

**Nutzungsbedingungen der retrodigitalisierten Veröffentlichungen
des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden**

Die retrodigitalisierten Veröffentlichungen des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden (IGdJ) werden zur nichtkommerziellen Nutzung gebührenfrei angeboten. Die digitalen Medien sind im Internet frei zugänglich und können für persönliche und wissenschaftliche Zwecke heruntergeladen und verwendet werden.

Jede Form der kommerziellen Verwendung (einschließlich elektronischer Formen) bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des IGdJ, vorbehaltlich des Rechtes, die Nutzung im Einzelfall zu untersagen. Dies gilt insbesondere für die Aufnahme in kommerzielle Datenbanken.

Die Verwendung zusammenhängender Teilbestände der retrodigitalisierten Veröffentlichungen auf nichtkommerziellen Webseiten bedarf gesonderter Zustimmung des IGdJ. Wir behalten uns das Recht vor, im Einzelfall die Nutzung auf Webseiten und in Publikationen zu untersagen.

Es ist nicht gestattet, Texte, Bilder, Metadaten und andere Informationen aus den retrodigitalisierten Veröffentlichungen zu ändern, an Dritte zu lizenziieren oder zu verkaufen

Mit dem Herunterladen von Texten und Daten erkennen Sie diese Nutzungsbedingungen an. Dies schließt die Benutzerhaftung für die Einhaltung dieser Bedingungen beziehungsweise bei missbräuchlicher Verwendung jedweder Art ein.

Bei dieser Publikation handelt es sich um die digitale Version der Printfassung. Sie erscheint unter der Lizenznummer Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung CC BY-NC-ND auf dem Server des IGdJ. Alle Rechte der digitalen Fassung, auch auszugsweise, liegen beim IGdJ.

Kontakt:

Institut für die Geschichte der deutschen Juden

Beim Schlump 83

20144 Hamburg

040/42 838 2617

geschaeftszimmer@igdj-hh.de

*In Breslau zu Hause?
Juden in einer mitteleuropäischen
Metropole der Neuzeit*



**In Breslau zu Hause?
Juden in einer
mitteleuropäischen Metropole
der Neuzeit**
hrsg. von Manfred Hettling, Andreas
Reinke, Norbert Conrads

Dölling und Galitz Verlag



STUDIEN ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE BAND 9

Für die Stiftung Institut für die Geschichte
der deutschen Juden, Hamburg
herausgegeben von
Stefanie Schüler-Springorum und Ina Lorenz

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Titelabbildungen:

vorne: **kolorierte** Postkarte, 1927, Blick über den Tautzienplatz
(rechts: Kuppel der Neuen Synagoge in Breslau)

hinten: Abbildung aus: Marciej Łagiewski, Breslauer Juden 1850–1944,
Abb. 22, Innenraum der Neuen Synagoge in Breslau

Impressum

© Copyright by Dölling und Galitz Verlag GmbH

Alle Rechte vorbehalten

1. Auflage Hamburg 2003

Gesamtherstellung: Dölling und Galitz Verlag GmbH Hamburg · München
Ehrenbergstr. 62, 22767 Hamburg

Am Kreuzweg 2, 82067 Ebenhausen bei München

Druck und Bindung: Digitalakrobaten Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Printed in Germany

ISBN 3-935549-30-x

Inhalt

7 *I. Einleitung*

- 7 *Manfred Hettling/Andreas Reinke (Halle/Berlin)*
Handlungslogiken und Sinnkonstruktionen.
Juden im Breslau der Neuzeit

22 *II. Geduldet und teilweise geschützt*

- 22 *Heidemarie Petersen (Leipzig)*
Die Predigtätigkeit des Giovanni di Capistrano in Breslau und Krakau 1453/54 und ihre Auswirkungen auf die dortigen Judengemeinden
- 30 *Jörg Deventer (Leipzig)*
Die Juden in Glogau im frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsprozeß
- 46 *Arno Herzig (Hamburg)*
Die Juden Breslaus im 18. Jahrhundert
- 63 *Gunnar Och (Erlangen)*
Jüdische Schriftsteller im Breslau des späten 18. Jahrhunderts

74 *III. Religion zwischen Tradition und Reform*

- 74 *Anne Brenker (Potsdam)*
Das Ende der rabbinischen Gerichtsbarkeit in Breslau (um 1750)
- 81 *Andreas Gotzmann (Erfurt)*
Der Geiger-Tiktin-Streit - Trennungskrise und Publizität
- 99 *Andreas Brämer (Hamburg)*
Die Anfangsjahre des Jüdisch-Theologischen Seminars.
Zum Wandel des Rabbinerberufs im 19. Jahrhundert

113 IV. Emanzipiert und partiell integriert

- 113 *Manfred Hettling (Halle)*
Sozialstruktur und politische Orientierung der jüdischen Bevölkerung im Kaiserreich
- 131 *Andreas Reinke (Berlin)*
Gemeinde und Verein. Formen jüdischer Vergemeinschaftung im Breslau des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts
- 148 *Lisa Fetherling Swartout (Berkeley)*
Mut, Mensur und Männlichkeit. Die „Viadrina“, eine jüdische schlagende Verbindung
- 167 *Olaf Blaschke (Trier)*
„Das Judenthum isoliren!“ Antisemitismus und Ausgrenzung in Breslau
- 185 *Anmerkungen*
- 259 *Register*
- 264 *Autorenverzeichnis*

Handlungslogiken und Sinnkonstruktionen. Juden im Breslau der Neuzeit

Manfred Hettling und Andreas Reinke

Konzeption

Die Geschichte der Breslauer Juden in der Neuzeit war lange Zeit ein Desiderat der Historiographie der deutschen Juden. Während zur Geschichte anderer deutsch-jüdischer Großstadtgemeinden wie Berlin, Frankfurt am Main, Hamburg, Köln oder Königsberg eine Reihe neuerer Studien und Sammelbände vorliegen,¹ steht ein fundierter, die Ergebnisse neuerer Forschungen integrierender Überblick über die Entwicklung neuzeitlichen jüdischen Lebens in Breslau noch aus. Zwar sind in der jüngsten Zeit einige Arbeiten erschienen, die sich mit der Geschichte der Juden in Breslau befassen. Diese sind jedoch meist auf das 19. Jahrhundert konzentriert, beschäftigen sich in der Regel mit Teilaспектen oder enthalten nur einen knappen Überblick.²

Die Beiträge in diesem Band diskutieren Probleme und Fragen der bisher wenig beachteten Geschichte der Breslauer Juden seit der Frühen Neuzeit und stellen Aspekte jüdischen Lebens in dieser Stadt vor. Im Vordergrund stehen dabei Fragen nach den Transformationsprozessen jüdischen Lebens im Übergang von der ständischen Ordnung zur bürgerlichen Welt, nach den sich verändernden Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden innerhalb der städtischen Gesellschaft, aber auch nach der Dynamik und Formierung innerjüdischer Vergesellschaftungsprozesse im Gefolge der Emanzipation. Paradigmatisch lassen sich in Breslau sowohl Probleme jüdischen Lebens in der frühneuzeitlichen, konfessionell polarisierten und ständisch geordneten Gesellschaft als auch Dimensionen der sich verändernden Bedingungen jüdischer Existenz im Zeitalter der Emanzipation und des aufkommenden Antisemitismus beobachten und untersuchen. Die Perspektive dieses Bandes beschränkt sich hierbei auf eine Analyse jüdischen Lebens ‚vor‘ Auschwitz – die Jahre nach 1918 mit der raschen Zunahme physischer Gewalt gegenüber Juden, mit der staatlichen Diffamierung und schließlich der Vertreibung und Vernichtung der jüdischen Bevölkerung werden nicht analysiert. Ebenso ausgespart bleibt die Frage des Umbruchs nach 1945. In welchem Maße die Vertreibung der nichtjüdischen deutschsprachigen Mehrheitsbevölkerung und die Ansiedlung einer nichtjüdischen polnischen Mehrheitsbevölkerung die Bedingungen für jüdisches Leben in Breslau/Wrocław veränderte – auch das erforderte eigene Untersuchungen.³

Zwei Ziele verfolgt dieser Band: Einerseits soll die theoretische Diskussion darüber fortgesetzt werden, mit welchen analytischen Konzepten die Untersuchung der deutsch-jüdischen Geschichte zukünftig neue Wege einschlagen kann, andererseits wird eine der bedeutendsten jüdischen Gemeinden im deutschsprachigen Osten (zu-

erst in Habsburg, dann in Preußen) mit ihren inneren Problemlagen und Strukturwandlungen erkennbar.

In der Historiographie über die deutschen Juden stehen zur Zeit mehrere Perspektiven nebeneinander. Diese schließen sich gegenseitig nicht aus, insbesondere stellte man die Frage falsch, wenn man danach fragte, welche dieser Deutungen ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ seien. Vielmehr geht es jeweils darum, sich zu entscheiden, welche Fragestellungen und Wertsetzungen im Vordergrund stehen und welche Ansätze sich dann als am geeigneten erweisen.⁴

a) Gegen das zionistische Geschichtsbild vom deutschen Judentum als einer dem Untergang geweihten Gruppe von überassimilierten Juden haben neuere Arbeiten betont, daß die deutschen Juden zwischen 1750 und 1870 zwar radikal mit der Tradition gebrochen, gleichzeitig aber eine neue und zukunftsfähige jüdische Gemeinschaft geschaffen hätten.⁵ Die Geschichte des modernen Diasporajudentums, mit dem deutschen Judentum als paradigmatischem Fall, gilt diesen Interpretationen als eine Möglichkeit moderner jüdischer Existenz in und mit der Moderne. Im Zuge der Neubewertung der jüdischen Diasporageschichte haben zudem zentrale Konzepte wie Assimilation und Dissimilation deutlich an Komplexität gewonnen. Eine schlichte Erfolgs- oder Untergangsgeschichte des modernen deutschen Judentums lässt sich daher heute nicht mehr schreiben.⁶

b) In der traditionellen Perspektive der deutschen Geschichtswissenschaft erscheinen Juden häufig nur als Objekte, selten als Akteure geschichtlicher Prozesse. Seit einiger Zeit wird versucht, die Perspektive zu erweitern, gibt es in der Historiographie ein wachsendes Interesse an innerjüdischer Geschichte. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Formen der jüdischen Vergemeinschaftung wie dem Vereinswesen, dem Schulwesen, der Presse oder den privaten Netzwerken und sozialen und geselligen Verkehrsformen der deutschen Juden. Auch das Interesse an jüdischer Religion und Religiosität hat spürbar zugenommen. Religion wird von der Forschung inzwischen – trotz aller Brechungen und Ablösungen, die die Zeitgenossen in und durch sie erfuhren – als sich wandelnder, aber zugleich unverzichtbarer Bestandteil jüdischer Identität verstanden. Das trifft für die liberal-reformorientierten, konservativen und orthodoxen Juden gleichermaßen zu. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, unter dem Vorzeichen des Antisemitismus, wurden paradoxerweise auch jene Juden in Deutschland, die dezidiert säkular oder rationalistisch orientiert waren, wider Willen auf die Bedeutung ihrer Religion für ihre Identitätsmöglichkeiten in der deutschen Gesellschaft verwiesen.⁷

Häufig vernachlässigt wird hierbei allerdings, daß die deutschen Juden nicht nur an innerjüdischen Vergesellschaftungsprozessen teilhatten. Sie waren immer auch ein Teil einer gemischtreligiösen Umgebung, präziser: Sie waren eine Minderheit in der Gesellschaft. Untersuchte man die Juden nur für sich, besteht die Gefahr, sie historiographisch zu ‚reghettoisieren‘. Zu fragen ist vielmehr, in welchem Maße und durch welche Kriterien und Mechanismen sie sich von der Mehrheitsgesellschaft unterschieden und in welchem Verhältnis Berührung und Distanz zueinander standen und sich veränderten.

c) Ein weiteres Forschungsproblem bildet das, was seit dem 19. Jahrhundert ‚jüdisches Wesen‘ genannt wird, und was die historische Forschung inzwischen un-

ter dem Stichwort „jüdische Identität“ kontrovers diskutiert. Es gibt unterschiedliche theoretische Angebote, wie man das moderne deutsche Judentum seit dem späten 18. Jahrhundert als soziale Formation beschreiben kann.⁸ Dabei ist besonders zu fragen, inwieweit sich die moderne deutsch-jüdische Gruppen- und Identitätsbildung auf der Grundlage einer wechselnden Gemengelage von religiösen, nationalen, sozialen und politischen Faktoren vollzog.

Die deutschen Juden schufen und bewahrten auch nach der Emanzipation im Verlauf des 19. Jahrhunderts ihre Eigen- und Besonderheiten als soziale Gruppe und waren zugleich auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlicher Intensität am gesamtgesellschaftlichen Leben beteiligt. Die Veränderungen innerjüdischen Lebens waren somit ein integraler Teil der Transformation der deutschen Gesellschaft im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. So wie sich das jüdische Selbstverständnis sukzessive von einer ausschließlich religiösen Grundlage löste und sich allmählich auf kulturelle Fundamente ausrichtete und damit überhaupt erst ein neues Verständnis von Juden als „Nation“ möglich machte, wandelte sich auch das politisch-soziale Selbstverständnis der Mehrheitsgesellschaft, in der im 19. Jahrhundert ebenfalls die „Nation“ zu einem zentralen Deutungswert wurde. Nur durch diesen parallelen, aber nicht identischen Prozeß der Nationalisierung konnte die Frage, ob Juden zur „deutschen“ Nation gehörten, überhaupt erst derartig aufgeladen, polemisch zugespitzt und exklusive Grenzen ziehend gestellt werden.

In diesem Transformationsprozeß wandelten sich auch die Bedeutungen, die dem „Jüdischsein“ zugeschrieben wurden. Einerseits wurden Juden in Deutschland zu einem Teil der deutschen Gesellschaft und konnten ihre festgeschriebene Außenseiterposition verlassen, auf die sie in der ständischen Gesellschaft noch gesetzlich festgelegt gewesen waren. Doch andererseits bedeuteten viele der Erscheinungsformen, Lebensweisen und Praktiken der bürgerlichen Gesellschaft, die die deutschen Juden in ihrer Mehrheit bereitwillig aufnahmen und adaptierten, für die Minderheit nicht zwangsläufig dasselbe wie für die Mehrheit der Gesellschaft. Mit anderen Worten: Juden waren ein Teil der deutschen Gesellschaft, von ihr aber zugleich durch osmotische Grenzen getrennt. Diese Grenzen gilt es zu erforschen, ebenso das Ausmaß ihrer Durchlässigkeit in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. Gera-de der Vergleich der Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden in der ständischen, vormodernen Gesellschaft einerseits und in der nachemanzipatorischen, sich verbürgerlichenden Gesellschaft andererseits lässt die sich verändernden Rahmenbedingungen jüdischen Lebens deutlich hervortreten.

d) Damit ist zugleich die Frage nach den Formen und der Intensität des Umgangs zwischen Nichtjuden und Juden, ihrer Nähe und der verbliebenen bzw. neu entstehenden Distanz zueinander aufgeworfen. Die deutsch-jüdische Geschichte als Bestandteil der deutschen Geschichte zu begreifen heißt, sowohl die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung vor dem Hintergrund der Entwicklung der Mehrheitsgesellschaft zu analysieren und einzuordnen als auch die Formen von Akkulturation, sozialer Integration und Ausgrenzung in allen Bereichen des sozialen Lebens zu untersuchen. Die Geschichte der deutschen Juden lässt sich nur unzureichend als eine „interne“ darstellen, weil sie in beständiger Wechselbeziehung zur nichtjüdischen Umwelt stand.⁹

Vor der Folie dieser übergreifenden Fragestellungen versuchen die Beiträge dieses Bandes, zentrale Entwicklungslinien der Geschichte der Breslauer Juden exemplarisch zu untersuchen. Dabei wird von keiner gleichsam selbstverständlich gegebenen Gemeinsamkeit der Juden in Breslau ausgegangen. Statt dessen soll nach Differenzierungen und Unterschieden innerhalb der jüdischen Bevölkerung, aber auch nach Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen mit Teilgruppen der nichtjüdischen Einwohnerschaft gefragt werden. Ein Ergebnis könnte sein, Bedingungen und Einschränkungen zu benennen, unter denen es sinnvoll ist, überhaupt von ‚den Juden‘ in Breslau zu sprechen. Welchen Stellenwert nahm diese Kategorie ein, die in verschiedenen Zeiten und von unterschiedlichen Gruppen jeweils stärker religiös, historisch oder ethnisch definiert wurde. Statt die jüdischen Einwohner von vornherein als gesonderte soziale Gruppe (bestimmt durch Religion, Tradition, und/oder Abstammung) zu definieren, soll in exemplarischen Konstellationen und Strukturbedingungen jeweils gefragt werden, wie homogen diese Personengruppe war, wie sehr sie sich als Einheit verstand, wie sehr ihr Leben in der Stadt durch Gemeinsamkeiten von Lebenslagen und Weltdeutungen bestimmt wurde und wie sehr sie auch durch gemeinsame Unterschiede – erfahrene wie zugeschriebene – von anderen geprägt wurden. Die Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden ist dabei als kulturell-soziale Grenzziehung zu verstehen und nicht als ‚wesenhafte‘ oder als ‚völkisch/ethnische‘. Zu erinnern ist hier an Max Webers Warnung, daß „der bei exakter Begriffsbildung sich verflüchtigende Begriff der ‚ethnischen‘ Gemeinschaft“¹⁰ weitgehend dem Begriff der ‚Nation‘ entspreche – und damit nur als Wertbegriff verstanden und analysiert werden könne (und nicht unter Rückgriff auf Vorstellungen von Abstammungsgemeinschaften).

Das ermöglicht es auch, die Grenze zwischen Juden und Nichtjuden nicht als immer schon gegebene anzusehen (was mit unterschiedlichen Begründungen die Perspektive der Zeitgenossen war). Statt dessen kann das Augenmerk darauf gerichtet werden, welche strukturellen Bedingungen und situativen Kontexte spezifische kulturell-soziale Grenzziehungen jeweils begünstigten. Auch ist zu fragen, wie Grenzziehungen erfolgten und wem dabei die Definitionsmacht zukam. Damit rückt auch ins Blickfeld, inwieweit und auf welche Weise im Gefolge der Emanzipation sich neue Formen des sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenhaltes unter den Breslauer Juden entwickelt haben. Hierbei sind sowohl die im ausgehenden 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich vollziehenden Bemühungen um eine Reform und eine Neudefinition der jüdischen Religion als auch die stärker säkular geprägten Formen des innerjüdischen Zusammenschlusses, etwa das jüdische Vereinswesen, zu berücksichtigen.

Der Übergang von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft mutete allen sozialen Gruppen fundamentale Anpassungszumutungen zu. Die Aufgabe vertrauter Traditionen einerseits und die Übernahme neuer Leitwerte und neuer Verhaltensweisen andererseits führte bei vielen Bevölkerungsteilen zu Irritationen, Widerständen und zum Teil heftigen Reaktionen. Wohl dem umfassendsten Struktur- und Wertewandel unter den verschiedenen Sozialformationen in den deutschen Territorien sahen sich Juden ausgesetzt. Ihre Sonderstellung in der ständischen Welt ist vielfach beschrieben worden. Sprachlich, sozial und religiös lebten sie großteils in

einer Eigenwelt, politisch waren sie ohne Rechte, ökonomisch auf wenige ausgewählte Tätigkeitsbereiche konzentriert. Ihre fragile gesellschaftliche Position drückte sich am signifikantesten in den vielfachen Verfolgungen und Vertreibungen aus, die bis ins späte Mittelalter hinein immer wieder vorkamen, sowie in ihrem rechtlichen Sonderstatus, der sie auf die Dulding der städtischen und vor allem fürstlichen Obrigkeit angewiesen sein ließ.

Diese Sonderstellung hat Max Weber mit dem prägnanten Ausdruck des „Pariavolkes“ beschrieben. Der Begriff ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Denn er verweist auf die Vergesellschaftungsmechanismen, die die Sonderstellung der jüdischen Minderheit konstituierten. Pariavolk waren sie, so Weber, weil sie „ein rituell, formell oder faktisch, von der sozialen Umwelt geschiedenes Gastvolk“ waren.¹¹ Alle wesentlichen Züge des Verhaltens der Minderheit zur Umwelt ließen sich aus dieser Konstellation ableiten. Der Vorteil dieses Blickes liegt darin, daß nicht nur die restriktiven und exklusiven Regelungen der ständischen Sozial- und Rechtsordnung den Juden gegenüber erfaßt werden, sondern ebenfalls die in den kulturellen Besonderheiten der Minderheit wurzelnden spezifischen Verhaltensweisen. Die „religiöse Ethik des innerweltlichen Verhaltens“ der Juden war eine unverzichtbare Voraussetzung für ihre besondere Stellung, und sie war eine Bedingung ihrer Jahrhunderte überdauernden Verfestigung.¹² Die Existenz als ‚Pariavolk‘ läßt sich nach Weber auch beschreiben als eine „zu einer erblichen Sondergemeinschaft zusammengeschlossene Gruppe ohne autonomen politischen Verband“, die durch „rituelle Schranken der Tisch- und Konnubialvergemeinschaftung nach außen einerseits, durch politische und sozial negative Privilegierung, verbunden mit weitgehender ökonomischer Sondergebarung andererseits“ zusammengehalten wird.¹³ Die Ausgrenzungen und Repressionen der christlich-religiös legitimierten Ständeordnung werden hierbei nicht ausgeblendet, das religiöse Fundament jüdischer Existenz in der Vormoderne tritt jedoch klarer hervor. Ebenfalls wird damit deutlich, daß jede Veränderung der sozialen Stellung der Juden – aus welchen Gründen auch immer – gravierende Rückwirkungen auf das religiöse Selbstverständnis und auf den Stellenwert der Religion im jüdischen Selbstbild und Sozialverband haben mußte.

Die ‚Emanzipation‘ der Juden mußte somit zwangsläufig zugleich „Projekt“ (Volkov) einer bürgerlichen Verbesserung als auch tiefgreifende Krise religiösen wie sozialen Selbstverständnisses sein. Das Versprechen politischer und sozialer Gleichstellung, das für viele Juden seit dem 18. Jahrhundert attraktiv war, erwies sich in dieser Hinsicht als trojanisches Pferd. Die Emanzipation in der Gesellschaft provozierte auch die Emanzipation vom religiösen Ritus.

Sucht man nach einem analytischen Rahmen, mit dem man die Stellung der Juden in der deutschen Gesellschaft analysieren will, ergibt sich deshalb folgende Schwierigkeit: Weder lassen sich die Kriterien der ‚Pari‘-Existenz der Vormoderne ohne weiteres in die bürgerliche Ordnung des 19. Jahrhunderts hinein übertragen, noch kann man die nachemanzipatorische Konstellation auf die frühere Zeit zurückprojizieren. Oft verbleiben Darstellungen jüdischen Lebens in Deutschland deshalb bei einer dichotomischen Unterscheidung der ständischen und der bürgerlichen Zeit stehen. Oder sie beschränken sich auf eine spezifische Sichtweise und reproduzieren damit (bewußt oder unbewußt) zeitgenössische Deutungsperspekti-

ven jüdischen Selbstverständnisses aus dem 19. Jahrhundert. Diese Kontrastierung hat sicherlich den Vorteil, die spezifischen Unterschiede und den Strukturwandel deutlich zu akzentuieren. Jedoch werden dadurch diachrone Vergleiche fast unmöglich. Deshalb soll hier ein anderes Angebot vorgestellt werden. Es soll einen Vergleich jüdischer Handlungsspielräume und jüdischer Beziehungsmuster in einer sich fundamental wandelnden Gesellschaft besser erfaßbar machen.

Hierfür ist es sinnvoll, drei analytische Ebenen zu unterscheiden,¹⁴ die jeweils „diachron neutral“ gefaßt sind, d.h.: die gleichermaßen für die ständische wie die bürgerliche Ordnung als Unterscheidungsdimension greifen. Der zuerst nur zeitlich zu bestimmende Unterschied zwischen Ständeordnung und bürgerlicher Gesellschaft kann dann – so unsere Hypothese – präziser gefaßt werden durch die Veränderungen in diesen drei Ebenen und die sich daraus ergebenden veränderten Handlungsbedingungen. Zu trennen wären demnach:

Erstens: Menschen handeln sinnhaft – diese alte Erkenntnis ist von der Kulturwissenschaft in den letzten Jahren erneut betont worden. Auch wenn man die Bedeutung sinnhaft handelnder Akteure hoch gewichtet und handelnde Akteure in den Mittelpunkt der historischen Analyse stellt, ist damit doch keineswegs eine naive Gleichsetzung von Intention und Handlungsergebnis verbunden. Die „Bedeutungsgewebe“ von Religion, Tradition und Sitte, Interessenwahrnehmung, politischen Ideologien usw., in die Menschen immer verstrickt sind (Clifford Geertz), gestalten Wirklichkeit nicht eindimensional. Menschen handeln bewußt, aber sie gestalten ihre Welt nicht ‚bewußt‘. Denn Ideen können bestenfalls menschliche Handlungen in Gang setzen – doch jedem Handelnden begegnen immer auch bereits vorhandene Gegebenheiten der sozialen Welt. Für eine Operationalisierung bietet es sich deshalb an, Sinnstrukturen und Symbolsysteme in ihrer Komplexität wie auch in ihrer Binnenlogik zu erfassen, um auf dieser Grundlage ihre handlungsstimulierende Wirkung fassen zu können. In diese Bedeutungswelten ‚verstrickt‘ agieren Menschen. Um Bedingungen historischer Wirklichkeit untersuchen zu können, ist es deshalb erforderlich, diese Sinnkonstruktionen zu erfassen. Bevor man dann im einzelnen und konkreten historischen Fall fragen kann, welche Gestaltungskraft sie auf Lebensführung und Lebensweise bestimmter Gruppen und Individuen haben, gilt es zuerst einmal, die Ideen – die Sinnstrukturen – als solche zu bestimmen und nach der durch sie vorgegebenen „Logik“ zu fragen. Das unterstellt keine Zwangsgewalt von Sprache und Symbolsystemen, denen gegenüber handelnde Subjekte gleichsam programmierte Ausführungsorgane wären. Vielmehr sind damit Maximen, Vorstellungen, Regeln gemeint, an denen sich Handeln orientiert. Diese Regelsysteme sind sowohl sehr heterogen und gegensätzlich, als sie auch jeweils nur Teilespekte der Wirklichkeit ‚regeln‘. Auch hieraus folgt, dass ‚Handeln‘ keineswegs in toto in ihnen aufgeht.

Zu fragen ist jedoch nach den in einer bestimmten historischen Zeit wirkmächtigen Sinnstrukturen, gerade auch in ihrer Spannung zu konkurrierenden Sinnmustern. Sowohl der orthodox-gläubige jüdische Kaufmann in der Frühen Neuzeit als auch der aufgeklärte, ‚vernunftgläubige‘ liberale jüdische Rechtsanwalt und der radikale Zionist um die Wende zum 20. Jahrhundert waren in ihrem Handeln an ‚Regeln‘¹⁵ orientiert, waren in ihrem Handeln ausgerichtet auf die Logiken der

Sinnkonstruktionen, in die sie „verstrickt“ waren und aus denen heraus sie Entscheidungen trafen. Doch, wie schon erwähnt: Die Leitideen und Sinnmuster entwickeln in den handelnden Menschen eine Dynamik und setzen Handlungsketten in Gang – doch aus den Logiken der Sinnkonstruktionen ist Handeln nicht hinreichend zu erklären.

Zweitens: Menschen handeln immer in einer bereits gegebenen sozialen Welt, die bestimmte Regelmäßigkeiten aufweist, Strukturen und Bedingtheiten, die sich aus der Interaktion zwischen Menschen ergeben und deshalb nicht in den Intentio-nen der Handelnden aufgehen. Diese äußerliche Gegebenheiten treten dem einzel-nen gegenüber – unabhängig von dessen subjektiver Wertung. Analysierbar und darstellbar sind die Regelmäßigkeiten des Verhaltens nur, wenn radikal von den Intentionen und Sinnimplikationen der Akteure abstrahiert wird. Ein „Markt“ funk-tioniert (unter bestimmten Voraussetzungen rechtlicher Art) als gesellschaftlicher Verteilungsmechanismus, ganz unabhängig davon, ob die handelnden Akteure die-ses Prinzip billigen oder nicht und ob sie sich konform oder nicht verhalten. Ja, es entstehen auch marktmäßige Regelmäßigkeiten und Verteilungshäufigkeiten, indem sich die handelnden Individuen an „Maximen subjektiv zweckrationalen Handelns im eigenen Interesse jedes des daran Beteiligten“ orientieren, ohne an Marktprinzi-pien ausgerichtet zu sein.¹⁶ Diese Regelmäßigkeiten lassen sich in ihrem Ablauf, in ihren typischen Mustern beschreiben – und lassen sich auf eine sich daraus ergeben-de Logik befragen – die, das sei nochmals betont – durch die Muster des Verhaltens entsteht. Aus den Regelmäßigkeiten des Verhaltens kann dann eine Logik der Handlungsstruktur konstruiert werden, die ebenfalls eine Grundlage menschlichen Handelns darstellt.

Beschäftigt man sich mit der Geschichte der jüdischen Minderheit, empfiehlt es sich, noch eine dritte Unterscheidung vorzunehmen. Differenzieren sollte man kon-sequent zwischen jüdischen und nichtjüdischen Sinnlogiken. Damit ist keineswegs unterstellt, daß Juden und Nichtjuden sich per se in ihren Deutungsfiguren und Leitideen unterschieden. Damit ist ebenfalls nicht die – nach wie vor notwendige – Unterscheidung von Selbst- und Fremdbild gemeint.¹⁷ Diese Trennung ist bekannt, und sie ist auch für die deutsch-jüdische Geschichte nichts Neues. Doch in Verbin-dung mit der hier vorgenommenen Unterscheidung kann die klare und stringente Differenzierung von jüdischen und nichtjüdischen Sinnmustern noch einen zusätzli-chen Gewinn zeitigen. Denn dieselbe Leitidee kann in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Verbindungen eingehen und ganz differente Wirkungen entfalten. Zu fragen wäre dann etwa, ob die von David Sorkin diagnostizierte Blindheit der deutschen Juden gegenüber ihrer eigenen Gefangenheit in einer Subkultur auch hieraus resultierte.¹⁸ Die Juden entwickelten kein Sensorium dafür, daß bürgerliche Werte und Verhaltensweisen bei ihnen auch nach der Emanzipation auf andere Kontextbedingungen trafen als bei den nichtjüdischen Mitgliedern der Gesellschaft. Trennt man Handlungs- und Sinnlogiken, kann man einerseits differenzieren, wel-che Erwartungen die Juden in der Ständegesellschaft, in der bürgerlicher Gesell-schaft der Nachemanzipationszeit oder im Kaiserreich mit seinem erstarkenden Antisemitismus jeweils hegten. Andererseits läßt sich präziser untersuchen, welche Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft auf jüdische Bemühungen entstanden, sich

den Regeln und Praktiken für die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft gemäß verhalten zu wollen. Das ermöglicht es, sich daraus ergebende, nur für die jüdische Minderheit relevant werdende Handlungsbedingungen genauer bestimmen zu können.

Mit anderen Worten – die Handlungslogiken der äußeren gesellschaftlichen Welt (die als soziale Regelmäßigkeiten zu beschreiben sind) und die Logiken der Sinnkonstruktionen (die als Verhaltensregeln und Leitideen verstanden werden können) müssen analytisch getrennt werden – um dann auf das Verhalten von Menschen bezogen werden zu können. Läßt man sich darauf ein, öffnen sich neue Forschungsfelder und Problemstellungen, die sowohl Erwartungen von Akteuren als auch die jeweils prägende Situationslogik, in der sie agieren, präzise bestimmen können. Außerdem lassen sich auf diese Weise die vielzähligen Fallstricke vermeiden, die in der Verwendung von ‚Kollektivbegriffen‘ enthalten sind. Denn Kollektivbegriffe suggerieren Entitäten, die in der Wirklichkeit nicht gegeben sind. Analytisch präziser und historisch fruchtbare sind deshalb Konzeptionen, die Handlungslogiken und Sinnlogiken trennen – und dadurch auf das Verhalten von Individuen und Gruppen beziehbar machen.

Verfolgt man dieses Konzept und die analytische Unterscheidung der hier kurz skizzierten drei Dimensionen, läßt sich – so hoffen wir – gerade auch der Bogen zwischen ständischer und bürgerlicher Ordnung differenzierter schlagen und lassen sich die sich wandelnden Bedingungen für Juden in Deutschland auf eine neue Art vergleichen. Ebenso kann man sich durch einen derartigen Zugriff von der Versuchung lösen, Juden als ‚Entität‘ immer schon anzunehmen, als Beschreibungskategorie zu setzen, und sich statt dessen auf Bedingungsanalysen sozialer Beziehungen und von Vergemeinschaftungsprozessen konzentrieren. An zwei Beispielen sei das kurz ausgeführt.

Erstens: was den Juden an wirtschaftlicher Tätigkeit zugestanden wurde, war in der Ständeordnung strikt begrenzt, die Position der jüdischen Minderheit konnte immer wieder in Frage gestellt werden, und die Tätigkeit selber konnte Anlaß für vielfache pejorative Deutungen sein. Konkret hieß das, daß Juden meist beschränkt auf Münzprägungen und Finanzgeschäfte waren, die große Mehrheit der ärmeren jüdischen Erwerbstätigen jedoch auf das Dasein als Krämer, Hausierer und Pfandleiher verwiesen blieb.¹⁹ Die Konkurrenz christlicher Kaufleute, die meist die politischen Machtpositionen in den Städten innehatten oder zumindest politischen Einfluß besaßen, versuchte bis weit in die Frühe Neuzeit hinein, durch Vertreibung der Juden oder durch die (rechtliche) Beschränkung jüdischer Erwerbstätigkeit die eigene ökonomische Position zu sichern. Aber dennoch kam den Juden in der Wirklichkeit der Ständeordnung ein zwar fragiler und für die Individuen immer wieder gefährdeter eigenständiger Platz zu, indem bestimmte Funktionsbereiche des Wirtschaftslebens an die Minderheit delegiert wurden. Das ermöglichte es der christlichen Mehrheit auf der anderen Seite dennoch, einzelne Tätigkeitsfelder, die zwar funktional unverzichtbar waren, jedoch in Widerspruch zu den sozial-moralischen Normen der christlichen Ordnung standen, gesellschaftlich zu garantieren. Funktionale Erfordernisse und ethische Anforderungen konnten auf diese Weise ausgeglichen werden. Die Stellung der Juden in der Ständegesellschaft läßt sich –

bezogen auf ihre ökonomische Rolle und ungeachtet ihrer rechtlichen Diskriminierung – deshalb als *komplementäre* bezeichnen. Mit dem allmählichen Übergang zur bürgerlichen Ordnung veränderte sich diese Position jüdischer Existenz fundamental. Entscheidend ist hierbei nicht so sehr, ob alle rechtlichen Beschränkungen sofort aufgehoben wurden. Entscheidend ist vielmehr, daß sie als Wirtschaftssubjekte den christlichen Untertanen gleichgestellt wurden. Ökonomisch gesehen, gerieten sie damit in eine ganz neue und tendenziell offene *Konkultanzsituat* mit den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft. Darin spiegelt sich – was hier am Beispiel der ökonomischen Sphäre angedeutet wurde – der vielfältige Wandel der Handlungslogiken wider,²⁰ der sich hier als Wandel von einer komplementären Position zu der einer Konkurrenz unter gleichberechtigten Wirtschaftssubjekten fassen läßt. Die ökonomische Judenfeindschaft reicht gewiß sehr weit zurück. In der Ständewelt konnten die Juden attackiert werden für ein Prinzip des ökonomischen Handelns, das rechtlich und ethisch in der Mehrheitsgesellschaft selber diskreditiert war. Nun aber änderte sich die ökonomische Judenfeindschaft – das Prinzip ökonomischen Gewinns war nicht mehr per se negativ sanktioniert, die Kritik an Juden mußte deshalb andere Deutungen verwenden, um weiterhin Separierungen vornehmen zu können.²¹ Das impliziert keine Ableitung von kulturellen Mustern aus der ökonomischen ‚Basis‘, vielmehr geht es darum, Handlungslogiken und Sinnmuster zu trennen, um ihre nach eigenen Bedingungen verlaufenden Veränderungen zu untersuchen und die sich daraus ergebenden neuartigen Kontextbedingungen transparent machen zu können.

Das zweite Beispiel, an dem die Fruchtbarkeit eines derartigen konzeptionellen Ansatzes kurz skizziert werden soll, ist die Frage der ‚Verbürgerlichung‘, die die Juden im 19. Jahrhundert erfahren haben. Wie ist diese tiefgreifende – und im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft exzessionelle – Transformation zu erklären? Detalliert beschrieben und statistisch belegt worden ist dieser Wandel schon vor einiger Zeit.²² Basierend auf einer kontinuierlichen beruflichen Tätigkeit der Juden im Handelsbereich (im weitesten Sinne, also einschließlich des Hausierwesens, der kleinen Pfand- und Leihgeschäfte) vollzog sich nach der Emanzipation eine gravierende Veränderung der beruflichen Tätigkeit. Einerseits übernahmen jüdische Kaufleute zunehmend auch produzierende Tätigkeiten, vor allem im Textilbereich; andererseits erfolgte eine signifikante Besserstellung der ökonomischen Lage. Dieser Wandel ist das sozistrukturelle Substrat der ‚Verbürgerlichung‘ der Juden im 19. Jahrhundert und beschreibt eine Veränderung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Position innerhalb des Handelssektors. Als ursächliche Faktoren für die gemeinhin als unstrittig diagnostizierte ‚Verbürgerlichung‘ werden in der Forschung verschiedene Momente diskutiert. Shulamit Volkov hat die ‚Verbürgerlichung‘ der Juden als „kollektiv in Angriff genommenes und endlos diskutiertes Projekt“ beschrieben und damit die intentionalen, bewußten Anteile in den Vordergrund gerückt.²³ Sie hat die ‚Verbürgerlichung‘ als mehr oder weniger geplanten Vorgang beschrieben, der seine Dynamik nicht zuletzt aus der Minderheitensituation der Juden einerseits und aus den durch Religion und Tradition zur Verfügung stehenden intellektuellen Vorprägungen andererseits erfuhr. In ihrer spezifischen negativen Privilegierung als Minderheit konnte Juden das ‚bürgerliche‘ Versprechen allgemeiner Bildung und universeller

Rechte als besonders attraktiv erscheinen. In der Diskussion über die ‚Verbürgerlichung‘ der Juden ist jedoch ein Tatbestand etwas zu kurz gekommen, der die Bedeutung dieser kulturellen Dimension relativieren kann. Macht man sich die von Prinz und anderen hervorgehobene Tatsache bewußt, daß Juden in Deutschland schon vor der ‚Verbürgerlichung‘ mehrheitlich im Handelsgewerbe tätig waren, relativiert sich das Ausmaß der ‚Verbürgerlichung‘. Denn bereits zum Ende der ständischen Welt hin waren die Juden in Deutschland in ihrer Mehrheit Teil jenes sozialen Segments der Gesellschaft, das den innersten Kern der Sozialformation Bürgertum stellte. Anders gewendet: Sowohl die Tradition rationalen Denkens als auch die tradierte Ausübung kaufmännischer Tätigkeiten befähigten Juden, zu ‚Bürgern‘ zu werden, ohne das Phänomen jedoch hinreichend erklären zu können.

Man kann sich das an einem Gedankenexperiment verdeutlichen: Die adäquate Vergleichsgröße, um den besonderen Erfolg der Verbürgerlichung der Juden überprüfen zu können, wäre nicht die christliche Mehrheitsgesellschaft insgesamt, sondern es müßte ein Teilsegment isoliert werden, das durch eine ähnlich hohe Verdichtung handelsgewerblicher Erwerbstätigkeit gekennzeichnet wäre. Eine derartige Vergleichsgröße existiert jedoch nicht, weshalb man nur versuchen kann, strukturelle Faktoren zu isolieren, um ihre Relevanz zu diskutieren. Man kann hypothetisch fragen: Wäre ein ähnlich ‚erfolgreicher‘ Prozeß der Verbürgerlichung der Juden im 19. Jahrhundert denkbar, wenn sie mehrheitlich in agrarischen Erwerbsfeldern tätig gewesen wären? Derartige Fragen können einlinige Interpretationen verhindern, durch die die ‚Verbürgerlichung‘ einseitig auf erworbene kulturelle Kompetenzen zurückgeführt würde. Und umgekehrt liefert die sozio-ökonomische Verbesserung der Juden keine hinreichende Erklärung für ihre intensive Adaptation bürgerlicher Kultur. Vielleicht resultiert also die immense ‚Verbürgerlichung‘ vor allem aus ihrer Minderheitenposition? Das wäre ein Beispiel dafür, daß dasselbe Sinnmuster (Bürgerlichkeit als Leitwert) bei einer Minderheit zu anderen Resultaten führen kann als bei Gruppierungen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft.²⁴

Breslau

Betrachtet man jüdisches Leben in einer Stadt wie Breslau – Großstadt, multikonfessionell, eine große jüdische Gemeinde –, treten einem viele Probleme und Konstellationen des Verhältnisses von Juden und Nichtjuden in anschaulichen und aufschlußreichen Erscheinungsformen entgegen. Ein Grundzug, der sich durch alle Beiträge dieses Bandes zieht, ist die Veränderung der sozialen Stellung der Juden, die mit ihrer langfristigen rechtlichen Besserstellung einherging. In der ständischen Welt der Vormoderne blieben Juden in den deutschen Staaten verwiesen auf die obrigkeitliche Duldung und den Schutz der staatlichen Autorität. Oft suchten sie ganz explizit die Nähe zum Fürsten, weil sie dort oft mehr an Schutz fanden als in den städtischen Nachbarschaften. Im Vergleich zu anderen europäischen Gesellschaften konstatierte Moses Mendelssohn 1770 als Vorzug der Politik in Preußen gegenüber den Juden, hier seien sie „geduldet und geschützt“ – und konstatierte in seiner Auseinandersetzung mit Lavater, der ihm den Übertritt zum Christentum nahegelegt hatte, daß er diesen in Zürich nicht einmal besuchen könne.²⁵ Die Juden in Breslau, die 1740 aus der habsburgischen Obrigkeit in die preußische übergegangen

waren, konnten sich dieser Deutung vermutlich durchaus anschließen. Im 15. Jahrhundert aus Breslau vertrieben (und weder von Stadt noch Fürst geschützt), waren sie seit dem 17. Jahrhundert langsam wieder in die Stadt zurückgekehrt. Trotz vielfacher Einschränkungen und Benachteiligungen konnten sie ihre Situation im 18. Jahrhundert, begünstigt durch die Politik des für Schlesien zuständigen Ministers von Hoym, vermutlich als durchaus geschützt wahrnehmen. Die preußische Reformpolitik nach 1800 verbesserte die Stellung der Juden als Wirtschaftssubjekte enorm, selbst die reduzierte politische Partizipation konnte ihnen noch als Verbesserung des früheren Zustandes erscheinen. Doch die Emanzipation war mindestens ebenso ein uneingelöstes Versprechen wie eine *de facto* Gleichstellung.²⁶ So sehr dieses Versprechen Hoffnungen erzeugen, Veränderungswillen speisen und ‚Verbürgerlichung‘ fördern konnte, es blieb ein Versprechen. Weder kam es zur völligen Gleichstellung²⁷ noch zu einer vollständigen Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Auch am Ende des 19. Jahrhunderts war das Verhältnis von Juden und Nichtjuden in Deutschland nicht durch ‚wechselseitige Anerkennung‘ gekennzeichnet, sondern durch parallele Organisations- und Sinnmuster mit zum Teil intensiven Beziehungen zu Teilen der Mehrheitsgesellschaft. David Sorkin hat das als ‚Subkultur‘ bezeichnet und vor allem den ständigen Wandel der Beziehungen und Grenzen zwischen Subkultur und Mehrheit betont.²⁸ Eine prägnante Formulierung für diese Konstellation hat Norbert Elias gefunden, als er in einem autobiographischen Rückblick auf die Zeit vor 1914 in Breslau davon sprach, daß die Juden der Stadt „eine eigene festgefügte Schicht des Bürgertums“ gebildet hätten.²⁹ Sie waren Bürger geworden, waren also erfolgreich ‚verbürgerlicht‘ (wie anderswo im Reich auch), sie blieben jedoch eine „eigene festgefügte“ Schicht innerhalb dieses Teilsegments der Gesellschaft. Sowohl vom Bürgertum als auch von der deutschen Gesellschaft insgesamt blieben sie durch Grenzen getrennt. Diese erwiesen sich in vielen Bereichen als osmotisch, in anderen als unüberwindliche Hürden.³⁰ Weder die Selbstverständlichkeit des Unterschiedes noch die Akzeptanz ihrer Besonderheit wurde ihnen gewährt.

In diesem Transfer gesellschaftlicher Ordnungsmuster erfuhr auch das Verständnis von Religion innerhalb der Judenschaft eine konfliktreiche Veränderung. Denn die Stabilität als Minderheit, das Dasein als ‚Pariavolk‘, um es nochmals mit Max Weber zu formulieren, wurzelte ganz zentral in den religiös motivierten Verhaltensregeln. Der religiöse Ritus erwies sich dergestalt als soziale Beziehungen rigide strukturierendes Normensystem. In dem Maße, wie die Orientierung am jüdischen Ritus schwächer wurde – sei es aus ideellen Motiven, sei es aus funktionalen Erfordernissen der gesellschaftlichen Veränderung – wurden hieraus Identitätskonflikte. Diese konnten innerhalb der jüdischen Minderheit nicht auf dieselbe Weise gelöst werden wie innerhalb der Mehrheitsgesellschaft. Deshalb spiegeln religiöse Konfliktpunkte innerhalb der jüdischen Minderheit immer auch Etappen der Transformation der jüdischen Minderheit wider.³¹

Breslau kam nicht nur im Hinblick auf die soziale und politische Geschichte Preußens bzw. des Deutschen Reichs, sondern auch und besonders für die Ausformung der modernen deutschen Judenheit eine wichtige Rolle zu. Erst im 18. Jahrhundert in den Einflußbereich des preußischen Rechts, der preußischen Aufklärung

und des preußischen Obrigkeitstaates gelangt, gab es in Breslau seit der Vertreibung der Juden im 15. Jahrhundert über zwei Jahrhunderte keine jüdische Gemeinde. Die Vertreibung der Juden aus Breslau im Jahre 1453 fiel zeitlich zusammen mit dem Auftreten des Franziskanermönches Giovanni di Capistrano in der Stadt und wird in der Regel auf dessen antijüdische Predigttätigkeit zurückgeführt.³² Ein Teil der Vertriebenen ließ sich in den wenigen noch Juden offenstehenden Orten Schlesiens nieder, vor allem in Glogau³³ und dem oberschlesischen Zülz. Denn während die Stadt Breslau zwei Jahre nach der Vertreibung das ‚Ius Iudeos non tolerandis‘ erhielt, das Juden den ständigen Aufenthalt in der Stadt untersagte, behielten die Juden in Glogau ihren ‚offiziellen‘ Status der Ansässigkeit. Dies bedeutete jedoch nicht, daß in der Folgezeit keine Juden mehr in Breslau gelebt hätten. Vor allem die Mittlerfunktion Breslaus im Ost-Westhandel ermöglichte es einer wachsenden Zahl von polnischen und aus Böhmen-Mähren stammenden Juden, sich allmählich wieder in der Messe- und Handelsmetropole Breslau niederzulassen.³⁴ Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde die dauernde Niederlassung einzelner jüdischer Händler auch durch den Magistrat der Stadt in Form personengebundener Privilegien genehmigt. Hinzu kamen einzelne als Münzverwalter bzw. Münzlieferanten tätige Juden, die kraft eines kaiserlichen Privilegs ein ständiges Niederlassungsrecht in der Stadt erhalten hatten. Wesentlich gefördert wurde diese Politik der Wiederzulassung von Juden in Breslau durch die wirtschaftlichen und finanziellen Interessen der kaiserlichen Behörden, „in der handel- und gewerbereichen Stadt noch unausgefüllte und doch für die staatliche Wirtschaft wesentliche ‚Posten‘ zu besetzen, wie z.B. im Münzgeschäft und im Handel mit Polen“.³⁵ Diese Politik setzten die zentralen Behörden auch gegen den Widerstand der um Konkurrenz fürchtenden städtischen Kaufmannschaft durch.

Erleichtert wurde dies noch dadurch, daß sich zahlreiche Juden in den nicht unter städtischer, sondern geistlicher Gerichtsbarkeit stehenden Vorstädten Breslaus niederließen und von hier aus regelmäßig ihren Geschäften nachgingen.³⁶ Wichtiger jedoch ist, daß sich an den Auseinandersetzungen um die (Wieder-)Zulassung von Juden in der Stadt Breslau seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein für zahlreiche deutsche Territorialstaaten charakteristisches Merkmal absolutistischer Politik erkennen läßt: In dem Wirtschaftsleben der ständischen Gesellschaft waren Juden genau umgrenzte Funktionsbereiche, in der Regel die Betätigung im Geld- und zunehmend auch im Warenhandel, zugewiesen. Um sich das wirtschaftliche Potential vor allem wohlhabender jüdischer Händler und Finanziers zunutze zu machen, privilegierten die Zentralgewalten der verschiedenen Territorien einzelne Juden – und dies häufig unter Umgehung bzw. Beugung bestehender Rechtsvereinbarungen. Dieser Prozeß vollzog sich keineswegs konfliktfrei, wie die zahlreichen Proteste unterschiedlicher lokaler Behörden und Institutionen gegen diese Politik nicht nur in Breslau belegen.³⁷

Vor diesem Hintergrund entstand im Verlaufe des 17. Jahrhunderts in der Stadt eine sowohl sozial als auch nach ihrer Herkunft sehr heterogen zusammengesetzte Judenschaft, was nicht zuletzt an den zahlreichen entstehenden Betstuben und Synagogen zu erkennen ist. Während wohlhabende Münzjuden für ihre teilweise sehr umfangreichen Haushalte Privatsynagogen einrichteten, versammelten sich die zu

den Messezeiten in der Stadt anwesenden Handelsjuden in den verschiedenen landsmannschaftlich organisierten Betstuben und verrichteten dort den Gottesdienst nach den jeweils in ihrem Heimatort oder -region üblichen Ritus.³⁸ Der Zusammenhalt innerhalb der Breslauer Juden war nicht zuletzt aufgrund dieser Heterogenität ein eher lockerer. Als Interessensvertretung der Breslauer Juden gegenüber den staatlichen und städtischen Behörden fungierte, da ein Gemeindeverband nicht bestand, bis zu ihrer Auflösung die Gesamtorganisation der polnischen Juden, der Vierländerrat (Waad Arba Arazoth).³⁹ Andere gemeinsame Einrichtungen der in der Stadt lebenden Juden bestanden bis zur offiziellen Zulassung eines Gemeindeverbandes durch die preußischen Behörden im Jahre 1744 nicht, sieht man einmal ab von der Beerdigungs- und Krankenpflegebruderschaft, der Chewra Kadischa.

Auch in der Folgezeit blieb der religiöse und organisatorische Zusammenhalt, verglichen mit manch anderer älteren jüdischen Gemeinde in Deutschland, eher schwach ausgebildet; unterschiedliche religiöse Traditionen, verschiedene Herkunft und nicht zuletzt auch die sozialen Unterschiede haben dazu beigetragen, daß es dem Gemeindeverband bis weit in das 19. Jahrhundert hinein nicht gelang, diese verschiedenen Gruppierungen in einer gemeinsamen Gemeinde zu vereinigen. Das war ein Spezifikum der Breslauer jüdischen Gemeinde, das sie von vielen anderen jüdischen Gemeinden in Deutschland unterschied. Die Wurzeln dieser Entwicklung reichten bis in das 17. Jahrhundert zurück; ihre Folgen zeigten sich noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als zwischen den verschiedenen Gruppierungen offene Auseinandersetzungen ausbrachen, die sich vor allem um Fragen des Verhältnisses zu Tradition und Überlieferung drehten und die in Breslau eine in anderen Gemeinden kaum anzutreffende Schärfe fanden und faktisch die zeitweise Auflösung des Gemeindeverbandes nach sich zogen.⁴⁰

Diese Entwicklungen vollzogen sich in einer jüdischen Gemeinde, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert nicht nur in quantitativer Hinsicht zu den Zentren deutsch-jüdischen Lebens zählte. Mit Beginn der preußischen Herrschaft in Schlesien nahm die Breslauer jüdische Gemeinde dann sehr rasch an Umfang zu. Kam es doch immer noch zu Ausweisungen vornehmlich ärmerer Juden, so entwickelte sich die Breslauer Gemeinde seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zur größten jüdischen Gemeinde in Preußen, und bis weit in das erste Drittel des 19. Jahrhunderts war Breslau die preußische Stadt mit der größten jüdischen Wohnbevölkerung, die zahlenmäßig noch über der von Berlin und Posen lag.⁴¹

Die jüdische Gemeinde Breslaus blieb seit dem späten 18. Jahrhundert eine der zahlenmäßig größten und bedeutendsten in Preußen und im Reich, auch wenn im 19. Jahrhundert bald Berlin die Stadt mit der größten Konzentration jüdischer Bevölkerung wurde. Der Anteil der Juden an der Bevölkerung Breslaus sank seit dem 18. Jahrhundert von etwa acht Prozent auf rund vier Prozent vor dem Ersten Weltkrieg. Bis in die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts lag das Wachstum der jüdischen Bevölkerung in der Stadt, vor allem durch Zuwanderung aus den angrenzenden Regionen, über dem der Gesamtbevölkerung. Erst danach blieb die Zunahme der jüdischen Bevölkerung hinter der gesamten Einwohnerschaft deutlich zurück. Ähnlich wie in anderen deutschen Großstadtgemeinden gelang weiten Teilen der Breslauer Juden im 19. Jahrhundert der Aufstieg ins Bürgertum. Entsprechend

vielfältig und breit gestaltete sich das soziale und kulturelle Leben der Breslauer Juden. Die Größe der Gemeinde, das Jüdisch-Theologische Seminar, die Studiermöglichkeiten an der Universität – das alles zog Juden aus anderen Regionen an und strahlte in andere Landesteile aus.

Die besondere Bedeutung Breslaus für die deutschen Juden im 19. Jahrhundert wird etwa daran deutlich, daß der ‚Gründungsvater‘ der Reformbewegung, Abraham Geiger, hier lange Zeit als Rabbiner wirkte und daß Breslau der Sitz des ersten modernen Rabbinerseminars in Deutschland, des Jüdisch-Theologischen Seminars, war, das als Geburtsstätte der konservativen Strömung innerhalb des Judentums gilt. Wie in kaum einer anderen Stadt entstand in Breslau im 19. Jahrhundert – nach heftigen innergemeindlichen Auseinandersetzungen – ein Modell der friedlichen Koexistenz der verschiedenen religiösen Strömungen unter dem Dach einer gemeinsamen Gemeindeverwaltung mit jeweils eigenen Kultuseinrichtungen, das für viele deutsch-jüdische Gemeinden zum Vorbild wurde. Fragen nach der innerjüdischen Homogenität und der Integration der Juden insgesamt (und nicht nur einzelner reformorientierter Teile) in die Stadtgesellschaft lassen sich deshalb in Breslau besonders gut verfolgen. Auf Grund dieser Entwicklungen bündeln sich in der Geschichte der Juden in Breslau viele Probleme wie sonst in kaum einer Stadt (von Berlin einmal abgesehen). Deshalb ist Breslau geradezu ein paradigmatischer Ort, um Entwicklungswege und Problemdimensionen jüdischen Lebens in Deutschland zu untersuchen.

Im 19. Jahrhundert war Breslau lange Zeit die zweitgrößte Stadt Preußens. Erst nach der Vergrößerung des Staates durch die Annexionen im Westen und durch das Wachstum der industriellen Ballungszentren verringerte sich seine Bedeutung innerhalb des preußischen Staates allmählich. Die konfessionell, politisch und wirtschaftlich heterogene Zusammensetzung der Breslauer Bevölkerung sowie die Multifunktionalität der Stadt als Industrie-, Handels-, Dienstleistungs-, Verwaltungs- und Universitätsstadt machen Breslau zu einem Ort, an dem sich zentrale Entwicklungslinien und Konfliktfelder der politischen und sozialen Geschichte Deutschlands im 19. und frühen 20. Jahrhunderts bündelten. Auch entsprach die Konfessionsverteilung der Christen in der Stadt mit etwa zwei Dritteln Protestanten und einem knappen Drittel Katholiken in etwa der Verteilung innerhalb der Bevölkerung des deutschen Kaiserreichs von 1871.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wuchsen die Juden in Breslau – mehr noch als in vielen anderen Städten – in ganz überwiegendem Ausmaß in eine liberal gefärbte Bürgerlichkeit hinein, sie wurden mit der Zeit zu einer Kerngruppe des lokalen Bürgertums. Dadurch wird in Breslau auch der Zusammenhang von Judentum und Bürgerlichkeit, von Judentum und Moderne explizit fassbar. Auch auf diese Weise rückt die Geschichte der deutschen Juden als integraler Bestandteil der Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft ins Blickfeld.

Danksagungen

Der vorliegende Band geht auf zwei Tagungen zurück. Im August 1998 veranstaltete das Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte (Regensburg) in der gotischen Brunnenkirche in Erfurt eine Tagung zum Thema „Ecclesia und Synagoge“

im östlichen Mitteleuropa“, die von Norbert Conrads organisiert und geleitet wurde. Im November 1998 organisierten Manfred Hettling, Till van Rahden und Andreas Reinke in den Räumen der „Stiftung Kreisau“ in Kreisau eine Tagung zum Thema „Juden und andere Breslauer im 19. und 20. Jahrhundert“, die finanziert wurde aus Bundesmitteln zur Förderung des wissenschaftlichen Austausches. Monika Richarz, Stefanie Schüler-Springorum und Ina Lorenz danken wir für die Aufnahme in die Reihe des „Instituts für die Geschichte der deutschen Juden“ in Hamburg; Zarina Hablitschek und Cornelius Torp für Hilfen bei der redaktionellen Arbeit.

Den jeweiligen Geldgebern, den fördernden und interessierten Institutionen sowie den organisatorischen Helfern in Erfurt und Kreisau sei an dieser Stelle nochmals ganz herzlich gedankt.

Autorinnen, Autoren und Herausgeber hoffen, mit ihren Beiträgen die in den letzten Jahren in Gang kommende Zuwendung zur Erforschung der Geschichte der jüdischen Bevölkerung in Breslau fördern zu können. Wenn dabei nicht nur Antworten gegeben werden, sondern auch zu weiteren Fragen und neuen Forschungen angestiftet werden kann, wäre das kein geringer Ertrag.

Die Predigttätigkeit des Giovanni di Capistrano in Breslau und Krakau 1453/54 und ihre Auswirkungen auf die dortigen Judengemeinden

Heidemarie Petersen

Einleitung

Während seiner berühmten Predigtreise nördlich der Alpen, die er 1451 auf eine Einladung des Enea Silvio Piccolomini hin begonnen hatte,¹ hielt sich der italienische Franziskanermönch Giovanni di Capistrano (1386–1456) auch rund ein Jahr lang, nämlich vom Februar 1453 bis zum Mai 1454, in Breslau und anschließend in Krakau auf.² In dieser Zeit fand in Breslau ein Hostienschändungsprozeß gegen die dort ansässigen Juden statt, der damit endete, daß 41 Beschuldigte auf dem Scheiterhaufen verbrannt und die überlebenden Gemeindemitglieder aus der Stadt vertrieben wurden. Diese Ereignisse werden gemeinhin in einen ursächlichen Zusammenhang mit der Predigttätigkeit Capistranos gebracht.³

In Krakau, wo er sich seit dem August 1453 aufhielt, bemühte sich Capistrano um die Aufhebung der Privilegien, die der polnische König Kasimir IV. den Juden Groß- und Kleinpolens im selben Jahr bestätigt hatte.⁴ Von jüdenfeindlichen Ausschreitungen als unmittelbarer Reaktion auf seine Predigten ist aus Krakau dagegen nichts überliefert. Erst ein Jahr nach seiner Abreise, im Mai 1455, soll es dort während eines Stadtbrandes zu Judenverfolgungen gekommen sein.⁵

In seiner italienischen Heimat war Capistrano seit dem Beginn der zwanziger Jahre als Wanderprediger aufgetreten.⁶ Seine wichtigsten Themen waren die innere Erneuerung und Reform der Kirche und die Läuterung und Festigung des Glaubens, sein bevorzugtes Genre war die Bußpredigt. Im Kontext solcher Predigten war Antijudaismus, bis hin zu manifester Judenfeindschaft, ein stetig wiederkehrendes Motiv.⁷ Da Capistrano außerdem eine „ausgeprägte Neigung zu politischer Aktivität“⁸ zeigte, begnügte er sich nicht damit, wider die Juden zu predigen. Schon in Italien versuchte er einzelne Fürsten dahin zu bringen, den Juden gewährte Rechte zu widerrufen und sich nicht mehr auf die Finanzkraft jüdischer Geldverleiher zu stützen.⁹ Dabei konnte er sich auf die kanonische Judengesetzgebung berufen, die seit dem IV. Laterankonzil 1215 zwar auf dem Grundsatz der Duldung beruhte, aber eine strikte soziale und wirtschaftliche Segregation der Juden von den Christen forderte. Ergänzt wurden diese Prinzipien durch den Gedanken der Judenmission, der im 15. Jahrhundert an Einfluß gewann.¹⁰ Auch dieses Element findet sich bei Capistrano, der überall, wo er auftrat, darauf drang, daß auch die Juden seinen Predigten beiwohnten.¹¹

Während aus der italienischen Zeit Capistranos kaum Predigttexte überliefert sind, ist sein Wirken in Mitteleuropa und auf dem Balkan zwischen 1451 und sei-

nem Tod 1456 durch Mitschriften seiner Dolmetscher relativ gut dokumentiert. So läßt sich für diesen Zeitraum vielfach belegen, wo, wann und in welcher Art Capistrano die Juden zum Gegenstand seiner Predigten machte. Besonders ausführlich widmete er sich dem Thema in Wien, wo er sich im Juni und Juli 1451 aufhielt, und in Nürnberg, das er im Juli 1452 besuchte. Die aus beiden Städten erhaltenen Predigtmitschriften zeichnen ein facettenreiches Bild von Capistranos Antijudaismus: In Nürnberg erläuterte er einerseits, daß die Missionierung der Juden nur ohne Zwang möglich und erlaubt sei, womit er verschiedenen päpstlichen Dekreten folgte, die Zwangspredigten, Zwangstaufen und jegliche Behinderung jüdischer Religionsausübung verboten hatten.¹² Auf der anderen Seite schärfe er – in einem Predigtzyklus über die zwölf Glaubensartikel, den er in Wien und in Nürnberg vortrug, – seinen Zuhörern ein, daß die Juden gefährliche Feinde Christi seien. Sie würden versuchen, ihre Irrlehren zu verbreiten, wenn man sie nicht mit allen Mitteln davon abhalte und zu bekehren suche.¹³

In Wien ging er noch weiter und unterstellte den Juden, sie würden alle Christen töten, wenn sie nur könnten.¹⁴ Mit solchen offen judenfeindlichen Äußerungen verstieß er gegen das Kirchenrecht, auf das er sich an anderer Stelle berufen hatte. Die in der Zeit seines Wirkens amtierenden Päpste, von Martin V. über Eugen IV. bis zu Nikolaus V., hatten mehrfach Verbote solcher Hetzpredigten ausgesprochen und sich dabei explizit gegen die Mitglieder der Bettelorden gewandt, zu denen auch Capistrano gehörte.¹⁵

Der folgende Beitrag geht der Frage nach, ob Capistrano während seines Aufenthaltes in Breslau in ähnlicher Weise wider die Juden gepredigt hat und ob – wie man bisher angenommen hat – die Verfolgung und Austreibung der Breslauer Juden unmittelbar auf sein Auftreten und seine Initiative zurückgeführt werden können. Dabei wird danach gefragt, welche Rolle in diesem Zusammenhang nicht-religiösen, etwa wirtschaftlichen oder politischen, Faktoren zugeschrieben werden kann.

Daran schließt sich eine Betrachtung der Ereignisse in Krakau an, wo Capistrano unmittelbar nach seinem Breslauer Aufenthalt in Erscheinung trat. Der Vergleich dient dazu, deutlicher herauszuarbeiten, wie ein religiös motivierter Antijudaismus mit außerreligiösen Faktoren zusammenwirken konnte oder mußte, um antijüdische Aktionen hervorzubringen. Vorab werden die rechtlichen Rahmenbedingungen skizziert, denen die Juden in Schlesien und Polen im Spätmittelalter unterlagen.

Die Rahmenbedingungen

Die Existenz einer jüdischen Gemeinde ist für Breslau bereits für den Anfang des 13. Jahrhunderts (1203), für Krakau rund 100 Jahre später (1310/11) bezeugt.¹⁶ Dokumente, die die rechtliche, soziale und ökonomische Stellung der Juden in diesen Städten betreffen, sind dagegen erst vom Ende des 13. (Breslau) bzw. aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (Krakau) überliefert. Es handelt sich dabei um von den Landesfürsten verliehene Privilegien für die Juden ihres Herrschaftsgebietes.¹⁷ Diese stehen im Kontext einer regelrechten Judenrechtsfamilie, die sich, von Österreich ausgehend, seit der Mitte des 13. Jahrhunderts in ganz Ostmitteleuropa entwickelte.¹⁸ Trotz der im einzelnen unterschiedlichen Ausgestaltung der Privilegien ist ihnen ein Kernbestand von Bestimmungen gemeinsam. Dies sind: 1. Die unmittelbare

Unterstellung der Juden unter die landesherrliche und damit einhergehend eine Exemption aus der städtischen Gerichtsbarkeit. 2. Autonomie in innerjüdischen Rechtsstreitigkeiten. 3. Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit. 4. Der Schutz jüdischen Lebens und Eigentums vor Übergriffen sowie 5. eine ungehinderte Religionsausübung. Die zunächst gleichen Rahmenbedingungen entwickelten sich schon im Verlauf des 14. Jahrhunderts auseinander: Während in Polen noch bis in das 16. Jahrhundert der Primat des landesherrlichen (königlichen) Judenschutzes erhalten blieb und – im großen und ganzen – den Bestand der gewährten Privilegien absicherte,¹⁹ setzte sich in den schlesischen Fürstentümern mit ihrer Angliederung an Böhmen (1337) relativ schnell eine Rechtspraxis durch, die auch die Existenz der Juden im Reich prägte. Dies bedeutete für die Breslauer Juden, daß König Johann erstmals 1345 und sein Sohn Karl zwei Jahre später das Judenregal und damit die Rechtshoheit über die Juden an die Stadt verpfändeten. Bereits 1350 setzte in Breslau die Praxis der sogenannten Judenstättigkeit ein, d.h. die Verleihung von Schutzbriefen an die Juden der Stadt für einen begrenzten Zeitraum, deren Bedingungen nach Ablauf der Frist jeweils neu verhandelt werden mußten. Dies brachte, gegenüber der Situation in den polnischen Städten, wo eine solche Rechtspraxis unbekannt war, ein hohes Maß an rechtlicher und ökonomischer Unsicherheit mit sich. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts kam es mehrfach zu Ausschreitungen und Verfolgungen, auch dies ein aus den Territorien des Reiches geläufiges Phänomen.²⁰ Auch 100 Jahre später, als Capistrano seine Reise durch Mitteleuropa antrat, waren die Konstellationen dieselben: Der Breslauer Rat hatte den Juden der Stadt zuletzt 1450 einen auf vier Jahre befristeten Schutzbrief ausgestellt.²¹

Capistrano in Breslau

Als Capistrano am 13.2.1453 in Breslau eintraf, wohin ihn der dortige Bischof Peter Nowak zwei Jahre zuvor eingeladen hatte, ging ihm der Ruf eines charismatischen Predigers und Wunderheilers voraus. So wird überliefert, daß bereits bei seiner Ankunft und erst recht bei seinen Predigten eine ungewöhnliche Menschenmenge zusammengekommen sei, um den berühmten Mann zu sehen.²² Zwischen dem 14. Februar, dem Aschermittwoch, und Palmsonntag am 25. März predigte Capistrano täglich auf dem Salzring von einer eigens errichteten Kanzel herab. Im Rahmen dieses Fastenpredigtzyklus inszenierte er, wie zuvor an anderen Orten, am 18. März eine „Verbrennung der Eitelkeiten“, bei der auf einem Haufen zusammengetragene Luxusgegenstände, Schmuck, Spielkarten u.ä. auf dem Salzring verbrannt wurden. Daneben hielt er eine Reihe von Predigten vor dem Domkapitel.²³

Zwischen dem 30. April und dem 13. Mai hielt sich Capistrano in Neisse auf. In dieser Zeit, nämlich am 2. Mai, wurden die Juden in Breslau unter dem Vorwurf des Hostienfrevels durch den Rat verhaftet und der Folter unterzogen, was die erwarteten Geständnisse erbrachte.²⁴ Sämtliche Güter der Juden wurden zugunsten der königlichen Kammer eingezogen. König Ladislaus schickte zu diesem Zweck die Gesandten Sigmund Potembrunner und Oswalt Reicholf nach Breslau, die auch als königliche Bevollmächtigte dem Prozeß vorstanden.²⁵

Am 13. Mai kehrte Capistrano nach Breslau zurück, wo er mit Sicherheit von dem gegen die Juden geführten Prozeß erfuhr. Bisher sind keine Zeugnisse bekannt,

aus denen hervorgeht, ob ihm bereits zu diesem Zeitpunkt von den Ratsherren eine Beteiligung an dem Prozeß angetragen wurde. Das erste Schreiben des Königs an den Rat vom 22. Mai, mit dem er seine Gesandten nach Breslau schickte, erwähnt Capistrano nicht, ebensowenig wie das einen Monat später verfaßte Sendschreiben an alle Herren und Bewohner Schlesiens in derselben Angelegenheit.²⁶ Ebenso fehlen unmittelbare Aussagen Capistranos, etwa in Briefen, zu den Vorgängen in Breslau. Bekannt ist dagegen, daß der Bischof, die eigentlich zuständige Instanz in einem solchen Prozeß, offenbar nur auf Umwegen von den Ereignissen erfuhr, denn er richtete am 2. Juni ein Schreiben an den Stadtrat, in dem er sich darüber beklagte, nicht informiert worden zu sein:

“Wir horen gemeine geruchte, Wie ir mitsamt vnsirs gnedigsten hern konig laslaws Reten willen hettet mit den Juden, die ir in gefengniss habet, zu begynnen, das wir nicht glewben, Sind ir vns vormals vnd itzund abir nichtis nicht dorvon geschrebin habit.”²⁷

Zwei Wochen später, anderthalb Monate nach Beginn des Prozesses, forderte der Bischof Capistrano auf, sich gemeinsam mit einigen Mitgliedern des Domkapitels des Prozesses anzunehmen, da ihm selbst dies nicht möglich sei.²⁸ Das ist das erste Mal, daß in den Quellen der Name Capistranos im Zusammenhang mit dem Hostienschändungsprozeß erscheint. Weitere zwei Wochen später, am 4.7.1453, wurden in Breslau 41 Juden auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Die überlebenden Gemeindemitglieder wurden aus der Stadt vertrieben. Ihr Eigentum ging, wie das der Verurteilten, in den Besitz der königlichen Kammer über. Am 24. Juli bestätigte Ladislaus den Ratsherren einen ordnungsgemäßen Abschluß des Verfahrens, wobei er sie ermahnte, eventuell noch auftauchende jüdische Güter restlos seiner Kammer zu übereignen. In diesem Schreiben ist auch davon die Rede, daß die Juden „vor dem geistlichen und andechtigen Bruder Johannsen von Capistrano [...] verhoert sein worden“.²⁹ Capistrano war also anscheinend der Aufforderung des Bischofs gefolgt. Ob die Beschuldigten allerdings, wie verschiedene zeitgenössische Berichte und auch die Annales Minorum vermerken, auf seine Veranlassung hin der Folter unterzogen wurden oder er gar selbst die Art der Torturen anordnete, läßt sich nicht verifizieren.³⁰

Der hier skizzierte Ablauf der Ereignisse macht deutlich, daß Capistrano die Anklage gegen die Juden nicht initiierte, jedoch auf Bitten des Breslauer Bischofs in den laufenden Prozeß einbezogen wurde. Gleichwohl läßt sich seine konkrete Teilhabe am Verlauf und am abschließenden Urteil nicht bestimmen, zumal für die Zeit zwischen dem 27. Juni und dem 9. Juli Nachrichten über den Aufenthalt Capistranos fehlen. Welche Rolle spielten aber möglicherweise seine Predigten im Vorfeld des Geschehens?

Wie bereits erwähnt, war Capistrano auf seiner mitteleuropäischen Predigtreise schon mehrfach mit judenfeindlichen Äußerungen in Erscheinung getreten. Es war daraufhin jedoch weder in Wien noch in Nürnberg zu Ausschreitungen gegen die Juden gekommen. Das Breslauer Quadragesimale ist in Mitschriften – vermutlich des Dolmetschers – überliefert und wurde zu Beginn dieses Jahrhunderts nach Ak-

ten des Breslauer Stadtarchivs von Eugen Jacob ediert.³¹ Diese Aufzeichnungen enthalten nichts, was den in Wien oder Nürnberg so aggressiv geäußerten Angriffen gegen die Juden vergleichbar wäre. Es handelt sich um einen Zyklus von Bußpredigten, in dem die Bemühungen für eine Reform des katholischen Glaubens im Vordergrund stehen, während der von Capistrano an anderer Stelle vehement ausgefochtene Kampf gegen dessen Feinde kaum eine Rolle spielt. Selbst die Breslau unmittelbar betreffende ‚Hussitengefahr‘ kommt nur in zwei der vierzig Predigten (am 24. Februar bzw. 13. Mai) ausdrücklich zur Sprache.³² Auch die Juden werden nur vereinzelt erwähnt: An einer Stelle prophezeit Capistrano denjenigen Juden, die sich bis zum Tag des Jüngsten Gerichts bekehrt hätten, die Erlösung.³³ In drei anderen Predigten spricht er von den biblischen Juden, die das Wort Christi als unwahr zurückgewiesen hätten.³⁴ Diese Äußerungen sind im Kontext der im Spätmittelalter vermehrten Anstrengungen zur Judenmission zu sehen.³⁵ Sie erscheinen jedoch kaum geeignet, in besonderer Weise antijüdische Stimmungen zu schüren oder einen Hostienfrevelvorwurf zu provozieren.

Andere zur Verfügung stehende Quellen verweisen auf einen sehr viel profanen Hintergrund der Breslauer Judenverfolgung: Die seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zunehmende Konkurrenz polnischer Städte im Fernhandel und vor allem die Hussitenkriege zu Beginn des 15. Jahrhunderts hatten Breslau wirtschaftlich schwer geschädigt.³⁶ Seit 1438 war der Rat der Stadt nicht nur bei einigen Breslauer, sondern auch bei Posener Juden hoch verschuldet.³⁷ Das deutet darauf hin, daß die Ratsherren zunächst bei den einheimischen Juden Kredite aufgenommen hatten, deren Umfang aber möglicherweise nicht ausreichte, weshalb sie sich darüber hinaus an auswärtige Kreditgeber gewandt hatten. Diese waren allerdings einem möglichen Zugriff der Schuldner – etwa um eine Stundung der Zinsen zu erzwingen – entzogen, während die Juden in Breslau der Rechtsgewalt des Rates unterworfen waren.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Tatsache an Bedeutung, daß die Anklage gegen die Breslauer Juden wegen des vermeintlichen Hostienfrevels nicht von einem geistlichen Gericht – der eigentlich zuständigen Instanz – erhoben wurde, sondern vom Stadtrat. Das Domkapitel wurde erst auf Intervention des Bischofs hinzugezogen, den man offenbar nur zögerlich über die Vorgänge informiert hatte.

Schließlich enthält das Schreiben des Königs Ladislaus an den Stadtrat vom 24. Juli 1453 einen Passus, der ebenfalls darauf hinweist, daß dem Prozeß nicht nur religiöse Motive zugrundelagen: Den Herren der Stadt wird nicht nur bescheinigt, daß sie „al ir“, d.h. der Juden, „gut“ ordnungsgemäß den königlichen Gesandten Sigmund Potembrunner und Oswalt Reicholf übergeben hätten;³⁸ der König sagt die Ratsherren darüber hinaus „fuer uns und unser erben und Nachkommen darumb guitt, ledig und los“.³⁹

Diese Formel findet sich schon im folgenden Jahr in den Dokumenten der Judenvertreibungen aus den mährischen Städten wieder, die von demselben König sanktioniert wurden. Auch für Mähren hat die Forschung lange Zeit angenommen, daß die Predigten Capistranos die judenfeindlichen Aktionen verursacht hätten, während neuere Arbeiten die These vertreten, daß die Vertreibungen überwiegend der Entschuldung der Städte dienten, indem man sich der Gläubiger entledigte.⁴⁰

Capistrano in Krakau

Aus Krakau, wo Capistrano sich ein dreiviertel Jahr lang aufhielt, sind bisher keine Predigtmitschriften bekannt. Der zeitgenössische Chronist und Krakauer Kanoniker Jan Długosz berichtet lediglich, daß Capistrano von seiner Ankunft im August 1453 bis zur Abreise im Mai 1454 täglich zwei Stunden vor der Kirche des Hl. Adalbert gepredigt habe.⁴¹ Die Annales Minorum folgen in ihrer Darstellung weitgehend diesem Bericht, ergänzen aber, daß Capistrano „simili modo“ dem polnischen König gepredigt und ihn ermahnt habe, „die Gemeinheit und den Wucher“ der Juden („[...] Judaeis, eorumque perfidiae & usuris“) nicht länger zu dulden.⁴² Daraus läßt sich schließen, daß er in Krakau auch in öffentlichen Predigten gegen die vermeintliche ökonomische Ausbeutung der Christen durch die Juden auftrat. Das ist auch deswegen wahrscheinlich, weil er sich in Krakau mit einer relativ großen, in verschiedenen Wirtschaftszweigen aktiven und im Stadtbild ständig präsenten Judenschaft konfrontiert sah – ein Anblick, der ihn unweigerlich herausfordern mußte.

Neben den chronikalischen Berichten sind mehrere Briefe des Krakauer Bischofs und Kardinals Zbigniew Oleśnicki an Capistrano sowie jeweils ein Brief Capistranos an den polnischen König Kasimir und an Papst Nikolaus V. erhalten, in denen es um die den Juden gewährten Rechte geht. Aus diesen, im Vergleich zum Breslauer Material, dünn gesäten Quellen läßt sich folgendes rekonstruieren: Capistrano kam, nachdem er von Oleśnicki und dem polnischen König mehrfach eingeladen worden war,⁴³ Ende August 1453 nach Krakau, wo er, der Schilderung Długoszs zufolge, seiner Gewohnheit gemäß sofort seine Predigtätigkeit aufnahm und mit Hilfe der Reliquien des Hl. Bernardin von Siena Wunderheilungen durchführte. Im Februar des folgenden Jahres nahm Capistrano an der Trauungszeremonie von Kasimir und Elisabeth v. Habsburg teil,⁴⁴ bei deren Verlobung in Breslau im August 1453 er die Festpredigt gehalten hatte.⁴⁵ Wie oft – oder ob überhaupt – er darüber hinaus mit dem polnischen König zusammentraf, ist nicht bekannt.

Die Aussage der Annales Minorum, wonach er dem König gepredigt habe, bezieht sich womöglich auf den Brief, den Capistrano am 28.4.1454 an Kasimir richtete: Darin fordert er ihn auf, die Privilegien der polnischen Juden, die Kasimir im August des vorhergehenden Jahres bestätigt hatte, zurückzunehmen, da sie Gott und Menschen gleichermaßen gegen ihn aufbringen müßten.⁴⁶ Da der König auf dies Ansinnen zunächst nicht reagierte, bat Capistrano ein halbes Jahr später – einige Monate nach seiner Abreise aus Krakau – Papst Nikolaus V. um Unterstützung.⁴⁷ Im Dezember desselben Jahres nahm Kasimir auf dem Sejm von Nieszawa die Bestätigung der Judenprivilegien zurück.⁴⁸

Die Initiative und das Bemühen Capistranos um eine Einschränkung jüdischer Rechte sind in diesem Fall unverkennbar. Dennoch stellt sich auch hier die Frage, ob sie die Ursache für die Entscheidung des polnischen Königs waren. Zbigniew Oleśnicki, der Bischof von Krakau, gleichzeitig aber Kanzler des Reiches und Interessenvertreter des kleinpolnischen Adels war, unterstützte Capistranos Forderungen mit Nachdruck. In einem ebenfalls auf das Jahr 1454 datierten, an Kasimir IV. gerichteten Brief warf er dem König vor, die Interessen des Landes zu verraten, indem er den Juden Rechte bestätigte, die sein Vater Władysław II. Jagieło ihnen mit

Bedacht vorenthalten habe. Die vorgeblich auf Kasimir den Großen zurückgehenden Rechte seien eine Fälschung der Juden.⁴⁹ Das entscheidende Stichwort liefern die von Oleśnicki apostrophierten „Interessen des Landes“. Die Forderung nach Rücknahme der Judenprivilegien steht im Kontext einer länger dauernden politischen Kontroverse zwischen Oleśnicki und dem König. Darin stellt sie nur einen von mehreren Punkten dar, deren wichtigster der Streit um den Krieg gegen den Deutschen Orden war. Um diesen Krieg zu Ende führen zu können, war der König zu Zugeständnissen an die Interessen des Adels genötigt.⁵⁰ Ein solches Zugeständnis konnte es sein, die alleinige Rechtshoheit über die Juden zugunsten adliger Hoheitsrechte aufzugeben. Daß Oleśnicki viel eher aus einem solchen Zusammenhang heraus argumentierte als aus einem ausschließlich religiösen wie Capistrano, deutet der dem Bischof nahestehende Chronist Jan Długosz an: In seinen „Historiae Polonicae“ stellt er eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Streit um die jüdischen Privilegien und den Auseinandersetzungen um die Fortführung des Krieges her.⁵¹ Man kann zwar davon ausgehen, daß der theologisch argumentierende Antijudaismus Capistranos vom Krakauer Bischof ebenso unterstützt wurde wie vom Kanoniker Długosz. In diesem Fall scheinen jedoch letztlich die politischen Argumente für ein antijüdisches Vorgehen ausschlaggebend gewesen zu sein. Daß Capistrano dieselben Ziele (wenn auch aus anderen Gründen) verfolgte, war insofern von Bedeutung, als sein Auftreten dem Ganzen zusätzliche Legitimität verlieh. Hier läßt sich eine Parallel zu den Breslauer Vorgängen ziehen, deren „Rechtmäßigkeit“ ebenfalls durch den Namen des berühmten Franziskanermönches abgestützt wurde.⁵²

Fazit

Im Weltbild und Wirken des Giovanni di Capistrano war Antijudaismus ein ebenso fester Bestandteil wie der „Kampf um die Reform der Kirche“.⁵³ Dieser Antijudaismus manifestierte sich auf sehr unterschiedliche Weise: Während er einerseits der Idee einer ‚friedlichen‘, ohne Zwangsmittel durchzuführenden Judenmission anhing, drang er andererseits auf eine rigorose Durchsetzung des kanonischen Judenrechtes. Das hätte jedoch in der Praxis die Einschränkung jüdischer Existenzmöglichkeiten auf ein soziales, ökonomisches und religiöses Minimum bedeutet und die Betroffenen einem außerordentlichen Zwang ausgesetzt. Mit der einen wie der anderen Auffassung bewegte er sich im Rahmen der spätmittelalterlichen kirchlichen Judenpolitik. Darüber hinaus predigte er jedoch einen rabiaten Haß gegen die jüdischen „Christusmörder“, der von keiner päpstlichen oder Konzilsbestimmung sanktioniert wurde. Angesichts dessen scheint es naheliegend, Judenverfolgungen wie die von Breslau im Jahr 1453 in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Predigtätigkeit Capistranos zu sehen.

Beim näheren Hinsehen erweist sich aber, daß diese monokausale Erklärung zu kurz greift. Das wird allein an den Vergleichsbeispielen Wien und Nürnberg deutlich: In beiden Städten predigte Capistrano gegen die Juden, ohne daß es zu Anschuldigungen, Verfolgungen oder Vertreibungen kam, während dem Breslauer Prozeß keine (über das übliche Maß hinausgehenden) jüdenfeindlichen Predigten vorausgingen. Selbst wenn man berücksichtigt, daß allein das Auftreten Capistranos, dem nicht nicht nur der Ruf eines Judenfeindes, sondern auch der eines Wun-

derheilers vorauselte, eine regelrechte „Massenhysterie“⁵⁴ auslöste: Ein zwingender Zusammenhang mit jüdenfeindlichen Aktionen lässt sich daraus nicht ableiten.

Fritz Backhaus hat in einer Studie über die Judenvertreibungen im Mittelelbraum im 15. Jahrhundert nachgewiesen, daß die vor allem von den Bettelorden, aber auch in Passionsspielen und bildlichen Darstellungen vermittelte religiöse Judenfeindschaft zwar „eine unverzichtbare Voraussetzung der Pogrome und Ausweisungen“ gewesen sei, weil sie eine entsprechende sozialpsychologische Grunddisposition geschaffen habe.⁵⁵ Doch dahinter, so Backhaus, „mußten bestimmte politische Interessen stehen, damit die religiöse Stimmung zu einer Aktion gegen die Juden genutzt werden konnte“.⁵⁶ Auch im Fall der Breslauer Judenverfolgung lässt sich eine solche Instrumentalisierung – hier mit einem ökonomischen Hintergrund – nachweisen. Das Vergleichsbeispiel Krakau zeigt zudem, daß es möglich war, die religiös begründete Judenfeindschaft Capistranos je nach Bedarf in ganz unterschiedliche Interessenszusammenhänge einzubinden.

Die Juden in Glogau im frühneuzeitlichen Konfessionalisierungsprozeß*

Jörg Deventer

Einführung

Zu den von der neueren Forschung als zentral erachteten Tendenzen im frühneuzeitlichen Deutschland zählt neben der Formierung frühmoderner Staatlichkeit, Sozialdisziplinierung, Kommunikationsverdichtung und Verwissenschaftlichung auch die Konfessionalisierung.¹ Den Auftakt für den Konfessionalisierungsprozeß bildeten die reformatorischen Bewegungen und die Aufspaltung der Christenheit in mehrere miteinander konkurrierende Konfessionen. Nach diesem Einschnitt waren das politische und das religiös-konfessionelle Denken und Handeln fast zwei Jahrhunderte lang symbiotisch miteinander verbunden. Die Konfessionalisierung bei Lutheranern, Reformierten und Katholiken zielte – im Zusammenspiel von Kirche und Staat oder unter Führung politischer Obrigkeitkeiten – primär auf die Herstellung konfessionell homogener Untertanenverbände und eines konfessionell korrekten Regelverhaltens; doch letztlich strahlte sie auf alle Bereiche der Gesellschaft aus.²

Die Stellung der Juden in der christlichen Gesellschaft war immer stark in die jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen der Zeit eingebunden. Dementsprechend gelten auch die Reformation und die Konfessionalisierung als entscheidende Faktoren zur Erklärung der Geschichte der Juden im frühneuzeitlichen Reich.³ Da bis heute nur wenige regionale Untersuchungen vorliegen, ist der Forschungsstand zu dieser Thematik jedoch mehr als dürftig. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß die Geschichte der Juden in der frühen Neuzeit von der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung insgesamt sträflich vernachlässigt wurde. Erst seit der „Entdeckung“ des frühneuzeitlichen Landjudentums wandte sich die Forschung in den letzten Jahren dieser wichtigen Phase in der Geschichte der deutschen Judenheit verstärkt zu.⁴ Die Ergebnisse vorliegender regional- und stadtgeschichtlicher Untersuchungen zur Bedeutung der Reformation für die Stellung der Juden⁵ lassen sich wie folgt zusammenfassen: In der Durchsetzungsphase und nach Einführung der Reformation in den Städten und Territorien des Reiches stand die erdrückende Mehrheit der Reformatoren und Prediger in treuer Gefolgschaft zu Luther und übernahm dessen judentfeindliche Positionen. Die moderate Haltung anderer Reformatoren – wie die des Celler Reformators Urbanus Rhegius oder des Nürnberger Hebraisten Andreas Osiander – ging in der konfessionellen Aufgeregtheit dieser Jahrzehnte weitgehend unter.⁶ Im städtischen Raum griff die protestantische Geistlichkeit die von Vertretern der Gilden und Gemeinden bei der städtischen Obrigkeit vorgebrachten Beschwerden und Klagen über die Wirtschaftstätigkeit der Ju-

den und Forderungen nach ihrer Vertreibung bereitwillig auf und verschärfte mit ihren Predigten gegen Gotteslästerung und Wucher die antijüdische Stimmung. Das judenfeindliche Predigen orthodox-lutherischer Geistlicher konnte aber auch als Initialzündung für einen innerstädtischen antijüdischen Meinungsbildungsprozeß wirken, an dessen Ende die Vertreibung der Juden stand. So war die Agitation lutherischer Prediger direkt oder indirekt verantwortlich für die Ausweisung der Juden aus den Städten Goslar (1543), Braunschweig (1546), Hildesheim (1595), Dortmund (1596) und Hannover (1598).⁷

Die antijüdische Stimmung im Zeitalter der Reformation und die Vertreibung der Juden aus den deutschen Städten im 15. und 16. Jahrhundert⁸ machte auch vor Schlesien nicht halt. Hier ging die mittelalterliche Epoche des urbanen Judentums im Sommer 1453 zu Ende, als die schlesischen Juden wegen angeblichen Hostienfrevels aus mehr als 50 Städten vertrieben wurden. Nach Prozessen wurden 41 Juden in Breslau, 17 in Schweidnitz auf dem Scheiterhaufen verbrannt.⁹ Nachdem einzelnen jüdischen Familien in den folgenden Jahrzehnten die Wiederansiedlung in Schlesien, das nach dem Übergang der böhmischen Krone an das Haus Habsburg im Jahre 1526 zum Länderkomplex der österreichischen Dynastie gehörte,¹⁰ noch einmal gelungen war, wurden sie jedoch im Jahre 1535 wegen angeblichen Schadenszaubers zunächst aus dem Herzogtum Jägerndorf, dann aus dem Herzogtum Oels und schließlich 1557 durch das von König Ferdinand I. (Reg. 1526–1564) erlassene Vertreibungsdekret für die böhmischen Länder¹¹ aus ganz Schlesien erneut ausgewiesen. Dieses Dekret wurde jedoch nicht streng ausgeführt und so konnten sich hier an zwei Orten Juden halten – in der oberschlesischen Landstadt Zülz und in der gleichnamigen Hauptstadt des niederschlesischen Erbfürstentums Glogau.¹²

Im folgenden soll die bislang kaum erforschte frühneuzeitliche Geschichte der Juden in Glogau dargestellt werden. Glogau war die einzige bedeutende Stadt Schlesiens – und neben Frankfurt am Main, Prag und Worms – eine der wenigen Städte im Alten Reich, in der Juden vom Mittelalter bis 1942 ununterbrochen ansässig waren.¹³ Nach einem kurzen Rückblick auf das Mittelalter konzentrieren sich die Ausführungen auf den Zeitraum von der Mitte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, wobei vor allem die von Ungewißheit, Flucht und Tolerierung geprägte Lage der Judenschaft während des Dreißigjährigen Krieges näher beleuchtet werden soll. Dabei steht die Frage nach der Relevanz des Konfessionalisierungsgeschehens für die Juden im Mittelpunkt – und damit wird stetig Bezug genommen auf die religiösen, politischen und sozialen Veränderungen in Glogau im Gefolge der Reformation und der katholischen Konfessionalisierung seitens der Habsburger. Da sich in der schlesischen Fürstentumshauptstadt nach der Reformation eine politisch einflußreiche katholische Minderheit halten konnte, soll am konkreten Falle Glogaus die These überprüft werden, daß der konfessionelle Kampf unter den Christen die Aufmerksamkeit von den Juden abgelenkt und ihnen größere Sicherheit geboten habe, da sie von nun an als religiöse Minderheit nicht mehr allein standen.¹⁴

Die Juden in Glogau im Mittelalter

Die ersten urkundlichen Belege über die mittelalterliche Siedlung der Juden in

Glogau liegen seit dem Jahre 1280 vor – kaum 30 Jahre, nachdem sich der Piastenherzog Konrad I. von Glogau um 1250 die Stadt zur Residenz erwählt, sie mit Magdeburger Recht bewidmet und die am linken Oderufer gegenüber der Dominsel gelegene Neustadt planmäßig auszubauen begonnen hatte. Aus den Nachrichten geht hervor, daß die in Glogau ansässigen Juden im ausgehenden 13. Jahrhundert in ein doppeltes Rechtsverhältnis eingebunden waren. Die von den städtischen Behörden in den Jahren 1280, 1302, 1314 und 1315 bei der Stadt Breslau eingeholten Rechtsbelehrungen, den Status der Juden betreffend, zeigen an, daß die jüdischen Familien zum einen vertragliche Vereinbarungen mit dem Rat eingegangen waren. Zum anderen stand die Glogauer Judenschaft unter dem Schutz des Landesherrn, der im Besitz des Judenregals war. In dem Privileg, das Herzog Heinrich III. von Glogau (Reg. 1274–1309) den Glogauer Juden im Jahre 1299 gewährte und das hinsichtlich des rechtlichen Status, des Kultus, und der Wirtschaftstätigkeit der Juden großzügige Bestimmungen enthielt, wurde festgelegt, daß bei internen jüdischen Konflikten wie auch bei Streitfällen zwischen Juden und Christen die Gerichtsbarkeit ausschließlich dem Herzog bzw. seinem Hofrichter zustehe. Und schließlich enthielt das Privileg die Bestimmung, daß die Juden, die zu dieser Zeit bereits über eine „Schul“ und einen Begräbnisplatz verfügten, alle Steuern und Sonderabgaben an die herzogliche Kammer entrichten sollten.¹⁵

Nach 1337 finden sich erst wieder seit dem frühen 15. Jahrhundert Nachrichten über den Aufenthalt von Juden in Glogau. 1401 wurden hier zwei Juden der Hostienschändung beschuldigt und verbrannt. Des weiteren belegen Urkunden Geldgeschäfte der Juden mit den regierenden Herzögen und den Städten. Im Jahre 1440 erhielten vier Glogauer Juden von Herzog Wenzel (Reg. 1433–1444) einen auf 12 Jahre befristeten Schutzbefehl. Zehn Jahre später wurde der Brief für weitere 12 Jahre verlängert. Nach einem Stadtbrand wurden 1442 die Häuser und die Synagoge in der Judengasse von einer aufgebrachten Volksmenge geplündert bzw. zerstört.¹⁶

Urkundliche Belege dafür, daß – wie im übrigen Schlesien – auch die in Glogau ansässigen Juden im Sommer des Jahres 1453 vertrieben wurden, liegen nicht vor.¹⁷ Nachweislich ereilte sie dieses Schicksal aber rund 40 Jahre später unter Herzog Johann II. von Glogau-Sagan (Reg. 1477–1488), der durch sein gewaltstisches und unerbittliches Regime im Fürstentum Glogau als Herzog Hans der Grausame in die Geschichte eingegangen ist. Herzog Johann, der die seit der Mitte des 14. Jahrhunderts bestehende Teilung des Fürstentums und der Stadt in einen königlich-böhmischem und einen herzoglichen Teil 1480 beendete und 1488 sieben Glogauer Ratssherren, die sich ihm widersetzten, im herzoglichen Schloß verhungern ließ, ordnete im Jahre 1484 die Vertreibung der Juden an und verkaufte die in der Judengasse gelegenen Wohnhäuser der Juden „um Sechshundert gute ungarische Gulden“ an die Stadt, „also daß sie dieselbe Stelle [...] einnehmen, die der Stadt zu Nutz und unsfern Erblingen zu Ehren aussetzen, bauen und bessern mögen, darvon Geschößer, Beeten, Scharwerker gleich andern Häusern, die im Stadtrechte liegen, nehmen und Genuß machen und zu ihrem Gerichte gebrauchen.“¹⁸ Allerdings blieb diese Ausweisung nur eine Episode, denn nur wenige Jahre danach hielten sich Juden, die nach ihrer Vertreibung auf dem Lande Zuflucht gesucht hatten, wieder in der Stadt auf.¹⁹

Zwischen Vertreibung und Duldung (1557–1615)

Nachdem das Fürstentum Glogau 1490 vollständig in den Besitz der böhmischen Krone gekommen war, übten seit der Übernahme Schlesiens im Jahre 1526 die Könige und Kaiser aus dem Hause Habsburg die Schutzrechte über die Juden in der Oderstadt aus. Dadurch flossen nun dem obersten Landesherrn Schlesiens sowie seinem Stellvertreter im Fürstentum Glogau, dem Landeshauptmann, alle von den Juden erhobenen Steuern und Sonderabgaben zu. So gaben zum einen finanzielle Interessen den Ausschlag dafür, daß die von König Ferdinand I. im Jahre 1557 angeordnete Ausweisung der Juden aus den böhmischen Ländern auch in Glogau nicht ernsthaft verfolgt wurde.²⁰ Zum anderen waren die Glogauer Juden als Kredit- und Geldgeber angesichts der notorischen Geldknappheit im Lande unverzichtbar geworden. Neben der Befriedigung des Kleinkreditbedürfnisses in der Stadt waren sie im Besitz zahlreicher Schuldbriefe auf Güter und Grundstücke des ständig geldbedürftigen Landadels. Wiederholt wiesen denn auch die Landeshauptleute den königlichen Schutzherrn auf die zu erwartenden negativen Folgen einer Verweisung der Juden aus dem Fürstentum hin. Diese Sachlage dürfte mit dafür verantwortlich gewesen sein, daß auch Kaiser Rudolf II. (Reg. 1576–1612) im Jahre 1582 die Glogauer Judenschaft von der auf Drängen des schlesischen Fürstentages angeordneten Ausweisung der Juden aus Schlesien ausnahm.²¹

Über die Zahl der Juden, die im 16. Jahrhundert in Glogau lebten – einer Stadt, die um 1500 wenigstens 5.000, um 1600 etwa 8-10.000 Einwohner zählte,²² – fehlen genaue Informationen. Ebensowenig kann geklärt werden, seit wann sie wieder in den Häusern der Judengasse wohnten und seit wann die Häuser nach ihrem Verkauf an den Rat im Jahre 1484 erneut der Schloßjurisdiktion unterstanden. Über die Lage und das äußere Erscheinungsbild der Judengasse am Ende des 16. Jahrhunderts liegen hingegen Nachrichten vor. Diese war laut Aussage der Judenschaft „eine fahrbare Strasse“, hatte „200 Ellen in der Länge und 80 Ellen in der Breite“ – umfaßte also ein Areal von etwa 120 Meter Länge und 46 Meter Breite – und befand sich *außerhalb* der ummauerten Stadt in der westlichen Vorstadt vor dem Brostauer Tor, wo sie unmittelbar an den Schloßgraben grenzte. Bis in das 17. Jahrhundert hinein blieb dies der Wohnort der Juden. Erst nach zähen Verhandlungen zwischen Kaiser, Stadt und Judenschaft, über die noch zu berichten sein wird, wurde den Juden *innerhalb* der Stadtmauern ein Wohnbezirk zugewiesen.²³

Als Erklärung für die weitere Duldung der Juden in Glogau nach der allgemeinen Ausweisung der Juden aus Schlesien im Jahre 1582 reichen finanz- und wirtschaftspolitische Motive jedoch nicht aus; dies um so weniger, als mit dem Jahr 1582 eine bis in das Jahr 1598 hineinreichende Phase beginnt, in der Kaiser Rudolf II. eine unentschlossene, ja widersprüchliche Judenpolitik in Glogau verfolgte. Dies dokumentiert eine Zusammenstellung der wichtigsten kaiserlichen Reskripte und Befehle aus dieser Zeit – und das Einzelschicksal einer Familie.

Am 22.3.1582 – vier Tage vor Erlaß des allgemeinen Vertreibungsdekrets für Schlesien – befahl Rudolf II. dem Glogauer Landeshauptmann Karl von Biberstein, die in der Oderstadt wohnenden Juden weiterhin zu schützen.²⁴ Nur zwei Monate später ließ Rudolf seinen Landeshauptmann allerdings wissen, daß eine endgültige Entscheidung über den Verbleib der Juden in Glogau noch nicht gefallen sei; bis zu

einer solchen sollten die Juden jedoch bei allen Rechten belassen werden.²⁵ Ein gutes Jahr später – im August 1583 – erging dann ein kaiserlicher Befehl an Karl von Biberstein, diesmal des Inhalts, den Juden bei der Einnahme von Schulden zur Seite zu stehen, was im Klartext bedeutete, daß sie nach Abwicklung der Geldgeschäfte das Land verlassen sollten, wozu es jedoch nicht kam.²⁶ Wiederum ein Jahr später mußten dann aber mehrere jüdische Familien das Fürstentum verlassen, nachdem Rudolf II. dem Drängen von Bürgermeister und Rat von Glogau sowie des schlesischen Fürstentages nach einer Ausweisung der Juden nachgegeben hatte.²⁷ Einzig der Kaufmann Israel Benedikt und dessen Angehörige wurden von der Verweisung ausgenommen. Ihm bestätigte Rudolf II. im Jahre 1585 mehrmals das Wohnrecht.²⁸ Zwei Jahre später setzte dann der Kaiser – verweisend auf die Beschlüsse des Fürstentages – auch Israel Benedikt zur Einziehung seiner Schulden eine Frist von einem Jahr, in der er keine neuen Kredite ausgeben sollte.²⁹ Zu einer definitiven Ausweisung kam es jedoch sowohl nach Ablauf dieser Frist als auch in den folgenden Jahren nicht.

Erst 1593 ging die Phase, in der die Juden über kein gesichertes Aufenthaltsrecht verfügten, zu Ende. Nachdem die Juden Glogaus mehrfach in den Jahren zuvor am kaiserlichen Hof um Schutz- und Aufenthaltsverträge nachgesucht hatten, erteilte Rudolf II. am 2.1. bzw. 25.2.1593 den Familien des Israel Benedikt und Heinrich Sachs sowie der Familie von dessen Schwager, Abraham Sachs, für die Dauer von zwei Jahren das Wohnrecht in Glogau. Dies geschah offenbar im Einverständnis mit der Stadt, hatte doch kurz zuvor der seit 1588 amtierende Landeshauptmann Heinrich Burggraf von Dohna nach Wien berichtet, daß „ein Rath und Gemeinde mit ihnen noch zur Zeit zufrieden“ seien.³⁰ Als die zwei Jahre abgelaufen waren, wurde den Juden das Wohnrecht für weitere zehn Jahre gewährt.³¹

Für diese zwischen Schutz und Ausweisung schwankende Judenpolitik Rudolfs II. im ausgehenden 16. Jahrhundert war ein vielschichtiges Mit-, Neben- und Ge-geneinander verschiedener Interessenlagen und Einflußfaktoren verantwortlich. Bei genauerer Betrachtung und unter Einbeziehung der allgemeinen politischen und konfessionellen Entwicklung erweist sich die kaiserliche Judenpolitik in Glogau als getreues Abbild eines grundsätzlichen Dilemmas, in dem sich die österreichische Dynastie in der Phase der Neukonzeption ihrer katholischen Religionspolitik in Schlesien befand.³² Nachdem sich König Ferdinand I. und Maximilian II. (Reg. 1564–1576) in ihrer Religionspolitik große Zurückhaltung auferlegt hatten und katholische Reformmaßnahmen nach der Annahme der Dekrete des Konzils von Trient auf der Breslauer Diözesansynode im September 1580 nur punktuell Erfolge zeitigten,³³ war die Bevölkerung Schlesiens am Ende des 16. Jahrhunderts fast zu 90% evangelisch geworden. Als Kaiser Rudolf II. in den neunziger Jahre des 16. Jahrhunderts die zurückhaltende Linie aufgab und an einzelnen Schauplätzen in Schlesien mit zum Teil gewalttätigen Maßnahmen die obrigkeitlich angeordnete Rekatholisierung vorangetrieben wurde, führte dies zu ersten ernsthaften Konflikten mit den evangelischen Fürsten und Ständen des Landes. Ein Schauplatz dieser Auseinandersetzungen war seit dem offenen Ausbruch des sogenannten „Glogauer Kirchenstreits“ im Jahre 1581 die alte Fürstentumshauptstadt Glogau. Die Ursache und der Verlauf dieses Streits sollen im folgenden kurz skizziert werden.³⁴

Die reformatorische evangelische Bewegung hatte in der Oderstadt seit den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts Eingang und Verbreitung gefunden. Doch anders als im übrigen Niederschlesien konnte sich der Katholizismus in Glogau halten. Dafür sorgte vor allem die städtische Geistlichkeit, die ihren stärksten Rückhalt im Glogauer Domkapitel besaß. Dessen Mitglieder gehörten zum Teil auch dem Kathedralkapitel in Breslau an, das nach dem Konzil von Trient entschieden um eine kirchliche Erneuerung in Schlesien bemüht war. Diese Konstellation war dafür verantwortlich, daß der katholische Rat der mehrheitlich evangelischen Stadtbevölkerung die Abhaltung des Gottesdienstes in einer der zahlreichen Kirchen in der Stadt untersagte, so daß sie ihren Gottesdienst im nahegelegenen Stadtteil Brostau abhalten mußte. Mit dieser Situation gaben sich die Protestanten jedoch nicht zufrieden. Im Jahre 1581 brachten sie sich gewaltsam in den Besitz der Stadtpfarrkirche St. Nikolai. Dieser Vorgang bildete den Auftakt des Glogauer Kirchenstreits, der sich bis 1609 hinzog, als im Gefolge des schlesischen Majestätsbriefs, in dem Kaiser Rudolf II. – um sein politisches Überleben nach dem Ausbruch des Bruderzwistes mit Erzherzog Matthias zu sichern – den protestantischen Ständen und allen Untertanen Schlesiens mit Ausnahme der Reformierten die freie Religionsausübung zugesichert hatte, der evangelischen Gemeinde die Benutzung der Stadtpfarrkirche erlaubt wurde.³⁵

Kaiser Rudolf erachtete das Vorgehen der Protestanten in Glogau als offenen Aufruhr und „kontinuierende Rebellion“.³⁶ Doch angesichts des massiven Widerstands der evangelischen Fürsten und Stände Schlesiens gegen die Beschneidung des Rechts der Glogauer auf freie Religionsausübung, in Anbetracht der eher auf Ausgleich denn auf Konfrontation bedachten Haltung des Breslauer Bischofs Martin von Gerstmann (Episkopat 1574–1585) und der Tatenlosigkeit seines Nachfolgers, Andreas von Jerin (Episkopat 1585–1596) war ein konsequentes kaiserliches Durchgreifen in dieser Angelegenheit zum Scheitern verurteilt.³⁷ Um so hartnäckiger verfolgte Rudolf II. in Glogau seit Ausbruch des Kirchenstreits deshalb die Strategie, zum Schutz der katholischen Minderheit die Wahl von Evangelischen in die städtischen politischen Führungsämter zu verhindern und die Bürgermeister- und Ratsstellen ausschließlich mit Katholiken zu besetzen. Doch auch diese Politik hatte nur partiell Erfolg. Kaiserliche Mandate in den Wind schlagend, gelangten immer wieder auch Angehörige der evangelischen Bürgerschaft in das wichtigste politische Entscheidungsgremium der Stadt.³⁸

Es ist die konfessionelle und politische Entwicklung der Stadt, die den Schlüssel für die Erklärung der zwischen Schutz und Ausweisung der Juden in Glogau pendelnden kaiserlichen Politik seit den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts liefert. Mangels ihm zur Verfügung stehender Machtmittel mußte Rudolf II. in dieser Phase zumindest nach außen hin der Forderung der evangelischen schlesischen Fürsten und Stände nach einer vollständigen Vertreibung der Juden aus Schlesien einschließlich Glogau zeitweise nachgeben. Daß Rudolf diesem Verlangen von Rat und Gemeinde in Glogau hin und wieder nachkam, entsprang politischer Opportunität, konnte doch ein Junktim zwischen Kaiser und Stadt hinsichtlich der Ausweisung der Juden mit dazu beitragen, den konfessionellen Konflikt zumindest partiell zu entschärfen.

Das Pendel schlug zugunsten der Duldung der Juden aus, sobald der durch erzwungene und kalkulierte Rücksichtnahmen begrenzte Spielraum kaiserlicher Judenpolitik in Glogau größer wurde. Abgesehen von finanziellen und wirtschaftlichen Interessen versuchte Rudolf II., auf dem Wege der Vergabe des Wohn- und Aufenthaltsrechts an Juden die kaiserliche Gewalt in der rebellischen Hauptstadt des ihm unmittelbar unterstellten Erbfürstentums Glogau zu behaupten. So erteilte er dem Familienverband des Israel Benedikt erstmals ein unbefristetes Schutzprivileg, nachdem es zuvor zu innerstädtischen Unruhen gekommen war, die sich auch gegen die Juden richteten. Nachdem am 11.4.1598 brauberechtigte Städter, um die Einfuhr und den Verkauf des Breslauer Schöpsbieres seitens des Glogauer Domkapitels zu unterbinden, die Schankstätten auf dem Dom zerstört hatten,³⁹ beleidigte und bedrohte drei Tage später eine aufgebrachte Menge den königlichen Amtsverweser Georg von Dyhrn, weil sie annahm, daß dieser wegen der Restitution der Stadtpfarrkirche an die Katholiken in der Stadt weile.⁴⁰ Anschließend zogen „etliche häßige neidische Leute“ zum Haus Israel Benedikts, der sich zu dieser Zeit auf Geschäftsreise in Augsburg und Nürnberg befand, und terrorisierten dessen Ehefrau. Kurz darauf wurde „in der kirchen auff offener Canzel proclamirt“, daß die Juden bis Michaelis die Stadt verlassen sollten.⁴¹

Dieses Vorgehen, das einen offenen Eingriff in das kaiserliche Judenschutzrecht bedeutete, veranlaßte Rudolf II. nur drei Monate später, im Juli 1598, in Form des unbefristeten Aufenthaltsprivilegs für Israel Benedikt seinen rechtlichen Anspruch auf die Ausübung des Judenschutzes zu bekräftigen und Rat und Gemeinde politische Souveränität zu demonstrieren.⁴²

Daß die Juden trotz Anfeindungen in dieser Phase nicht ausgewiesen wurden, ist auch dem Einfluß von Georg Freiherr von Schönaich-Carolath zuzuschreiben, der sich wiederholt bei Rudolf II. für ihren Verbleib in der Stadt aussprach. Zum einen waren dafür finanzielle Interessen des Freiherrn ausschlaggebend: Seit den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts verwaltete Georg von Schönaich die ausgedehnten Güter seines Vetters Fabian von Schönaich. Dazu gehörte seit 1561 auch die Herrschaft Beuthen, wohin die Glogauer Juden in unsicheren Zeiten vorübergehend auswichen.⁴³ Seitdem waren die Schönaichs Geld- und Kreditgeschäfte mit ihnen eingegangen, auf die besonders Georg von Schönaich angewiesen gewesen sein dürfte, hatte er doch von Rudolf II. im Jahre 1595 für 110.000 Reichstaler die Güter seines verstorbenen Vetters gekauft.⁴⁴ Zum anderen war es Georg von Schönaich daran gelegen, eine Beschränkung der Rechte und Privilegien der Stadt zu erreichen. Verantwortlich für dieses Anliegen waren zwei langandauernde Rechtsstreitigkeiten zwischen den von Schönaichs und dem Glogauer Magistrat. Zum einen ging es dabei um das der Stadt zustehende Recht, den Bedarf an Brau- und Brennholz dem Carolather Forst zu entnehmen, der im Osten die Grenzen der Stadt berührte. Nachdem Georg von Schönaich vergeblich versucht hatte, die Güter von dieser Belastung zu befreien, eskalierte der Streit im Jahre 1609, als herrschaftliche Forstbeamte einen städtischen Zimmermann und einen Stadtdiener beim Holzschlagen festnahmen, woraufhin 600 Glogauer mit Musketieren und Schützen in den Carolather Wald einrückten und 120 Eichenstämme erbeuteten. Von weitaus größerer wirtschaftlicher Bedeutung für beide Parteien war allerdings der 1520 be-

gonnene zweite Streit wegen einer Überbrückung der Oder bei Beuthen. Für die Stadt, die den Bau einer neuen Brücke zu verhindern suchte, hätte dies nämlich nicht nur einen Rückgang der Zolleinkünfte aus der Glogauer Oderbrücke bedeutet, sondern auch das Ausbleiben des bis dahin durch Glogau führenden Warenverkehrs von und nach Polen.⁴⁵

Bis zum Ende seiner Regierungszeit hielt Rudolf II. an der mit dem unbefristeten Schutzprivileg eingeschlagenen neuen Linie seiner Judenpolitik fest. Wenn die Fürsten und Stände sowie die städtischen Zünfte, die sich über den Handel und Wucher der Juden beklagten, die Aufhebung des kaiserlichen Patents für Israel Benedikt forderten, reagierte der Kaiser mit Befehlen an die Landeshauptleute, die Juden in allen ihren Rechten zu schützen.⁴⁶ Und der Thronfolger, Kaiser Matthias (Reg. 1612–1619), bestätigte Anfang des Jahres 1615 nicht nur das Privileg, sondern erweiterte das bis dahin nur für das Fürstentum Glogau geltende Recht unbeschränkten „Handeln[s] und Wandeln[s]“ der Familie Benedikt „auf ganz Schlesien“. Darüber hinaus wurden die beiden Schwestern der Ehefrau Israel Benedikts und deren Kinder in den kaiserlichen Schutz explizit mit einbezogen.⁴⁷

Zwischen Gefährdung und Schutz (1615–1636)

Zwar blieben die „Benediktiner“ in den folgenden Dezennien nominell im Besitz der kaiserlichen Rechte und Privilegien. Gleichwohl war in diesem Zeitraum das Fortbestehen einer jüdischen Gemeinde in Glogau mehrfach in Frage gestellt – und zwar durch politische Veränderungen, außergewöhnliche Ereignisse in der Stadt und durch Folgen des Dreißigjährigen Krieges.

Wenige Monate nach der Schutzerteilung durch Kaiser Matthias brach am 28.7.1615 in Glogau ein verheerender Stadtbrand aus, bei dem auch die Häuser in der Judengasse vernichtet wurden.⁴⁸ Unter dem Eindruck dieses Ereignisses forderten der Rat und die Zünfte der Stadt – allen voran die Reichkramer, Tuchmacher und Fleischer – vom Kaiser den Abzug der Juden.⁴⁹ Daraufhin wandten sich die Glogauer Juden hilfesuchend an die politisch einflußreiche jüdische Gemeinde in Prag,⁵⁰ die sich denn auch umgehend bei Matthias für die Glaubensgenossen in Glogau einsetzte.⁵¹ Die Intervention hatte offenbar Erfolg, denn bald darauf, in einem Schreiben vom 18.8.1616 an die Bürgerschaft, lehnte Matthias eine Ausweisung entschieden ab.⁵²

Nachdem im Zuge des böhmischen Ständeaufstandes durch die am 19.8.1619 erfolgte Absetzung Erzherzogs Ferdinand als König von Böhmen auf dem Generallandtag der Stände Böhmens in Prag⁵³ die Glogauer Judenschaft ihres obersten Schutzherrn verlustig gegangen war, unternahm ein seit Oktober ausschließlich mit Protestantenten besetzter Rat⁵⁴ neue Anläufe, die Juden aus Glogau zu vertreiben. Beseelt von der Hoffnung, daß der zum neuen böhmischen König gewählte calvinistische Friedrich V. von der Pfalz dem Ersuchen nach einer Ausweisung der Juden nachkommen würde, verbot der Magistrat in einer Ende 1619 erlassenen Stadtordnung der Bürgerschaft jegliche Geldgeschäfte mit den Juden. Es heißt dort:

„Der Wucher hat in dieser Stadt sehr überhand genommen, darzu die Juden ursache gegeben, weil sie unsäglichen Zins nemen, und mit höherm Zins das Geld von den

Christen außpressen, Alß wollen wir hoffen der Juden gantz loß zu werden, Unter dessen aber erachten wir billich, und befehlen hiermit, daß von nun an in künftig keiner unser Mit-Bürger und Einwohner den Juden eintzig Geld verleihe; Was aber allbereit geschehen, innerhalb 12 Wochen an sich bringe, Bey Straffe, eines jeden Hundert, zehn Thaler. Nach dem über dieses Nachricht, das auch sonst etliche Bürger und Bürgerin von denen von Adel und anderen Judenzinß zu nehmen pflegen, Alß wil bey verlust des Capitals ein jeder darvon gewarnet sein.“⁵⁵

Doch die vom Glogauer Rat in den „Winterkönig“ gesetzten Hoffnungen erfüllten sich nicht. Nachdem auch die evangelischen Fürsten und Stände Schlesiens am 26.2.1620 bei König Friedrich um die Ausweisung der Juden nachgesucht hatten, vertröstete dieser sie kaum eine Woche später angesichts „jetziger Zeit sondere Dif- ficultäten“ unverbindlich auf „einen füglichen Modum“.⁵⁶

Der Sieg der Kaiserlichen in der Schlacht am Weißen Berg im November 1620 beendete die kurze Episode des Winterkönigs. Ungeachtet der Klagen und Beschwerden eines seit Oktober 1621 gemischtkonfessionell besetzten Rates, dem mehrheitlich Katholiken angehörten, und einer überwiegend evangelischen Bürger- schaft,⁵⁷ die unter Berufung auf das von Herzog Johann II. der Stadt im Jahre 1484 verliehene Nicht-Aufnahme-Recht – das „ius de non tolerandis judaeis“ – die Aus- weisung der Juden forderten, bestätigte Kaiser Ferdinand II. (Reg. 1619–1637) am 6.10.1622 den Glogauer Juden ihre Privilegien. Darüber hinaus gestattete Ferdinand der Judenschaft, gegen einen jährlichen Zins von 60 Florin einen Friedhof einzurichten; dieser befand sich in der Nähe der Judengasse und wurde bis 1666 benutzt. Schließlich wurde den Juden der Verkauf des ihnen rituell verbotenen Flei- sches bewilligt.⁵⁸ Die Berufung der Stadt auf das Nicht-Aufnahme-Recht von 1484 erachtete Ferdinand als „ungegründetes vorgeben“ und er wies den Landeshaupt- mann Georg von Oppersdorf an, Vertreter der Stadt vorzuladen und diesen „an[zu]befehlen, das sie ihre concipienten dahin anhalten, damit sie hinführo Unsere Regalien in disputat und zweifel zu ziehen ihnen nicht gelüsten lassen“.⁵⁹

Gegen den Widerstand der schlesischen Fürsten und Stände, die den Glogauer Juden im Jahre 1626 die Zahlung von 8.000 Dukaten als Beitrag zu den Kriegskon- tributionen auferlegt hatten, nahm Ferdinand die Juden Schlesiens ausdrücklich mit in das im Jahre 1627 den Juden im Königreich Böhmen erteilte großzügige General- privileg auf, das das Austreibungsedit von 1558 faktisch außer Kraft setzte.⁶⁰ Dies geht aus einem Schreiben des Kaisers an den Oberlandeshauptmann Herzog Georg Rudolf von Liegnitz und Wohlau vom 2.9.1628 hervor, in dem er darauf hinwies, daß die Glogauer Judenschaft, „welche sich [...] auf 16 oder 17 Wirth erstrecket“, „mit der Judenschaft in Unserem Erbkönigreich Böhaimb zu contribuiren verbind- lich sein werden“.⁶¹

Wenige Monate später besetzten die Liechtensteiner Dragoner die Stadt. Ihre Einquartierung bildete den Auftakt für eine kompromißlose gegenreformatorische Politik. Unter Anwendung von Gewalt wurde die protestantische Stadtbevölkerung zum Glaubenswechsel gezwungen, wurden die evangelischen Pfarrer vertrieben und den Katholiken die Stadtpfarrkirche restituiert.⁶² Die Tatsache, daß von nun an nur noch politisch loyale Katholiken in den Rat berufen wurden, wirkte sich insofern

auf die Lage der Juden stabilisierend aus, als dieser sich nun mit Forderungen hinsichtlich einer Vertreibung zurückhielt. Zwar beschwerte sich die Stadt Anfang des Jahres 1630 beim Kaiser über den „handel und wandel“ der Juden und beklagte, daß diese zu den durch die Einquartierung der Liechtensteiner Dragoner verursachten Kosten keinen Beitrag leisteten. Im gleichen Atemzug wurde jedoch beteuert, daß man sich der kaiserlichen Judenpolitik fügen und zukünftig die Juden „mit aller schuldigsten ehrerbietung und gehorsamer reverenz annehmen“ wolle.⁶³

Nachdem sich die Lage der Juden in Glogau stabilisiert hatte und sie in den zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts mit kaiserlicher Konfirmation nach und nach neue Grundstücke in der Judengasse erwerben konnten,⁶⁴ wurde ihre Existenz in Glogau 1630 erneut in Frage gestellt. In diesem Jahr begann unter der Leitung des Hofkriegsrats Graf Montecuccoli der Umbau der Stadt zur Festung. Rücksichtslos wurden mehr als 500 Gebäude an und vor der Stadtmauer, die dem Bau der Wallanlagen und Schanzen im Wege waren, niedergerissen, darunter auch die Häuser in der Judengasse.⁶⁵ Und als im darauffolgenden Jahr erneut ein Stadtbrand und dann auch noch die Pest ausbrach, floh ein Teil der Juden nach Polen, andere wichen auf das Land aus. Von hier aus nahmen sie umgehend mit Ferdinand II. und dem Glogauer Landeshauptmann von Oppersdorf Verhandlungen über die Zuweisung neuer Grundstücke auf.⁶⁶ Da nach dem Festungsbau dafür nur noch Plätze im Innern der Stadt in Frage kamen, setzte Ferdinand eine Kommission ein, die mit dem Rat über geeignete Grundstücke verhandeln sollte.⁶⁷

Die kaiserliche Vergabe des Fürstentums Glogau an Albrecht von Wallenstein im März 1632 verhinderte dies jedoch.⁶⁸ Während der Herrschaft des kaiserlichen Generalissimus war das Aufenthaltsrecht der Juden erneut gefährdet, ließ doch Wallenstein den Glogauer Landesverweser Friedrich von Dyrn wissen, daß er nicht gewillt sei, die Juden in Glogau zu dulden.⁶⁹ Um die drohende Ausweisung zu verhindern, wandte sich die Judenschaft an das Glogauer Domkapitel mit der Bitte um ein Promotorialschreiben. Das Domkapitel fand sich dazu bereit und erklärte darin, daß man „wieder Sie [die Juden] keine einzige Klage zu führen, sondern vielmehr darumben, daß sie allewege der hohen Obrigkeit trew gewesen [...] und sich aller feindtlichen conspiration entbrochen [...] und Ihrer fidelität nach zu rühmen ursach haben“.⁷⁰ Angesichts der kurzen, nur zweijährigen Herrschaft Wallensteins über das Fürstentum Glogau, das nach dessen Ermordung im Februar 1634 wieder an die Krone zurückfiel, blieben die Juden von der Ausweisung verschont.

Kurze Zeit später wurde Glogau von schwedischen und sächsischen Truppen besetzt, die erst nach Abschluß des Prager Sonderfriedens am 30.5.1635 wieder abzogen. Nachdem Georg von Oppersdorf am 26.11.1635 erneut zum Landeshauptmann in Glogau eingesetzt worden war, kamen die durch die Inbesitznahme des Fürstentums durch Wallenstein vereitelten Verhandlungen über die Einrichtung eines Wohnquartiers für die Juden wieder in Gang. Auf Drängen des Kaisers willigte der Rat schließlich in die Abtretung von Grundstücken an die Juden ein. In einem am 27.1.1636 mit den Ältesten der Judenschaft abgeschlossenen vorläufigen Vergleich wurde der Verkauf von 25 nahe am Schloß und Dominikanerkloster gelegener Bauplätze vereinbart, deren Wert auf 4.466 Taler taxiert wurde. Die Judenschaft verpflichtete sich zur einmaligen Zahlung von 1.000 Reichstalern als

Ausgleich für die Übertragung der Grundstücke aus der städtischen an die Schloßjurisdiktion. Schließlich sollten die Juden in den ersten zwei Jahren mit je 200 Mark, danach mit pro Jahr 100 Mark zu den städtischen Lasten beitragen.⁷¹

Zwischen Ungewißheit, Flucht und Tolerierung (1636–1668)

Das Vordringen der Juden von der Peripherie ins Zentrum – also von der Vorstadt in die Mauern der Stadt – barg jedoch neuen Konfliktstoff und, indem beide Parteien Einwände gegen die gerade getroffene Vereinbarung erhoben, kam eine bindende Paraphierung des Vergleichs nicht zustande. Während die Glogauer Judenschaft darauf pochte, allein ihrem obersten Schutzherrn gegenüber – also dem Kaiser – steuer- und abgabenpflichtig zu sein, zog der Rat seine Zustimmung zu dem Vergleich von 1636 vor allem auf Drängen des städtischen Zunfthandwerks zurück, das durch die Handels- und Gewerbetätigkeit der Juden eine Beeinträchtigung seiner „profession“ und den Entzug seiner „nahrung“ befürchtete. So entsandte Kaiser Ferdinand III. (Reg. 1637–1657) kurz nach seinem Regierungsantritt erneut eine Untersuchungskommission nach Glogau, die die Beschwerden der Stadt überprüfen und auf dem Verhandlungswege eine Übereinkunft mit dem Rat herbeiführen sollte.⁷² Da aber keine Einigung erzielt werden konnte, reiste die Kommission unverrichteter Dinge ab und überließ in ihrem Abschlußbericht vom Januar 1638 dem Kaiser die Entscheidung, „die Juden ganz abzuschaffen oder weiter in Possession zu lassen, oder auf eine gewisse Zahl mit Restriction des Handels und Wandels zu beschränken“.⁷³

Dieser Schwebezustand zwischen Vertreibung und Tolerierung sollte noch drei Jahrzehnte Bestand haben. Zunächst einmal blieben die Juden im Besitz der Grundstücke in der Stadt und richteten sich in ihren Behausungen, so gut es ging, ein, ohne daß jedoch der Vergleich von 1636 aufgehoben oder endgültig ratifiziert wurde.

In den folgenden 12 Jahren hatten das Fürstentum und die Stadt Glogau, die nach der Erstürmung durch den schwedischen General Torstenson von 1642 bis 1650 unter schwedischer Besatzung stand, unter Truppendurchmärschen, Einquarierungen, Belagerungen und Eroberungen heftig zu leiden. Aus Angst vor den Kriegsgefahren oder auch nach der Verwüstung ihres Wohnorts flüchteten die Juden – wie auch Teile der christlichen Stadtbevölkerung – über die nahegelegene Grenze nach Polen, kehrten jedoch nach Abzug der Schweden an ihren alten Wohnort zurück.⁷⁴ Wenige Monate später, im August 1650, bestätigte Ferdinand III. den Glogauer Juden sowohl ihre alten Privilegien als auch die Inbesitznahme der städtischen Grundstücke gemäß des Vergleichs aus dem Jahre 1636.⁷⁵ Rat und Gemeinde machten jedoch die endgültige Ratifizierung der Übereinkunft von einer Beteiligung der Juden an den städtischen Lasten abhängig, wogegen sich die Judenschaft konsequent zur Wehr setzte. Doch nachdem sich Kaiser Leopold I. (Reg. 1658–1705) nach seinem Regierungsantritt im Jahre 1658 diese Forderung der Stadt zu eigen gemacht hatte, mußten die Juden schließlich nachgeben.⁷⁶ In dem am 6.4.1668 von den Ältesten der Judenschaft und vom Rat und Vertretern der Gemeinde unterzeichneten Vertrag, der die Übertragung der städtischen Grundstücke an die Juden endlich besiegeln sollte, verpflichteten sich die Juden, in Zukunft jährlich mit 200 Mark zu den städtischen Lasten wie Schatzung, Geschoß und Kontributionen beizutra-

gen; für die seit 1636 angefallenen Gelder wurde die Zahlung einer Abschlagssumme in Höhe von 3.200 Taler vereinbart.⁷⁷

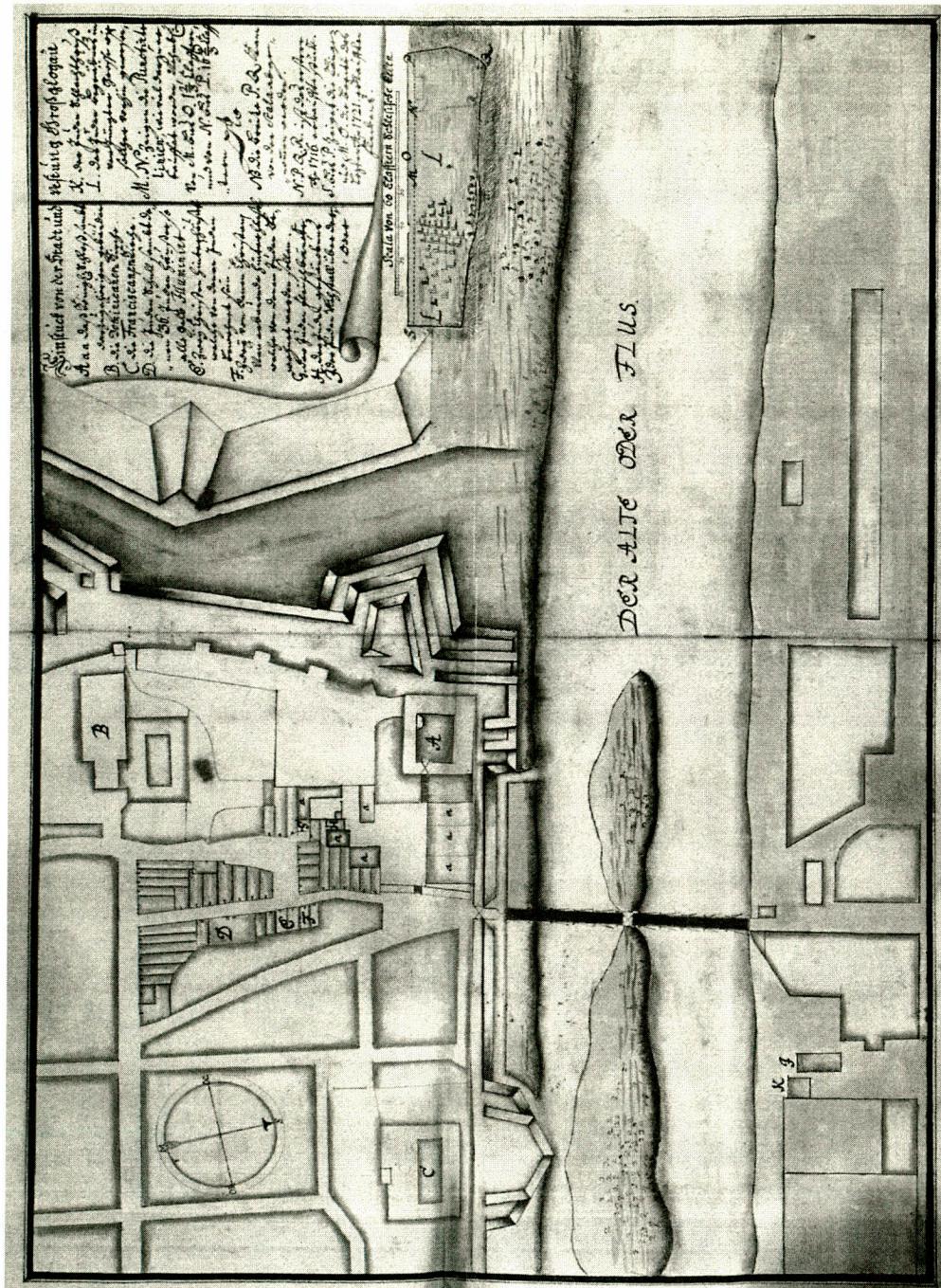
Ausblick und Resümee

Der Vertrag des Jahres 1668 setzte einen Schlußstrich unter die jahrzehntelangen Konflikte zwischen Kaiser und Stadt um das Wohnrecht der Juden in Glogau. Da der Rat nach 1668 das Aufenthaltsrecht der Juden im Grundsatz nicht mehr in Frage stellte und die Kaiser Joseph I. (Reg. 1705–1711) und Karl VI. (Reg. 1711–1740) das Schutzprivileg bestätigten, stieg die Zahl der jüdischen Familien kontinuierlich an. 1694 lebten 155, 1722 dann schon 226 jüdische Familien in der Stadt.⁷⁸ Zwar gelang angesichts des ständig wachsenden Bedarfs an Wohnraum der Kauf weiterer kleinerer, an ihren Wohnbezirk angrenzender Grundstücke und Gebäude, und im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts war die Judenschaft schließlich im Besitz von 36 Häusern;⁷⁹ doch abgesehen von den 11 aus Stein gebauten ansehnlichen Häusern an der Nordseite der Langgasse handelte es sich meist um kleine einstöckige Häuser aus Holz, deren Vorderhäuser vermutlich nur aus vier und deren Hinterhäuser wohl nur aus zwei kleinen Wohnungen bestanden, so daß die Juden auf engem Raum dichtgedrängt zusammenwohnten. Aber trotz prekärer äußerer Bedingungen etablierte sich im Judenviertel ein stabiles und differenziertes gemeindliches Leben. Die jüdische Gemeinde verfügte mit einer Synagoge, einem rituellen Bad und einem außerhalb der Stadt gelegenen Friedhof nicht nur über die notwendigsten Einrichtungen, die für eine den religiösen Vorschriften gemäße Lebensführung vorhanden sein mußten. Die Größe der Gemeinde und ihre finanziellen Mittel erlaubten auch den Unterhalt von Fleischbänken und eines Gefängnisses im Judenviertel sowie eines Schlachthauses und Viehstalls auf der Dominsel.⁸⁰

Die Geschichte der Juden in der Hauptstadt des der böhmischen Krone unmittelbar unterstehenden schlesischen Erbfürstentums Glogau im 16. und 17. Jahrhundert ist ein Beispiel dafür, daß Reformation und Konfessionalisierung das Verhältnis der christlichen Mehrheit zur jüdischen Minderheit maßgeblich beeinflußten. Die Vorgänge in der Oderstadt zeigen, daß die Juden punktuell von den konfessionellen und politischen Konflikten zwischen Kaiser und Fürsten und Ständen durchaus profitieren konnten. In anderen Situationen konnten sich diese Auseinandersetzungen angesichts fluktuierender Machtverhältnisse und Interessenlagen allerdings schnell zu einer unmittelbaren Bedrohung für die Juden auswachsen.

Freilich waren Reformation und Konfessionalisierung nicht die einzigen Faktoren, die die Lebensbedingungen der Juden und den Umgang der christlichen Mäjorität mit der jüdischen Minderheit im 16. und 17. Jahrhundert wesentlich beeinflußten. Dies beweisen die Auswirkungen, die der Antijudaismus der städtischen Zünfte und die direkten und indirekten Folgen des Dreißigjährigen Krieges auf die Lage der Juden in Glogau hatten. Eingedenk dieser Tatsache muß die Forschung zukünftig darum bemüht sein, die Entfaltungsspielräume der Juden und die christlich-jüdischen Beziehungen in stetiger Bezugnahme auf das komplizierte Mit-, Neben- und Gegeneinander der sich in der Frühen Neuzeit vollziehenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zu analysieren.

Karte 1



Anhang

Im Bestand der im Staatsarchiv Grünberg lagernden „Akten der Stadt Glogau“ finden sich zwei, bislang unbekannte kolorierte Planskizzen aus den Jahren 1722 bzw. 1736, die detailliert über die topographische Verortung, den Grund- und Hausbesitz sowie die Gemeindeeinrichtungen der Glogauer Judenschaft in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Auskunft geben. In unmittelbarer Nachbarschaft mit christlichen Familien wohnten demnach die in Glogau ansässigen Juden geschlossen in der an der Peripherie der Stadt, zwischen dem königlichen Schloß und dem Dominikanerstift gelegenen Juden- und Judenschulgasse – ein Bezirk, der in den Quellen auch als „Juden Stadt“ oder „Juden Revier“ bezeichnet wird.

Karte 1: „Ein stück von der Stadt und Vestung Großglogau“, in: APZG, AmG, Nr. 177, Bl. 367(1722).

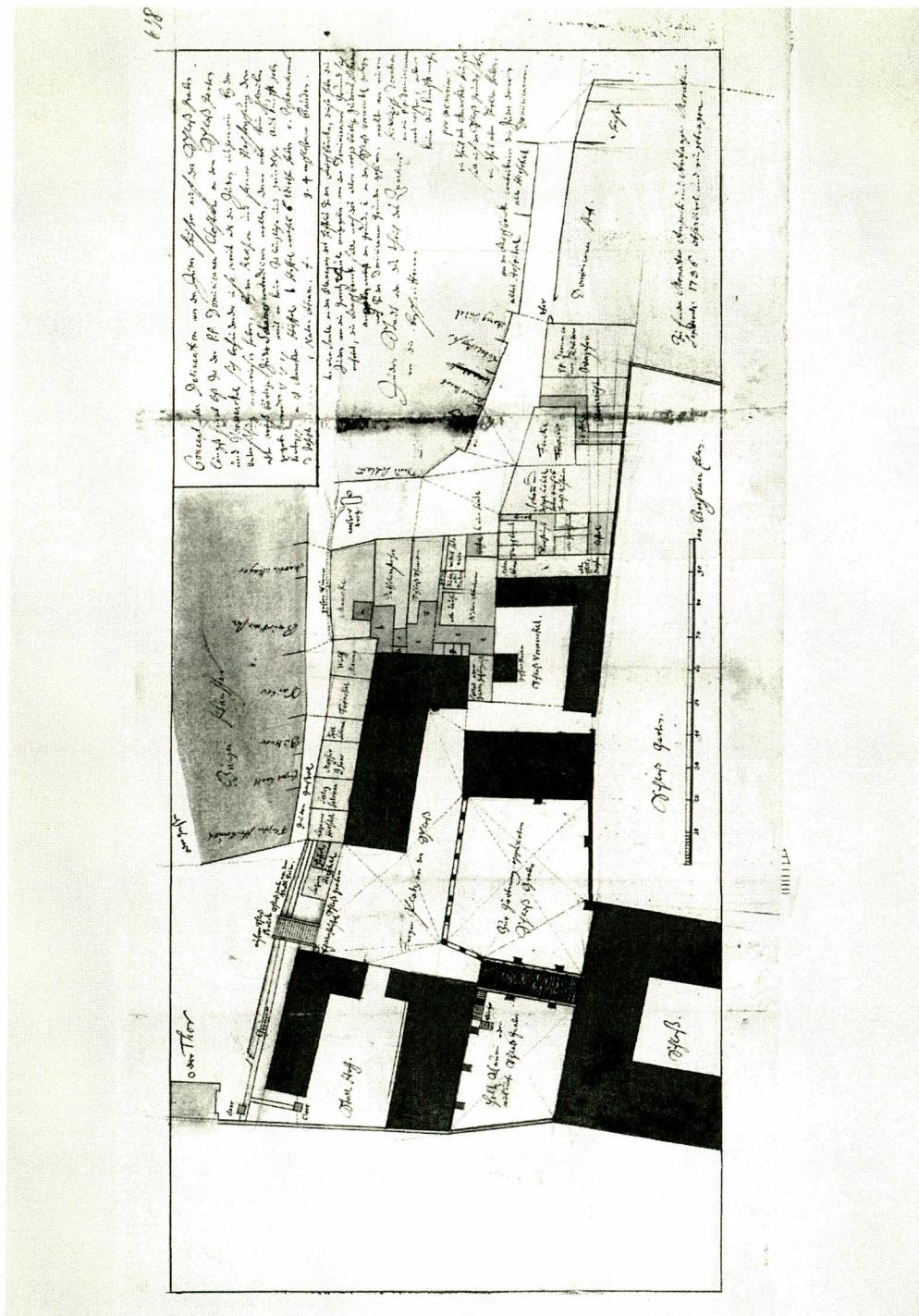
Den Anlaß für die Erstellung der Planskizze bildete ein zwischen städtischer Obrigkeit und jüdischer Gemeinde im Jahre 1721 ausgebrochener Rechtsstreit wegen der Erweiterung des jüdischen Friedhofs. Nachdem die alte Begräbnisstätte am Zehnthal überfüllt war, hatte die jüdische Gemeinde im Jahre 1666 von einer Frau von Reischwitz auf Bojanowo und Ziebern ein in der Nähe von Stadtgraben, Schießhaus und Oder gelegenes Grundstück zur Bestattung ihrer Toten erworben (auf der Karte Buchstabe L). Nachdem die Gemeinde bereits 1716 von Heinrich Freiherr von Trach ein an den Friedhof unmittelbar angrenzendes Ackerstück gekauft hatte (N-P-Q-R), protestierte der Rat im Jahre 1721 beim Kaiser gegen den Ankauf eines weiteren Grundstücks (S-P bezeichnet dessen Länge, M-O dessen Breite). Der seitens des Rates vorgebrachte Einwand, wonach „bürgerl. Personen [das Grundstück] gantz gerne [...] an sich gebracht haben würde[n]“, erachtete der Landeshauptmann als bloß „vorgeschrützt“. Er schlug deshalb vor, die Klage des Magistrats abzuweisen.⁸¹ Daraufhin wies Kaiser Karl VI. am 23.4.1722 den Direktor des Breslauer Oberamts an, eine „Mappas über die Jüdische Wohn-Stätte und Schlachtbanck nebst einem verläßlich abgefaßten Abriß, wie der Begräbniß-Orth zuvor gewesen und wie er jetzt seye ein[zus]chicken“.⁸²

Das Wohnviertel der Juden in Glogau bestand seit dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts aus 36 Häusern, die zum Teil im Besitz mehrerer jüdischer Familien waren, der Synagoge (D), die beim Stadtbrand im Jahre 1678 zerstört und 1714 neu aufgebaut worden war,⁸³ einem im Jahre 1687 erworbenen Grundstück, auf dem sich die Fleischbänke befanden (G),⁸⁴ und einem Gebäude, das als Gefängnis bzw. als Aufenthaltsort für Arme und Kranke diente (H). Auf der Dominsel befand sich ein von der jüdischen Gemeinde unterhaltener Viehstall (J) und ein Schlachthaus (K). In vier Häusern des Judenviertels, die im Besitz von christlichen Bürgern waren, wohnten Juden zur Miete (E und F).

Karte 2: „Juden Stadt oder das theil des Quartiers vor die beschnittenen“, in: APZG, AmG, Nr. 192, Bl. 638 (1736).

Nachdem die Zahl der jüdischen Familien durch Zuzug aus Böhmen, Polen und Brandenburg stetig angestiegen war, begrenzte im Jahr 1714 ein kaiserliches Reskript die Zahl der Familienvorstände (Wirte) auf 282 und die der Wohnungen

Karte 2



(Stuben) auf 141. Um dies zu überwachen, ordnete Kaiser Karl VI. zwei Jahre später eine halbjährlich vorzunehmende Visitation des Judenviertels an.⁸⁵ Im Zuge einer solchen Visitation wurde wohl auch die vorliegende Planskizze erstellt, die im August/September 1736 – vermutlich von einem Beamten der königlichen Amtskanzlei in Glogau – angefertigt wurde. Laut Eintrag am oberen rechten Rand handelt es sich bei der Karte um ein „Concept der Delineation von den Juden Häußern auf den[!] Schloß Graben längß hinab biß zu den P.P. Dominicaner Closter an den Schloß Garten und Vorwerckel sich befindenden in so weit als die Juden insgemein bey der Untersuchung angewiesen haben, bey der Revision und ferner Nachforschung der alte weißbärtige Jude Schames contradiciren wollen, deme aber kein Glaube gegeben worden weil er keine zulängliche und gründliche Auskunft geben konnte ...“.

Die Karte, die die Namen der jüdischen Besitzer bzw. Bewohner der zwischen Schloß und Dominikanerstift gelegenen, an den Reitstall und Wagenschuppen des Schlosses angrenzenden kleinen Häuser in der Judengasse verzeichnet, vermittelt einen Eindruck von den ärmlichen Behausungen der hier lebenden Juden und ihrem dichtgedrängten Zusammenwohnen. Darüber hinaus enthält die Karte eine Fülle interessanter Details. Das auch in der Karte 1 eingezeichnete Gefängnis wird in dieser Planskizze auch als „Spital“ bezeichnet, was darauf hindeutet, daß in dem Gebäude auch Kranke und Arme aufgenommen und betreut wurden. Anhand der Karte läßt sich auch die genaue Lage eines unweit des Spitals gelegenen rituellen Tauchbads ermitteln, zu dem ein von der Judengasse abzweigender schmaler Gang führte. Es handelt sich dabei offenbar um eine einfache Kellermikwe, die sich im Haus des Nathan Abraham befand. Die Bezeichnung „alte Tauche“ deutet darauf hin, daß es noch andere rituelle Tauchbäder im Judenviertel gab, was angesichts der Größe der Gemeinde unterstellt werden darf.

Angesichts chronischer Wohn- und Raumnot mußte die jüdische Gemeinde beharrlich darum bemüht sein, an ihren Wohnbezirk angrenzende Grundstücke und Gebäude neu zu erwerben. Die Karte zeigt, daß die Gemeinde bzw. Privatpersonen außer Grundstücken, die zum königlichen Schloß gehörten, auch von den Dominikanern Flächen bzw. Gebäude durch Kauf erworben hatten oder mietweise nutzten. Neben Grundstücken und Häusern gehörte dazu der Platz, auf dem sich die Fleischbänke befanden, sowie die Behausung des „Judenwächters“, den die Gemeinde nach zwei im Dezember des Jahres 1732 in der Judengasse ausgebrochenen Bränden auf Befehl des Landeshauptmanns angestellt hatte. Für das Dominikanerkloster stellten die von der Judenschaft zu entrichtenden jährlichen Zinsen eine beträchtliche Einnahmequelle dar. Unter anderem mußten etwa die Juden, deren Häuser unmittelbar an das Grundstück des Klosters angrenzten, dafür, daß sie in den Innenhof des Konvents sehen konnten, jährlich 13 Reichstaler abführen.⁸⁶

Die Juden Breslaus im 18. Jahrhundert

Arno Herzig

Für Hans-Gerd Winter

Breslaus jüdische Gemeinde, die 1744 durch das Judenedikt des preußischen Königs Friedrich II. legitimiert wurde, hat eine lange Vorgeschichte. Nach dem Capistran-Pogrom von 1453, bei dem 41 Juden verbrannt und 318 aus der Stadt vertrieben wurden, erhielt Breslau, wie andere schlesische Städte auch, 1454 von seinem Herrscher, dem böhmischen König Ladislaus das „*lus de non tolerandis iudeos*“, das Recht, keine Juden mehr in der Stadt aufzunehmen zu müssen. Der wirtschaftliche Niedergang der Stadt wurde dadurch freilich nicht aufgehalten und endete erst, als die Stadt 1515 mit der polnischen Krone einen Vertrag über den Handel schließen konnte. Der Osthandel garantierte Breslau in den nächsten Jahrhunderten die wirtschaftliche und damit die politische und kulturelle Bedeutung. Er ermöglichte es auch den Juden, hier wieder Fuß zu fassen. Wie in Hamburg und Berlin so endete in dem damals habsburgischen Breslau in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die spätmittelalterliche Ausschließungspolitik. Im Rahmen ihrer mercantilistischen Wirtschafts- und Finanzpolitik konnten Herrscher und Magistrate nicht mehr auf das ökonomische Know-how der Juden verzichten, was diesen die Möglichkeit gab, sich in den bedeutenderen Städten wieder zu etablieren. In Breslau entwickelte sich im 18. Jahrhundert die neben Berlin wichtigste jüdische Gemeinde Preußens. Der Prozeß verlief allerdings nicht konfliktfrei. Wie in Hamburg so standen auch in Breslau die Interessen des Magistrats im Gegensatz zu denen der Kaufmannschaft und Zünften, die nur an ihren eigenen Vorteil dachten.¹

Die Verfolgungen durch die Kosaken unter ihrem Hetman Bogdan Chmielnicki (1648/49) hatten viele Juden aus Polen vertrieben und in mehreren Städten im Reich zur Gründung kleiner jüdischer Gemeinden geführt. In Breslau bot sich dazu die Gelegenheit in den Vororten, die nicht unter der Hoheit des Magistrats standen, sondern geistlichen Herrschaften wie dem Matthias- oder dem Vinzenzstift gehörten. In der Stadt selbst gelang es in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts den sog. Meßjuden, die sich sonst nur während der Marktzeiten in der Stadt aufzuhalten durften, sich über die Messezeit hinaus einzukwartieren und hier mit Produkten zu handeln, die eigentlich den Kaufmannsgilden vorbehalten waren, so vor allem mit Seide. Sie bildeten in ihren Stubensynagogen Gebetsgemeinschaften, die offiziell nicht als Gemeinden anerkannt waren.² Der Versuch der Stadt, 1694 die Juden „auszuschaffen“, scheiterte an den habsburgischen Handelsinteressen, da nach Angaben des Oberfiskals Franz zwei Drittel des Handels mit Polen durch Juden zustande kamen. Der Rat mußte eine Regelung herbeiführen, provozierte aber mit seinen

Vorschlägen den Protest der Breslauer Kaufmannschaft. Dieser Konflikt sollte bis ins 19. Jahrhundert andauern, obgleich die Kaufmannschaft schon 1699 zugeben mußte, daß der Breslauer Handel „in ganz Pohlen, Reussen und Litauen“ durch die „polnischen und böhmischen wie auch mährischen Juden“ getragen wurde.³ Wie diesen Konflikt so bestimmte ein weiteres Kontinuum die Entwicklung: Auch in preußischer Zeit war den Juden in Breslau ein Bleiberecht nur aufgrund ihrer wirtschaftlichen Bedeutung garantiert. Die städtische Judenordnung von 1697 bzw. 1702 räumte einer kleinen Gruppe von 13 Familien ein unbegrenztes Niederlassungsrecht in der Stadt ein. Bei dieser Gruppe handelte es sich primär um Münzlieferanten, die unter der Protektion des Kaisers standen, sowie um die sogenannten Schammesse, die Funktionäre der auswärtigen Judenschaften, die während der Messen nach Breslau kamen, ferner um Spezialisten wie Ärzte, Goldschmiede und Steinschleifer. Auch ein Schlachter und ein Koch, die für koschere Nahrung zu sorgen hatten, zählten dazu. Alle übrigen Juden mußten nach den Messen die Stadt wieder verlassen. Dennoch stieg die Zahl jüdischer Einwohner bis 1726 auf 755 an.⁴ Wenn auch die Judenordnung von 1702 die Einrichtung von Synagogen verbot, so wurde es doch geduldet, daß die Schammesse für ihre Judenschaften Stubensynagogen für das tägliche Gebet einrichteten. Eine einheitliche Gemeinde aller Breslauer Juden konnte so nicht entstehen, obgleich im ausgehenden 17. Jahrhundert die Infrastruktur einer jüdischen Gemeinde voll ausgebildet war. Außer dem Schächter gab es spätestens seit Beginn des 18. Jahrhunderts auch einen Rabbiner, der 1704 als „Kronrabbiner von Krakau“ geführt wird.⁵

Gegen den jüdischen Gottesdienst in den Betkammern protestierten beide christlichen Kirchen. Sowohl die bischöfliche Behörde führte Klage über die „öffentliche Verspottung des Christentums“ als auch die lutherische Geistlichkeit, die beim Todesfall eines jeden Juden einen Ersatz für die entgangenen Begräbnissporteln forderte.⁶ Im Gegensatz zur lutherischen Geistlichkeit in Hamburg, die durch ihre Predigten und Publikationen wiederholt antijüdische Stimmungen erregte, verhielt diese sich in Breslau eher moderat und tolerant. Als jedoch 1700 ein getaufter Jude die Betstuben beim lutherischen Konsistorium als Synagogen denunzierte, forderte dieses vom Oberamt das Verbot der „Schulen“, deren Existenz gegen das Synagogenverbot verstößt. Die Schammesse betonten dagegen 1701 in einer Eingabe an das Oberamt, daß sie in gemieteten Zimmern nur ihre Gebete verrichteten. Gleichzeitig wiesen sie auf ihre wirtschaftliche Bedeutung hin, die sie für die Stadt und den Kaiser hätten. Das Gutachten, das der Rat auf Veranlassung des Oberamts daraufhin von dem Hebräisch-Professor am Elisabeth-Gymnasium Daniel Springer anforderte, gab den Argumenten der Juden weitgehend Recht und widerlegte die einzelnen Anklagepunkte. Es verwies darauf, daß es sich wirklich um Betstuben und nicht um Synagogen handle, daß die Gebetbücher keine Angriffe auf das Christentum, dagegen aber Gebete für den Kaiser und die städtische Obrigkeit enthielten und daß Gebetsmäntel auch beim einfachen Gebet getragen würden. Das Konsistorium akzeptierte Springers Interpretation allerdings nicht und forderte entsprechend dem Verbot die Aufhebung der zehn „Judenschulen“. Dem kam der Rat jedoch nicht nach, verbot aber den Gebrauch von Kultusgegenständen; es konnten also weiterhin Gottesdienste stattfinden und die Rabbiner in Rechtsfällen entscheiden.⁷

Die Rabbiner, die nach 1700 in Breslau wirkten, zogen es allerdings vor, sich nicht im Kompetenzbereich des Breslauer Magistrats niederzulassen, sondern in den den geistlichen Stiften unterstehenden Vorstädten, wo die jüdische Gemeinde einen quasi offiziellen Charakter hatte. So ließ sich der seit 1724 in Breslau wirkende Rabbiner Bendix Ruben Gompertz, der aus einer reichen Weseler Hoffaktoren-Familie stammte, seine Wahl zum Rabbiner durch den Prälaten des Matthiasstifts bestätigen. Wohl auch aus diesem Grund polemisierte der Breslauer Rat 1727 in einem Schreiben nach Wien gegen „das gottlose, gemeine, nichtswürdige jüdische vorstädtische Gesindel“. Den geistlichen Stiften sprach der Rat das Recht ab, Juden aufzunehmen zu dürfen.⁸

Aufgrund der von den Kaufmannsältesten erhobenen „Juden-Gravamina“ ernannte der Rat 1707 eine Kommission, die in Breslau 232 Juden in 83 Haushalten registrierte. Die 1702 publizierte Judenordnung hatte zumindest zweien der zehn Schammesse ein ständiges Wohnrecht zugebilligt. Die Ausweisung der übrigen Schammesse scheiterte jedoch am Einspruch polnischer Woiwoden wie auch der Schlesischen Kammer.⁹ Die Schammesse und ihre Familien bildeten neben den privilegierten Münzmeisterfamilien im 18. Jahrhundert eine wichtige Gruppe der Breslauer Judenschaft, deren Existenz trotz sich ständig wiederholender Beschwerden der Kaufmannschaft und auch des Magistrats durch die Judenordnung von 1702 rechtlich gesichert war. Die weiterhin anwachsende Zahl jüdischer Einwohner in der Stadt und die Konkurrenz jüdischer Kaufleute sorgten für permanenten Streit. Doch war der Fiskus zu sehr an den Einnahmen der Judensteuer interessiert, als daß der Kaiser den immer wieder vorgebrachten Beschwerden aus Breslau, die Zahl der Judenfamilien auf die 1696 zugelassenen 13 Familien zu beschränken, nachgegeben hätte.¹⁰ Vom Magistrat wurde jedoch 1710 bei den Angaben für die Toleranzsteuerzahlung, dem sogenannten Toleranz-Impost, die Zahl der Breslauer Juden bewußt niedrig gehalten, vermutlich, weil diese Abgaben gänzlich an den Staat gingen und an den Stadttoren von Steuerbeamten eingezogen wurden. Die Stadt verdiente dagegen an den Torabgaben, die die Nicht-Tolerierten bei ihrem täglichen Besuch zu zahlen hatten. Der Magistrat führte nur die auf, die er für den Breslauer Handel für wichtig erachtete, bzw. die, die kaiserliche Privilegien besaßen. Für den Toleranz-Impost wurden die jüdischen Einwohner in drei Klassen aufgeteilt: Die erste mit 15 Familien bzw. 77 Personen stellten die Lieferanten der kaiserlichen Münze, ferner die kaiserlich privilegierten Hofjuden, Buchhändler und Druckereibesitzer, aber auch die von polnischen Großmagnaten empfohlenen Juden. Sie sollten monatlich pro Mann acht, pro Frau vier, pro Kind zwei und pro Bedientem zwei Gulden Toleranzsteuer zahlen, was pro Jahr insgesamt 2.952 Gulden erbringen sollte. Die zweite Klasse bildeten die 11 Schammesse mit 41 Personen, die insgesamt pro Jahr 1.524 Gulden zu zahlen veranlagt waren. Die der dritten Klasse waren „meist Mäckler“, sowie das Personal der Schächterei, der Krankenwärter und die Wochenpflegerin. Diese Klasse mußte pro Jahr 882 Gulden abliefern, so daß nach dieser Aufstellung die Toleranzsteuer in Breslau insgesamt 5.358 Gulden betrug, im Durchschnitt für jeden Einzelnen der 146 Juden also 36 Gulden pro Jahr.¹¹

Setzten sich bis 1720 die kaiserlichen Beamten für ein weitgehendes Bleiberecht der Breslauer Juden ein, so änderte sich dies unter dem Oberamtsdirektor bzw. Lan-

deshauptmann Graf Johann Anton von Schaffgotsch (ab 1729). Nun war nicht mehr der Magistrat, der inzwischen die Bedeutung der Breslauer Juden für seine Estateinnahmen recht positiv einschätzte, an einer Reduzierung interessiert, sondern das Oberamt, das eine Vertreibung der nicht mit Privilegien oder sonstigen Aufenthaltsgenehmigungen versehenen Juden forderte. Das veranlaßte wiederum den Magistrat, der um seine Kompetenz über die Breslauer Juden fürchtete, eine bereits 1713 vorgeschlagene Judenkommission zu etablieren, die eine Vermehrung der jüdischen Einwohner sowie ihre Handelstätigkeit in möglichst engen Grenzen halten sollte. 1726 zählte Breslau bereits 755 jüdische Einwohner, die Vorstädte immerhin zusätzlich 502. Da nun sowohl das Oberamt als auch die städtische Judenkommission gemeinsam auf eine Reduktion der jüdischen Einwohner Breslaus hinarbeiteten, kam es 1737 zur Vertreibung eines Teils der nicht-privilegierten Juden, so daß 1742 Stadt und Vorstädte nur noch 900 jüdische Einwohner zählten.¹²

Auch wenn Breslau in der ausgehenden Habsburger Zeit offiziell keine jüdische Gemeinde besaß, hatte sich doch eine Infrastruktur, wie sie in den jüdischen Gemeinden üblich war, entwickelt. Vermutlich 1726 hatte der Rabbiner Chajm Jonah Theomin (Fraenckel) die Gründung einer Chewra Kadischa initiiert, die sich um die Kranken und Toten kümmerte und ein hohes Sozialprestige besaß. Allerdings gab es keinen Friedhof, und die Toten mußten bis 1761 entweder nach Dyhernfurth oder Zülz zur Beerdigung gebracht werden. Für die Ausführung amtlicher Befehle mußten die Schammesche sorgen, da es keine Gemeindeältesten gab.¹³

Einen institutionellen Rückhalt bot den Breslauer Juden seit 1733 die Vorortgemeinde vor dem Odertor mit ihrem eigenen Rabbiner.¹⁴ Entgegen der Polemik in den Magistratsdokumenten wohnte hier kein „jüdisches Gesindel“, sondern sie beherbergte weitgehend reiche Leute. Während 1737 in der Stadt 253 Steuerzahler nur 1.900 Gulden aufbrachten, zahlten allein auf „St. Matthiae Gut“ 55 Steuerzahler 629 Gulden. Zu dieser Vorortgemeinde gehörte auch die Hoffaktorenfamilie Kuh, die im 18. Jahrhundert zu den bedeutendsten jüdischen Familien Breslaus zählte. Diese Vorortgemeinde ist die erste jüdische Gemeinde Breslaus mit einem eigens von ihr bezahlten Rabbiner, der im Einverständnis mit seiner Obrigkeit handelte.¹⁵ Es war im 17. und 18. Jahrhundert nicht ungewöhnlich, daß geistliche Herrschaften Juden aufgrund wirtschaftlicher Überlegungen auf ihrem Besitzareal ansiedelten und ihnen auch im religiösen Bereich relativ großzügige Rechte einräumten.¹⁶ Die geistlichen Stifte Breslaus unterstanden nicht dem Magistrat, sondern bildeten eigene politische Einheiten. In dem bikonfessionellen Breslau waren sie im Zeitalter des Konfessionalismus das katholische Gegenstück zur lutherischen Stadtverwaltung. Schon aus konfessionellen Gründen achtete man deshalb auf politische Eigenständigkeit, die hier auch der jungen jüdischen Gemeinde zugute kam.¹⁷ So unterstützte der Prälat bzw. Meister des Matthiasstifts 1733 ein Gesuch des Rabbiners Bendix Ruben Gompertz, ihn nicht mit dem teureren Toleranz-Impost der ersten Klasse, also als Großkaufmann, sondern mit dem eines Rabbiners in der zweiten Klasse zu veranlagen. Da Gompertz die Toleranzabgabe zunächst einmal zurückgehalten hatte, wurde „seine Ehe-Consortin und der sie begleitende Diener eines Tages von den Steuerboten unterm Tore angehalten und ihr auf prostitutuirliche Weise“ der Zugang zur Stadt verweigert. Ein Jahr später, am 15.7.1734, drohten die Impost-Beamten,

den Rabbiner beim Verlassen der Stadt zu inhaftieren, wenn er nicht die ausstehenden 55 Gulden zahle. Gompertz blieb nichts anderes übrig als zu zahlen. Es bleibt unklar, ob er im Zuge der folgenden Auseinandersetzung mit den kaiserlichen Behörden sein Amt als Rabbiner der Gemeinde „des Hochfürstlichen Gestifts-Ambt[s] ad s[an]ctum Matthiam“ verlor, wie die Behörden in ihrem Schreiben am 15.9.1734 behaupten, wenn sie nicht ohne Hämę feststellen, daß er keineswegs

„Vorstädter Juden Rabiner sei, sondern zu der Rabinerfunction, umb nur einige qualitatem politicam Bey ihnen zu erlangen, sich gedungen habe, unter dem Klahren Bedüngnüss, keine accidentia und davor anssfallende sonst gebräuchliche commoda von der Gemeinde zu nehmen, welches aber sein gewinnsüchtiges Temperament ausser obacht gesetzt, darüber grosse inconvenienzen entstanden, welche nebst seinen anderen gewöhnlichen Marchandisen es dahin gebracht, dass er vor drey Wochen gäntzlich abgesetzt und quittiret worden sei.“¹⁸

Die Motive bleiben offen, warum es in der jüdischen Gemeinde der Matthias-Vorstadt zur Auseinandersetzung mit dem Rabbiner kam, ob es die angeführten finanziellen Motive waren oder andere. Die Steuerabrechnung von 1737 führt Gompertz ohne den Zusatz Rabbiner mit der Summe von 12 Gulden, also in der ersten Steuerklasse, unter den Juden „Auf St. Matthiae Gutt“. Zusätzlich hatte er drei Gulden für „Köchin und Jungen“ zu entrichten.¹⁹

Die Auseinandersetzungen um den Rabbiner fielen in die Endphase der Habsburger Herrschaft über Schlesien, die für die Juden noch einmal eine bedrohliche Situation heraufbeschwor. 1738 befahl Kaiser Karl VI., binnen drei Monaten alle „unprivilegierten“ Juden, das hieß auch die nachgewachsenen, inzwischen selbständigen Kinder, auszuweisen. Nur dem ältesten Sohn war es erlaubt zu heiraten, doch erst nach dem Tod des Vaters und wenn er mindestens 24 Jahre alt war. Für Schlesien konzessionierte der Kaiser nur 119 Familien. In Breslau allein waren 1737 beim letzten Toleranz-Impost 236 Haushalte gezählt worden. Karls Tod (1740) brachte keinen Wandel der rigiden habsburgischen Judenpolitik. Trotz der Schwierigkeiten, die Maria Theresia als weibliche Nachfolgerin 1740 bei ihrer Thronbesteigung hatte, setzte sie die Judenpolitik ihres Vaters fort, hielt den Austreibungsbefehl ihres Vaters aufrecht und erlaubte nur, etliche Schammesse, Krankenwärter, Totengräber, Viehstecher und Garköche sowie einen „Plautzen-Rabbiner“ in Breslau und seinen Vorstädten zu dulden.²⁰

Der Einfall des preußischen Königs Friedrich II. im Dezember 1740 in Schlesien schuf eine neue Situation. Nicht ohne Grund begrüßten die Breslauer Juden den Eroberer, wie dies in dem gedruckten Begrüßungsgedicht des Rabbiners Gompertz deutlich wird, dessen Titelvignette den preußischen Adler mit ausgebreiteten Schwingen über Palmenzweigen schwebend zeigt.²¹ Gompertz, dessen Familie seit den Tagen des Großen Kurfürsten zu den einflußreichsten brandenburg-preußischen Hoffaktoren zählte, begrüßte den König in diesem Gedicht nicht nur im Namen der Judenschaft, sondern sprach gleichsam im Namen aller.

Zu einem grundlegenden Wandel der Judenpolitik kam es allerdings nicht. Schon der Titel des königlichen Edikts für die Breslauer Juden vom 6.5.1744 zeigt,

daß es bei einer restriktiven Judenpolitik bleiben sollte.²² Die Absicht des Königs, allein über Judenangelegenheiten zu bestimmen, ließ sich jedoch nicht durchführen, auch wenn der obersten Kriegs- und Domänenkammer nun mehr Kompetenzen zustanden, als dies bei den ehemaligen kaiserlichen Beamten der Fall war. Der Magistrat behielt seine Judenkommission bei.²³ Das neue Edikt ermöglichte jetzt auch in der Stadt Breslau die Einrichtung einer jüdischen Gemeinde, schränkte aber die Rechte des Rabbiners erheblich ein. So durfte er unter seinen Glaubensgenossen nicht mehr die niedere weltliche Gerichtsbarkeit ausüben, weder einen Bann verhängen, noch Fasten anordnen. Er erhielt jedoch den Titel eines Landrabbiners und damit die Amtskompetenz über alle schlesischen Juden, die nicht zur Gemeinde in Glogau oder Zülz gehörten. Das Rabbinatsgericht war nur noch für Ehe- und Erbrechtsfragen zuständig.²⁴ Die in Breslau Handel treibenden polnischen Juden wollten sich mit der Kompetenzeinschränkung des Breslauer Rabbiners in Gerichtsfragen nicht abfinden und ersuchten die Regierung immer wieder, ihn doch über die zwischen ihnen und den Breslauer Schutzjuden vorfallenden Streitigkeiten entscheiden zu lassen. Sie verwiesen auf die „weitläufige[n] Prozesse“, die sonst entstünden. Dabei vergaßen sie nicht, auf ihre Bedeutung für „das Commercium in Dero Landen“ hinzuweisen.²⁵ Die Kammer leitete dieses Gesuch befürwortend weiter.²⁶ Das Gesuch vom 2.2.1746 zielte vermutlich auf die Streitigkeiten zwischen den Breslauer und den auswärtigen Juden. Letztere kauften verbotenerweise Gold und Silber in Breslau auf und fügten damit den privilegierten Juden Breslaus erheblichen Schaden zu. Der König beließ es jedoch bei dieser Bestimmung, so daß die polnischen, russischen und wolhynischen Juden beim Amtsantritt von Rabbiner Gompertz' Nachfolger Joseph Jonas Fraenckel 1754 noch einmal supplizierten, „dass selbiger die zwischen uns Juden vorfallenden und von unserem Negotio abhangenden jüdischen Streitigkeiten nach jüdischen Gesetzen und Gebräuchen abtun und schlachten könne“.²⁷

Die Breslauer Kammer, die im Hinblick auf den Osthandel im Sinne der polnischen Juden eine entgegenkommende Regelung anstrebte, mußte aber erkennen, daß die übergeordneten Behörden Rechte des Staates im Justizbereich nicht preisgeben wollten. Zum mindest in „allen causis civilibus und criminalibus“ sollten die in Breslau wohnenden Juden den übrigen Einwohnern gleichgestellt und den lokalen Behörden unterstellt sein. Gerade damit aber war die Kammer keineswegs einverstanden, weil ihr dadurch „alle Jurisdiction über die hiesige und fremde Judenschaft“ genommen und dem Breslauer Magistrat übergeben würde. Darin sah die Kammer eine eindeutige Beschneidung ihrer Rechtskompetenzen. Zur Erhärtung ihres Rechtsstandpunkts griff sie auf ein mittelalterliches Argument zurück, daß die Juden nämlich keine „cives“, keine Bürger, seien.²⁸

Neben den Querelen, die die bürgerlichen Kaufleute und Zunftbürger immer wieder gegen die Breslauer Juden vorbrachten, bildete das Kompetenzgerangel zwischen Kammer und Magistrat ein weiteres Moment, das die Existenz der Juden im Breslau des 18. Jahrhunderts stark belastete.²⁹

Was die übrigen Gemeindeangelegenheiten betraf, so konzidierte die Breslauer Judenordnung von 1744 die Anlegung eines eigenen „Kirchhof[s]“ gegen eine jährliche Zahlung von 25 Reichstalern. 1761 erwarb die Gemeinde ein Grundstück in

der Nähe des heutigen Hauptbahnhofs, das bis 1856 belegt und 1944 zerstört wurde.³⁰ Auch war ihr „vergönnet sich einen Saal zu ihrer Synagoge zu miethen“. Bis zum Bau der ersten neuzeitlichen Synagoge Breslaus, der nach den Entwürfen von Karl Ferdinand Langhans zwischen 1827 und 1829 errichteten Synagoge „Zum weißen Storch“, diente über 80 Jahre eine einfache Stubensynagoge in einem Wohnhaus des Pokoyhofs als Landessynagoge.³¹

Die Breslauer Judenordnung von 1744 gestattete ferner die Einrichtung eines Vorsteher-Gremiums, was von Seiten der Regierung aber wohl eher unter fiskalisiertem Aspekt geschah, da als dessen primäre Aufgabe „die Einsammlung der Canonus und Gelder“ angegeben wurde.³² Ohne daß etwas Genaueres über den Wahlmodus bekannt ist, sind bereits für den 25.5.1744 Daniel Kuh und Isaac Aaron Levi als jüdische Vorsteher bezeugt. Sie hatten sich um die Einziehung der Steuern zu kümmern.³³ Die Gemeinde finanzierte ihre Ausgaben aus der sogenannten Fleischsteuer. Von jedem Pfund koscheren Fleischs, das die Familien erwarben, mußten neun Denare an die Gemeindekasse abgeführt werden. Daraus wurden unter anderem - so die Angaben der „Aestimatores“ Isaac Aaron Levi, Hirsch Salomon Mürer, Marcus Berel Pick, Jacob Hirsch und Aaron Zadeck für 1774 – die Erbauung des Gemein-Hauses, die Anschaffung der nötigen Spritzen und die Unterhaltung des Lazarett-Hauses finanziert. Die Regelung der Gemeindefinanzen mit dem sogenannten Fleischpfennig war das Ergebnis einer langjährigen internen Auseinandersetzung. Schon Rabbiner Gompertz hatte während seiner Amtszeit, also bis 1753/54, ohne Erfolg darauf gedrungen, nicht nur die Schuldenlasten der Gemeinde, sondern auch die fehlenden Summen für die jährliche Silber-Lieferung an den Staat daraus zu finanzieren.³⁴ Erst unter seinem Nachfolger Fraenckel war dies dann der Fall. Die Zahlung dieser jährlichen Silber-Lieferung, die zusätzlich zur Toleranzsteuer zu zahlen war, hing noch in einer anderen Beziehung mit dem sogenannten Fleisch-Groschen zusammen. Das „jährliche Silberlieferungs-Quantum“ der einzelnen Familien wurde analog zur Fleischsteuer berechnet. Das reduzierte erheblich die Querelen um die Repartition, also die Festlegung des jährlichen Steueranteils der einzelnen Familien, die durch die Gemeinde bzw. deren Vorsteher erfolgte. Die Kammer überprüfte dann die Einnahmen der Gemeinde und legte danach endgültig den Steuersatz fest, wobei nach Angaben der Regierungsstellen Fleischsteuer und Toleranzsteuer die gleiche Höhe betragen sollten.³⁵

Zwar war durch die Breslauer Judenordnung von 1744 die jüdische Gemeinde endgültig etabliert worden, doch verfolgten nun die preußischen Behörden die habsburgische Judenpolitik weiter, die darauf abzielte, die jüdischen Einwohner der Stadt zu reduzieren.³⁶ Für die Breslauer Kammer galt der Grundsatz, daß die „würcklich Pohlnische[n]“ Händler und die 12 Privilegierten-Familien, „deren wir zu Unserer Breßlausischen Müntze ohnumgänglich bedürffen“, den Kern der Gemeinde bilden sollten, die anderen aber allmählich aus der Stadt zu vertreiben waren.³⁷ Die Ausweisungen setzten 1744 ein, ohne daß dieser Vorgang in den sonst recht genau geführten Breslauer Amtsakten einen Niederschlag gefunden hätte.³⁸ Strategie der Kammer war es, entgegengesetzt zu den weitergehenden Forderungen der Breslauer Kaufmannschaft, die für die Wirtschaft nützlichen Juden, und das meinte primär den Osthandel und die Münze, in der Stadt zu halten. Das war sicher

keine tolerante Haltung, wie schon aus der Formulierung der Breslauer Kammer 1744 an den Minister von Münchow hervorgeht, die davon spricht, daß „das Judentgesindel abgeschafft und einige zum polnischen Handel und der Münze nicht unnütze Juden beibehalten werden könnten“.³⁹ Für den 25.5.1744 sind 12 „privilegierte Handelsjuden“ bezeugt, zu den „tolerirten Juden“ zählen 24 Personen, darunter ein Hofjuwelier, ein Pferdehändler, ein Petschierstecher, aber auch die Gemeindebeamten wie der Rabbiner Gompertz, der Schulmeister, der Schuldner, der Schulsänger, zwei Beschneider, vier Krankenwärter, zwei Tauchweiber, zwei Totengräber und zwei Garköche. Die Reduzierungspolitik der Stadt- und Staatsbehörden ließ sich allerdings nicht aufrecht erhalten. Bereits die Aufstellung für 1751 führt neben den 12 „Privilegirten“ 25 „Tolerirte über dem Reglement ad Revocationens“ auf.⁴⁰ Zur ersten Gruppe zählten neben den Münzlieferanten die „Handelsjuden“ und Geldwechsler; zur zweiten neben den Schammessen die Gemeindeangestellten. Zu den 39 Personen der dritten Gruppe, die nur auf Widerruf geduldet waren, die aber das eigentliche Zuwachspotential stellten, gehörten Goldarbeiter, Viehmakler und -händler, die vermutlich auch den lokalen Markt versorgten, Gewürzhändler, Buchhändler, die die Produkte der jüdischen Druckerei in Dyhernfurth vertrieben, sowie vor allem die Vorbeter, Schuldner der polnischen Synagogen und die Faktoren der Schammesse. Relativ groß ist die Gruppe der acht „alte[n] Wittib[en]“.⁴¹ Die Kammer kritisierte die weitere Ausweitung der Judenschaft, und der Provinzialminister von Massow versuchte dem 1754 durch eine Instruktion mit 21 Artikeln gegenzusteuern. Die sogenannten Famuliz-Personen, vor allem die Buchhalter, mußten demnach ledig sein, zudem nicht in eigener Regie als Makler ein Geschäft betreiben. Dasselbe galt für die Hausrezeptoren, die für die „jüdische Gelehrsamkeit“ verpflichtet wurden. Auch sie sollten ledig sein.⁴² Da der vermutete Zollbezug polnischer Juden zu zahlreichen Klagen führte, drohte Friedrich II. 1766, „die sämtlichen Juden aus dem Land jagen zu lassen“.⁴³

Diese verbalen Attacken des Königs paßten jedoch nicht so recht zu seiner sonstigen Politik, die darauf ausgerichtet war, die im Osthandel erfolgreichsten jüdischen Geschäftsleute Berlins und Breslaus als General-Privilegierte den christlichen Kaufleuten gleichzustellen, um auf diese Weise auch den Export Berliner und Potsdamer Produkte in den Osten zu fördern. Im Siebenjährigen Krieg erhielten vor allem die Münz-Entrepreneure, von denen weitgehend die Finanzierung des Krieges abhing, dieses Privileg, so Ephraim (1762) und Daniel Itzig (1759) wie deren Nachkommen.⁴⁴ 1764 bekam Moses Heimann für sich und seine Nachkommen dieses Privileg, da er sowohl eine Silber-Affinerie als auch eine Zitz- und Kattun-Fabrik errichtet hatte.⁴⁵ Zum General-Privilegierten wurde 1764 auch der Nachfolger des Rabbiners Gompertz, der Rabbiner Joseph Jonas Fraenckel und seine Nachkommen auf eigenen Antrag hin ernannt.⁴⁶ Fraenckel, so gibt er selbst an, war mit „einem ansehnlichen Vermögen aus Polen“ nach Preußen gezogen und hatte auch eine „considerable Handlung, vornehmlich mit Polen und Litauen an hero gezogen“.⁴⁷ Das Privileg hebt dann auch seinen Zeug-, Leinen- und Seidenhandel nach Rußland, Polen, Litauen, nach Moldau und der Wallachei hervor sowie seine Verdienste, „auch denen Schlesischen Fabricanten Vorschüsse an Wolle und Gelde zu thun“.⁴⁸ Die christlichen Kaufleute Breslaus sahen durch die Generalprivilegierung und da-

mit der Gleichstellung der jüdischen mit den christlichen Kaufleuten ganz erheblich ihre eigenen Privilegien beeinträchtigt. 1769 beschwerten sie sich über eine von Rabbiner Fraenckel in Anspruch genommene Gerechtigkeit, die nach Angaben der Breslauer Kaufmann-Ältesten von Kaiser Joseph I. zum Schutz der christlichen Kaufleute erteilt worden war, desgleichen über das Recht, das damit Fraenckel zu stehe, „adlige Güter zu besitzen“. Überhaupt, so meinte die Breslauer Kaufmannschaft, sei es „der Politik zuwider, einem Juden dergleichen Befugnis [...] einzuräumen“. Fraenckel - so ihre Schlußfolgerung - „bleibt seines Privilegii ohngeachtet ein Jude“, weshalb die Kaufmannschaft sich auch wehrte, ihn in ihr Kollegium aufzunehmen.⁴⁹ Trotz dieser vehementen Eingabe blieb die Kammer bei der Meinung, daß der Landrabbiner „nach seinem erhaltenen Privilegio all die den christlichen Kaufleuten zustehenden Gerechtigkeiten zu exerciren befugt“ sei.⁵⁰ Da die Generalprivilegierung für jüdische Kaufleute weitgehend auch für deren weibliche Nachkommen galt, befürchtete die christliche Kaufmannschaft Breslaus, daß ihre 400 Handlungshäuser allmählich „zu Grunde gerichtet“ oder „verdrängt“ werden.⁵¹ Diese Befürchtung äußerte sie anlässlich der General-Privilegierung von Daniel Kuh 1776, der nach Ansicht der Breslauer Kaufmannschaft 12 Erbberechtigte für das Generalprivileg hinterließ. Die Breslauer General-Privilegierten setzten sich dagegen zur Wehr und führten als Ursache für solcherlei Vorwürfe die Bequemlichkeit der Breslauer Kaufleute an, die nur darauf aus seien, an Einheimische wie Ausländer möglichst teuer zu verkaufen, um Investitionen in das heimische Fabrik-Geschäft sich jedoch nicht kümmerten. Das aber täten die Generalprivilegierten. Deshalb sei angesichts dieses Nutzeffekts „mehr Rücksicht zu nehmen auf 10 à 15 Familien, die dem Staate durch Fabriken, wovon viele 1.000 Seelen erhalten werden und die durch auswärtige Negoce nützlich sind“.⁵²

In der Tat sollte mit dem Mittel der General-Privilegierung der niedergehenden schlesischen Proto-Industrie durch den Export einheimischer Tuche wieder aufgeholfen werden. Von den Generalprivilegierten erwartete der König vor allem den Export einheimischer Produkte.⁵³ Unter dem Provinzialminister von Hoym (Amtszeit 1769-1807) war die Kammer einsichtig genug, diesen Nutzen zu erkennen und die Juden entsprechend in Schutz zu nehmen. Noch Hoyms Vorgänger Minister von Schlabrendorf (Amtszeit 1755-1769) hatte im Siebenjährigen Krieg nach dem Motto gehandelt, die Juden möglichst hoch zu besteuern, und zwar mit der Begründung, daß sie die einzigen seien, die durch den Krieg reich geworden, dagegen die Last desselben nicht gleich andern getragen und ihre Nahrung täglich besser gestaltet hätten.⁵⁴ Hoym dagegen, dem der König „eine geheime inclination vor die Juden“ nachsagte, setzte sich gegenüber dem König immer wieder für die Juden ein, obgleich ihn dieser 1777 wissen ließ, daß es seine Intention sei, „daß zu Breslau nur so viele Juden sein sollen, um den Handel mit Polen zu betreiben [...] Alles schlechte Juden und Bettelzeug muss sogleich und ohne Umstände fortgeschafft werden“.⁵⁵

Doch gerade in dem vom König gewünschten Polenhandel der Juden sah der Breslauer Magistrat eine große Gefahr für den eigenen Handel. Seine Vorwürfe richteten sich vor allem gegen den General-Privilegierten Zacharias Kuh, der angeblich seine Glaubensgenossen, Makler wie Schammes, so tyrannisiere, daß keiner von diesen mehr mit der christlichen Kaufmannschaft Handel treiben wolle. Die

Folge sei, so heißt es 1777 in einer Eingabe an Hoym, daß sie [die Juden] „fast alle Branchen der Handlung an sich allein zögen und die Makler ihnen sowohl die ankommenden polnischen oder russischen Waren und Güter zuerst zuwiesen, als auch die Rückladungen von ihnen nehmen müßten“. Der Magistrat forderte deshalb in Überschätzung seiner Kompetenzen die Absetzung Kuhs als Vorsteher der jüdischen Gemeinde in Breslau.⁵⁶

Auch wenn durch das Kapital der General-Privilegierten dem schlesischen Fabrikwesen aufgeholfen werden sollte, dachte Berlin zunächst daran, durch Ernennung von Breslauer General-Privilegierten der eigenen, nämlich märkischen, Industrie zu helfen. Der Faktor Moses Ries durfte zum Beispiel in Breslau keine Samtfabrik errichten, weil er in Potsdam bereits eine besaß, deren Produkte unbedingt abgesetzt werden sollten.⁵⁷ Schlesien war primär als Absatzmarkt für märkische Produkte gedacht, deshalb erhielten auch nicht wenige Berliner jüdische Unternehmer für Breslau die Generalprivilegierung. In der Auseinandersetzung zwischen der Breslauer Kaufmannschaft und den dortigen General-Privilegierten verhielt sich der Provinzialminister von Hoym gesetzeskonform. Er verbot ihnen 1777 den Detailhandel, ferner den Berliner und Potsdamer General-Privilegierten mit Ausnahme Ephraims den Erwerb eigener Häuser.⁵⁸ Gegenüber Berlin aber nahm er im selben Jahr die jüdische Gemeinde Breslau in Schutz, als die Regierung versuchte, die „subsidiarische Schadenersetzung“ entgegen der Judenordnung von 1744 auch auf diese Stadt anzuwenden. Er akzeptierte den Einwand der Breslauer Judengemeinde, daß es ihr unmöglich sei, das „moralische Verhalten der sich hier befindenden Juden“ genau zu beobachten.⁵⁹

In allen Synagogen Breslaus mußten jedes Jahr die königlichen Edikte in bezug auf Betrug und Hehlerei verlesen und publiziert werden, die vom „Juden-Amts-Aufseher“ an den Landrabbiner und von diesem an die 20 Synagogen weiterzuleiten waren. Darunter befanden sich 1778 nicht nur die Synagogen der polnischen, russischen und schlesischen Schammes, sondern auch einige Klaussynagogen, darunter die des General-Privilegierten „Herrn Moses Heymann“ und des „Herrn Landrabbiner Franckel (!)“, der seit 1754 „königlich geordneter Landrabbiner“ war.⁶⁰ Offiziell fungierte der Landrabbiner allerdings in der „Landtschul im Pockeyhof“.⁶¹ Die Aufzählung der diversen Synagogen mit ihren Rabbinern macht deutlich, daß die 158 jüdischen Familien, die es 1775 in Breslau gab, kaum eine Gemeindeeinheit bildeten. Die Juden in den Synagogen der Schammes fühlten sich ihren Heimatgemeinden zugehörig. Auch wenn dem Landrabbiner Jonas Joseph Fraenckel (Breslauer Amtszeit 1754-1793) gemäß Instruktion der Breslauer Kammer vom 28.3.1755 die Amtshandlungen bei Eheschließungen, Entscheidungen in Erbrechtsfällen, die Beaufsichtigung der Kultusangelegenheiten und die „Aufsichten die mosaischen Gesetze betreffend“ zustanden, so war ihm doch im Gegensatz zu seinem Berliner Kollegen die rabbinische Gerichtsbarkeit vorenthalten worden.⁶² Bei Streitfällen konnte er nur aufgrund seines persönlichen Ansehens bei allen Breslauer Juden schlichtend eingreifen. Schon aufgrund dieser begrenzten Amtsgewalt und der mangelnden Kompetenzen des Landrabbiners blieb die Breslauer Judenschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts recht uneinheitlich. Joseph Jonas Fraenckels Autorität rührte wohl auch von seiner ökonomischen Unabhängigkeit her. Zwar

bezog er aus der Gemeindekasse eine feste Besoldung von 444 Talern, war aber aufgrund seiner Handelsgeschäfte kaum darauf angewiesen.⁶³ Der Provinzialminister von Schlabendorf schätzte sein Vermögen 1764 auf 100.000 Taler.⁶⁴ Damit zählte er zu den reichsten Mitgliedern der Gemeinde. Als General-Privilegierter war er von dem Silberlieferungsquantum nicht ausgenommen, für das er 1774 181 Taler und damit die höchste Summe unter den Breslauer Juden abführen mußte.⁶⁵

Der Aufstieg zu Privilegierten oder gar General-Privilegierten bedeutete keineswegs eine ökonomisch gesicherte Existenz für alle Zeiten. So ist der Sohn des seit dem 6.5.1744 privilegierten Wechsel-Negotianten Philipp Lazarus Hirschel, Lazarus Philipp Hirschel, der das Privileg 1753 geerbt hatte, 1777 „verarmt“ und ohne Handel. Dasselbe gilt 1777 für die ehemaligen Münzlieferanten Isaac Aaron Levi, Zacharias Abraham Lazarus und für die Erben des Gerson Lazarus.⁶⁶ Dagegen hielten die Söhne des privilegierten Abraham Kuh den einmal erreichten sozialen Status und bildeten eine der führenden Handelsfamilien in Breslau.⁶⁷ Die 1777 aufgeführten 20 tolerierten Juden, die ihr Toleranzprivileg fast ausschließlich in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts erhalten hatten, lebten weitgehend vom Altkleiderhandel, drei handelten mit koscheren Waren.⁶⁸ Die in einer Liste für 1774 aufgeführten 123 „Tolerirten über das Privileg“ wurden, soweit sie nicht Gemeindeangestellte waren, bis auf 11 männliche und drei weibliche Personen, ferner sieben Witwen, alle zur Toleranzsteuer zwischen drei bis 44 Taler herangezogen.⁶⁹ Bildeten diese nicht zur Steuer Herangezogenen die Armen der Gemeinde, so lag der Prozentsatz der Verarmten bei rund 20. Allerdings gab es daneben eine große Gruppe, „welche wegen ermangelnder Caution aus dem Toleranz Etat weggelassen und besonders aufgeführt werden müsse“. Unter den Privilegierten waren dies zwei Personen, unter den Tolerierten nach dem Reglement fünf Personen und unter den Tolerierten über das Reglement 50 Personen.⁷⁰ Eindeutige Angaben zur sozialen Situation lassen sich jedoch kaum eruieren.

Den Bestrebungen der Breslauer Kaufmannschaft, den General-Privilegierten irgendwelche Restriktionen aufzuerlegen, trat 1777 der Minister von Carmér entgegen, der ihre Bedeutung weniger im Handel als in ihrer Bemühung um die Verbesserung der industriellen Infrastruktur des Landes sah. Dabei kategorisierte er in einem Promemoria die Breslauer Judenschaft in sechs Klassen. In bezug auf die 20 Tolerierten gemäß der Judenordnung von 1744 forderte er, daß sie sich „jeder Gattung des Handels enthalten“. Auf die sogenannten Fixentristen, worunter für ihn alle ehemals Privilegierten oder Tolerierten fallen, die „wegen Alter, Krankheit etc. den Handel niedergelegt haben“, sei besonders zu achten, weil gerade dieser Status das „Einschleichen unbefugter Juden“ ermöglichen könne. Das gelte auch für die unterste Klasse, die Bediensteten, deren vorgeschriebene Zahl genau eingehalten werden sollte.⁷¹ Aus Carmers Ausführungen könnte man schließen, daß Breslaus Öffentlichkeit, artikuliert durch die Kaufmannschaft, sich stärker gegen die bessergestellten Juden richtete als gegen die jüdischen Unterschichten. Doch drang der Magistrat 1774 ganz entschieden darauf, das Famulizwesen in Ordnung zu bringen, alle Nichtzugelassenen sofort auszuweisen, was dann auch konsequent durchgeführt wurde.⁷² Die Juden, gleichgültig in welchem sozialen Status, wurden ausgegrenzt. Die allgemeine Voreingenommenheit der Breslauer Gesellschaft artikulierte der

Magistrat 1766, wenn er in seiner Argumentation gegenüber der Kammer pauschal von einem „jüdischen Nationalcharakter“ spricht, der Unordnung und Unterschleif befürchten lasse.⁷³

Von Toleranz ist im beginnenden Zeitalter der Aufklärung noch wenig zu spüren, aber die Aufklärung sollte auch hier allmählich einen Wandel sowohl auf jüdischer wie christlicher Seite herbeiführen. Bemühungen um eine Akkulturation, aber auch deren strikte Ablehnung, waren in der Breslauer Judenschaft vorhanden, was sich durch deren Heterogenität erklärt. Durch den kontinuierlichen Kontakt zu den polnischen Gemeinden war das traditionelle Element sehr groß, durch die engen, auch verwandschaftlichen Beziehungen zu Berliner Haskala-Vertretern aber auch der Einfluß der Aufklärung. Ein Kreis junger gebildeter Männer schloß sich 1780 in der „Gesellschaft der Brüder“ zusammen, die Bildung und Aufklärung in der Gemeinde zu verbreiten suchten.⁷⁴ Diesen Bestrebungen widersetzte sich jedoch der Rabbiner Joseph Jonas Fraenckel, der Gelehrsamkeit ausschließlich als Talmudgelehrsamkeit verstand. Breslau war neben Berlin eine der ersten Gemeinden in Deutschland, in denen der Konflikt zwischen Tradition und Moderne virulent wurde und bis hinein in die einzelnen Familien wirkte und ausgetragen wurde; das galt auch für die Familie des Rabbiners Joseph Jonas Fraenckel. Obwohl sein Schwiegersohn Rabbi Saul traditionell im Talmudstudium ausgebildet worden war, schloß er sich den Maskilim an und bekämpfte die Vertreter des traditionellen Judentums wie den Altonaer Oberrabbiner Raphael Cohen, der wiederum Mendelssohns Schriften angriff.⁷⁵ 1793 entstand in Breslau eine weitere jüdische Aufklärungsgesellschaft, die „Zweite Brudergesellschaft“, die sich stärker für Bildungsbelange einsetzte.⁷⁶ In Zusammenarbeit mit den Breslauer Aufklärern Friedrich Albert Zimmermann und Johann Gottlieb Schummel hatten sie 1791, unterstützt vom Provinzialminister von Hoym, in Breslau die „Königliche Wilhelmsschule für die Jüdische Jugend“ gegründet, die 120 Schüler besuchten und von einem Schul-Collegium aus zwei christlichen und drei jüdischen Mitgliedern geleitet wurde.⁷⁷ Das akkulturative Schulprogramm, das weitgehend auf Schummel zurückging, verzichtete zunächst auf den Talmud-Unterricht, da die beiden dafür vorgesehenen Lehrer Joel Löwe und Aaron Wolffssohn nicht die Zustimmung des Landrabbiners Fraenckel erhalten hatten. Fraenckel, der sich für das Talmudstudium und damit für die ausschließliche Tradition jüdischen Wissens verantwortlich fühlte, sah sich hier in Konkurrenz zu dem Schul-Collegium. Der Regierung gegenüber berief er sich auf eine königliche Instruktion von 1755, nach der er für die „Religionsangelegenheiten nach jüdischen ritibus“ verantwortlich sei, das Schul-Collegium also gleichsam in seine Kompetenzen eingegriffen habe, da ihm danach das Recht der Prüfung, Anstellung, Beaufsichtigung und Abschaffung eines Talmudlehrers zustehe. Von der Regierung verlangte er deshalb zu Recht, daß sie „ihn vollständig bey allem schützen wolle, was er nach Maßgabe seines Rabbineramtes verlangen könne“.⁷⁸ Im Kern ging es bei dieser Auseinandersetzung zwischen Landrabbiner und Regierung um das Recht der Selbständigkeit der jüdischen Gemeinde im vormodernen Staat. Eine aufgeklärte Beamtenelite wollte diese Selbständigkeit zugunsten von Reformen einschränken und wurde darin von den Anhängern der jüdischen Aufklärung, den Maskilim, unterstützt. Dohm hatte diese Autonomie in seiner Schrift keineswegs in Frage gestellt.

Ihm war hierin jedoch von den Maskilim, auch von Mendelssohn, heftig widersprochen worden, die zumindest das Bannrecht für Rabbiner und damit die Möglichkeit, Mitglieder aus der Gemeinde auszuschließen, beseitigt wissen wollten. Nun war dem Breslauer Landrabbiner bereits 1744 durch die Judenordnung dieses Recht und die Gerichtsbarkeit genommen, die Autonomie also bereits damals erheblich eingeschränkt worden, so daß sich seine Kompetenz fast nur noch auf die Überwachung des jüdischen Kultus und der Talmudlehre erstreckte. Daran zumindest wollte Joseph Jonas Fraenckel festhalten. Da er jedoch bei allem Traditionalismus ein konzilianter Mensch war, willigte er schließlich in die Anstellung eines Talmudlehrers ein.⁷⁹ Daß der Talmudunterricht an der neu gegründeten Schule nicht so erfolgreich war, ist kaum Joseph Jonas Fraenckel anzulasten, der bald nach dieser Auseinandersetzung am 20.10.1793 starb.

Die Berufung eines Nachfolgers löste in der Gemeinde heftige Auseinandersetzungen zwischen den Traditionalisten und den aufklärerisch motivierten Reformern aus. Diese Auseinandersetzungen sollten die Geschichte der Breslauer Gemeinde auch in den folgenden Dezennien bestimmen. Da das Stimmrecht sich an den Gemeindesteuern orientierte, war der Einfluß der Maskilim, die weitgehend aus der Gruppe der reichen General-Privilegierten kamen, recht groß. Gewählt wurde als Landrabbiner Jesaia Löb Berliner, der der Reformrichtung aufgeschlossen gegenüber stand, aber dennoch ein anerkannter Talmudlehrer war.⁸⁰ Um aber den Einfluß der Traditionalisten zu sichern, wurden die beiden Unterrabbiner aufgewertet und mit aus dem Etat des Landrabbins finanziert. Diese Regelung lag durchaus im Sinne der Breslauer Kammer, die zwar von den „abgeschmackten talmudischen Lehrsätzen“ nicht viel hielt, da sie die Aufklärung behinderten, die aber die Orthodoxen nicht allzusehr vor den Kopf stoßen wollte.⁸¹ Zu einer ernsthaften Krise in der Gemeinde kam es erst unter Löb Berliners Nachfolger, dem Landrabbiner Levi Saul Fränckel, einem Enkel des ehemaligen Landrabbins Joseph Jonas Fraenckel. Er ging über die Reformvorstellungen der Maskilim weit hinaus und plädierte für eine Universal-Kirchen-Reform – eine Vereinigung aller Religionen.⁸² Damit nahm er einen aufsehenerregenden Vorschlag David Friedländers auf, eines der Meinungsführer der Berliner Haskala, den dieser 1799 dem protestantischen Propst Wilhelm Abraham Teller im Namen von „einigen Hausvätern jüdischer Religion“ unterbreitet hatte.⁸³ Er hatte vorgeschlagen, für Juden, die sich taufen ließen, in der christlichen Kirche quasi den Status einer jüdischen Sekte einzuräumen. Für Levi Saul Fränckel lag das Verbindende beider Religionen in der gemeinsamen Eschatologie. Im Geheimen hoffte er wohl, daß der Sanhedrin, den Napoleon nach Paris einberufen hatte, die Voraussetzungen für eine Vereinigung von Judentum und Christentum schaffen werde. 1807 ging Levi Saul Fränckel nach Paris, wo er zum Katholizismus konvertierte, wie 1809 in den Schlesischen Provinzialblättern zu lesen war.⁸⁴ Für die Reformgruppe der Breslauer Gemeinde bedeutete dies insofern einen Rückschlag, als Levi Saul Fränckels Nachfolger, Abraham Tiktin, eine streng orthodoxe Richtung vertrat, was in der Folgezeit zu dem bekannten Geiger-Tiktin-Streit in der Gemeinde führte.⁸⁵

Während in Berlin die Aufklärungselite schon in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts mit jüdischen Persönlichkeiten in Kontakt trat, war dies für die jüdi-

schen Aufklärer in Breslau nicht so einfach gegeben, weil sich das Bürgertum, auch das aufgeklärte, einem solchen Kontakt widersetzte. Soweit ein Kontakt zustande kam, wie zwischen Ephraim Kuh, dem ersten neuzeitlichen jüdischen Dichter, der in deutscher Sprache schrieb, und seinen Breslauer Freunden, verbanden diese (wie Lavater im Hinblick auf Moses Mendelssohn) damit die Erwartung der Konversion.⁸⁶ Offener war in dieser Beziehung der Popularphilosoph Christian Garve, der zu Kuh wie auch zu dem jüdischen Philosophen Salomon Maimon Kontakt pflegte, als dieser von den Berliner Maskilim zum Medizinstudium nach Breslau geschickt worden war. Aus Maimons Lebenserinnerungen lassen sich in etwa die Szene der Breslauer Aufklärer und die Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen Aufklärern rekonstruieren. Auf jüdischer Seite waren es der Bankier Lippmann Meier, der Kaufmann Heimann Lissa, Aaron Zadeck, ferner Joel Bril Löwe, Philipp Levin Siphari und Menachem Mendel Broese. Sie unterstützten die Herausgabe der jüdischen Aufklärungszeitschrift *Hameassef*, die in hebräischer Sprache erschien.⁸⁷ Ferner zählte zu den Breslauer Maskilim der Philosoph Salomon Pappenheimer, der aus Zülz stammte.⁸⁸ Auf christlicher Seite sind es außer Garve die Mediziner Morgenbesser und Lieberkuhn, ferner Schummel und Zimmermann.⁸⁹ Garve und Schummel verkehrten auch mit Esther Gad, die ca. 1767 in Breslau geboren wurde und dort bis 1799 lebte. In der Haller Aufklärungszeitschrift *Der Kosmopolit* und dem *Berlinischen Archiv der Zeit und ihres Geschmacks* setzte sie sich für die Emanzipation der Frau und das aufklärerische Bildungsstreben ein.⁹⁰ Doch bleiben für Breslau die christlich-jüdischen Kontakte in der neuen bürgerlichen Aufklärungselite eher schemenhaft.

Deutlicher treten die Bemühungen und Auffassungen aufgeklärter Beamter wie Hoym, Schummel und vor allem Zimmermann zu Tage, die schließlich zur Errichtung der jüdischen Wilhelms-Schule in Breslau führten.⁹¹ Zimmermann hatte nach dem Vorbild von Dohm 1791 eine „Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogtum Schlesien“ publiziert, in der er wie dieser die Randexistenz der Juden durch die christliche Gesellschaft verschuldet sah. Ihre baldige Integration wurde nach seiner Meinung jedoch nicht nur durch den Widerstand der christlichen Gesellschaft verhindert, sondern auch durch die „religiösen Gebräuche“ der Juden und ihre Verfassung. Im Gegensatz zu Dohm plädierte Zimmermann deshalb keineswegs für eine jüdische innergemeindliche Autonomie mit starken Amtsbefugnissen der Rabbiner; vielmehr wollte er in den jüdischen Gemeinden den „Mosaiten“, d.h. den Reformern, mehr Macht einräumen, „weil sie nicht so strenge an den jüdischen Gebräuchen hängen“. In die Gesellschaft konnten nach seiner Auffassung die Juden erst integriert werden, wenn sie einer „vernünftigen Religion“ anhingen.⁹² Wenn Zimmermann hier auch die Reformer in der jüdischen Gemeinde beistimmten, die traditionsbewußten Juden gewann er damit nicht. Der preußische Staat, der die Kirchenhoheit über alle christlichen Konfessionen in seinen Territorien behauptete, nahm dieses Recht auch gegenüber der Synagoge für sich in Anspruch. Damit verschärfte er jedoch die Konflikte in den jüdischen Gemeinden.

Die schlesische Judenordnung vom 21.5.1790, die nach dem Tod Friedrichs II. die Restriktionen gegenüber den Juden einschränken sollte, brachte jedoch eher Verschlechterungen als Verbesserungen.⁹³ Intention und Praxis klafften weit aus-

einander, wie Rönne und Simon in ihrer Kritik an dieser Ordnung betonen.⁹⁴ Letztlich waren es auch hier nur fiskalische Gründe, die die Neuordnung bestimmten. Es blieb bei einer Drei-Klassen-Einteilung: Die erste Klasse bildeten die General-Privilegierten, die ihr Wohn- und Handelsrecht auf ihre männlichen wie weiblichen Nachkommen vererben konnten und den christlichen Kaufleuten nahezu gleichgestellt waren. Als zweite Klasse galten die auf 160 reduzierten „Stamm-Nummeranten“, die fast ausschließlich auf den Handel mit Fabriken und Galanterieprodukten sowie auf den Geldhandel beschränkt blieben, wofür sie der christlichen Kaufmannschaft jährlich 500 Reichstaler zu zahlen hatten. Sein Recht durfte der Stamm-Nummerant nur auf ein Kind vererben. Der Name des erbenden Kindes mußte bei der Regierung eingetragen werden. Blieb ein Stamm-Nummerant ohne Kinder, so konnte die jüdische Gemeinde dieses Recht an einen Anwärter übertragen lassen. 1811 gab es bereits 20 solcher Anwartschaften. Die dritte Klasse bildeten die Breslauer Schutzgenossen, die ein lebenslängliches Wohnrecht hatten, das jedoch nicht vererbbar war, was sie von den Stamm-Nummeranten unterschied. Deshalb bewarben sich Schutz-Verwandte um frei werdende Stamm-Nummeranten-Plätze. Erhielten sie einen solchen Platz nicht, mußten ihre Kinder mit 16 Jahren die Stadt verlassen, was eine große Härte darstellte, da andere Städte und Staaten sich weitgehend gegen eine Neuaufnahme von Juden sperrten.⁹⁵ Wie diese Stamm-Nummeranten durften auch die Schutz-Verwandten Handel mit Fabriken und Galanteriewaren treiben. Geblieben waren nach der Neuordnung auch die hohen Abgaben, die von Juden an den Staat bzw. an die Stadt zu entrichten waren, nämlich die jährlichen „Toleranz-Gefälle“, die jährlichen „Silberlieferungs-Zuschuß-Gelder“ sowie die sehr hohen Stempel- und Kanzleigebühren, die für Konzessionen, Konfirmationen, Bestätigungen und ähnliches ziemlich häufig zu entrichten waren.⁹⁶ Die Toleranz- bzw. Schutzgelder wurden jährlich vom städtischen Judenamt mit Zuziehung der Gemeindeältesten festgesetzt. Für das Etatjahr 1790/91 mußte die Breslauer Gemeinde 6.930 Reichstaler aufbringen, wovon unter anderem die Breslauer Judenverwaltung mit 2.898 Reichstalern finanziert wurde. Geblieben waren trotz Neuordnung die Silberlieferungs-Zuschuß-Gelder, die nun nicht mehr an die Breslauer Münze, sondern an die Domänen-Kasse zu zahlen waren. Für die Breslauer Gemeinde betrug der Anteil 1.624 Mark. Für ihre sozialen Einrichtungen, die Kranken- und Armen-Verpflegungs-Anstalt, mußte die Gemeinde zusätzlich ca. 6.000 Reichstaler aufbringen, während die Kosten für die Wilhelm-Schule von den Zinsen des Stiftungskapitals, dem Schulgeld, aber auch einem Gemeindezuschuß getragen wurde.⁹⁷

Die Verordnung von 1790 hatte keine Besserung, sondern eher eine Verschlechterung der Situation gebracht, wenn nun auch die freie Berufswahl ermöglicht wurde. Dem Staat waren nun noch mehr Möglichkeiten gegeben, in die inneren Belange der Gemeinde einzugreifen.⁹⁸ Die Breslauer Gemeinde erwartete deshalb von dem von Hardenberg vorbereiteten Emanzipationsgesetz eine wesentliche Verbesserung ihrer Situation, nicht nur weil die Abgaben so hoch waren, sondern weil sie von ihnen „qua Juden“ verlangt wurden, sie also aus der Gesamtgesellschaft ausgeschlossen blieben. Das aber empfanden sie „als herabwürdigend“.⁹⁹ Wenn auch nicht die Emanzipation, so brachte das Hardenbergsche Gesetz vom 12.3.1812 durch die weitgehende Gleichstellung mit der christlichen Bevölkerung doch für die Breslauer

Gemeinde eine große Entlastung. Eine numerische Begrenzung der jüdischen Einwohner Breslaus entfiel in Zukunft, und auch der wirtschaftlichen Entfaltung waren nun kaum mehr Grenzen gesetzt.¹⁰⁰

Ein Rückblick auf die Entwicklung der jüdischen Gemeinde Breslaus im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert zu einer der bedeutendsten jüdischen Gemeinden in Deutschland zeigt die Schwierigkeiten, wie sie für alle jüdischen Gemeinden im Alten Reich im 18. Jahrhundert typisch waren. Die immer wieder von Seiten der Ob rigkeit versuchte Reduzierung der Zahl jüdischer Einwohner sowohl in habsburgischer wie in preußischer Zeit verschärfte jedoch im Vergleich zu anderen Städten die Situation in Breslau. Ein Bleiberecht in der Stadt entgegen dem immer noch gültigen „Privilegium de non tolerandis Judaeis“ war nur bedingt durch die wirtschaftlichen Interessen der habsburgischen wie der preußischen Regierung garantiert. Dieses Bleiberecht mußte mit hohen Abgaben und in habsburgischer Zeit mit dem Verzicht auf eine eigene Gemeinde bezahlt werden, obgleich in Breslau die Infrastruktur für eine Gemeinde mit Rabbiner, Gemeindebeamten und einer Chewra Kadisha seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert vorhanden war. Eine Gemeinde konnte sich nur in der unter geistlicher Herrschaft stehenden St. Matthias-Vorstadt bilden, über die der lutherische Rat kein Verfügungsrecht hatte. Der Osthandel schuf für die Breslauer privilegierten Juden eine günstige Wirtschaftssituation. Die polnischen jüdischen Messebesucher bildeten in den Häusern ihrer Agenten, den Schammessen, kleine heimliche Gemeinden mit Stubensynagogen, die im Laufe der Zeit auch außerhalb der Messezeiten fortbestanden. Trotz der günstigen Handelsbedingungen waren die Juden in Breslau sozial stark differenziert. Ihre wirtschaftliche Bedeutung bestimmte über ihr und ihrer Nachkommen Bleiberecht. Durch die Eroberung Schlesiens unter Friedrich II. änderte sich an dieser unsicheren Situation nichts Grundsätzliches bis auf die Tatsache, daß nun eine jüdische Gemeinde offiziell zugelassen war. Die Rechte des Rabbiners aber wurden stark eingeschränkt. Im Gegensatz zu den Verhältnissen in Berlin versuchte Friedrich II., in Breslau die Gemeindeautonomie von vornherein zugunsten der staatlichen Justiz- und Kirchenpolitik zu begrenzen. Im Hinblick auf eine Reduktion der jüdischen Einwohnerzahl setzte der preußische König die habsburgische Politik fort. Bis zum sogenannten Emanzipationsgesetz von 1812 war es nur für die privilegierten, nicht aber für die tolerierten Juden in Breslau möglich, ihre Kinder „anzusetzen“, d. h. ihnen ein Bleiberecht zu verschaffen.

Während in Habsburger Zeit die staatlichen Behörden fast nur an den Abgaben der Breslauer Juden interessiert waren, die Verwaltung aber weitgehend den städtischen Behörden überließen, kam es in preußischer Zeit zu einem ständigen Kompetenzgerangel zwischen der staatlichen Kammer und dem städtischen Magistrat. Die den Magistrat bestimmende christliche Kaufmannschaft versuchte, immer wieder Beschränkungen herbeizuführen, die aber spätestens seit der Amtszeit des den Juden nicht unfreundlich gesonnenen Provinzialministers von Hoym und seinen der Aufklärung nahestehenden Beamten von staatlicher Seite nicht mehr einhellig befürwortet wurden. Doch auch die unter Hoym erlassene Judenordnung von 1790 brachte für die jüdischen Einwohner keine Entlastung, da sowohl die hohen Abgaben als auch das ungesicherte Bleiberecht bestehen blieben.

Von Berlin her wirkte schon früh die jüdische Aufklärung nach Breslau und führte hier zu akkulturativen Bestrebungen einer sozial engagierten jüdischen Ober- und Mittelschicht. Sie verursachte aber auch in der Gemeinde schon früh Auseinandersetzungen zwischen den traditionsbewußten Juden, die ihren geistlichen Rückhalt in den polnischen Gemeinden hatten, und der nach Berlin hin orientierten Reformgruppe. Diese Entwicklung bestimmte auch im 19. Jahrhundert Leben und Struktur der Gemeinde.

Jüdische Schriftsteller im Breslau des späten 18. Jahrhunderts

Gunnar Och

I.

Im Jahre 1800 publiziert der *Breslauische Erzähler*, eine von Georg Gustav Füleborn herausgegebene Wochenschrift, zwei fingierte Briefe, die sich mit der soziokulturellen Lage der Juden in Breslau beschäftigen.¹ Der Anlaß wird gleich am Anfang des ersten Briefs genannt. Es geht darum, einen nicht näher bezeichneten Adressaten von der Haltlosigkeit seiner „Vorurtheile“ gegenüber der „jüdischen Nation“ zu überzeugen.² Der didaktisch-appellative Gestus ist deutlich und zeigt uns, wie sehr sich der anonyme Verfasser dem Diskursmodell der Aufklärung verpflichtet weiß. Im übrigen beglaubigen zwei Zitationen aus Lessings „Nathan“ die auf Toleranz zielende Tendenz der Ausführungen.³ Wie wird nun aber in der Sache selbst argumentiert? Zum einen ist davon die Rede, daß „unter den drey bis viertausend Juden, die etwa in Breslau leben mögen, allerdings eine Menge ungebildeter, aber gläubischer, unwissender und verachtungswertiger Personen“ seien.⁴ Außerdem finde sich selbst unter den moderner denkenden Juden und Jüdinnen der Gemeinde „manche Verbildung“.⁵ Doch dürfe das eine wie das andere nicht überbewertet werden, da es eben auch viele ermutigende Beispiele gebe, die als Zeichen gelungener Emanzipation und Akkulturation zu deuten seien. Was folgt, ist ein reichhaltiger Katalog mit Namen und Institutionen. So werden neben der „Gesellschaft der Brüder“, einem Zusammenschluß jüdischer Aufklärer, die vor allem die Reformierung des synagogalen Gottesdienstes betrieben, ein Hospital, ein Privattheater⁶ und die auf einem säkularen Bildungskonzept basierende Wilhelmsschule genannt. Zu den namentlich erwähnten Breslauer Juden, die sich durch Bildung, „angenehmes Betragen“ und „gemeinnützige Thätigkeit“⁷ auszeichneten, zählen Ärzte und Geschäftsleute. Auch ganze Familien werden angeführt. Eine andere Spezies liegt unserem Anonymus freilich noch stärker am Herzen, und das ist die liebevoll porträtierte Gruppe der jüdischen Schriftsteller, die in Breslau leben oder doch zumindest aus Breslau gebürtig sind:

„Als deutscher Sprachforscher und eben so gelehrter als geschmackvoller [!] Theolog ist *Joel Löwe* bekannt. Seine Beyträge zu Eichhorns Bibliothek, zu dem Journal der Sammler und zu Campens grammatischer Zeitschrift, seine einzelnen Gelegenheitsschriften, seine Uebersetzung biblischer Schriften, so wie seine hebräische Sprachlehre, geben ihm einen bedeutenden Rang unter den deutschen Gelehrten. *Wolfssohns* Uebersetzung der Könige kennen Sie, auch frühere Beyträge von ihm in

Moritzens Magazin, und das Produkt seines schalkhaften Satyrs, das beschriene Purims-Stück. *Moses Hirschel* hat sich um die Rechtfertigung seiner Nation, durch seine Apologie der Menschenrechte, ein großes Verdienst erworben, seine früheren Aufsätze und Abhandlungen über die Landschaft, über das Schachspiel u.a. haben ebenfalls ihren Werth, und sein Briefwechsel mit Kausch enthält wichtige Data. *Madame Bernard* gebohrne *Gad* kennen Sie von Berlin aus. Ihre Beyträge zu Kauschens Zeitschriften, zu den Brandenburgischen Denkwürdigkeiten, Beckers Erholungen u. d. m. zeugen von feinem Geschmack und gebildeter Lectüre, und die Uebersetzung, die sie jüngst von einem Werke der Frau von Genlis gegeben hat, ist sehr brav. Sie steht mit vielen Gelehrten im Briefwechsel, unter andern mit dem berühmten Jean Paul, und ist mehrerer neuern Sprachen mächtig. Von ihrem geistreichen und angenehmen Umgange brauche ich Ihnen nichts zu sagen.“⁸

Die Namen dieser Schriftsteller und die Titel ihrer Werke sind uns heute noch weniger geläufig als die genannten Organe, in denen sie publizierten. Daher einige Ergänzungen und Anmerkungen, die die historische Situierung erleichtern sollen, ohne sich schon ins Detail zu verlieren.

Joel Löwe oder auch Joel Bril (1762–1802)⁹ ist ein typischer Vertreter der jüdischen Aufklärung, der sogenannten Haskala. Er wächst in Berlin auf, übernimmt im Alter von 20 Jahren eine Lehrerstelle im Hause David Friedländers, was ihm Gelegenheit gibt, mit Moses Mendelssohn und dem Kreis seiner Schüler in Beziehung zu treten. Unter diesem Einfluß entsteht eine Reihe von Aufsätzen für die hebräische Zeitschrift *Ha-Meassef*, zu deutsch *Der Sammler*, sowie ein viel gerühmter Kommentar zu der von Mendelssohn besorgten Psalmenübersetzung, den dieser auch ausdrücklich gebilligt hat. Die Herausgabe, Übersetzung und Kommentierung weiterer biblischer Texte schließt sich in den folgenden Jahren an. 1791 wird Löwe als Inspektor und Oberlehrer an die neugegründete Wilhelmsschule in Breslau berufen. Da der Lehrplan der Schule wiederholt Anlaß gibt zu scharfen Konflikten mit der jüdischen Orthodoxie, ist die berufliche Belastung groß. Trotzdem schreibt Löwe weitere sprachwissenschaftliche und moralphilosophische Abhandlungen, die in den schon genannten Organen oder als Programmschriften der Wilhelmsschule erscheinen. Als Kuriosum am Rande sei auch noch die unfreiwillige Verstrickung Löwes in den von Goethe und Schiller geführten Xenienkampf erwähnt. Löwe hatte 1797 für Campes *Beiträge zur weiteren Ausbildung der deutschen Sprache* eine nicht unkritische Studie zum sprachlichen Ausdruck in Goethes *Iphigenie* verfaßt und mußte dafür Schillers Spott erdulden.¹⁰

Die Lebensumstände des Aaron Halle-Wolffssohn (1756–1835) gleichen in mancher Hinsicht denjenigen seines Freundes Joel Löwe.^{10a} Denn auch er war Lehrer an der Wilhelmsschule und hatte schon zuvor als Mitglied des Berliner Mendelssohn-Kreises eine rege publizistische Tätigkeit entfaltet. Von 1788 an veröffentlichte er diverse Aufsätze im *Sammler*, und im direkten Anschluß an Mendelssohns Projekt der Bibelübersetzung übertrug und kommentierte er Ruth, Esther und die Klagelieder (Berlin 1788). Es folgte ein gemeinsam mit Joel Löwe verfaßter Kommentar zu Mendelssohns *Höhe-Lied*-Übersetzung und schließlich die wieder allein besorgte Übersetzung und Kommentierung des Buches Hiob. Wolffssohns Interesse

galt aber keineswegs nur jüdischen Gegenständen, ihn beschäftigten auch die aktuellen Themen der Berliner Aufklärung. So beteiligte er sich unter anderem an der Debatte über psychologische Phänomene, indem er für das von Karl Philipp Moritz herausgegebene *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* ein Traumprotokoll verfaßte. In die Breslauer Zeit fällt das Lustspiel *Leichtsinn und Frömmelei*, auf das offenbar die oben zitierte Formulierung „Produkt seines schalkhafter Satyrs“ zu beziehen ist. Wolfssohn behandelt in diesem außerordentlich interessanten Text die innerjüdischen Probleme und Verwerfungen, die sich aus dem auch und gerade im Breslauer Milieu beobachteten Konflikt zwischen Aufklärung und Orthodoxie ergaben. Doch dazu später noch mehr. 1807, nach fünfzehnjähriger Lehrtätigkeit an der Wilhelmschule, kehrte Wolfssohn nach Berlin zurück, um als Erzieher die Ausbildung des musikalischen Wunderkindes Jakob Liebmann Meyer Beer, besser bekannt unter dem Namen Giacomo Meyerbeer, zu überwachen. Eine Leibrente der Familie Beer ermöglichte sechs Jahre später die Übersiedelung nach Franken, wo Wolfssohn auch 1835 verstarb. Als Schriftsteller ist er in dieser Zeit nicht mehr in Erscheinung getreten, doch bezeugt seine Mitgliedschaft in dem von Leopold Zunz und Eduard Gans gegründeten „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ das fortdauern-de Interesse an einer zeitgemäßen Reorganisation des Judentums.

Der uns als Schachliebhaber und Apologet des Judentums vorgestellte Moses Hirschel (1754 - ca.1823) lebte als Kaufmann und Gelehrter in Breslau.¹¹ Die Familie hatte ihn „zum Rabbiner bestimmt“,¹² doch erteilte er solchen Plänen eine klare Absage, da er sie mit seiner freigeistigen Gesinnung nicht zu vereinbaren wußte. Als im Jahr 1799 das berühmte *Sendschreiben* David Friedländers den Versuch unternahm, die bürgerliche Gleichstellung Berliner Juden durch eine unter Vorbehalt gestellte Konversion zu erlangen, entschloß sich Moses Hirschel zu einem ähnlichen Schritt. Er formulierte eine Eingabe, in der er die Behörden ersuchte, ihm dieselben Rechte wie den christlichen Staatsbürgern zu gewähren. Er selbst wolle sich dafür „durch öffentliche Erklärung völlig vom Judenthum lossagen“,¹³ ein Übertritt zum Christentum komme für ihn allerdings nicht in Betracht, da gewisse kirchliche Dogmen den Gesetzen der Vernunft widersprächen. Diesem Gesuch erging es nicht anders als Friedländers *Sendschreiben*, es wurde zurückgewiesen, und zwar mit dem Argument, daß nur derjenige in den vollen Genuß des preußischen Staatsbürgerrechts gelange, der sich zu einer der drei christlichen Konfessionen bekenne.¹⁴ Hirschel resignierte und trat schließlich 1804 in herkömmlicher Weise zum Christentum über.¹⁵ Unter Hirschels Schriften¹⁶ ist die schon erwähnte Apologie des Judentums bemerkenswert, die durch ein extrem judenfeindliches Pamphlet eines Zeitgenossen veranlaßt wurde.¹⁷ Daneben finden sich freilich auch Ausfälle gegen die jüdische Orthodoxie, die einen so radikalen Ton anschlagen, daß sie die gewiß nicht harmlose Polemik der meisten Mendelssohn-Schüler in ähnlicher oder gleicher Sache mühelos überbieten.¹⁸

Einer feministisch orientierten Literaturwissenschaft ist es zu danken, daß Esther Gad Bernard (ca.1767– ca.1833), der letzte Name auf unserer Liste, in jüngster Zeit wieder stärkere Beachtung gefunden hat. Ein umfangreicher Aufsatz würdigte ihr literarisches Werk,¹⁹ und ihr Briefwechsel mit dem Dichter Jean Paul wurde 1990 vollständig erschlossen.²⁰ Der Herkunft nach war Esther Gad Breslauerin.²¹

Eine 1791 eingegangene Ehe mit dem Kaufmann Samuel Bernard aus Frankfurt/Oder hatte nur wenige Jahre Bestand. Nach der Scheidung folgten Aufenthalte in Dresden, Breslau und schließlich Berlin, wo Gad in den großen jüdischen Salons der Henriette Herz und Rahel Levin verkehrte. Nach 1800 verließ sie Deutschland, trat zum Christentum über und heiratete Wilhelm Friedrich Domeier, den Leibarzt des Prinzen August Friedrich von Großbritannien. Sie hielt sich längere Zeit in Portugal und Malta auf, um schließlich bis zu ihrem Tode ständigen Wohnsitz in London zu nehmen. Das Werk dieses – so die Selbstcharakteristik – „vielgewanderten weiblichen Ulysses“²² umfaßt Gedichte, Aufsätze, Reisebeschreibungen und Übersetzungen. In unserem Zusammenhang können freilich nur die frühen Arbeiten interessieren. 1791 verfaßte Esther Gad einen „Lobgesang“ zur Eröffnung der Wilhelmsschule, der den Spiritus Rector der Einrichtung, Staatsminister Karl Georg Heinrich von Hoym, als edelgesinnten Menschenfreund verherrlichte.²³ Einer ihrer Zeitschriftenbeiträge setzte sich mit Schillers *Wallenstein* auseinander,²⁴ in einem anderen wurde das Anrecht der Frau, Gelehrsamkeit zu erwerben und auch selbst zur Feder zu greifen, so vehement gegenüber patriarchalischer Bevormundung verteidigt,²⁵ daß ein Zeitgenosse Esther Gad den Ehrentitel einer „deutschen Wollstonecraft“ verlieh.²⁶

Dieser Überblick dürfte bereits verdeutlicht haben, wie lebendig die literarische Szene im jüdischen Breslau des späten 18. Jahrhunderts gewesen sein muß. Dabei ist der Kreis der in Betracht kommenden Personen noch gar nicht ausgeschritten. Es bleibt nachzutragen, daß sich auch Salomon Maimon Ende der achtziger Jahre in Breslau aufgehalten hat. Die näheren Umstände dieses Besuchs lassen sich der farbig geschriebenen Autobiographie des Philosophen entnehmen.²⁷ Maimon schildert seine Hauslehrertätigkeit bei den reichen jüdischen Familien der Stadt, seinen Umgang mit christlichen Gelehrten sowie erste erfolgversprechende Versuche, sich als philosophischer Kopf zu profilieren. Schließlich weiß er auch von der freundschaftlichen Beziehung zu einem „berühmten Dichter jüdischer Nation“ zu berichten.²⁸ Es handelt sich um Moses Ephraim Kuh (1731–1790), den Sproß einer vermögenden Breslauer Kaufmannsfamilie, der als Verfasser von Oden, Liedern und vor allem witzigen Epigrammen hervorgetreten ist. Um auch ihn als Person zu vergegenwärtigen, hier einige Anmerkungen, die sich auf die ausführliche Biographie stützen können, welche die Buchausgabe seiner Gedichte von 1792 begleitet und keinen andern als Moses Hirschel zum Verfasser hat:²⁹ Schon in jungen Jahren distanzierte sich Kuh von der jüdischen Orthodoxie. Er wurde Kaufmann, und nicht Talmudgelehrter, wie der Vater es beabsichtigt hatte. 1763 übersiedelte Kuh nach Berlin, wo er mit Moses Mendelssohn in Verbindung trat, „Prosodie und Versbau“ studierte und „die ersten Versuche in der Dichtkunst“ unternahm.³⁰ Nach einem Familienzerwürfnis folgten Reisen quer durch Europa, die ihn all seiner Mittel beraubten. Wieder in Breslau lebend, kam er wegen Mißachtung jüdischer Rituale mit dem Rabbinat in Konflikt. Dennoch weigerte er sich, die ihm von christlichen Freunden angetragene Konversion zu vollziehen. Kuh geriet schließlich in eine schwere psychische Krise, die der naive Rationalismus des Biographen mit einer angeblichen Überspannung der Geisteskräfte und der Intoleranz der Umwelt glaubt erklären zu können. Ganz anders dagegen die Lesart Berthold Auerbachs, der in seinem Roman *Dichter und Kaufmann* Kuhs Schicksal aufgreift und durchaus plausibel darstellt,

wie die Identitätskrise dieses deutsch-jüdischen Autors aus dem bedrohlichen Gefühl sozialer und kultureller Desorientierung hervorgeht.³¹ In seinen letzten Lebensjahren wurde Kuh von einer christlichen Schwägerin aufopferungsvoll gepflegt. Da er auch auf dem Sterbebett „Seelenhütern“ konsequent den Zutritt verweigerte,³² bedurfte es schon der massiven Intervention reicher Verwandter, um ihm ein rituelles Begräbnis zu ermöglichen. Die ebenso witzige wie bezeichnende Grabschrift hat er sich selbst verfaßt:

„Hier liegt der Dichter Kuh,
Den bald das schnöde Glücke,
Bald auch der Schurken Tüke
Geneckt. Hier hat er Ruh.“³³

II.

Nach der ersten, gleichsam physiognomischen Exposition des Themas soll nun von den sozialen und mentalitätsgeschichtlichen Faktoren die Rede sein, die die Produktivität dieser jüdischen Autoren bestimmten oder doch zumindest beeinflußten. Rein rechtlich gesehen, war die Situation der Breslauer Juden nicht eben günstig.³⁴ Eine 1744, zu Beginn der preußischen Herrschaft in Schlesien, erlassene Verordnung sah eine Fülle von Beschränkungen vor und trug auch zur Hierarchisierung der Judenschaft bei, indem sie fünf deutlich abgestufte Statusgruppen unterschied. Den vollen Rechtsschutz genoß dabei nur die zahlenmäßig sehr kleine Gruppe der General-Privilegierten, die natürlich zugleich die vermögendste war. Mit einer neuen, im Mai 1790 erlassenen Vorschrift ergaben sich dann allerdings grundlegende Veränderungen. An die Stelle des alten Fünf-Klassen-Modells trat ein Zwei-Klassen-Modell, das neben den General-Privilegierten nur noch eine Gruppe von sogenannten Stamm-Numeranten vorsah. Außerdem erklärte man, Handel und Berufswahl erleichtern zu wollen, um eine schrittweise Integration der Juden in Staat und Gesellschaft zu erreichen. Dies war ganz im Sinne von Christian Wilhelm von Dohm, dem Vordenker der Judenemanzipation, formuliert und nahm im Grunde schon die Bestimmungen des dann für ganz Preußen geltenden Gleichstellungssediktes von 1812 vorweg. Man kann dem Erlaß aber auch kulturelle Bedeutung zusprechen, weil er die Gründung der Wilhelmsschule und damit die Berufung aufgeklärter jüdischer Lehrer unmittelbar zur Folge hatte.

In ökonomischer Hinsicht bleibt festzuhalten, daß die gebildeten und fortschrittlich denkenden Juden der Breslauer Gemeinde meist aus den privilegierten und vermögenden Familien stammten. Verwiesen sei insbesondere auf den in den Quellen immer wieder genannten Lipmann Meyer,³⁵ königlicher Hofagent und Freund David Friedländers, der sowohl die Judenverordnung von 1790 als auch die Konzeption der Wilhelmsschule maßgeblich beeinflußte. Eine ähnlich profilierte Persönlichkeit war der Arzt Isaak Jeremias Warburg,³⁶ der dem Gremium angehörte, das die Wilhelmsschule zu beaufsichtigen hatte. Er muß auch an deutscher Literatur interessiert gewesen sein, denn es ist gewiß kein Zufall, daß sich sein Name auf der Subskribentenliste zu Klopstocks *Gelehrtenrepublik* findet.³⁷ Durch Moses

Ephraim Kuh und Esther Gad, die beide aus wohlhabenden Breslauer Häusern stammen, erfährt die Formel ‚Besitz und Bildung‘ auf nachdrückliche Weise eine weitere Bestätigung. Doch gab es für jüdische Schriftsteller dieser Zeit eben auch noch andere Existenzformen, wie sich an Löwe, Halle-Wolffssohn oder Salomon Maimon zeigt, die als Erzieher und Lehrer ihren Lebensunterhalt bestreiten konnten.

So bedeutsam ökonomische und soziale Faktoren sind – der Akkulturationsprozeß des Breslauer Judentums wurde nicht allein von ihnen bestimmt, sondern auch vom geistigen Klima der Stadt, die eine nicht unbeträchtliche Zahl aufgeklärter und tolerant denkender Köpfe vorzuweisen hatte. An erster Stelle ist hier Johann Timotheus Hermes zu nennen, ein seit 1791 in Breslau lebender Schriftsteller und Prediger,³⁸ der sich immer wieder für die Belange der Juden eingesetzt hat. Dokumentiert wird das u.a. durch den vielgelesenen Briefroman *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen*, in dem diverse Judenfiguren auftreten, die allesamt den von Gellert und Lessing inaugurierten Topos des ‚edlen Juden‘ forschreiben.³⁹ Das Engagement beschränkte sich aber nicht nur auf den Bereich der Literatur, sondern verschaffte sich auch in öffentlicher Rede Geltung. Den Anlaß bot eine antisemitische Hetzkampagne, die im Jahr 1803 von Berlin ausging. Hermes meldete sich mit einer Weihnachtspredigt zu Wort und verurteilte die einschlägigen Schriften mit allem Nachdruck. Es sei „eine Beleidigung der Sitten“, ja „ein Verbrechen wider die öffentliche Sittlichkeit“, wenn das Judentum als eine noch immer „gedrückte Nation“ in der geschehenen Weise diffamiert werde.⁴⁰ Am Ende der Predigt steht ein moralischer Appell, der Toleranz anmahnt und ganz im Sinne der Lessingschen Ringparabel empfiehlt, die Heilsbotschaft der eigenen, christlichen Religion in einer humanitären Praxis zu bewahren:

„Laßt uns jenen Fremdlingen die Achtung nicht verweigern, die die Menschenwürde fordert. Laßt uns ihre Rechte nicht beschränken, die sie ohnehin schon erkaufen mußten. Laßt uns ihnen vorleuchten durch Tugend, damit sie, diese scharfen Beobachter, sehen, das Christentum sei Wahrheit und Bedürfnis des für ewiges Seligsein geschaffenen Menschen.“⁴¹

Es scheint auch viele persönliche Begegnungen und Kontakte zwischen den jüdischen und nichtjüdischen Schriftstellern Breslaus gegeben zu haben. Salomon Maimon berichtet von seinem Umgang mit „christlichen Gelehrten“⁴² und erwähnt zudem, daß er den Moralphilosophen Christian Garve besucht habe, um eine philosophische Arbeit, die aus eigener Feder stammte, beurteilen zu lassen.⁴³ Garve wiederum war aber auch ein vertrauter Gesprächspartner von Esther Gad, wie diese in einem Brief an Jean Paul nicht ohne Stolz vermeldete.⁴⁴ Weitere Personen innerhalb dieses an Schnittstellen reichen Netzwerkes waren der schon erwähnte Gustav Fülleborn⁴⁵ und last but not least der Schriftsteller Johann Gottlieb Schummel, der sich seiner Freundin Esther Gad so verbunden wußte, daß er sie in einem mehrseitigen Artikel für den *Breslauer Almanach* von 1801 porträtierte.⁴⁶ Betrachtet man nun überdies die Publikationspraxis, so kann man den Eindruck gewinnen, daß die Herausgeber der lokal orientierten Zeitschriften und Sammelbände den jüdischen Autoren sehr aufgeschlossen gegenüberstanden. In den *Freimüthigen Unterhaltun-*

gen des Schlesiers Kausch erschienen Beiträge von Esther Gad, Moses Hirschel und Moses Ephraim Kuh,⁴⁷ und in der *Litterarischen Beilage zu den Schlesischen Provinzialblättern* wurde Aaron Halle Wolffssohns Drama *Leichtsinn und Frömmelei* wohlmeinend rezensiert.⁴⁸ Dennoch dürfen die Zustände nicht verklärt werden, da der Gelehrtenrepublik, die sich hier abzuzeichnen scheint, offenbar doch sehr enge Grenzen gesetzt waren. Als Beleg mag ein an Schummel adressierter Brief Esther Gads dienen, in dem sie einen nicht gerade schmeichelhaften Vergleich zwischen ihrem momentanen Aufenthaltsort Berlin und ihrer Heimatstadt Breslau anstelle:

„Ich bin so glücklich, mit den vortrefflichsten Menschen hier in Verbindung zu stehen; in Br-*au* müßte ich jetzt (im December) umkommen! Dort wird man über dem Menschen nie den Juden vergessen; und besäße ich die größten Verdienste, so würde ich doch in Eure bessern Zirkel nie aufgenommen werden; darum bleibe ich, wo ich bin!“⁴⁹

III.

Zu den Voraussetzungen und Kontextbedingungen jüdischen Schreibens im späten 18. Jahrhundert gehörte natürlich auch die Programmatik der Haskala, die sich vor allem anderen in sprachreformerischen Bemühungen niederschlug. Moses Mendelsohn und seine Schüler bekämpften mit großer Entschiedenheit das unter den deutschen Juden noch immer als Umgangssprache gebräuchliche Jiddisch, weil sie in ihm nur einen korrupten Jargon zu sehen vermochten, der die erstrebte soziale Integration und kulturelle Angleichung behinderte. Als sprachliche Norm galt das Hochdeutsche, zu dessen korrekter Beherrschung die in hebräischen Lettern gedruckten Übersetzungen biblischer Texte, die der Mendelsohn-Kreis hervorbrachte, anleiten sollten. Im Bereich der Schriftsprache gab es freilich noch eine Alternative, versuchte man doch auch zugleich, den Gebrauch des Hebräischen zu propagieren, wie das Beispiel der Zeitschrift *Ha-Meassef* zeigt. Die jüdischen Reformschulen griffen diese sprachpädagogischen Ansätze dankbar auf und bemühten sich um ihre praktische Umsetzung. Die Breslauer Wilhelmsschule bildete hier keine Ausnahme. Mehr als die Hälfte aller Unterrichtsstunden widmete sie der Vermittlung des Deutschen und Hebräischen,⁵⁰ und es wurde sogar diskutiert, eigene Übungsstunden zur Vermeidung des jiddischen Idioms einzuführen.⁵¹

Die von der Haskala intendierte Sprachreform forderte freilich auch den Widerstand der jüdischen Orthodoxie heraus. Vor allem Mendelsohns Übersetzung des Pentateuchs wurde angegriffen, weil man in ihr eine Profanierung des heiligen Textes sah. Ezechiel Landau von Prag und andere Rabbiner erwogen Verbote, und zumindest in einigen Gemeinden wurde dann auch tatsächlich ein Bann über das Werk verhängt.⁵² Für Breslau ist eine sogar noch weitergehende Maßnahme verbürgt. Denn in einer von Max Freudenthal zitierten Quelle wird berichtet, daß Jehuda Loebusch ben Mordechai, der Unterrabbiner der Krotoschiner Synagoge, am Neujahrstag 1787 die Schriften Moses Mendelsohns und diesen selbst in einem feierlichen Akt gebannt habe.⁵³ Auf diese und ähnliche Vorfälle reagierten nun ihrerseits wieder die Vertreter der Haskala, um die Gegenseite der Intoleranz und des Ob-

skurantismus zu zeihen. Daß dabei nicht gerade zimperlich verfahren wurde, zeigt eine von Moses Hirschel verfaßte Schrift mit dem bezeichnenden Titel: *Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft*. Hirschel arrangiert ein fiktives Streitgespräch. Der Autor selbst und einige orthodoxe jüdische Theologen fungieren als Antipoden. Eine echte Auseinandersetzung findet aber gar nicht statt, weil der Orthodoxie nur die Rolle zugewiesen wird, sich vor dem Leser in lächerlicher Weise zu dekovrieren:

„O Herr Autor! verschonen sie uns mit der uns so verhaßten Sprache der Vernunft [...] Jetzt [...], da diese Störerin unserer Ruhe die Uebermacht bey andern Nationen bekommen hat [...], fangen sogar Freigeister von unserer Nation an, unsere allerheiligste [!] Schriften in profane Sprachen zu übersetzen, um, wie sie sagen, das Volk aufzuklären; und das gemeine Volk, das sie in der Uebersetzung liest, und sie nicht erklären kann, sagt, es wäre Unsinn, und dadurch sinkt unser Ansehen tagtäglich.“⁵⁴

Das, was Hirschel hier schon ansatzweise versucht, nämlich eine literarisch-satirische Gestaltung des innerjüdischen Zwistes zwischen Aufklärung und Orthodoxie, wird einige Jahre später in Halle-Wolffssohns Komödie *Leichtsinn und Frömmelei* konsequent fortgesetzt. Die sprachliche Modellierung des in hebräischen Lettern gedruckten Textes korrespondiert dabei genau den sprachreformerischen Vorstellungen der Haskala: Denn der Held spricht ein tadelloses Deutsch, während die mehr oder minder negativ gezeichneten Figuren das Jiddische benutzen und das Maß ihrer Unbildung durch die Stärke ihres Akzentes offenbaren. Doch vergegenwärtigen wir uns zunächst die Handlung, die – wie ausdrücklich vermerkt wird – „in das letzte Jahrzehnd des 18ten Jahrhunderts“ gehört.⁵⁵

Die meisten Szenen spielen im Hause Reb Chanauchs, eines reichen orthodox gesinnten Juden, der Reb Jaußefcheh, einen polnischen Rabbiner, bei sich beherbergt und diesem seine Tochter Jettchen vermählen möchte. Der Rabbi geriert sich als frommer und strenggläubiger Mann, in Wahrheit handelt es sich jedoch um einen religiösen Heuchler mit unsittlichem Lebenswandel. Entsprechend groß ist der Widerwille, den das ‚neumodische‘ und halbggebildete Jettchen ihm gegenüber empfindet. Als der Vater auf der Heirat insistiert, flieht sie aus dem Elternhaus mit Hilfe eines Offiziers, der ihre Notlage prompt ausnutzt. Jettchen wird ihrer Wertsachen beraubt und ins Bordell verbracht. Es kommt aber nicht zum Schlimmsten, da Markuß, der verständige Onkel, einschreitet und sie befreit. Bei dieser Gelegenheit wird auch gleich der lächerliche Rabbi entlarvt, der sich als regelmäßiger Bordellbesucher erweist. Am Ende zeichnet sich eine Verbindung zwischen Jettchen und Markuß ab, und der durch Schaden klug gewordene Reb Chanauch gelangt zur Einsicht, daß die ‚Neumodischen‘ den religiösen Heuchlern doch bei weiten vorzuziehen seien.

Diese Fabel gleicht in ihrem Umriß und so manchem Detail Molières *Tartuffe*. Man wird aber auch an einige deutsche Stücke des 18. Jahrhunderts erinnert, die das Thema der Heuchelei aufgreifen wie z.B. Die *Pietisterey im Fischbeinrocke* (1736) aus der Feder der Gottschedin oder Gellerts *Betschwester* (1745). Diesen Stücken, sogenannten sächsischen Typenkomödien, ist Wolffssohns Drama aber auch insofern verwandt, als es seine Personen zu Typen stilisiert, das Lächerliche

ans Lasterhafte bindet und ein Tugendparadigma ausbildet, mit dem die Rezipienten sich identifizieren sollen.

Im Hinblick auf die thematisierten sozialen Konflikte ist die Hierarchisierung des Personals aufschlußreich. Wolfssohn unterscheidet vier Klassen, die deutlich voneinander abgegrenzt sind. Reb Chanauch repräsentiert dabei den rabbinischen Orthodoxen, der ein gutes Herz besitzt, aber auch darunter leidet, daß sein Verstand nicht aufgeklärt wurde. Seiner unbestrittenen Frömmigkeit sind die bornierte Ablehnung alles Neumodischen und eine an Fatalismus grenzende Gottergebenheit inhärent. Seine Sprache – ein ausgeprägtes Jiddisch – zeigt Bildungsdefizite an. Jettchen wiederum ist ganz der im Titel annoncierte Leichtsinn. Aus ihr droht eine Halb- oder Pseudoaufgeklärte zu werden, ein Typus, den die Haskala-Literatur im Namen wahrer Aufklärung und damit wohl auch zur Steigerung der eigenen Glaubwürdigkeit immer wieder verdammt. Jettchens Fehler – Koketterie, modische Politur, Bildungsdünkel – spiegeln sich in ihrer Sprache, einem zwar hochdeutschen, aber gespreizten und altklugen Idiom. Reb Jaußefche, der dritte im Bunde, entspricht dem besonders gefährlichen Typus des Pharisäers und Heuchlers, den schon Moses Hirschel entworfen hatte. Wolfssohn bietet denn auch alle Mittel auf, um ihn bloßzustellen. Das beginnt bei den Bühnenanweisungen, die den Gang des Rabbis als „kriechend und schleichend“ bezeichnen,⁵⁶ setzt sich fort in Beschimpfungen wie „Ertzbrügr“⁵⁷ oder „Pollack“⁵⁸ und gipfelt schließlich in der Darstellung des „chosid im Hurenhaus“⁵⁹ mit dem skandalisierenden Detail der für Liebesdienste verpfändeten Gebetsriemen. Auch sprachlich ist die Figur herausgehoben, da bei ihr der jiddische Jargon am stärksten profiliert wird. Das genaue Gegenbild des polnischen Rabbi gibt Jettchens Onkel Markuß ab, der die Klasse der wahrhaft gebildeten und aufgeklärten Juden vorstellt. Im Habitus hat er sich der christlichen Umwelt weitgehend angeglichen, er trägt einen Zopf und spricht ein glänzend stilisiertes Deutsch. Bei aller Weltgewandtheit steht aber auch die moralische Integrität von Markuß außer Frage, hilft er doch der bedrängten Familie uneigennützig und spontan. Der Autor identifiziert sich weitgehend mit der Figur und benutzt sie als Sprachrohr, wie vor allem am Ende des Spiels zu erkennen ist, wo Markuß über die Ursachen von Jettchens Unglück nachdenkt und das *fabula docet* formulieren darf. Diese Idealisierung hat dem Charakter allerdings geschadet, ganz gegen Wolfssohns Intention ist er blaß und blutleer geblieben.

Insgesamt gesehen, vermag das Stück aber durchaus zu überzeugen; es besitzt eine geschickte Dramaturgie, beweist Sinn für situative Komik und gibt sein Milieu realistisch und detailgetreu wieder. Da die oben genannten Typenkomödien zumindest für diesen letztgenannten Aspekt als Vorbilder nicht in Betracht kommen, darf wohl auf zeitgenössische Einflüsse der Sturm-und-Drang-Dramatik geschlossen werden. Von ihr könnte Wolfssohn auch das häufig benutzte Stilmittel des elliptischen Sprechens abgeschaut und den Umgang mit unterschiedlichen Idiomen erlernt haben. Die Haltung gegenüber dem Jiddischen verrät ohnehin eine merkwürdige Ambivalenz, da die deutlich spürbare Lust am Gebrauch dieser Sprache ihre ideologisch begründete Ablehnung unterläuft.

IV.

So dominant die jüdische Thematik bei Aaron Halle-Wolffsohn ist, so vereinzelt und randständig scheint sie bei Moses Ephraim Kuh zu sein, dessen Werk wir uns jetzt abschließend zuwenden wollen.⁶⁰ Wir zählen ca. 800 Sinngedichte, Lieder und Fabeln. Die meisten dieser Texte sind scherhafter Art, ein empfindsamer oder erhabener Ton wird nur ausnahmsweise angeschlagen. Die eigentliche Vorliebe gilt dem witzig-satirischen Epigramm in der Nachfolge eines Martial, Kästner oder Lessing. Die zeitgenössischen Kritiker sahen darin auch Kuhs eigentliche Begabung, Moses Mendelsohn ausgenommen, der dem Autor riet, künftig die „malerische und lehrende Dichtung“ zu bevorzugen.⁶¹ Berthold Auerbach wiederum sah in Kuh ein lyrisch-elegisches Naturell. Die Anfeindungen, die er als emanzipierter Jude von christlicher wie jüdischer Seite habe erdulden müssen, hätten freilich zu einer Unterdrückung seiner ursprünglichen Begabung geführt und ihn dazu genötigt, Witz und Satire als Mittel der Selbstbehauptung einzusetzen.⁶² Diese sozialpsychologische Deutung, die der Romancier zu einer bemerkenswerten Theorie des jüdischen Witzes erweitert, ist reizvoll, aber an Kuhs Werk schwer zu überprüfen, da es, wie gesagt, nur selten jüdische Belange berührt. Betrachten wir einige Beispiele.

Zunächst finden sich Gedichte, die zeigen, daß Kuh bei aller Distanz zur Orthodoxie die Verbindung mit jüdischen Traditionen wahrte. Hierzu gehören aus dem Hebräischen übersetzte Spruchweisheiten, aber auch ein Epigramm wie „Der Hebräer“, das an das gemeinsame biblische Erbe von Christen und Juden erinnert:

„Wie vieles lernt man von Franzosen!
Von Heiden hört man immer kosen,
Vom Epikteth, vom Sokrates;
Und hält's für etwas läppisches,
Spricht man von Salomon und Mosen.“⁶³

Ein anderes Epigramm, das Lessing in Auerbachs Roman mit der Humanitätsidee des *Nathan* in Verbindung brachte,⁶⁴ übt mit einer gattungstypischen Pointe Kritik an beiden Religionsgemeinschaften:

„Das gute Volk
Dieß Volk ist recht nach Gottes Bilde;
Ist gegen arme Brüder milde,
Heilt Kranke, fordert keinen Lohn –
Wie heißt die seltne Nation?
Sind's Juden? Christen? – Es sind Wilde!“⁶⁵

Wenn Kuh dann aber doch einmal seine neutrale Warte verläßt, um für die eigene Nation Partei zu ergreifen, dann kann der genaue Blick des Dichters seiner Satire eine erstaunliche Treffsicherheit verleihen. Als Beispiel sei das folgende Gedicht zitiert, das Kuhs persönliche Erfahrungen mit dem erniedrigenden Institut des Leibzolls reflektiert. Man beachte dabei besonders die versteckte Pointe der Schlußzeile, wo boshafterweise Christ auf Atheist gereimt wird:

„Der Zöllner in E. und der reisende Jude
Z. Du Jude, mußt drei Thaler Zoll erlegen.
J. Drei Thaler? so viel Geld? mein Herr weswegen?
Z. Das fragst du noch? weil du ein Jude bist.
Wärst du ein Türk, ein Heid, ein Atheist,
So würden wir nicht einen Deut begehrn;
Als einen Juden müssen wir dich scheren.
J. Hier ist das Geld! – Lehrt euch das euer Christ?“⁶⁶

Der Literaturwissenschaftler Robert Darnton hat in seinen Studien zur französischen Aufklärung immer wieder ephemere Figuren und Randgestalten der Literaturgeschichte befragt und die Bedeutung ihrer Zeugenschaft hervorgehoben.⁶⁷ Die hier untersuchten jüdischen Schriftsteller aus dem Breslau des späten 18. Jahrhunderts gehören genau in diese Kategorie. Es sind zweit- und drittrangige Autoren, die in ästhetischer Hinsicht keine wirklich bedeutenden Werke hervorgebracht haben, aber dennoch zur Erhellung ihres kulturgeschichtlichen Umfeldes einiges beitragen können.

Das Ende der rabbinischen Gerichtsbarkeit in Breslau (um 1750)

Anne Brenker

Die Lage der Breslauer Juden um 1750

Breslau, neben Glogau und Zülz eines der schlesischen jüdischen Zentren,¹ hatte um 1750 47.800 Einwohner, davon 505, bzw. ca. ein Prozent, Juden.² Sie lebten überwiegend vom Handel mit Polen und Rußland. Neben diesen einheimischen gab es die auswärtigen Juden, die sich nur für kurze Zeit, zur Abwicklung ihrer Geschäfte in der Stadt aufhielten.

Mit Beginn der preußischen Herrschaft waren die Judensachen den regierenden Kriegs- und Domänenkammern unterstellt worden, die Gerichtsbarkeit teilten sich - nach aufwendiger Klärung der Kompetenzen - der Magistrat und die für das Justizwesen zuständige Oberamtsregierung. Ein Judenamt wurde eingerichtet, gleichzeitig entstand mit der Deklaration vom 6. Mai 1744 ein neues Judenreglement.³ Nach Brillings Einschätzung stellte dieses Edikt die erste offizielle Anerkennung der jüdischen Gemeinde dar,⁴ das bedeutet, daß die Gemeinde als Institution und gegebenenfalls als Vertreterin ihrer Mitglieder auftreten konnte und vom Staat anerkannt wurde.⁵ Die durch die Deklaration betriebene Ausweisungspolitik sowie die Reglementierung des Alltags verdeutlichen, daß jüdisches Leben nach 1744 unter einschneidenden Vorschriften stattfand, die nur sehr wohlwollend auch als Rechtsansprüche interpretiert werden können.

Die Situation war von zwei Faktoren bestimmt: einer angestrebten innerstädtischen Reorganisation des Judenwesens sowie der Respektierung wirtschaftlicher Zusammenhänge, da besonders der Polenhandel fast vollständig in jüdischer Hand lag. Die Gratwanderung zwischen der Besänftigung der Breslauer Kaufleute und der Förderung des jüdischen Polenhandels sollte bis in die neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts das Handeln den Juden gegenüber mitbestimmen.

Die Leitlinien des Miteinanders von Christen und Juden wurden durch die Kriegs- und Domänenkammer vorgegeben. Mit dem städtischen Judenamt war ein Aufsichtsorgan geschaffen, mit dessen Hilfe Kontrolle auch über interne jüdische Zusammenhänge möglich war.⁶ Gleichzeitig verschärfte die Kriegs- und Domänenkammer aber die Verhandlungen mit den Juden, indem sie den Einfluß der Kaufleute zurückdrängte. Der Magistrat war in diesen Prozeß einbezogen durch sein Vorschlagsrecht für die Einrichtung des neuen Judenamtes und die Besetzung der Kommissarsstelle.⁷ Auch die niedere Jurisdiktion über die Juden sollte beim Magistrat liegen. Drei Jahre nach Beginn der preußischen Herrschaft waren die Verwaltungsgrundlagen festgelegt; die folgenden 50 Jahre brachten Korrekturen, keine

Einschnitte. Die Neuordnung des Judenwesens in Schlesien nach den preußischen Verwaltungsrichtlinien war abgeschlossen – mit hohem Aufwand, da für die 12 geduldeten Familien mit dem Judenamt, dem Magistrat, der Kriegs- und Domänenkammer und der Oberamtsregierung vier verschiedene, um Kompetenzen konkurrierende Stellen, mit unterschiedlichen Befugnissen ausgestattet, Aufsicht ausüben konnten.

Die Neuordnung des Justizwesens und die konsistoriale Gerichtsbarkeit

Die seit 1746 vom preußischen Justizminister Samuel von Cocceji initiierte Justizreform versuchte, die Justizverfassung zu verbessern und das Gerichtswesen neu zu ordnen. Ein Ziel war, außerordentliche Gerichtsbarkeiten wie das Konsistorialrecht oder die rabbinische Gerichtsbarkeit einzuschränken. Alle Fragen, die nicht allein und ausschließlich das kirchliche und religiöse Leben betrafen, sollten fortan vor weltlichen Gerichten geklärt werden. Diese Reform brachte erhebliche Einschnitte im Rechtswesen auch der Konsistorien mit sich. Die Auseinandersetzung um deren Gerichtsbarkeit steht in einem großen rechtshistorischen Zusammenhang. Friedrich II. wie sein Minister Samuel von Cocceji suchten konfessionelle Parität auf der Basis des territorialstaatlichen Staatskirchenrechts.⁸ Der Landesherr regierte die Kirche danach kraft seiner Staatsgewalt. Seine Aufgabe bestand in dem Schutz des Staates vor Glaubenszwistigkeiten und in der Sorge für gegenseitige Duldung. Sie wurde durch das Recht des Landesherrn über die Stellenbesetzungen, über Kirchenzucht und Kirchengesetzgebung ermöglicht.⁹ Die Kirchenbehörden waren Staatsbehörden, auf die die Regierung zur Durchsetzung ihrer Arbeit aber nicht angewiesen war: „Die Kirche hat keinerlei Selbständigkeit gegenüber der Staatsgewalt.“¹⁰

Für die alten preußischen Territorien wurde im Mai 1749 die Anordnung getroffen, die geistliche Gerichtsbarkeit auf die weltliche zu übertragen; dieser Prozeß gestaltete sich infolge der Notwendigkeit, neue Instanzen einzurichten, langwierig und schwierig.¹¹

Auf der dargestellten verfassungstheoretischen Grundlage wurde in Schlesien besonders die katholische Kirche nach der Erlangung der Herrschaft reorganisiert. Das Interesse des Königs, seine Souveränitätsrechte zu wahren, wurde im Notifikationspatent zur Einrichtung der Oberamtsregierungen vom Januar 1742 erklärt, ebenso wurde bereits hier der Wunsch nach Vereinheitlichung der Justizverfassungen festgeschrieben.¹² Die konsistoriale Gerichtsbarkeit wurde für beide Kirchen streng auf innerkirchliche Fälle beschränkt. Zivilstreitigkeiten in katholischen Angelegenheiten – selbst wenn sie Geistliche betrafen – wurden vor die Gerichte verwiesen. Die Protestanten hatten sich an die den Oberamtsregierungen zugehörigen Oberkonsistorien zu wenden.¹³ Der Ressortumfang der Konsistorien wurde 1742 begrenzt auf die Aufsicht über die Prediger, ihre Prüfung, Bestätigung und Amtseinführung.¹⁴

Das Ende der rabbinischen Gerichtsbarkeit

Wie den Hugenotten, so war den Juden bei ihrer Ansiedlung in Preußen im Jahr 1671 eine eigene Gerichtsbarkeit in vollem Umfang zugesprochen und in den Privilegien von 1714 und 1730 bestätigt worden. Diese rabbinische Rechtssprechung

erstreckte sich auf Zivilsachen, den Zeremonialbereich sowie innerjüdische Streitigkeiten und bildete den wichtigsten Kompetenzbereich des Rabbiners.¹⁵ Er galt als Gelehrter und Rechtskundiger. Der Eingriff des Staates in die bis in die vierziger Jahre weitgehend unabhängige jüdische Gemeindestruktur ist als wichtiger vorbereitender Faktor der im ausgehenden 18. Jahrhundert erfolgenden Veränderungen zu werten, da dadurch die bis dahin geltenden Autoritäten an Bedeutung verloren. Der Prozeß der Zentralisierung gilt als „chief external force eroding Jewish corporate existence“.¹⁶

Aus der Sicht des Staates steht dieser Vorgang in der oben charakterisierten Tradition des Staatskirchenwesens, die den Zugriff der landesherrlichen Gewalt auf die Kirche legitimiert. So drang Cocceji auf Einschränkung der rabbinischen Gerichtsbarkeit, um sie der Konsistorien gleichzustellen;¹⁷ das Verhältnis zwischen Staat und Judentum sollte zugunsten des Staates bestimmt werden. Diese „rechtliche Aufwertung“ war allerdings kein bewußter Akt einer religiösen Minderheit gegenüber, er folgte allein der Staatsräson.¹⁸ Die Forschung geht davon aus, daß die Juden den staatlichen Zentralisierungsansprüchen nichts entgegenzusetzen hatten, da die Gemeindedisziplin durch das „Rabbinergezänk“, das der Amulettentstreit zwischen Jonathan Eybeschütz und Jakob Emden in Hamburg und Altona ausgelöst hatte, so stark gelitten hatte, daß der Staat nur mehr die Schwäche der religiösen Führer ausnutzen mußte, um seine Positionen durchzusetzen.¹⁹

In Breslau wurde nun der Sachverhalt in der bereits erwähnten Deklaration vom Mai 1744 wie folgt geregelt:

„Der Rabbiner soll sich keines weges eigener Jurisdiction und Gerichtbarkeit anzu-massen haben, vielweniger befugt seyn Fasten anzuordnen, oder den kleinen so we-nig, als grossen Bann zu verhängen, auch soll sich derselbe keiner unrechtmäßigen Sportuln oder Gewinnstes anmassen, jedoch wollen Wir den jedesmahligen Breßlau-i-schen Rabbiner den Titul eines Land Rabbiners in Schlesien allergnädigst ertheilet haben, und ihn davor unter den Juden gehalten wissen.“²⁰

Dem Breslauer Rabbinatsgericht blieb mit dem Ehe- und Erbrecht ein sehr eingeschränktes Betätigungsgebiet. Ihm unterstand ein „Gerichtshof“, in dem er mit seinen Beisitzern tagte; die übergeordnete Instanz war der Landrabbiner, qua Gesetz identisch mit dem Breslauer Stadttrabbiner.²¹ Den obersten Gerichtshof bildete die zweimal jährlich tagende Vierländersynode, in der sich sechs Oberrabbiner mit den Gemeindevertretern Groß- und Kleinpolens, Reußens und Wolhyniens trafen.²²

Zum Vergleich soll die Situation im restlichen Preußen kurz erläutert werden: Mit dem Generalprivileg von 1750, das für alle Juden in den alten preußischen Gebieten galt, war den Rabbinern eine nur noch eingeschränkte Entscheidungsgewalt allein für Religionssachen zugesprochen worden. Paragraph 31 des Reglements besagt:

„Fielen auch wegen der jüdischen Ceremonien [...] sonst in der Gemeine Streitigkeiten in der Synagoge selbst vor, sollen solche durch den Rabbi oder Vice-Rabbi und die Ältesten erörtert, und abgethan, [...] mit dem Banne aber und Geld-Strafen so über 5

Rthlr. austragen, ohne Vorwissen des Magistrats, gegen Niemanden verfahren, [...] und in Bürgerlichen Rechts-Sachen von ihm keine eigentliche Erkänntniß und Rechts-Verabscheidung, weil dem Rabbi und Ältesten keine eigentliche Jurisdiction zustehet, angemaßet und unternommen, sondern die Rechts-Sachen an ihr ordentliches Justiz-Forum verwiesen werden [...].“²³

In Sachen „Juden gegen Juden“, in Ritualfragen, Ehe-, Vormundschafts- und Erbschaftsfragen sollte „dem Rabbi und denen gelehrten Assessoren eine Art von rechtlicher Cognition nachgegeben“ und nur für den Fall, daß die klagenden Parteien unzufrieden seien, ein christliches Gericht angerufen werden.²⁴ Er hatte also ein Schiedsrecht. Damit war der juristische Bereich umfangreicher als der des Breslauer Rabbiners; zumindest in kleinen Strafdelikten war das rabbinische Wissen gefragt. Die Kompetenzen des Breslauer Rabbiners waren noch weitergehend eingeschränkt als die seiner Kollegen in den anderen Landesteilen.

Die ersten Hinweise auf Differenzen zwischen Juden, Kriegs- und Domänenkammer, Oberamtsregierung und Magistrat sind für das Jahr 1754 belegt, als eine Gruppe polnischer, russischer und wolhynischer Händler bat, dem Landrabbiner Fraenckel zu gestatten, eventuell vorfallende Handelsstreitigkeiten schlachten zu dürfen. Die hier angesprochene Kriegs- und Domänenkammer mochte alleine keine Entscheidung treffen und hielt Rückfrage beim Magistrat, der sich auf den Standpunkt der Deklaration zurückzog und argumentierte, dem Landrabbiner Fraenckel könne ein freiwilliges Schiedsrichteramt zugestanden werden, rechtliche Streitigkeiten müßten jedoch vor das Forum des Magistrats gebracht werden.²⁵

Den Bitten der ausländischen Juden folgend, hatte Fraenckel offenbar Ende Januar 1755 ein Gesuch um Erweiterung seiner Zuständigkeit in Streitfällen gestellt. Der zuständige Kammerreferent steht Fraenckel wohlwollend, den Ausführungen des Magistrats eher skeptisch gegenüber. Er benennt als wünschenswerte juristische Tätigkeitsfelder des Rabbiners das Zeremonialrecht, die Schlichtung in kleinen Streitfällen sowie die Schlichtung der Streitfälle polnischer Juden. Als Begründung führt er an, daß auch andere Rabbiner diese Kompetenzen innehätten; sinnvoll sei es allerdings, eine einvernehmliche Einigung zwischen Magistrat und Rabbiner in dieser Angelegenheit zu erzielen. Die Kammer zeigte sich gewillt, dem Gesuch stattzugeben.²⁶

In den sechziger Jahren entwickelte sich eine größere Debatte zur rabbinischen Gerichtsbarkeit. Anlaß war die Bitte der jüdischen Gemeinde an den König, „im Sterbefalle eine Versiegelung des Sterbehäuses“ vornehmen zu dürfen;²⁷ dies war eine Maßnahme, die der Vorbereitung der Erbteilung diente. Das Gesuch ging seinen Gang, die antwortende Oberamtsregierung trug dem Magistrat eine Stellungnahme an, der Magistrat antwortete ablehnend; der jüdische Nationalcharakter, so argumentierte er, lasse Unordnung und Unterschleif befürchten, wenn die Gemeinde diese Fälle selbst in die Hand nähme. Die Oberamtsregierung bat um eine erneute Stellungnahme – ein deutliches Signal für die Bedeutung, die dem Magistrat zugesessen wurde.²⁸ Die folgende Antwort des Magistrats war unmißverständlich: Die Judenschaft maße sich „des seit geraumen Jahren gefaßten exorbitanten Gedankens, einer eigenen Jüdischen Instanz in der Stadt Breslau“ an. Was sich die Juden in Berlin erlaubten, ginge den Breslauer Senat nichts an, die Bitte um eigenständige

Versiegelung aber widerspräche den Gesetzen.²⁹ Da der Magistrat für alle von ihm verhandelten Rechtsfälle Gebühren erhielt und die Stadt erhebliche Finanzprobleme hatte, ist das Motiv dieser Verweigerung deutlich.

Die Breslauer Juden wurden nun mit zwei Gesuchen aktiv. Ihr Ziel war es, eine Erleichterung in Erbschaftsangelegenheiten zu erwirken, da Teilungen immer zu ihrem Nachteil vorgenommen würden. Alle anderen preußischen Juden hätten in dieser Sache eine entgegenkommende Gesetzesregelung; der Breslauer Magistrat aber geriere sich wie zu Habsburger Zeiten.³⁰ In dem zweiten Gesuch war den Judenvorstehern daran gelegen zu klären, daß sie keine Konkurrenz zur Magistratsjurisdiktion suchten. Dem Magistrat allerdings wurde vorgeworfen, durch eine enge Verstrickung mit der Kaufmannschaft die notwendige Unparteilichkeit verloren zu haben. Die Jurisdiktion über Ritualsachen, so verlangten die Vorsteher, müsse der jüdischen Rechtssprechung unterliegen.³¹ Die Oberamtsregierung, die den Vorstellungen der jüdischen Gemeinde offenbar gewogen war, bat den Magistrat mehrfach um erneutes Nachdenken.³² Erst im November erhielt sie die Antwort. Mit den „arroganten Imploranten“ wolle der Magistrat nichts zu tun haben, in den eigenen Rechten nicht beschnitten werden. Der Magistrat habe, besonders auch in Erbteilungsangelegenheiten, immer unparteiisch gehandelt; die Versiegelungen seien ohnehin keine Angelegenheit jüdischen Rechts, die Juden seien außerstande, Beweise für ihre Vorwürfe zu erbringen.³³

Die Diskussion wurde erst in den frühen 1770er Jahren weitergeführt. In einem Gesuch der Judenschaft heißt es:

„Ew. Königl. Majestet bitten wir demnach allerunterthänigst:
Dem Magistrat hieselbst in höchsten Gnaden anzubefehlen in Sachen welche sowohl Pohlische als hiesige Juden gegen Juden betreffen sich der Entscheidung nicht anzumaßen, sondern solche vielmehr, so wie in Ew. Königl. Majestat sämtliche Staaten, bey successiones und dergleichen Fällen geschiehet, an den Rabbiner hieselbst zu verweisen, wovon jedoch die Appellation an das Ober Amts Gericht geschehen möge.“³⁴

Johann Heinrich Casimir von Carmer, der Präsident der Oberamtsregierung in Breslau, vertrat in dieser Frage eine eigene, sehr freie Position. In seinem Schreiben an die Stadtgerichte formulierte er:

„[...] zu vermuthen stehn daß nun in den supponirten Fällen ante notum processum die Güthe von dem Rabbiner versucht werden könnte [...] daß in Fällen wo ein Jude gegen den andern Klage zu erheben hätte, sich beyde Theile fürdersamst vor dem Rabbiner zum Versuch der Güthe citiren möchten, und diesemnach Kläger seinem etwa bey den Stadt-Gerichten nachhero einzureichenden Klag-Bilett ein Attest des Rabbiners, daß er sich zum Versuch der Güthe bey dem Rabbiner gemeldet, nur solches fruchtlos gewesen, indem der Beklagte sich dabey nicht einlaßen wolle, beylegen müßte.“³⁵

Die angerufenen Direktoren und Assessoren beim Stadtgericht hingegen kamen anhand der oben aufgeführten Eingaben des Breslauer Magistrats aus dem Jahr 1767

zu dem Schluß, der Landrabbiner fordere zu Unrecht eine eigene Jurisdiktion.³⁶ Carmer beendete die Angelegenheit kurzerhand und in deutlicher Verärgerung über die Stadtgerichte, die seine Äußerungen falsch interpretiert hätten, aber dennoch zuungunsten des Rabbiners. Seine Begründung war lapidar: Die noch längere Verzögerung in dieser Sache würde den Handel weiter schädigen, Klarheit in den Rechtsfragen sei geboten.³⁷

Die Auseinandersetzung wurde, in unterschiedlicher Intensität, über annähernd 20 Jahre verfolgt. Beendet wurde sie letztlich durch ein Machtwort Carmers, dem vor allem an einer Entscheidung gelegen war, selbst wenn sie seiner Erkenntnis widersprach.

Das Judentum war damit eine Konfession geworden, die Rechtsstellung des Rabbiners entsprach der eines Pfarrers.³⁸ Die zivilrechtliche Zuständigkeit jüdischer Tribunale wurde 1811 aufgehoben.³⁹

Zusammenfassung

Die jüdische Gemeindeautonomie wurde durch den preußischen Staat mit seinen Zentralisierungsbestrebungen geschwächt. Gegen diese Verletzung wehrten sich die Juden.

Der Wunsch der preußischen Beamten nach Vereinheitlichung des Rechts und Aufgabe aller Sonderrechte hat die Entscheidung gegen die rabbinische Gerichtsbarkeit stärker beeinflußt als nationale Vorurteile. Die beschriebenen Vorgänge lassen erkennen, daß sich die Kriegs- und Domänenkammer wie auch die Oberamtsregierung um Präzision und Unparteilichkeit bemühte. Die Stellungnahme des Justizministers Carmer widerspricht der allgemeinen Tendenz; er plädierte für eine Art jüdisches Vorgericht, in dem die schnell zu lösenden Fälle sowie die sprachlich komplizierteren hätten entschieden werden sollen. Kammer und Oberamtsregierung allerdings hatten hier keine Privilegien zu verlieren, im Gegensatz zum Magistrat, dem möglicherweise Fälle, und damit Macht und Gebühren entzogen worden wären. Sie argumentierten darüber hinaus im Interesse der schlesischen Gesamtsituation, während der Magistrat städtische Rechts- und Finanzinteressen vertrat. Deutlich wird aus den Akten, daß die Gutachten des Magistrats grundsätzlich als wichtig erachtet wurden; ihm war ausführlich die Möglichkeit der Stellungnahme wie der Einflußnahme gegeben; letztlich wurde in seinem Sinne entschieden.

Jacob Katz interpretiert die „beginnende Auflösung der jüdischen Eigenverwaltung [...] als die beginnende Eingliederung der Juden in den Staat“. Die Anzeichen von Veränderung deutet er aber noch als Variation eines alten Musters, nicht als Zeichen eines grundsätzlichen Widerspruchs zum alten Wertesystem.⁴⁰ In der Diskussion um die rabbinische Gerichtsbarkeit liegt dennoch – zumindest für das Breslauer Beispiel – ein deutlicher Umschlagpunkt im Verhältnis von Verwaltung und Judenschaft. Institutionen verhandeln untereinander um Kompetenzen, die Zuständigkeiten wurden nicht, wie dies in den vierziger Jahren der Fall war, verteilt. Die Juden opponierten als Organisation gegen die Politik; die Gesetzesänderung wurde nicht vorbehaltlos hingenommen. Entgegen der Annahme der völligen Schwächung der Gemeindedisziplin durch den Amulettentstreit war also die mit noch jungen Rechten versehene Breslauer jüdische Gemeinde unter Unterstützung

der ausländischen Handelskollegen sehr wohl in der Lage, einen – wenn auch begrenzten – Streit über die Frage der Gerichtsbarkeit zu führen. Sie wandten sich in Gesuchen an die Oberamtsregierung, sie mißachteten den Magistrat und damit die Instanz der niederen Gerichtsbarkeit, indem sie ihm recht selbstbewußt eine Fortführung der habsburgischen Politik vorwarfen. Diese Auseinandersetzung wurde nicht überregional geführt, sie wurde vermutlich auch über den Breslauer Kreis hinaus nicht wahrgenommen. Der Magistrat konnte sich durchsetzen, seine Kompetenz wurde bestätigt, er wurde als politische Instanz berücksichtigt, seine Interessen gewahrt.

Selbst in einem vermeintlich eindeutigen Fall, in dem eine neue gesetzliche Regelung in Kraft trat, wurde im lokalen Bereich lange um die neue Kräfteverteilung gerungen. Auch in einem absoluten Staat waren Zentralisierungsbestrebungen nicht widerstandslos durchzusetzen; die Komplexität der Situation ergab sich auch aus dem Kompetenzgerangel der unterschiedlichen Behörden. Dieses allerdings ist nicht Kennzeichen einer mit sich selbst beschäftigten Verwaltung, sondern vielmehr Ausdruck von Reibungsverlusten mit einem innovativen Impetus – erst diese Konflikte ermöglichen später eine tragfähige Reorganisation im Rahmen der preußischen Reformen.

Der Geiger-Tiktin-Streit – Trennungskrise und Publizität

Andreas Gotzmann

Die Vorgeschichte

„Die Publicität ist heut zu Tage eine dämonische Macht: was sie erst bei den Haaren gefaßt hat, das gehört ihr bald auch ganz.“¹ Der anonyme Berichterstatter hatte erkannt, daß sich die Dynamik medialen Prestigegewinns nicht leicht berechnen läßt. Alles begann damit, daß die Bedeutung der jüdischen Gemeinde Breslaus in der sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts rasch verändernden Wahrnehmung der Zentren deutsch-jüdischer Kultur im krassen Gegensatz zu ihrer beeindruckenden Größe stand. Trotz des Bekanntheitsgrads gerade seines Rabbinats noch am Ende des 18. Jahrhunderts wurde sie nun als randständig eingeschätzt. Breslau lag abseits und litt an der zunehmend beschworenen Differenz zwischen west- und ostaschkenasischer Kultur.² Die Gemeinde gehörte bereits zu jener anderen, ostjüdischen Sphäre, allenfalls bildete sie die Grenze zu dieser. Die entscheidende Verschiebung Breslaus in der allgemeinen Wahrnehmung hin zu einer zentralen, deutschen Gemeinde war mit zwei einschneidenden Ereignissen verbunden, durch die sie aus westlicher Sicht näher an das Zentrum von Kultiviertheit und Modernität rückte.

Diese Wendepunkte waren die Auseinandersetzung um die Rolle des reformorientierten Rabbinats in einem weitgehend orthodoxen Umfeld, gefolgt von der Gründung des „Jüdisch-Theologischen Seminars Fränkischer Stiftung“ im Jahre 1854 als erste moderne Ausbildungsstätte für Rabbiner und Gemeindebeamte. Am Ausgangspunkt stand die Berufung eines religiösen Reformers auf eine der Rabbinerstellen der Breslauer Gemeinde, eine Entscheidung, die zu dem sogenannten Geiger-Tiktin-Streit führte, der sich von 1842 bis mindestens 1849, letztlich sogar darüber hinaus fortsetzte. Dieser Skandal, der neben einigen weiteren Kontroversen eine ganz zentrale Rolle in der Neuorientierung des deutschen Judentums spielte, erhält seinen besonderen Charakter durch die Verschränkung unterschiedlicher Aspekte: Die Auseinandersetzung steht an der Schwelle zur Etablierung der religiösen Reform. In den dreißiger Jahren und verstärkt zu Beginn der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts gelang es dieser, sich als eine Bewegung zu festigen, die sowohl personell als auch programmatisch greifbar wurde und der es allmählich gelang, in bestehende Organisationsstrukturen – allen voran Vorstand und Rabbinat – integriert zu werden. Die wenigen älteren Reformer im Rabbinat, die bereits in Amt und Würden waren, hatten ihre Stellung üblicherweise nicht als Reformer erhalten. Wie bei einigen Personen, die später als orthodox wahrgenommen wurden, geschah dies noch in der Frühphase der Emanzipation, in der insbesondere die Regierungen

das Schwergewicht auf die Anstellung universitär gebildeter Rabbiner legten, um die jüdische Bevölkerung zu erziehen. Von diesen Rabinern machten einige nach ihrer Ernennung als Anhänger jener Erneuerungsbewegung von sich reden. Vor 1830 gab es nur wenige, die schon zuvor als Reformer aufgetreten waren und ihre Anstellung gerade diesem Engagement verdankten. In solchen Fällen löste man dadurch bedingte Konkurrenzsituationen innerhalb eines Rabbinats, indem man den Reformern nur den Titel des Predigers zubilligte. Die gleichberechtigte Integration in die noch weitgehend geschlossene Riege kultureller Tradenten stellte jedoch den entscheidenden Schritt zur Umsetzung ihrer religiösen Forderungen dar, und hier spielte der Breslauer Streit eine entscheidende Rolle.

Darüber hinaus zeigt er, wie sehr die Redefinition kultureller Identität im deutschen Judentum der noch jungen Publizistik und einer wachsenden, neuen Öffentlichkeit verbunden war und wie strategisch man sich dieses Mediums bediente. Schon für die aufklärerischen Debatten wurden die neuen Druckmedien genutzt, allerdings ohne vergleichbaren Erfolg. Die erste große Reformkontroverse um den „Hamburger Tempelverein“ lief dagegen bereits vor einer breiten, zunehmend jüdischen Öffentlichkeit ab. Im Vergleich zu zeitgleichen Kontroversen erweist sich der Geiger-Tiktin-Streit als deutlicher Höhepunkt: Nicht nur, daß die literarische Produktion mit theologischen und gemeindepolitischen Streitschriften sowie einem breiten Presseecho unterschiedliche Ebenen von Öffentlichkeit vereinte. Erstaunlicherweise gelang es, dieses Interesse über Jahre hinweg wach zu halten, wie sich an der Anzahl allein der zentralen Streitschriften und den andauernden, ausführlichen Presseberichten ablesen läßt. Es ist diese Publizistik, die sich für den Konflikt als tragend und zunehmend als bestimmd erwies. Die erfolgreiche mediale Darstellung entwickelte aber zugleich eine noch ungewohnte und schon deshalb kaum berechenbare Eigendynamik.

Die Besetzung des Rabbinats mit einem Reformer hatte durchaus auch in anderen Gemeinden zum Streit geführt. An diesem Punkt vereinten sich abermals mehrere unterschiedliche Gemengelagen zu einer wirklich brisanten Mischung. Dabei lassen sich mit Bezug auf die besondere Situation in dieser großen Gemeinde sicherlich zunächst spezifisch schlesische, beziehungsweise Breslauer, Aspekte ausmachen.³ Daneben stehen jedoch zugleich allgemeine, die für den Etablierungsprozeß eines reformorientierten Rabbiners in einem weitgehend anders orientierten Umfeld sowie für die Reaktion des orthodoxen Rabbinats, aber auch für das zugleich spezifisch preußische Verhältnis von Vorstand, Gemeinde und Rabbinat kennzeichnend sind. Trotz der erstaunlichen Fülle an Material bleiben die eigentlichen Intentionen vieler der Akteure, insbesondere auf der Ebene der Gemeindeleitung, undeutlich. Gleichermassen lassen sich trotz der breiten, zeitgenössischen Mitteilung sogar von Dokumenten und trotz erhalten gebliebener archivalischer Bestände vereinzelt selbst Entwicklungsschritte nur erahnen, da das medienbewußte Agieren über das jeweils textsortenspezifische Maß argumentativer Stilisierungen hinaus allenfalls teilweise an einer ausgewogenen Beleuchtung von Entscheidungskriterien und Entwicklungsschritten interessiert war. Trotz der durchgehenden Überhöhung eigener Sichtweisen hin zu ideologisch geschlossenen Konzepten machen die interaktiven Bezüge der unterschiedlichen argumentativen Linien zentrale Aspekte, Richtungs-

entscheidungen und grundlegende Haltungen faßbar, die ganz neue dynamische Einsichten in das weitgehend stereotyp als klare Gegensätze konzipierte Verhältnis von Reform und Orthodoxy, von Gemeindeleitung und Rabbinat, und nicht zuletzt deren Bezug zur Gemeinde ermöglichen.

Im folgenden werden die zentralen Faktoren dieser Kontroverse und die entscheidenden Weichenstellungen im Spannungsfeld ihrer publizistischen Inszenierung im Entwicklungsprozeß analysiert. Dabei bleiben allerdings wichtige Gesichtspunkte außen vor, so etwa die für die Auseinandersetzung zentrale Frage nach der Vereinbarkeit des Rabbineramts mit moderner Forschung, also der Integration von Wissenschaft als neuem religiösem und kulturellem Deutungssystem.⁴ Die besondere Haltung auf Seiten der Orthodoxy, vor allem aber die eigenartige, im Kern konservativ beschwichtigende Zurückhaltung der Reformer, gepaart mit einer exzessiven Fortschrittsrhetorik, die Wissenschaftlichkeit als eigentliche Triebkraft der Moderne beschwore, belegen beispielhaft, in welch bürgerlich konservativem, idealistischem Fahrwasser sich die neuen jüdischen Deutungsmuster bewegten.

Die analytische Folie, durch die der dokumentierte Entwicklungsprozeß gesehen werden soll, ist die einer Trennungskrise, also der Probleme, eine ungeliebte Partnerschaft zugunsten einer neuen zu lösen. Die Kontrahenten agierten in verblüffender Weise nicht nur diesem Schema entsprechend; zeitgenössische Äußerungen des Geiger-Tiktin-Streits evozierten selbst das Bild privater partnerschaftlicher Streitigkeiten.⁵ In dem schwierigen Trennungsprozeß der Gemeinde von ihrem langjährigen Oberrabbiner zugunsten eines neuen Kandidaten erweist sich die publizistische Zuspitzung der Positionen als der eigentlich treibende Faktor, und dies eben nicht nur aufgrund der bewußten Nutzung medialer Formen öffentlicher Meinungsbildung gegenüber einer jüdischen und dann erst einer christlichen Leserschaft insbesondere entscheidungsrelevanter Amtspersonen.⁶ Es ist jene schwer berechenbare Dynamik öffentlicher Ehrverletzungen und der Überhöhung von Positionen zu Wahrheitsfragen, die zu ganz unerwarteten Ergebnissen führte. Nicht nur, daß sich die Möglichkeiten eines Ausgleichs in Reaktion auf die verkürzenden Darstellungen rapide verringerten, die damit geschaffenen gegensätzlichen Positionen begannen sich zum Teil gegen die Interessen der Beteiligten in einer kaum mehr abschätzbaren Weise zu verschieben, so daß am Ende die zugewiesenen Positionen von Veraltetem und Modernität sogar vertauscht werden konnten. Die Dynamik einer *Schlamschlacht* beeinträchtigte alle Seiten, da entgegen den Erwartungen letztlich alle Teilnehmer beschmutzt daraus hervorgingen. Die Befreiung aus der Umarmung des alten Rabbinats endete so keineswegs im erhofften Ehehimmel der Modernität: Die ehemaligen Genossen im Kampf um Erneuerung fanden sich unversehens auf den gegensätzlichen Seiten der beschworenen Polarisierung von Rabbinat und Vorstand wieder, wobei sich diese Diskrepanz nun stabiler als zu Beginn der Trennungskrise darstellt.

Ausgangspunkt war, wie gesagt, die besondere Wahrnehmung der Breslauer Gemeinde abseits der Zentren einer sich modernisierenden jüdischen Gesellschaft. Dieser Aspekt bedingte bereits die Politik des Gemeindevorstands vor der eigentlichen Kontroverse. Entscheidend für deren Verlauf war die rechtliche Anerkennung jüdischer Gemeinden durch den preußischen Staat, da dessen Weigerung, die jüdi-

sche Religion als eine gleichwertige Konfession anzuerkennen, weitreichende Folgen zeitigte.⁷ So überließ man die Zuständigkeit gerade in religiösen Fragen im Prinzip der internen Vereinbarung. Diese nach außen hin als liberal firmierende Haltung war schon aufgrund der Auswirkungen für die jüdische Sphäre problematisch. Da waren etwa Inkonsistenzen der staatlichen Anerkennung familienrechtlicher Aspekte des religiösen Rechts, wenn zum Beispiel die religiöse Eheschließung staatlicherseits vollkommen anerkannt blieb, Scheidungen dagegen aber jenseits der religiösen Bestimmungen geregelt wurden. Dies führte zu einer zwitterhaften Stellung des Rabbiners, dem in Preußen – mit Ausnahme von Eheschließungen, Eidesleistungen und in geringerem Maß bei Scheidungen – im Gegensatz zur christlichen Geistlichkeit lediglich der Status eines Privatangestellten zuerkannt wurde. Folglich erhielt das Rabbinat in seinem Dienstverhältnis in den Umbruchphasen mit sich ändernden Machtverhältnissen keinen zuverlässigen behördlichen Schutz. Obwohl sich die unterschiedlichen Regierungsgremien meist darauf zurückzogen, daß inhaltliche und dienstrechtliche Fragen nicht von öffentlichem Interesse und daher zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zu klären seien, kam es zugleich zu entscheidenden Politikwechseln gerade in religiösen Fragen: Vor dem Hintergrund des 1823 erlassenen königlichen Verbots jeder Veränderung des religiösen Kultus wurde die Breslauer Affäre von einer liberaleren Auslegung dieses Erlasses seitens untergeordneter Gremien eingeläutet, eine kurze Periode, die mit der Rückkehr zur konservativen Politik in der Restaurationsphase zu Ende war.⁸

Die Breslauer Gemeinde stellte ein lockeres Konglomerat von mehr als 20 privaten, bruderschaftlich oder landsmannschaftlich organisierten Synagogen und Bethäusern dar, die jeweils eigene Entscheidungsbefugnisse besaßen und nur durch eine zentrale Verwaltung zusammengebunden wurden.⁹ In diesem Obervorsteherkollegium, dem Vorstand der Gemeinde, dominierten vermögende Gemeindemitglieder, die sich wie häufig auch in anderen Gemeinden als Förderer der Reformbewegung erwiesen. Obwohl der Einfluß des Großteils der Gemeindemitglieder demgegenüber gering war, zeigen gerade die Breslauer Konflikte, wie kleine Gruppen aus der Gemeinde heraus verdeckt über dieselben Medien, die Vorstand und Rabbinat nutzten, zunehmend direkten Einfluß auszuüben begannen. In dieser eigenartigen Gemengelage versuchte der Vorstand schon in den zwanziger Jahren, die Gemeinde neu zu positionieren. Um den ökonomischen Eliten der Gemeinde mit ihrem sich wandelnden gesellschaftlichen Selbstverständnis neue Ausdrucksformen und damit wiederum einen besseren Status zu sichern, wollte man das religiöse Ritual modernisieren. Dabei orientierte man sich an den als fortschrittlich empfundenen Neuerungen in Hamburg und Berlin. Zeitgleich mit dem halboffiziellen Gottesdienst im Hause des Berliner Unternehmers Jacob Herz Beer, der 1823 durch den besagten Erlass endgültig untersagt worden war, versuchte man auch in Breslau Veränderungen des Kultus durchzusetzen.¹⁰ Der Versuch scheiterte am Widerspruch des 1821 als Rabbiner angestellten Salomon Abraham Tiktin, der dies mit Verweis auf jene königliche Order untersagte. Der Wunsch, sich im Fahrwasser Berlins in die Riege führender, moderner Gemeinden einzureihen, ist ebenso in den 1826 vom Gemeindevorstand erlassenen neuen Statuten der Breslauer Gemeinde erkennbar, die etwa vom Oberrabbiner und den Rabbinatsbeisitzern forderten, in zentralen Synagogen

zu predigen.¹¹ Daß man mit Rücksicht auf die Gesetzeslage dabei vorsichtig vorging, läßt sich daran ablesen, daß zentrale Aspekte der angestrebten, sogenannten ‚Deutschen Predigt‘, etwa die hochdeutsche Sprache, unerwähnt blieben. Den Vorstoß gegen den bislang üblichen rabbinischen Lehrvortrag und die Moralpredigt verschleierte man, von der umstrittenen musikalischen Begleitung des Gebets war gar nicht erst die Rede.¹² Dies deutete man, da sich das eigene Rabbinat als überaus konservativ und im Vergleich mit westlichen als weit rigoroser in seinen Aktionen erwies, geradezu als Paradebeispiel des bespöttelten *polnischen* Rabbinats. Selbst als der orthodoxe Pädagoge Salomon Löbel Pleßner in einer Breslauer Synagoge predigen wollte, ließ Salomon Tiktin dies untersagen.¹³ Gleiches geschah bei der Einweihungspredigt der Neuen Synagoge.¹⁴ Alle Versuche jener kleinen, aber – wie der Erlaß der Statuten belegt – gut im Vorstand etablierten Gruppe, sich von der Identifikation mit einer als osteuropäisch empfundenen Rückschrittlichkeit zu befreien, indem man sich ostentativ heftig umstrittenen *Ritualen* des Fortschritts anschloß, bewirkten das Gegenteil: Die Durchsetzungsmacht eines Rabbinats, das durch die Behörden in seinen religiösen Entscheidungen geschützt wurde, wies Breslau wie erwartet als Hort finsterster Rückständigkeit aus.

Zuerst scheute die Gemeindeleitung vor dem öffentlichen Skandal zurück, begann aber intern gegen das eigene Rabbinat zu arbeiten. So erging im Jahr 1834 eine zunächst noch höfliche Bitte an den Oberrabbiner Tiktin, die in den Statuten geforderten Predigten zu halten.¹⁵ Seine Weigerung führte zu einer weiteren Machtprobe zwischen Rabbinat und Vorstand. Die Wende kündigte sich aber erst im Jahr 1836 mit der Subskriptionsreise eines ungarischen Reformers an. Obwohl dieser Moses Brück etliche Gemeindemitglieder zu Zahlungen überreden konnte, schaltete sich Tiktin wieder mit Erfolg ein, indem er in der Gemeinde die Förderung häretischer Schriften anprangerte und den jüdischen Drucker unter Androhung von Repressalien von der Übernahme des Auftrags abbrachte. Dieser autoritären Amtsführung stellte sich der Philologe Dr. Wilhelm Freund entgegen, ein Privatmann, der im weiteren immer wieder die Fäden im Hintergrund ziehen sollte. Freund unterstützte Brück öffentlichkeitswirksam mit dem Anspruch, gegen die religiöse Despotie des Rabbinats vorzugehen, und erreichte zumindest, daß dessen Werk von einem christlichen Drucker veröffentlicht wurde.¹⁶ Dieser Teilsieg ermutigte Freund und etliche vermögende Gemeindemitglieder zu einer Petition an den weitgehend gleichgesinnten Vorstand, einen „wissenschaftlich gebildeten und von wahrer Religiosität durchdrungenen“ Mann als Prediger anzustellen. Wiewohl deren Zahl von 50 auf 120 Personen – also auf etwa ein Zehntel der Hausväter der Breslauer Gemeinde – anwuchs, gelang es nicht, dies gegen das Rabbinat durchzusetzen, noch wagte man es, dem Rabbinat einen Konkurrenten sozusagen auf gleicher Ebene aufzuzwingen.¹⁷

Erst der Tod des Rabbinatsassessors Löbel Falck Anfang des Jahres 1838 gab dem Gemeindevorstand die Möglichkeit, als dessen Nachfolger einen Redner anzustellen. Man bat den Oberrabbiner Tiktin, sich an der Suche zu beteiligen.¹⁸ Wieder reagierte Tiktin ablehnend und beschwerte sich bei den Behörden, daß jede Neuerung zu einer Spaltung der Gemeinde führen werde. Schon anlässlich des ersten Vorstoßes hatte eine Gruppe von orthodoxen Personen, möglicherweise Synagogenvorsteher, bei der Breslauer Regierung gegen jedwede Neuerung interveniert, eine

Eingabe, die mangels Beweisen abgewiesen worden war.¹⁹ In den engeren Kreis der Kandidaten nahm die Wahlkommission allein Reformrabbiner auf, so daß dem Rabbinat nun sogar eine Konkurrenz im eigentlichen Sinne drohte.²⁰ Noch vor der Ausschreibung hatte einer der Initiatoren, Wilhelm Freund, bei Abraham Geiger angefragt, ob dieser Interesse an der Predigerstelle habe, worauf jener ihm mitgeteilt hatte, daß er allenfalls ein Rabbinat annähme.²¹ Die Notwendigkeit, einen neuen Nebenrabbiner anstellen zu müssen, bot eben diese Möglichkeit.

Die Akteure

An dieser Stelle seien einige knappe Bemerkungen zu den zentralen Figuren dieser Auseinandersetzung eingeschoben, ohne welche die nachfolgenden Entwicklungen nur schwer verständlich blieben. Während der Vorstand der Gemeinde zu Beginn der Auseinandersetzung noch einige wenige orthodoxe Mitglieder hatte – allen voran Selig Goldscheider, einem der zentralen Unterstützer Tiktins –, setzte sich dieser nach den Wahlen im Jahre 1841 nur noch aus reformfreundlichen Mitgliedern zusammen.²² Über die vom Vorstand veröffentlichten Schriften hinaus lassen sich die Entscheidungsfindungsprozesse in diesem Gremium kaum, die Beweggründe der einzelnen Mitglieder nie erschließen. Gleches gilt ebenso für die anderen im Verlauf der Auseinandersetzungen an die Öffentlichkeit tretenden Gruppen, die allenfalls durch ihre Sprecher faßbar werden, wobei häufig recht starke Vertretungsansprüche gemacht wurden.

In seiner Handlungsweise klarer erkennbar ist Abraham Geiger, der 1810 in Frankfurt am Main geboren, von seiner Familie auf das Rabbinat vorbereitet worden war, sich selbst aber zunächst in Richtung einer universitären Ausbildung als Orientalist orientiert hatte, um schließlich wieder auf das Rabbinat zurückzukommen.²³ Sein frühes Auftreten als Reformer erschwerte es ihm, überhaupt von einem Rabbiner den Rabbinertitel verliehen zu bekommen. Er erhielt letztlich von dem der konservativen Reform zuneigenden Gießener Rabbiner Gosen, der nicht renommiert war und gleichfalls den Makel der Reformtätigkeit aufwies, wie ihn denn auch die kleine, aufgrund des Vorgängers im Rabbinat aber bedeutende Hanauer Gemeinde bei seiner ersten Bewerbung als *nicht fromm genug* ablehnte. Seine erste Anstellung hatte er in der kleinen, bezeichnenderweise jungen Gemeinde Wiesbadens, eine Stelle, die unter anderem nur ein geringes Gehalt bot. Seine zunehmende literarische Tätigkeit, die vom rabbinischen Establishment weitgehend als häretisch bewertet wurde, brachte Geiger in Konfrontation mit den alteingesessenen Landgemeinden. Deren Vorsteher betrieben seine Absetzung, vermutlich, nachdem er versucht hatte, sein Amt zum Landesrabbinat auszudehnen.²⁴ Geiger entschloß sich mit Blick auf offene Stellen in Breslau und Frankfurt am Main, der drohenden Kündigung zuvorzukommen, und gab die Stelle auf. Während dieser Periode hatte er sich vor allem über eine eigene Zeitschrift als einer der führenden liberalen Reformtheologen einen Namen gemacht. Aus dieser Erfahrung klug geworden, war sein Auftreten von nun an vorsichtiger. Die Aussicht auf die besser dotierte Breslauer Stelle in einer sehr traditionellen, großen Gemeinde barg offenbar soviel Renommee, daß die Frankfurter Gemeinde Geiger trotz der bisherigen Zurückhaltung kurz vor seinem Amtsantritt seinerseits den Rabbinatstitel verlieh.²⁵ Geiger hielt sich in

Breslau zunächst so bedeckt, daß Teile der Orthodoxie ihn als reuigen Sünder ansahen und jene, die sich für einen fortschrittlichen Rabbiner interessiert hatten, von seinem Auftreten enttäuscht waren: Nicht nur, daß Geiger orthodox lebte. Sogar auf der Straße zog er den Gebetsmantel über den Kopf, entsprach also dem Stereotyp des *polnischen* Rabbiners, wo man sich doch einen würdevollen, modernen erhofft hatte.²⁶ Als das orthodoxe Rabbinat Geiger wegen häretischer Äußerungen angriff, erwies sich seine Lebensführung als gesetzestreu, wenn auch eher in Sinne der westlichen Orthodoxie, so daß man ihm dies nicht zum Vorwurf machen konnte.²⁷

Auf der anderen Seite stand Salomon Abraham Tiktin, der für die Stelle seines berühmten Vaters Abraham Gedalja Tiktin angenommen worden war. Diese Entscheidung ergab sich aus der prekären finanziellen Situation der verschuldeten Gemeinde, die dem Vater 900 Taler gezahlt und seiner Witwe einen üppigen Pensionsfond von 400 Talern zugesagt hatte. Bei dieser jährlichen Belastung konnte man sich keinen neuen Oberrabbiner leisten, weshalb man nach Mahnungen seitens der Regierung, endlich einen solchen anzustellen, auf das Angebot des finanziell unabhängigen Sohns einging, für nur 250 Taler die Stelle des Vaters interimistisch auf drei Jahre zu übernehmen. Obwohl der Anstellungsvertrag festhielt, daß Salomon Tiktin nur Stellvertreter sei, blieb es bei dieser für die Gemeinde so günstigen Entscheidung, und man akzeptierte ihn stillschweigend als eigentlichen Oberrabbiner, wie dies etwa die Anrede seitens des Gemeindevorstands noch zu Beginn der Auseinandersetzung belegt. Tiktin war renommiert, insbesondere im Umfeld des schleisischen und posenschen Rabbinats, und letztlich beim Gros der Gemeinde gut etabliert, wie sein selbstsicheres und erfolgreiches Agieren in der Affäre belegt. Neben ihm blieb der betagte Nebenrabbiner Löbel Falck mit einer kleinen Gehaltsaufbesserung weiter angestellt, der als verdienter, erfahrener Gelehrter gleichfalls auf die Stelle spekuliert hatte und sich nun enttäuscht sah. Sogar die Regierung hatte Tiktin zunächst die Amtsbestätigung verweigert, da dieser nicht einmal das übliche Morenu-Zeugnis besaß. Mit Ascher Landau stellte man zudem für nur 100 Taler jährlich einen weiteren Nebenrabbiner an, um die erforderliche Dreizahl für ein religiöses Gerichtsforum zu haben.²⁸

Der Konflikt

Derlei Feinheiten der Vorgeschichte sollten später eine entscheidende Rolle spielen. Als man den nunmehr ungebundenen Geiger im Rahmen einer Rundreise zur Sondierung der allgemeinen Stellenlage nach Breslau einlud und ihn um eine Predigt bat, versuchte eine nicht genauer benennbare Gruppe um den Oberrabbiner, dies mit dem üblichen Hinweis auf das Verbot moderner Predigten zu verbieten. Dieser Petition wurde zwar stattgegeben, allerdings erreichte sie den Breslauer Polizeipräsidenten Heincke, der einer Veränderung des jüdischen Kultus offen gegenüber stand, erst nach dessen Rückkehr von eben jener Veranstaltung.²⁹ Unter deren Eindruck, mit der Unterstützung Wilhelm Freunds, wurde Geiger von dem traditionell organisierten Wahlremium mit immerhin 56 von 57 Stimmen zum Nebenrabbiner gewählt.³⁰ Dieses Ergebnis und der Stolz, mit dem der Gemeindevorstand und breitere Kreise Geigers Tätigkeit verfolgten, zeigen, daß man sich durch ihn für das Ansehen und die Entwicklung der Gemeinde einen entscheidenden Vorteil im Sinne

einer Verwestlichung, fort von dem durch das restliche Rabbinat repräsentierten Bild eines unkultivierten Gemeinwesens, versprach. Die Gruppe um Oberrabbiner Tiktin gab so leicht jedoch nicht auf und versuchte nun mit Beschuldigungen gegen Geiger, insbesondere hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Arbeiten, die behördliche Bestätigung als Rabbiner und seine Einbürgerung in Preußen zu verhindern. Auch wenn der endgültige Entscheid positiv für Geiger ausfiel, gelang es immerhin, die Angelegenheit für 15 Monate zu verschleppen. Doch die Gegenseite hatte sich gleichfalls auf einen langen Kampf eingestellt und finanzierte Geiger den Aufenthalt in Berlin, um bei den entscheidenden Staatsbeamten vorzusprechen.³¹ Nachdem Geiger am 2.1.1840 in Breslau in sein Amt eingeführt worden war und offenbar mit Erfolg in der größten Synagoge wirkte, kam es immer wieder zu Reibereien mit orthodoxen Gemeindemitgliedern und mit Tiktin. Diese machten sich trotz des Ministerialbescheids vom 25.1.1840, der Geiger als unverdächtig anerkannte, weiter Hoffnungen, bei Nachweis tatsächlicher Neuerungsversuche wie zuvor Unterstützung von außen zu erhalten. Der Oberrabbiner zog sich jedoch von allen Ereignissen, bei denen Geiger amtierte oder anwesend war, zurück. Er ließ ihm notgedrungen Freiraum, um zu demonstrieren, daß er keinerlei Kompromisse gegenüber einer als Häresie verstandenen Reform machen werde.³²

Wie so oft bei guten Geschichten ließe sich auch hier sagen: An diesem Punkt hätte die spätere Entwicklung mit gegenseitigen öffentlichen Beleidigungen und Verdächtigungen noch aufgehalten werden können. Noch gab es Spielraum, denn etwa auf Seiten der Gemeindeleitung war man bedächtiger vorgegangen, als dies im Rückblick zugegeben werden konnte. So bezog man sich zumindest teilweise auf den ursprünglichen Antrag aus der Gemeinde auf Einstellung eines Predigers. Damals hatten die offensichtlich begüterten 120 Personen angeboten, den Prediger aus eigener Tasche zu besolden; nun einigte man sich, daß eine Hälfte von Geigers Gehalt von wohlhabenden Gemeindemitgliedern und die andere aus der Gemeinkasse beglichen würde. Nicht nur, daß der Vorstand die finanzielle Belastung der Gemeinde minderte und so abermals ein gutes Argument auf seiner Seite hatte, er betrieb damit einen Kompromiß in Richtung des Predigeramts. Obwohl Geiger dies für sich stets ausschloß, hatte er dennoch einer entsprechenden Vertragsklausel zugestimmt. Man war dem Oberrabbinat entgegen gekommen und hatte vereinbart, daß Geiger in den ersten beiden Dienstjahren von allen Ritualentscheidungen befreit sei. Die orthodoxe Seite bestand darauf, man habe sich

„confidentiell zu versichern [...] bemüht, daß der Titel des Dajan in dem vorliegenden Falle bloß nominell sei, um den Forderungen zu genügen, indem der Mann der Wahl mit gediegenen Kenntnissen und freier, wissenschaftlicher Einsicht aus eigenem Antriebe sich von der Ausübung veralteter, herkömmlicher Gebräuche und der dem Dajan zustehenden Amtsverrichtungen in rituellen Dingen fern halten werde.“³³

Wiewohl dies Tiktin sicherlich nicht behagte, ermöglichte es zunächst so etwas wie einen Waffenstillstand, denn damit wurde das Hamburger Modell angekündigt, das den reformorientierten Theologen des Tempelvereins im Gegensatz zum Oberrabbinat den Rabbinertitel verweigerte und damit jede gleichwertige Anerkennung, zu-

mal außerhalb der privaten Vereinigung. Eine grundsätzliche Degradierung hätte für Geiger aber nicht nur einen Rückschritt gegenüber Wiesbaden dargestellt, es widersprach seiner Vorstellung vom Reformrabbinat als legitimer Vertretung des Judentums, als Sprachrohr der gesamten Gemeinde.³⁴ Daher übernahm er nach einiger Zeit auf Wunsch auch rituelle Funktionen und es wundert kaum, daß sich der weitere Streit gerade an seinem Fungieren in einer Scheidungssache entzündete.³⁵ Die Aussicht, die *Reinheit der Familie*, die Gültigkeit von Eheschließungen und Scheidungsverfahren mit Folgen für Dritte durch die Duldung eines religiös zweifelhaften Rabbiners zu gefährden, mußte ein verantwortungsbewußtes Rabbinat zu einschneidenden Gegenmaßnahmen zwingen. Bislang hatte Tiktin alle Funktionen ohne den dafür als Dajan, als religiösen Richter, besoldeten Geiger vorgenommen, was insofern unproblematisch war, da man mit Einverständnis der Parteien in derlei Fragen stets auf Privatgelehrte zurückgegriffen hatte.

Nachdem 1841 ein neuer, ausschließlich reformorientierter Gemeindevorstand gewählt worden war, zeigte man sich auf dieser Seite nicht mehr geneigt, auch nur oberflächliche Kompromisse einzugehen, auch wenn dies stete Konfrontationen bedeutete.³⁶ Nun verschärfte sich der Ton und die ständigen, nur notdürftig verdeckten Reibereien und verbalen Attacken beider Seiten machten sich auf eine besonders unschöne Weise auf der Beerdigung eines wohlhabenden, orthodoxen Gemeindemitglieds Luft. Neben dem Oberrabbiner hatte der Verstorbene in seinem Testament die beiden Nebenrabbiner bedacht, denen für ihre Anwesenheit bei der Beerdigung ein gewisser Betrag gezahlt werden sollte. Einem Bericht nach nahm Geiger auf Zureden des Vorstands teil – und durchbrach zu diesem sensiblen Zeitpunkt die Politik der Meidung.³⁷ Tiktin spielte in seiner Trauerrede auf Geiger an, und, nachdem er sich entfernt hatte, kam es zu einem allgemeinen Tumult mit gegenseitigen Beleidigungen der Parteien, worauf Geiger der Ehre des Toten zuliebe seine Rede abbrach und gleichfalls den Friedhof verließ. Dieser öffentliche Zusammenstoß beider Seiten, der ein breites Presseecho nach sich zog, war der entscheidende Punkt, an welchem der schwelende Konflikt in offenen Kampf überging. Die Gründe des Obervorsteherkollegs für seinen nun folgenden radikalen Schritt bleiben unklar, vermutlich war er zunächst als Erpressung geplant: Am 4.4.1842 teilte man Tiktin mit, daß er zur Aufrechterhaltung des Gemeindefriedens von allen amtlichen Funktionen suspendiert sei und bei Zuwiderhandeln die Folgen trage. Tiktin verwies den Vorstand auf sein lebenslanges Dienstverhältnis sowie die Unhaltbarkeit aller Vorwürfe und behielt sich seinerseits rechtliche Schritte vor.³⁸

Wenn man den aus westlicher Perspektive fundamentalistischen Oberrabbiner damit zum Einlenken hatte zwingen wollen, so erreichte man nur, daß sich die Angelegenheit in zahllose, sich stetig verschärfende Fragestellungen auffächerte, wobei die öffentlichen Demütigungen, das gegenseitige Karikieren gemeinsam mit legalistischen Verteidigungsstrategien dem Skandal eine unerwartete Dynamik verliehen.³⁹ Der Vorstand rechtfertigte sein Handeln vor den Behörden auf eine formaljuristische Weise, um den wie gewohnt beschwerdeführenden Tiktin weiter kujonieren zu können. Die Grundlage dazu bot dessen Verhalten gegenüber Geiger, den er weiterhin nicht als Rabbiner anerkannte.⁴⁰ Tiktin wußte sich gegen diesen Vorwurf aber mit Argumenten zu verteidigen, die zumindest – wie die weitere Ent-

wicklung belegt – konservativen jüdischen Kreisen überzeugend erschienen, aber auch Amtspersonen hätten überzeugen können. Er reagierte auf die erste Flugschrift des Obervorsteherkollegiums an die eigene Gemeinde und natürlich an eine weitere Öffentlichkeit seinerseits mit einer Veröffentlichung, in der er recht klar die vorgeschobenen Argumente von der aus seiner Sicht eigentlichen Intention des religiösen Umsturzes zu trennen wußte.⁴¹ Die Zurückweisung Geigers als Kollege gründete er auf die Verletzung seines religiösen Gewissens, wobei er sich als Repräsentant des religiösen Prinzips der ganzen Judenheit sah:

„Sollte ich es ruhig mit ansehen können, daß eben derselbe Mann, von dem die planmäßig und geschickt berechnete Vernichtung des traditionellen Judenthums ausgeht, der ein solches Streben offen darlegt, und kein Hehl daraus macht, daß eben derselbe Mann [...] unausgesetzt dahin strebt, als Dajan und Rabbiner zu fungiren [...] ein Mann, der die Tradition läugnet, die Prinzipien des Talmuds öffentlich verspottet, Funktionen ausüben will, deren richtige Ausübung lediglich auf traditionellen Bestimmungen beruht?“⁴²

Dieses Argument war nur deshalb wirksam, da ein Großteil der jüdischen Öffentlichkeit Geigers Rabbinertum durchaus mit gemischten Gefühlen betrachtete. Es wurde vor allem dadurch brisant, daß Geiger und zum Teil der Gemeindevorstand sich auf die Formel beriefen, Reformen zu fördern, sie jedoch nur im Einklang mit der Gemeinde umzusetzen, was man ebenso wie Geigers orthodoxes Auftreten allerdings auch als ein Verbergen der eigentlichen Absichten interpretieren konnte.

Die Identifikation des Rabbineramts mit orthodoxer Gesetzestreue war insbesondere in Schlesien noch so gefestigt, daß das Obervorsteherkollegium sich darauf verlagerte, Tiktin aus dem formalen Nachweis angeblicher Dienstversäumnisse einen Strick zu drehen. Das ursprüngliche Hauptargument der Suspendierung, die Gefährdung des Gemeindefriedens, trat in der Flut der nun erscheinenden Streitschriften immer mehr zurück.⁴³ So untersuchte man nun zu Tiktins Demütigung öffentlich, ob dieser gemäß den erst Jahre nach seinem Amtsantritt eingeführten Statuten während der einundzwanzigjährigen Amtszeit wirklich seinen Amtspflichten nachgekommen sei, Scheidungen oder das Auflösungsritual der Schwagerehe mit dem offiziellen Rabbinatskollegium vorzunehmen sowie Predigten, die Schulaufsicht und Krankenbesuche abzuleisten.⁴⁴ Zugleich griff man den erledigten Konflikt zwischen Geigers Vorgänger und Tiktin auf, denn der verstorbene Rabbiner Falck hatte sich trotz der Androhung seiner Entlassung geweigert, gemeinsam mit Tiktin gerichtliche Funktionen zumindest in dessen Privaträumen wahrzunehmen. Damals war es Tiktin, der einen Kompromiß herbeigeführt hatte, um Falcks Gesicht zu wahren.⁴⁵ Man hatte den Parteien künftig die Wahl des Vorsitzenden überlassen und das Gremium durch Privatpersonen ergänzt.⁴⁶ Der Vorwurf lautete nun: Tiktin habe nicht nur jetzt nicht mit Geiger als offiziellem Nebenrabbiner amtiert, er habe dies niemals getan und sich damit außerhalb seines Dienstverhältnisses gestellt, also sein Rabbinat aufgegeben.

Der immer stärker werdende Wunsch, sich des Oberrabbiners zu entledigen, war schon im Januar 1840 spürbar gewesen, als man diesen erstmals unter Andro-

hung von Repressalien zur Anerkennung Geigers als Mitglied des Rabbinatskollegs zwingen wollte.⁴⁷ Tiktin hatte daraufhin erneut beim Amt gegen dessen Anstellung und die Predigten protestiert, worauf der Vorstand auf seine durch die Statuten geschützte Unabhängigkeit gepocht und Tiktin gedroht hatte, er solle „nicht länger opponiren“, da man es bislang noch gern sähe, „wenn Sie das von Ihnen bekleidete Ober-Rabbinat *noch ferner beibehalten*“.⁴⁸ Die Praxis des Hinzuziehens privater Gelehrter hörte danach zwar auf; durch die verweigerte Anerkennung Geigers mußten jedoch über zwei Jahre hinweg alle Ehescheidungen und Chaliza-Zeremonien in Nachbargemeinden stattfinden.⁴⁹ Diesen wichtigen Punkt betonte man nun, setzte Tiktin am 17. April durch ein Ultimatum und eine Deputation weiter unter Druck, um nach dessen Ablauf den Sachverhalt umzukehren und konstatieren zu können, daß „Herr Rabbiner Tiktin des Dienstverhältnisses zu unserer Gemeinde sich freiwillig begebe[n]“ habe.⁵⁰ Diese verquere Argumentation griff natürlich schon deshalb nicht, da man dessen Amtsführung jahrzehntelang zumindest toleriert und damit anerkannt hatte. Die zahlreichen Anschuldigungen verfehlten jedoch eines nicht: Sie identifizierten den Oberrabbiner direkt und in beleidigender Weise mit dem Stereotyp des veralteten, unkultivierten polnischen Rabbinats.

Es ist erstaunlich, daß in diesem Säbelrasseln mit immer neuen Vorwürfen, durch welche die eigentlichen Konflikte zugleich verdeckt und radikal gelöst werden sollten, nur eine einzige Stimme, und zwar ausgerechnet die eines Reformrabbiners, überhaupt den Aspekt der Billigkeit der formaljuristischen Argumente berücksichtigte.⁵¹ Auf dieser vom Vorstand als legale Absicherung seiner Handlungen gedachten und von Tiktin zwangsläufig aufgegriffenen Ebene – all diese Verhandlungsschritte endeten vor Regierungsgremien – führte der Streit aufgrund der preußischen Gesetzeslage letztlich weder zu einer Befriedung noch zu einer Entscheidung des Konflikts. Entgegen der Hoffnungen auf konservativ-orthodoxer Seite zogen sich die Behörden jetzt darauf zurück, daß Tiktin mit einem arbeitsrechtlichen Verfahren selbstständig gegen die Suspendierung vorgehen müsse, da es sich um interne, zumal religiöse Angelegenheiten handle. Die Verlagerung der Angelegenheit von einer Frage religiöser Reformen auf eine dienstrechtliche Ebene erfüllte also ihren Zweck. Die preußischen Behörden entzogen Tiktin die zuvor stets gewährte Unterstützung und verweigerten ihm gemäß der grundlegenden Politik jede Schützenhilfe.⁵²

Wie die zunächst an die Gemeindemitglieder gerichteten Streitschriften mit ihrer starken Betonung der Aktenlage als einer vermeintlich objektiven Basis belegen, ergab sich schon aus dem Vorwurf des ehrenrührigen Verfahrens ein Erklärungsnotstand gegenüber der eigenen Gemeinde.⁵³ Noch bevor das letzte Ultimatum verstrichen war, hatte sich abermals eine Gruppe orthodoxer Gemeindemitglieder eingeschaltet, die mit Hinweis auf 300 weitere Gemeindemitglieder forderte, Tiktins Suspendierung innerhalb von drei Tagen aufzuheben.⁵⁴ Noch einen Monat zuvor hatten fünf orthodoxe Gemeindemitglieder einen Schlichtungsversuch angestoßen, auf den man sehr viel später zurückkommen sollte. Der dabei ausgehandelte Kompromiß übertrug das bereits geduldete Vorgehen bei Eheschließungen, bei denen auf Wunsch der Brautleute entweder Geiger oder Tiktin amtierte, auf Scheidungen und die Chaliza, wobei die Wahl des Gerichtsvorsitzenden den Parteien überlassen wur-

de; dieser sollte dann ein ihm genehmes Gremium zusammenstellen.⁵⁵ Diese Anerkennung der Reform als möglicher Spielart des Judentums kam jedoch nicht zustande und das Modell der Einheitsgemeinde mit zwei in religiösen Angelegenheiten getrennten Gesellschaften wurde nicht umgesetzt.⁵⁶ Der Teilungsplan, der alle Rabbiner „zur strengsten Schonung und Achtung gegen einander und deren Gesellschaften in Wort und That“ verpflichtet hätte, war von Tiktin konsequenterweise abgelehnt worden.⁵⁷ Doch auch er geriet immer stärker unter Druck; der Breslauer Polizeipräsident hatte seine Beschwerde gegen die Suspendierung zwar an die übergeordnete Behörde weitergeleitet, forderte den Oberrabbiner aber ganz im Sinne des Gemeindevorstands zu einer Erklärung auf, mit welchem Recht er sich als Rabbinatsverweser selbst diesen Titel anmaße.⁵⁸

Neben dieser legalistischen wurde eine zweite Argumentationsebene etabliert. Wie in einem Scheidungsverfahren, bei dem die entstandenen Verletzungen auf rechtlicher Ebene abgegolten werden, begann der Vorstand eine Schlammeschlacht gegen Tiktin und dieser seinerseits gegen Geiger und den Vorstand als dessen Stütze. Man kramte stereotype Vorwürfe gegen das alte Rabbinat hervor – etwa, daß Tiktin gar kein Hochdeutsch, sondern nur das *verdorbene* Jiddisch beherrsche, er anmaßend und autokratisch sei, – und stilisierte ihn zum Zerrbild eines *verstockten Talmudisten*, der mit den „Krümmungen gekünstelter Sophisterei“ seinen Kopf retten wolle.⁵⁹ Während Geiger mit Unterstützung des Vorstands zum aufgeklärt moderaten, unschuldig verfolgten Modernisierer erhoben wurde, karikierten die orthodoxen Wortführer um Tiktin ihn als Erzhäretiker, der hinter einer Fassade inhaltlosen Pomps und unter dem Vorzeichen falscher Wissenschaftlichkeit selbstverliebt die Zerstörung des Judentums betreibe.⁶⁰ Ihre Warnung an den Vorstand lautete: Der Freudentaumel über die schöne, neue Geliebte werde im Nichts enden. In dem Maß, in dem die eigentlichen Akteure hinter den polarisierenden Stereotypen verschwanden, wurde es unmöglich, auch nur den Ansatzpunkt eines Kompromisses zu finden.

Die westaschkenasische Orthodoxie war bislang vor Häresieerklärungen zurückgeschreckt, die Rabbiner Schlesiens und Posens loteten nun diesen Weg aus und erwiesen sich damit vor den Augen der Öffentlichkeit abermals als *polnische Zeloten*.⁶¹ Während sie hier gegen die Träger dieser neuen Bewegung – Rabbinat und reformfreundlicher Vorstand – gerichtet war, um dieser den Boden zu entziehen, sollte zwei Jahre später in Frankfurt am Main die Ausgrenzung einer ganzen Gruppe versucht werden. Tiktin hatte seiner Darstellung Gutachten der Oberrabbiner von Posen, Lissa und neun weiterer schlesischer Gemeinden beigefügt; es sollten noch mehr Stellungnahmen für Tiktin, allerdings nur von Rabbinern dieser Provinzen folgen.⁶² Ihre Gutachten beließen es bezeichnenderweise nicht bei der Feststellung der Gesetzesverletzung, sondern wiesen darauf hin, daß Geiger dies „mit freiem Willen, aus kalter Vernunft, mit Vorsatz und aus Unglauben“ tue, Merkmale der größten Häresie, die keinerlei Kompromisse und Nachsicht zuließ.⁶³ In der Hoffnung, die Unterstützung der Regierung wiederzuerlangen, wies man immer wieder darauf hin, daß eine Duldung dieser Reform zu der befürchteten Zersplitterung „in eine zahllose Masse von Sekten“ führen werde.⁶⁴

Da die Frage der religionsrechtlichen Ausgrenzung Geigers über Tiktins zentrales Argument entschied, ließ die Reaktion des damit gleichfalls als irreligiös darge-

stellten Gemeindevorstands nicht lange auf sich warten.⁶⁵ Mit einem Rundschreiben an die wenigen Vertreter des Reformrabbinats und mit der Veröffentlichung der meisten ihrer Gutachten in zwei Bänden trat man dem entgegen. Dabei beschränkte sich die Mehrzahl der Verteidiger Geigers darauf, den rein theoretischen Charakter seiner Überlegungen hervorzuheben. Erst in einem zweiten Schritt versuchte man, die Häresieerklärung und die Legitimationsstrukturen des orthodoxen Rabbinats aufzulösen.⁶⁶ Die Frage der Umsetzung der Reformvorschläge blieb im Hintergrund, vermutlich auch deshalb, da die Reformer selbst erst auf den kommenden Rabbinerversammlungen hierzu eine einheitlichere Position entwickelten. Dagegen wurde die Verteidigung der Wissenschaftlichkeit im Sinne einer objektiven Überprüfbarkeit der Geigerschen Ansichten zum Angelpunkt der Argumentation. Es war jedoch schwer zu vermitteln, daß ein Rabbiner zum einen die rabbinische Tradition als eine korrupte verändern, zugleich aber gemäß den kritisierten traditionellen Regelungen Entscheidungen fällen wollte. Wiewohl sich die Reformer Mühe gaben, diesen Widerspruch aufzulösen, und Geiger selbst in einem programmatischen Papier die Trennung zwischen seiner Tätigkeit als Schriftsteller und als Rabbiner betonte, war er nicht wirklich zu glätten.⁶⁷ Diese tief empfundene Unvereinbarkeit veränderte zunehmend das zunächst positive Bild Geigers, indem seine Zurückhaltung mehr und mehr als Verschleierungstaktik verstanden wurde. Noch bevor ein unerwartetes Ereignis die gesamte Sachlage veränderte, begann sich in der Gemeinde und sogar im Vorstand das Gefühl zu festigen, daß die neue Partnerschaft durchaus etwas Janusköpfiges habe.

Zunächst fielen die Würfel jedoch zu Geigers Gunsten, als der suspendierte Oberrabbiner schwer erkrankte und plötzlich verstarb. Damit war die ungeliebte, alte Liaison beendet, die gegnerische Partei entscheidend geschwächt.⁶⁸ Mit dem Tod Tiktins hörten die Verletzungen jedoch nicht auf und noch am Todestag zeigten Orthodoxe im Sinne der Familie Tiktins beim Breslauer Polizeipräsidenten an, daß der Verstorbene darum gebeten habe, „daß weder die derzeitigen Obervorsteher noch der Rabbinats-Assessor Dr. Geiger in ihrer amtlichen Eigenschaft oder sonst in feierlicher Weise seine Leiche zu der letzten Ruhestätte begleiten mögen“.⁶⁹ Alle waren sich der öffentlichen Wirkung dessen bewußt, daher versuchte der Vorstand, die Beerdigung für sich zu reklamieren, indem man die Gemeindebeamten dennoch zum Ehrengeleit abstellte, wogegen die orthodoxe Seite abermals opponierte. Letztlich fand auf Wunsch des gedemütigten Verstorbenen und seiner Anhänger hin der Leichenzug ostentativ als eine private Veranstaltung statt; Geiger war vom Vorstand aus Furcht vor Übergriffen gebeten worden, dem Begräbnis fernzubleiben, womit er sich einverstanden erklärte.⁷⁰

Die Orthodoxen agierten jedoch selbst in dieser verfahrenen Situation politisch klug und nutzten ihrerseits die Eigenheiten der Breslauer Gemeindeorganisation mit unabhängigen Synagogengemeinden. Schon Geiger und der Vorstand hatten sich bei ihren Reformen darauf zurückgezogen, daß deren Umsetzung allein in der Entscheidungsgewalt der jeweiligen Synagogenvorstände lag.⁷¹ Jetzt schlossen sich 11 orthodoxe Synagogen zusammen und wählten bereits zwei Monate nach Tiktins Tod dessen Sohn Gedalja zu ihrem Rabbiner.⁷² Schon geraume Zeit hatte man die Zahlung der Gemeindebeiträge an die Gesamtgemeinde verweigert, da man weder

Geiger noch dessen Reformen finanzieren wollte. Die ohnedies angespannte finanzielle Situation der Gemeinde wurde dadurch so prekär, daß Presseberichten zufolge die Armenunterstützung gekürzt werden mußte.⁷³ Obwohl das Obervorsteherkollegium noch zu Lebzeiten Salomon Tiktins selbst die Trennung der Gemeinde in zwei rituell geschiedene Teile angestrebt hatte, war ihm dies unter den neuen Vorzeichen gar nicht willkommen. Geiger konnte jedoch durchaus entspannt der Dinge harren, die da kamen, denn jeder Tag der verstrich, festigte ihn in seinem Amt als tonangebender Rabbiner.⁷⁴

Die Gemeindevorsteher aber ließen dies schon deshalb nicht auf sich beruhen, da der orthodoxe Zusammenschluß eine echte Machtkonkurrenz darstellte. Am 7. September des Jahres veröffentlichten sie eine Warnung, in der sie sich mit Formeln wie „Achtung dem Königlichen Gesetz“ oder „Staatsgesetz ist Gottes Gesetz“ wie einst Salomon Tiktin auf obrigkeitliche Erlasse, zum Teil aus dem 18. Jahrhundert, beriefen.⁷⁵ Wirksamer war das nun ihrerseits erwirkte Verbot des Polizeipräsidenten an Gedalja Tiktin, rabbinische Funktionen vorzunehmen.⁷⁶ Dies war umso verwunderlicher, da dessen Anstellung mit behördlicher Bestätigung geschehen war.⁷⁷ Obwohl Tiktin bereits Trauungen und Scheidungen vollzogen hatte, wollte man ihm eben diese als in den Statuten geregelte Amtshandlungen streitig machen. Es gelang dem Vorstand der Gesamtgemeinde wie zuvor der orthodoxen Partei zwar, dem ungewollten Rabbiner über Jahre hinweg Schwierigkeiten zu machen, dennoch verweigerte dieser gegenüber den Behörden erfolgreich sowohl die Anerkennung jener Statuten als auch Geigers.⁷⁸ Er stützte sich nun seinerseits auf den privatrechtlichen Charakter des Vertrags zwischen Gemeinde und Rabbiner, der so verhängnisvoll für seinen Vater gewesen war. Seine Anerkennung als Gemeinderabbiner wurde dennoch von einer regulären Wahl seitens der Gesamtgemeinde abhängig gemacht, weshalb die Behörden zunächst allein Geiger anerkannten.⁷⁹ Eine Veränderung dieses *status quo* ließen allenfalls die Planungen zur Regulierung der Organisation jüdischer Gemeinden im Jahr 1847 erhoffen, die nach den revolutionären Ereignissen nicht umgesetzt werden sollten. Beide Seiten hatten sich davon einen entscheidenden Vorteil für ihre Position versprochen.⁸⁰

An diesem Punkt trat abermals etwas Unerwartetes ein, das Geiger jäh aus dem Zentrum der Begehrlichkeiten von Verwestlichung und Modernisierung verstieß. Im Vorfeld der zweiten reformorientierten Rabbinerversammlung in Frankfurt am Main kam es zu einem Skandal, der die öffentliche Beurteilung der Reform entscheidend beeinflusste. Im Gefolge der christlich-protestantischen Bewegung der ‚Lichtfreunde‘ kündigten jüdische ‚Reformfreunde‘ der rabbinischen Tradition jede Gefolgschaft auf. Ihre Aufrufe gerieten zudem in den Brennpunkt der Kritik, da sie mit der Weigerung eines Frankfurter Gemeindemitglieds, seinen neugeborenen Sohn beschneiden zu lassen, in Verbindung gebracht wurden. Das noch geschlossen orthodoxe Frankfurter Rabbinat veröffentlichte daraufhin eine Streitschrift, um den sich häufenden Beschneidungsverweigerungen den Kampf anzusagen. Auch in diesem Fall war das Rabbinat gezwungen, gegen den eigenen Gemeindevorstand zu arbeiten, und es tat dies gleichfalls mit einer Gutachtensammlung, die sich jedoch politisch weitsichtiger pluralistisch präsentierte. Im Gegensatz zu den kurz zuvor in Breslau erschienenen orthodoxen Stellungnahmen schlesischer Rabbiner sowie der

Gebrüder Deutsch durchbrach das Frankfurter Rabbinat in einem geschickten Schachzug die beschworene Grenze von Reform und Orthodoxie und bat zugleich Reformrabbiner um Gutachten.⁸¹ Der Erfolg dieser Öffnung war, daß zumindest radikale Verletzungen des religiösen Gesetzes wie die Verweigerung von Schwellenritualen von allen Seiten verurteilt wurden. Außerdem wirkte sich dieser Schritt als eine Bestärkung der konservativen Kräfte unter den Reformrabbinern aus, die in diesem Punkt nahezu geschlossen auf eine orthodoxe Position zurückkehrten. Da die Veröffentlichung zugleich als eine Verurteilung der vermeintlichen Drahtzieher dieser Gesetzesverletzung, der ‚Reformfreunde‘, inszeniert wurde, kam man nun erstmals der Verurteilung einer ganzen Richtung als Häresie nahe.⁸² Zugleich – und dies machte dieses Verfahren für einen Teil der Orthodoxie verdächtig – bedeutete diese taktisch kluge Vorgehensweise jedoch, daß man den Reformrabbinern erstmals eine gewisse Anerkennung zugestand und den eigenen zentralen Alleinvertretungsanspruch schwächte.

Was geschah dabei mit extremen Reformern, mit Personen wie Abraham Geiger und Samuel Holdheim? Sie gehörten zu den wenigen, die sich nicht unversehens in dieses politische Agieren hineinziehen ließen, und es war nach eigener Aussage vor allem Geiger, der versucht hatte, die Reihen geschlossen zu halten.⁸³ Zuvor hatte er in der Breslauer Zeitung die Vorschläge der ‚Reformfreunde‘ begrüßt, wenn er ihnen auch nicht völlig zustimmte.⁸⁴ Geiger schätzte die öffentliche Wirkung seines Handelns an diesem Punkt jedoch falsch ein: Obwohl er in der Folge mehrfach zu erläutern versuchte, daß er sich in der als Stillstand empfundenen Situation von derartigen Debatten einen entscheidenden religiösen Fortschritt versprach und sie schon deshalb befürworte, wurde ihm seine positive Einstellung und freundschaftliche Nähe zu der kleinen Gruppe der ‚Reformfreunde‘, die sich in Berlin, Frankfurt am Main und sogar in Breslau gebildet hatte, übel angekreidet.⁸⁵ Noch folgenreicher war seine Entscheidung, das Angebot der sich als private Reformgemeinde etablierenden Berliner Gruppe, als deren Prediger nach Berlin zu wechseln, in Betracht zu ziehen. Mehr als dies: In der für Geiger erneut schwierigen Situation mit zahlreichen Verdächtigungen bei dahinschmelzender Unterstützung durch seine Befürworter nutzte er das Angebot als Druckmittel gegen den Gemeindevorstand für weitere Reformen.⁸⁶ Ebenso wie Tiktin zuvor mußte Geiger realisieren, daß die Partnerschaft aus dem Ruder lief und die Gegenseite zunehmend zum eigentlichen Problem wurde. Teile der Gemeinde und der reformfreudige Vorstand begannen sich ihrerseits einzustehen, daß man gegen die alte Partnerschaft zwar eine attraktive, aber auch schwierige, primadonnenhafte Geliebte eingetauscht hatte. Diese erwies sich nicht einmal als dankbar und forderte – ähnlich wie Tiktin zuvor – für die Partnerschaft Regeln ein, die zunehmend unbequemer von dem Anspruch auf rabbinische Autorität getragen waren.

An diesem Punkt wird Geigers Selbstwahrnehmung als Rabbiner am deutlichsten, der zwar auf der einen Seite die Trennung von Theorie und Praxis aufrecht erhielt und die Entscheidung über etwaige Veränderungen der partnerschaftlichen Übereinkunft überwies.⁸⁷ Zugleich sah er sich aber in starkem Maß als Erzieher und religiös Führender, der aus der wissenschaftlich gesicherten Kenntnis eines religiösgeschichtlichen Entwicklungsgangs stetig gegen den Willen einer als träge

wahrgenommenen Masse Reformen anstoßen müsse. Während er im Verlauf des Streites mit Salomon Tiktin zur Zurückhaltung gezwungen war, mußte er nun feststellen, daß sich selbst die Reformwilligsten mit den damals gewagten zarten Kompromissen befriedigt zeigten.⁸⁸

Geigers Forderungen sowie seine Nähe zu den ‚Reformfreunden‘ in Breslau und Berlin – angeblich mit einem Gehaltsangebot von 2000 gegenüber bislang nicht einmal 400 Talern – verärgerte seine Unterstützer so sehr, daß sie – allen voran wieder Wilhelm Freund – 1846 mit fünf Flugschriften nun gegen ihn agitierten.⁸⁹ Diese Sendschreiben zeugen von dem gebrochenen Vertrauensverhältnis der als Kampfgemeinschaft ehemals so innigen Partnerschaft:

„Auf eine noch erst im Entstehen begriffene religiöse Bewegung, deren schwache Kunde von Berlin aus zu uns herübertönte, beeilten Sie sich, öffentlich der Lobredner Derer zu sein, welche öffentlich die mir noch heiligen Sabbath- und Speisegesetze angegriffen hatten; und seit jenem Augenblicke ist das Vertrauen in die Aufrichtigkeit Ihrer Lehren und Ihrer Einrichtungen so mächtig erschüttert worden, daß ich an eine völlige Wiederherstellung nicht glauben kann [...]. Sie drohen mir, mich zu verlassen, wenn ich nicht werde wie die Berliner Glaubensgenossen, und wollen durch diese Drohung – denn mehr als dies ist es nicht – mich zwingen, gewaltmäßig meine naturgemäße religiöse Entwicklung zu durchbrechen.“⁹⁰

Ein Kompromiß

Nach all den durchstandenen Schwierigkeiten sah man sich auf beiden Seiten betrogen. Geiger wollte das Berliner Angebot annehmen, „wenn ich die Überzeugung gewonnen haben sollte, daß mir in ihr [= der Breslauer Gemeinde] eine Wirksamkeit in meinem Sinne unmöglich werden sollte“.⁹¹ Zugleich bekannte er, daß ihm die „Zwitterhaftigkeit“ der halbherzigen Schritte aus religiöser Überzeugung zuwider war und griff jene Vorstandsmitglieder scharf an, die ihr Interesse an einer religiösen Neubegründung des Judentums nur vortäuschten.⁹² Dabei lag für ihn die größte Verletzung gleichfalls in dem Vertrauensbruch, der seiner Erklärung zu den Äußerungen der Reformfreunde gefolgt war. Er mußte erkennen, daß der untreue Vorstand wieder nach neuen Partnern Ausschau hielt und daß sein unerwartetes, großherziges Angebot, einen weiteren Reformrabbiner anzustellen, nur dazu dienen sollte, ihn zu bremsen und zu kontrollieren.⁹³

Sogar als Geiger die Berliner Stelle letztlich mit dem bekannten Argument ablehnte, daß er sich nicht als Sprecher einer kleinen Gruppe sehe, und diese an Samuel Holdheim ging, glätteten sich die Wogen in Breslau so schnell nicht. Es war gerade die Gruppe ehemaliger Unterstützer, die nun jene Janusköpfigkeit Geigers, die sich schon in Zeiten umkämpfter Blütenträume angekündigt hatte, öffentlich beklagte und ihm vorrechnete, daß man im Kampf gegen das orthodoxe Rabbinat für ihn nicht nur die Gemeindefinanzen gefährde.⁹⁴ Zugleich begann man mit Geiger jenes Spiel, das schon mit dem verstorbenen Oberrabbiner veranstaltet worden war. Eine offenbar außerhalb des Vorstands angesiedelte Gruppe warf Geiger in einer Flugschrift vor, daß man den Kampf gegen Tiktin nur wegen seiner Weigerung, den

Rabbinertitel und die entsprechenden Funktionen aufzugeben, geführt habe, während er gerade diese Funktionen nun aber nachweislich nicht ausübe.⁹⁵ Die über Jahre hinweg beschworenen Stereotype und Polarisierungen entwickelten aufgrund der Verletzungen eine eigenartige Dynamik: Jetzt war es Geiger, der mit seinen Forderungen und dem Beharren auf seiner Amtsautorität die Position des orthodoxen Rabbinats einnahm, und die als Fortschritt verstandene neue Partnerschaft zwischen Gemeindevertretung und Rabbinat erwies sich einmal mehr als Fiktion.⁹⁶

Abermals waren die Vorwürfe zwar korrekt, die Ursachen jedoch weit komplexer, als die gegenseitigen Schuldzuweisungen zugaben: Spätestens nach Geigers Stellungnahme für den Reformverein war es unmöglich, jemanden dazu zu bewegen, mit ihm in einem Gerichtsgremium zu fungieren. Insbesondere bei den zivilrechtlich nicht geregelten ehe- und vermögensrechtlichen Akten der Scheidung und der Chaliza waren aber alle Gemeindemitglieder auf die interne Rechtssicherheit angewiesen. Da man davon ausgehen mußte, daß Geigers Entscheidungen selbst in der eigenen Gemeinde, in jedem Fall aber auswärts angefochten würden, war man im eigenen Interesse dazu gezwungen gewesen, sofort nach dem Tod Salomon Tiktins einen orthodoxen Interims-Nebenrabbiner anzustellen, der diese Akte wieder mit Privatpersonen vornahm.⁹⁷ Um derlei folgenschweren Fehlentscheidungen vorzubeugen, forderten nun sogar nicht-orthodoxe Gemeindemitglieder regelmäßige Generalversammlungen zur allgemeinen Abstimmung solcher Punkte, in den Augen des Vorstands eine durchaus gefährliche Neuerung.⁹⁸

Der Kreis der Trennungskrisen schloß sich mit denselben Vorwürfen, wobei die reformorientierte Seite und die orthodoxe, Abraham Geiger und Salomon Tiktin, übereinander geblendet wurden.⁹⁹ Sowohl hinsichtlich der Mittel als auch der stereotypen Verdächtigungen blieben die einmal etablierten Gegensätze erhalten. Dennoch gab es einen ganz entscheidenden Unterschied: Die ursprüngliche Aufbruchsstimmung, die öffentliche Wahrnehmung der Breslauer Gemeinde durch Reformen zu verbessern, war einer nüchternen Einschätzung gewichen. Gerade die Reformfreudigen mußten konstatieren, daß der publizistische Eindruck das Gegenteil bewirkt hatte:

„In welch übeln Ruf unsere Gemeinde durch die Kämpfe der letzten Jahre auswärts gekommen ist, brauche ich hier nicht erst zu wiederholen. Wir haben oft genug Vorwürfe ganz entgegengesetzter Natur erdulden müssen. Bald beschuldigte man die Breslauer Gemeinde des maaßlosen Einreißens der Grenzen, die die Väter gesteckt; und bald hielt man dieselbe Gemeinde wiederum für den Sitz des verknöcherten Obscurantismus; je nachdem das eine oder das andere hier kämpfende Element seine anklagende Stimme nach außen hin gesandt hatte.“¹⁰⁰

Man sah erst jetzt, daß die Folgen öffentlicher Presseschlachten schwer berechenbar waren und sich oft genug gegen die ursprünglichen Intentionen wenden konnten. Die Hoffnung, einen Kompromiß zwischen dem durch den Vorstand und die Behörden nicht anerkannten Gedalja Tiktin und dem zunehmend als eigentliches Problem wahrgenommenen Abraham Geiger zu erreichen, war im Gegensatz zum Beginn des Skandals nicht mehr von der Vorstellung einer idealen Partnerschaft, sondern

von jener der Schadensbegrenzung getragen. Die bislang vom Vorstand verweigerte Trennung sollte „nach außen die Ehre unserer Gemeinde wieder her[stellen]; und sie ist nach innen der Vorbote des so sehnsgesuchsvoll herbeigewünschten Friedens“.¹⁰¹

Da sich der umworbene konservative Reformrabbiner Benjamin Hirsch Fassel bei Antritt der Stelle 1845 unerwartet anders entschied, schien der Versuch, die Reform im Rahmen der Gesamtgemeinde als tonangebende Richtung zu festigen und zugleich Geiger zu bändigen, gescheitert.¹⁰² Inzwischen war das politische Klima wieder repressiver geworden und auf behördlicher Seite sagte man sich, daß die Orthodoxie die berechenbarere Variante darstelle und stärkte Gedalja Tiktin daher mit der Verleihung des Titels ‚Landesrabbiner von Schlesien‘. Dennoch, Geiger war bei Fassels Annahme zum Ersten Rabbiner ernannt worden und hatte nach dessen Absage nun tatsächlich das Oberrabbinat inne.¹⁰³ Da schon die immer prekärer werdende finanzielle Situation der Gemeinde aber einen Kompromiß mit den zahlungsunwilligen Orthodoxen erzwang, gelangte man 1849 zu einer Regelung, die später unter der Formel der Einheitsgemeinde den Alltag der meisten jüdischen Gemeinden der deutschen Staaten bestimmen sollte: Der übergeordneten Verwaltungsebene wurde jede religiöse Entscheidungskompetenz zugunsten unabhängiger Kultusverbände mit eigenen Rabbinaten und Institutionen entzogen. Dieser gegenseitige Duldungspakt wurde aber erst 1856 anlässlich der Neuregelung der gemeinsamen Verwaltungsstruktur endgültig gefestigt, wobei Tiktin jetzt offiziell vom Gesamtverband als Gemeinderabbiner neben Geiger anerkannt wurde.¹⁰⁴ Nach allen Machtkämpfen mit sich verändernden Fronten und Positionszuweisungen standen Orthodoxie und Reform damit auf gleicher Ebene nebeneinander.

Die Anfangsjahre des Jüdisch-Theologischen Seminars. Zum Wandel des Rabbinerberufs im 19. Jahrhundert

Andreas Brämer

Seit dem Mittelalter standen Rabbiner als gewählte religiöse Funktionsträger bei den europäischen Judengemeinden in Lohn und Brot.¹ Die rabbinische Tätigkeit diente bereits früh dem Erwerb des Lebensunterhalts, jedoch fand die Aneignung der für das Amt notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten nicht an eigentlichen ‚Berufsschulen‘ statt. Ein Ausbildungsgang für Rabbiner existierte überhaupt nicht, weil das traditionelle Netzwerk jüdischer Einrichtungen alle Bedürfnisse befriedigte. Das ‚Lernen‘ galt ohnehin als religiöses Gebot um seiner selbst willen, das zu erfüllen allen (männlichen) Juden unabhängig von Alter und Stand oblag. Die Pflicht, sich täglich der Tora zuzuwenden, bezog sich zunächst auf das Studium der Bibel, schloß aber vor allem die intensive Beschäftigung mit dem talmudischen Schrifttum und den späteren Kodizes mit ein, während der Erwerb allgemeiner weltlicher Kenntnisse dem überkommenen jüdischen Ideal des Gelehrten geradezu zuwiderlief. Die Jeschivot genannten talmudischen Akademien, an denen sich die reifere Jugend und junge Erwachsene den tradierten Lernzielen widmen konnten, verstanden sich daher eher als Ort religiöser Allgemeinbildung und standen im Dienste jüdischer Sozialisation. Zwar vergab die Jeschiva auch ‚akademische‘ Titel, die als Voraussetzung galten, um rabbinische Funktionen auszuüben, jedoch wurden diese eher als ein Nebenprodukt denn als eigentliches Ziel des Studiums angesehen. Wenn sich Rabbinatsaspiranten an den Talmudhochschulen Kenntnisse aneigneten, die sie für den Berufsalltag in den jüdischen Gemeinden benötigten, so geschah dies weder auf der Grundlage standardisierter Zugangskriterien noch in Anlehnung an schriftliche Curricula und Prüfungsordnungen. Jeder Rabbiner war zudem prinzipiell berechtigt, rabbinische Diplome wiederum solchen Personen auszuhändigen, von deren Gelehrsamkeit und Würdigkeit er sich überzeugt hatte. Ein genaues Richtmaß, welches Lernpensum eine Person hinter sich gebracht haben mußte, um seinerseits das Religionsgesetz lehren und auslegen zu können, gab es nicht. Mitunter verschwammen die Grenzen zwischen der echten Autorisation eines angehenden ‚Theologen‘ und der Verleihung eines Ehrentitels, der dem Träger lediglich zu sozialen Privilegien verhalf, die er dann innerhalb der Gemeindehierarchie genoß.

Mit dem Eintritt der Juden in die bürgerliche Gesellschaft änderten sich die Verhältnisse. Die Zahl der Hörer an den talmudischen Lehrhäusern nahm rapide ab, weil immer weniger junge Männer dem alten Bildungsideal folgten und sich vor dem Eintritt in das Berufsleben dem intensiven religiösen Studium hingeben woll-

ten. Auch die Muster der Rekrutierung paßten sich an, weil jene, die tatsächlich eine rabbinische Laufbahn anstrebten, eine Berufsentscheidung bereits in ihre frühe Jugend vorverlegten. Als Sachkundige auf dem Gebiet der rabbinischen Auslegungsliteratur gehörten die Rabbiner also einer Elite an, deren Zahl sich laufend verringerte, deren Ansehen aber zugleich abnahm, weil auch das Religionsgesetz als alltagsprägende Norm der konfessionellen Minderheit an Bedeutung verlor. Vermehrte Eingriffe des Staates in die Autonomie der jüdischen Gemeinden und die fortschreitende Akkulturation der deutschen Juden setzten einen Wandel in Gang, der einen Neuentwurf des rabbinischen Berufsbildes notwendig machte. Talmudstudenten, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach erfolgreichem Besuch einer höheren jüdischen Lehranstalt den Rabbinerberuf ergriffen, sahen sich einer neuen Wirklichkeit gegenüber, der sie nolens volens Rechnung zu tragen hatten. Obwohl die Rabbiner keinen Anspruch erhoben, durch eine besondere Weihe aus der Gemeinschaft der Gläubigen herausgehoben zu sein, begannen sie, sich partiell am Modell des evangelischen Geistlichen zu orientieren.² Ihre seit jeher erworbene Befähigung, gemäß dem jüdischen Religionsgesetz Recht zu sprechen, entsprach nun nicht mehr den modernen Bedürfnissen und den neuen Anforderungen. An den Jeschivot freilich konnten sie das seelsorgerische Rüstzeug, das sie jetzt benötigten, nicht erwerben.

Der wachsende Professionalisierungsdruck forcierte eine Anpassung in zweifacher Hinsicht: In einigen (Großstadt-)Gemeinden begannen Prediger, das wachsende Verlangen einer akkulturierten Minderheit nach erbaulichen Kanzelreden in deutscher Sprache zu befriedigen. Diese Männer waren in der Regel nicht als Rabbiner ordiniert, sondern übten oftmals eine pädagogische Tätigkeit an einer der jüdischen Reformschulen aus, deren Zahl im frühen 19. Jahrhundert stark anstieg. Viele unter ihnen waren an einer deutschen Hochschule promoviert worden, doch blieben sie auf ihre autodidaktischen Talente sowie auf das Vorbild protestantischer Geistlicher verwiesen, um sich als Synagogenredner zu vervollkommen.³

Die Vorstellung, daß die Prediger die Rabbiner als religiöse Führer der Gemeinden allmählich beerben würden, erwies sich indes als voreilig. Schon bald nämlich rückte eine neue Rabbinergeneration nach, deren Angehörige der Krise ihres Berufsstandes zu begegnen suchten, indem sie den unumkehrbaren Trend zur Professionalisierung des Judentums als Herausforderung und Chance begriffen. Konkret bedeutete dies, daß auch sie Qualifikationen erwarben, die sich an den zeitgenössischen Wünschen und Forderungen ausrichteten. Etwa seit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts widmeten sich Rabbinatskandidaten akademischen Studien, bei denen sie sich meist der Philosophie und den orientalischen Sprachen zuwandten, oft auch Vorlesungen der theologischen Fakultäten besuchten.⁴ Abraham Geiger, der 1838 neben dem orthodoxen Gelehrten Salomon Tiktin zum zweiten Rabbiner der Breslauer Gemeinde gewählt wurde,⁵ hatte ebenfalls ein Universitätsstudium absolviert. Einem Lehrplan, der auf den rabbinischen Arbeitsalltag in den jüdischen Gemeinden vorbereitete, hatte er freilich weder an der Heidelberger noch an der Bonner Alma Mater folgen können. Daß es an einem jüdisch-theologischen Studiengang mangelte, barg auch eine Gefahr, weil das Weltbild einer Offenbarungsreligion mit einer säkularisierten Wissenschaftlichkeit in Widerspruch geraten konnte.

Homiletische Zirkel, in denen sich jüdische Studenten zusammenschlossen, um gemeinsam ihre Fähigkeiten als Synagogenredner zu entfalten, lösten das Dilemma nur zum Teil. Wenn die angehenden jüdischen Theologen parallel zu ihrem Universitätsstudium eine der wenigen verbleibenden Jeschivot besuchten oder den talmudischen Vorträgen des Ortsrabbiners folgten, prallten auch in methodischer Hinsicht zwei Welten aufeinander.

Das Bewußtsein, daß wesentliche Anpassungen nötig seien, ließ früh den Wunsch nach einer Präzisierung der Rabbinerausbildung laut werden.⁶ Freilich waren die Meinungen darüber geteilt, ob ein Seminar oder die Universität der geeignete Ort sei, um die Rabbiner den Anforderungen der Zeit gemäß auf ihr Gemeindeamt vorzubereiten.⁷ Allen Bemühungen, das Dilemma des modernen Rabbinats auf dem einen oder dem anderen Wege zu lösen, blieb (in Deutschland) zunächst der Erfolg versagt. Noch 1837 scheiterte ein Spendenaufruf für eine rabbinische Ausbildungsanstalt am mangelnden Opferwillen der deutschen Juden, die keinen ausreichenden Bedarf für eine solche Einrichtung sahen. Als förderungswürdig galt vor allem der Bau repräsentativer Gemeindesynagogen, weil sich diese besser dazu eigneten, von der Zugehörigkeit der Kultusgemeinden zu Staat und Gesellschaft zu zeugen.⁸ Erst 1846 trat die Professionalisierung des Rabbinats in eine neue Phase. In diesem Jahr beginnt die eigentliche Vorgeschichte des Breslauer Rabbinerseminars.⁹

Die Gründungs- und Konsolidierungsphase

Jonas Fraenckel (geb. 1773) war zeitlebens unverheiratet geblieben und hinterließ, als er 1846 starb, ein Vermögen, das in seiner Heimatstadt Breslau der Errichtung wohltätiger Stiftungen dienen sollte.¹⁰ Indem er testamentarisch die bedeutende Summe von 100.000 Talern für ein Seminar „zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern“ bestimmte, sicherte er sich postum einen Eintrag in der Geschichte der Rabbinerausbildung.¹¹ Fraenckel hatte als langjähriges Mitglied des Obervorsteherkollegiums der Reformfraktion angehört und auch die Wahl des erklärten Liberalen Abraham Geiger zum zweiten Rabbiner der Gemeinde befördert, dem vermutlich auch die Leitung des neuen Instituts zugeschlagen war.¹² Als zu Beginn der fünfziger Jahre konkrete Vorarbeiten begannen, um die letztwilligen Verfügungen des Erblassers in die Tat umzusetzen, hatte jedoch teilweise ein Umdenkungsprozeß stattgefunden. Nach der gescheiterten Revolution setzte nicht nur politisch, sondern auch religiös eine rückwärtsgerichtete Besinnung ein, die, wie in anderen Kultusgemeinden, auch in Breslau deutliche Spuren hinterließ. Anstelle des einstigen Reformeifers bildeten sich Formen einer modernisierungskritischen Gemeindefrömmigkeit aus, der es weniger um eine Besinnung auf die persönliche Lebensführung als um eine öffentliche Präsentation anhand der Institutionen ging.

Angesichts der gewandelten religiösen Bedürfnisse paßte Abraham Geiger nicht länger in das konservativ gewendete Konzept einer fortschrittlichen rabbinischen Ausbildungsstätte. Als die drei Kuratoren, sämtlich Mitglieder der Breslauer Gemeinde, im Frühjahr 1853 die Entscheidung trafen, den sächsischen Oberrabbiner Zacharias Frankel als Direktor für das projektierte Seminar zu berufen, signalisierten sie, daß eine orthodoxe Lehreinrichtung alter Prägung zwar nicht geplant sei,

daß es aber auch nicht darum gehe, radikalen Visionen der Neugestaltung stattzugeben.¹³ Frankel, der sich in den vierziger Jahren nicht nur als betont moderater Reformer einen Namen gemacht hatte, sondern auch unter den Vertretern der Wissenschaft des Judentums zur ersten Garde zählte, gab Anlaß zu der Hoffnung, daß das Seminar und seine Absolventen breite Zustimmung in den jüdischen Gemeinden finden würden. Der bemerkenswerte Einfluß, den der designierte Leiter auf die weitere Entwicklung der Breslauer Rabbineranstalt nahm, basierte also weniger auf persönlicher Überzeugungskraft als auf der Tatsache, daß seine Auffassungen sich harmonisch dem ‚Zeitgeist‘ einfügten.¹⁴

Freilich bedurfte das Seminar nicht nur des Zuspruchs unter den deutschen Juden, sondern hatte sich auch der Aufsicht des Provinzialschulkollegiums sowie der Königlichen Regierung („Abtheilung des Innern und für die Kirchenverwaltung und das Schulwesen“) zu unterwerfen, die den Statutenentwurf vor seiner Veröffentlichung genehmigen mußten.¹⁵ Obwohl der preußische Staat an einer Institutionalisierung der jüdischen Studien an einer preußischen Hochschule nicht interessiert war und den Rabbinern Sonderrechte als ‚kirchliche Funktionäre‘ vorenthielt, kam eine völlig autonome Durchführung des Plans nicht in Frage. Eine Beaufsichtigung des Seminars setzte gleichzeitig ein Zeichen öffentlicher Anerkennung, nach der die deutschen Juden verlangten.

Im August 1854 begannen am „Jüdisch-Theologischen Seminar Fraenckelscher Stiftung“ die Lehrveranstaltungen. Verwechslungen mit einer Jeschiva traditionellen Zuschnitts waren von vornherein ausgeschlossen. Keine Talmudgelehrten klassischer Prägung lehrten hier ‚tora lišma‘ (die Lehre um ihrer selbst willen), sondern universitätsgebildete Fachleute mit Forschungsschwerpunkten widmeten sich ausdrücklich einer berufsbildenden Zielsetzung. Die Dozenten verstanden sich als Schrittmacher der akademischen Professionalisierung, zumal – abgesehen vom Direktor – keiner von ihnen praktische Erfahrungen als Rabbiner hatte sammeln können.¹⁶ Jacob Bernays, der Sohn eines Rabbiners, verstand sich als klassischer Philologe und hatte bis 1854 als Privatdozent an der Universität Bonn gewirkt, zu der er auch 1866 als außerordentlicher Professor und Oberbibliothekar zurückkehrte.¹⁷ Die antijüdische Diskriminierung der preußischen Monarchie verhinderte die Anstellung jüdischer Wissenschaftler als ordentliche Professoren, doch kam diese Benachteiligung mittelbar dem Breslauer Seminar zugute, das einen Unterricht auf höchstem Niveau offerieren konnte. Auch Heinrich Graetz, der ebenfalls am Jüdisch-Theologischen Seminar lehrte, hätte sich gern als vollwertiges Mitglied der akademischen Zunft gesehen, indes brachte er es nur zu einer Honorarprofessur, mit der die Breslauer Universität 1869 seine Verdienste auf dem Gebiete der jüdischen Geschichtsschreibung würdigte. Graetz beschäftigte sich zwar intensiv mit den religiösen Schriften des Judentums, doch fehlte ihm für das Seelsorgeamt das praktische Talent.¹⁸ Seminarlehrer Benedikt Zuckermann, der naturwissenschaftliche Fächer lehrte und die Bibliothek betreute, war promovierter Mathematiker. Lediglich Manuel Joël bekleidete seit 1863 ein Gemeindeamt, als er Abraham Geigers Nachfolge als Breslauer Rabbiner antrat und deshalb das Seminar verließ. Zuvor hatte auch er jahrelang zur Ausbildung ‚wissenschaftlicher Rabbiner‘ beigetragen, ohne den Berufsalltag zu kennen, der die Hörer des Seminars erwartete.¹⁹

Entgegen den Erwartungen vieler Reformer und trotz starker Vorbehalte seitens des orthodoxen Judentums²⁰ wurde das Seminar ein Erfolg. Zu den Aufnahmeprüfungen im Juni 1854 meldeten sich überraschend viele Bewerber, die jedoch zum Teil mit ganz unterschiedlichen allgemeinen und jüdischen Vorkenntnissen nach Breslau kamen. 21 Studenten nahm das Seminar bis zum Ende des Jahres 1854 auf, die die Sekundareife, „eine fertige Auffassung des Talmud-Textes“ sowie Bekanntschaft mit der wichtigsten Kommentarliteratur unter Beweis stellen konnten.²¹ Es erwies sich freilich als notwendig, die offiziellen Zugangskriterien flexibel anzuwenden, um den Kreis der Hörer nicht von vornherein zu eng zu begrenzen. Namentlich die Hörer aus den östlichen Landesteilen der preußischen Monarchie und aus Osteuropa blieben aufgrund ihrer mangelhaften gymnasialen Vorkenntnisse deutlich hinter ihren Kommilitonen aus Hannover, Baden oder den Westprovinzen zurück.²² In den Jahren 1854 bis 1876 stellte das traditionelle Milieu aus Posen, Schlesien, Galizien, Ungarn und den böhmischen Ländern beinahe drei Viertel aller Seminarhörer.²³ Eine Minderheit von Studenten, die über eine ausgewiesene humanistische Bildung verfügten und einer in weitem Maße säkularisierten Lebenswelt entstammten, bildete das Gegengewicht. Anders als ihre Kommilitonen aus dem Osten hatten sie während ihrer Schulzeit kaum Gelegenheit gehabt, sich mehr als nur lückenhafte Kenntnisse der halachischen Textgattungen anzueignen.²⁴ Ein harmonischer Gleichklang von religiöser und allgemeiner Bildung zählte zwar zu den Lernzielen des Seminars, war aber in den seltensten Fällen vorauszusetzen.

In den Lebens- und Lernbedingungen der Breslauer Rabbinatsstudenten vermischten sich moderne mit althergebrachten Elementen. Wie an den alten talmudischen Akademien wurde der Unterricht kostenlos erteilt. Neben Freitischen in den Häusern von Gemeindemitgliedern stand den Seminaristen auch eine wachsende Anzahl von Stipendien zur Verfügung, die entweder aus dem Fraenckelschen Legat stammten oder aber von Privatpersonen bzw. von jüdischen Kultusgemeinden zur Verteilung ausgeschrieben wurden. Im Gegenzug verlangte das Seminar von seinen Hörern Disziplin und kontinuierlichen Lernfleiß. Einige Zöglinge beschäftigten indes schon bald die Lehrerkonferenz, weil sie entweder die Vorlesungen nur unregelmäßig besuchten oder ihr Arbeitseifer bei der Vor- und Nachbereitung des Unterrichtsstoffes nicht den Anforderungen des Kollegiums genügte.²⁵ In vieler Hinsicht glichen die jüdischen Studenten ihren christlichen Kommilitonen an der Universität. Obwohl nur eine kleine Zahl der Zöglinge im Dachgeschoß des Seminargebäudes in der Wallstraße (im Zentrum des jüdischen Breslau) untergebracht war und alle übrigen Hörer Privatzimmer in unterschiedlichen Teilen der Stadt bewohnten, suchte das Jüdisch-Theologische Seminar seine Studenten wie Familienangehörige zu binden, um nicht nur fachlich, sondern zugleich bei der Charakterbildung Einfluß üben zu können. Neben der Motivation entsprach aber auch das Benehmen der Studenten in der Öffentlichkeit nicht immer dem ungeschriebenen Verhaltenskodex für angehende Rabbiner. Bereits in der ersten Lehrerversammlung war zur Sprache gekommen, daß „ein Hauptaugenmerk auf die formelle Bildung der Zöglinge zu richten und mit Strenge darüber zu wachen [sei], daß dieselben in ihrer Sprache, in ihrem Betragen, mit einem Worte in ihrer ganzen äußern Erscheinung den Anstand beobachten, der der Würde der Anstalt angemessen ist“. Ging es darum, als Reprä-

sentanten der Lehranstalt in der christlichen (und jüdischen) Umwelt einen Eindruck von Respektabilität zu hinterlassen, dann mußte auch der harmlose Konditoreibesuch oder das Rauchen von Pfeife oder Zigarette in der Öffentlichkeit unterbunden werden.²⁶

Obwohl das Seminar den Anspruch erhab, die für den Rabbinerberuf notwendigen Qualifikationen erstmals in systematischer Form zu vermitteln, existierte doch lange Zeit kein verbindliches Curriculum. Da praktische Erfahrungen gänzlich fehlten, dienten die ersten Jahre der Orientierung, ob und wie die theoretischen Zielvorgaben mit den vorhandenen Mitteln erreichbar waren.²⁷ Während das Statut lediglich den Fächerkanon auflistete und ansonsten unbestimmt blieb, notierte das Protokollbuch der Lehrerkonferenz 1867 erstmals, wie der Studiengang zu gliedern sei: Die Aufteilung sah vor, befähigten Studenten ein Jahr in der unteren und weitere sechs Jahre in der oberen Abteilung Talmudunterricht zu erteilen.²⁸ Dieses Modell bezog sich nur auf solche Seminaristen, die bereits mit der Hochschulreife an das Seminar kamen. Für Zöglinge im Gymnasialalter sah die Regelung einen insgesamt neun Jahre dauernden Unterricht vor, davon zweieinhalb Jahre in der unteren Abteilung. Die Vorbereitung auf die obligatorischen Universitätsstudien sollte unabhängig davon durchschnittlich viereinhalb Jahre in Anspruch nehmen. Als 1857 die ersten Zöglinge des Jüdisch-Theologischen Seminars ihre Reifeprüfungen ablegten, erhielten sie ein Zeugnis, das keineswegs die allgemeine akademische Zugangsbe rechtigung aussprach, sondern den Besuch der Universität streng von den weiteren rabbinischen Studien abhängig machte. Ein vollwertiges Abitur durfte das Seminar als jüdische Institution ohnehin nicht verleihen. Zudem verhinderte die Regelung, daß einzelne Jugendliche und deren Eltern die Ausbildungsanstalt lediglich als Bildungsinstitution von der Art eines jüdischen Gymnasiums mißverstanden:

„N. N. ist aus der ... Classe des Gymnasiums zu ... am ... in das Seminar eingetreten. Er hat dem klassischen, geschichtlichen deutschen mathematischen und französischen Unterricht mit ... beigewohnt, und zeigte sich in dem am ... bestandenen Examen durch seine Kenntnisse in den gedachten Fächern und durch seine Fortschritte im Bibel- und Talmudstudium hinlänglich vorbereitet um an den akademischen Vorträgen mit Nutzen für seine weitere theologische Ausbildung Theil nehmen zu können.“²⁹

Wenngleich das Jüdisch-Theologische Seminar keine volle Integration in den akademischen Lehrbetrieb vorsah, gehörten die philosophischen und philologischen Universitätsstudien zum selbstverständlichen Pflichtprogramm des rabbinischen Ausbildungskursus. Da es keine abgestimmte Verschränkung der parallelen Studiengänge gab, studierten die Seminarhörer mitunter planlos an der Universität, ohne bei der Fächerwahl ihr eigentliches Berufsziel zu berücksichtigen.³⁰ Immerhin machten sich die Hörer an der Breslauer Alma Mater mit dem Methodenapparat historisch-philologischer Quellenkritik vertraut, doch galt die Promotion niemals als Voraussetzung, um das Rabbinerexamen abzulegen. Wenn die allermeisten Breslauer Rabbinatskandidaten dennoch den Doktortitel erwarben, taten sie dies vor allem in Hinblick auf ihre späteren Berufsaussichten. Ohne dieses höchste Bildungs-

zertifikat schmälerten die jüdischen Theologen ihre Chancen, den steigenden Ansprüchen des Arbeitsmarktes zu genügen. Immer mehr Kultusgemeinden bestanden darauf, daß nur ein ‚Doktorrabbiner‘ ihre religiösen Institutionen beaufsichtigen dürfe, eine Entwicklung, für die es weder im Protestantismus noch im Katholizismus eine Parallele gab.³¹

Obwohl die Rabbinatszöglinge deutsche und europäische Bildung auch als eigenes Kulturerbe verstanden und mit Begeisterung erwarben, setzte das Seminar den Schwerpunkt auf die Studien im eigenen Hause. Anders als die Universität, die sich einer von metaphysischen Grundannahmen freien Wissenschaft verschrieb, verstand sich die Breslauer theologische Lehranstalt als „Pflanzstätte für Rabbiner [...], welche den Beruf haben, auf dem Boden des positiven und historischen Judentums fortzubauen“.³² Es war deshalb von ‚Glaubenswissenschaft‘ zu sprechen, weil sie nicht nur die jüdische Religion zu ihrem Gegenstand machte, den sie systematisch und anhand kritischer Methoden zu erfassen suchte, sondern eine gefestigte religiöse Identität zugleich auch als Voraussetzung, Wegweiser und Ziel der Berufsausbildung galt. In der Programmschrift, die anlässlich der Eröffnung des Seminars erschien, verkündete Frankel:

„Seinem Inhalt und Gehalt nach kann es [d. h. das Judentum] der Wissenschaft nicht abhold sein: es fordert zum Forschen, zum Denken auf, will nicht Geistesfinsterniss und braucht nicht – und dieses ist sein Stolz – die Wissenschaft zu scheuen; aber voran der Glaube: er das Panier, er der Führer, und es wandelt stets im Lichte des Ewigen!“³³

Das Bewußtsein historischer Entwicklung entzog der Tradition zwar ihre göttliche Legitimation als Bestandteil der Offenbarung, konsolidierte sie aber erneut durch die normative Kraft der Geschichte. Besonders die veröffentlichten Forschungsergebnisse Zacharias Frankels zur jüdischen Rechtsgeschichte sowie Heinrich Graetz’ elfbändiges Werk zur Geschichte der Juden erfüllten einen elementaren didaktischen Zweck, weil die Verfasser ihre eigenen Schriften als Lehrbücher im Unterricht verwandten und das geläuterte Frömmigkeitsideal positiv-historischer Gläubigkeit an ihre Schüler vermittelten.³⁴

Das Seminar verstand sich explizit als jüdisch-theologische Lehreinrichtung, doch blieb ausgerechnet eine systematische Theologie im Sinne einer Dogmatik und Ethik umfassenden Religionslehre ausgespart. Frankel, der eine Verschiebung der Schwerpunkte auf einen Kanon von Glaubenssätzen als Fehlentwicklung betrachtete, stellte die Textauslegung in den Vordergrund. Der höhere Seminarunterricht beschränkte sich nicht auf Bibel, Talmud und Kodizes, sondern zielte darauf ab, das jüdische Schrifttum umfassend zu vermitteln. Allerdings beherrschte das Jüdisch-Theologische Seminar eine vernunftbetonte Grundstimmung, die eine unvoreingennommene Lektüre kabbalistischer Literatur ausschloß. Auch die Bedeutung anderer antirationalistischer Strömungen des Judentums blieb in Breslau ohne angemessene Würdigung. Bei der Festlegung des Fächerkanons spielte überdies die Frage der Anwendbarkeit eine wichtige Rolle. Eine Einleitung in den Midrasch, die seit 1857 zu den Lehrfächern gehörte, diente auch dazu, die Hörer als Kanzelredner auszubilden; eine Aufgabe, um die sich Manuel Joël bis 1863 kümmerte.³⁵ Indem die höhe-

ren Semester dazu angehalten wurden, eigenständig verfaßte Übungsreden vorzutragen, geriet das samstägliche Gebet in der seminareigenen Synagoge zur zusätzlichen Unterrichtsstunde. Zugleich förderten die eigenen Gottesdienste das Bestreben der Rabbineranstalt, sich von der Gemeinde, in der sich gesetzestreue und religiös-liberale Mitglieder jahrelang heftig bekämpft hatten, weitgehend unabhängig zu entfalten. Wäre das Seminar, das überdies eine überregionale, wenn nicht gar eine übernationale Reichweite anstrebt,³⁶ enger in die lokalen Strukturen eingebunden worden, so hätte es seinen betont parteiunabhängigen Standpunkt nur schwerlich beibehalten können. Als Beter waren Gemeindemitglieder in der Seminarsynagoge stets willkommen, doch nahmen sie an der Gestaltung der Gottesdienste keinen Anteil.

Die Lehrerausbildung

Das Lehrangebot des Jüdisch-Theologischen Seminars fand den Zuspruch einer wachsenden Studentenschar. Bis Ende des Jahres 1858 stieg die Zahl der Hörer auf 40, bis 1861 auf 48 und bis 1865 auf den vorläufigen Höhepunkt von 58.³⁷ Nach geglücktem Anfang schien die Rabbinerabteilung 1856 bereits so weit konsolidiert, daß sich die Anstalt auch ihrer zweiten berufsqualifizierenden Zielsetzung, der Heranbildung von jüdischen Lehrern, zuwandte.³⁸ Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten einige jüdische Aufklärer vorgeschlagen, den Professionalisierungsprozessen im allgemeinen Bildungswesen auch mit einer jüdischen Ausbildungsreform Rechnung zu tragen.³⁹ Der Niedergang der traditionellen Erziehung sowie der Wunsch, sich der christlichen Umwelt kulturell zu nähern, hatten das Bedürfnis nach modernen jüdischen Pädagogen noch verstärkt, doch fanden Juden an den konfessionellen staatlichen Lehrerseminaren meist nur als Hospitanten Aufnahme. Obwohl es jüdischen Erziehungsreformern zum Teil gelang, durch eigene Ausbildungsstätten der akuten Lehrernot Herr zu werden, konnte der Bedarf doch zu keiner Zeit vollständig befriedigt werden. Auch verbesserten sich das traditionell niedrige soziale Ansehen und die häufig prekäre wirtschaftliche Situation jüdischer Lehrer kaum. Es fehlte mithin lange Zeit an den notwendigen Anreizen, ohne die aber dem dringlichen Mangel in den Kultusgemeinden nicht abzuheften war.

Die Breslauer Lehrerausbildung ruhte zu jeder Zeit auf ihrem Grundpfeiler des religiösen Unterrichts. Das Konzept sah zudem vor, daß die angehenden Lehrer nicht nur Fachwissen und das schulpädagogische Rüstzeug, sondern auch Grundkenntnisse der Homiletik erwerben sollten. Religionslehrer versahen in kleinen und mittleren Gemeinden häufig die Funktion eines ‚Ersatzrabbiners‘, der sich zumindest mit den zentralen religiösen Fürsorgefunktionen vertraut machen mußte.⁴⁰ Das Stiftungsvermögen des Seminars genügte freilich nicht, um weitere Lehrkräfte anzustellen. Die Seminaristen beider Abteilungen besuchten deshalb in der Regel gemeinsame Veranstaltungen, und nur gelegentlich bot der Stundenplan ein oder zwei exklusive Veranstaltungen, die zwar Themen der jüdischen Traditionsliteratur berührten, aber auf den niedrigeren Bildungsstand der angehenden Pädagogen Rücksicht nahmen. Diese hatten bei ihrem Eintritt in das Seminar lediglich Elementarschulbesuch, Kenntnisse des Pentateuch sowie das Verständnis leichterer Textpassagen aus der Mischna nachzuweisen.⁴¹ Das preußische Gesetz verlangte

jedoch seit 1847, daß die jüdischen Religionslehrer auch eine allgemeine Lehrerqualifikation nachwiesen.⁴² Die Lehramtszöglinge benötigten deshalb zusätzlichen Unterricht, um sich auf eine solche Prüfung vorbereiten zu können. Die Lehrer des Jüdisch-Theologischen Seminars waren freilich nicht befugt, das Elementarlehrerexamen selbst abzunehmen, so daß die Examina stattdessen im staatlichen (katholischen) Breslauer Lehrerseminar stattfanden, deren Dozenten als Prüfer fungierten.⁴³

Die Zahl der eingeschriebenen Hörer in der Lehrerabteilung ging niemals über ein Dutzend hinaus. 1859 verließen die ersten vier Absolventen das Breslauer Seminar.⁴⁴ Zwei von ihnen waren bereits seit 1854 als Zöglinge der Anstalt eingeschrieben und hatten 1856 lediglich die Abteilung gewechselt. Da im Wintersemester 1856/57 drei Lehramtskandidaten am Seminar hörten, hatte sich also ungeachtet aller Aufrufe und trotz des akuten Bedarfs an fähigen jüdischen Pädagogen lediglich ein einziger junger Mann neu angemeldet! Nur zwei der vier Absolventen legten sowohl ihre Examina am katholischen Lehrerseminar als auch die anschließenden Prüfungen am Jüdisch-Theologischen Seminar ab. Ein Seminarist begnügte sich mit der allgemeinen Prüfung, während ein anderer nur die interne Religionslehrerprüfung ablegte, weil diese ihn ausreichend qualifizierte, um eine Anstellung als Prediger zu finden.⁴⁵

In den Jahren von 1856 bis 1867, als die Lehrerabteilung geschlossen wurde, verließen insgesamt nur 16 vollausgebildete jüdische Religionslehrer mit staatlich anerkannter Lehrerlaubnis das Breslauer Institut. Noch 1858, als die Zahl der Lehramtskandidaten geringfügig gestiegen war, entwickelte das Seminar Ideen, das allgemeine Prüfungsrecht zu erwerben, um auf diese Weise die Autarkie zu erweitern und gleichzeitig auf die formelle Gleichstellung mit den Ausbildungsstätten der christlichen Konfessionen hinzuwirken.⁴⁶ Kurze Zeit später verschwanden alle Reformpläne in der Schublade, um den Entwicklungen, die sich inzwischen in Berlin vollzogen hatten, Rechnung zu tragen: Auch hier hatten Gemeindeoffizielle immer wieder Konzepte erörtert, wie der desolaten Ausbildungssituation jüdischer Lehrer beizukommen sei. Im November 1859 hatte dann an der neugegründeten Berliner „Jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt“ der planmäßige Unterricht begonnen. Zwischen 1862 und 1866 bestanden hier insgesamt 27 Lehrer die Abschlußprüfungen.⁴⁷ In Breslau sank die Zahl der jüdischen Lehramtskandidaten innerhalb eines Jahres von 12 auf die Hälfte ab. Daß die neue Anstalt eine bessere Qualifizierung versprach, glaubten auch drei der Breslauer Seminaristen, die ihre Ausbildung in Berlin vollendeten.⁴⁸ Mit der Annexion von Hessen-Kassel und Hannover 1866 erhöhte sich die Zahl der jüdischen Lehrerseminare in Preußen um zwei weitere Institutionen.⁴⁹ Das Breslauer Seminar bewertete diese Entwicklung pragmatisch und konzentrierte sich seit 1867 wieder ausschließlich auf die Ausbildung von Rabbinern.

Das Examen

1861 hatte das Seminar den ersten Siebenjahreszyklus vollendet, der als Regelzeit für das Studienprogramm galt. Am Ende des Jahres meldeten sich die ersten drei Kandidaten, die das Curriculum der Rabbinerlehranstalt absolviert hatten.⁵⁰ Von

den 21 Hörern, die am Jahresende 1854 am Seminar immatrikuliert gewesen waren, hatten 16 das Seminar bereits vorzeitig verlassen.⁵¹ Die meisten der frühzeitigen Abgänger hatten sich von ihrem einstigen Berufsziel abgewandt und statt dessen eine kaufmännische oder freiberuflche Beschäftigung gewählt. Obwohl die berufsqualifizierende Intention dominierte,⁵² diente das Jüdisch-Theologische Seminar also nicht nur als rabbinische Ausbildungs-, sondern auch als höhere jüdische Bildungsinstitution. Freilich übte das Seminar keine große Anziehungskraft auf ein breiteres Publikum aus. Die Gemeinschaft von Lehrern und Studenten am Seminar blieb ein elitärer Zirkel, deren Mitglieder sich in der Regel dem Beruf des jüdischen ‚Theologen‘ verschrieben.

Fünf der 1854 eingetretenen und dann vorzeitig abgegangenen Hörern gelang es, ihre Ausbildung anderswo zu vollenden und dann in eine Gemeindestellung als Rabbiner berufen zu werden. Auch die Entscheidung des Kollegiums, daß keinem Studenten „der Austritt aus dem Seminar vor vollendetem Rabbinatsreife gestattet, u. sollte ein solcher Austritt ohne durch Gesundheitsrücksichten veranlaßt zu sein stattfinden, [...] die Wiederaufnahme aufs bestimmteste verweigert“ werde,⁵³ konnte die Mobilität der Hörer nicht völlig unterbinden. Auch in dieser Beziehung ähnelte das Jüdisch-Theologische Seminar entgegen der eigentlichen Intention den alten Talmudhochschulen. Hatten es doch die Talmudschüler ehedem mit der Tradition gehalten, ihre Kenntnisse an verschiedenen rabbinischen Lehrstätten zu vervollkommen.

Die ersten Prüfungen am Breslauer Rabbinerseminar fanden im März 1862 statt. Obwohl die Lehrerkonferenz erst im Februar 1862 ad hoc einen Modus für Form und Inhalt des Examens festlegte, hielten auch alle späteren Studienordnungen an wesentlichen Teilen des ursprünglich erarbeiteten Prüfungsmodus fest.⁵⁴ An die Stelle eher willkürlich verteilter rabbinischer Diploma aus der Hand bestallter Rabbiner bzw. Jeschivahäupter traten nunmehr einheitliche und nachprüfbare Richtlinien, die der Tendenz entsprachen, Zugangskriterien nicht nur für die Ausbildung, sondern auch für den später ausgeübten Beruf genau festzulegen. Dennoch konservierte auch die ‚erfundene‘ Rabbinerprüfung bedeutende Elemente des traditionellen Berufsverständnisses. Eine ganz zentrale Bedeutung kam den hebräisch formulierten, ‚še’elot‘ (kasuistische Probleme des jüdischen Rechts) zu, welche die Prüflinge „mit Eingehung auf die Quellen und die verschiedenen sich daran knüpfenden Meinungen nach den in diesen Fragen selbst involvierten mannigfachen Verzweigungen zu beantworten“ hatten.⁵⁵ Mit dieser Form der Rechtsauslegung griff das Seminar auf das Verfahren einer schriftlichen Jurisdiktion zurück, das sich in der umfangreichen gedruckten Responsenliteratur niederschlug und lange Zeit zu den charakteristischen Aufgabenfeldern der Rabbiner zählte.⁵⁶ Auch der moderne jüdische Theologe nach Breslauer Prägung hatte als Interpret jüdischen Rechts seine Kompetenz unter Beweis zu stellen.

Obschon die Psalmenexegese zum schriftlichen Rabbinatsexamen gehörte, das somit auch eindeutig theologische Erörterungen aufnahm, blieb der Studienabschluß einer entschieden legalistischen Auffassung des Judentums als ‚Religion der Tat‘ verpflichtet. Der mündliche Abschnitt der Prüfung lehnte sich ebenfalls ganz an die talmudische Kommentarliteratur an. Seminaröffentliche Vorträge, denen sich

jeweils eine Diskussionsrunde anschloß, behandelten allesamt Aspekte des jüdischen Ehe- und Scheidungsrechts.⁵⁷ Auch die mündliche Befragung der Prüflinge beschränkte sich auf die ritualgesetzlichen (jore de'a) bzw. die ehorechtlichen ('even ha'ezer) Abschnitte des Schulchan Aruch, eines Kompendiums des 16. Jahrhunderts, das noch unter den Breslauer Dozenten als maßgebliche Rechtsquelle hohe Achtung genoß. Da die jüdischen Gemeinden das Privileg einer eigenen Gerichtsbarkeit verloren hatten, erfüllte das Studium des jüdischen Zivil- und Strafrechts (chošen mišpat) im Rahmen der rabbinischen Ausbildung nunmehr keinen praktischen Zweck, sondern befriedigte lediglich das spekulative Erkenntnisinteresse. Die Notwendigkeit, daß der Rabbiner in Fragen der Halacha Rat erteilte, beschränkte sich – abgesehen vom Kultus – zumeist auf das private Leben innerhalb der häuslichen Gemeinschaft; hier jedoch nur so lange, als sich die jüdischen Familien freiwillig seiner Autorität unterwarfen. Selbst in Ehe- und Scheidungsfragen war der rabbinische Einfluß begrenzt, weil Preußen seinen jüdischen Bürgern die Zivilehe seit 1847 zur Pflicht machte.⁵⁸ Wenn Curriculum und Prüfungsbestimmungen des Seminars dennoch nicht auf den Nachweis fundierter Kenntnisse des Religionsgesetzes verzichteten, stand dahinter auch die Bemühung, weder den Verdrängungsbestrebungen von Seiten des Staates noch den säkularisierenden Tendenzen innerhalb der deutschen Judenheit zu weit nachzugeben.

Im April 1862 wurden die ersten Absolventen in feierlicher Zeremonie verabschiedet. Jeweils drei Dokumente nahmen die drei jungen Männer aus der Hand ihres Direktors entgegen: Neben einer Auflistung der von ihnen besuchten Veranstaltungen erhielten sie eine dem Herkommen entsprechend in hebräischer Sprache abgefaßte Ordinationsurkunde (hattarat hora'a), die ihre formale Autorisation bestätigte, jüdisches Recht zu lehren und auszulegen. Unabhängig von Gepflogenheiten der Vergangenheit wurde den Absolventen ein deutsches Zertifikat überreicht: das sogenannte Rabbinatsdiplom, das – im Unterschied zum hebräischen Zeugnis – nicht nur vom Direktor unterzeichnet war, sondern ebenfalls die Namenszüge der übrigen Lehrer trug. Die formalisierten Teile dieses Schriftstücks veranschaulichen das Bildungsprinzip des Rabbinerseminars, auf das sich die Bemühungen von Beginn an gerichtet hatten:

„Herr Dr. phil. ... geboren zu ... den ... Sohn des ... ist am ... auf Grund einer in den hebräisch talmudischen Wissensfächern bestandenen Eintrittsprüfung und eines Maturitätszeugnisses des Gymnasiums zu ... in das Seminar aufgenommen worden. Er hat vom ... bis ... an den daselbst gelehrten folgenden Unterrichtsgegenständen mit regem Eifer Theil genommen:

Pentateuchexegese mit den Targumim und ältere Comentatoren – beim Direktor; Propheten Hagiographen und hebräische Grammatik – bei Dr. Graetz; die talmudischen Traktate Baba Mezia Gittin Ketuboth Chullin – beim Direktor; die Ritualwerke Jore Dea cap 1-111, Eben Haeser cap 119-154 – beim Direktor; Einleitung in die Mischna – beim Direktor; Jüdische Religionsphilosophie – bei Dr. Bernays; Einleitung in die Midraschim – beim Direktor; Geschichte der Juden von der Zerstörung des zweiten Tempels bis auf die neuere Zeit – bei Dr. Graetz; Mosaisch talmudisches Criminal- u.

Civilrecht – beim Direktor; Homiletik – bei Dr. Joel; Literatur der nachtalmudischen Responsen – beim Direktor; Jüdische Chronologie und Kalenderwesen – bei Dr. Zukermann

Den Nachweis über den Gang seiner [...] Universitätsstudien enthält das beiliegende Seminar[-] und akademische Abgangszeugniß. Nachdem er vom 23. bis 28. März 1862 die Rabbinatsprüfung mit Auszeichnung (oder mit Lob oder zur Zufriedenheit) bestanden, ist ihm die Autorisation zur Ausübung der Rabbinatsfunktionen durch ein in herkömmlicher Weise hebräisch abgefaßtes Dokument ertheilt worden. Sein reiner sittlicher Wandel, die trefflichen Kenntnisse, die er sich erworben, die religiöse Wärme, die er in seinem ganzen Auftreten so wie in mehreren in der Seminarsynagoge gehaltenen Predigten bekundet, lassen zuversichtlich erwarten, daß seine Amtsführung jeder Gemeinde, in der zu wirken er berufen wird, zum Segen gereichen werde.“⁵⁹

Vielerorts waren die Gemeindevorstände auf Übersetzungen von Rabbinerzeugnissen angewiesen, weil ihnen das Hebräische nicht mehr geläufig war. Ein Dokument in deutscher Sprache verlangten auch die Behörden, denen es ermöglichte, die Eignung des Kandidaten zu kontrollieren. Daraus erklären sich auch die Unterschiede in der Formulierung der zwei Zeugnisse. In dem deutlich nüchterner abgefaßten deutschen Text fehlten vor allem die ausladenden Wendungen des rabbinischen Hebräisch. Die hebräische Hattara, die religiöse Prinzipientreue auffällig stark betonte, bezog sich zwar auf das religionsgesetzliche Quellenstudium, ohne jedoch die übrigen wissenschaftlichen Disziplinen aufzulisten. Die deutsche Übertragung hingegen verzichtete auf die traditionelle Ordinationsformel („jore? jore! jadin? jadin!“⁶⁰), durch die dem Absolventen das Recht, zu lehren und zu richten, übertragen wurde. Hier ging es auch weniger um den Nachweis der Orthopraxie als vielmehr um die Betonung bürgerlicher Werte wie Sittlichkeit und Bildung (religiöse wie allgemeine) sowie um zeitgemäße Ausdrucksformen der Frömmigkeit.

Die schriftlichen Zeugnisse der frühen Seminargeschichte und ein Vergleich mit dem talmudischen Lehrhaus lassen die Schlußfolgerung zu, daß sich der institutionelle Lernweg der Rabbiner grundlegend gewandelt hatte und ein streng festgelegter Ausbildungsgang an die Stelle eher variabler Verfahren getreten war. Während die Mehrzahl der Breslauer Rabbinatskandidaten in der Tat das offizielle Unterrichtsprogramm hinter sich bringen mußte, war es doch zuweilen auch möglich, daß die Prüfungsordnung undogmatisch gehandhabt oder teilweise umgangen wurde. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß einige Studenten das jüdisch-theologische Seminar vorzeitig verließen und dennoch als Rabbiner ihr Auskommen fanden. Aus dieser Kategorie lassen sich einige weitere interessante Fälle auflisten: 1863 enthielt der Seminarbericht über das vergangene Studienjahr die unkommentierte Nachricht, daß ein Hörer bereits vor den drei ersten Absolventen als Rabbiner einer Synagogengemeinde bestallt worden sei, ohne aber an der Abschlußprüfung teilgenommen zu haben.⁶¹ Ähnliche Fälle ereigneten sich immer wieder. Alexander Stein etwa war 1867 „noch vor seiner Entlassung“ als Rabbiner nach Worms berufen worden.⁶² Im Februar 1868 erhielt er ein Schreiben des Semi-

nardirektors, in dem dieser ankündigte, Stein werde seine Autorisation zum Rabbiner nunmehr in Kürze erhalten.⁶³ Auf eine nachträgliche Examination wurde vollkommen verzichtet. Hatten einst Rabbiner der freigiebigen Ordinationspraxis ihrer Kollegen entgegenzuwirken versucht, indem sie Gelehrte erst dann mit einem Diplom versahen, wenn diesen ein rabbinisches Gemeindeamt bereits fest in Aussicht stand, so beugte sich das Seminar der Macht des Faktischen, indem es die Stellung nachträglich durch den Titel bestätigte.

Der Jüdisch-Theologische Verein

Während die Orthodoxie das Jüdisch-Theologische Seminar vor allem aufgrund unterschiedlicher dogmatischer Grundlagen ablehnte, kritisierte das Reformjudentum, das Seminar bringe lediglich rabbinische Zwitterwesen hervor, die zwar zu Predigten in der Landessprache fähig seien, ansonsten aber einer ‚Mikrologie‘ des Mittelalters huldigten. Auf diese Weise suchte vor allem Abraham Geiger die vermeintliche Nähe der an der Anstalt betriebenen Forschung zu traditionellen Methoden der Text- und Gesetzesauslegung zu diskreditieren.⁶⁴ In den deutschen und österreichischen Kultusgemeinden hingegen traf der neue Breslauer Rabbinertypus auf eine breite Akzeptanz. Nicht nur Stein glückte es schnell, sein Berufsziel zu erreichen; auch den ersten drei Examenskandidaten gelang eine Karriere ohne Brüche. Moritz Güdemann ging zunächst als Rabbiner nach Magdeburg, wo er die Nachfolge Ludwig Philippsons antrat – eine der profiliertesten Figuren aus der ersten Generation akademisch gebildeter Rabbiner.⁶⁵ 1866 folgte Güdemann einem Ruf nach Wien. Moritz Rahmer, der auf Güdemanns Magdeburger Rabbinatsstuhl gewählt wurde, hatte zuvor erfolgreich in Thorn (Westpr.) gewirkt. Josef Perles wiederum, der in Wien gegen Güdemann unterlegen war, trat 1871 seinen Posten als Münchener Oberrabbiner an, nachdem er seinen vorherigen Posten in Posen verlassen hatte.

Der hohe akademische Standard des Seminars und die parallel an der Universität betriebenen Studien förderten das Selbstbewußtsein der Absolventen als Vertreter einer neuen Rabbinergeneration, die nicht nur zeitgenössischen Ansprüchen zu genügen wußte, sondern auch einen entsprechenden sozialen Status, ökonomische Sicherheit und weitreichende Kompetenzen in den religiösen Gemeindeinstitutionen einforderte. Indes gelang es den Absolventen nicht immer, nach ihrem Examen umgehend in eine solche Position aufzurücken, die ihnen aufgrund ihrer eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten angemessen schien und ihren Ehrgeiz befriedigte. Zudem entsprachen die vertraglich ausgehandelten Anstellungsbedingungen zuweilen nicht ihren hohen Erwartungen. Auch in der zweiten Jahrhunderthälfte verdienten die Rabbiner – zumal abseits der großstädtischen Gemeinden – mitunter nicht genug, um einen ihrer repräsentativen Funktion entsprechenden bürgerlichen Lebensstil zu pflegen.⁶⁶

Während die Gründung von Berufsverbänden, die sich den Interessen ihrer Mitglieder widmen und die kompetenten von den unfähigen Berufsangehörigen zu trennen suchen, eine wichtige Phase der Professionalisierung in der modernen Gesellschaft beschreibt, war an einen Verband deutscher Rabbiner unabhängig von Standpunkten des Glaubens lange Zeit nicht zu denken. Auch der 1868 am Seminar

gegründete „Jüdisch-Theologische Verein“ verdeutlichte das Dilemma religiöser Pluralisierung, weil er sich der gemäßigten Hausphilosophie verschrieb und über den Parteien stehend wähnte, in Wirklichkeit aber, von Orthodoxie und Reform angefeindet, lediglich eine dritte Partei vertrat. Zudem verzettelte sich die Organisation, weil sie sich zwar einer verbesserten Zusammenarbeit der Mitglieder untereinander verschrieb und „gemeinschaftliche Forschungen auf dem Gebiete der jüdisch-theologischen Wissenschaften“ anstrebte, sich jedoch weniger als echte berufliche Interessensvertretung gegenüber Staat, Gemeinden oder Einzelpersonen verstand.⁶⁷ Versuche, auf der Basis gemeinsamer Absprachen die bisher großzügig gehandhabte rabbinische Ordinationspraxis zentral zu überwachen, betrieb der Verein weder mit dem notwendigen Nachdruck, noch bestanden realistische Chancen, den Plan ohne die ausdrückliche Kooperationsbereitschaft der jüdischen Kultusgemeinden zu realisieren.⁶⁸ Nach seinen Sitzungen im Sommer 1869 wurde es schon bald still um den Verein,⁶⁹ an dessen Nutzen offensichtlich selbst die Beteiligten zweifelten. Es blieb deshalb späteren Assoziationen deutscher Rabbiner überlassen, gemeinsame Anstrengungen für die eigenen ‚Standesinteressen‘ zu unternehmen.

Resümee

Das Seminarkonzept kam den gemeindlichen Bedürfnissen so weit entgegen, daß die Breslauer Anstalt quasi auf Anhieb die Rabbinerausbildung im deutschsprachigen Raum dominierte. Der Erfolg des Seminars offenbarte aber zugleich Dilemma und Vorteil eines Mittelwegs zwischen den Extremen von Reform und normativem Judentum. Von der Breslauer Rabbineranstalt und ihren Absolventen war Anpassungsfähigkeit gefordert, wollten sie sich im Parteienstreit nicht zu eng festlegen und damit den Zuspruch der heterogen zusammengesetzten Kultusgemeinden gefährden. Aber gerade diese Beweglichkeit konnte auch Kritik hervorrufen. Daß in den siebziger Jahren in Berlin zwei weitere rabbinische Lehranstalten den Lehrbetrieb aufnahmen, läßt sich als Reaktion auf die Unzufriedenheit erklären. Abraham Geigers liberale „Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums“ und Esriel Hildesheimers orthodoxes „Rabbiner-Seminar“ waren das Ergebnis der Pluralisierung im deutschen Judentum, der eine einzige Rabbineranstalt, zumal weit entfernt von der Hauptstadt, nicht gerecht werden konnte. Deshalb eigneten sich die zwei neuen, in Berlin errichteten Anstalten zugleich, um diese Pluralisierung auch für die Zukunft fortzuschreiben. Eine Aussöhnung der Tendenzen, der das Jüdisch-Theologische Seminar anfangs den Weg zu bahnen hoffte, blieb angesichts der sozialen und religiösen Wirklichkeit des deutschen Judentums unrealistisch. Dennoch setzte die Gründung der Breslauer Lehranstalt einen Meilenstein in der Geschichte des deutschen Rabbinats: Das Jahr 1854 bezeichnete nicht nur den Beginn einer neuen Epoche, sondern auch und vor allem den Zeitpunkt der Vollendung eines vorausgegangenen Modernisierungsprozesses.

Sozialstruktur und politische Orientierung der jüdischen Bevölkerung im Kaiserreich

Manfred Hettling

*„Die Juden bildeten eine eigene
festgefügte Schicht des Bürgertums“¹*
Norbert Elias

Die Diskussion über die „Judenfrage“ erfuhr im 19. Jahrhundert eine grundlegende Wandlung. In den Jahrzehnten vor und nach der Emancipation ging es im wesentlichen darum, ob ‚die Juden‘ schon ‚bürgerlich‘ genug seien, um volle Mitglieder der deutschen Gesellschaft zu werden. Dieses Ziel motivierte den Reformimpetus von Aufklärern wie Dohm, der mit seiner „Verbürgerlichung der Juden“ die wichtigste Programmschrift und den zentralen politischen Kampfbegriff hierfür lieferte.² Dasselbe Ziel speiste aber auch die bürokratische Kontrollsucht der verschiedenen territorialen Obrigkeitkeiten. Der staatliche Erziehungswillen gedachte die deutschen Juden diesen Weg der Verbürgerlichung nicht allein gehen zu lassen, er unterzog sie vielmehr einer bevormundenden Überprüfung. Da die „Verbürgerlichung“ in Deutschland nicht dem freien Spiel sozialer und gesellschaftlicher Konkurrenz überantwortet wurde, blieb die „Judenfrage“ über Jahrzehnte hinweg präsent und beförderte eine nach der rechtlichen Gleichstellung fortbestehende Sonderstellung dieser Minderheit. Erregte öffentliche Diskussionen, parlamentarische Debatten und staatliche Maßnahmen sorgten dafür, daß Juden in Deutschland keine selbstverständliche und ‚fraglose‘ Normalität erlangten.³

Das Ziel dieser „Judenfrage“ war es, „daß der Jude entjudet werde“ – so eine Formulierung in der württembergischen Abgeordnetenkammer von 1828. In der Wahrnehmung bürgerlicher Reformer symbolisierten die Juden das Alte, die zu beseitigende ständische Gesellschaft mit ihren vielfältigen Sonderstellungen. „Entjudung“ hieß in diesem Fall der württembergischen Landtagsdebatte die Beseitigung des unterstellten „jüdischen Handelsgeistes“ und bedeutete generell: Anpassung an die Normen, Sitten, Verhaltensmuster und beruflichen Existenzformen der im Werden begriffenen bürgerlichen Gesellschaft.⁴ Von der großen Mehrheit der deutschen Juden wurde diese „Verbürgerlichung“ als Möglichkeit, als vielversprechende Verheißung willig aufgenommen. Ein Großteil der deutschen Juden war nur zu gern bereit, den Kaftan gegen den bürgerlichen Rock zu tauschen.

So erfolgreich auch das ‚Projekt‘ (Shulamit Volkov) der Verbürgerlichung verlief, so verschwand die „Judenfrage“ doch nicht aus der deutschen Öffentlichkeit. Seit den 1870er Jahren änderte sich allerdings ihr Tenor. Zunehmend ging es nicht mehr darum, inwiefern die jüdische Bevölkerung schon weit genug verbürgerlicht wäre, – sondern die nun anders gewendete „Judenfrage“ artikulierte den Verdacht, sie sei bereits ‚zu sehr‘ auf diesem Weg vorangeschritten.⁵ Es entstand der „Antisemitismus“ als Begriff (im völkisch-rechten Spektrum erfunden), es veränderten sich

die Begründungen und Mechanismen der Judenfeindschaft, es kamen sukzessive auch rassistische Denkfiguren auf. Das führte indes nicht dazu, daß die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft aufgehört hätte, die sozialen und ökonomischen Zustände der jüdischen Minderheit mißtrauisch zu beäugen.

Im Gegenteil: Nun ging es nicht mehr darum, soziale Veränderung als Indikator für einen Prozeß der Integration zu sehen, vielmehr verkündete man lauthals und in meist schrillen Worten, daß sich an den äußersten Unterschieden eben die wesensmäßige Verschiedenheit (des Charakters, des Volkes, der Rasse) erweise. Der Angriff auf die deutschen Juden wurde für ihre Gegner immer mehr auch zu einem Angriff auf die Prinzipien der von ihnen abgelehnten ‚bürgerlichen Gesellschaft‘. Umgekehrt bemühten sich die Opponenten des aufkommenden Antisemitismus oft, die behaupteten Unterschiede von Berufsstruktur und Einkommenssituation zwischen Juden und Nichtjuden zu marginalisieren. Sie wichen damit der Frage aus, wie ‚bürgerlich‘ die Juden denn nun geworden waren – und wie ‚bürgerlich‘ eigentlich ihre nichtjüdischen Nachbarn.

Einer der ersten, der die Frage nach der Bürgerlichkeit ‚der Juden‘ und ihrer materiellen Stellung in der deutschen Gesellschaft so zu beantworten versuchte, daß das Ergebnis nicht nur als ressentimentgeladenes antisemitisches Vorurteil erschien, war Werner Sombart. Sein „Die Juden und das Wirtschaftsleben“ schloß sich an die von Max Weber und anderen geführte Diskussion über die Entstehung des modernen Kapitalismus an, vereinfachte jedoch die Argumentation und spitzte sie auf ‚die Juden‘ zu. In einer (für Sombart typischen) Mischung von historischen, sozialen, sozialpsychischen und rassistischen Argumenten versuchte er eine Wesensbestimmung ‚der Juden‘ schlechthin, konzentrierte sich in den historisch-empirischen Passagen jedoch auf Deutschland. Publizistischer Erfolg war ihm beschieden, wissenschaftliche Anerkennung indes weniger.⁶ Sombarts statistisches Vorgehen wurde von der großen Mehrheit der Kritiker – zu Recht – methodisch heftig kritisiert. Das ist allgemein bekannt. Weniger publik ist aber, daß auch mancher Kritiker der quantitativen Befunde Sombarts Passagen über jüdische „Eigenart“ und jüdisches „Wesen“ weit positiver kommentierte.⁷ Entscheidend ist jedoch, daß seither eine bis heute andauernde Diskussion über die soziale Stellung und die finanzielle Position der deutschen Juden stattfindet. Verschiedene Autoren haben immer wieder versucht, Sombarts pauschales Urteil, „daß die Juden immer die reichsten Leute waren“, zu widerlegen.⁸

Jede Arbeit über die soziale Stellung der deutschen Juden steht in diesem Diskussionskontext, oder genauer gesagt: steht im Spannungsfeld der politischen Deutungspositionen, die auch schon die Debatte zwischen Sombart und seinen Kritikern prägte. Denn methodische Sorgfalt ist einerseits unerlässlich, andererseits reicht sie allein nicht aus. Leitende Wertideen bestimmen immer auch, was statistische Ergebnisse eigentlich aussagen. Oder, um es mit Sombarts eigenen Worten zu formulieren: „die bloße Zahl besagt noch gar nichts“.⁹

Dennoch soll im folgenden die soziale Stellung der Breslauer Juden im Kaiserreich – mittels sozialstatistischer Analysen – detailliert beschrieben und analysiert werden. Nur wenn man die Besonderheit der Quellen (in diesem Fall: die preußischen Klassensteuerlisten) berücksichtigt und nicht der Illusion einer vermeintlichen

Exaktheit von Tabellen erliegt, lässt sich mit Hilfe dieses Materials die berufliche und finanzielle Lage der Juden in Breslau detaillierter und differenzierter darstellen, als es für andere Städte bisher möglich ist. Um der Illusion der vermeintlichen Exaktheit der Zahl jedoch zu entgehen, soll hier die Leitfrage sein, welche Aussagemöglichkeiten diese sozialstatistischen Angaben ermöglichen über jene *Erwartungen*, die Juden in Breslau typischerweise hinsichtlich ihrer sozialen Möglichkeiten hegen konnten. Wichtiger als die Zahl an sich wird damit das relationale Verhältnis zwischen unterschiedlichen Gruppen; und wichtiger als absolute ökonomische Größen werden die von Individuen und Gruppen damit verbundenen Deutungen und Interpretationen. Denn nur als Erwartungen, die Handlungen initiieren und beeinflussen, werden Strukturen wirksam.¹⁰ Zunächst also soll die soziale Stellung der Breslauer Juden dargestellt werden, daran anschließend werden Hypothesen formuliert, inwiefern durch die sozioökonomische *und* gesellschaftliche Stellung der deutschen Juden eine gruppenspezifische ‚typische‘ politische Orientierung gefördert wurde.

Die soziale Stellung der Juden in Breslau

Sombarts Aussagen über den Reichtum ‚der Juden‘ im Deutschland der Jahrhundertwende stützten sich auf einen Vergleich des Prozentanteils der jüdischen Einwohner in deutschen Städten mit dem prozentualen Steueranteil dieser jüdischen Minderheit am gesamten Steueraufkommen.¹¹ In fast allen untersuchten Städten lag der Steueranteil der Juden um ein Mehrfaches über ihrem Prozentanteil an der Bevölkerung. In Berlin betrug die Steuerquote der Juden das Sechsfache ihres Bevölkerungsanteils, in Mannheim das Siebenfache; im Schnitt aller von Sombart verglichenen Städte lag das Steueraufkommen der Juden etwa viermal höher als ihr Bevölkerungsanteil. Für Breslau verglich Sombart das Gesamteinkommen der Juden mit dem der Stadtbevölkerung: 1905 waren 4,3 Prozent der Bevölkerung jüdisch – diese verfügten über 20,3 Prozent des Gesamteinkommens.

Derartige Zahlen sind als grober allgemeiner Befund hilfreich, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr darin, Fragen und Untersuchungen anzuregen, um zu präzisieren und aussagekräftigeren Ergebnissen zu gelangen. Die generelle Schwierigkeit besteht darin, repräsentative Daten zu finden, die sowohl aussagekräftige Rückschlüsse über individuelle Bedingungen oder unterschiedliche Typen von individuellen Konstellationen ermöglichen, als auch einen Überblick über die Gesamtheit der Breslauer Juden sowie Vergleiche mit der Gesamtbevölkerung zulassen. In Breslau ist ein Quellenfundus erhalten, der diese Bedingungen in exemplarischer Weise erfüllt: die Erhebungslisten für die preußische Klassensteuer. Zwischen 1876 und 1906 sind sie für die Stadt Breslau für jedes fünfte Jahr überliefert.¹² Erfaßt sind hier alle Personen der Stadt, die über ein *eigenes Einkommen* verfügten. Da auch Kapital- und Grundeinkünfte hier verbucht wurden, ermöglicht diese Quelle dem Historiker nicht nur einen Zugriff auf die Erwerbstätigkeiten, sondern auf alle Personen, die materielle Einkünfte hatten.¹³ Da für die einzelnen Personen das Einkommen differenziert angegeben wird und man daraus erkennen kann, ob die Person Einkünfte aus einem selbständig ausgeübten Gewerbe, aus abhängiger Beschäftigung oder aus Kapital- bzw. Grundbesitz erhielt, man außerdem sowohl die Konfession¹⁴

Tab. 1: Sozialstruktur (in %) und Einkommen (in Mark) der Protestanten, Katholiken und Juden, Breslau 1876

(N=)	Protestanten		Katholiken		Juden	
	Männer 401	Frauen 144	Männer 254	Frauen 62	Männer 3953	Frauen 844
Gehobenes Bürgertum	14,8	0,7	5,1	-	49,9	2,8
mean/median	4719/2700	10200/10200	2353/2175	-	6865/3000	7469/2600
Wirtschaftsbürger	10	0,7	4,9	-	45,5	2,5
mean/median	5553/2700	10200/10200	2294/2400	-	7074/3000	8211/2800
Kaufleute*	8,4	-	2,4	-	38,4	0,2
mean/median	4687/2400	-	2638/2550	-	6415/3000	6473/2700
Fabrikanten	1,2	-	0,8	-	0,9	-
mean/median	14660/3300	-	3400/3400	-	5433/3375	-
Bankiers	-	-	-	-	0,9	-
mean/median	-	-	-	-	25468/15000	-
Privatiers	-	-	-	-	0,9	0,9
mean/median	-	-	-	-	19536/4500	14249/2600
Bildungsbürger	3,5	-	1,2	-	3,9	0,4
mean/median	3840/3300	-	1070/900	-	4624/3000	2270/2100
Professoren etc.	1	-	0,4	-	0,5	-
mean/median	4059/3543	-	660/660	-	5235/3600	-
Freie Berufe	0,7	-	-	-	2,6	0,1
mean/median	7227/7380	-	-	-	5435/3600	2100/2100
Künstler etc.	0,5	-	0,4	-	0,3	0,2
mean/median	1803/1803	-	900/900	-	1915/1200	2355/2355
Höhere Beamte	1	-	0,4	-	0,5	-
mean/median	6535/5316	-	6960/6960	-	5308/1500	-
Komm.beamte	-	-	-	-	0,1	-
mean/median	-	-	-	-	12400/12400	-
Kleinbürgertum	26,3	4,2	26,4	8,1	37,9	9,4
mean/median	1455/1200	879/625	1488/1200	546/450	1577/1050	1337/660
Alter Mittelstand	16,5	4,2	17,7	4,8	14,7	6,5
mean/median	1469/1050	1065/825	1476/1200	660/660	1935/1200	1645/900
Handwerksmst.	8,7	0,7	9,4	-	4,2	0,4
mean/median	1585/1200	1200/1200	1285/1200	-	1814/1200	750/900
Händler	0,7	1,4	2	4,8	9	3,3
mean/median	1875/900	660/660	850/660	660/660	1692/1200	830/660
Neuer Mittelstand	11,2	2,1	8,7	3,2	23,2	2,8
mean/median	1532/1260	508/540	1511/1350	375/375	1351/900	610/426
Lehrer	2	1,4	0,8	3,2	1	2
mean/median	1871/1875	493/493	1800/1800	375/375	1615/1200	538/420
Mittl. Beamte	3,7	0,7	2,4	-	0,8	-
mean/median	2122/2460	540/540	1484/1650	-	1942/1500	-
Mittl. Ang.	4,5	-	5,5	-	16,9	0,5
mean/median	1054/900	-	1481/1260	-	1112/900	698/435
Unterschicht	58,4	41	66,9	56,5	11,8	15,6
mean/median	587/525	368/420	611/660	344/396	934/660	461/300
Unt. Beamte	3,2	-	2,4	-	0,1	0,1
mean/median	1196/1080	-	1077/1095	-	983/936	900/900
Unt. Ang.	3,5	4,2	2,8	1,6	4,8	4
mean/median	975/855	432/434	815/900	450/450	1252/900	600/420
Arbeiter	17,5	5,6	21,7	4,8	1,6	3,2
mean/median	510/450	435/420	531/450	300/300	675/660	372/300
Dienstboten	5,2	23,6	4,3	32,3	0,2	4,7
mean/median	509/450	334/300	439/420	342/300	734/660	311/300
Sonstige	0,5	52,1	-	35,5	0,4	72,2
mean/median	330/330	643/420	-	689/441	1109/750	2299/750
Witwen	-	36,1	-	25,8	-	56,2
mean/median	-	737/425	-	776/450	-	2787/900
ohne Angabe	0,2	16	0,4	9,7	0,4	15,4
mean/median	660/660	429/420	-	460/420	1267/750	561/420
mean/median	1539/660	611/420	959/660	483/420	4137/1800	2068/660

Quelle: Für Protestanten und Katholiken nach dem Datensatz in: Hettling, Bürgerlichkeit; für Juden nach dem korrigierten Datensatz in: van Rahden, Juden; zu den Berufskategorien und dem Rechenprogramm: Hettling, Bürgerlichkeit. Aus allen Datensätzen wurden nur jene Fälle gewertet, für die in den Steuerlisten ein Einkommen verzeichnet ist. * Nur Kaufleute mit der Berufsbezeichnung „Kaufmann“.

Tab. 2: Sozialstruktur (in %) und Einkommen (in Mark) der Protestanten, Katholiken und Juden, Breslau 1906

(N=)	Protestanten		Katholiken		Juden	
	Männer 624	Frauen 521	Männer 356	Frauen 317	Männer 653	Frauen 295
Gehobenes Bürgertum	12,7	3,6	9,6	3,8	48,5	16,7
mean/median	8032/5260	3243/1650	5353/3717	1390/1045	13171/6140	6846/800
Wirtschaftsbürger	6,1	3,5	5,3	3,8	35,8	16,3
mean/median	9908/5712	3390/1891	4607/3902	1390/1045	14768/6913	6972/850
Kaufleute*	3,7	-	2,8	-	29,2	-
mean/median	8897/4150		4362/3617		15096/8250	
Fabrikanten	1	0,2	0,8	-	2	0,3
mean/median	9371/4183	4780/4780	2874/3654		25150/15402	4490/4490
Bankiers	-	-	0,3	-	0,2	-
mean/median			4722/4722		6020/6020	
Privatiers	0,8	2,9	0,8	2,8	3,2	14,3
mean/median	16226/2691	3390/1891	6173/4625	1511/1440	6604/4048	7655/775
Bildungsbürger	5,3	0,2	3,1	-	11,6	0,3
mean/median	5628/5260	600/600	3870/3349		8953/2808	800/800
Professoren etc.	1,6	-	0,8	-	0,8	-
mean/median	9128/7509		5928/5015		8943/1800	
Freie Berufe	1	-	1,1	-	6,6	-
mean/median	6625/4074	5638/4053	13515/9360			
Künstler etc.	0,8	0,2	0,3	-	0,9	0,3
mean/median	4121/5409	600/600	1238/1238		3952/1732	800/800
Höhere Beamte	1,4	-	1,1	-	1,1	-
mean/median	8030/2800		12971/4550		5606/2114	
Komm.beamte	-	-	-	-	-	-
Kleinstbürgertum	29	5,6	28,7	3,5	35,2	14,6
mean/median	2221/1699	1011/750	2044/1769	913/686	3416/1878	1407/800
Alter Mittelstand	9	1,5	7,6	0,9	4,9	3,1
mean/median	2239/1300	1454/1591	1619/1424	1538/1623	5460/1575	3474/2537
Handwerksmst.	6,3	0,2	3,9	-	1,7	-
mean/median	2286/1200	2100/2100	1361/1231		1383/1040	
Händler	0,6	0,2	0,6	0,3	2,1	0,3
mean/median	1710/1401	600/600	1296/1296	1800/1800	4990/1700	600/600
Neuer Mittelstand	20	4	21,1	2,5	30,3	11,6
mean/median	2213/1862	843/700	2198/1800	678/545	3085/2000	860/700
Lehrer	1,3	2,5	1,1	0,6	0,3	3,4
mean/median	2802/2435	862/700	1025/750	975/975	2180/2180	641/588
Mittl. Beamte	6,7	-	5,3	0,3	0,6	-
mean/median	2686/2639		2537/2274	686/686	3020/2750	
Mittl. Ang.	5,7	1,3	9,2	1,6	13,5	7,8
mean/median	1775/1600	840/743	1914/1575	558/500	2563/1600	956/800
Unterschicht	58	65,3	61,5	78,9	15,8	30,6
mean/median	895/800	382/300	882/800	352/300	1438/1000	676/500
Unt. Beamte	3,5	0,4	4,2	0,9	-	-
mean/median	1507/1472	1148/1148	1407/1405	1020/1050		
Unt. Ang.	5,6	6,1	7	5	10,4	11,9
mean/median	1178/978	640/600	1214/900	567/475	1726/1310	975/700
Arbeiter	13,1	13,4	9,8	13,2	0,5	5,8
mean/median	767/700	368/300	730/700	331/300	933/700	573/400
Dienstboten	4,3	36,5	5,9	48,6	-	5,8
mean/median	707/640	320/300	660/600	322/300		391/400
Sonstige	0,3	25,5	0,3	13,9	0,5	38,1
mean/median	774/774	1050/300	300/300	486/300	600/600	3956/560
Witwen	-	20,3	-	10,7	-	32
mean/median		1222/400		537/300		4636/600
ohne Angabe	0,2	4,8	-	2,8	0,3	5,8
mean/median	1247	358/300		311/300	650/650	412/300
mean/median	2183/1050	692/300	1640/1000	429/300	7827/2650	3052/600

Quelle: Wie Tab. 1

* Nur Kaufleute mit der Berufsbezeichnung „Kaufmann“.

als auch das Alter bestimmen kann, kann man die soziale *und* finanzielle Lage der Breslauer Juden detailliert beschreiben und sie mit der Gesamtbevölkerung systematisch vergleichen. Anstelle pauschal von „jüdischem Reichtum“ zu sprechen, wie Sombart es unternimmt, lassen sich – für Breslau – sowohl die Einkommenshöhe als auch Einkommensart des jüdischen Bevölkerungsanteils genau und vergleichend analysieren.

Als erstes soll deshalb nun geprüft werden, wie stichhaltig Sombarts These eines viermal höheren Einkommens der Juden in Breslau im Vergleich mit dem ihrer nichtjüdischen Nachbarn ist (vgl. Tab. 1 und 2). Das Durchschnittseinkommen eines jüdischen Mannes lag 1876 bei 4.137 Mark.¹⁵ Im Unterschied hierzu verdiente ein protestantischer Mann im Schnitt 1.539 Mark, ein Katholik 959 Mark. Ähnlich stellt sich die Relation bei den Frauen dar: eine Jüdin verfügte 1876 im Schnitt über 2.068 Mark, eine Protestantin über 611 Mark, eine Katholikin über 483 Mark. 1906 hatten sich zwar jeweils die durchschnittlichen Einkommen erhöht, nicht aber die Relation zwischen den Religionsgruppen verschoben. Jüdische Männer verfügten im Jahr 1906 über durchschnittlich 7.827 Mark, Protestantinnen über 2.183 Mark, Katholiken über 1.640 Mark an Einkommen; jüdische Frauen über 3.052 Mark, Protestantinnen über 692 Mark, Katholikinnen über 429 Mark.¹⁶

Die Einkommen von Männern und Frauen müssen getrennt betrachtet werden, da Frauen sehr viele Berufsmöglichkeiten verschlossen waren¹⁷ und es im 19. Jahrhundert nur sehr wenige Tätigkeitsfelder für Frauen gab, die ein passables Einkommen erzielen ließen. Vor allem aber führt ein erheblicher Teil der in den Steuerlisten enthaltenen weiblichen Einkommen hinsichtlich weiblicher Erwerbsarbeit in die Irre: Bei den zahlreichen Witwen lässt sich nur die aktuelle Höhe des Einkommens ermitteln, man kann keineswegs Schlüsse über ihre Erwerbstätigkeit daraus ziehen.¹⁸

Doch geben diese absoluten Durchschnittszahlen nicht Sombart erst einmal recht?¹⁹ Dagegen ist zunächst einmal festzustellen, daß die allgemeinen Durchschnittswerte wenig über die Verteilung innerhalb der Gruppen aussagen – wenige sehr hohe Einkommen können Durchschnittswerte kraß nach oben verschieben. Zur Ergänzung bietet es sich deshalb an, parallel den Medianwert zu betrachten. Dieser gibt den Betrag an, über (oder unter) dem 50 Prozent aller Einkommen liegen. Übersetzt man das in mögliche Erwartungen der betreffenden Personen, so heißt das, daß für sie eine 50-prozentige Chance im Laufe ihres Lebens bestand, ein derartiges Einkommensniveau – zeitweise – zu erreichen. Das gab dem einzelnen keine Sicherheit, spiegelte andererseits aber auch keine unerreichbaren Perspektiven wider.

Zuerst der allgemeine Medianwert (für die Männer): 1876 lag dieses „mittlere“ Einkommen für die Juden bei 1.800 Mark, für die Protestanten und Katholiken gleichermaßen bei 660 Mark. 1906 betrug dieser Wert bei den Juden 2.650 Mark, bei den Protestanten (1.050 Mark) und Katholiken (1.000 Mark) war der Abstand hierzu nahezu unverändert.

Mit anderen Worten: die Hälfte der nichtjüdischen²⁰ Männer Breslaus verfügte über ein Einkommen, das die soziale Position des Betreffenden in der Unterschicht fixierte. Zum Vergleich sei erwähnt, daß – meist weibliche – Dienstboten in der

Regel 300 Mark erhielten, besser gestellte Dienstboten 420 Mark; daß ein Tagelöher in Breslau Anfang der achtziger Jahre etwa 1,60 Mark als Tagessatz erhielt, was einem Jahreseinkommen von rund 500 Mark entsprach.²¹ Während also die Hälfte der nichtjüdischen Männer eindeutig der Unterschicht zuzurechnen war – und das als biographische Perspektive eindeutig vor Augen hatte – war dieser Anteil bei den jüdischen Breslauern weitaus geringer. Die Hälfte von ihnen konnte über ein Einkommen verfügen, das *über* dem Durchschnitt eines Kleinbürgers lag.²²

Noch höhere Werte und einen noch deutlicheren Unterschied erhält man, wenn man nur die Einkommenssituation von dreißig- bis sechzigjährigen Männern miteinander vergleicht. Bereits die zeitgenössische Statistik hat betont, wie sehr die Einkommenshöhen der Erwerbstätigen vom Alter – von der altersmäßig bestimmten Position im Beruf – abhing.²³ Betrachtet man diese Korrelation bei den Erwerbstätigen in Breslau, zeigen sich signifikante Unterschiede zwischen den Altersgruppen und zwischen den drei religiösen Gruppen. So lag der Medianwert jüdischer ‚etablierter‘²⁴ Männer bei 2.700 Mark Jahreseinkommen, der ihrer protestantischen (870 Mark) und katholischen Nachbarn (660 Mark) betrug lediglich ein Drittel bzw. ein Viertel. 1906 ist die Differenzierung ähnlich: Die Hälfte aller ‚etablierten‘ jüdischen Männer besaß ein Einkommen von mindestens 4.200 Mark, während dieser Wert bei den altersgleichen Protestanten und Katholiken bei 1.200 Mark lag. Deutlich tritt auch in allen Gruppen der Unterschied zu den Jüngeren, weniger zu den Älteren hervor. Die Hälfte der unter 30 Jahre alten jüdischen Männer hatte ein Einkommen von 900 Mark und mehr (1876) bzw. 1.200 Mark (1906), die jüdischen Senioren verfügten über 2.400 Mark (1876) bzw. 1.855 Mark (1906).²⁵ Daß die Zahl der Armen bei den jüdischen Breslauern weit geringer war als bei den Christen, kann als letztes noch ein anderer Vergleich zeigen. Nimmt man den Wert, *unter* dem die Hälfte der Christen ihr Einkommen fanden (1876: 660 Mark; 1906: 1.050 Mark), so waren es in beiden Stichjahren nur 16 Prozent der jüdischen Männer, die ebenfalls über ein entsprechend geringes Einkommen verfügen.²⁶

Sind Sombarts pauschale Angaben damit belegt? Diese Frage wäre falsch gestellt, obwohl deutlich wird, daß auch eine Kritik der Interpretation, die Sombart präsentierte, nicht vorschnell erfolgen sollte. Fruchtbare und lohnender ist jedoch erst einmal der Versuch, diese doch sehr erhebliche Einkommensdifferenz genauer zu beschreiben und vor allem zu erklären. Hierfür ist es notwendig, die Berufsstruktur der Juden in Breslau genauer zu untersuchen. Es geht also nicht um die Rolle, die Sombart den Juden als Begründern des Kapitalismus zugeschrieben hat, sondern vielmehr um die soziale Stellung, die eine Mehrzahl der deutschen Juden in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung nach einem jahrzehntelangen Prozeß der ‚Emanzipation‘ einnahm. Eine detaillierte Analyse der jüdischen Sozialstruktur kann dann auch Aufschlüsse darüber liefern, inwiefern das jüdische Projekt der ‚Verbürgerlichung‘ nur für eine Minderheit zählbare Erfolge und gesellschaftlichen Aufstieg gezeitigt hatte oder ob eine Mehrheit der jüdischen Bevölkerung im Deutschland des 19. Jahrhunderts diesen Transformationsprozeß durchlief.

Untersuchungen zur Sozialstruktur verweisen überdies auf ein kleines Paradoxon. Die Verbürgerlichung der deutschen Juden im 19. Jahrhundert verlief äußerst

erfolgreich – zugleich aber zeichneten sich die deutschen Juden durch eine „geringe Elastizität der Berufs- und Sozialstrukturen“ aus.²⁷ Im folgenden wird deshalb argumentiert: Erstens ist die herausgehobene sozioökonomische Stellung der jüdischen Minderheit dadurch zu erklären, daß ‚Bürgerlichkeit‘ den dominanten Sozialtypus darstellte. Zweitens hat die *Konstanz* dieses Typus ihren Aufstieg in der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts nicht beeinträchtigt, sondern geradezu gefördert – ökonomisch, sozial und kulturell. Shulamit Volkov hat überzeugend nachgewiesen, wie bestimmte Traditionen der Juden ihrem Weg der Verbürgerlichung förderlich waren.²⁸ Doch lag umgekehrt in der Stabilität dieses Typus auch eine Ursache einer gegen Ende des Jahrhunderts wieder zunehmenden – aber nun neuartigen – Distanz zwischen Juden und Mehrheitsgesellschaft. Diese wachsende Distanz war damit nicht nur Folge einer überdurchschnittlich erfolgreichen Verbürgerlichung, sondern ebenso das Resultat eines Festhaltens an einem Typus von Bürgerlichkeit, der in der Mehrheitsgesellschaft nie in der Form zum Mehrheitstypus wurde, wie er es innerhalb der jüdischen Minderheit geworden war. Daß Antisemitismus zum „kulturellen Code“ werden konnte und sich verschiedenste Stimmungen zwischen Kulturpessimismus und völkischer Neuinterpretation der Gesellschaft hierin bündeln konnten, hing auch damit zusammen, daß sich die Juden nach wie vor als unterscheidbar erwiesen. Doch wurde ihnen im Kaiserreich zunehmend ihre Bürgerlichkeit zum Vorwurf gemacht.

Worin bestand nun – sozioökonomisch gesehen – die Bürgerlichkeit einer großstädtischen jüdischen Gemeinde wie der in Breslau? Um diese Frage klären zu können, muß zuerst bestimmt werden, welche Definition von Bürgerlichkeit eigentlich dem Selbstverständnis des 19. Jahrhunderts angemessen ist und sich für diesen Zweck als fruchtbar erweist. Wenn man nicht vor der Vielfalt der sozialhistorisch inzwischen recht differenziert beschriebenen bürgerlichen Teilgruppen kapitulieren und den Begriff ‚Bürgertum‘ nur als theoretisch nicht bestimmbare Addition dieser Teilgruppen verwenden will (was die Frage unbeantwortet ließe, warum gerade diese Teilgruppen aggregiert werden), muß man Bürgertum als Idealtypus konstruieren. Dieser Idealtypus ermöglicht es dann, die ‚Zielutopie‘ Bürgerlichkeit zu bestimmen.²⁹ Zudem lassen sich damit die real existierenden bürgerlichen Teilgruppen der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts sinnvoll auf den Begriff ‚Bürgertum‘ beziehen. Nur dadurch ist es möglich, sowohl die Unterschiede zwischen ihnen als auch die Gemeinsamkeit als ‚Bürger‘ theoretisch zu fassen.

Als Idealtypus ist Bürgertum durch die Verbindung mehrerer und jeweils heterogener Eigenschaftspaare bestimmt. Mit Besitz und Bildung, Eigeninteresse und Gemeinwohlorientierung sowie (zweckfreier) Kreativität und Emotionalität und (zweckgebundener) Rationalität und Nützlichkeit läßt sich Bürgerlichkeit als kulturelles System beschreiben – und lassen sich jene Anforderungen skizzieren, die idealtypischerweise an jemanden gerichtet wurden, der als Bürger gelten wollte. Der Begriff Bürgertum ist in seinem Verheißungspotential für den einzelnen und gleichermaßen in seiner Zumutung an individuelle Erfordernisse der *idealtypischen* Einheit dieser unterschiedlichen und zum Teil gegensätzlichen Strukturmerkmale verpflichtet. Aus der Kombination dieser Eigenschaften formte sich das Ideal des Bürgers, dem alle Teilgruppen – trotz ihrer unterschiedlichen Abweichungen in der

Gestaltung – verpflichtet waren. Bürger zu sein bedeutete seit dem 18. Jahrhundert immer auch, erst Bürger zu werden, – und das hieß: diesem Ideal nachzustreben. Bürgerlichkeit als kulturelles System vermittelte dem einzelnen eine Zielutopie, an der er sein Leben orientieren konnte. Das galt für Mann und Frau gleichermaßen, wenn auch die jeweils erstrebten Ziele und die Wege dorthin differierten.³⁰

Sucht man einen sozialen Typus, der sowohl die größtmögliche Verbindung dieser heterogenen Erfordernisse ermöglichte als auch lange Zeit unter den bürgerlichen Existenz- und Sozialformen einen Mehrheitstypus bildete, so ist es der Kaufmann – oder, noch allgemeiner gefaßt, der ökonomisch Selbständige.³¹ In diesem sozialen Typus lag sowohl der gesellschaftliche Aufstieg des deutschen Bürgertums als auch die so rasante und erfolgreiche ‚bürgerliche Verbesserung‘ der deutschen Juden begründet.³² Nicht nur die zu Recht betonte kulturelle Anpassung an die als verlockend und als verheißungsvoll erscheinende Bildung führte die Juden auf den Weg ihrer ‚Verbesserung‘.³³ Auch ihre soziale Zusammensetzung wirkte sichförderlich auf ihre bürgerliche Verbesserung aus – als die Mehrheitsgesellschaft sich zur marktgesellschaftlichen Eigentümergegesellschaft wandelte. Die traditionelle Erwerbsart der Juden wurde damit von einer randständigen und benachteiligten zu einer der zentralen Erwerbsformen der Gesellschaft. Das förderte ihren deutlichen Vermögensanstieg zweifellos.

Die Entfesselung der Gesellschaft und der Marktkräfte in der Reformzeit um 1800 führte zu einer langfristigen Aufwertung der Handelsberufe. Erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und signifikant erst gegen dessen Ende trat das industrielle Unternehmertum in eine führende Rolle ein. Hiervon profitierten sowohl christliche wie jüdische Handelsberufe gleichermaßen. Die Folgen für die Juden als Teilgruppe der deutschen Gesellschaft waren indes so signifikant, weil unter ihnen die Mehrzahl der Erwerbstätigen in diesen Bereichen tätig gewesen war – und weiter blieb.³⁴ Vereinfacht gesagt: Die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts befreite die Juden aus ihren ökonomischen Nischen, in die sie in der ständischen Gesellschaft eingesperrt gewesen waren, verdrängte die pejorative Bewertung der Handelstätigkeit³⁵ und stellte die Juden damit in einen boomenden Zentralbereich der neuen Gesellschaft. Hierin lag, neben der kulturellen Adoptionsfähigkeit der jüdischen Minderheit, die Bedingung ihres sozialen Aufstiegs. Mit einem Blick auf die Sozialstruktur der Breslauer Juden im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wird der Erfolg dieses Aufstiegs gewissermaßen bilanzierbar.

Noch zu Beginn des Kaiserreichs war die eindeutige Mehrheit der Juden im Handel tätig.³⁶ 1876 waren 47,4 Prozent der Juden selbständig im Handel tätig – 38,4 Prozent als Kaufleute, 9 Prozent als Händler. Rechnet man die 21,7 Prozent mittleren und unteren Angestellten, die sicherlich zum ganz überwiegenden Teil in Handelsbetrieben arbeiteten, hinzu, waren etwa zwei Drittel der jüdischen Erwerbstätigen im Handel beschäftigt. 1906 hatte sich dieser Anteil deutlich verringert, und die Zahl der unselbständig Beschäftigten im Handel war gestiegen. Nun gab es noch 31,3 Prozent (29,2 Prozent Kaufleute) selbständig Handel Treibende, und 23,9 Prozent mittlere und untere Angestellte. Damit war nur noch gut die Hälfte der Juden im Handel tätig. Vor allem hatte sich die Perspektive für den einzelnen verschoben. Während noch drei Jahrzehnte zuvor die Existenz des selbständigen Kaufmanns die

quantitativ überwiegende war und damit sicherlich die Leitperspektive für die individuellen Biographien und den Lebenslauf darstellte, wurde die Position des Angestellten nun auch im Handel zu einer immer typischeren Form der Beschäftigung für Juden. Dennoch darf man nicht vergessen, daß hinsichtlich der beruflichen Selbständigkeit ein fast noch größerer Unterschied zwischen Juden einerseits und Protestanten und Katholiken andererseits bestand. Um die Besonderheit der jüdischen Sozialstruktur zu verdeutlichen, ist es deshalb aussagekräftiger, die unterschiedlichen Einkommensarten zu vergleichen. Dafür wird jeweils die größte Einkommensquelle zur Grundlage genommen und danach der Erwerbsstatus festgelegt.³⁷ Konkret werden hierfür unterschieden: Einkommen aus abhängiger Beschäftigung,³⁸ aus selbständiger Tätigkeit,³⁹ aus Vermögen.⁴⁰

Unterscheidet man nach dem Einkommenserwerb, so waren 1876 bei den Protestanten und Katholiken mehr als 70 Prozent der Männer abhängig beschäftigt, mehr als 20 Prozent selbständig tätig, und jeweils unter 5 Prozent Rentiers. Im Gegensatz hierzu waren unter den jüdischen Männern 36 Prozent abhängig beschäftigt, 56 Prozent selbständig, und 8 Prozent waren Rentiers (in der Regel ehemalige Selbständige, hier lag der Medianwert bei 5.400 Mark). Auch das Durchschnittseinkommen dieser Selbständigen war hoch. In den Jahren nach der Reichsgründung waren knapp zwei Drittel der jüdischen Männer selbständig erwerbstätig (bzw. waren als Rentiers zuvor selbständig gewesen). Der Medianwert von 2.700 Mark Jahreseinkommen, welches die jüdischen Selbständigen erzielten, verdeutlicht, daß die *Hälfte* von ihnen zu den oberen 10 Prozent aller Steuerzahler gehörte.⁴¹ Vergleicht man damit den Zustand nach der Jahrhundertwende, fällt auf den ersten Blick ein deutlicher Wandel auf. Während bei den Protestanten und Katholiken die Quote an Selbständigen nur leicht gesunken ist, auf etwa 10 Prozent berufstätige Selbständige und 5 Prozent Rentiers, ist der Rückgang bei den Juden deutlich höher: 1906 waren 52,1 Prozent abhängig beschäftigt, 34,9 Prozent selbständig und 13 Prozent Rentiers.⁴² Zweierlei muß man bei diesen Zahlen jedoch berücksichtigen. Erstens verbucht die Statistik etwa Studenten unter den abhängig Beschäftigten – da ein Großteil der jüdischen Studenten jedoch mit Medizin und Jura Fächer studierte, die voraussichtlich zu einer Tätigkeit als Selbständiger hinführten, war für sie die Lebensperspektive wahrscheinlich an der Selbständigkeit orientiert. Betrachtet man, zweitens, jene drei Berufsgruppen genauer, in denen der größte Teil der jüdischen Nichtselbständigen konzentriert ist, fällt ein deutlicher Altersunterschied auf: Bei den mittleren Angestellten (ganz überwiegend Kommis und Buchhalter), die mit 25 Prozent ein Viertel aller abhängig Beschäftigten unter den jüdischen Erwerbstägigen stellten, waren 61 Prozent jünger als 30 Jahre.⁴³ Bei den unteren Angestellten (vor allem Gehilfen, aber auch nicht selbständige Reisende etc.), die 20 Prozent der jüdischen Lohnabhängigen stellten, waren gut 40 Prozent unter 30 Jahre.⁴⁴

Betrachtet man dann die Altersverteilung insgesamt, waren von allen jüdischen Selbständigen 87 Prozent zwischen 30 und 60 Jahre alt, nur 3 Prozent jünger als 30, und 9 Prozent älter als 60 Jahre. Unter den Lohnabhängigen (wie gesagt, inklusive der Studenten, Lehrlinge etc.) waren 43 Prozent jünger als 30 Jahre, 45 Prozent zwischen 30 und 60 Jahre alt, und 10 Prozent älter. Man kann daraus schließen, daß sich unter den jüdischen Erwerbstägigen in einer durch den Handel geprägten

Großstadt wie Breslau erst am Ende des Jahrhunderts eine signifikante Abkehr vom fast ausschließlichen Erwerbsmuster der selbständigen Tätigkeit vollzog. Doch verlor damit ‚Selbständigkeit‘ als Leitbild noch nicht an Verbindlichkeit: Einerseits waren überproportional viele Juden in den freien Berufen tätig (sie wechselten gewissermaßen in ein Tätigkeitsfeld, in dem eine akademische Ausbildung Voraussetzung für die selbständige Tätigkeit⁴⁵ war), andererseits scheint – zumindest in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg – das Dasein als Angestellter im Handel für viele ein potentielles Sprungbrett dargestellt zu haben. Aufsteigen konnte man entweder in eine selbständige Existenz oder in die zunehmend entstehenden qualifizierten Leitungspositionen, die sowohl vom Einkommen als auch vom gesellschaftlichen Prestige her attraktiv waren.

Die entscheidende Besonderheit der jüdischen Sozialstruktur lag – das sei nochmals hervorgehoben – in der Erwerbsart. Der außergewöhnlich große Anteil jüdischer Erwerbspersonen, die als wirtschaftlich Selbständige arbeiteten, ist die wesentliche Bedingung der sozialstatistischen Unterschiede. Darin liegt auch die wesentliche Ursache für die deutlich überdurchschnittliche Einkommenshöhe der Juden insgesamt begründet. Denn vergleicht man nur die Selbständigen des gehobenen Bürgertums, d.h. im wesentlichen die ‚Kaufleute‘ (und schließt die kleibürgerlichen Selbständigen aus, bei denen die Juden aufgrund ihrer geringen Vertretung im Handwerk deutlich unterrepräsentiert waren), so werden die Einkommensunterschiede zwischen den Religionsgruppen deutlich geringer. Vor allem darf man dabei auch nicht die unterschiedlich großen Fallzahlen vergessen – das Sample für die Protestanten und Katholiken ist in diesem Fall bereits sehr gering, so daß der Vergleich seine Schwächen hat.

Tab. 3: Durchschnittseinkommen der Selbständigen aus der Gruppe des gehobenen Bürgertums (Kaufleute, Fabrikanten, Bankiers etc.)

	1876	
	mean	median
Protestanten (N=33)	5092	2400
Katholiken (N=11)	2208	2175
Juden (N=1521)	6162	3000
	1906	
	mean	median
Protestanten (N=27)	11300	5603
Katholiken (N=12)	4201	3986
Juden (N=169)	14678	6788

Dennoch: die Annäherung der Einkommen ist unverkennbar, wenn man die Religionszugehörigen innerhalb von Gruppen vergleicht, die nach Berufszugehörigkeit und Erwerbsart gebildet werden. Verallgemeinert man diese Breslauer Ergebnisse, kann man folgern: Der Einkommensvorsprung der Juden resultierte aus einer besonderen Konzentration in den selbständigen Handelsberufen. Hierin lag ihre ‚Bürgerlichkeit‘ in ganz besonderer Weise begründet, mehr als in absoluten Einkommenshöhen und mehr als in einer Konzentration im Handel allein.⁴⁶

Tab. 4: Einkommensverteilung in Breslau um 1876, Juden und Gesamtbevölkerung (jeweils Männer und Frauen zusammen), Einkommen in Mark

	Gesamtbevölkerung			Juden		
	Zahl der Einkommen		2 von 1 in %	Zahl der Einkommen		2 von 1
	über 3000 (1)	über 9600 (2)		über 3000 (1)	über 9600 (2)	
in %						
1872	3724	693	18,6%			
1876				1172	338	
1878	5798	1021	17,6%			28,8%

Quelle: Schlesische Zeitung 31.12.1871; Schlesische Zeitung 13.4.1878; korrigierter Datensatz van Rahden.

Betrachtet man diese Zahlen, bestätigt sich das geschilderte Bild. Vergleicht man den Anteil von Einkommen über 3.000 Mark an der Bevölkerung insgesamt, so ist diese Quote bei den Juden deutlich höher – sie liegt bei gut 7 Prozent (gegenüber 2 Prozent unter allen Einkommensbeziehern der Stadt). Dieser ‚Einkommensvorsprung‘ der Juden verringert sich jedoch deutlich, wenn man nur die Einkommen über 9.600 Mark vergleicht (vgl. Tab. 4).⁴⁷ Das zeigt, daß der Anteil der jüdischen Einkommensbezieher in den höheren Einkommensklassen über dem Durchschnitt liegt. Doch sind gerade innerhalb der bürgerlichen Kreise die Einkommensunterschiede besonders hoch. Eine herausragende Dichte der jüdischen Einkommensbezieher ist nicht bei der kleinen Einkommensspitze der wirklich ‚Reichen‘ zu finden, wie es dem gängigen Klischee entspräche, daß die Juden „immer die reichsten Leute“ waren, wie Werner Sombart behauptete. Vielmehr konzentrierten sie sich vor allem in den mittleren und gehobeneren bürgerlichen Kreisen, deutlich unterhalb der ökonomischen Elite. Auch das kann man zu einem erheblichen Teil mit ihrer Selbständigkeit erklären – denn nur als Großkaufmann, später dann Fabrikant und Unternehmer, wuchs man in die wirtschaftliche Spitze der Gesellschaft hinein.

Vergessen sollte man aber auch nicht, daß es nicht nur wohlhabende Juden, sondern auch einen Anteil armer Juden gab. Diese standen jedoch meist im Schatten der bürgerlich-situierter Mehrheit. Wie sehr schon die zeitgenössische Wahrnehmung an die Erwartung des wohlhabenden Juden geknüpft war, hat etwa Jakob Wassermann prägnant formuliert, wenn er auf seine Militärzeit zurückblickte und die ihm widerfahrene Ausgrenzung erinnerte. „Jude und arm, das erregte doppelte Geringschätzung.“⁴⁸ Wer Jude war und keine gesicherte materielle Position aufzuweisen hatte, war doppelt anders. Er konfrontierte die nichtjüdischen Deutschen mit seiner religiösen und materiellen Unterschiedlichkeit – und durchbrach damit das antijüdische Klischee. Das gereichte, wie Wassermann bemerkte, dem Betreffenden nicht zum Vorteil. Von der Enttäuschung, eine selbstgesteckte Erwartung nicht zu erfüllen, einmal ganz abgesehen.⁴⁹

Die politische Orientierung der Juden in Breslau

Politisches Verhalten läßt sich nicht aus den sozialen Bedingungen der Handelnden ableiten – ist aber andererseits ohne eine Analyse der sozialen Bedingungen nicht

hinreichend zu verstehen. Auch bei der Frage nach der politischen Orientierung der Juden muß dieses Spannungsfeld berücksichtigt werden. Die soziale Lage der Juden kann demnach nur einer unter mehreren Erklärungsfaktoren sein. Neben der Sozialstruktur sind ebenfalls kulturelle und politische Traditionen zu berücksichtigen wie auch das Verhalten der Mehrheitsgesellschaft gegenüber der Minderheit. Nur im Neben- und Miteinander dieser drei Bedingungsfaktoren – Sozialstruktur, politische Wertideen und Verhalten der Mehrheitsgesellschaft – lassen sich langfristig wirksame Bedingungen für die politischen Orientierungen der Juden im Deutschland des 19. Jahrhunderts benennen.⁵⁰ Zu berücksichtigen ist außerdem, daß im Verlauf des Jahrhunderts strukturelle Unterschiede tendenziell geringer geworden sind – die rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen haben sich sukzessive vereinheitlicht, der nachemanzipatorische Verbürgerlichungsprozeß hat die Juden als soziale Gruppe erst einmal homogener werden lassen.⁵¹

a) *Wertideen*. Man kann die Attraktivität der Emanzipationsangebote für die große Mehrheit der Juden kaum überschätzen. Die Erfahrung der ständischen Marginalisierung und die Hoffnung auf das Ende rechtlicher Benachteiligung machte sie schnell zu überzeugten Anhängern der bürgerlichen Gesellschaft. „Bürgerliche Gleichstellung war demnach das Losungswort geworden, welches alle Juden unter die Fahnen rief.“⁵² Verkörpert wurde diese Haltung in der Person Gabriel Riessers und durch sein Auftreten in der Paulskirche 1848. Für Riesser wie für die meisten Juden lag die Attraktivität des ‚Deutschseins‘ damals im Versprechen individueller Gleichheit, das man damit verband. Man hoffte auf die Zugehörigkeit zur deutschen ‚Nation‘ – und setzte das ersehnte Ziel der ‚bürgerlichen Verbesserung‘ damit gleich. Das machte die deutschen Juden zu besonderen Anhängern des rechtstaatlichen und rechtlich egalitären Liberalismus. Hierin lag indes auch eine potentielle Unterscheidung von der Mehrheitsgesellschaft. Deren Forderungen – auch die der Liberalen – richteten sich im Kern auf eine *konstitutionelle* Verfassung, die der Juden jedoch auf *Rechtsgleichheit*.⁵³ Dem entsprach auch, daß die Juden lange Zeit am Begriff des ‚Volkes‘ – als politischer Gemeinschaft von rechtlich Gleichen – festhielten. Während für die Juden die durchaus erwünschte Einheit der Nation und ihre Teilhabe an dieser Nation immer als individuelle Partizipation formuliert wurde und *nur* unter dem Vorzeichen individueller Freiheit verstanden wurde, war der nichtjüdische Liberalismus in seinem politischen Selbstverständnis in der Frage nach dem Primat von Einheit oder Freiheit gefangen.⁵⁴

b) *Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft*. Zu einfach wäre es, die nichtjüdische Mehrheit nur unter der Perspektive des Verfalls – vom bürgerlichen Verbesserungsversprechen zur antisemitischen Ausgrenzung – zu beschreiben. Doch so erfolgreich sich die deutschen Juden ‚verbesserten‘, so vergeblich blieb ihr Wunsch, in der Mehrheitsgesellschaft wirklich gleichberechtigt und vor allem ‚fraglos‘ leben zu können. Denn das, was in unterschiedlicher Form als ‚Judenfrage‘ formuliert wurde, beschrieb Erwartungen, Zumutungen, Zuschreibungen und Ausgrenzungen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber einer Minderheit. Die ‚Judenfrage‘ war nicht eine Frage der Juden, sondern der Deutschen.⁵⁵ Die Konfrontation damit wiederum beeinflußte die politischen Erwartungen und Orientierungen der Juden. Man kann – grob verallgemeinernd – die Entwicklung so zusammenfassen, daß in den ersten zwei Dritteln des

Jahrhunderts Juden in relativ vielen Bereichen von der Teilhabe an der deutschen bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen oder zumindest benachteiligt waren, daß ihr Selbstbild jedoch optimistisch blieb. Einerseits hoffte man auf eine Verbürgerlichung der Gesellschaft, andererseits erwartete man, durch individuelle Veränderung eine Verbesserung des eigenen bürgerlichen Status herbeiführen zu können. Im letzten Drittel des Jahrhunderts erwies sich diese Hoffnung zunehmend als brüchig. Trotz der erfolgreichen sozialen und kulturellen ‚Verbürgerlichung‘ blieb den Juden eine Selbstverständlichkeit des bürgerlichen Lebens verwehrt.

c) *Soziale Lage*. Die besondere Bürgerlichkeit der Juden ist – am Beispiel Breslaus – hier ausführlich skizziert worden. Um die politische Orientierung der Juden verstehen zu können, ist es wichtig, daran zu erinnern, daß es kein jüdisches Proletariat im eigentlichen Sinne gab, was mögliche Berührungspunkte mit der Sozialdemokratie verringert hat. Es bleibt demgegenüber festzustellen, daß die große Mehrheit der deutschen Juden entweder in einer bürgerlichen Position war – oder hoffte, diese im Verlauf ihres Lebenswegs zu erreichen. Bürgerlichkeit erwies sich insbesondere für die Juden als ein kulturelles Bezugssystem, das Verhalten strukturierte und sich nicht auf Einkommensklassen reduzierten ließ.

Wie aber stellt sich nun vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Bedingungsfaktoren die politische Orientierung der Juden in Breslau im Kaiserreich dar? Parteipolitisch betrachtet, waren die Juden in den Jahren bis zur zweiten Reichsgründung mehrheitlich nationalliberal orientiert, eine Minderheit war bei den Linksliberalen angesiedelt.⁵⁶ Das entspricht eindeutig dem allgemeinen Bild, ebenso der Bruch, der sich 1879 vollzog.⁵⁷ In Breslau lässt sich der Auszug der Juden aus dem Nationalliberalismus klar mit einem Ereignis in Verbindung bringen – mit der gescheiterten Kandidatur Eduard Laskers bei den preußischen Landtagswahlen 1879. In diesem Jahr wandelte sich nicht nur die Parteienkonstellation, sondern auch die politische Orientierung der Breslauer Juden. Indikator für ihre politische Orientierung ist der Anteil an den Wahlmännern für die preußischen Landtagswahlen: Bei welchen Parteien waren Juden vertreten?⁵⁸ Die jüdische Beteiligung an diesen Wahlen lässt nun sowohl ihre Konzentration auf den politischen Liberalismus als auch die Abkehr vom Nationalliberalismus nach 1879 klar erkennen.

1879 gewannen die (Frei-)Konservativen erstmals eine erhebliche Stimmenzahl, und zwar ein knappes Drittel der Stimmen bei den Landtagswahlen; sie wurden damit zu einer einflußreichen Größe in der Stadt.⁵⁹ Da einer der gewählten nationalliberalen Abgeordneten wegen einer Doppelwahl das Breslauer Mandat ablehnte, wurde eine Nachwahl fällig. Diese – am 12.11.1879 durchgeführt – beendete die einflußreiche Stellung der Nationalliberalen. Im Vorfeld dieser Wahl war von der preußischen Parteispitze im Einverständnis mit der lokalen Parteiführung die Wahl von Eduard Lasker propagiert worden, der noch ohne Abgeordnetenmandat war. In heftigen Auseinandersetzungen weigerte sich eine große Minorität der Partei, Lasker als Kandidaten zu akzeptieren. Daraufhin wurde Stadtsyndikus Severin aufgestellt und gewählt. Als sich bei dessen Wahl abzeichnete, daß er mit Hilfe der konservativen Stimmen gewählt werden würde, kam es im Wahlmännerkollegium zu Tumulten, angeblich vor allem durch jüdische Wahlmänner hervorgerufen.⁶⁰ Danach erlangten die Nationalliberalen nie mehr die starke Position, die sie bis zu diesem Zeitpunkt besessen hatten; seither agierten sie nur noch als Juniorpartner der Konservativen oder der Linksliberalen.

Im Verlauf des Kaiserreichs entwickelten sich die Breslauer Juden – insbesondere seit 1879 – dabei immer mehr zur eigentlichen Kerngruppe des Liberalismus. Ihr Anteil an den Wahlmännern stieg kontinuierlich an. Waren sie zuvor in beiden liberalen Parteien vertreten gewesen, änderte sich das seit 1879 radikal. Der Breslauer Streit um Laskers Wahl gab Treitschke den Anlaß, in seiner Antisemitismusschrift davon zu sprechen. Er freute sich darüber, daß wir „heute [...] bereits so weit [sind], daß die Mehrheit der Breslauer Wähler – offenbar nicht in wilder Aufregung, sondern mit ruhigem Vorbedacht – sich verschworen, unter keinen Umständen einen Juden in den Landtag zu wählen“.⁶¹ Läßt sich eine derartige Absprache auch nicht nachweisen, so war die Kandidatur Laskers doch innerhalb der nationalliberalen Partei heftig umstritten. In diesem Ereignis bündelten sich die jahrelangen antisemitischen Invektiven aus dem katholischen und konservativen Lager.⁶² Schließlich wurde ein (christlicher) nationalliberaler Kandidat mit Hilfe der Konservativen gewählt. Danach verblieben nur der rechte Flügel und christliche Liberale bei den Nationalliberalen. Während 1879 im hundertzehnköpfigen nationalliberalen Wahlkomitee 30 Prozent der Mitglieder jüdisch waren, gab es nach dem Lasker-Eklat fast keinen jüdischen Nationalliberalen mehr.⁶³ Seitdem waren Juden, falls sie politisch aktiv waren, in Breslau linksliberal.

Insgesamt waren Juden sowohl in der Stadtverordnetenversammlung als auch unter den Wahlmännern der Landtagswahlen in großer Zahl vertreten. Sie stellten etwa ein Fünftel der Stadtverordneten – alle bei der liberalen Fraktion.⁶⁴ Ihr Anteil unter den Wahlmännern stieg kontinuierlich an – nach 1900 lag er bei knapp 40 Prozent.⁶⁵ Dieser Prozentsatz – bezogen auf die Wahlmänner – erhöht sich noch, betrachtet man nur die bürgerlichen Kerngruppen. 1903 waren von den liberalen Kaufleuten 69,2 Prozent jüdisch, von den liberalen Ärzten waren es 91 Prozent (zehn von elf), von 19 Rechtsanwälten waren es 13 (68 Prozent). Mit anderen Worten: Vor allem in den Kreisen politisch aktiver Liberaler des gehobenen Bürgertums in Breslau stellten Juden die *Mehrheit*. Man kann deshalb vermuten, daß ohne die erhebliche Beteiligung der jüdischen Minderheit am politischen Liberalismus dieser seine zuvor unangefochten dominierende Stellung in der Stadt wohl kaum bis zum Ende des Kaiserreiches hätte verteidigen können.

Erkennbar wird hier die besondere Verbindung von jüdischer Einwohnerschaft und politischem Liberalismus. Diese war wechselseitig – die Juden stützten durch ihr Engagement (das zumindest in Breslau zunehmend aktiver war als das der nicht-jüdischen Liberalen) den Liberalismus; und umgekehrt schützten die Liberalen einen rechtsstaatlichen Binnenraum, in dem Juden als städtische Einwohner gleichberechtigt agieren konnten. Die Integration der Juden in den Mikrokosmos einer Großstadt wie Breslau hing im Kaiserreich also an der Dominanz des politischen Liberalismus. Das wird auch sichtbar, wenn man die Beteiligung von Juden an den Vereinen der Stadt betrachtet. Mitte der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts gab es, laut Adressbuch, mehr als 200 Vereine in Breslau. Blickt man auf die Vereinsvorsitzenden, findet man darunter in 23 Vereinen einen jüdischen Mann oder eine jüdische Frau.⁶⁶ 13 hiervon waren „jüdische“ Vereine, sechs gehörten eindeutig dem liberalen Vereinsspektrum an, vier lassen sich politisch nicht zuordnen.⁶⁷ Wenn in jüngster Zeit argumentiert worden ist,⁶⁸ daß Juden im Kaiserreich zunehmend am

Vereinsleben teilgenommen hätten und darin eine akzeptierte Stellung in der reichsdeutschen Gesellschaft zu erkennen sei, so ist das in zweifacher Hinsicht einzuschränken. Einerseits nahmen Juden nicht per se am ‚allgemeinen‘ Vereinsleben in den deutschen Städten teil – ihr Engagement konzentrierte sich in den vom politischen Liberalismus geprägten Vereinen. Je mehr das breite Spektrum an sozialen, volkswirtschaftlichen, geselligen und kulturellen Vereinen von Liberalen geprägt und getragen wurde, desto leichter fanden Juden Zugang. Andererseits zeigt der veränderte Charakter des Antisemitismus im Kaiserreich, daß sich das Vorurteil gegenüber den Juden daran entzündete, daß sie Bestandteil der Gesellschaft seien und in ihrer Andersartigkeit nicht (mehr) erkennbar wären. Partizipation in Teilbereichen der deutschen Gesellschaft widerlegt damit noch nicht das Argument eines in der Mehrheitsgesellschaft weit verbreiteten Antisemitismus.⁶⁹

Für die Situation der Breslauer Juden war es sicherlich vorteilhaft, daß der politische Liberalismus seine politische Machtstellung in der Stadt bis 1918 bewahren konnte. Man kann außerdem annehmen, daß die Bereitschaft und das Engagement der Juden, sich für den Liberalismus einzusetzen, *auch* im Wissen über diesen Zusammenhang begründet lag. Politisches Engagement für den Liberalismus konnte ihnen auch deshalb um so leichter fallen, weil auf diesem Terrain die problematische und polemisierbare Frage nach der Nationalität vermieden werden konnte. So wie die Stadtverordnetenwahlen und die städtische Selbstverwaltung nicht nur von den Liberalen nach wie vor nicht als genuin politisch verstanden wurden, konnte hier auch ein nicht per se national geprägtes Heimatgefühl zum Tragen kommen. Da die Frage, wie sehr sie ‚deutsch‘ seien, die deutschen Juden immer unter einen Rechtfertigungzwang setzte, erwies sich die vordergründig unpolitische Lokalpolitik und die lange nicht in dem Maß politisierte Zugehörigkeit zur lokalen Heimat als besonders attraktiv für die deutschen Juden.⁷⁰ Auf diesem Terrain konnten sie ihrer „Sehnsucht nach unmittelbarer Bürgertätigkeit“ nachgehen, ohne sofort auf eng gezogene Schranken und Ausgrenzungsmechanismen zu stoßen.⁷¹

Die besonders ausgeprägte Bereitschaft zur politischen Betätigung läßt sich aber ebenso durch die ambivalente Stellung der Juden in der Gesellschaft des Kaiserreichs erklären. In den Wahlkämpfen in Breslau wird deutlich, daß die Liberalen erst in den Wahlen nach 1900 allmählich versuchten, bestimmte Berufsgruppen mit gezielten ‚Standes‘-Argumenten anzusprechen. Fast zögerlich haben sich die Liberalen um die Angestellten, die Beamten, den Mittelstand als spezifische Sozialgruppen bemüht. In dem Maße, wie jedoch auch die Liberalen die Berechtigung von Sonderinteressen anerkannten, stellte sich das brisante Problem, wie eine Verpflichtung auf das Gemeinwohl noch begründet werden konnte. Dabei rekurrierte man auch im liberalen Lager immer stärker auf die Betonung einer *nationalen* Gemeinsamkeit. Der Rekurs auf eine – jedenfalls für die Mehrheit – *a priori* gegebene gemeinsame Identität als Angehörige der deutschen Nation konnte den Zwang abschwächen, auch eine politische Übereinstimmung zu suchen. Den jüdischen Bürgern blieb der Rückzug auf die deutsche, auf die nationale Selbstverständlichkeit (die zunehmend als Abstammungsgemeinschaft definiert wurde) jedoch verwehrt.

Juden blieben demzufolge nahezu zwangsläufig auf eine individualistisch-rechtsstaatliche Definition von Liberalismus fixiert. Ihr Freiheitsbegriff blieb universalis-

tisch, an durch das Individuum erwerbbare Eigenschaften gebunden. Die veränderte gesellschaftliche Konstellation, die durch das Entstehen des politischen Antisemitismus und die Etablierung einer in weiten Kreisen verbreiteten „antisemitischen Gesellschaftsstimmung“ entstanden war, veränderte jedoch die Rahmenbedingungen für ihr politisches Handeln.⁷² Neben die Tätigkeit in der kommunalen Selbstverwaltung trat nun nicht mehr das Bemühen, sich an der ‚nationalen‘ Politik zu beteiligen, sondern die Abwehr antisemitischer Angriffe. Der 1893 gegründete „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ verkörperte diesen Wandel: Die Minderheit kämpfte für ihren Anspruch auf gleichberechtigte Teilhabe nicht mehr nur durch die Mitgliedschaft in politischen Parteien, sondern gründete eine besondere Organisation gegen die eigene Ausgrenzung.

Dennoch glaubten Juden in Breslau wie in ganz Deutschland nach wie vor, Teil der deutschen Nation zu sein. Diese Selbtsicht wird jedoch der komplizierten Stellung der Juden in der deutschen Gesellschaft nicht gerecht. Moritz Goldstein hat diese Spannung als einer der wenigen vor 1914 offen artikuliert. „Wir Juden, unter uns, mögen den Eindruck haben, als sprächen wir als Deutsche zu Deutschen – wir haben den Eindruck. Aber mögen wir uns immerhin ganz deutsch fühlen, die anderen fühlen uns ganz undeutsch.“⁷³ Die anderen ‚fühlten sie undeutsch‘ – Goldstein komprimiert in dieser sprachlichen Wendung, daß die „anderen“ (Breslauer und andere) die Juden nicht als Deutsche anerkannten. Dadurch entstanden gesellschaftliche Konstellationen, in denen Juden trotz ihres Wunsches und ihrer Empfindung, ebenso ‚deutsch‘ zu sein wie die anderen, in einer Illusion der Gleichheit verharnten. Rückblickend auf seine Jugend in Breslau hat Norbert Elias vermerkt, seine Eltern „fühlten sich als Deutsche [...] ganz zweifellos und selbstverständlich“, wie wohl die meisten Juden der Stadt.⁷⁴ Dieses Selbstbild – so Elias – konnte nur deshalb so zweifelsfrei sein, weil die Juden damals den „Antisemitismus der höheren Klassen [...] verdrängt“ hätten. Elias sieht darin eine „Selbttäuschung“ der Juden.⁷⁵

Im Kaiserreich klafften damit die Selbtsicht der Juden, die ihnen offen zur Verfügung stehenden Handlungsmöglichkeiten und die Zuschreibungen und Handlungslogiken der Mehrheitsgesellschaft auseinander – trotz partieller Berührungen. In veränderter Weise wiederholte sich damit das, was Sorkin für die nachemanzipatorischen Jahrzehnte beschrieben hat. Damals blieb den Juden ihr Status als Subkultur „verborgen“, als Resultat einer unvollständig gebliebenen Emanzipation.⁷⁶ Am Ende des Jahrhunderts blieb den Juden ihr Status als gefährdete Minderheit verborgen. Diese Selbttäuschung konnte nur deshalb so umfassend greifen, weil – und hierin unterschied sich die Konstellation vom Zeitalter der Emanzipation – die Juden die steckengebliebene ‚Verbürgerlichung‘ der deutschen Gesellschaft nicht in ihr Bewußtsein treten ließen. Daß neue Definitionsriterien populär wurden, bevor eine volle rechtsstaatliche und individualistische Gestaltung der Gesellschaft erfolgte – und daß sie sich unter dem Banner der ‚Nation‘ ausbreiteten, ließ die Mehrheit der deutschen Juden in der Illusion, doch genauso ‚national‘ zu sein wie ‚die anderen‘.

Doch die jüdische Illusion über ihre bürgerliche und nationale Gleichstellung war nur ein Teil der Transformation, die die Stellung der jüdischen Minderheit in

der deutschen Gesellschaft nach Emanzipation und Reichsgründung erfuhr. Denn gleichzeitig veränderten sich die Unterscheidungen und Grenzziehungen, die die Juden aus der deutschen Gesellschaft ausschlossen. Solange derartige Unterscheidungen zwar dichotomisch strukturiert waren, aber eine individuelle oder kollektive Veränderung als möglich verhielten, ja geradezu dazu aufforderten – solange waren sie einem Perfektibilitätsideal verpflichtet – und versprachen ihre Überwindbarkeit. Gerade deshalb suggerierten sie die Möglichkeit, die Unterscheidung in Juden und Nichtjuden langfristig verblassen zu lassen. Aller real existierenden Hürden für die Einlösung zum Trotz behielt diese genuin bürgerliche Zielutopie ihre Attraktivität für die Minderheit ebenso wie ihre gesellschaftliche Schranken überwindende Potenz. Darin auch stand die christlich-liberale Erziehungszumutung an die *deutschen* Juden auf der gleichen Stufe mit der Herablassung, mit der die (verbürgerlichten) Juden auf die gleichsam rückständigen *Ostjuden* herabblickten und ihnen ebenfalls Assimilationsanstrengungen zumuteten.⁷⁷ Jedoch war die im Kaiserreich mehr und mehr Verbreitung findende rassistische Grenzziehung gegenüber den Juden gerade *keine* Wiederholung dieser durch Erziehung aufzulösenden Separierung, sondern wurde als unüberwindbare neuartige Trennlinie konstruiert. In diesem Punkt unterschied sich die Ausgrenzung der Ostjuden durch die verbürgerlichten Juden radikal von der antisemitischen Ausgrenzung; und ebenso fiel die rassistisch (und damit als unveränderlich) postulierte Absonderung der Juden aus der Nation aus den der bürgerlichen Kultur immanenten Unterscheidungen heraus. Die antisemitische und rassistische Ausgrenzung der Juden in Deutschland war gerade kein Resultat der Dichotomien der „bürgerlichen Gesellschaft“,⁷⁸ sondern vielmehr eine Folge ihrer unzureichenden Etablierung. Daß sich die Juden in Deutschland der Einsicht in diese Tatsache lange und vielfach verweigerten, kann man in der Adaption des Arguments von Sorkin vom Beginn des Jahrhunderts beschreiben: Die deutschen Juden verschlossen sich – auch aufgrund ihres eigenen Verbürgerungserfolges – dieser skeptischen Sicht auf die Entwicklung der deutschen Gesellschaft weitgehend. Doch erklärbar sei diese „Selbsttäuschung“, diese „Illusion“, so Norbert Elias, im Rückblick auf die Zeit des Kaiserreichs. „Die Juden müssen blind gewesen sein, aber sie wurden zum Teil dadurch geblendet, daß es ihnen gut ging.“⁷⁹ Jede Interpretation jüdischen Lebens im deutschen Kaiserreich, die diese Brechung der Selbstwahrnehmung nicht berücksichtigt, wird selber zur Illusion über die Situation der deutschen Juden im Kaiserreich.

Gemeinde und Verein. Formen jüdischer Vergemeinschaftung im Breslau des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts

Andreas Reinke

In seinen Erinnerungen beschreibt der Breslauer Studienrat und Historiker Willy Cohn ein Fest im Hause seiner Eltern anlässlich der Bar Mizwa seines Bruders im Jahre 1894:

„Bei diesem Fest [...] strömten die Menschen in einer ganz bestimmten Ordnung in die Wohnung. In der guten Stube betraten sie die Wohnräume, luden die Geschenke ab, was für die beteiligten Jungens natürlich die Hauptsache war, und wurden dann in die anderen Räume geleitet [...]. Es muß ein riesiger Personenkreis gewesen sein. Es waren nicht nur mehrere Familien, sondern auch die vielen Gesellschaften und Vereine, in denen der jüdische Bürger von damals verkehrte: die „Gesellschaft der Freunde“, die verschiedenen Brüdergesellschaften, der Kegelclub und alle die unzähligen Wohltätigkeitsvereine, in denen der Vater war. Ich glaube kaum, daß er einen ausgelassen hat.“¹

Willy Cohn selbst war später als Student bzw. Erwachsener aktives oder passives Mitglied in zahlreichen Breslauer Vereinen und Organisationen. In seinen Erinnerungen geht er zum Teil ausführlich ein auf seine Aktivitäten im „Akademisch-Medizinischen Verein“, im „Humboldtverein“, im „Verein für Geschichte Schlesiens“, in der „Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur“, im jüdisch-liberalen Jugendbund (Ili), der SPD, der „Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Lehrer“, dem jüdischen Schulverein, der „Lessing-Loge“, der „Gesellschaft der Freunde“, der „Historischen Gesellschaft zu Berlin“, der zionistischen Ortsgruppe und dem „Ver ein Jüdisches Museum zu Breslau“.²

Cohns vielfältiges Engagement in dem vorwiegend städtischen Vereinswesen Breslaus steht hier exemplarisch für viele deutsche Juden, die ähnlich wie ihre nicht-jüdischen Mitbürger im 19. Jahrhundert von einer wahren „Vereinsleidenschaft“ erfaßt wurden. Diese Leidenschaft beschränkte sich nicht, auch das zeigen Cohns Erinnerungen, auf das jüdische Vereinswesen, sondern Juden waren sowohl in allgemeinen als auch in jüdischen Vereinen aktiv. In mehrfacher Hinsicht stellte das Engagement von Juden in beiden Bereichen organisierter Gesellschaft einen zentralen Bestandteil deutsch-jüdischer Existenz seit Beginn der Emanzipation dar: Zum einen lässt sich die Beteiligung von Juden an bzw. deren Exklusion aus dem allgemeinen Vereinswesen lesen als ein Indikator für ihre Integration in – vorwiegend liberal geprägte – Teilbereiche der nichtjüdischen Gesellschaft.³ Zum anderen bildete das

jüdische Vereinswesen – und auf dieses konzentrieren sich die folgenden Ausführungen – eine zentrale Form innerjüdischer Vergemeinschaftung im Gefolge der Emanzipation, die neue Formen des Gruppenzusammenhalts unter den Bedingungen zunehmender rechtlicher Gleichstellung und damit verbundener Assimilationserwartungen seitens der nichtjüdischen Umwelt schuf und Ausdruck eines sich verändernden Selbstverständnisses der deutschen Juden war.⁴

Die Entstehung und Herausbildung des jüdischen Vereinswesens in Deutschland vollzog sich in zeitlich ähnlichen Schritten wie die des nichtjüdischen Vereinswesens. Sieht man einmal von den traditionellen Zusammenschlüssen zum Zwecke der Beerdigung und des religiösen Studiums ab, entstanden die ersten jüdischen Vereine in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nahm die Zahl der Neugründungen kontinuierlich zu und erreichte in der zweiten Hälfte und hier besonders im letzten Viertel des Jahrhunderts sowie in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg seinen Höhepunkt.⁵ Zu konstatieren ist also eine zunehmende Verdichtung der Vereinsaktivitäten im Laufe des 19. Jahrhunderts. Um 1906 gab es im Deutschen Reich rund 5.000 jüdische Vereine, von denen etwa 4.000 ausschließlich auf lokaler Ebene tätig waren.⁶

Die an diesen Zahlen deutlich werdenden verschiedenen Perioden jüdischer Vereinsgründungen reflektieren die unterschiedlichen externen und internen Faktoren, die diesen Prozeß der zunehmenden innerjüdischen Vergemeinschaftung beeinflußt haben. Bis in den Vormärz hinein blieb Juden – nach einer kurzen Phase der Öffnung in den letzten Jahren des ausgehenden 18. sowie den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts – der Zutritt zu allgemeinen Vereinen in der Regel verwehrt.⁷ Ihrem Bedürfnis nach Integration, und dies hieß auch den Wunsch nach Zugehörigkeit zum bürgerlichen Assoziationswesen, verliehen Juden dort, wo ihnen der Zugang versperrt blieb, dadurch Ausdruck, daß sie parallele Organisationen und Vereine gründeten, um auf diese Art an den Kommunikationsformen der bürgerlichen Öffentlichkeit zu partizipieren.⁸ Nach der Jahrhundertmitte nahmen vor allem im kommunal-städtischen Kontext aktive allgemeine Vereine auch Juden auf.⁹ Allerdings ging diese Öffnung des allgemeinen Vereinswesens nicht einher mit einem Rückgang des jüdischen Vereinswesens, im Gegenteil, dieses expandierte sogar stärker als in den Phasen zuvor und erreichte im Kaiserreich seinen Höhepunkt. Es reicht also nicht, wie dies in der Forschungsliteratur häufig geschieht, die Gründung jüdischer Vereine lediglich in Abhängigkeit von den Inklusions- bzw. ausschließenden Verhaltensformen der nichtjüdischen Gesellschaft zu analysieren. „Die Juden“, so kommentiert Shulamit Volkov die organisatorischen Bestrebungen im Kaiserreich, „waren seit etwa 1880 weniger abhängig von den wechselnden Stimmungen der Nichtjuden, selbstsicherer und herausfordernd“.¹⁰ Neben dem wachsenden jüdischen Selbstbewußtsein spielte aber noch ein weiterer Faktor eine entscheidende Rolle, der nicht erst in der zeitweise antisemitisch aufgeladenen Atmosphäre des Kaiserreichs wirksam wurde, sondern die Entwicklung des jüdischen Vereinswesens im gesamten 19. Jahrhundert nachhaltig geprägt hat: Orientierten sich die jüdischen Vereine in ihren Kommunikationsformen und Organisationsstrukturen an dem Vorbild nichtjüdischer Vereine, so zielten ihre Aktivitäten häufig auf Bereiche des sozialen Lebens, die außerhalb des Interesses und des Einflusses nichtjüdischer

Vereine lagen. Charakteristisch etwa für die Programmatik und Praxis der ersten, im ausgehenden 18. Jahrhundert entstehenden jüdischen Vereine war – neben den traditionellen Zielen wie Wohltätigkeit und Geselligkeit – vor allem eine Reform des Gottesdienstes, die Vermittlung und Verbreitung säkularer Bildung und eine umfassende Erneuerung jüdischen Lebens. Damit griffen sie radikal in das Gefüge des traditionellen jüdischen Gemeindeverbandes ein, der im 19. Jahrhundert einen grundlegenden Wandlungsprozeß von einer ursprünglich sämtliche Bereiche des sozialen Lebens regelnden Einrichtung hin zu einer auf die Regulierung des Kultuswesens beschränkten Organisation durchlief. Das sich entfaltende Vereinswesen stellte in doppelter Hinsicht einen zentralen Faktor innerhalb dieses Transformationsprozesses dar, kam ihm doch innerhalb dieses – häufig als krisenhaft empfundenen – Prozesses einerseits eine auslösende Funktion zu, während es gleichzeitig auch Tätigkeitsbereiche integrierte, die bis zu diesem Zeitpunkt von den Gemeindeverwaltungen erfüllt wurden.

Diese innerstrukturelle Wirksamkeit jüdischer Vereine in Deutschland soll im folgenden am Beispiel der Breslauer Juden analysiert werden. Gezeigt werden soll, wie sich durch das Auftreten neuer Vereine das Leben in der Breslauer Gemeinde nachhaltig veränderte und sich eine vor allem durch zahlreiche Vereine getragene jüdische Öffentlichkeit herausbildete, die kontrovers über Fragen der Religion und des Glaubens, des Verhältnisses zur eigenen Überlieferung und Tradition und des nationalen bzw. kulturellen Selbstverständnisses verhandelte. Die Herausbildung dieser Öffentlichkeit war begleitet von einer tiefgreifenden Krise des Gemeindeverbandes, die erst in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts durch dessen Neukonstituierung beendet wurde. In der Folgezeit bildete sich ein arbeitsteiliges Zusammenwirken zwischen Gemeinde und Vereinen heraus, innerhalb dessen die Gemeinde ihre Tätigkeit weitgehend auf Kultusangelegenheiten beschränkte. Damit hatte sich in der Breslauer Gemeinde ein Modell von Gemeindeorganisation herausgebildet, das für zahlreiche deutsch-jüdische Gemeinden als Vorbild diente.

Das Ziel des Beitrages ist es, die zentrale Rolle des Vereinswesens im Prozeß der Neuformierung und Transformation jüdischer Gemeinden in Deutschland im Gefolge der Emanzipation herauszuarbeiten. Argumentiert wird hierbei entlang der wesentlichen Entwicklungsstufen dieses Transformationsprozesses, wie sie sich am Beispiel der Breslauer jüdischen Gemeinde zeigen lassen. Zu Beginn soll am Beispiel der Breslauer Chewra Kadischa der traditionelle Vereinstyp, wie er in den jüdischen Gemeinden über Jahrhunderte existierte, kurz charakterisiert werden (I). Im Anschluß hieran werden die ersten und wichtigsten modernen jüdischen Organisationen, die sich in Breslau in den Jahrzehnten um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert konstituierten, vorgestellt und besonders im Hinblick auf ihre transformierende Wirkung hin analysiert (II). Eine Zäsur in der Geschichte der Breslauer jüdischen Gemeinde stellten die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts dar, als der Gemeindeverband infolge eines Steuerboykotts in eine tiefgreifende Krise geriet. Im Verlaufe dieser krisenhaften Entwicklung kam den Vereinen in der Stadt eine wachsende Bedeutung zu, die ihre Rolle im Leben der Gemeinde auch über diese Auseinandersetzungen hinaus langfristig stärkte (III). Schließlich sollen die organisatorischen Entwicklungen und Bestrebungen seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts in den Blick

genommen werden, da zu diesem Zeitpunkt eine Reihe neuartiger Vereine und Organisationen entstand, die eine Reaktion auf den zunehmenden Antisemitismus im Kaiserreich, aber auch Ausdruck eines sich verändernden Selbstverständnisses der deutschen Juden waren (IV).

I.

Vereinigungen zum Zwecke der religiösen Bildung, der Ausübung von Wohltätigkeit und der Leichenbestattung waren integrale Bestandteile der traditionellen jüdischen Gemeinde. Zu den wichtigsten Einrichtungen dieser Art gehörte die Chewra Kadischa (Heilige Vereinigung), die sich vor allem um das Beerdigungswesen, häufig aber auch um weitere Zweige der Armen- und Wohlfahrtspflege in den jüdischen Gemeinden kümmerte. Es handelte sich hierbei um freiwillige Zusammenschlüsse, deren religiös-soziale Zielsetzungen und Aktivitäten sich im Einklang mit den von der ‚heiligen Gemeinde‘ vertretenen Normen und Werten befanden. Dies bedingte auch eine weitgehende Autonomie und Unabhängigkeit dieser Vereinigungen, die in den von ihnen getragenen Bereichen der Wohlfahrtspflege und des Bestattungswesens alleinige Entscheidungskompetenz besaßen. Aufgrund ihrer religiösen und sozialen Aktivitäten genossen die Chewrot in den Gemeinden ein hohes Ansehen, und ihre Mitglieder rekrutierten sich in der Regel aus der sozialen Elite der jeweiligen Gemeinde. Existenz und Funktionsweise der Chewrot, deren Bestehen in Mitteleuropa seit dem 16. Jahrhundert nachweisbar ist, waren Ausdruck des separaten korporativen Status der Juden im *Ancien Régime*.¹¹

Auch in Breslau war noch vor der formellen Zulassung eines Gemeindeverbandes eine Chewra Kadischa 1726 gegründet worden, die damit zu den fünf ältesten Vereinen überhaupt in der Stadt zählte.¹² Über ihre Aktivitäten in den ersten zwei Jahrzehnten ihres Bestehens ist wenig bekannt; einen Aufschwung erlebten diese erst nach 1744, als gleichzeitig mit der Gründung einer Gemeinde diese das Recht zur Errichtung eines Friedhofes und eines Hospitals erhielt. In der Folgezeit erwarb die Chewra – und nicht die Gemeinde – sowohl einen Friedhof als auch ein Gebäude, in dem sie ein Hospital einrichtete. Damit unterstand ihr das gesamte Bestattungswesen sowie die innergemeindliche Krankenpflege; hinzu kamen außerdem noch verschiedene Formen der Armenunterstützung, die die Chewra in Ergänzung zu der gemeindlichen Armenpflege verteilte.

Diese Ausweitung des Tätigkeitsbereiches war kennzeichnend für die Entwicklung vieler Chewrot in dieser Periode. Ursprünglich als Beerdigungs-Brüderschaft oder – wie in Breslau – als Krankenpflegeverein gegründet, wurden ihnen sehr rasch weitere Bereiche der jüdischen Wohlfahrtspflege zugeordnet, so daß in vielen Gemeinden wesentliche Bereiche des innergemeindlichen Lebens den Chewrot unterstanden.¹³ Die Zuständigkeit für zentrale Bereiche des Gemeindelebens verlieh den Vereinigungen den Charakter einer religiös legitimierten Autorität, denen in strittigen Fragen weitgehende Entscheidungsbefugnisse zukamen. So finden sich in den Akten des Breslauer Magistrats mehrfach Schreiben, in denen der Vorstand der Chewra darauf hinweist, daß er den Ältesten der Gemeinde in keiner Weise rechenschaftspflichtig sei – ein erster Hinweis darauf, daß die Autonomie der Chewra in dieser Phase nicht mehr ohne weiteres selbstverständlich war.¹⁴

Im Hinblick auf die Kompetenzverteilung zwischen Gemeinde und Chewra hat daher J. R. Marcus, Autor eines Standardwerkes über jüdische Armen- und Krankenpflege in Deutschland, die Chewrot als „semi-private, sick benefit, religious brotherhood“¹⁵ bezeichnet, die aufgrund ihrer breitgestreuten Aktivitäten und Verantwortlichkeiten, wenngleich in hohem Grade autonom, fest in die sozialen und administrativen Strukturen der Gemeinde eingebunden waren. Enge personelle Verflechtungen zwischen den Gemeinde- und Chewra-Vorständen waren bis weit in das 19. Jahrhundert hinein üblich, da für diese Ämter nur wohlhabende und durch ihren frommen Lebenswandel bekannte Gemeindemitglieder zugelassen wurden. Dem hohen sozialen Ansehen, das die Chewrot aufgrund der genannten Faktoren genossen, entsprach das Bestreben, intern für eine soziale Exklusivität bei der Mitgliederaufnahme, eine ausgeprägte Hierarchisierung und Festlegung der Beziehungen der Mitglieder untereinander und nicht zuletzt für die Kontrolle des Lebenswandels ihrer Mitglieder zu sorgen. Die Zahl der Mitglieder war in der Regel von vornherein beschränkt; darüber hinaus waren die Aufnahmebestimmungen häufig sehr exklusiv und hielten auf diese Art die Zahl ihrer Mitglieder entsprechend niedrig. In Breslau beispielsweise waren 1783 von schätzungsweise 400 Gemeindemitgliedern lediglich 76 Mitglied der Chewra.¹⁶

In ihrer Organisationsform, Binnenstruktur und ihren Aktivitäten wiesen die traditionellen Chewrot zahlreiche Parallelen zu den mittelalterlichen Gilden auf. Diese reichten von der Existenz einer internen autonomen Rechtssprechung in bezug auf die Kontrolle und Sanktionierung der Lebensführung aller Mitglieder, der Existenz unterschiedlicher Kategorien von Mitgliedern bzw. des Durchlaufens verschiedener Stufen der Mitgliedschaft bis hin zum Aufbau einer inneren Verwaltung mit einem ausgeklügelten System von Vorstehern, Monatsvorstehern, mehreren, einer gegenseitigen Kontrolle unterworfenen Kassierern usw. Auch die soziale Exklusivität war ein Merkmal, das die Chewrot mit den meisten Gilden teilten. Vor allem in ihrer Ausrichtung an einer ‚ganzheitlichen‘ Vorstellung von sozialer Bindung, die den Menschen sowohl in den verschiedenen Lebensbereichen als auch in den verschiedenen Lebensphasen zu erfassen sucht, erwiesen sich die traditionellen Chewrot als ein Teil und Abbild der nach dem Prinzip ständischer, zünftischer oder konfessioneller Zugehörigkeit organisierten Gesellschaft des Ancien Régime.¹⁷

II.

Im ausgehenden 18. Jahrhundert geriet die tradierte Rolle der Chewrot innerhalb der jüdischen Gemeinden in eine Krise, die längerfristig entweder einen einschneidenden Autoritäts- und Bedeutungsverlust der Vereinigungen bis hin zu ihrer Auflösung oder aber eine schrittweise Säkularisierung und allmähliche Umwandlung in Vereine modernen Typs zur Folge hatte. Ausgelöst wurde diese Krise zum einen durch verstärkte staatliche Eingriffe in die gemeindlichen Selbstverwaltungsstrukturen, zum anderen durch das Auftreten der modernen jüdischen Aufklärungsbewegung, der Haskala.¹⁸ In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts schuf in Deutschland eine Generation von jüdischen Aufklärern (*Maskilim*) Vereinigungen und Institutionen, die sich am Vorbild der allgemeinen Aufklärung orientierten. Die ersten Zeitschriften (*Hameassef*, *Sulamith*) entstan-

den, in verschiedenen Gemeinden bildeten sich eigene Vereine, und schließlich wurden auch reformorientierte jüdische Schulen gegründet, die die Vermittlung säkularen Wissens zum Ziel hatten. Diese Neugründungen waren – David Sorkin zufolge – Ausdruck einer Radikalisierung und Politisierung der Haskala,¹⁹ zielten die Aktivitäten der Maskilim doch auf eine Erneuerung jüdischen Lebens durch praktische Veränderungen des traditionellen Gemeindelebens. Zu ihren zentralen Zielen gehörte die Reform des Gottesdienstes sowie der Erziehung und Ausbildung von Kindern und Jugendlichen, wodurch sie – wie Jacob Toury hervorgehoben hat – „selbst auf dem Gebiet des eigentlich Sakralen eine oppositionelle Stellung zum Traditionalismus der Gesamtgemeinde“ entwickelten.²⁰ Zu den bekanntesten Vereinsgründungen dieser Art gehörten die 1783 in Königsberg gegründete „Gesellschaft zur Förderung der hebräischen Sprache“, die wenig später die Zeitschrift *Hameassef* ins Leben rief,²¹ die 1792 in Berlin zusammengetretene „Gesellschaft der Freunde“, die bald darauf eine Zweiggesellschaft in Königsberg errichtete, oder die in Prag im Jahre 1802 errichtete „Gesellschaft junger Hebräer“.²² Eine der frühesten Gründungen dieser Art war die 1780 in Breslau zusammengetretene und seit 1791 die Bezeichnung „Gesellschaft der Brüder“ tragende Vereinigung, in der sich vor allem einige der in der Stadt lebenden generalprivilegierten Juden, führende Vertreter der jüdischen Gemeinde und jüdische Ärzte zusammenfanden, um ihre Vorstellungen von einer sozialen und kulturellen Annäherung zwischen Juden und Nichtjuden zu realisieren.²³ Die Reform des Gottesdienstes gehörte zu den zentralen Zielen der Gesellschaft, die sie durch die Eröffnung einer eigenen Synagoge schon kurze Zeit nach ihrer Gründung umzusetzen suchte. Sehr bald jedoch wandten sich die Gesellschaften auch anderen Kultusfragen zu, so auch dem Beerdigungswesen. Die Initiative hierzu ging von der Berliner „Gesellschaft der Freunde“ aus, die sich eine Reform des jüdischen Beerdigungswesens schon kurz nach ihrer Gründung zu eigen gemacht hatte.²⁴ In Breslau entwickelte sich – ähnlich wie auch in den beiden anderen Zentren der Haskala, Berlin und Königsberg, – in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts eine Auseinandersetzung um die Praxis der frühen Beerdigung,²⁵ die von den Mitgliedern der neu gegründeten Vereinigungen scharf kritisiert, von den Beerdigungsbruderschaften hingegen verteidigt wurde. Mit staatlicher Unterstützung schließlich gelang es den Anhängern der Haskala, ein Verbot der über Jahrhunderte gepflegten Praxis, einen Toten möglichst rasch nach Eintritt des Todes zu beerdigen, durchzusetzen. Faktisch bedeutete dies den Verlust des Monopols und der Autorität, die die Chewrot für das Beerdigungs- und – in eingeschränktem Maße – auch im Wohlfahrtswesen besessen hatten. Deutlich erkennbar wird dies vor allem daran, daß sich bereits auf dem Höhepunkt des Beerdigungsstreits in Breslau 1798 zwei weitere Beerdigungsgesellschaften konstituierten, deren Zweck es nicht nur war, „die frühe Beerdigung der Scheintoten zu verhindern, sondern auch dahin sich erstreckt, daß das Verfahren mit der Leiche von Sterbezeit an, bis solche zu Grabe getragen wird, auf eine anständigere und dem Hauptendzweck angemessenere Art geschehen solle, als solches bis jetzt bei unserer hiesigen Gemeinde zu geschehen pflegte“.²⁶

Es waren solche Initiativen von Anhängern der Haskala, die zu einer zunehmenden Polarisierung der Gemeindemitglieder entlang ihrem unterschiedlichen Verhält-

nis zur jüdischen Tradition führten. Der Beerdigungsstreit ist hierfür nur ein Beispiel, das sich leicht um weitere – wie etwa die Errichtung von Reformschulen²⁷ oder Veränderungen im Gottesdienst – ergänzen ließe. Lehnten die einen, und dies war wohl bis weit in das 19. Jahrhundert hinein die Mehrheit der Gemeindemitglieder, jegliche Veränderungen im Gottesdienst und Kultus ab, plädierte ein anderer Teil mit der Zielvorstellung einer soziokulturellen Annäherung und Akkulturation der Juden an die nichtjüdische Gesellschaft für mehr oder weniger weitreichende Eingriffe in die überlieferte Kultuspraxis. Die Radikalität, mit der ein Teil der Maskilim ihre Ziele durchzusetzen suchten, hat diese Polarisierung ebenso beschleunigt wie die Tatsache, daß die Maskilim in ihren Vorhaben häufig auf staatliche Unterstützung rechnen konnten.

Wichtiger im vorliegenden Zusammenhang ist jedoch, daß die sich im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert herausbildenden unterschiedlichen religiösen Strömungen den entscheidenden Impuls zur Entstehung eines modernen jüdischen Vereinswesens darstellten. Zwar gingen die ersten Gründungen von reformorientierten Gemeindemitgliedern aus, doch blieben diese nicht auf diesen kleinen Kreis beschränkt, sondern zogen sehr rasch Gegengründungen im Lager der an der Überlieferung festhaltenden bzw. für moderate Reformen eintretenden Gemeindeangehörigen nach sich. In Breslau etwa wurden nur wenige Zeit nach der Gründung der „Gesellschaft der Brüder“, nämlich 1791, die „Schöchre hatob“ („Gesellschaft zur Beförderung des Guten“), später in „Zweite Brüdergesellschaft“ umbenannt, und 1811 die „Dritte Brüdergesellschaft“ („Ahabat Reim“) ins Leben gerufen.²⁸ Gleichzeitig vollzog auch die Chewra Kadischa einen grundlegenden Wandlungsprozeß: Aus der ehemals fest in der Tradition verankerten, religiös legitimierten und sozial exklusiven Vereinigung entwickelte sich eine allen Mitgliedern der Gemeinde offen stehende, in religiösen Fragen neutrale Organisation, deren wohltätige Aktivitäten sich in enger Kooperation mit der Gemeindeverwaltung gestalteten. Dieser Transformationsprozeß bildete eine der wesentlichen Voraussetzungen dafür, daß sich die Chewra Kadischa als dominante Form kollektiver karitativer Betätigung in den jüdischen Gemeinden bis in das 20. Jahrhundert hinein erhielt.²⁹ In Gemeinden wie Breslau oder Königsberg waren sie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die führenden und mitgliederstärksten jüdischen Vereinigungen.³⁰

Die bisher erwähnten Vereine entfalteten ihre Wirksamkeit in Bereichen des sozialen Lebens, die sich ausschließlich innerjüdischen Belangen widmeten und für die es in der nichtjüdischen Gesellschaft somit auch keine entsprechenden Organisationen gab, in denen sich Juden für diese Zwecke hätten engagieren können. Dies gilt sowohl für die Chewra Kadischa als auch für die aufklärungsorientierten Vereine, deren Ziel eine Reform der jüdischen Gesellschaft war. Zwischen letzteren und nichtjüdischen Aufklärern in der Stadt bestanden zwar gesellige und informelle Kontakte,³¹ und vereinzelt kam es auch, wie im Falle der Königlichen Wilhelmschule, zu gemeinsamen Projekten; von der institutionellen Struktur der aufgeklärten Vereine und Kreise blieben Juden aber in Breslau ebenso wie in anderen deutschen Städten zu dieser Zeit ausgeschlossen.³² Es gibt zwar Hinweise darauf, daß einzelne nichtjüdische Breslauer Vereine und Organisationen in den ersten zwei

Jahrzehnten nach der Jahrhundertwende Juden den Zugang zumindest zeitweise gewährten.³³ Daß das jedoch eine keineswegs übliche Praxis war und rasch wieder rückgängig gemacht werden konnte, läßt sich am Beispiel der 1821 gegründeten „Gesellschaft der Freunde“ zeigen. Ihre Gründer, die Breslauer Juden Henry Melford und Joel Bernard, waren Mitglieder einer „Tabagie“, die vor allem von Studenten, jungen Kaufleuten und Militärs besucht wurde. Als jedoch bekannt wurde, „daß sie jüdischer Confession seien [...], war ihnen trotz Benehmen, Bildung und Beliebtheit der Zutritt zu jedem Tische versagt“.³⁴ Als Reaktion auf ihren Ausschluß gründeten Melford und Bernard daraufhin die „Gesellschaft der Freunde“, einen Verein, der sich vor allem der Geselligkeit unter seinen Mitgliedern, aber auch der Wohltätigkeit widmete.³⁵ Die „Gesellschaft der Freunde“ entwickelte sich sehr bald nach ihrer Gründung zu einem der wichtigsten jüdischen Vereine in der Stadt, der im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert einen Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens der Breslauer Juden bildete.³⁶ Im Kaiserreich bewegte sich die Zahl der Mitglieder zwischen 500 und 700, die in ihrer überwiegenden Mehrheit Kaufleute waren, in steigender Zahl aber auch Angehörige akademischer Berufe.³⁷

Geselligkeit, Wohlfahrtspflege und Reformen im jüdischen Kultus waren die zentralen Motive bei den ersten Gründungen jüdischer Vereine in Breslau. Die Ausübung von Wohltätigkeit stand auch bei den traditionellen Vereinigungen in Verbindung mit geselligen Aktivitäten (Brudermahl, Jahresfest etc.) im Mittelpunkt ihrer Tätigkeit; seit dem ausgehenden 18. bzw. dem frühen 19. Jahrhundert jedoch, und das war neu, gründeten sich Vereine, deren Hauptzweck das gesellige Zusammensein ohne jegliche weitere, religiöse Zielsetzung war, auch wenn die soziale Fürsorge (primär gegenüber den eigenen Mitgliedern) Bestandteil ihrer Aktivitäten blieb. Gesellige Vereine wie die „Gesellschaft der Freunde“ entstanden aus dem Bedürfnis heraus, sich in ähnlichen Vereinigungen, wie sie sich unter weitgehend bürgerlichen Nichtjuden etablierten, zusammenzuschließen und zu vergemeinschaften – zumal ihnen als Juden der Zugang zu den nichtjüdischen Vereinen in der Regel versperrt war. Daß es sich bei der „Gesellschaft der Freunde“ um eine Parallelgründung handelte, wird nicht zuletzt daran deutlich, daß sie in ihren Aufnahmebestimmungen keinerlei Beschränkungen hinsichtlich der konfessionellen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder vornahm, auch wenn diese ausschließlich Juden waren.³⁸

Im Hinblick auf die weitere Entwicklung innerhalb der jüdischen Gemeinde wichtiger und folgenreicher waren jedoch die Aktivitäten der in Breslau in der „Gesellschaft der Brüder“ organisierten Befürworter einer Reform des Kultus, die sehr rasch nach der Gründung der Gesellschaft ihre Aktivitäten auf die Institutionen und Vereinigungen innerhalb der Gemeinde konzentrierten. Bestärkt durch ihre erfolgreichen Aktivitäten in der Auseinandersetzung um die frühe Beerdigung sowie der 1791 erfolgten Eröffnung einer Reformschule suchten sie nach der Jahrhundertwende die von ihnen angestrebte Reform des Gottesdienstes in der Gemeinde durchzusetzen. Die Auseinandersetzungen um dieses Vorhaben bestimmten in einschneidender Weise das Leben innerhalb der Breslauer jüdischen Gemeinde in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts.

III.

Erste Schritte in Richtung auf eine Reform des Gottesdienstes hatte die Gesellschaft der Brüder bereits kurz nach ihrer Konstituierung mit der Eröffnung einer eigenen Betstube unternommen, sollte doch – den Vorstellungen der Gründer der Gesellschaft zufolge – die angestrebte Erneuerung des Judentums zuerst und vor allem in der Synagoge beginnen. Schon in der „ersten Andachtsstätte der Gesellschaft“ wurden daher, wie der Chronist der Gesellschaft, Marcus Brann, 1880 schrieb, „das Durcheinanderschwirren der betenden Stimmen und die Lebhaftigkeit orientalischer Gestikulation, welche auf deutschem Boden stets befremdlich und abstoßend erscheinen mußten, [...] mit Energie bekämpft und unterdrückt“.³⁹

Diese Bestrebungen beschränkten sich anfangs weitgehend auf den Kreis der Mitglieder der Gesellschaft, doch schon bald suchten die Breslauer Reformanhänger ihr Modell eines erneuerten Kultus auch für die gesamte Gemeinde durchzusetzen. Bestärkt durch die in ihren Augen erfolgreich verlaufenen Auseinandersetzungen um die Wilhelmsschule und die frühe Beerdigung, begannen die in der „Gesellschaft der Brüder“ organisierten reformorientierten Gemeindeangehörigen nach der Jahrhundertwende ihre Aktivitäten zunehmend auf Gemeindeeinrichtungen zu konzentrieren. Mittel zum Zweck hierbei war das Projekt zur Errichtung einer (bis dahin nicht existierenden) Gemeindesynagoge, in der in deutscher Sprache gepredigt werden sollte. Eine entsprechende Initiative scheiterte jedoch in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts an dem Widerstand der überwiegenden Mehrzahl der Gemeindemitglieder, die die mit der Errichtung der geplanten Synagoge verbundenen Reformen ablehnten und für einen Beibehalt der etwa 20 bestehenden Synagogen und Betstuben mit traditionellem Ritus plädierten.⁴⁰ Der bereits begonnene Bau der Synagoge wurde von einem Privatmann, der zugleich Mitglied der „Gesellschaft der Brüder“ war, zu Ende geführt und nach der Fertigstellung an die Gesellschaft vermietet. Die Brüdergesellschaft verfügte damit über die zu diesem Zeitpunkt größte Synagoge in der Stadt, einen repräsentativen, von dem preußischen Architekten Karl Ferdinand Langhans entworfenen Bau, in dem der Gottesdienst entsprechend den Reformvorstellungen der Gesellschaft praktiziert wurde.⁴¹

Nachdem es den reformorientierten Kräften innerhalb der Breslauer Gemeinde zunächst nicht gelungen war, mittels der Errichtung einer Gemeindesynagoge eine für alle Gemeindemitglieder verbindliche Erneuerung des Gottesdienstes durchzusetzen, unternahmen sie wenige Jahre später einen weiteren Vorstoß zur Durchsetzung ihrer Vorstellungen. 1838 forderten 120 Gemeindemitglieder das Obervorsteherkollegium der Gemeinde auf, einen „Rabbinats-Assessor“ anzustellen, „welcher außer den amtlichen Funktionen eines Dajan das Abhalten deutscher Religions-Vorträge in den Synagogen übernimmt“,⁴² da sie sich von dem seit 1822 als Oberrabbiner in der Stadt fungierenden traditionsorientierten Salomon Abraham Tiktin nicht vertreten fühlten. Daraufhin wurde der schon zu dieser Zeit bekannte Reformrabbiner Abraham Geiger vom Breslauer Gemeindevorstand als zweiter Rabbiner nach Breslau berufen, ein Vorgang, der auf den heftigen Widerstand des Oberrabbiners Tiktin sowie der mehrheitlich orthodoxen Gemeindemitglieder stieß. Nachdem der Gemeindevorstand im Frühjahr 1842 den Oberrabbiner Tiktin von seinem Amt suspendiert hatte, entschloß sich ein Großteil der Gemeindemitglieder

aus Protest gegen diese Maßnahme, keinerlei Beiträge mehr an die Gemeindekasse zu entrichten. Dies kam faktisch einem Austritt der protestierenden Mitglieder aus dem Gemeindeverband gleich, dessen Handlungs- und Durchsetzungsfähigkeit in innergemeindlichen Angelegenheiten durch diese Protestaktion weitgehend außer Kraft gesetzt war. Deutlich wird dies in der 1842/43 vom preußischen Ministerium des Innern und der Polizei durchgeführten Enquête über die Rechtsverhältnisse der Juden, in der in bezug auf die Breslauer jüdische Gemeinde festgestellt wird:

„Im Allgemeinen befindet sich die Gemeinde-Verfassung der jüdischen Unterthanen [...] in der größten Unordnung und Auflösung. [...] Sonst umfaßte die israelitische Gemeinde alle hierorts wohnenden Juden. Jetzt kann unter ihr nur noch derjenige Theil verstanden werden, welcher sich freiwillig nach den im Jahre 1826 errichteten Gemeinde-Statuten hält, und nach Vorschrift derselben Beiträge leistet. Das Lossagen von dieser Gemeinschaft und der Beitragspflicht ist in die Willkür jedes einzelnen gestellt, und so herrscht denn eine vollkommene Anarchie in derselben. [...] Obwohl nun zwar jedem Juden hierselbst die Verpflichtung obliegt, in den Gemeinde-Verband zu treten, so leben doch einige hundert Familienväter hierselbst, denen die Benutzung der öffentlichen Institute nicht verweigert werden darf, ohne daß sie je das Geringste dazu beigetragen hätten.“⁴³

Ganz erheblich beigetragen zu der krisenhaften, bis hin zur zeitweisen völligen Auflösung der Gemeindestrukturen reichenden Entwicklung hat die in weiten Teilen Preußens herrschende Rechtslage der jüdischen Gemeindeverbände, die durch das Edikt von 11.3.1812 entstanden war. Das Edikt beschränkte sich auf die Regelung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden und enthielt dementsprechend keinerlei Bestimmungen hinsichtlich des Kultus und des Unterrichts, die einer künftigen Neuregelung vorbehalten blieben, zu der es aber erst durch das Gesetz vom 23.7.1847 kam. Faktisch bedeutete dies, daß die jüdischen Gemeinden lediglich den Status geduldeter Religionsgemeinschaften besaßen, der es in das Ermessen jedes Einzelnen stellte, ob er sich dieser Gesellschaft anschloß oder nicht.⁴⁴ Zentrale Einrichtungen wie Synagogen oder Friedhöfe, deren Aufrechterhaltung der Staat von den jüdischen Gemeindeorganisationen verlangte, wurden in Breslau durch Vereine betrieben: Die Chewra Kadisha, mittlerweile in „Israelitische Kranken-Verpflegungs-Anstalt und Beerdigungs-Gesellschaft“ zu Breslau (IKVA) umbenannt, sorgte als Eigentümer des Friedhofes für das Beerdigungswesen, während die verschiedenen Synagogen und Betstuben durch verschiedene Vereine, die sich häufig zu diesem speziellen Zweck gebildet hatten, getragen wurden. Die Gemeinde selbst war hierdurch auf den Status eines auf freiwilliger Basis zusammengetretenen Vereins mit karitativer Zielsetzung zurückgefallen, wie dies Gedalja Tiktin, Rabbiner des ‚altgläubigen‘ Teils der Breslauer Juden, in wenn auch polemischer Absicht, so jedoch zutreffend charakterisierte:

„[...]unterm 11. August 1848 [hat] die Commission zur Regulirung der Gemeinde-Angelegenheiten [...] eine Ansprache an die Mitglieder der Gemeinde erlassen, worin deutlich ausgesprochen wird, daß für die Folge der Cultus von der Gemeinde-Verwaltung völlig ausgeschlossen sei, die Gemeinde nur als Band einer freien Association bleibe,

und ihr Vorstand nichts anderes als das Comité eines Vereins zu wohltätigen Zwecken zu betrachten sei.“⁴⁵

Infolge des sich über mehrere Jahre hinziehenden Steuerboykotts war die Gemeindeverwaltung gezwungen, die meisten ihrer Aktivitäten aufgrund fehlender finanzieller Mittel einzustellen, so daß die Gemeinde als Organisation faktisch nicht mehr existierte.

Das Vakuum, das durch die Auflösung des Gemeindeverbandes entstand, wurde in wachsendem Maße durch die verschiedenen kleinen Betstuben, vor allem aber durch die Vereine gefüllt, die nunmehr den entscheidenden organisatorischen Rahmen abgaben, innerhalb dessen die verschiedenen Strömungen sich organisierten und agierten. Dies wurde besonders deutlich, als im Jahre 1844 nach dem Tode des Oberrabbiners S. A. Tiktin der Teil der Gemeinde, „welcher sich zu den Synagogen des hergebrachten Ritus hält“, dessen Sohn Gedalja zu ihrem Rabbiner ernannte und seine staatliche Anerkennung als Gemeinderabbiner auch gegen den Widerstand des reformorientierten Gemeindevorstandes durchsetzte. Vorsteher von 11 der 17 in Breslau existierenden Synagogen bzw. Betstuben, unter ihnen derjenige der zweitgrößten Synagoge in der Stadt, die von der zweiten Brüdergesellschaft getragen wurde, stellten sich hinter Tiktin, während sich die Anhänger des Reformrabbiners Geiger in der Synagoge „Zum weißen Storch“ sammelten, die von der „Gesellschaft der Brüder“ betrieben wurde.⁴⁶

Die durch den Wegfall der gemeindlichen Wohlfahrtseinrichtungen entstandenen Lücken in der Armen- und Wohlfahrtspflege wurden weitgehend durch die Aktivitäten karitativer Vereine, und hier an erster Stelle der „Israelitischen Kranken-Verpflegungs-Anstalt und Beerdigungs-Gesellschaft“, gedeckt. Sie vor allem sorgte für die Aufrechterhaltung und Fortführung der bestehenden Unterstützungseinrichtungen durch verstärkte Mobilisierung ihrer Mitglieder und wurde so zu einem zunehmend wichtigeren Faktor innerhalb der Breslauer jüdischen Öffentlichkeit, wozu nicht zuletzt ihre Neutralität in religiös strittigen Fragen beitrug.⁴⁷

Beendet wurde die Krise des Breslauer Gemeindeverbandes schließlich zu Beginn der fünfziger Jahre im Gefolge des Gesetzes von 1847, das erstmals seit 1812 das Parochialprinzip für die neu zu konstituierenden Synagogengemeinden in Preußen vorschrieb. Demzufolge mußte jeder innerhalb des Bezirks einer Gemeinde lebende Jude dieser beitreten und hierfür Steuern abführen. Der im Gefolge dieser Neuregelung konstituierte Breslauer Gemeindeverband führte seit 1856 lediglich die Aufsicht über die karitativen Einrichtungen der Gemeinde, während ihm die Aufsicht über sämtliche „auf den Kultus bezügliche [...] innere [...] Einrichtungen sowie das Religions-Unterrichts-Wesen der Synagogen-Gemeinde“ entzogen und zwei besonderen Kultuskommissionen überwiesen worden war.⁴⁸ Durch die Konstituierung zweier Kultusverbände, die die Rabbinerwahl, die Form des Gottesdienstes und nicht zuletzt das Schulwesen nach ihren jeweiligen Vorstellungen selbst regelten, unter dem Dach eines gemeinsamen Gemeindeverbandes war eine endgültige Spaltung der Breslauer jüdischen Gemeinde vermieden worden.

Im Hinblick auf die Binnenstrukturen der Breslauer Juden entscheidender und prägend war, daß im Verlaufe dieser Auseinandersetzungen sich ein grundlegender

Funktionswandel vollzogen hatte, dem anfänglich die traditionellen Vereinigungen wie die Chewrot und wenig später auch die Gemeindeorganisation unterlagen. Im Verlaufe dieses Prozesses, der durch die zunehmende religiöse Pluralisierung innerhalb der jüdischen Gemeinden ausgelöst worden war, mußten diese zentralen Einrichtungen des traditionellen jüdischen Gemeindeverbandes ihre regulierende und autoritative Rolle in Kultusfragen aufgeben, die nunmehr von freiwilligen Assoziationen übernommen und für den jeweiligen Mitgliederkreis geregelt wurden. In den zum Teil sehr konfliktreich verlaufenen Auseinandersetzungen zwischen ‚altgläubigen‘ und neologischen Strömungen kam den Vereinen eine zentrale Funktion zu, aus der sich ihre führende Rolle, die sie seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts im Leben der jüdischen Gemeinden einnahmen, erklärt: Bildeten sie einerseits eine Alternative zu den bis dahin das soziale und religiöse Leben regelnden Gemeindeverbänden, die einen Zusammenschluß der verschiedenen religiösen Strömungen in jeweils eigenen Vereinigungen ermöglichte, garantierten die Vereine andererseits einen jenseits des traditionellen Zwangsgebildes ‚Gemeinde‘ liegenden Zusammenhalt, der sich deutlich an den im Verlaufe der Aufklärung herausbildenden neuen Formen sozialer Organisation orientierte. Der Verein wurde so zur wohl wichtigsten Institution der sich im Prozeß der religiösen Pluralisierung formierenden modernen deutsch-jüdischen Öffentlichkeit. Die institutionellen Strukturen dieser Öffentlichkeit hatten sich bereits in den wenigen Jahrzehnten um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert herausgebildet; ihre volle Wirksam- und Funktionsfähigkeit jedoch entwickelte sich erst in den folgenden Jahrzehnten.⁴⁹

IV.

Eine einschneidende Zäsur in der Geschichte der deutschen Juden, die sich auch und gerade im Bereich des jüdischen Vereins- und Organisationswesens niederschlug, stellten die siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts dar. Zu diesem Zeitpunkt formierte sich in Deutschland – ähnlich wie in anderen mitteleuropäischen Staaten – die Bewegung des modernen Antisemitismus, die vor allem gegen die erreichte Gleichstellung und Integration der Juden agitierte und mobilisierte. Das Aufkommen dieser Bewegung war einer der zentralen auslösenden Faktoren dafür, daß ein wachsender Teil der deutschen Juden einen grundlegenden Orientierungswandel vollzog. Hatte sich im Verlaufe des lang andauernden Emanzipationsprozesses eine Auffassung vom Judentum als einer Konfession herausgebildet, so wurde dieses von weiten Teilen der deutschen Juden geteilte Selbstverständnis seit den achtziger Jahren in mehrfacher Hinsicht in Frage gestellt. Zum einen waren viele deutsche Juden zu diesem Zeitpunkt säkularisiert, d.h. Religion und Glauben spielten in ihrer Lebensführung und in ihrem Weltbild keine oder eine nur noch untergeordnete Rolle. Zum anderen wurde durch die umfangreiche Einwanderung osteuropäischer Juden das Konzept einer weitgehenden Assimilation und Akkulturation in Frage gestellt, verkörperten sie doch einerseits eine längst für überwunden gehaltene Vergangenheit, andererseits aber auch eine Alternative zum Weg des vollständigen Aufgehens in der Kultur der Mehrheitsgesellschaft. Die Folge dieser Entwicklungen war eine Neuorientierung in der Auseinandersetzung um das eigene Selbstverständnis, die vor allem an dem sich in dieser Zeit vollziehenden

Wechsel der für die Definition(en) von Judentum relevanten Themen erkennbar wird. Nicht mehr die Frage der religiösen Orientierung bildete, wie in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts, den Kern der innerjüdischen Auseinandersetzungen, sondern die Frage nach der nationalen und kulturellen Identität rückte zunehmend in das Zentrum der Debatten. Entlang der unterschiedlichen Positionen, die hierzu eingenommen wurden, vollzogen sich nunmehr die Grenzziehungen zwischen den verschiedenen Lagern und Strömungen innerhalb der jüdischen Öffentlichkeit.⁵⁰

Damit einher ging eine sich allmählich verändernde Sichtweise auf den Emanzipationsprozeß bzw. die damit verbundenen Erwartungen und Hoffnungen. Charakteristisch für die Debatte um die Emanzipation der deutschen Juden war das Prinzip des *quid pro quo* – d.h. die Gleichstellung und in Aussicht gestellte Integration waren geknüpft an die Bedingung, kulturelle, religiöse und soziale Eigenarten abzulegen und die Normen, Werte und Verhaltensweisen der Mehrheitsgesellschaft zu übernehmen. Assimilation und Akkulturation waren im Verlaufe des Emanzipationsprozesses von weiten Teilen der Juden als Zielvorstellungen akzeptiert und übernommen worden in der Hoffnung, hierdurch die angestrebte Gleichstellung zu erlangen. Durch den seit den siebziger Jahren virulenten Antisemitismus wurde dieses Prinzip des *quid pro quo* in den Augen vieler Juden jedoch in Frage gestellt. Akkulturation und der Wunsch nach vollständiger Integration blieben vor diesem Hintergrund zwar weiterhin handlungsleitende Vorstellungen für die Mehrheit der deutschen Juden; hinzu trat aber seit den achtziger Jahren als neues Element ein verstärktes Interesse an der Geschichte und Kultur des Judentums. Anders als in der Zeit der lang anhaltenden Debatten um die Emanzipation wurden jetzt wieder stärker Momente einer partikularen jüdischen Identität betont. Zeitgenössische Schlagworte wie die von der ‚Stärkung des jüdischen Selbstbewußtseins‘ oder der ‚jüdischen Renaissance‘ sind beredter Ausdruck dieser Entwicklung, die eine „organisational renaissance“ der deutschen Juden im Kaiserreich zeitigte. Wesentlich in dieser Periode bildete sich eine zunehmend komplexer strukturierte eigenständige jüdische Öffentlichkeit in Form zahlreicher Vereine, Organisationen und Zeitschriften heraus, in der Juden sich als Juden vergemeinschafteten, gemeinsame Traditionen erfanden, über sie debattierten, sie umdeuteten und tradierten.⁵¹

Die Anfänge dieser Entwicklung sind bereits, wie das Beispiel Breslau zeigt, in den frühen achtziger Jahren zu erkennen und nicht erst, wie es in der Literatur häufig geschieht, in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Gemeinhin gelten die Gründung des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV), der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur und der ersten zionistischen Organisationen in Deutschland, die alle in den neunziger Jahren ins Leben gerufen wurden, als markante Indikatoren dieser Entwicklung.⁵² Übersehen wird hierbei, daß es bereits ein Jahrzehnt früher Gründungen neuer jüdischer Organisationen gab, die „den sehr schnell und deutlich hervortretenden gesellschaftlichen Ausschließungstendenzen der deutschen Umwelt eine wohl spontan zu nennende Bewegung zur inneren Selbstbesinnung und organisatorischen Sammlung entgegensezten“.⁵³

So gründeten 1886 Studenten der Breslauer Universität die erste schlagende deutsch-jüdische Verbindung, der sich in der Folgezeit sehr rasch weitere Verbin-

dungen an anderen deutschen Universitäten anschlossen. Ziel der Gründungsmitglieder war es, „ihrer Anhänglichkeit zum Judentum durch Beschäftigung mit dessen Geschichte und durch Vertiefung in seine Literatur Ausdruck zu geben“.⁵⁴ Doch nicht nur im akademischen Milieu, im Kaiserreich eine Hochburg der antisemitischen Bewegung, artikulierten sich in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts derartige Bestrebungen. Auch innerhalb des jüdischen Wirtschafts- und Bildungsbürgertums, also den sozialen Kerngruppen der deutschen Juden im ausgehenden 19. Jahrhundert, griffen gleichgerichtete Initiativen Raum. Bereits im Herbst 1880 begannen Berliner jüdische Kaufleute mit den Vorbereitungen zur Gründung einer jüdischen Logenorganisation, deren Ziel es war, „das jüdische Selbstbewußtsein zu stärken [und] einen Bund von Israeliten mit unantastbarem Charakter zu vereinigen, die gewillt sind, an sich selbst zu arbeiten“. Am 20.3.1882 wurde dann in Berlin die erste europäische Loge des „Unabhängigen Ordens B'nai B'rith“ (U.O.B.B.) feierlich eröffnet, nachdem der in den USA tätige, von deutsch-jüdischen Einwanderern in den vierziger Jahren begründete Orden seine Bedenken wegen der Gründung einer Zweigorganisation in Deutschland zurückgestellt hatte.⁵⁵ Der Berliner Initiative folgten sehr rasch weitere Gründungen in anderen Städten des Deutschen Reiches; in Breslau nahm die erste Zweigorganisation des U.O.B.B., die ‚Lessing-Loge‘, im Jahre 1885 ihre Tätigkeit auf.⁵⁶

Beide Gründungen markierten den Beginn einer neuen Phase innerhalb der deutsch-jüdischen Öffentlichkeit, handelte es sich hierbei doch um Vereinigungen, die sich in Abgrenzung von bestehenden Organisationen als *jüdische* Vereine konstituierten, also Parallelorganisationen darstellten. Anders als in den Jahrzehnten zuvor, in denen – sieht man einmal von religiösen oder karitativen Vereinigungen ab – Juden zunehmend bestrebt waren, in allgemeine Vereine einzutreten, wird seit den achtziger Jahren, ähnlich wie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine Tendenz hin zu Organisationen sichtbar, die sich in Reaktion auf erfahrene Diskriminierung als explizit jüdische Vereinigungen konstituierten und damit einer qualitativ neuen jüdisch-partikularen Identität Ausdruck gaben.⁵⁷ Was seit den Anfängen der Emanzipation innerhalb der jüdischen Öffentlichkeit zunehmend vermieden wurde, nämlich die Artikulation einer eigenen jüdischen Identität, wurde seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts für eine wachsende Zahl der deutschen Juden attraktiv; eine Hypothese, die nicht nur durch die rasch steigende Anzahl von Mitgliedern dieser neuen Vereinigungen bestätigt wird, sondern auch durch die anfänglich heftige Kritik an diesen Neugründungen, in der sich vor allem die Gleichzeitigkeit traditioneller emanzipationsorientierter und neuer postassimilatorischer Einstellungen dokumentierte.⁵⁸ Mit der Formulierung und Propagierung des zionistischen Programms, wie es Theodor Herzl in seinem Konzept eines eigenen jüdischen Staates formulierte, fand diese Entwicklung, die sich weitgehend auf die Erfahrung des Antisemitismus bezog, einen noch weitergehenden und radikaleren Ausdruck. Die Tendenz, sich in eigenen ‚jüdischen‘ Zusammenhängen zu bewegen und zu organisieren, ist seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts unübersehbar – und die deutschen Juden bildeten in dieser Hinsicht, verglichen mit anderen Bevölkerungsgruppen im Kaiserreich, keine Ausnahme. Konfrontiert mit dem nationalen Homogenisierungsdruck des neugegründeten Reiches, formierten sich in-

nerhalb der unterschiedlichen konfessionellen, sozialen und nationalen Gruppierungen eigenständige Netzwerke und Öffentlichkeiten mit jeweils eigenen Vereinen, Zeitschriften und sozialen Netzen. Dies gilt, wie man aus der Forschung weiß, etwa für Arbeiter, Frauen, Katholiken und Polen – und gleichermaßen auch für Juden.

Allerdings, und das unterscheidet die verschiedenen sozialen, nationalen und konfessionellen Milieus voneinander, waren die internen Loyalitätserwartungen innerhalb der einzelnen Gruppierungen unterschiedlich stark ausgeprägt. Für die in Deutschland lebenden Juden – einer quantitativ sehr kleinen Gruppe – charakteristisch war das Nebeneinander von ethnischen, religiösen oder kulturellen und nationalstaatlichen Loyalitätsbindungen,⁵⁹ die gleichermaßen das Selbstverständnis der Mehrheit der deutschen Juden prägten. „Deutschstum und Judentum“ bildeten die beiden zentralen Begriffe, mit denen das eigene, eben deutsch-jüdische Selbstverständnis umschrieben wurde.⁶⁰

Entlang dieser, die Frage der nationalen bzw. kulturellen oder ethnischen Identität berührenden Linien vollzog sich die Formierung des jüdischen Vereins- und Organisationswesens im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, das sich – parallel zum nichtjüdischen Vereinswesen – zunehmend erweiterte und ausdifferenzierte, sowohl hinsichtlich der Vereinszwecke als auch im Hinblick auf die Zielgruppen. So entstanden vor der Jahrhundertwende außer dem bereits erwähnten „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, in dem sich weite Teile des in religiöser Hinsicht sich liberal verstehenden Judentums organisierten, die „Zionistische Vereinigung für Deutschland“ und schließlich auch verschiedene Organisationen der Orthodoxie. Alle drei Richtungen, mit denen die dominierenden weltanschaulichen und religiösen Strömungen innerhalb des deutschen Judentums benannt sind, verfügten über jeweils eigene Frauen- und Jugend- sowie Studentenvereine. Jüdische Soldaten, die im Ersten Weltkrieg aktiv waren, organisierten sich im „Reichsbund jüdischer Frontsoldaten“ sowie – hierin den Zionisten verwandt – in eigenen jüdischen Sportvereinen. Berücksichtigt man hierbei noch die Aktivitäten der zahlreichen karitativen und religiösen Organisationen, der Logen oder auch der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur, so wundert es nicht, daß 1927 ein Berliner B'nai B'rith-Mitglied öffentlich über die Belastungen klagte, die sich aus dem intensiven jüdischen Vereinsleben für den einzelnen ergaben. Ihm zufolge

„sind [wir] nämlich alle mehr oder weniger Mitglieder verschiedener Vereinigungen, die sich in Vorträgen auswirken, und so kommt es zurzeit der Hochflut der Vorträge vor, daß man am Donnerstag einen Vortrag im Verein für jüdische Geschichte und Literatur hört, am Freitag einen wissenschaftlichen Vortrag im Rundfunk, am Samstag einen religiösen in Gestalt einer Predigt, am Montag, je nach der parteipolitischen Einstellung, einen Vortrag im Zentralverein oder in einem zionistischen Verein, und wenn man dann am Dienstag eine eineinhalbstündige Logensitzung hinter sich hat, [...] so möchte man doch endlich mal ein Stündchen der Ruhe [...] geniessen.“⁶¹

Diese durchaus ironisch gehaltene Schilderung illustriert auf anschauliche Weise die Dichte und Vielfalt jüdischer Soziabilität, wie sie sich im Deutschland um die Jahrhundertwende herausgebildet hatte. Daß Juden, sofern sie dies wollten, sich fast

ausschließlich in einer jüdischen Öffentlichkeit bewegen konnten, mag abschließend das Beispiel des Breslauer jüdischen Vereinswesens veranschaulichen: Das im Jahre 1930 veröffentlichte „Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung [für Breslau]“ zählt über 80 jüdische Vereine auf, darunter zahlreiche karitative Vereinigungen sowie Synagogenvereine. Hinzu kamen zehn gesellige Vereine (darunter allein vier B'nai B'rith-Logen), sieben Frauen-, zehn Jugend-, vier Studenten, sechs Heimatvereinigungen und schließlich drei Vereinigungen mit kulturellen Zielsetzungen im weitesten Sinne. Diese Angaben verdeutlichen die Dichte und Intensität des jüdischen Vereinswesens in der Weimarer Republik, das in seiner Zusammensetzung und Struktur nicht nur für Breslau, sondern für alle großen und mittelgroßen deutsch-jüdischen Gemeinden typisch war.⁶²

Die Herausbildung eines eigenständigen jüdischen Vereinswesens, wie es im Vorhergehenden exemplarisch an der Entwicklung innerhalb der Breslauer jüdischen Gemeinde gezeigt wurde, ist nur vor dem Hintergrund genereller Veränderungen innerhalb der nichtjüdischen Gesellschaft, aber auch fundamentaler Transformationsprozesse innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu verstehen. In der Periode des Übergangs von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft entstanden neue Formen der Kommunikation und Organisation, zu denen wesentlich der Verein als freiwillige Assoziation zählte. Analog zu diesen ersten Ansätzen bürgerlich geprägter Selbstorganisation entwickelten sich auch innerhalb der jüdischen Gemeinden neuartige Zusammenschlüsse, die – angestoßen durch eine bis dahin unbekannte Intensität und neuartige Dichte an Kommunikation und sozialer Nähe zwischen Juden und Nichtjuden – in der Periode der Spätaufklärung zu tiefgreifenden Veränderungen in der traditionellen jüdischen Gesellschaft führten. An den Zielen der Aufklärung orientierte jüdische Vereine stellten mit einem zunehmend säkularisierten Programm die Hegemonie traditioneller jüdischer Vereinigungen radikal in Frage und bewirkten damit nicht nur eine umfassende Transformation dieser traditionellen Vereinigungen, sondern zugleich auch des gesamten Gefüges des jüdischen Gemeindeverbandes. Während letzterer sich zunehmend auf die Verwaltung und Organisation des Kultus konzentrierte, wurden die Vereine in wachsendem Maße zum zentralen Medium der Vergemeinschaftung, das den innerjüdischen Zusammenhalt festigte und garantierte.

Dieser Funktionswandel innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, der vor allem einen Bedeutungsverlust des traditionellen Gemeindeverbandes gegenüber dem neu entstehenden Vereinswesen zur Folge hatte, war nicht nur ein Reflex der politischen Rahmenbedingungen, die, wie in Preußen, auf eine Schwächung bzw. Abschaffung partikularer Gewalten abzielten, sondern auch Resultat einer sich verändernden sozialen Zusammensetzung der Juden in Deutschland. Ihr rasanter, sich im 19. Jahrhundert vollziehender Aufstieg ins Bürgertum hatte auch eine weitgehende Orientierung an bürgerlichen Organisationsformen zur Folge, in deren Zentrum der Verein als freiwillige Assoziation stand. Das im 19. Jahrhundert entstehende jüdische Bürgertum fand in den jüdischen Vereinen *eine* organisatorische Form, seinem Selbstverständnis Ausdruck zu verleihen.

Diese Form jüdischer Vergemeinschaftung gewann im Kaiserreich angesichts eines sich zunehmend ethnifizierenden Nationalismus eine neue Bedeutung. Jüdische Vereine boten nunmehr nicht nur einen Raum, innerhalb dessen Juden ungestört von antisemitischer Agitation und antisemitischem Handeln kommunizieren konnten, sondern auch einen Ort, an dem verschiedene Formen innerjüdischer Selbstverständigung und Identitätsfindung debattiert werden konnten.

Das Engagement in jüdischen Vereinen bedeutete jedoch, daran sei abschließend noch einmal erinnert, für die Mehrzahl der deutschen Juden nicht den Rückzug in ein soziales Ghetto. Es war vielmehr die Gleichzeitigkeit von jüdisch-partikularen Aktivitäten und der Betätigung in allgemeinen Vereinen, die wesentlich war für die vielfach beschriebene ‚deutsch-jüdische‘ Identität der Juden in Deutschland. Wo ihnen die Partizipation in allgemeinen Vereinen möglich war, und dies geschah vorrangig in der liberal geprägten Öffentlichkeit sowie der organisierten Arbeiterbewegung, nahmen sie daran aktiv teil. Die Biographie des eingangs zitierten Breslauer Lehrers, Sozialdemokraten, Historikers und Juden Willy Cohn belegt dies in eindrucksvoller Weise – zugleich aber erinnert sie auch an die Grenzen, die Juden im Deutschland des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts von einer latent, zunehmend aber manifest antisemitisch eingestellten Gesellschaft gesetzt wurden.

Mut, Mensur und Männlichkeit. Die „Viadrina“, eine jüdische schlagende Verbindung

Lisa Fetheringill Swartout

„Welches ist die Idee des K.C.? Die Erziehung des deutschen jüdischen Studenten zum Manne und dass er sich als Mann, als Jude und als Deutscher sein ganzes Leben lang behauptete und bewähre.“¹

Die 1886 in Breslau gegründete „Viadrina“ definierte sich als jüdische Verbindung und stellte durch ihr Grundprinzip, nur jüdische Studenten aufzunehmen, die erste rein jüdische Studentenverbindung dar. Ihre Mitglieder waren nicht nur allesamt jüdisch, sondern auch ihre Symbole, ihre Aktivitäten, mithin die ganze Identität der Verbindung, waren an das Judentum geknüpft. In den neueren Arbeiten von Marion Kaplan, Till van Rahden und Keith Pickus wird die Multiplizität der jüdischen Identität und ihre Vielschichtigkeit beschrieben und betont, daß besonders jüdische Männer sich selten als Juden in der Öffentlichkeit offenbarten. Das Beispiel der „Viadrina“ zeigt hingegen, daß es jüdische Studenten gab, die als Mitglieder einer Verbindung ihr Judentum öffentlich demonstrierten. Sie waren davon überzeugt, daß die „auf die Erkämpfung voller Gleichberechtigung gerichtete Tätigkeit der KC-Verbindung sich im hellen Lichte der Öffentlichkeit abzuspielen habe“.²

Die Juden der Breslauer „Viadrina“ wählten eine Organisationsform, die eng mit dem deutschen Nationalismus verbunden war. Bereits im Freiheitskrieg gegen Napoleon hatten sich die neu gegründeten Burschenschaften für die deutsche Einigung eingesetzt, eine Ausrichtung, an der sie während des ganzen Jahrhunderts festhielten. Wie in ganz Europa war auch in Deutschland die Ideologie des Nationalismus zunächst eine Ideologie der bürgerlichen Jugend. Dementsprechend sahen sich die deutschen Studenten als Repräsentanten des nationalen Geists.

Da die Öffentlichkeit die schlagenden Verbindungen im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend mit Nationalismus und Ehre identifizierte, boten diese studentischen Organisationen Angehörigen von Minderheiten die Chance, ihren sozialen Status zu verbessern, indem sie sich für entsprechende Werte einsetzten. In welcher anderen Organisationsform verbanden sich so stark Werte wie Charakter, Disziplin und Ehre mit den Aktivitäten der Organisation? Allein die Mitgliedschaft in einer 20 Studenten zählenden, brüderlichen Gemeinschaft in lebenslanger Freundschaft galt vielfach als Ausweis eines guten Charakters. Viele Deutsche des 19. Jahrhunderts glaubten, daß durch eine Mensur deutsche Studenten öffentlich ihre Ehre wahren sowie ihren Mut und ihre Fähigkeit, sich selbst zu verteidigen, beweisen könnten. So schrieb ein Student – kein jüdischer – im Jahre 1893: „Denn von allen

Sports ist der Mensursport der männlichste und deutscheste.“³ Weil der Antisemitismus Juden als weiblich und fremd denunzierte, erschien vielen Juden die Mensur als besonders geeignet, ihre „Männlichkeit“ und ihre Zugehörigkeit zur deutschen Kultur zu beweisen.⁴

Bevor im folgenden die „Viadrina“ – ihre Entstehungsgeschichte und der zeitgenössische Hintergrund – analysiert wird, kann ein Blick auf die nichtjüdischen Verbindungen die besondere Stärke und weite Verbreitung des Antisemitismus an den deutschen Universitäten verdeutlichen. Die Geschichte der „Viadrina“ in Breslau deutet indes auch darauf hin, daß sich die Juden der „Viadrina“ am Ende des Kaiserreiches von ihren nichtjüdischen Kommilitonen weit weniger unterschieden als Jahrzehnte früher. Es schien selbstverständlich zu sein, daß „auch der jüdische Student mit der Waffe in der Hand gleich jedem anderen auf Beleidigungen reagiert“.⁵ Der Höhepunkt der Verhaltensangleichung der jüdischen Verbindung an das allgemeine studentische Leben kurz vor dem Ersten Weltkrieg fiel dabei jedoch zeitlich mit dem Anschwellen von Protesten gegen russisch-jüdische Studenten in Deutschland zusammen.

Antisemitismus an deutschen Universitäten

Im Kaiserreich begegneten Juden an deutschen Universitäten einem starkem Antisemitismus. In keiner anderen Institution des Kaiserreichs fand man derart gut organisierte und rassistisch denkende Antisemiten. Seit Anfang der achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts gewann der Antisemitismus, von dem sich das Bildungsbürgertum bisher eher ferngehalten hatte, an den Universitäten immer mehr an Boden. Die alten studentischen Verbände begannen nun, Juden von der Aufnahme auszuschließen und betrachteten jüdische Studenten zunehmend als nicht ehr- und nicht satis faktionsfähig.

Der Höhepunkt der jüdischen Mitgliedschaft in den Burschenschaften und Korporationen lag im Jahrzehnt nach 1848.⁶ Seit den sechziger Jahren ging der jüdische Anteil in den schlagenden Verbindungen ständig zurück, und am Ende des 19. Jahrhunderts waren Juden fast nur in jüdischen Verbindungen, in Reform-Burschenschaften oder in „paritätischen“ Verbindungen vertreten. Letztere waren jüdisch-christliche Verbindungen. Obgleich die Corps und die Burschenschaften sich mit offenen Sympathiebekundungen dem Antisemitismus gegenüber zurückhielten, nahmen sie nur in Ausnahmefällen jüdische Studenten auf.⁷ So hatten Verbindungen nur selten jüdische Mitglieder, während Juden weiterhin gesellschaftlich mit anderen christlichen Studenten in den etwas lockerer organisierten wissenschaftlichen Vereinen verkehrten.⁸

Besonders in großen Universitäten wie Berlin und Leipzig, aber auch in kleinen wie Erlangen oder Halle gab es viele Anzeichen eines aggressiven Antisemitismus. Die organisierte antisemitische Bewegung begann 1880 und konzentrierte sich auf eine antisemitische Petition, die den Ausschluß der Juden aus dem Staatsdienst sowie Immigrationsbeschränkungen forderte. In Deutschland unterschrieben 255.000 Menschen diese Petition, darunter ungefähr 20-25 Prozent aller Studenten.⁹ Die antisemitische Petition fand ihren stärksten Anklang an den norddeutschen, mehrheitlich protestantischen Universitäten. Berlin, Göttingen, Halle und

Leipzig zählten zu den Universitäten mit den meisten Unterschriften. An der Universität Berlin, an der 17 Prozent der Studenten Juden waren, unterschrieben 700 Personen, d. h. 41 Prozent aller Studenten. In den südlichen, eher katholischen Universitäten wie Würzburg, München und Freiburg fand sie hingegen weniger Unterstützung. In Breslau konnte keine einzige Unterschrift gesammelt werden.

In Berlin entstand zur gleichen Zeit ein neuer Verein, der „Verein deutscher Studenten“, dessen Ziel es war, die Forderungen der Petition zu verwirklichen und den Antisemitismus weiter zu verbreiten.¹⁰ Der Verein faßte an vielen Universitäten Fuß und kreierte eine besondere Mischung aus Nationalismus, Militarismus, Verehrung des Kaisers sowie Bismarcks, Interesse an der sozialen Frage und Antisemitismus. Der Verein gewann zudem an Attraktivität durch die Organisation von Festen anlässlich des Kaisergeburtstages bzw. des Geburtstages von Bismarck. Zumaldest in Berlin hatte die Gründung des „Vereins deutscher Studenten“ zur Folge, daß sich die Studentenschaft weiter polarisierte. Bei den Wahlen zu studentischen Organisationen wie der akademischen Lesehalle und dem studentischen Ausschuß konkurrierte in der Folgezeit ein liberal-jüdischer Block mit einem nationalistisch-antisemitischen Block.

Die Gründung des „Vereins deutscher Studenten“ sollte nicht das einzige Beispiel des Antisemitismus an den Universitäten im Kaiserreich bleiben. Die bemerkenswertesten Manifestationen waren die Resolutionen verschiedener Korporationsverbände gegen Juden.¹¹ 1895 verabschiedeten österreichische Burschenschaften eine Resolution, in der sie betonten, daß „zwischen Ariern und Juden ein tiefer moralischer und physischer Unterschied“ bestehe und „daß durch jüdisches Unwesen unsere Eigenart schon so viel gelitten“ habe. Diese Burschenschaften zogen daraus folgende Schlußfolgerung: „In Anbetracht der vielen Beweise, die auch der jüdische Student von seiner Ehrlosigkeit und Charakterlosigkeit gegeben und da er überhaupt der Ehre nach unseren deutschen Begriffen völlig bar ist, faßt die heutige Versammlung deutscher wehrhafter Studenten-Verbindungen den Beschuß: dem Juden auf keine Waffen mehr Genugtuung zu geben.“¹² In Deutschland forderte der Burschenschafts-Verband (ADC) 1896 – da die aktiven Burschenschaften seit einigen Semestern keine jüdischen Mitglieder mehr hätten –, „daß auch in Zukunft die Burschenschaften in ihrer ablehnenden Haltung gegen die Aufnahme jüdischer Studierender einmütig zusammen stehen werden“.¹³ Eines der deutlichsten Beispiele des rassistischen Antisemitismus war schließlich der Beschuß des Coburger Landsmannschaften-Convents (1894): „Juden dürfen weder als Aktive noch als C.K. admiert werden, da der Cob.L.C. die Judenfrage nicht als religiöse oder politische Frage auffaßt, sondern als Rassenfrage. Dieser Antrag soll rückwirkende Kraft auf die Aktiven des Cob. L.C. haben.“¹⁴

Diese Resolutionen waren mit einer umfassenderen antisemitischen Bewegung in der deutschen Geschichte verbunden. 1894 wurden 16 antisemitische Abgeordnete in den Reichstag gewählt, und in das Tivoli-Programm der konservativen Partei wurde eine antisemitische Klausel aufgenommen. Diese antisemitischen studentischen Resolutionen sind auch Ausdruck der sich überlappenden Leitbilder von ‚Deutschum‘ und ‚Männlichkeit‘ im studentischen Verbindungsleben. Mit Juden als Verbindungsmitgliedern hätten die nichtjüdischen Studenten entweder akzeptie-

ren müssen, daß Juden auch Mut, Entschlossenheit und Männlichkeit, also in ihren Augen ‚Deutschtum‘ besitzen können, oder der Meinung sein müssen daß Verbindungen diese Qualitäten nicht vermitteln sollten. In einem Klima des Antisemitismus waren diese unverfrorenen Deklarationen von ‚deutscher Männlichkeit‘ eine eindeutige – Juden ausgrenzende – Antwort auf diese Alternative.

Eine Untersuchung der Männlichkeitsvorstellungen im studentischen Verbindungsleben trägt meiner Ansicht nach dazu bei, die zunehmende Stärke des Antisemitismus an Universitäten zu erklären. Die Geschichtsschreibung konzentrierte sich bisher auf die Politisierung der Studentenschaft durch charismatische Professoren wie Heinrich Treitschke und den Hofprediger Adolf Stoecker.¹⁵ Konrad Jarausch und Norbert Kampe betonten auch die ökonomische und soziale Angst angesichts der Konkurrenz mit jüdischen Hochschulabsolventen auf dem Arbeitsmarkt. Gegen diese Sichtweise ist folgendes einzuwenden: Trotz der vielen jüdischen Medizinstudenten waren nicht ihre Fachkollegen, sondern Theologiestudenten überproportional häufig Mitglieder der antisemitischen Vereine deutscher Studenten in den achtziger Jahren. 1891/92 studierten 19 Prozent der Studenten Theologie; die Mitglieder des Vereins deutscher Studenten waren aber zu 41 Prozent für Theologie immatrikuliert.¹⁶ Wenn die sozio-ökonomische Konkurrenz die treibende Kraft der Aversion gegenüber Juden gewesen wäre – weshalb wären dann Theologiestudenten besonders motiviert gewesen, in antisemitische Organisationen einzutreten? Sicher sind sozio-ökonomische Motive für diese Resolutionen nicht belanglos. Im späten 19. Jahrhundert stieg die Zahl der Studenten deutlich an. Neue Schichten strebten in die höhere Bildung – Katholiken, Kleinbürgertum, ethnische Minderheiten –, und die Universitäten wurden dadurch größer, sie wurden auch unpersönlicher. Das studentische Leben im Binnenkosmos der Universität spiegelte nun mehr als zuvor die sozialen Unterschiede innerhalb der Gesellschaft wider. In einem Klima heftiger Konkurrenz zwischen den verschiedenen akademischen Organisationen konnten derartige Resolutionen gegen Juden dazu dienen, Bindungen untereinander zu bekräftigen und sich abzugrenzen. Daß diese Resolutionen das Verhältnis zwischen Juden und Christen polarisierten, ist unstrittig. Offen scheint mir aber noch das Ausmaß, in dem – jenseits der in ganz Europa weit verbreiteten Vorurteile gegenüber Juden – diese Erklärungen eine Zunahme des Antisemitismus zum Ausdruck brachten, resultierend aus Veränderungen der universitären Situation oder besonderen Interessen einer radikalen Minderheit.

Im Gegensatz zu anderen Universitäten konzentrierte sich in Breslau der Verein deutscher Studenten mehr auf andere – gleichsam ‚äußere‘ – nationale Fragen, wie zum Beispiel auf die Frage nach der Lage der Deutschen in Österreich und in anderen Ländern. Der Antisemitismus scheint dort deshalb keine so prominente Rolle gespielt zu haben. So lassen sich jedenfalls zwei Äußerungen interpretieren, die von dem Verein nahestehenden Personen stammen. Der Rektor der Universität Breslau bescheinigte dem ‚Verein deutscher Studenten‘ anlässlich seiner Konstituierung in Breslau: „Daß er den Antisemitismus in sein Programm aufgenommen, hat der hiesige Verein von Anfang an in Abrede gestellt. Und wenn auch tatsächlich jüdische Elemente bis jetzt keine Aufnahme gefunden haben, so hat doch, soweit bekannt, der Verein nicht dazu beigetragen, den Gegensatz zwischen christlichen und jüdi-

schen Elementen in der Universität zu verschärfen.“¹⁷ Und Wolfgang Heine, der als Student Mitglied des Vereins war, später aber wegen seiner SPD-Mitgliedschaft austreten mußte, behauptete in seinen Memoiren, daß Antisemitismus in dem Breslauer Verein „von Anfang an keine bedeutende Rolle gespielt habe“.¹⁸

Breslau und seine jüdische Gemeinde

Im Vergleich zu anderen Universitätsstädten wie Leipzig ist es möglich, daß der Antisemitismus an der Universität Breslau weniger stark war, weil in der Stadt die antisemitische Bewegung kleiner und die jüdische Gemeinde größer war als in den meisten anderen Städten des Reiches.¹⁹ Die Institutionen der jüdischen Gemeinde (Krankenhaus, Synagoge und soziale Einrichtungen) repräsentierten ihren Stolz und ihre Stärke. Die Synagoge, ein 60 Meter hoher Kuppelbau, der von 1860 bis 1871 von dem Baurat Edwin Oppler in der Angerstraße errichtet worden war, gehörte zu den bedeutendsten Bauten dieser Art in Deutschland. Ferdinand Lassalle lag auf dem jüdischen Friedhof, wo jährlich am 31. August, seinem Todestag, Deputationen der Arbeiter rote Blumen und Schleifen niederlegten. In Breslau befand sich außerdem das älteste und das – zeitweilig – bedeutendste Rabbinerseminar Deutschlands.

Der jüdische Anteil an der Bevölkerung Breslaus sank im 19. Jahrhundert von acht Prozent auf etwa vier Prozent, die Breslauer Gemeinde blieb jedoch eine der größten jüdischen Gemeinschaften in Deutschland. Die Katholiken stellten in Breslau – wie im Kaiserreich insgesamt – etwa ein Drittel der Bevölkerung. Die große Zahl der Katholiken in Breslau könnte möglicherweise die bessere Beziehung zwischen Juden und Protestanten erklären. Der Kulturkampf nahm in Schlesien besonders heftige Formen an. So war 1882, nach zehn Jahren Kulturkampf, mehr als ein Viertel aller Pfarrstellen in Schlesien unbesetzt. Helmut Neubach stellte fest: „Wohl kaum eine andere Provinz hat mehr zum Kulturkampf beigetragen und hat mehr unter ihm gelitten als Schlesien.“²⁰

Obwohl Katholiken in Breslau nur ein Drittel der Bevölkerung ausmachten, waren sie im städtischen Leben deutlich sichtbar. Die größte Diözese und der einzige Fürstbischofssitz Deutschlands hatten ihren Sitz in der Stadt, außerdem waren viele Mönchs- und Nonnenorden in der Stadt ansässig. Obwohl doppelt so viele Protestanten wie Katholiken in Breslau lebten, waren von den örtlichen Kirchen 26 katholisch und nur neun protestantisch.²¹

Im Gegensatz zu den meisten deutschen Universitäten existierte an der Universität Breslau eine katholische theologische Fakultät. Nach der verlorenen Schlacht bei Jena gründete die preußische Regierung 1808 im Zuge der Reformen neue Universitäten in Berlin und in Breslau. Die Universität Frankfurt an der Oder und das Breslauer Jesuitenkollegium wurden dabei zu einer Universität zusammengelegt. Die neue Universität brachte die protestantische theologische Fakultät von Frankfurt/Oder mit der katholischen von Breslau zusammen. Diese neue Institution stellte damit eine ungewöhnliche Form der Parität zwischen den beiden Konfessionen dar, da die meisten deutschen Universitäten entweder eine katholische oder evangelische theologische Fakultät besaßen. Katholiken – und dann auch Juden – stellten deshalb an der Breslauer Universität einen verhältnismäßig großen Anteil der Studenten.

Tab. 1: Religionszugehörigkeit der Studenten in Preußen und Breslau 1886–1900²²

	Preußen		Breslau	
Protestanten	9622	71,1 Prozent	573	44 Prozent
Katholiken	2523	18,7 Prozent	483	38 Prozent
Juden	1244	9,2 Prozent	220	17 Prozent

An der Universität Breslau studierten mehr als zwei Drittel der jüdischen Studenten Medizin. Im Gegensatz dazu war sowohl bei Katholiken wie Protestanten die Theologie die größte Fakultät.

Tab 2: Zahl der Studenten in verschiedenen Fächern, Universität Breslau 1886/1887²³

	Theologie	Medizin	Jura	Naturwissenschaft (=Philosophie I)	Geisteswissenschaft (=Philosophie II)
Protestanten	159	103	115	98	66
Katholiken	155	126	72	39	33
Juden	0	130	22	30	12

Die jüdische Studentenverbindung „Viadrina“ wurde von 11 Medizinstudenten gegründet, und es ist zumindest denkbar, daß der hohe Anteil der Juden in dieser Fakultät ein größeres Selbstbewußtsein ermöglichte. Sicher scheint hingegen, daß die große jüdische Gemeinde in Breslau, der hohe Anteil jüdischer Studenten und die überproportionale Anwesenheit von Katholiken (als ein Brennpunkt für innerchristliche Konflikte) einen fruchtbaren Boden für jüdisches Selbstbewußtsein in der Studentenschaft boten.

Die Gründung der schlagenden Verbindung Viadrina

Die Universität Breslau zählte zu den mittelgroßen deutschen Universitäten. Es war eine Institution, in der viele erfolgreiche Professoren ihre Karriere begannen: Theodor Mommsen (1854–1858), Lujo Brentano (1872–1882), Wilhelm Dilthey (1873–1882), Werner Sombart (1890–1906). Die Universität hatte verschiedene Forschungsschwerpunkte entwickelt: slawische Philologie, schlesische Rechts- geschichte (mit Theodor Gaupp) und Landesgeschichte (mit Colmar Grünhagen). Außerdem schrieb Felix Dahn hier seinen historischen Roman „Ein Kampf um Rom“, und Gustav Freytags „Soll und Haben“ spielte im Breslauer Kaufmannsmilieu. Die Bedeutung der Universität Breslau ergab sich in erster Linie aus ihrer besonderen Betonung der Ausbildung, während die Forschung eine geringere Rolle spielte. In Breslauer Stadtbild waren die Studenten meist beim Abendschoppen in den großen Gaststätten und beim Bummel am Sonntagvormittag in der Schweidnitzer Straße präsent:

„Im Sonntagsanzug, auf Taille gearbeitet, mit einem fünf Zentimeter hohen Kragen mit Plastron und Schlipsnadel in hochgeschlossener Weste, die schwarze Melone auf dem Kopf und den Bakel aus Ebenholz oder Manilarohr mit Elfenbeinkrücke in der behandschuhten Linken, stolzierten Bursch und Fux die Ostseite, die sogenannte ‚Unverheirateten-‘ oder ‚Ledigen-Seite‘ der ‚Schwo‘ rauf und runter und grüßten und flirteten, daß die Spitzen ihrer geschwungenen Schnurrbärte nur so zitterten.“²⁴

Solange das Examen in ferner Zukunft zu liegen schien, hatte der Breslauer Student viel Freizeit, die er nicht nur nutzte, um sich zu vergnügen, sondern auch, um sich kulturell zu bilden. Deswegen verbrachte er viel Zeit in Konzerten, Theatern und Museen. Handbücher für die Breslauer Erstsemester etwa enthielten eine Freikarte für eines der fünf Theater und informierten zudem über die jeweiligen Preise für die verschiedenen Plätze. Außerdem waren darin die vielen Museen Breslaus aufgelistet: Anatomisches Museum, Archäologisches Museum, Botanischer Garten usw.²⁵ Aus den Werbeanzeigen in studentischen Zeitungen läßt sich viel über die Interessen und den Bedarf der Studenten ablesen, hier wurden zum Beispiel angepriesen: Tennisschläger, Schreibmaschinen, Photoapparate, Fecht- und Mensurartikel, Schlittschuhe, Zigarren, Pianinos, Tanzkurse und sogar Damenwäsche. Zusätzlich zu dem Angebot in der Stadt wanderten viele Studenten. Mit dem Zug kamen sie schnell ins Grüne. Weite Wanderungen über viele Tage waren häufig.

Trotz der vielen kulturellen Möglichkeiten waren viele Studenten einsam. Oft besaßen sie in den Universitätsstädten nur wenig Bekannte. Außerdem boten die oft sehr großen Vorlesungen nur wenig Möglichkeiten, andere Studenten kennenzulernen. Verbindungen und Vereine waren daher für viele eine Lösung für dieses akademische Problem, daß Studenten zwar ein ausgefülltes geistiges Leben, aber ein relativ einsames Privatleben führten. In Breslau dominierten, wie an vielen kleinen Universitäten, die Korporationen, aber es gab auch akademische und wissenschaftliche Vereine. Um 1900 konnten sich die Studenten entscheiden zwischen 27 schlagenden Verbindungen, sieben katholischen und protestantischen (nicht schlagenden) Verbindungen sowie 12 wissenschaftlichen Vereinen.

Am 23.10.1886 schließlich gründeten 12 jüdische Studenten in Breslau die „Vadrina“. Als Motiv benannten die Gründer, das Ziel dieser Verbindung sei es, ihre jüdische Ehre zu verteidigen. Für viele war es überraschend, daß sich Juden in einer schlagenden Verbindung organisieren wollten. So stritten sich die Mitglieder auch heftig über die Frage, ob sie Couleur anlegen sollten:

„Und es war – weiß Gott! – eine schwierige Frage. Man muß sich einmal die Zeit vergegenwärtigen, um beurteilen zu können, was es hieß, als jüdischer Student seine Zugehörigkeit zum Judentum dadurch öffentlich zu bekennen, daß man die Mütze tragen wollte, die einen sofort als Angehörigen einer jüdischen Verbindung erkennen ließ. Gar manche Nacht wurde mit heißen Köpfen in scharfen Debatten alles Für und Wider des einen und des anderen Standpunktes durchdacht und durchgesprochen.“²⁶

In den nächsten zehn Jahren erlebten jüdische schlagende Studentenverbindungen jedoch eine erhebliche Verbreitung in Deutschland. Sie schlossen 1896 ein Bündnis, den Kartell-Convent, mit Verbindungen an sechs Universitäten (Breslau, Bonn, Darmstadt, Heidelberg, München, Berlin).²⁷ In den nächsten 30 Jahren gründeten jüdische Studenten weitere schlagende Verbindungen. 1914 bestanden dann sieben paritätische und ungefähr 20 ausschließlich jüdische schlagende Verbindungen. In der Weimarer Republik wurden nochmals etwa zehn bis 15 jüdische und paritätische Verbindungen gegründet.²⁸

Die Mitglieder glaubten außerdem, daß sie ihren Mut und ihr Selbstvertrauen auch nach ihrer Studentenzeit bewahrten. Ein Beispiel, oft zitiert, stammt vom Rabbiner Benno Jakob, dem Gründer der „Viadrina“ und späteren Leiter des „Centralvereins“, der größten jüdischen Organisation in der Weimarer Republik. 1911 besuchte er eine Versammlung mit dem antisemitischen Hauptredner Liebermann von Sonnenberg, dem Abgeordneten der antisemitischen Partei. Vor 1.000 Zuhörern sprach dieser zwei Stunden über das Thema „Verträgt sich die Talmudmoral mit dem Staatsbürgerrecht?“ Nach seiner Rede erhob sich Jakob mit einer hebräischen Kopie des Talmuds. Jakob zeigte Liebermann das Buch und fragte, ob er eine Stelle finden könne, die sich nicht mit dem Bürgerrecht vertrage. Verlegen mußte von Sonnenberg zugeben, daß er kein Hebräisch konnte.²⁹

Wie Benno Jakob stammten die ersten Mitglieder mit wenigen Ausnahmen aus kleinbürgerlichen Familien.³⁰ Paul Posener, der die „Viadrina“ in seinen Erinnerungen beschrieben hat, betont jedoch, daß die Verbindung Studenten verschiedener sozio-ökonomischer Herkunft aufnahm:

„Ein anderer Vorzug der „Viadrina“ war es, daß diese Studentenverbindung alle Klassenschranken überwinden konnte, die unter den Juden so verbreitet waren. Obwohl von verschiedener Herkunft akzeptierten sie niemals irgendwelche Unterschiede, die in Reichtum, Verwandtschaft, Stolz oder Abstammung wurzelten. Einmal widersprach [Felix] Miodowski der Aufnahme eines Neuankömmlings, der aus einer armen Familie stammte; er kannte sie, denn sie lebten in Miodowskis Heimatstadt. Ich war damals nicht in Breslau, aber man erzählte mir, daß Fritz Baron, der Sohn eines wohlhabenden Tuchhändlers, dem Vorsitzenden scharf widersprach.“³¹

Regional stammten die meisten Gründungsmitglieder aus Posen. Im deutschen Osten, wo die Spannungen zwischen Deutschen und Polen stärker waren, wurden Juden meist als ‚gute Deutsche‘ behandelt, insbesondere im Vergleich zu den Polen. Der jüdische Bevölkerungsanteil in der Stadt Posen lag 1840-1850 bei 20 Prozent, 1871 bei 13 Prozent. Der Anteil der deutschen Bevölkerung lag 1867 in Posen noch bei rund 51 Prozent, aber die Polen bildeten danach eine sich zunehmend vergrößernde Mehrheit. Nach Walter Breslauer rührte „die deutsche Mehrheit vor 1867 von der Tatsache her, daß die Juden sich seit 1848, aber meist schon länger, ganz überwiegend als Deutsche bekannten“.³²

Die Deutschen beherrschten das Wirtschaftsleben in Posen – worin aber auch die Juden eine wichtige Rolle spielten. Bedeutsam für die Stadt Posen war der Großhandel mit Getreide, Holz und Alkohol. 1857 waren 54 Prozent der 113 Posener mit einem wirtschaftlichen Einkommen von 2.000-4.000 Talern Juden.³³ Nicht nur in der Wirtschaft war die deutsche (christliche und jüdische) Bevölkerung dominant. Wegen des Dreiklassen-Wahlrechts stellten die Polen 1909, obwohl ihr Bevölkerungsanteil die große Mehrheit der Stadtbevölkerung ausmachte, nur neun von 57 Stadträten. Auch im Gymnasium war Polnisch nur ein Wahlfach. Es scheint plausibel zu sein, daß die öffentliche Demonstration einer *deutschen* Identität deshalb besonders naheliegend für jene 12 aus Posen stammenden jüdischen Studenten war. Inmitten des sich verschärfenden deutsch-polnischen Konflikts in Posen aufge-

wachsen, gründeten sie in Breslau eine eigene Studentenverbindung, um mit ihrer Zugehörigkeit zu ‚Deutschland‘ auch ihre ‚Männlichkeit‘ beweisen und verteidigen zu können.

Genauso bedeutsam ist es, daß die Viadrinen meist aus Familien stammten, deren Verwurzelung im Judentum locker geworden war.³⁴ Paul Poseners Memoiren zufolge gingen die Mitglieder der „Viadrina“ nicht in die Synagoge und wußten wenig über ihre Religion.³⁵ Daher erscheint es einleuchtend, daß ihr Selbstverständnis als Juden Aspekte wie Abstammung, Stolz auf jüdische Geschichte und Selbstbestimmung betonte. Obgleich sie nicht religiös waren, verlangten sie, daß das Judentum als dem Christentum gleichgestellt betrachtet werden sollte. Sie schrieben in ihrem Manifest: „Wir sind der festen Überzeugung, daß die jüdische Religion, so gut wie nur irgendeine andere, im Stande ist, zu sittlichem Handeln zu erziehen [und] den Charakter zu bilden.“³⁶

Statt für jüdische Religion interessierten sich die Viadriner für jüdische Kultur und Geschichte. Sie schrieben in ihrem Manifest: „Der Verein wird vor allem, als sittliches Fundament seiner Wirksamkeit, den Wert des Judentums seinen Mitgliedern in Erinnerung bringen.“³⁷ Aus diesem Grund konzentrierte sich die KC-Zeitung auf die Geschichte der Juden Deutschlands. Die Viadrinen legten besonders Wert auf den Nachweis des jüdischen Einflusses auf deutsche Geschichte und Kultur. Sie veröffentlichten Broschüren über Ferdinand Lassalle und Gabriel Riesser. Außerdem betonten sie auch in ihrem Mitteilungsblatt die Bedeutung jüdischer Bekannter für Symbolfiguren des Bildungsbürgertums wie etwa Richard Wagner oder Immanuel Kant. Artikel wie „Das deutsche Geistesleben und die Juden“, „Ferdinand Lassalle als Jude, Denker und Kämpfer“ und „Bismarck als Vorbild der Juden im Emanzipationskampfe“ verbanden die jüdische und die deutsche Geschichte und betonten und beanspruchten damit eine gemeinsame Identität als Deutsche *und* Juden gleichermaßen.³⁸

Ihre Symbole repräsentierten eine Mischung aus Optimismus und Verteidigung. Das Wappen der Viadriner zeigte in der Mitte eine weibliche Figur, die Germania. Oben rechts waren die drei Ringe zu sehen, seit Lessings „Nathan der Weise“ ein Symbol der allgemeinen Toleranz, unten links stand ein gekreuztes Schwert für „den Fechtergeist der neuen Verbindung“ und unten rechts symbolisierten zwei einander greifende Hände „den Geist der Freundschaft und Hilfsbereitschaft“. Entsprechend ihrer säkularen deutsch-jüdischen Identität fand sich kein jüdisches Symbol auf ihrer Fahne.³⁹

Ihre Symbole verweisen auch auf ihre kämpferische Mentalität. An der unteren Seite der Fahne stand ihr Motto: *Nemo me impune lacescit* (Niemand verletzt mich straflos). Ihre Farben waren schwarzrotgold, die Farben der Studenten der Wartburg und des Hambacher Fests. Wegen der herausragenden Bedeutung dieser studentischen Versammlung hatte keine andere Verbindung diese Farben gewählt. Der Name der neuen jüdischen Verbindung, „Viadrina“, kam vom lateinischen Namen der Universität. Ein jüdischer Kritiker der „Viadrina“, Paul Posener, schrieb, daß die Mitglieder der „Viadrina“ die Farben und den Namen gewählt hätten, um die anderen Verbindungen zu ärgern.⁴⁰

Ihr Manifest verdeutlicht ihre Kritik an der Situation der Juden in den frühen achtziger Jahren. „Dieser Verein wird schon durch sein bloßes Auftreten das fast erlöschende Bewußtsein wieder beleben, daß wir Juden sind [und ...] daß für uns kein Grund der Beschämung besteht.“ Außerdem beklagten sie die Tatsache, daß viele Vereine und Verbindungen begannen, Juden auszuschließen. Sie kritisierten indifferente Kommilitonen und klagten: „Unter den jüdischen Studenten die einen um die Gunst der Christen buhlen, die andern ihren eigenen Glaubensgenossen abweisend gegenüberstehen.“ Beides sei „ein Beweis, daß diese Elemente sich ihres Judenthums schämen“.⁴¹ Sie glaubten, daß durch die Gründung einer jüdischen Verbindung die Situation für Juden verbessert werden und der „Wert des Judentums seinen Mitgliedern in Erinnerung“ gebracht werden könne.⁴²

Sozialer Status, Männlichkeit und Verbindungsleben

Die Gründer der „Viadrina“ zielten, neben den persönlichen Vorteilen und Vergnügen der Brüderschaft, darauf ab, den sozialen Status der jüdischen Studenten zu verbessern, womit sie in gewisser Hinsicht erfolgreich waren. Die Mitglieder der Bewegung verlangten nicht nur rechtliche Gleichstellung, sondern auch gesellschaftliche Achtung. Sie wollten Statusgleichheit erlangen. Die Mitglieder der „Viadrina“ glaubten, daß „diese Gleichberechtigung nicht nur auf dem Papier“ stehe, sondern durch ihr aktives Eintreten in der Verbindung „auch praktisch erreichbar sei“.⁴³

Die Angst vor massiver antisemitischer Gewalt war zu jener Zeit nicht besonders ausgeprägt unter den deutschen Bürgern jüdischer Herkunft. Kleine Beleidigungen und Schmähungen waren jedoch alltäglich zu erwartende Schwierigkeiten, mit denen sie oft zu kämpfen hatten. Das folgende Beispiel aus den Erinnerungen von Fritz Goldschmidt, dessen Vater Mitglied der „Viadrina“ war, zeigt, wie ein Mitglied auf eine derartige Beleidigung reagierte:

„Aus meiner frühen Kindheit habe ich noch folgende Episode in lebhafter Erinnerung: Mein Vater machte mit meinem Bruder und mir einen Spaziergang nach dem Kinderzobten, einer kleinen Anhöhe im Süden Breslaus. Dort begegneten wir einer Schar von 15 halbwüchsigen Burschen. Ihr Anführer rief eine antisemitische Bemerkung hinter uns her. Noch bevor ich mich umgedreht hatte, war mein Vater bereits in der Mitte der Horde und versetzte dem Schreier zwei tüchtige Ohrfeigen. Die Burschen waren so überrascht und erschrocken, daß sie erst als wir in ruhigem Schritt uns weit entfernt hatten, etwas über ‚gemeinen Überfall‘ usw. uns nachschrien.“⁴⁴

Obwohl das vielleicht kein Beispiel für besonderen Mut (ein Erwachsener versetzt Kindern Ohrfeigen) darstellt, so illustriert es doch, daß Goldschmidt eigeninitiativ, offensiv und mit physischer Gewalt gegen antisemitische Bemerkungen vorging. Mit dieser Erinnerung lud sein Sohn die Leser (vorwiegend Ehemalige der jüdischen Korporationen) ein, sich als Männer zu verstehen, die sich selbst verteidigen können. Daß diese Anekdote durch die Augen des jungen Sohns (vielleicht im gleichen Alter wie die „Burschen“) erzählt wird, erhöht ihre Symbolkraft: Der Vaters verteidigt hier die Familie und die männlichen Juden im weiteren Sinne.

Auf solche Taten hofften auch die Mitglieder der „Viadrina“, um ihre Männlichkeit demonstrieren zu können. In dieser ‚neuen Männlichkeit‘ der schlagenden jüdischen Verbindung verschmolzen Deutschtum und Judentum. Der einzige Rabbinatsstudent unter den Gründern erinnerte sich: „Welches ist die Idee des K. C.? Die Erziehung des deutschen jüdischen Studenten zum Manne und daß er sich als Mann, als Jude und als Deutscher sein ganzes Leben lang behaupte und bewähre.“⁴⁵ Die Viadrinen waren der Meinung, daß die schlagenden Verbindungen aus ihren Mitgliedern ‚Männer‘ machten – d.h. Personen, die für Prinzipien offen eintreten und die ihre Ehre selber verteidigen konnten.

Am wichtigsten waren Sport und Mensur, um Männlichkeit darstellen zu können. In ihrem Manifest von 1886 machten die Viadrinen das deutlich:

„Unser Verein muß zunächst eine Pflegestätte sein für jegliche Leibesübung, wie Turnen, Fechten, Rudern, Schwimmen. Wir müssen das Odium der Feigheit und Weichlichkeit, das auf uns lastet, mit aller Energie zurückweisen, indem wir zeigen, daß jedes Mitglied unseres Vereins sich mit jedem christlichen Kommitonen in jeglicher ritterlicher Uebung messen kann. Mit der wirklichen körperlichen Kraft und Gewandtheit wird auch das Selbstvertrauen und die Selbstachtung wachsen, und niemand wird sich mehr schämen, ein Jude zu sein!“⁴⁶

Mit dieser Aussage setzen die Gründer der „Viadrina“ körperliche Kraft mit „Selbstvertrauen und Selbstachtung“ – mit Mut und Entschlossenheit – gleich. Sie glaubten, daß sie diese durch Sport erlangen und dadurch ihre Würde beweisen könnten. Damit sei es möglich, so ihre Annahme, „das Odium der Feigheit und Weichlichkeit [...] zurück[zu]weisen.“ Insofern beteiligten sie sich am Körperkult des 19. Jahrhunderts.⁴⁷ Außerdem bekämpften sie gleichzeitig die Vorurteile gegen Juden, die von vielen Antisemiten oft als schwach und sogar entartet gezeichnet wurden.⁴⁸ Deshalb verbrachten die Viadriner viel Zeit mit Sport. Sylvius Pick, Mitglied der „Viadrina“ von 1889 bis 1891, erklärte, daß sie

„täglich von 2 bis 3 Uhr Fechtböden hatten, Montag Abend allgemeinen Konvent, Dienstag und Freitags Turnen unter Leitung eines Sergeanten, Sonnabend nachmittags Schwimmen in der Oder, Sonnabend abends Kneipe, vorher Fuxen-Konvent, Sonntags Frühschoppen. Der Mittwoch Abend war völlig frei. Der Sonntag Nachmittag wurde meist zu kleinen Ausflügen nach Kaffeehäusern oder zu gegenseitigen Besuchen auf der Bude benutzt.“⁴⁹

Tägliches Fechten war nicht untypisch für deutsche Korporationsmitglieder. Die Universitäten stellten oft Fechtböden zur Verfügung, wo Studenten üben konnten. Die Fechtübungen waren so wichtig, daß (wie viele andere Verbindungen) die „Viadrina“ eine Strafe von 25 Pfennig für eine viertelstündige Verspätung festlegte. Diese Buße konnte sich bis zu drei Mark steigern, wenn der ganze Fechtboden unentschuldigt verpaßt wurde.⁵⁰

Von allen Sportarten war die Mensur am wichtigsten. An den Universitäten gab es zwei Arten von Fechtkämpfen. Bestimmungsmensuren ähnelten anderen Sportar-

ten; es waren Schlägermensuren ohne eine vorhergehende Forderung, bei denen die Gegner aus befreundeten Verbindungen bestimmt wurden. Andererseits gab es Fechtkämpfe in der Art von Duellen, wenn durch eine Beleidigung die Ehre eines Studenten verletzt worden war. Diese Ehre wurde dann durch ein Duell wiederhergestellt. Damit es zu einem Duell kommen konnte, mußte zunächst geklärt werden, ob beide Duellanten eines Ehrkampfes würdig waren. Die ‚Satisfaktionsfähigkeit‘ war eine Unterscheidung, welche die Studentenschaft in zwei Gruppen teilte. Nach einer Beleidigung konnte nur die eine Hälfte der Studenten ihre Ehre durch ein Duell wiederstellen, die andere Hälfte nicht. Als Zeichen ihrer Satisfaktionsfähigkeit waren Studenten sehr stolz auf ihre Schmisse und sahen diese als Beweise ihrer Ehre, ihrer Männlichkeit und ihres Mutes an. Wie schon gesagt, hingen die Ideale der Ehre, des Mutes, und der Männlichkeit zusammen. Friedrich Paulsen, einer der wichtigsten zeitgenössischer Pädagogen und Universitätshistoriker, betonte, daß in der Ehre „der Mut das Erste [sei] [...]. Es ist der Mann, der werdende Mann, der von sich fordert und von dem gefordert wird, daß er für sich selbst und für alles, was ihm wert ist, einzustehen bereit sei. Ein Mann ohne Mut, ein Mann der für eine Sache, die es wert ist, nicht auch das Leben in die Schanze zu schlagen bereit ist, verdient nicht den Namen eines Mannes.“⁵¹

In der Mensur, die oft blutig verlief, sah sich der Student als Soldat, als Kämpfer und als Held. In ‚O Burschenherrlichkeit‘, einem der verbreitetsten studentischen Lieder, wurde betont, daß der Fuchs lernen müsse, „scharf zu schlagen und vor allen Dingen richtig und schnell zu sehen, blitzschnell die Blöße des Gegners auszunützen und ihm kräftig einen Hieb an die ungeschützte Stelle zu setzen“.⁵²

In einer Zeit, in der das darwinistische Prinzip des ‚Überlebens des Stärkeren‘ zunehmend als Modell für gesellschaftliches Leben akzeptiert wurde, war diese Beschreibung des Duells auch eine Beschreibung des Lebens: „blitzschnell die Blöße des Gegners auszunützen“ und zu lernen, „scharf zu schlagen“.

Die Männlichkeit der Viadriner resultierte nicht nur aus der Mensur und dem Sport, sondern wurde auch durch sozialen Druck vermittelt, der den Charakter der Kandidaten – so hoffte man – formte. Sie lernten die in der Gesellschaft geschätzten ‚deutschen‘ Umgangsformen:

„Und wenn wir dereinst nach beendetem Studium als weise Männer der Hochschule Lebewohl sagen, so wissen wir, wo wir unsern Charakter gestählt, wo wir uns Mut und Entschlossenheit in jeder Lage angeeignet, aber wo wir auch gelernt haben, zuzuhören, wenn ein älterer Kommilitone das Wort führte.“⁵³

Was hier beschrieben wurde, waren wichtige Elemente der deutschen Männlichkeit: Mut, Entschlossenheit und stille Bescheidenheit. Wegen der antisemitischen Stereotype der jüdischen Redseligkeit und Schwachheit war es besonders wichtig, daß die Mitglieder einer jüdischen Verbindung das Gegenteil dieser Vorurteile in ihrem äußeren Verhalten zeigten. Durch die Gründung der „Viadrina“ schufen sich Juden neue Handlungsmuster und eigene Räume an der Universität für diesen Zweck. Vielfältige Formen von Verbindungen – Corps, Burschenschaften und Landsmannschaften – beherrschten das Universitätsleben. Verbindungsmitglieder stammten im

Kaiserreich eher aus höheren sozio-ökonomischen Schichten und machten ungefähr die Hälfte der Studenten aus.⁵⁴ Beim sonntäglichen „Korporations-Bummel“ in vollem Kostüm, bei den Universitätsfeiern und in den Kneipen, wo Studenten tranken und sangen, demonstrierten die Verbindungen ihre hervorgehobene Stellung an Universitäten.

1911 beschrieb ein jüdischer „Alter Herr“ seinen Verbindungsstammtisch, der ebenso wie der anderer Verbindungen im Breslauer Ratskeller stattfand:

„Unser prächtiges gotisches Rathaus, dessen Bau im Jahre 1382 begonnen wurde, birgt in seinem Kellergeschoss das prächtigste Kneiplokal, den alten *Schweidnitzer Keller*. Hier entwickelt sich das echte gemütliche schlesische Volksleben; Bürger und Bauer, Kaufmann und Akademiker stärken sich in trauter Runde vereint von der Last der Geschäfte. Im alten Fürstensaal, den eine wenig poetische Studentensprache ‚Saubucht‘ nennt, befinden sich die alten Stammtische der Burschenschaften, der Sängerschaft und der ViKC „*Thuringia*“ [ehemalige „Viadrina“]. Fröhlich kreist der Becher und lustige Studentenlieder erklingen. Franz IV., der Kellner, kennt jedweden nach Nam‘ und Art und sein Geburtstag ist ein Festtag der Korporationen.“⁵⁵

Zusammen mit den anderen Studentengruppierungen stellte die jüdische Verbindung einen integralen Teil des „echte[n] gemütliche[n] schlesische[n] Volksleben[s]“ dar. Ihre Eigenheiten stachen nicht zwischen der Verschiedenheit des Bürgers und Bauers, des Kaufmanns und Akademikers hervor. Hier sehen wir, daß die „Viadrina“, unter ihrem späteren Namen „*Thuringia*“, – in der Retrospektive ihrer Mitglieder – eine legitime Stellung neben den anderen Verbindungen einnahm. Sie hatten ihren reservierten Stammtisch; sie sangen ihre Lieder und sie feierten den Geburtstag des Kellners wie die anderen auch. Das Dazugehören, das hier demonstriert wurde, beruhte auf der Übernahme der Erziehungsziele und -formen der anderen Verbindungen durch die „Viadrina“. Sie sozialisierte – wie alle anderen schlappenden Verbindungen – den jungen Studenten in das akademische Leben. Er lernte nicht nur, wie man einen Säbel anfaßt, sondern auch wie man redet, ein Bier trinkt oder sich kleidet. Als ‚Stiefkinder‘ der deutschen Gesellschaft mußten Juden sich wohl auch doppelt so ‚regelbewußt‘ verhalten wie nichtjüdische Kommilitonen. 1911 schrieb ein Mitglied des KC über die Wirkung der jüdischen Verbindungen:

„Der junge Student bekam gesellschaftlichen Schliff; er lernte die Umgangsformen beherrschen, lernte auf sich und seine Haltung achten und das mußte auf weiteste Kreise heilsam wirken. Es ist interessant, durch das Studium alter Bierzeitungen der antisemitischen Verbände – diese Art Literatur kann also unter Umständen auch die Bedeutung einer historischen Quelle erhalten – zu erfahren, welche Vorwürfe man in den achtziger Jahren dem jüdischen Studenten machte. Der ganze geistvolle ‚Witz‘ ergießt sich natürlich stark übertreibend, über krumme Haltung, unsauberer Aussehen, schiefgetretene Hacken und schmutzige Kragen, die anscheinend von unseren ‚Teutschen‘ als Zeichen eines schlechten Charakters angesehen wurden. Auch auf diesem Gebiete mußte der Jude lernen und diese äußerlichen Schwächen, die in einem ernsten Kampfe so wenig wichtig erscheinen und die, da man sich auch bei ihrer

Beurteilung auf das geistige Niveau des Gegners stellen muß, doch von Bedeutung sind, mußten überwunden werden. Und daß, durch die Arbeit des KC, diese Aufgabe in seinen Kreisen wie auch sonst fast überall in der deutschen Judenheit gelöst worden ist, erhellte daraus, daß wir heute derartigen ‚Scherzen‘ völlig verständnislos gegenüber stehen. Der deutsche Jude tritt eben genau so auf wie jeder seiner andersgläubigen Mitbürger.“⁵⁶

In ihrer Betonung der bürgerlichen Werte distanzierten sich die jüdischen Verbindungsstudenten auch von Symbolen der Armut oder Unordnung: „krumme Haltung, unsauberer Aussehen, schiefgetretene Hacken und schmutzige Kragen“. Die wesentliche Bedeutung der Verbindung lag für den Autor dieses Artikels darin, daß es „durch die Arbeit des KC“ gelinge, daß „der deutsche Jude [...] eben genau so wie jeder seiner andersgläubigen Mitbürger“ auftrete. Die Verbindung schuf diese ‚neuen Männer‘ nicht nur durch den heilsamen Einfluß der Mensur und die disziplinierende Wirkung eines Verhaltenskodex‘ (den „Komment“), sondern auch durch die Vorbildfunktion der „Alten Herrn“ für den jungen „Fuchs“.

Obwohl der zeitgenössische Beobachter viele Aspekte der „Viadrina“ sympathisch finden mochte, hatte diese schlagende Verbindung auch ihre Schattenseiten, die gleichen unangenehmen Aspekte wie die anderen Gemeinschaften in diesem Milieu. Alkoholgenuß war ein wichtiger Teil des Verbindungslebens. Keith Pickus zeigt, daß einige Kandidaten für jüdische Verbindungen ihre Aufnahmeversuche abbrachen, weil sie den Trinkanforderungen nicht entsprechen konnten. Außerdem verband sich Trinkgenuß mit den Ritualen des „Komments“, einem Komplex von Regeln, wie viel und wie oft der „Fuchs“ (Kandidat) trinken muß. Folglich schrieb ein Viadriner: „Sicher aber war die Kneipe ein vorzügliches Mittel, um den jungen Studenten zur Disziplin zu erziehen.“⁵⁷

Es gibt keine Hinweise darauf, daß die Mitglieder dieser jüdischen schlagenden Verbindung weniger deutsch-nationalistisch waren als andere Korporationen. Auch zeigten sie die gleiche Verehrung des Staates und seiner politischen Führung. Wie die anderen deutschen Bürger kritisierten sie nicht die politische Entwicklung Deutschlands, einmal von dem besonderen Fall des Antisemitismus abgesehen. Ferner gab es in ihrer Ideologie eine Begierde nach Gewalt, Kraft, Kampf und Streit, die durchaus repräsentativ für die studentische Kultur im allgemeinen war.⁵⁸

Obwohl die Ideale des Mutes, des Stolzes, der Disziplin und der Selbstverteidigung primär männlich gedacht waren, können wir anhand der ideologischen Debatten dieser jüdischen Verbindungen schließen, daß möglicherweise auch Frauen diese Qualitäten erwerben konnten. Frau Dr. Leo Löwenstein, Frau eines jüdischen „Alten Herren“, der zudem Vorsitzender des Reichsbundes jüdischer Frontsoldaten war, beschrieb diese neue Rolle in der Zeitung des KC. Normalerweise, schrieb sie, habe die Frau wenig mit den Aktivitäten der Verbindung zu tun: „Sie ist eine angenehme Beigabe unserer Festlichkeiten, bekommt an ihrem Hochzeitstage das hübsche, bunte Band umgehängt und fungiert zuletzt etwa noch als weniger angenehme, aber nötige Anstandsdame – voila tout.“ Wegen ihrer Aufgaben hat sie sich auf ein enges Umfeld zu beschränken. Insofern paßte sie sich der Vorstellung des 19. Jahrhunderts, der „separate spheres“ der Geschlechter, an. Obwohl oft kritisiert, ist

das Modell der „separate spheres“ mit der Frau als „Engel im Haus“ und dem starken, dem in die Welt hinausgehenden Mann doch ein *brauchbares* Hilfsmittel, um das europäische Bildungsbürgertum zu verstehen. In den Worten Frau Löwensteins steht die Frau „überhaupt dem wirklichen Leben mehr oder weniger fremd gegenüber“. Treu den weiblichen Idealen der Liebe, Gefälligkeit und Fürsorge sieht sie „das Leben nicht so sehr wie es ist mit seinen Mängeln und Forderungen [...] In ihr fällt alles, was Menschen trennt und entzweit“, zusammen.

Bald jedoch machte auch sie Erfahrungen mit Antisemitismus: Sie kann zum Beispiel einem Verein nicht beitreten, oder es gelingt ihr nicht, eine Stelle als Lehrerin zu finden. Dann muß auch sie erkennen, daß die Welt nicht ist, wie sie es erwartet hatte, und daß auch sie sich mit Antisemitismus befassen muß. Ihre Aufgabe lag damit auf der Hand:

„Eine der schärfsten Waffen gegen den Antisemitismus sieht der KC in der Erziehung des jüdischen jungen Mannes. Er arbeitet so auf der Frau ureigenstem Gebiet. Was alles könnte da erreicht werden, wenn die Frau sich bei ihrem Erziehungsgeschäft bewußt und systematisch in den Dienst des KC stellt, wenn sie sucht, Bescheidenheit und Unterordnung, ruhiges taktvolles Wesen dem künftigen Kern schon mitzugeben auf dem Wege aus der Kinderstube.“⁵⁹

Obwohl es der Mann ist, der zum Dienst der jüdischen Verteidigung erzogen wird, steht es der Frau zu, diesen mit den „schärfsten Waffen gegen Antisemitismus“ zu versorgen. Dieser Artikel präsentiert das Bild der friedlichen, liebevollen Frau, die Konflikte meidet, – und untergräbt es zugleich. Obwohl sich die Frau der KC in „Bescheidenheit und Unterordnung“ üben soll, stellt sie sich nichtsdestoweniger „bewußt und systematisch in den Dienst des KCs“.

Wenigstens in dieser Version der jüdischen Männlichkeitsverteidigung kann die Frau eine Hauptrolle einnehmen. Statt des Modells der „separate spheres“ (je stärker der Mann, desto schöner und zugleich schwächer die Frau) wurde hier von den Frauen erwartet, sich im „wirklichen Leben“ einzubringen. Obwohl die militante Männlichkeit der KC auf Männer beschränkt war, kann man in diesem Artikel auch eine andere Möglichkeit sehen. Für die jüdische Gemeinschaft, in der viele Frauen Vereinsmitglieder und im ‚wirklichen Leben‘ zum Beispiel als Lehrerin beschäftigt waren, sollte die Idee der Selbstverteidigung auch für Frauen gelten.

„Viadrina“ in Breslau

Die erste jüdische Studentenverbindung wurde von der jüdischen Gemeinde Breslaus nicht gerade begeistert aufgenommen. Denn dort befürchtete man, daß die Gründung der „Viadrina“ eine Verstärkung des Antisemitismus bewirken könnte.⁶⁰ Möglicherweise war auch die kleinbürgerliche Posener Herkunft der Viadrinen wichtig für die Ablehnung durch die anderen Breslauer Juden.⁶¹ Benno Jakob, wohl einer der ersten jüdischen Theologen, der eine Säbelmensur ausgefochten hatte, war sehr besorgt gewesen, deswegen von seinen Dozenten im Breslauer jüdischen theologischen Seminar geächtet zu werden. Er befürchtete, daß ein Schmiss seiner Karriere schaden könnte.⁶²

Auch hatten die Viadrinen viele Probleme mit dem Universitätsrektor und dem Senat. Die Verbindung wurde mehrmals aufgelöst und mußte unter einem anderen Na-

men wiedergegründet werden. Die Viadrinen galten vielen als Raufbolde, welche die Ruhe des Universitätslebens störten. Und vielleicht war das wahr. Wenn Mitglieder einer Verbindung nicht mit den Viadrinen fechten wollten, dann bekamen sie Ohrfei- gen. Die Viadrinen neigten zur Gewalttätigkeit und fühlen sich schnell beleidigt:

„Die berühmte ‚Schlacht im zoologischen Garten‘, bei dem eine zahlenmäßig weit überlegene Anzahl Angehöriger des Corps Markomannia die Viadrinen in den dunklen Gängen des Gartens überfiel, aber trotz ihrer Überzahl bald spüren mußte, daß auch jüdische Studenten wackere Hiebe auszuteilen verstanden, war nur eine Episode aus der ‚Kriegsgeschichte‘ der *Viadrina*.“⁶³

Am Anfang mußten die Viadrinen in diesen ‚Straßenschlachten‘ kämpfen, weil bald nach ihrer Gründung die anderen Verbindungen die „Viadrina“ für „satisfaktionsunfähig“ erklärten. Das hatte zur Folge, daß sie nicht gegen Mitglieder der „Viadrina“ fochten und deshalb diese nach einer Beleidigung ihre Ehre nicht ‚wiederstellen‘ konnten. In den ersten 15 Jahren erlebten sie neben einigen Erfolge daher viele Enttäuschungen.

Im Jahre 1900 löste der Rektor die Nachfolgeverbindung der „Viadrina“, die „Thuringia“ auf. Adolf Asch, ein zeitgenössischer Chronist der Verbindung, schreibt, daß die Zionisten einen Antrag formulierten, um gegen das Verbot des Rektors zu protestieren. Er behauptete, daß *alle* jüdischen Studenten diesen Antrag unterschrieben. Außerdem protestierten sämtliche Korporationen, in denen sich Juden befanden, einmütig. Er folgerte daraus:

„Das ist wohl der größte Erfolg, den wir seit unserer Neugründung errungen haben, in der hiesigen jüdischen Studentenschaft soviel Mut und Selbstachtung geweckt zu haben, daß sie sich öffentlich solidarisch erklärt mit einem beleidigten Glaubensge- nossen, daß sie einmütig mit ihm zusammensteht der gesamten christlichen Studen- tenschaft gegenüber.“⁶⁴

Im Jahre 1904 entstand an den deutschen Universitäten eine Bewegung gegen die konfessionellen Verbindungen. Das Hauptziel des Angriffes waren die katholischen Verbindungen. Es wurde behauptet, daß sie sich der Autorität des Papstes in Rom unterwarfen und als „Ultramontane“ politische Bestrebungen nicht-deutschen Charakters verfolgten. Die Mitglieder der „Thuringia“ und anderer jüdischer Verbindungen sahen sich in diesem Zusammenhang nicht als „konfessionelle“ Verbindungen, weil sie „keinerlei politische Sonderbestrebungen verfolgten und keine Sondervorteile irgendwelcher Art anstrebten. Ihr Ziel war lediglich die Gleichstel- lung.“⁶⁵ Interessant ist dabei, daß die anti-katholische Bewegung an vielen Universitäten eine Verbesserung der gesellschaftlichen Gleichstellung der jüdischen Akade- miker zur Folge hatte. In Breslau wurde die jüdische Verbindung „Thuringia“ von der Vertretung der Studentenschaft aufgefordert, dem neuen studentischen Aus- schuß beizutreten. Sie wurde nach ihrem Eintritt sogleich in den Vorstand gewählt; hierauf trat der „Verein Deutscher Studenten“ aus dem Ausschuß unter Protest ge- gen den jüdischen Einfluß aus. Die Mitglieder der „Thuringia“ interpretierten die-

ses Ereignis als Sieg über den Verein deutscher Studenten, welcher seit seiner Gründung „der übelste Vertreter des Antisemitismus“ gewesen sei.⁶⁶

Im letzten Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg feierte damit die „Viadrina“ (bzw. ihre Nachfolgeorganisation) die größten Erfolge. Sie hatte an der Universität Fuß gefaßt und gelangte zur Auffassung, daß der Antisemitismus zurückgehe.⁶⁷ Ein Mitglied schrieb: „In den akademischen Kreisen war es [...] selbstverständlich geworden, daß auch der jüdische Student mit der Waffe in der Hand gleich jedem anderen auf Beleidigungen reagierte.“ Daß die „Thuringia“ weitgehend in das allgemeine Verbindungswesen integriert war, zeigte sich auch daran, daß nunmehr andere Verbindungen bereit waren, Schlägermensuren mit Mitgliedern der „Thuringia“ auszutragen.⁶⁸

Es ist bemerkenswert, daß die deutsch-jüdische Beziehung, wenigstens was die jüdischen Studenten Breslaus betrifft, zu der Zeit am besten funktionierte, als sich die russisch-jüdische Migration ihrem Höhepunkt näherte und die Bewegung gegen die „Ostjuden“ auch unter den Studenten beständig anwuchs. Insofern setzten die nichtjüdischen Studenten nicht alle Juden, deutsche und osteuropäische, miteinander gleich. 1887 hatte Rußland einen Numerus clausus für jüdische Immatrikulationen an russischen Universitäten eingeführt. Dieser begrenzte den Anteil der jüdischen Studenten auf zehn Prozent aller Studierenden an den Universitäten in den jüdischen Ansiedlungsrayons, auf fünf Prozent an den übrigen russischen Universitäten und auf drei Prozent in St. Petersburg. In der Folge entschieden sich viele jüdische Studenten, in Deutschland zu studieren. 1914 war die Hälfte aller ausländischen Studenten an deutschen Universitäten Russen und mehr als 78 Prozent der Russen waren Juden. Diese russischen Juden konzentrierten sich auf die medizinischen Fakultäten und auf die östlichen Universitäten. 1912 studierten 76 Prozent der russischen Juden in Berlin, Breslau, Königsberg, Leipzig und München; es gab 500 russisch-jüdische Studenten in Berlin und 350 in Leipzig.⁶⁹

Tab. 3: Prozentualer Anteil der Russen unter den Medizinstudenten und der Juden unter den russischen Medizinstudenten

	Prozent Russen	Prozent Juden unter russischen Medizinstudenten
Berlin	18	99
Breslau	14	93
Königsberg	35	91
Leipzig	28	98
Straßburg	22	92

Deutsche Studenten protestierten, besonders in Halle, Darmstadt, Leipzig und Berlin, gegen die steigende Anzahl ausländischer Studenten. Als Reaktion auf die Proteste sowie aus Angst vor radikalen politischen Studenten führte die preußische Regierung Reglementierungen ein und verkleinerte dadurch die Zahl der russischen Juden. Das Kartell der jüdischen Verbindungen stimmte den neuen Vorschriften zu, forderte jedoch zugleich, daß russisch-jüdische Bewerber wie andere Ausländer behandelt werden sollten. Da auch jüdische Verbindungen nur deutsche Staatsangehörige aufnahmen, praktizierten sie selber eine national motivierte Exklusion. In dem Manifest der „Viadrina“ von 1886 hatten die jüdischen Studenten das Image

der Fremdartigkeit noch auf sich selbst bezogen: „daß wir von weiten Kreisen der Bevölkerung verachtet, gehaßt, mindestens aber als Fremde und nicht als ebenbürtige Mitbürger betrachtet werden, darüber können wir uns keinem Zweifel hingeben“.⁷⁰ Als dann vor dem Ersten Weltkrieg die Studentenschaft erheblich größer und vielfältiger geworden war, erschienen die deutschen Juden im Vergleich zu den Studenten aus Polen und Rußland nicht mehr so ‚fremd‘.

Schluß

Obwohl George Mosse in seinen Forschungen betont, daß sich das Klima an den Universitäten für Juden zwischen 1900 und 1914 verbessert hatte, behauptet er, daß die Teilung der Studenten in christliche und jüdische Verbindungen die „Segregierung“ fortsetzte: „Unbestreitbar war das ein Ausdruck von Toleranz, ja sogar Anerkennung, jedoch auf der Grundlage der Rassentrennung, eine ‚saubere Trennung‘ von Juden und Deutschen im völkischen Sinne. Unter keinen Umständen war sie Ausdruck des Einverständnisses mit einem deutsch-jüdischen Zusammenleben.“⁷¹ Mosse ist überzeugt, daß eine gemischt jüdisch-christliche Mitgliedschaft in studentischen Verbindungen ein Signal für eine bessere Beziehung zwischen den Gruppen gewesen wäre.

Hier wird jedoch argumentiert, daß die Schaffung jüdischer Verbindungen als spezifische studentische Subkultur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts verstanden werden muß. Katholiken hatten ihre separaten Verbindungen seit Jahrzehnten. Warum soll man sich folglich wundern, wenn Juden sich ebenfalls dafür entschieden, jüdische Verbindungen zu gründen? Ist es nicht auch möglich, daß die Schaffung jüdischer Verbindungen (neben katholischen und protestantischen) ein positives Zeichen einer größeren Flexibilität und Heterogenität innerhalb der nationalen Identität darstellte?

Andererseits sehen wir in dem langen Kampf der „Viadrina“ um das Recht, mit anderen Verbindungen zu fechten, ein Beispiel für die vielen Schwierigkeiten, denen Juden an den Universitäten begegneten. Die Stärke des Antisemitismus an Universitäten hinderte viele Verbindungen daran, mit der „Viadrina“ Schlägermensuren auszutragen. Keine jüdische Verbindung hat mit den elitärsten Verbindungen, den Korporationen und Burschenschaften, regelmäßig gefochten. Hierfür war jedoch der Antisemitismus nicht der alleinige Grund. Die Universitäten vergrößerten sich sehr schnell, und die Distanz zwischen Professoren und Studenten nahm zu.⁷² An den meisten Universitäten bedeuteten Verbindungen und Vereine ein neues „Zuhause“ für die Studenten. In der „Viadrina“, wie in den meisten anderen Verbindungen, sahen sich die Mitglieder jeden Tag, und für einige „Alte Herrn“ waren die Bundesbrüder genau so wichtig wie ihre Familien. Diese wichtigen Institutionen an den Universitäten reproduzierten Hierarchien und zugleich die Vielfalt der Studentenschaft. Nicht zu vergessen ist dabei auch: Die jüdische schlagende Verbindung war nicht die einzige Verbindung, die nicht mit den elitären Corps fechten durfte.⁷³

Die Viadrinen identifizierten sich mit dem Judentum nicht aufgrund der Religion, sondern unter Berufung auf ihre Abstammung. Was wir hier sehen, ist eine säkulare jüdische und zugleich deutsch-nationalistische Identität. Durch Mensur, Sport, brüderliche Geselligkeit und den „Komment“ konnten sie darstellen, woran

sie glaubten: Ideale der Ehre, des Charakters und des Mutes. Mit der auf diese Art neu symbolisierten männlichen Kraft konnten sie mit gesteigertem Selbstbewußtsein ihren Opponenten gegenüberstehen. Dadurch, daß sich schlagende Verbindungen mit Nationalismus und Ehre assoziierten, boten sie zugleich für Minderheiten wie die Juden einen Weg, ihren sozialen Status zu verbessern. Mit der Austragung der Mensur war die Integration, oder wenigstens die nach außen sichtbare Integration in die Studentenschaft, gelungen. Auch wenn ihre Gegner ihr Deutschtum und ihre Männlichkeit nicht völlig akzeptierten, so gaben sich die Viadrinen selbst ein neues Selbstvertrauen und Selbstbewußtsein.

„Das Judenthum isolieren!“ Antisemitismus und Ausgrenzung in Breslau

Olaf Blaschke

Sommer 1912: Stampfend bewegt sich die Kleinbahn von Königshütte nach Beuthen im oberschlesischen Industriegebiet. Man unterhält sich. Im Eisenbahnabteil dritter Klasse erörtert ein Kaufmann mit seinen Freunden den Mord an Martin Cohn. Der jüdische Gastwirt aus Königshütte war am 1. Juli einem brutalen Raubmord zum Opfer gefallen. Plötzlich mischt sich ein anderer Reisender ein: „Es schadet nichts, daß der Cohn ermordet worden ist; man hätte noch ein Dutzend anderer dazu erschießen sollen!“ Die unterbrochenen Herren sind entrüstet. Aber sie finden im gesamten Zugabteil keinerlei Unterstützung. Alle Mitreisenden stellen sich auf die Seite des Mannes, der den Mord guthieß.

„Im Nu kam es zu einem erregten Wortwechsel, und der Kaufmann und seine Freunde mußten in ein anderes Abtheil zweiter Klasse flüchten, wenn sie sich nicht Täglichkeiten aussetzen wollten. Auch dem Schaffner gelang es nicht, mit den Leuten, die eine derartige Gesinnungsroheit bekundeten, fertig zu werden. Ihrer polizeilichen Feststellung entzogen sich die Leute, indem sie rechtzeitig ausstiegen.“

Die hier gezeigte „Gesinnungsroheit ist typisch“, klagte das *Israelitische Wochenblatt*. Aber „in den Gefilden, die vom agrarischen und vom Zentrumsgeist beschartet werden, ist sie das Gewöhnliche. Wenn einer Cohn heißt, darf er ohne weiteres sicher sein, daß ihm dort nach Kräften das Leben zur Hölle gemacht wird“.¹ Drei Fragen liegen nach dieser Schilderung nahe:

1. Gedieb der Antisemitismus bevorzugt auf agrarischem Nährboden? Oder handelte es sich auch um ein vitales urbanes Phänomen, das in einer Großstadt wie Breslau sein Unwesen trieb?
2. Verführte der katholische „Zentrumsgeist“ besonders zur gesinnungsrohen Judenfeindschaft? Oder schützten der politische Katholizismus, schützten Papst- und Kirchenbindung davor, andere Menschengruppen zu diskriminieren?
3. Und schließlich: Prägte die strukturelle Gewalt, die in dieser Episode manifest wurde, den Alltag zwischen Nichtjuden und Juden oder zwischen Judenfeinden und Judenfreunden?

Wahrscheinlich ging es meistens friedlicher zu. In dieser Hinsicht ist die Begegnung ebenso bemerkenswert wie die abfällige Äußerung einer jüdischen Zeitung über Katholiken, über die auf das „niedere Volk“ überkommene junkerliche Tradition und die „Gesinnungsroheit“ dieser vom „Zentrumsgeist“ beschatteten Ge-

gend. Der Name Cohn war nicht nur in Schlesien mit einem Stigma behaftet. Eine Beobachtung ist jedoch durchaus charakteristisch: Im ultramontanen Milieu – und Oberschlesien war dominant katholisch – ging die strukturelle Gewalt offenbar so weit, daß sogar Katholiken, die es wagten, die Juden zu verteidigen, ihr ausgesetzt waren. Der milieinterne Druck war ausgesprochen hoch. Fast jeder Gläubige bekam ihn Sonntag für Sonntag zu spüren, wenn er in die Kirche ging, noch mehr aber, wenn er sich nicht in der Kirche blicken ließ. Derselbe Milieuzwang hemmte auch die Bereitschaft, den antisemitischen Teildiskurs innerhalb des katholischen Gesamtdiskurses zu verlassen. Das förderte die antisemitische Haltung. Wer sich auf die Seite der Juden schlug, galt schnell selber als ‚jüdisch‘ oder fremdartig und riskierte, ausgegrenzt zu werden. In Oberschlesien lebten Katholiken mehrheitlich agrarisch und bildeten die Mehrheit. In der Stadt Breslau war es umgekehrt. Dort stellten sie eine Minderheit. Wie standen sie zur noch kleineren jüdischen Minderheit?

Die Geschichte von Juden in Deutschland weist seit ihrer langsamem Emanzipation im 19. Jahrhundert zwei Dimensionen auf: einerseits die gelungene Gleichstellung und Integration der Juden in die Gesellschaft, andererseits tiefen Vorbehalte gegen sie und schmerzhafte Diskriminierungserfahrungen. Schlesien bildet dabei keine Ausnahme. Wie den meisten ihrer protestantischen Mitchristen, die antisemitisch infiziert waren, ging es auch Katholiken: Beide wollten, das ist verständlich, Vorurteile nicht gerne zugeben. „Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen wäre“, klagte Friedrich Nietzsche 1885.

„Und so unbedingt auch die Ablehnung der eigentlichen Antisemiterei von Seiten aller Vorsichtigen und Politischen sein mag, so richtet sich doch auch diese Vorsicht und Politik nicht etwa gegen die Gattung des Gefühls selber, sondern nur gegen seine gefährliche Unmäßigkeit, insbesondere gegen den abgeschmackten und schandbaren Ausdruck dieses unmäßigen Gefühls – darüber darf man sich nicht täuschen.“²

Freilich: Nicht in jeder Region und zu jeder Zeit war das Ausmaß des Antisemitismus gleich hoch. Gerade das überwiegend liberal regierte Breslau bot vorzügliche Voraussetzungen für ein partiell tolerantes Gesellschaftsklima, das jüdenfeindlicher Überhitzung rasch Abkühlung verschaffen konnte. Deshalb bietet diese Stadt zugleich eine besondere analytische Herausforderung, um die Behauptung zu überprüfen, letztlich habe sich der Antisemitismus allerorts bemerkbar gemacht. Aus diesem Grund sei das Augenmerk im folgenden auf diese schlesische Großstadt gerichtet. Denn weniger vielleicht als andernorts prägte der Antisemitismus den Alltag oder die Politik in der Odermetropole, folgt man den neuesten Studien. Hier avancierten die Juden im Deutschen Kaiserreich „immer mehr zur eigentlichen Kerngruppe des Liberalismus“ und stellten mehrfach die Vorsitzenden der Stadtverordnetenversammlung, etwa mit Wilhelm Freund (1887 bis 1915), der 1901 die Breslauer Ehrenbürgerschaft erhielt.³ Wer sich auf das Thema Antisemitismus und die antisemitische Ideologie konzentriere, warnt Till van Rahden, übersehe die Integration der Juden und erfasse die Beziehungen zwischen Juden und anderen Deutschen nur unvollständig. Die Wirkung des Antisemitismus sei von der Forschung

oft überzeichnet worden.⁴ Der jüdische Integrationsgrad in Breslau als Resultat der Inklusion in bestimmten Funktionsbereichen sei vortrefflich gewesen. Zwar habe der Antisemitismus in einzelnen Konflikten eine Rolle gespielt, doch dürfe das nicht den Blick etwa auf das „Ausmaß an jüdischer Inklusion im Schulwesen verstellen“. Van Rahdens überzeugende Analyse des Vereinswesens und der Geselligkeit in Breslau, der Kommunalpolitik und des Schulwesens, seine mikroskopische Beobachtung von „Mischehen“ und Freundschaften kommt zu dem Schluß, daß die Beziehungen zwischen Juden und anderen Breslauern „trotz des Antisemitismus eng und durch wechselseitige Anerkennung gekennzeichnet“ waren. „Zwar verhinderte die antisemitische Gesellschaftsstimmung des konservativen Flügels innerhalb des Breslauer Bürgertums“ in den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts das Anwachsen der Integration. Aber eine soziale Norm sei der Antisemitismus keinesfalls gewesen, allenfalls ein kultureller Code, der Konservativ und Fortschrittlich voneinander trennte. „Die Juden galten als Teil einer Vielheit in der Einheit der Stadt.“⁵

Dieser Ansatz widerspricht mit Recht der Vorstellung, es habe einen mehr oder weniger geraden Weg aus dem 19. Jahrhundert hinaus nach Auschwitz gegeben. Sehr häufig wird das Ausmaß jüdischer Integration unterschätzt und die Kooperation und Kommunikation von Juden und Nichtjuden übersehen. Auf der anderen Seite bleibt das Phänomen des gesellschaftlichen Antisemitismus und des weitaus weniger akzeptierten politischen Antisemitismus. Wie läßt sich das miteinander vereinbaren?

Enge Beziehungen oder kategoriale Fremdheit? Beide Sichtweisen dürfen nicht verabsolutiert werden, beide Perspektiven sind legitim und erinnern an die Frage, ob das Glas halb voll oder halb leer ist. Gab es ‚das Richtige im Falschen‘? Konnte sich Integration entspannt dort vollziehen und vollenden, wo der stete Verdacht lauerte, wo das Ressentiment regierte, selbst wenn es pietätvoll schwieg? Man konnte miteinander leben und gleichzeitig Vorurteile pflegen – gegen Juden, Andersgläubige, Fremde oder das andere Geschlecht. Obwohl auch Katholiken und Protestanten oft miteinander auskamen, war Deutschland doch vom Konfessionalismus überschattet. Und obwohl Männer und Frauen sich nachweislich in vielfacher Hinsicht zueinander hingezogen fühlten, war die Gesellschaft von geschlechtsspezifischen Vorurteilmustern durchzogen und von tiefen Ungleichheitsstrukturen zum Nachteil von Frauen unterlegt. Daher gilt: Wenngleich es Situationen und Strukturen gab, die den Kontakt mit Juden und Nichtjuden harmonisch erscheinen lassen, blieb der latente gesellschaftliche Antisemitismus doch nicht zu übersehen. Anders gesagt: Beides – Konvivium und Ressentiment – ist stets in einem komplizierten Verhältnis miteinander verschrankt. Daher wird man sich das Verhältnis von Juden und Nichtjuden in der zweitgrößten Stadt Preußens nicht zu idyllisch vorstellen dürfen. Vor allem das Bild einer „deutsch-jüdischen Symbiose“ ist längst als rückwärtsgewandte Verklärung erkannt worden. Das gilt auch für Breslau. Trotz weitgehend friedlicher Koexistenz und guter Freundschaften – selbst in diesen Freundschaften blieb „ein Rest sozialer Distanz“, wie auch Till van Rahden konzidiert.⁶

Der Inklusion im Schulwesen und der vermeintlichen Marginalität des Antisemitismus widerspricht etwa die Erinnerung des Soziologen Norbert Elias. In Breslau

sei in den höheren Schulen der Antisemitismus durchaus spürbar gewesen: Zwischen 1905 und 1915 hatte Elias das „Johanneum“ besucht. Dieses Gymnasium wurde wegen seiner umstrittenen interkonfessionellen Ausrichtung und der Beschäftigung einiger jüdischer Lehrer im Volksmund „Judaneum“ genannt. Elias zählte es ausdrücklich zur „Minorität der städtischen Gymnasien, an denen jüdische Schüler den Druck versteckter oder offener antisemitischer Feindseligkeit von Seiten der Lehrer oder Schüler kaum zu spüren hatten“. Die Majorität also war anders, ließ Juden den Druck der antisemitischen Feindseligkeit spüren. Wenig später verschlechterte sich das Verhältnis rapide. Seit der Judenzählung 1916 und dem verlorenen Weltkrieg lassen sich auch in Breslau pogromartige Ausschreitungen, etwa 1923 mit Toten und Verletzten, verzeichnen.⁷ Auch mit dem hohen Maß an Inklusion, das Juden in der Breslauer Kommunalpolitik des Kaiserreichs genossen hatten, war es plötzlich vorbei. Sie basierte auf dem Dreiklassenwahlrecht, von dem der Liberalismus profitierte, das aber 1918 fiel. Bis dahin konnte die antisemitische Bewegung politischer Splitterparteien geächtet und konnten andere judenfeindliche Manifestationen an den Rand gedrängt werden. Doch nun zeigte sich, daß der abrupte „Machtverlust der Breslauer Juden seit 1918 eine wichtige Voraussetzung für die Ausbreitung des Antisemitismus“ bildete, den sie vorher erfolgreich hatten ein-dämmen können.⁸

Der Antisemitismus kam also nicht aus dem Nichts. Antisemitische Dispositio-nen müssen bereits im Kaiserreich vorhanden und verbreitet gewesen sein, wobei Radauantisemitismus und judenfeindliche Politik als Tabu galten. Wie sah dieser Antisemitismus aus? Bei wem und wie machte er sich in Politik, Öffentlichkeit und Gesellschaft bemerkbar?⁹

Traditioneller und moderner Antisemitismus

Wenn man von ‚dem‘ Antisemitismus spricht, darf man nicht übersehen, daß es sich um ein vielschichtiges Phänomen handelt und es verschiedene Facetten und Strö-mungen gibt. Das läßt sich bereits in der Bezeichnung von Juden und der jeweiligen Bezugsgruppe demonstrieren. Wer heute von ‚Juden und anderen Breslauern‘ spricht, will deutlich machen, daß Juden ein integraler Bestandteil der Breslauer Bevölkerung waren und daß andere zweipolige Benennungen – außer ‚Juden und Nichtjuden‘ – einen schalen Beigeschmack hervorrufen oder gar antisemitische Konnotationen wecken.¹⁰

a) Das beginnt schon mit der Unterscheidung von ‚Christen und Juden‘. Hier lag die entscheidende Trennlinie, die spätestens seit dem 13. Jahrhundert den Antijuda-ismus und die christliche Judenfeindschaft bestimmte. Ausgehend von theologischen Vorwürfen – die Juden hätten Christus ermordet – wuchs ein von den Kirchen geprägtes religiöses Stereotypengebilde. Juden mußten im Ghetto von den Christen getrennt leben. Sie waren immer wieder wütenden Attacken ausgesetzt, bei den Kreuzzügen etwa und bei Pogromen, auch im 19. Jahrhundert, etwa 1819 oder 1848. Die religiöse Diskriminierung bildet das Fundament aller späteren Formen des Antisemitismus, der wirtschaftlichen oder der rassistischen. Gerade in kirchen-treuen Kreisen blieb der religiöse Antijudaismus, der sich im 19. Jahrhundert mit dem modernen Antisemitismus verschränkte und damit modernisierte, eine nicht

hinterfragte Grundkategorie im Hinblick auf die Juden und – das ist entscheidend – im Hinblick auf das eigene Selbstverständnis als von anderen Konfessionen unterschiedene Christen. Deshalb findet sich in den Texten katholischer und protestantischer Autoren meistens die Unterscheidung ‚Christen und Juden‘, wobei Katholiken unter ‚Christen‘ nicht dasselbe verstanden wie Protestanten.

b) Gleichzeitig gewinnt im 19. Jahrhundert das semantische Tandem von ‚Deutsche und Juden‘ an Gewicht. Wer im Kaiserreich diese Formel favorisierte, deutete an, daß ihm der Nationalismus wichtiger war als die Kirchenfrömmigkeit. Diese Unterscheidung hatte die Funktion, das ‚Wesen‘ des Deutschtums in Abgrenzung und auf Kosten von anderen zu profilieren, in diesem Fall der Juden. Die Betonung der deutschen Identität konnte auch als Appell zur Überwindung des im 19. Jahrhundert neu entflammt Konfessionalismus gelesen werden: Gleichgültig, ob Katholik oder Protestant, – angesichts der ‚jüdischen Bedrohung‘ gelte es, zusammenzuhalten und sich der verbindenden Nationszugehörigkeit gegen die ‚jüdische Nation‘ bewußt zu werden.

c) Von hier zum Rassenantisemitismus als Teil des Rassismus war es nicht weit. Er gewann seit der Mitte des 19. Jahrhunderts an ‚wissenschaftlichem‘ Profil und erlebte seinen Auftrieb besonders seit den neunziger Jahren. Die nun ganz an ‚natürlichen‘ Determinanten orientierte Kategorisierung legte verschiedene ‚Rassen‘ fest. Je mehr die Juden als minderwertig und schädlich, als parasitär dargestellt wurden, desto größer wirkte die naturgegebene Überlegenheit der Germanen. Wer im späten Kaiserreich von ‚Ariern und Semiten‘ sprach, statt von ‚Christen und Juden‘ oder von ‚Deutschen und Juden‘, vertrat zumeist die Auffassung: Jude bleibt Jude. Auch die Taufe und Konversion eines Juden wurde nicht anerkannt, da letztlich das ‚Blut‘ über allen anderen Faktoren wie Religion, Gesinnung oder Verhalten stehe. Im Zusammenhang dieses sprachlichen und deutungskulturellen Wandels machte schließlich 1879 erstmals der Begriff ‚Anti-Semitismus‘ die Runde. Er ist zwar sachlich falsch (auch Araber galten als Semiten), etablierte sich aber rasch und konnte sich bis heute selbst in den Wissenschaften erfolgreich gegen die Ablösung durch einen alternativen Begriff sträuben.

Der moderne Antisemitismus war zwar oft vom biologistischen Rassismus geprägt. Aber rassistische Zuschreibungen finden sich zuweilen schon in der vormodernen Judenfeindschaft. Entscheidende Kennzeichen des modernen Antisemitismus sind daher weniger die biologischen Zuschreibungen als vielmehr seine postemanzipatorische Funktion und seine Politisierung. Seit der Gleichstellung der Juden, die in Deutschland endgültig erst 1870 erfolgte, hieß es, nun müßten sich nicht mehr die Juden von den Christen/Deutschen emanzipieren, sondern diese von den Juden. Den Juden wurden unterstellt, sie hätten sich durch Geld und geheime Vergemeinschaftungen zu Herrschern über die Nichtjuden aufgeschwungen. Erste antisemitische Parteien versuchten seit 1879, Kapital aus solchen gesellschaftlich verbreiteten Ängsten zu schlagen. Doch wegen ihrer monothematischen Ausrichtung mußten sie sich in Deutschland wie auch in Schlesien mit wenigen Prozent Wählerstimmen bescheiden.¹¹ Die ‚Judenfrage‘ lautete inzwischen nicht mehr, wie man Gleichheit herstellen, sondern wie man sie zurücknehmen könne. Die neuen Ressentiments gingen mit dem tief eingewurzelten Antijudaismus eine Gemengelage ein.

Der moderne Antisemitismus löste mithin den alten Antijudaismus inhaltlich nicht einfach ab, sondern verschärfte ihn. So konnte sich etwa die mittelalterliche Legende, die Juden würden rituell christliche Kinder schlachten, mit anderen Zutaten mischen, etwa mit dem Vorwurf, Juden betrieben ‚Wucher‘ und strebten nach Weltherrschaft. Diese Mischung vormoderner und moderner Elemente lässt sich etwa beim schlesischen Priester Karl Mommert noch Anfang des 20. Jahrhunderts in diversen Broschüren nachlesen, doch man stößt auch in der konservativen und katholischen Presse auf sie. Seit 1905 machte sich Mommert, Pfarrer in Schweißnitz, einen Namen, indem er die Ritualmordlegende wieder auflegte und sich nicht scheute, auch seinen Bischof zu attackieren, der so uneinsichtig sei, das zu bestreiten. Mommert hielt es für „Charlatanerie“, wenn ein katholischer Bischof das Blutritual der Juden leugnet, und damit „die Vergangenheit der katholischen Kirche, die uns in erster Linie die Geschichte der rituellen Morde aufbewahrt hat“. Daher könne man Georg Kardinal Kopp „als des Judentums für verdächtig und nicht als echten Katholiken betrachten“.¹² Wieder bestätigt sich, wie leicht solcher Verdacht auf den fiel, der lediglich wagte, die absurdesten Ekzeme des Antisemitismus zu kuriieren.

Dagegen lobte das in Breslau erscheinende *Jüdische Volksblatt* den Breslauer Bischof Kopp 1906: „Seitdem der Bischof die Leitung der Breslauer Diözese übernommen hat, ist der Antisemitismus, welcher während der Zeit des Kulturkampfes in der bischoflosen Ära in Breslau und Schlesien [nach Fürstbischof Heinrich Förster, 1875 geflohen] viel Unheil angerichtet hat, hier niemals mehr zu einer Geltung gelangt.“¹³

In diesem Urteil zeigt sich die Schönfärberei jüdischer Stimmen, die häufig voreilige Friedensliebe demonstrierten und die Katholiken sozusagen vom Antisemitismus „wegloben“ wollten. Denn tatsächlich erhob der Antisemitismus in den Jahren zwischen 1905 und 1912 erneut sein Haupt. Im Kulturkampf war er jedoch unter den Katholiken in Schlesien wie in Deutschland überhaupt am intensivsten. Auch wenn der katholische Antisemitismus danach kaum noch einmal so heftig zum Ausbruch kam – seine verheerenden Konsequenzen sind noch Jahrzehnte später zu spüren.

Ziele des Antisemitismus

Außer den Stereotypenmustern müssen die Handlungsvorschläge als wichtiges Differenzmerkmal unterschiedlicher Antisemitismen ins Feld geführt werden. Im christlichen Deutungshorizont war lange Jahrhunderte nur denkbar gewesen, möglichst viele Juden zur Konversion zu bringen und einen Rest zu erhalten, der als Zeugnis für die Wahrheit des Christentums dienen solle. Dem bürgerlich-liberalen Ansatz im frühen 19. Jahrhundert lag dagegen daran, die Juden zu erziehen und zu assimilieren, um ihnen als Gegenleistung die Emanzipation zu gewähren. Wenige nur wollten ihnen die Möglichkeit zur Inklusion ohne Vorbehalt und ohne Zusatzkosten einräumen. Mit dem wachsenden Antisemitismus traten zwei weitere Optionen hervor: die Exklusion und die Extermination. Während jedoch diese radikale Lösung – Vernichtung, Elimination – nur selten offen ausgesprochen wurde (die Rede von Parasiten oder Blutsaugern camoufliert die Tötungsnotwendigkeit aber

bereits!), traf die Exklusionslösung auf breite Zustimmung. Dabei ist zunächst an die Antisemitenpetition von 1880 zu erinnern. Sie wollte, unterschrieben von 5.000 Breslauern, von 50.000 Schlesiern und von über zweihunderttausend Deutschen, Juden vom Lehramt und von obrigkeitlichen Stellen ausschließen. Ferner sind die Ausschlußmechanismen im Alltag und die Segregationsforderungen in Presse und Propaganda entscheidend, wobei nicht vergessen werden darf, daß auch Protestanten und Katholiken sich, angefeuert vom Neokonfessionalismus, häufig gegenseitig zu schneiden suchten. Schließlich lebte man in einem Zeitalter, dessen konfessioneller Haß sehr an das konfessionelle Zeitalter (1517-1648) erinnert. „Mit den Juden darf ihr spielen, aber mit den Lutherischen nicht!“ Oder: „Kauft nicht bei den Römlingen!“ Solche Empfehlungen rücken den Satz „Kauft nicht bei Juden“ in ein anderes Licht. Schroffe Abgrenzungen – und sie wurden ernsthaft praktiziert – trennten Protestanten von Katholiken und Juden von Nichtjuden.¹⁴ Wenn also die in Breslau erscheinende und streng katholische Zeitung *Deutscher Volksfreund* 1880 empfahl, die Juden auszugrenzen, ist das durchaus ernst zu nehmen:

„Soll die erdrückende Macht des Judenthums gebrochen und dem zersetzenden Einfluß, den es auf die christliche Gesellschaft ausübt, ein Ziel [Ende] gesetzt werden, so müssen wir dasselbe isolieren und ihm, wie einer belagerten Festung, die Zufuhr abschneiden.“¹⁵

Wie war das gemeint? Was war geschehen? 1878 hatte sich in Breslau auf einmal der Wind gedreht, der dem Liberalismus bislang Schwung verliehen hatte. Ein Teil des protestantischen Bürgertums hatte dem Liberalismus den Rücken zugekehrt und sich zur konservativen Bewegung gewandt. Auch das Zentrum, das 1877 bloß ein Drittel der Breslauer Katholiken hinter sich sammeln konnte, ging nun in die Offensive. Seit 1878 häuften sich die Angriffe auf Juden in der katholischen Presse, und 1880 gesellte sich das neu gegründete *Schlesische Morgenblatt* der Konservativen dazu.¹⁶ In diesem Klima entstand etwa die siebenteilige Serie „Zur Judenfrage“, welche die Titelseite des wöchentlich erscheinenden *Deutschen Volksfreundes* zwischen dem 5.12.1879 und dem 13.2.1880 bedeckte.¹⁷ Katholische Zeitgenossen bescheinigten dem *Volksfreund*, er verteidige „die Sache der Kirche mit vollster Entschiedenheit“.¹⁸ Insofern ist er mit seiner Auflage von 1.200 durchaus repräsentativ für das vom Ultramontanismus geprägte Milieu, das sich voller Devotion an den Direktiven des Papstes *ultra-montes*, jenseits der Berge, orientierte. Der Deutungshorizont des Durchschnittskatholiken war von einem naiven Dualismus geprägt, in den das Schema ‚Christen und Juden‘ ebenso hineinpaßte wie ‚katholische und akatholische Presse‘, ‚Papsttreue und Kirchenfeindschaft‘. Kein Wunder, daß der ultramontane *Volksfreund* seine Artikelserie damit begann, „rechtlich denkende Christenmenschen“ auf der einen Seite der „Börse“ als „Giftbaum“ und als „jüdisches Institut“ auf der anderen gegenüberzustellen. Was die Börse für den Staat, das sei „der Wucherer für den einzelnen Ort; und auch dieses Feld wird zumeist von der semitischen Race angebaut. Es giebt wenig Israeliten, die sich in einem der genannten Geschäftszweige noch nicht versucht hätten, weshalb der Volksmund und wohl nicht mit Unrecht nur von Geldjuden und Getreidejuden spricht.“¹⁹ Wenn

hier bereits 1879 und zumal in einem katholischen Blatt von „semitischer Race“ die Rede ist, weist das deutlich auf die osmotische Struktur des modernen Antisemitismus hin, dessen Einfluß auch vor den Toren des katholischen Ghettos nicht Halt machte, auch wenn sich der Katholizismus vom Rassenantisemitismus distanzierte. Eine Erklärung für die jüdische ‚Gewissenlosigkeit‘ suchten Katholiken indes nicht in der Biologie, sondern eher im Talmud. Der verbreitete und von Protagonisten wie dem Theologen August Rohling popularisierte Antitalmudismus fand sich auch im *Deutschen Volksfreund* wieder, wenn er erklärte, „der Jude“ lerne im „Talmud, nur in dem Glaubensgenossen den ‚Nächsten‘ zu sehen“. Im Umkehrschluß riet das ultramontane Blatt dem Leser, „sich von jüdischen Speculanen fernzuhalten und keine Geschäftsverbindungen mit ihnen einzugehen“. Die Rhetorik des Boykotts war keineswegs spezifisch schlesisch, sondern findet sich bei Katholiken aller Regionen, etwa im Trierer St. Paulinus-Blatt 1883/84, das eindringlich vor jedem „Geschäftsverkehr“ mit Juden warnte.²⁰ Das erhellt, was unter dem Appell, „das Judenthum isoliren“, zu verstehen ist: Es ging nicht darum, die Juden nochmals in das Ghetto, das ihre Väter und Großväter soeben verlassen hatten, zurückzuverweisen, sondern um die Segregation im Geschäftsverkehr und im gesellschaftlichen und politischen Leben. „Keine Geschäftsverbindungen mit ihnen [den Juden] einzugehen“ oder keine „jüdischen“, sondern nur katholische Zeitungen zu lesen, war ein Boykottaufruf und mithin eine akute Handlungsanweisung mittlerer Reichweite und ein konkreter Isolierungsimperativ.²¹

Aber im Katholizismus ging man durchaus weiter und pflegte jenseits solcher umsetzbarer Vorschläge eine gesamtgesellschaftliche Utopie mit längerfristiger Perspektive. Schließlich müsse das Übel an der Wurzel kuriert werden, und das bedeutete, die Welt wieder so katholisch zu machen, wie sie vor der Reformation und der Französischen Revolution angeblich einmal gewesen sei. Die fortschreitende Weltlichung und ‚Dekatholisierung‘ sollten gestoppt und die Entwicklung umgekehrt, also revidiert und die Errungenschaften von 1789 rückgängig gemacht werden. In Deutschland hieß dieses Rezept Rechristianisierung, meinte aber für Katholiken Rekatholisierung und für Protestanten endgültige Protestantisierung. Die Illusion, eine ‚christliche Gesellschaft‘ reinstallieren zu können, dominierte – auch bei Konservativen – alle Lösungsvorstellungen über wirtschaftliche, politische und soziale Probleme. „Ist es denn nicht die Aufgabe unserer Presse“, fragte der Redakteur Riedinger auf der fünften Generalversammlung schlesischer Katholiken in Beuthen, „die Herrschaft Christi in der Gesellschaft zu befestigen oder wiederherzustellen, den Geist des Christentums wieder in Gesetze, Sitten und Institutionen eindringen zu lassen und die Lehren der unfehlbaren Kirche ohne Unterlaß zu verteidigen?“ Die *Schlesische Volkszeitung* (SVZ), die in Breslau erschien und zu den Paradezeitungen des Katholizismus gehörte, berichtete ausführlich darüber.²² Im Unterschied zu den Antisemitenparteien, die ihr Heil als erstes in der Lösung der ‚Judenfrage‘ suchten, strebte der Katholizismus danach, zuerst die Rekatholisierung einzuleiten, mit deren Hilfe sich zwangsläufig die Begleitprobleme der sich säkularisierenden Welt auflösen und die verschwörerischen Finsterlinge verschwinden würden. Kriege, soziale Ungerechtigkeit, zersetzende Freimaurer, die soziale Frage, die ‚Judenfrage‘, all das würde Vergangenheit sein, wenn nur alle wieder fromm und

kirchentreu wären. Mit einem „eliminatorischen Antisemitismus“, den unlängst Daniel J. Goldhagen ausfindig machen wollte, hat das nichts zu tun, auch wenn sich in Schlesiens katholischen Vereinen und Zeitungen durchaus selbstbewußte Forderungen nach einer Exklusion der Juden aus der Gesellschaft finden: Der „Verein katholischer Lehrer Breslaus“ etwa forderte im September 1910 eine Zulassungsbeschränkung für jüdische Kollegen.²³ Die Exklusion (nicht Elimination) wäre aber einfacher durchzuführen, wenn die Emanzipation aufgehoben und eine gewisse Reghettoisierung wieder praktiziert werden könnte. Das erforderte aber eine Totalrekatholisierung, weshalb separate Ausnahmegerüste gelassen abgelehnt werden konnten. Ein Anfang solcher Exklusion war immerhin gemacht, wenn man ‚jüdische‘ Presse, ‚jüdische‘ Parteien und ‚jüdische‘ Geschäftsleute mied.²⁴

Zielutopie blieb aber die christliche Gesellschaft. Darin lag auch der Grund, weshalb der Katholizismus dem Radikalantisemitismus nicht zu folgen brauchte. Die Utopie einer ‚christlichen Gesellschaft‘ erforderte Arbeit im Vorfeld. Jeder kleine Schritt half, sie schneller herbeizuführen. So strahlte diese Zukunftsvision auf die Gegenwart aus und verlangte nach tatkräftiger Vorausbereitung. Und diese Praxis, die jeder gute Katholik an den Tag legen sollte, kam nicht nur dem Selbstwertgefühl zugute, sondern auch manchen katholischen Geschäftsleuten, nicht nur in Schlesiens: Presseerzeugnisse, die Katholiken nicht lesen sollten, wurden als ‚Judenpresse‘ diffamiert, während man zugleich auf deren Kosten das eigene Blatt als gut katholisch anpries. „Die Juden“, erläuterte der *Deutsche Volksfreund*, hätten erkannt, daß die Presse eine „Weltmacht“ sei und sich überall einschmuggelte, „so daß es gegenwärtig von semitischen Presseerzeugnissen wimmelt,“ darunter die *Frankfurter Zeitung* oder die liberale *Breslauer Zeitung*.

„Gegen eine solche Übermacht ist schwer aufzukommen. [...] Was nutzt es, daß die Christen gegen die Judenherrschaft ankämpfen, wenn sie sich nicht von der semitischen Presse lossagen! Wem es ernst ist mit dem Kampf gegen das Überwuchern des Judenthums, der mache ein christlich-conservatives Blatt zu seinem Leiborgan, an Auswahl fehlt es nicht.“²⁵

Während solche Appelle den Leser animieren sollten, weiter das entsprechende katholische Blatt zu abonnieren, diente die Dramatisierung der Außengrenze in der Politik dazu, den katholischen Wähler davon abzuhalten, solche unchristlichen Parteien wie die Liberalen oder gar die Sozialdemokraten zu wählen. Kurzerhand wurden sie als jüdisch etikettiert: Denn, erklärte der *Deutsche Volksfreund* 1880, es sei „vorzüglich die nationalliberale und Fortschrittspartei, in welcher sich das semitische Element ganz besonders eingenistet hat“.²⁶

Der *Deutsche Volksfreund* war nicht das einzige katholische Blatt Schlesiens, das sich des Antisemitismus bediente. Daneben bekämpfte auch die ultramontane *Schlesische Volkszeitung* und ihre Beilage, das *Breslauer Sonntagsblatt*, die Juden. „Das Charakteristikum der ‚Schlesischen Volkszeitung‘ während der Jahre 1878-1881 ist der mit einer beispiellosen Leidenschaft gegen den Semitismus geführte Kampf, der die Lektüre der betreffenden Jahrgänge und der in ihnen enthaltenen ganz originellen Polemiken zu einer hochinteressanten gestaltet,“ hob Leonhard

Müller 1929 in seiner Festschrift für die SVZ hervor. „Die moderne Wissenschaft und ihre Universalität wird da aufgeboten, um die Schäden der ‚semitischen Infizierung‘ darzutun.“²⁷ Dazu kamen die „Breslauer Hausblätter“ für Katholiken, außerdem das 1872 von Domherren in Breslau gegründete *Schlesische Kirchenblatt*, von weiteren dumpfen katholischen Gazetten Schlesiens wie etwa der *Oberschlesischen Volkszeitung* aus Ratibor nicht zu reden. Auch wenn dabei zuweilen von Ausnahmegesetzen oder öfters von „Blutegeln“²⁸ (die beseitigt werden müßten) gesprochen wurde, stand nicht die ‚Elimination‘ im Mittelpunkt, sondern galt als oberstes Prinzip die Restauration einer ‚christlichen Gesellschaft‘ und die Verteidigung christlicher Werte gegen etliche angenommene Bedrohungen. Dafür galt es als notwendig, sich selber abzuschotten, Andersgläubige auf Distanz zu halten und die Juden zu ‚isolieren‘. Umgekehrt verwahrten sich diese – in den Worten der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* 1903 – gegen jede „Selbstisolierung der Juden“. Juden nahmen, so weit es ging, teil am allgemeinen wie auch am jüdischen Gesellschaftsleben.²⁹

Antisemitismus in Politik und Öffentlichkeit

Katholische Zentrumspolitiker und die ihnen verbundenen Presseorgane haben sich – entgegen einer verbreiteten Meinung in der Forschung – in Wahlkampfzeiten durchaus der antijüdischen Diskriminierungsstrategie bedient, auch in Breslau. Besonders in den drei Wahlen zwischen 1878 und 1880 kam dies zum Ausdruck: in der Reichstagswahl 1878 und der Breslauer Nachwahl 1879, in der Landtagswahl 1879 und der Stadtverordnetenwahl Ende 1880.

1. Zur Reichstagsersatzwahl für den Ostbezirk Breslau am 8.7.1879 trat Dr. Arthur Hager an, seit 1873 Chefredakteur der *Schlesischen Volkszeitung*.³⁰ In der Wahlkampfversammlung der Zentrumspartei verkündete der Kandidat am 2.7. 1879 seine Ziele im „Russischen Kaiser“ vor 1.500 Personen, darunter Weihbischof Gleich und anderen Persönlichkeiten. Anwesend war, wie der *Deutsche Volksfreund* erfreut berichtete, „fast die gesammte hochwürdige Pfarrgeistlichkeit“. Der von lebhaftem Beifall begrüßte Hager griff heftig die Vertretung Breslaus im Reichstag an: „Meine Herren“, begann er,

„nicht nur die Ehre unserer Partei, sondern auch die Notwendigkeit fordert es, daß wir einen eigenen Candidaten aufstellen. Betrachten wir unsere Vertretung im Reichstag. Der Westkreis ist durch Herrn Justizrath Freund vertreten (Ruf: Jude!). Ja, meine Herren, ein Jude. Und der Candidat, welcher uns von den Liberalen im Osten jetzt präsentiert wird, ist (Zuruf: Auch ein Jude!) zwar das nicht, aber er stammt allerdings auch aus gut orientalischem Blute. Nun, zwei Semiten können das alte christliche Breslau doch nicht vertreten?! (Rufe: Nein, Nimmermehr!) Die etwa 240 000 Christen unserer Stadt werden doch nicht so vollständig von den 15 000 Juden beherrscht sein, daß sie nicht einen eigenen Candidaten durchbringen könnten. (Beifall. Rufe: Ja!).“

Hager wetterte gegen Sozialisten und Liberale. Dann erprobte er auch öffentlich seine Dichtkunst:

„Socialist,
Schlechter Christ,
Ordnung bricht,
Wählt ihn nicht!
Liberal,
Bürgerqual,
Jetzt gericht',
Wählt ihn nicht!
Centrumsmann,
rechter Mann,
Ist der Beste,
Wählt ihn feste.“³¹

Betrachtet man den Antisemitismus nicht allein als Ideologie, sondern als Stimmung und Mentalität, läßt sich schon aufgrund der euphorischen Zurufe durchaus behaupten, daß er in dieser Gestalt in Breslau einen fruchtbaren Resonanzboden hatte. Trotz aller Mühe und trotz eines Stimmenzuwachses für das Zentrum unterlag Hager am 8. Juli. Die SVZ empfahl bei der folgenden Stichwahl zwischen einem Sozialdemokraten und einem Nationalliberalen Enthaltung. Die Begründung: Es sei gleichgültig, „ob der Kandidat der Talmudjuden oder der der Reformjuden“ Breslau vertrete.³²

Auf der politischen Repräsentationsebene, die das Reich betraf, operierte das Zentrum also sehr wohl mit antisemitischen Attacken, was die Zentrumshagiographie bis heute heftig leugnet.³³ Das Zentrum favorisierte keine antisemitische Politik, aber pflegte durchaus Antisemitismus in der Politik.

2. Nicht nur im Hinblick auf die Reichstagswahlen, sondern auch bei den Landtagswahlen desselben Jahres instrumentalisierten Katholiken den Antisemitismus, etwa die *Schlesische Volkszeitung* im Oktober 1879:

„Hüten wir uns, Juden als ‚Volksvertreter‘ in den Landtag zu wählen! Suchen wir nur solche Abgeordnete, die nicht verjüdet sind, sondern endlich einmal in dieser so überaus wichtigen Frage etwas thun. Dann können wir auch ein Juden-Gesetz erwarten, das dazu beitragen wird, uns den inneren Frieden, den wir so heiß ersehnen, zu bringen.“

Die Landtagswahlen standen unter der Parole: „Hie Christentum und dort Semitentum“.³⁴ Als der nationalliberale Justizrat Freund unterlag, feierte die SVZ hämisch den „eklatanten Sieg des christlichen Prinzips“ und hoffte, der politisch vernichteten Breslauer „Judenpartei“ werde nun auch in kommunaler Beziehung der Garaus gemacht.³⁵

Das Prinzip, einerseits die Antisemitenparteien zwar abzulehnen, andererseits aber selber Antisemitismus zu verbreiten, wurde von der *Schlesischen Volkszeitung* bestätigt. Die als drängend empfundene „Judenfrage“ könne durch die „Judenparteien“ keiner Lösung zugeführt werden. Eine wirkliche Heilung versprach nur das Zentrum, die Kirche und die Rechristianisierungsstrategie.³⁶ In Breslau hatte sich während der Landtagswahl Streit über die Kandidatur Eduard Laskers entzündet.

Selbst innerhalb seiner eigenen Partei, der Nationalliberalen, war Lasker umstritten. Die Debatte erregte überregionale Aufmerksamkeit. Der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke bemerkte in seiner Schrift von 1879, die den „Antisemitismusstreit“ auslöste, die Mehrheit der Breslauer Wähler habe sich verschworen, „unter keinen Umständen einen Juden in den Landtag zu wählen“. Besonders wetterten die konservativen und katholischen Presseorgane gegen Lasker, obwohl er im Kulturmampf zu den wenigen Nationalliberalen gehört hatte, die sich gegen das Jesuitengesetz ausgesprochen hatten und den Antikatholizismus nicht förderten. „Berlin und Breslau haben viel zu viel jüdische Stadträthe und Stadtverordnete“, agierte Anfang 1880 der *Deutsche Volksfreund*.

Auch „die parlamentarischen Versammlungen [bedürften] einer durchgreifenden Purificirung. Hier ist es vorzugsweise die nationalliberale und Fortschrittspartei, in welcher sich das semitische Element ganz besonders eingenistet hat. Lasker und Bamberger sind jahrelang die Wortführer des Liberalismus gewesen, der uns mit all' den Gesetzesneuerungen beglückt hat, unter denen das Volk noch heute seufzt. Freizügigkeit, Wucherfreiheit, Actienfreiheit, Wechselrecht, Concursordnung und ähnliche liberale Errungenschaften sind durchweg den Juden günstig.“³⁷

3. Zugleich versuchten Zentrum und Konservative, den Antisemitismus in der Kommunalpolitik für ihre Zwecke fruchtbar zu machen. Ihrer Auffassung nach wurde Breslau längst von Juden beherrscht. Im Oktober 1879 dichtete das *Breslauer Sonntagsblatt*:

„O Breslau du, o Breslau
Du alte Bischofsstadt,
Wo's drinnen so viel Juden
und Christenfeinde hat.
Wie ist es denn gekommen,
Was hast du denn gemacht,
Daß du es bis zur Herrschaft
der Juden hast gebracht? [...]
O wolle doch nicht christlich
blos nach dem Namen sein,
O richte nach dem Namen
Auch That und Wandel ein
[...] Denn nur im Kreuz ist Leben,
im Kreuze Heil und Licht.“³⁸.

„Juden und Christenfeinde“ standen auf der Seite des Bösen. Und das Böse könne nur im festen Blick auf das Kreuz überwunden werden, durch christliche Taten und Handlungen sowie langfristig durch die Reinstallierung einer christlichen Gesellschaft, damit aus der nun fremdbeherrschten alten Bischofsstadt einst wieder eine Stätte frommer und schließlich freier Christen werde, die ihrem Bischof, nicht den Juden, untertan seien.

Für die ein Jahr später stattfindenden Stadtverordnetenwahlen koalierte das bis dahin wenig erfolgreiche Zentrum im November 1880 sogar in der antisemitischen „Freien Vereinigung“ mit den Konservativen und den Nationalliberalen gegen die Linksliberalen. Die „Freie Vereinigung“ war ein Wahlbündnis, das ausdrücklich gegen den Linksliberalismus gerichtet war und mit Hilfe des Antisemitismus hoffte, die Differenzen zwischen konservativen Protestanten und Katholiken zu überbrücken. Deshalb reduzierten sie ihren Wahlkampf auf den angeblichen Konflikt zwischen „Christen und Juden“. Es sei ein „Kampf gegen die Herrschaft des Fortschritts und des Semitismus im Rathaus“, wie das *Schlesische Morgenblatt* am Wahltage seinen konservativen Lesern verkündete. Unter den Kandidaten der „Freien Vereinigung“ fand sich auch der Name des ansonsten durch Antisemitismus nicht auffallenden Rechtsanwalts Felix Porsch, seit 1883 Mitglied der Gesellschaft zur Herausgabe der SVZ und von 1890 bis zu seinem Tod 1930 ihr Vorsitzender. Tatsächlich erlitten die Breslauer Liberalen auf kommunaler Ebene eine ihrer schwersten Niederlagen im Kaiserreich.³⁹ „Unsere Stadt hat den jüdischen Einfluß, welcher wie mit eisernen Krallen uns beengte, bei der letzten Stadtrathswahl gebrochen“, hieß es in einer Meldung aus Breslau am 26.12.1880, die in einer ganz anderen Ecke des Deutschen Reiches auftauchte, nämlich im *St. Paulinus-Blatt* in Trier. „Die christlich deutsche Bürgerpartei, welche sich bei den Wahlen der Stadtverordneten gebildet hatte, brachte in der 2. und 3. Abtheilung 16 ihrer Kandidaten durch, die jüdisch-fortschrittliche Partei nur 10 Kandidaten. Das ist immerhin ein erfreulicher Anfang zum Bessern.“ Aufschlußreich ist nicht nur, daß das Trierer Organ die antisemitisch gefärbte Meldung unkommentiert und mithin affirmativ abdruckte, sondern auch, daß die Katholiken in ganz Deutschland von solchen lokalen Ereignissen stets informiert wurden. Man sollte sich als Mitglied eines umfassenden katholischen Milieus fühlen.⁴⁰ Doch langfristig konnten die Antisemiten die Kraft des Kommunaliberalismus in Breslau nicht brechen und den Antisemitismus nicht gänzlich enttabuisieren. Zwischen 1878 und 1882 erreichte der Antisemitismus in Breslau seinen Höhepunkt, war jedoch auch vorher und nachher in konservativen und katholischen Kreisen durchaus als politisches Propagandamittel und als abrufbare Grundstimmung attraktiv.

Am intensivsten lebte der Antisemitismus in der Zeit um 1880 auf. „Das Charakteristikum der ‚Schlesischen Volkszeitung‘ während der Jahre 1878-1881 ist der mit einer beispiellosen Leidenschaft gegen den Semitismus geführte Kampf“, wurde ihr zu ihrem sechzigstem Jubiläum 1929 bescheinigt.⁴¹ „Der Haß gegen das Talmudjudentum ist seit etwa drei Jahren hier in Breslau in allen Schichten der Bevölkerung sehr groß geworden“, behauptete die *Schlesische Volkszeitung* im Februar 1878.⁴² Bald rückte sie dem „Pressjuden“ zu Leibe, dem „Judentum in der Justiz“, den „Akademischen Vereinsjuden“, dem „Jüdischen Spezialarzt“, dem „Jüdischen Simultanlehrer“ sowie den „Jüdischen Geistesheroen“⁴³. Im „Pressjuden“ erblickte die SVZ die gefährlichste Erscheinung des „Semitentums“, da „Staat, Kirche, Katholizismus, Protestantismus, Credo und Dogma sich dem jüdischen Aeropag in der Tagespresse beugen müssen“.⁴⁴ Ferner rückten „Der Schacherjude“⁴⁵, „Der jüdische Gauner“⁴⁶, „Der Kleiderjude“⁴⁷ und andere zwielichtige Gestalten ins Fadenkreuz ihres Ingrimms.⁴⁸ Im August 1879 erboste sie sich – zugleich in einem Flug-

blatt – über die Revolution und darüber, daß der Liberalismus die Wuchergesetze abgeschafft und damit den Juden zur Herrschaft über Christen verholfen hätte. Der weisen Gesetzgebung vor 1848 sei es zu verdanken gewesen, daß die Juden in Breslau nicht „wuchern“ konnten. Aber die Juden setzten sich an die Spitze der Revolutionsbewegung, ihnen gelänge es, sich in die christlichen Vereine „einzuschmuggeln“ und „ihr Einfluß wuchs von jenem Unglücksjahre an immer mehr und mehr!“ Ihre beherrschende Stellung verdankten sie dem Wucher, besonders der Aufhebung der Wuchergesetzgebung 1867. Aber es gebe auch ein „gewisses Contingent“ christlicher „Halsabschneider“, die den Juden zuarbeiteten. Es folgen verschiedene Beispiele. Als Lösung wird angeboten, alle Wucherer aus den Vereinen ausschließen.⁴⁹

Wer ist Schuld an der „Judenherrschaft“, fragte die SVZ im November 1879. Zwar seien verschiedene Faktoren beteiligt, „allerdings nimmt der Jude selbst die erste und vorzüglichste Stelle ein“. Das liege an drei Gründen, erstens am jüdischen Naturell, zweitens an der christlichen Gutmütigkeit oder Dämlichkeit und drittens an der liberalen Gesetzgebung. Der Jude habe erstens überall Erfolge, alle machten Bücklinge vor ihm. Er leide unter Größenwahnsinn und beanspruche alle Ämter. „Er, der Talmudjude als Richter über Christen! Prosit!“ Die dummen Christen, zweitens, verhülfen den Juden zur Herrschaft.

„Und der Jude, der durch die Dummheit der Leute zu Geld, Einfluß und Ehren gekommen ist, stimmt jetzt brav mit den Liberalen und Freimaurern gegen die Katholiken und arbeitet so eifrig mit an dem Verderben und Sturz der katholischen Kirche, indem er dadurch die liberale Gesetzgebung ermöglicht und beschleunigt. [...] Und diese hauptsächlich auf Betreiben und mit Hilfe der Juden zu Stande gekommene liberale Gesetzgebung ist zugleich der dritte kräftige Factor, welcher den Juden zu ihrer Herrschaft verholfen hat.“

Man müsse doch sehen, daß „die liberale Gesetzgebung vorzugsweise ein Werk der Juden und darum den Juden so günstig ist“. Als Ausweg werden eine bessere Kontrolle und mehr christliche Vernunft vorgeschlagen, schließlich wird eine konservative Mehrheit in Berlin gewünscht.⁵⁰

Selten spitzte sich im Katholizismus der Antisemitismus derart zu, daß den Juden eine solch prominente Verantwortung für alle Drangsalen zugeschrieben wurde. In dieser Situation, unter liberaler Herrschaft und im Kulturkampf, preschte die SVZ weiter vor als manche andere katholischen Blätter. ‚Normal‘ war es, die Juden mitschuldig zu machen, die Hauptschuld an allen Übeln aber der Dekatholisierung zuzuschieben. Im Kulturkampf als verdichteter Modernisierungserfahrung erlebte der Antisemitismus unter Schlesiens Katholiken eine Hochphase, ebenso wie in der gesamten Subgesellschaft.⁵¹

Im „Culturkampf waren die jüdischen Blätter die tollsten und unverschämtesten“, klagte 1880 der *Deutsche Volksfreund*.⁵² An solche Unterstellungen erinnerte sich noch 1906 das in Breslau erscheinende *Jüdische Volksblatt*, da der „Antisemitismus [...] während der Zeit des Kulturkampfes in der bischofslosen Ära in Breslau und Schlesien viel Unheil angerichtet hat“.⁵³ Das *Schlesische Kirchenblatt*

hatte eine Auflage von 950, als es 1872 zeitgleich mit der berühmten *Schlesischen Volkszeitung* (Auflage: 3.450) seinen Feldzug gegen Juden eröffnete. Damals war Bernhard von Florencourt Chefredakteur der SVZ, ihm folgte im Dezember 1872 Adolf Franz, Domkapitular in Breslau, der bis 1873 blieb. Franz wechselte danach zum *Schlesischen Kirchenblatt* (bis 1878), bevor der Vertrauensmann Ludwig Windthorsts zur Berliner „Germania“ ging, die auch nie frei von antisemitischen Vorurteilen war. Jedoch lehnte Franz ebenso wie Hager, sein Nachfolger bei der SVZ seit Mai 1873, den „Nur-Antisemitismus“ eines Friedrich Karl von Fechenbach ab.⁵⁴ Dagegen stimmten katholische Zeitungen häufig Konservativen und zuweilen gar Nationalliberalen dann zu, wenn ihnen deren Antisemitismus einleuchtete. Sogar Treitschke, der bekennende Katholikenfresser, wurde wegen seiner judenfeindlichen Polemik 1880 von katholischen Blättern gelobt.⁵⁵ Ausführlich informierte 1881 der *Deutsche Volksfreund* über eine deutsch-konservative Versammlung, die im Februar im Schießwerder stattfand. Vor 2.000 Zuhörern pochte der konservative Abgeordnete Strosser auf christliche Zucht und Ordnung im Handwerk und auf obligatorische Innungen, wie es in den Statuten des Breslauer „evangelischen Handwerkervereins“ stand. „Trotz Fortschrittspartei“, rief Strosser,

„trotz Reformjuden, trotz aller Feinde, die uns von unten und oben, von rechts und links bedrohen, wollen wir die alte Fahne nicht der Fortschrittspartei, sondern des christlichen Glaubens hochhalten; [...] In diesem Zeichen wollen wir siegen, und das soll unsere Fahne, die Fahne Christi sein.“⁵⁶

Hinsichtlich der Bedrohung, die angeblich von verschworenen Juden ausgehe, war der Abstand zwischen kirchentreuen Katholiken und Konservativen geringer, als in der Literatur oft dargestellt, die vor allem den protestantischen Antisemitismus im Auge behielt. In Verbindung mit dem Verjudungsverdacht gehörte der Antiliberalismus zur Grundausstattung sowohl der protestantischen Konservativen wie auch der kulturkampfgeplagten Ultramontanen, auch in Breslau. Dort kursierte im Juli 1878 das Flugblatt „Der jüdische Referendarius“ mit heftigen Anschuldigungen gegen jüdische Referendare im Rechtswesen und mit unzweideutigem Groll gegen die Judenemanzipation. Der Text war zuvor in einer der bedeutendsten zentrumsnahen Organe abgedruckt gewesen: in der *Schlesischen Volkszeitung*. Dieser Zeitung mit nun immerhin 5.000 Abonnenten sei es gelungen, rühmte der ultramontane Pressewächter Leo Woerl 1881, Oberschlesien „fast ausschließlich zur Domäne des Ultramontanismus zu machen. So hat das Blatt für die katholische Sache in Schlesien Großartiges geleistet.“ In diesem Blatt stand 1878 folgendes zu lesen: Es gebe zwei Typen jüdischer Referendare, die unverschämten und die schmierigen. Beide werden mit negativen physiognomischen Merkmalen dargestellt, mit schmutzigen Händen und orientalischem Gesicht. Auch der schmierige Referendar, der sich gewöhnlich unterwürfig gebe, werde leicht unverschämt. „Triste, sed verum! Das kommt davon: Bundesgesetz vom 3. Juli 1869 betr. die Gleichberechtigung der Confessionen. Das Gesetz ist in der Zeit entstanden, als der Liberalismus gar sehr auf dem Damm war!“ Aber die „Tragweite“ des Gesetzes sei nicht erkannt worden.

„Waren die Volksvertreter damals so wenig Judenkenner, daß sie die Überschwemmung der Justiz durch das auserwählte Volk nicht voraussehen konnten?“ Wie kann, fragte der anonyme Autor, ein christlicher Bauer von einem jüdischen Richter, dem doch „das Kreuz ein Ärgernis“ sei, vereidigt werden? Junge christliche Juristen würden verdrängt und müßten ihre Karriere in der Verwaltung versuchen. Wie könne dem Abhilfe verschafft werden? „Wenn wir auch nicht gerade denen das Wort reden wollen, die zu einem barbarischen Mittel à la Jesuitengesetz ratthen, um diesem Zustand ein Ende zu machen – etwas muß geschehen.“ Der Verfasser, hinter dem sich Constantin Nowak verbarg, spreche im Namen aller christlichen Juristen Preußens und dessen Einwohner. Die Nation sei bedroht. „Ein ‚Juden-Gesetz‘ muß zu Stande kommen, mindestens aber eine Suspension des Gesetzes vom dritten Juli 1869. Ergebenster Berolinensis Silesiacus.“⁵⁷ Das *Wiener Tageblatt* bezeichnete die Artikel als „Sturmsignal zu einer Judenhetze in optima forma, als den Beginn einer neuen Hepp-Hepp-Periode“.⁵⁸

Nowak mußte sich wegen seiner Hetzartikel bald vor Gericht verantworten. In Breslau funktionierte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die juristische Verfolgung antisemitischer Beleidigungen noch ebenso gut wie die Ausgrenzung der radikalen Antisemiten aus der Stadtpolitik. Gleichwohl war der Antisemitismus als subkutanes Ressentiment durchaus vorhanden und abrufbar. Er machte sich noch in jüdisch-nichtjüdischen Freundschaften als Reserviertheit bemerkbar, wie auch der Konfessionalismus selbst gute katholisch-protestantische Beziehungen mit einer gewissen Restdistanz kennzeichnete.

Katholiken verfolgten – wie viele Protestanten – das Prinzip, zwischen radikalem, rassistischem und ‚gerechtem‘ Antisemitismus zu unterscheiden. Man kann geradezu das Prinzip des ‚doppelten Antisemitismus‘ ausmachen. Der Würzburger Moraltheologe Franz Adam Göpfert definierte ihn 1897 deutlich:

„Was den Antisemitismus unserer Tage angeht, so ist er gewiß Sünde, insofern er im Haß gegen die Juden wegen ihrer Religion oder Nationalität besteht. Er ist erlaubt, insofern er die Verteidigung der christlichen Religion gegen die Angriffe auf die christlichen Lehren und Gebräuche, oder die Abwehr betrügerischer Ausbeutung zum Zwecke hat.“⁵⁹

Weder Breslau noch Schlesien bildeten eine Ausnahme hinsichtlich des deutschen Antisemitismus oder hinsichtlich der katholischen Mentalität, die dank des Ultramontanismus relativ uniform wirkte. Damit bestätigt sich der Verdacht, daß der Katholizismus als geschlossene Weltanschauung, als homogenes Deutungssystem kaum Ausnahmen zuließ und daß, wo immer man genauer hinschaut, antisematische Vorurteilmuster zur Normalausstattung eines frommen Katholiken gehörten. Anhand des Antisemitismus zeigt sich wie anhand anderer Dispositionen, daß die katholische Mentalitätsstruktur frappierend uniform war und mithin der Katholizismus nicht zu Unrecht von anderen gesellschaftlichen Großgruppen wegen seiner relativen Homogenität beneidet wurde. Das Beispiel Schlesien untermauert diese beiden Thesen. Hier findet sich derselbe Typus Antisemitismus, und hier trifft man auf dieselben katholischen Ängste und Hoffnungen, dieselben *Ingroup*- und *Out-*

group-Mechanismen. Die Masse der katholischen Quellen blieb einem einzigen Deutungsmuster verhaftet. Je extensiver die Lektüre katholischer Quellen, desto intensiver das Monotonieerlebnis. Für manche kritische Katholiken, nicht nur für heutige Forscher, war diese Leseerfahrung schon damals zermürbend. Joseph Müller, Priester und Initiator des Reformkatholizismus, bemerkte 1901, daß selbst die „angesehensten Organe“ ideologisch leicht berechenbare „Schablonen“ erzeugten, „und man bei jedem Artikel, wenn man nur die Überschrift las, ganz genau sagen konnte, welche Gedanken kommen würden“.⁶⁰ Während Müller sich dabei langweilte, machte der überraschungsresistente Gleichklang der katholischen Argumentationsmechanik auf andere den größten Eindruck, darunter auch auf den Chefredakteur der SVZ, auf Dr. Arthur Hager. Er war nämlich ursprünglich protestantischer Gymnasiallehrer und Pastor in Mecklenburg gewesen, bevor er auf die Schriften des beliebten Freiburger Volksschriftstellers und Priesters Alban Stolz stieß, die vor Ultramontanismus ebenso strotzten wie vor Antisemitismus.⁶¹ Endlich lernte Hager den so bewunderten Stolz auch persönlich kennen und fand prompt zum wahren Glauben. 1873 veröffentlichte er ein Buch mit 150 Gründen, die ihn zur Konversion bewegt hätten und die Überlegenheit des Katholizismus glanzvoll herausstellten. Als wenn 150 Gründe noch nicht ausreichten, ließ er sich für die vierte Auflage seines Bestsellers noch einmal 30 weitere einfallen. „Man sagt: ‚Ich will in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehren‘. Ich sage auch so von mir“, sagt er von sich in Grund Nr. 37. Waren nicht alle Vorfahren einmal katholisch gewesen? Grund Nr. 61 lautete: „Consequenz und Logik, das habe ich selbst von den verbissensten Feinden des Katholizismus gehört, ist allein in der Römischen Kirche.“⁶²

Konsequenz, Logik, innere Geschlossenheit – oder Monotonie? Wie man es auch wendet und wertet, Tatsache ist, daß der katholische Diskurs mit dem Siegeszug des Ultramontanismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu seinem Ende erstaunlich homogen war. Antiliberalismus und Antikapitalismus, Freimaurerfurcht und Sozialistenhaß, Herz-Jesu-Frömmigkeit und Wallfahrtswesen, Priesterhörigkeit, Zentrumstreue und eben eine spezifische Portion Antisemitismus gehörten dazu. Diese Subkultur gestattete es nicht mehr, jüdenfreundliche Ansichten zu vertreten. Kein Wunder also, daß der Kaufmann mit seinen Freunden in der Kleinbahn von Königshütte nach Beuthen im Sommer 1912 nicht auf Gegenliebe stieß. Und kein Wunder auch, daß der Antisemitismus in Breslau besonders von Katholiken gefördert wurde, gegen das protestantisch-liberale Establishment.⁶³

Schluß

Trotz antisemitischer Deutungsmuster: Der politische Antisemitismus in Breslau konnte sich – wie auch im Reich – letztlich nicht durchsetzen. Das verdankte sich zwei Gründen. Zum einen war der Linksliberalismus im Bürgertum, dem zahlreiche Juden inzwischen angehörten, zu dominant. Zum anderen war es zu wenig, einfach auf die Juden zu schimpfen, um die Gräben, die sich zwischen den christlichen Konfessionen aufgetan hatten, zu überspringen. Die negative Integrationsfolie allein reichte angesichts der konfessionellen Zerkleinerung nicht aus, obwohl sie in Breslau bei einem knappen Drittel katholischer Einwohner und bei rund vier Prozent Juden

(1914) nicht so ausgeprägt war wie in anderen Städten oder zwischen Orten mit jeweils einer Konfession. Doch auch in Breslau war die neue konfessionelle Apartheid in Politik und Alltag spürbar. 1865 klagten die *Breslauer Hausblätter* sogar, die Katholiken wären zu „weißen Sklaven“ degradiert.⁶⁴ Gerade in Breslau mit seinem vielfältigen und oft überkonfessionellen bürgerlichen Vereinswesen war das zwar übertrieben. Andererseits blieb der Faktor Konfession auch hier während des zweiten konfessionellen Zeitalters keineswegs gleichgültig: Einerseits förderte die konfessionelle Zwietracht den Antisemitismus, besonders in der Weimarer Republik. Andererseits verurteilte der Konfessionalismus jeden überkonfessionellen Vorstoß zum Scheitern, wenn sich die bloße Negativbestimmung als nicht tragfähig und die positive Vision einer ‚christlichen‘ Gesellschaft als zu vage herausstellte. Breslau ist in mancher Hinsicht daher typisch für Konfliktlagen in der deutschen Gesellschaft. In anderer Hinsicht, was die ‚multikulturellen‘ Ansätze und den hohen Integrationsgrad der Juden angeht, lassen sich untypische Phänomene erkennen. Besonders auffällig ist, daß in Breslau gerade der Katholizismus besonders antisemitisch war, während er oft, etwa im Reichstag, hinter der Radikalität der Forderungen des modernen Antisemitismus zurückstand. Kurz: Man wird den modernen christlichen Antisemitismus im schlesischen Mentalitätshaushalt nicht unterschätzen dürfen. Seit dem Ersten Weltkrieg konnte er sich schließlich auch dort hemmungsloser entfalten als in der Zeit des Kaiserreichs.

Anmerkungen

- 1 Vgl. etwa zu Berlin: Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis, 1770–1830*, Oxford 1994; Reinhard Rürup (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, Berlin 1995; zu Hamburg: Arno Herzig (Hrsg.), *Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990*, Hamburg 1991; Peter Freimark / Arno Herzig (Hrsg.), *Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase 1780–1870*, Hamburg 1989; Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg 1848–1918*, Hamburg 1974; Ina Lorenz, *Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation*, 2 Bde., Hamburg 1987; Rainer Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c. 1850–1914*, Oxford 1997; zu Köln: Shulamit Magnus, *Jewish Emancipation in Germany: Jewish Emancipation in a German City: Cologne, 1798–1871*, Stanford/CA 1997; zu Königsberg: Hans-Jürgen Krüger, *Die Judenschaft von Königsberg 1700–1812*, Marburg 1966; Stefanie Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg, Preußen 1871–1945*, Göttingen 1996; zu Frankfurt: Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main*, Stuttgart 1997. Die älteren, vor allem im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erarbeiteten Beiträge zur Geschichte der Breslauer Juden in der frühen Neuzeit sind zusammengestellt in: Margret Heitmann/Andreas Reinke, *Bibliographie zur Geschichte der Juden in Schlesien*, München u.a. 1995.
- 2 Vgl. Leszek Ziątkowski, *Rodzina żydowska we Wrocławiu w XIX wieku*, in: *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku. Pod Redakcją Krystyna Matwijowskiego*, Wrocław 1994, S. 109–124; Andreas Reinke, *Zwischen Tradition, Aufklärung und Assimilation. Die Königliche Wilhelmsschule in Bres-*

lau 1791–1848

, in: *ZRGG*, 43 (1991), S. 193–214; ders., *Judentum und Wohlfahrtspflege. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1744–1944*, Hannover 1999; Manfred Hettling, *Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz 1860 bis 1918*, Göttingen 1999; Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000; Stefan-Ludwig Hoffmann, *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840 – 1918*, Göttingen 2000. Die Periode der Frühen Neuzeit ist in jüngerer Zeit vor allem von polnischen Historikern erforscht worden; vgl. hierzu die Beiträge von Marian Ptak und Leszek Ziątkowski in: *Sobótka*, 46 (1991), Nr. 2. Als neuere Überblicksdarstellungen liegen jetzt vor der knappe Überblick von Leszek Ziątkowski, *Die Geschichte der Juden in Breslau*, Wrocław 2000 (zugleich auf polnisch und deutsch erschienen); ders., *Ludność żydowska we Wrocławiu w latach 1812–1914*, Wrocław 1998; die aus einer Ausstellung hervorgegangene Publikation von Maciej Łagiewski, *Breslauer Juden 1850–1944*, Wrocław 1996 (zugleich auf polnisch und deutsch erschienen). Breiten Raum nimmt die Geschichte der Breslauer Juden auch in der jüngst erschienenen umfangreichen Stadtgeschichte Breslaus von Norman Davies u. Roger Moorehouse, *Die Blume Europas. Breslau - Wrocław - Vratislavia*, München 2002, ein.

- 3 Vgl. hierzu S. Bronisztejn, *Z dziejów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, Wrocław 1993; Bożena Szaynok, *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945–1950*, Wrocław

- 2000; Andreas R. Hofmann, Die Nachkriegszeit in Schlesien. Gesellschafts- und Bevölkerungspolitik in den polnischen Siedlungsgebieten 1945–1948, Köln 2000.
- 4 Als Überblick vor allem auch über die umfangreiche englischsprachige Forschungsliteratur vgl. die Beiträge in: Michael Brenner / David N. Myers (Hrsg.), Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen, München 2002.
- 5 Michael Meyer, Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824 (1967), München 1994.
- 6 Vgl. allgemein Shulamith Volkov, Die Juden in Deutschland 1780–1918, München 1994; Michael A. Meyer / Michael Brenner (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, 4 Bde., München 1996/97; aus der umfangreichen amerikanischen Debatte vgl. etwa Todd E. Endelman, The Legitimization of the Diaspora Experience in Recent Jewish Historiography, in: Modern Judaism, 11(1991), S. 195–209; Paula Hyman, The Ideological Transformation of Modern Jewish Historiography, in: Shaye J. Cohen / Edward Greenstein (Hrsg.), The State of Jewish Studies, Detroit 1990, S. 143–157; Jonathan Frankel, Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe, in: ders. / S.J. Zipperstein (Hrsg.), Assimilation and Community, Cambridge 1992, S. 1–37.
- 7 Als literarisches Beispiel, in dem diese Beschäftigung mit Religion durch die Fremdzuschreibung der Mehrheitsgesellschaft ausgelöst wird, vgl. den Roman „Der neue Ahasver“ von Fritz Mauthner, 1881 in Fortsetzung im Berliner Tageblatt erschienen, ND Berlin 2001.
- 8 Zu denken ist hier an die konkurrierenden Konzepte des „kulturellen Systems“ (Arno Herzig, Shulamith Volkov) und der „Subkultur“ (David Sorkin) einerseits sowie der „ethnischen Gruppe“ (Marion Berghahn, Marion Kaplan) bzw. der „situativen Ethnizität“ (Till van Rahden im Rückgriff auf die amerikanische *cultural anthropology*) andererseits.
- 9 Reinhard Rürup, An Appraisal of German-Jewish Historiography, in: YB LBI, 5(1990), S. XV–XXIV, hier S. XXIV; ders., Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975; Trude Maurer, Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780–1933). Neue Forschungen und offene Fragen, Tübingen 1992, S. 179.
- 10 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1980^s, S. 242.
- 11 Max Weber, Religionssoziologie, III, Tübingen 1988^s, S. 3. Eine intensive Diskussion von Webers Begriff des „Pariavolkes“ und den darin enthaltenen Analysekategorien ist in der Forschung bisher nicht zustande gekommen; kritische Bemerkungen zum Weberschen Begriff bei S. N. Eisenstadt, Max Webers antikes Judentum und der Charakter der jüdischen Zivilisation, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Studie über das antike Judentum, Frankfurt 1981, S. 134–185.
- 12 Ebd., S. 6. Webers Interesse richtete sich auf die Frage, wie die Juden zu einem Pariavolk mit einer spezifischen Eigenart wurden, hier dagegen steht im Vordergrund, inwiefern sich der Transformationsprozeß der Juden in Deutschland besser analysieren lässt, wenn man ihre voremanzipatorische Position dergestalt beschreibt.
- 13 Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 300.
- 14 Das folgende ist angelehnt an Max Webers Soziologie und an Überlegungen

von Rainer M. Lepsius, Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber, in: ders., Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, S. 31-43.

- 15 Hilfreich zur hier verwendeten Unterscheidung von Regeln und Regelmäßigkeiten der Überblick von Andreas Reckwitz, Struktur, Opladen 1997.
- 16 Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 190.
- 17 Als einer der ersten hat Herbert A. Strauss dafür plädiert, Selbst- und Fremdbild systematisch zu unterscheiden, um die Veränderung der Situation zu analysieren, denen sich die Juden in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts ausgesetzt sahen. Seine lebenswerten Überlegungen finden sich jetzt auf deutsch in: ders., Bilder von Juden und vom Judentum in der Entwicklung der Gesetzgebung Preußens im Vormärz (1966), in: Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enqueten des Vormärz, bearb. u. hrsg. von Martin Jehle, 4 Bde., München 1998, hier I, S. XXIX-LVIII.
- 18 David Sorkin, The Transformation of German Jewry 1780–1840, Oxford 1987, S. 6f.
- 19 Zu den Hofjuden und ihrer Finanztätigkeit vgl. Selma Stern, Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus. Ein Beitrag zur europäischen Geschichte im 17. u. 18. Jh. (1950), Tübingen 2001; Rotraud Ries / Friedrich Battenberg (Hrsg.), Hofjuden. Ökonomie und Interkulturalität: Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert, Hamburg 2002; zu den ‚armen‘ jüdischen Finanztätigkeiten vgl. Stefan Rohrbacher / Michael Schmidt, Judenbilder. Kulturgeschichte antisemitischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek 1991; Michael Schmidt, Handel und Wandel. Über jü-

dische Hausierer und die Verbreitung der Taschenuhr im frühen 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Volkskunde, 3 (1987), S. 229-250; ders., Hinter den Spiegeln: Mergels Uhr und Aarons Risiko. Aufsatz ohne Untertitel, in: J. Heil / B. Wacker (Hrsg.), Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in der jüdischen und christlichen Tradition, München 1997, S. 171-191. Zur Berufsstruktur der Juden im 19. Jahrhundert generell Arthur Prinz, Juden im deutschen Wirtschaftsleben. Soziale und wirtschaftliche Struktur im Wandel 1850–1914, bearb. u. hrsg. von Avraham Barkai, Tübingen 1984.

- 20 Dieser Umschlag erfolgte in den Jahrzehnten des Vormärz, d.h. nach der Emancipation. Die Übergänge und Veränderungen in den Wahrnehmungsmustern etwa können unter dieser Perspektive anders interpretiert werden: Im ständischen Modell hatten Juden eine wirtschaftliche Funktion, mußten diese aber unter diskriminierenden rechtlichen Bedingungen erfüllen; sukzessive erfolgte die rechtliche Egalisierung, die eine offene Konkurrenzsituation entstehen ließ. Indem sich die Deutung der ‚Judenfrage‘ von einer Erziehungsfrage zu einer Diskussion über Wesenseigenschaften verschob, konnten sich Angehörige der Mehrheitsgesellschaft ideelle Rechtfertigungen für die Verweigerung dieser Konkurrenzsituation verschaffen; vgl. Hinweise auf diese Konstellation bei Strauss, Bilder, S. XXXVIf.
- 21 Das dürfte ein Grund dafür sein, daß im 19. Jahrhundert wesenshafte Zuschreibungen, die dann bald auch biologisch gewendet werden konnten, Anklang fanden; vgl. als ein Beispiel für den Umschlag in den Jahren nach 1800: Hans-Joachim Neubauer, Auf Begehr: Unser Verkehr. Über eine judenfeindli-

- che Posse im Jahre 1815, in: Rainer Erb u.a. (Hrsg.), *Antisemitismus und jüdische Geschichte*, Berlin 1987, S. 313-327.
- 22 Prinz, Juden im deutschen Wirtschaftsleben; Prinz stützt sich vor allem auf die älteren Arbeiten von Ruppin, Segall u. Silbergleit, verbindet die Auswertung des statistischen Materials indes mit qualitativen Untersuchungen und gelangt dadurch zu differenzierten und überzeugenden Interpretationen.
- 23 Shulamit Volkov, *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland* (1988), in: dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. u. 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 111-130, hier S. 112.
- 24 Ebenso wäre zu fragen und einmal detailliert zu untersuchen, inwiefern in das kulturelle System von ‚Bürgerlichkeit‘, wie es im 19. Jahrhundert in der deutschen Mehrheitsgesellschaft sich ausbildete, spezifisch christliche Werte und Sinnmuster mit eingeflochten waren. Zu denken ist hierbei nicht nur an die konservativen expliziten Proklamationen eines „christlichen Staates“ (etwa Friedrich Julius Stahl), sondern auch an jene Liberale, die (wie etwa Carl T. Welcker) kirchlichen Einfluß auf Staat und Gesellschaft zwar ablehnten, aber zugleich das Christentum nach wie vor als Grundlage der Moral ansahen und damit die bürgerliche Gesellschaft auf bürgerliche Gesinnung und – implizit – auch auf christliche Religion gründeten. In bestimmten Konstellationen wie etwa der zeitgenössischen bürgerlichen Diskussion über den Weberaufstand tritt diese christliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft deutlich hervor; vgl. Christina von Hodenberg, *Der Fluch des Geldsacks. Der Aufstieg des Industriellen als Herausforderung bürgerlicher Werte*, in: Manfred Hettling / Stefan-
- Ludwig Hoffmann (Hrsg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000, S. 79-104. Eine Untersuchung der christlichen Imprägnierung von ‚Bürgerlichkeit‘ und eine Diskussion der Frage, was das für die Verbürgerlichung der Juden bedeutet hat, dürfte äußerst lohnend sein.
- 25 Moses Mendelssohn, *Schreiben an den Herrn Diakonus Lavater zu Zürich* (1770), in: ders., *Schriften über Religion und Aufklärung*, hrsg. von Martina Thom, Berlin 1989, S. 309-322, hier S. 319.
- 26 Das ist oft betont worden, nach wie vor überzeugend: Reinhard Rürup, *Die „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus* (1974), in: ders. *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt 1987, S. 93-119, 214-224.
- 27 Zwar erfolgte in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Aufhebung der legislativen Beschränkungen, doch bestanden in vielen Bereichen semi-offizielle Einschränkungen weiter, man denke nur an die Benachteiligung hinsichtlich der Einstellung in den Staatsdienst.
- 28 Sorkin, *Transformation*, S. 181; dort auch eine knappe und überzeugende Distanzierung vom Ethnizitätsbegriff.
- 29 Norbert Elias, *über sich selbst*, Frankfurt 1990, S. 13.
- 30 Vgl. dazu die Beiträge von Manfred Hettling, Andreas Reinke, Lisa F. Swartout und Olaf Blaschke.
- 31 Vgl. dazu die Beiträge von Anne Brenker, Andreas Gotzmann und Andreas Brämer.
- 32 Vgl. hierzu den Beitrag von Heidemarie Petersen, der sich kritisch mit dieser Sichtweise auseinandersetzt.

- 33 Vgl. hierzu den Beitrag von Jörg Deventer.
- 34 Die Geschichte der in Breslau lebenden Juden bis zum Beginn der preußischen Herrschaft ist Gegenstand zahlreicher, vornehmlich älterer Abhandlungen; vgl. etwa Friedrich Albert Zimmermann, Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogthum Schlesien, Breslau 1791; Marcus Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, Breslau 1896–1917; ders., Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, in: Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Prof. Dr. Heinrich Graetz, (Breslau 1887) ND Hildesheim/New York 1973, S. 218–278; ders., Die schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812, Breslau 1913; Bernhard Brilling, Geschichte der Juden in Breslau von 1454–1702, Stuttgart 1960; ders., Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens: Entstehung und Geschichte, Stuttgart u.a. 1972; ders., Breslauer jüdische Meßgäste im 17. Jahrhundert, in: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Familiengeschichte, 32 (1932), S. 506–509; 33 (1933), S. 517–529, sowie in: Zion. A Quarterly for Research in Jewish History, 19 (1954), S. 68–69; ders., Der Prager „Schammes“ in Breslau. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Prager Juden, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei, 1 (1930/31), S. 139–159.
- 35 Stefi Wenzel, Jüdische Bürger und kommunale Selbstverwaltung in preußischen Städten 1808–1848, Berlin 1967, S. 76; vgl. auch Klaus Gestwa, Protoindustrialisierung und „Judenfrage“ in Schlesien, in: Zeitschrift für Ostforschung, 38 (1989), S. 58–81.
- 36 Dies betont besonders Arno Herzog in seinem Beitrag im vorliegendem Band.
- 37 Generell hierzu Mordechai Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, hrsg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Michael A. Meyer unter Mitwirkung von Michael Brenner, Bd. 1, München 1996, S. 85–247, bes. S. 126–140; die Proteste gegen die Niederlassung von Juden in Breslau in den ersten Jahrzehnten der preußischen Herrschaft in Schlesien sind ausführlich dokumentiert in Selma Stern, Der preußische Staat und die Juden, T. 3, 2, Abt. 2, Tübingen 1971, bes. S. 1305–1311, 1328–1352 und 1362–1365. Daß sich diese Proteste nicht nur gegen die Privilegierung von Juden richteten, sondern auch andere Gruppen trafen, die durch die Zentralgewalt privilegiert wurden, kann man am Beispiel der Niederlassung der Hugenotten in den verschiedenen deutschen Territorien belegen; vgl. hierzu Andreas Reinke, Die Kehrseite der Privilegierung: Proteste und Widerstände gegen die hugenottische Niederlassung in den deutschen Territorialstaaten, in: *Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung*, 7 (1997), H. 5/6, S. 39–55.
- 38 Vgl. hierzu Aron Heppner/Bernhard Brilling, Breslauer Synagogen, in: Breslauer Jüdisches Gemeindeblatt, 8 (1931), S. 167–168; 9 (1932), S. 50, 75–76; 10 (1933), Nr. 5, S. 1–2, Nr. 12, S. 6–7; sowie Ziątkowski, Geschichte, S. 22–27.
- 39 Bernhard Brilling, Friedrich der Große und der Waad Arba Arazoth, in: Theokratia, 1 (1967–1969), S. 97–143.
- 40 Vgl. hierzu vor allem die Beiträge von Andreas Gotzmann und Andreas Reinke.
- 41 Hierzu vor allem Leszek Ziątkowski, Ludność Żydowska, bes. S. 22–29, sowie die entsprechenden Tabellen im Anhang.

- 1 Kaspar Elm, Johann Kapistrans Predigtreiße diesseits der Alpen (1451–1456), in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, hrsg. v. Hartmut Boockmann u.a., Göttingen 1989, S. 500–519.
- 2 Diese und alle weiteren Zeitangaben folgen Ottokar Bonmann, Chronologie und Itinerar, in: Johannes Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, Heidelberg 1964/65² [ursprünglich: Innsbruck 1936], S. 520–529.
- 3 Marcus Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, Breslau 1896–1917, S. 115–133.
- 4 Ein erster entsprechender Brief Capistranos an den König datiert vom 28.4.1454, er ist abgedruckt bei Lucas Wadding, Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum. Editio secunda Romae 1734–35, Bd. 12, S. 196 f. (im folgenden zitiert als: Annales Minorum XII).
- 5 Der polnisch-jüdische Historiker Majej Bałaban führt diese Ereignisse darauf zurück, daß „das Volk von den Predigten Capistranos aufgehetzt“ gewesen sei. Allerdings datiert er den Stadtbrand in das Jahr 1454 (Majej Bałaban, Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868 [Geschichte der Juden in Krakau und Kazimierz 1304–1868], Kraków 1931–36 (ND Kraków 1991), Bd. 1, S. 53). – Der Chronist Jan Długosz – auf den sich Bałaban beruft – datiert den Brand auf das Jahr 1455. In seiner Schilderung werden jedoch keine Ausschreitungen gegen die Juden erwähnt; Jan Długosz, Joannis Dlugossii seu longini canonici cracoviensis Historiae Polonicae, Krakau 1878, Bd. 12, S. 204f., im folgen-
- den zitiert als: Historiae Polonicae XII.
- 6 Der Beginn von Capistranos Predigtätigkeit wird in der Literatur nicht einheitlich angegeben: Der Capistrano-Biograph Johannes Hofer nennt das Jahr 1417, Hofer, Kapistran, Bd. 1, S. 93; Kaspar Elm dagegen 1422, Elm, Predigtreiße, S. 502.
- 7 Vgl. Hofer, Kapistran, Bd. 2, S. 221–228 („Kapistran und das Judenproblem“). Hofer behandelt, auch an weiteren Stellen seiner Biographie, diese Frage in durchaus apologetischer Absicht. Gleichwohl führt er zahlreiche Zitate aus Predigten und Traktaten Capistranos an, die dessen Judenfeindschaft belegen.
- 8 Elm, Predigtreiße, S. 503.
- 9 So soll die (allerdings nur kurzfristige) Aufhebung der Judenprivilegien durch Königin Johanna von Sizilien 1427 auf eine entsprechende Intervention Capistranos zurückgehen, der sich in diesem Jahr in Neapel aufhielt, vgl. Hofer, Kapistran, Bd. 1, S. 136f.
- 10 Peter Browe, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, Rom 1942. – Max Simonsohn, Die kirchliche Judengesetzgebung im Zeitalter der Reformkonzilien von Konstanz und Basel, Diss. Breslau 1912.
- 11 Hofer, Kapistran, Bd. 2, S. 15, 154f.
- 12 „Judeis non sunt cogendi, sed cum benevolentia animandi. Sunt tamen servanda decreta sanctorum patrum.“ Hs. Staatsbibliothek München, Cod. lat. 13571, fol. 38r, hier zitiert nach Hofer, Kapistran, Bd. 2, S. 223.
- 13 Ebd., Bd. 2, S. 154f.
- 14 „Propter quod verbum adhuc hodie iudei tacent propter timorem; tamen in corde, sic hodie possent, quod obligarentur nos omnes interficere ex precepto.“ Hs. Staatsbibliothek München, Cod. lat. 16191, fol. 222v., hier zitiert

- nach ebd., Bd. 2, S. 222.
- 15 Simonsohn, Judengesetzgebung, S. 23-36 (Martin V.) bzw. S. 45-54 (Eugen IV., Nikolaus V.). – Zur besonders in und von den Bettelorden verbreiteten Judenfeindschaft vgl. Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, London 1982.
- 16 Marcus Brann, Ein Breslauer Grabdenkmal aus dem Jahre 1203, in: *Schlesische Geschichtsblätter*, 1 (1919), S. 11-16. – Żydzi w średniowiecznym Krakowie. Wypisy źródłowe z ksiąg miejskich krakowskich [Juden im mittelalterlichen Krakau. Quellenauszüge aus den Krakauer Stadtbüchern]. Hrsg. v. Bożena Wyrozumska, Kraków 1995, Nr. 2-4. In beiden Fällen dient der Nachweis eines jüdischen Friedhofes als Indiz für das Vorhandensein einer Gemeinde (im Unterschied etwa zu einer bloßen Kaufmannsniederlassung).
- 17 Kodeks Diplomatyczny WielkopolSKI [Diplomaticus Kodex Großpolens], hrsg. v. Ignacy Zakrzewski, Poznań 1877 ff., Bd. 2, Nr. 1135. – Brann, Geschichte der Juden, Anlage I.
- 18 Zur Genealogie insbesondere der polnischen und schlesischen Privilegien vgl. Zofia Kowalska, Die großpolnischen und schlesischen Judenschutzbücher des 13. Jahrhunderts im Verhältnis zu den Privilegien Kaiser Friedrichs II. (1238) und Herzog Friedrichs II. von Österreich (1244). Filiation der Dokumente und inhaltliche Analyse, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 47/1 (1998), S. 1-20. – Zum Zusammenhang mit der „Ostwanderung“ aschkenasischer Juden im Spätmittelalter vgl. das erste Kapitel in: Heidemarie Petersen, Judengemeinde und Stadtgemeinde in Polen zu Beginn der Frühen Neuzeit, Wiesbaden 2002.
- 19 Moses Schorr, Die Hauptprivilegien der polnischen Judenschaft, in: *Festschrift Adolf Schwartz zum Siebzigsten Geburtstage*, Berlin 1917, S. 519-538.
- 20 Brann, Geschichte der Juden, S. 50ff.
- 21 Ebd., S. 108.
- 22 Eugen Jacob, Johannes von Capistrano, Breslau 1903-11, Bd. 1, S. 77f. – Johann Heyne, Dokumentierte Geschichte des Bistums und Hochstifts Breslau, Breslau 1868, Bd. 3, S. 568. Ein Einladungsschreiben ist nicht überliefert, doch es ist anzunehmen, daß der Breslauer Bischof sich, ähnlich wie sein Krakauer Amtskollege Zbigniew Oleśnicki, von Capistrano Unterstützung im Kampf gegen den Hussitismus erhoffte.
- 23 Die Mitschriften sowohl der öffentlichen als auch der kircheninternen Predigten wurden herausgegeben von Jacob, Capistrano, Bd. 2.1 bzw. II.3.
- 24 Ein Protokoll der Vorgänge ist abgedruckt bei Brann, Geschichte der Juden, Anhang V, Nr. I. („*De expulsione Judaeorum*“).
- 25 Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien von 906-1620, hrsg. v. Gottlieb Bondy und František Dvorský, Prag 1906, Nr. 243 (Brief des Königs Ladislaus an den Rat der Stadt Breslau vom 22.5.1453).
- 26 Ebd., Nr. 244.
- 27 Brann, Geschichte der Juden, Anhang V, Nr. II.
- 28 Wadding, *Annales Minorum* XII, S. 165f. (Brief vom 14.6.1453).
- 29 Juden in Böhmen, Nr. 245.
- 30 Eine besonders drastische Schilderung der Torturen, die Capistrano angeordnet habe, liefert ein anonymer Chronist des 15. Jahrhunderts. In: *Monumenta Poloniae Historica* IV. Lwów 1884, S. 1-5 („*De persecutione iudeorum Vratislaviensum a. 1453*“). – Die *Annales*

- Minorum vermerken dagegen lakonischer, daß Capistrano die Juden „der Tortur unterzogen hat“, verlegen das Geschehen jedoch fälschlicherweise in das Jahr 1452; Wadding, Annales Minorum XII, S. 142f.
- 31 Vgl. Anm. 23.
- 32 Jacob, Capistrano, Bd. II.3., S. 252-261.
- 33 Ebd., Predigt vom 26. Februar: „Et sic ante diem iudicy Judei qui erunt tunc temporis aduc convertentur ad dominum yse. Si dispersi fuerint filii israel tamquam arena maris reliqui salvabuntur ex eis.“
- 34 Ebd., Predigten vom 17., 18. und 21. März. Am 17. März schärft Capistrano seinen Zuhörern in einem Abschnitt über die Heiligung des siebten Tages außerdem den Unterschied zwischen dem christlichen Sonntag und dem jüdischen Sabbat ein und warnt sie davor, letzteren als heiligen Tag zu begehen: „Quicunque cristiani presumunt venerari diem sabbatum more Iudeorum habeantur extranei a fide christi et tamquam anticristiani et excommunicentur tamquam heretici.“
- 35 Vgl. Anm. 10.
- 36 Karol Maleczyński, Dzieje Wrocławia [Geschichte Breslaus], Wrocław 1948, S. 151f., 221f.
- 37 Brann, Geschichte der Juden, S. 110f.
- 38 Wobei dieses *gut* in einem vorhergehenden Schreiben bereits detailliert als „*beraitschaft*“, „*gelt*“, „*geltschuld*“, „*Erbgueter*“, „*Phanntschaft*“, „*geltbrief*“ benannt worden war: Juden in Böhmen, Nr. 244 (Brief König Ladislaus' vom 26.6.1453).
- 39 Ebd., Nr. 245.
- 40 A. Engel, Die Ausweisung der Juden aus den königlichen Städten Mährens und ihre Folgen, in: Jahrbuch für die Geschichte der Juden in der Tschecho-

- slovakischen Republik, 2 (1930), S. 50-96. - Thomas Peter, Die Juden in Böhmen und Mähren im 15./16. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Vertreibung der Juden aus den königlichen Städten Mährens im Jahr 1454. Unveröffentl. Magisterarbeit Leipzig 1998. Thomas Peter verdanke ich den Hinweis auf die Übereinstimmungen zwischen den schlesischen und den mährischen Quellen.
- 41 Historiae Polonicae XII, S. 148f.
- 42 Wadding, Annales Minorum XII, S. 163f.
- 43 Die erste Einladung Oleśnickis datiert vom 2.8.1451; Historiae Polonicae XII, S. 92-95; sie wurde am 15.4.1452 wiederholt; Wadding, Annales Minorum XII, S. 138f.; darauf folgte am 7. Juli desselben Jahres ein Einladungsschreiben König Kasimirs IV.; ebd., S. 139f.; und am 28.3.1453 schließlich eine dritte Aufforderung Oleśnickis; ebd., S. 162f.
- 44 Ebd., S. 164f. – Historiae Polonicae XII, S. 155.
- 45 Wadding, Annales Minorum XII, S. 164f. – Historiae Polonicae XII, S. 147.
- 46 Wadding, Annales Minorum XII, S. 196f.
- 47 Ebd., S. 197 (Brief vom 13.10.1454).
- 48 „Litteras etiam, quascunque Judaeis super libertatem in regno Nostro degentibus, per nos post diem coronationis Nostrae usque in diem hunc concessas, jurique divino ac constitutionibus terrestribus contrarias, penitus revocamus [...].“ Zitiert nach Bałaban, Historia, S. 52, Anm. 26.
- 49 Philipp Bloch, Die General-Privilegien der polnischen Judenschaft, Posen 1892, S. 40-42. Dieser Brief Oleśnickis wurde Ende des 19. Jahrhunderts in Polen zum Ausgangspunkt einer Art ‚Historikerstreites‘ um die Authentizität des spätmittelalterlichen polnischen

Judenrechtes. Bis in die Zwischenkriegszeit hinein erlebte diese Auseinandersetzung, deren politische, sprich: antisemitische Grundierung unverkennbar ist, mehrere Konjunkturen. Vgl. dazu Shmuel Artur Cygielman, *The Basic Privileges of the Jews of Great Poland as Reflected in Polish Historiography*, in: *Polin*, 2 (1987), S. 117-149.

- 50 Jörg K. Hoensch, *Geschichte Polens*, Stuttgart 1983, S. 84-87.
51 *Historiae Polonicae XII*, S. 188.
52 Ein später Ausläufer dieser Art von Legitimierung findet sich beim Capistrano-Biographen Johannes Hofer: In seiner Schilderung der Breslauer Judenverfolgung, die mit der Überlegung einsetzt, daß „kein stichhaltiger Grund zu ersehen“ sei, „daß nicht auch im Mittelalter einzelne Juden ihrem altererbtanen Hasse gegen Christus durch sol-

che Freveltaten [d.h. Hostienschändungen, H. P.] Luft gemacht haben sollten“, betont er ausdrücklich die Bedeutung Capistranos für den Fort- und Ausgang des Prozesses: „Auf den Gang des Prozesses und das Endurteil wird er bei seinem Ansehen als Jurist und Inquisitor, bei der allgemeinen Verehrung, die er genoß, starken Einfluß ausgeübt haben.“ Hofer, *Kapistran*, Bd. 2, S. 215, 220f.

- 53 So der Untertitel der Capistrano-Biographie von Hofer.
54 Elm, *Predigtreiise*, S. 505.
55 Fritz Backhaus, *Judenfeindschaft und Judenvertreibungen im Mittelalter. Zur Ausweisung der Juden aus dem Mittelelbraum im 15. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, 36 (1987), S. 275-332, hier S. 310.
56 Ebd., S. 299.

- * Der folgende Beitrag gibt im wesentlichen den Text eines am 12.8.1998 in Erfurt gehaltenen Vortrags im Rahmen der Tagung „Ecclesia und Synagoge im östlichen Mitteleuropa“ wieder nebst den notwendigen Anmerkungen; für hilfreiche Unterstützung danke ich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Archiwum Państwowe in Zielona Góra/Grünberg, Małgorzata Konochnicka (Grünberg) und Margret Heitmann (Duisburg).
- 1 Hans Erich Bödeker / Ernst Hinrichs, Alteuropa-Frühe Neuzeit-Moderne Welt? Perspektiven der Forschung, in: dies. (Hrsg.), Alteuropa-Ancien régime-Frühe Neuzeit, Stuttgart / Bad Cannstatt 1991, S. 11-44; Johannes Burkhardt, Frühe Neuzeit, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), Fischer Lexikon Geschichte, Frankfurt am Main 1994, S. 364-85; Bernd Roeck, Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Gegenreformation und Dreißigjähriger Krieg, Stuttgart 1996, S. 5-20.
- 2 Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung? in: ders., Heinz Schilling (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995, S. 419-52, hier S. 432; Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ, 246 (1988), S. 1-45.
- 3 Rotraud Ries, Zur Bedeutung von Reformation und Konfessionalisierung für das christlich-jüdische Verhältnis in Niedersachsen, in: Aschkenas, 6 (1996), S. 353-419, hier S. 353f.
- 4 Monika Richarz, Die Entdeckung der Landjuden. Stand und Probleme ihrer Erforschung am Beispiel Südwestdeutschlands, in: Karl-Heinz Burmeister (Hrsg.), Landjudentum im Süddeutschen- und Bodenseeraum. Wissenschaftliche Tagung zur Eröffnung des Jüdischen Museums Hohenems vom 9. bis 11. April 1991, Dornbirn 1992, S. 11-21; dies., Ländliches Judentum als Problem der Forschung, in: dies., Reinhard Rürup (Hrsg.), Jüdisches Leben auf dem Lande, Tübingen 1997, S. 1-8; von neueren Detailstudien zum frühneuzeitlichen Land- und Kleinstadtjudentum seien nur genannt Cilli Kaspar-Holtkotte, Juden im Aufbruch. Zur Sozialgeschichte einer Minderheit im Saar-Mosel-Raum um 1800, Hannover 1996; Jörg Deventer, Das Abseits als sicherer Ort? Jüdische Minderheit und christliche Gesellschaft im Alten Reich am Beispiel der Fürstabtei Corvey 1550-1807, Paderborn 1996; Stefan Rohrbacher, Medinat Schwaben. Jüdisches Leben in einer süddeutschen Landschaft in der Frühen Neuzeit, in: Rolf Kießling (Hrsg.), Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches, Berlin 1995, S. 80-109; vgl. auch die Aufsatzsammlungen Richarz / Rürup (Hrsg.), Jüdisches Leben; Rolf Kießling / Sabine Ullmann (Hrsg.), Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit, Berlin 1999; einen Überblick zur Geschichte der Juden im Alten Reich bieten Mordechai Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Michael Meyer / Michael Brenner, Bd. 1: Tradition und Aufklärung 1600-1780, München 1996, S. 85-247; Arno Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, München 1997, S. 69-152; vgl. auch den Sammelband Ronnie Po-chia Hsia / Hartmut Lehmann (Hrsg.), In and Out of the Ghetto: Jewish gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany, Cambridge 1995.
- 5 Genannt seien nur Friedrich Battenberg,

- Reformation, Judentum und landesherrliche Gesetzgebung. Ein Beitrag zum Verhältnis des protestantischen Landeskirchentums zu den Juden, in: Andreas Mehl / Wolfgang Christian Schneider (Hrsg.), *Reformatio et reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1989, S. 315-346; Rotraud Ries, Zum Zusammenhang von Reformation und Judenvertriebung: Das Beispiel Braunschweig, in: Helmut Jäger u.a. (Hrsg.), *Civitatum Communitas. Festschrift Heinz Stoob*, Köln / Wien 1984, S. 630-654; dies., Bedeutung; allgemein zur Lage der Juden in protestantischen und katholischen Territorien vgl. dies., *German Territorial Princes and the Jews*, in: Hsia / Lehmann (Hrsg.), *In and Out of the Ghetto*, S. 215-245; Friedrich Battenberg, Jews in Ecclesiastical Territories of the Holy Roman Empire, in: ebd., S. 247-274.
- 6 Herzig, Jüdische Geschichte, S. 69ff.; Rainer Walz, Lage und Selbstverständnis der deutschen Juden im 16. Jahrhundert, in: Dirk Blasius / Dan Diner (Hrsg.), *Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland*, Frankfurt 1991, S. 32-52; zu Rhegius vgl. Scott H. Hendrix, Toleration of the Jews in the German Reformation: Urbanus Rhegius and Braunschweig (1535-1540), in: ARG, 81 (1990), S. 189-215; zu Osiander vgl. G.P. Wolf, Osiander und die Juden im Kontext seiner Theologie, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 53 (1984), S. 49-77.
- 7 Rotraud Ries, Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert, Hannover 1994, S. 312f., 441ff.
- 8 Fritz Backhaus, Judenfeindschaft und Judenvertriebungen im Mittelalter. Zur Ausweisung der Juden aus dem Mit-telebraum im 15. Jahrhundert, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, 36 (1987), S. 275-332; Alfred Haverkamp, Lebensbedingungen der Juden im spätmittelalterlichen Deutschland, in: Blasius / Diner (Hrsg.), *Zerbrochene Geschichte*, S. 11-31; Markus J. Wenninger, Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert, Wien u.a. 1981; vgl. auch die Beiträge von Alfred Haverkamp, Franz-Josef Ziwe, Rotraud Ries und Fritz Backhaus in: Friedhelm Burgard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen (Hrsg.), *Judenvertriebungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hannover 1999.
- 9 Bernhard Brilling, Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens. Entstehung und Geschichte, Stuttgart u.a. 1972, S. 1; Werner Hajek, Geschichte der Juden in Löwenberg/Schlesien (bis 1453), in: Aschkenas, 6 (1992), S. 295-351, hier S. 342f.
- 10 Matthias Weber, Das Verhältnis Schlesiens zum Alten Reich in der Frühen Neuzeit, Köln u.a. 1992, S. 30ff.
- 11 Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, Oxford 1989², S. 38f.
- 12 Markus Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, Teil V, in: *Wissenschaftliche Beilage zum Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung*, Breslau 1910, S. 151-201, hier S. 151ff.; Norbert Conrads, Schlesiens frühe Neuzeit (1469-1740), in: ders. (Hrsg.), *Deutsche Geschichte im Osten Europas: Schlesien*, Berlin 1994, S. 178-344, hier S. 231ff.
- 13 Eine Zusammenstellung der älteren und neueren Literatur findet sich in Margret Heitmann / Andreas Reinke, *Bibliographie zur Geschichte der Juden in Schlesien*, München u.a. 1995, S. 150-152; im-

- mer noch wertvoll, weil für die frühneuzeitliche Geschichte materialreich, die Arbeit von Robert Berndt, Geschichte der Juden in Gross-Glogau, Glogau o.J. [1873]; in einer verdienstvollen, zeitlich übergreifenden stadtgeschichtlichen Studie über die jüdische Gemeinde in Glogau wird die ältere Literatur zum Teil unkritisch verwendet; überdies wurde der wichtigste archivalische Bestand für die Periode der Frühen Neuzeit, die „Akta miasta Głogowa/Akten der Stadt Glogau“ im Archiwum Państwowe in Zielona Góra/Grünberg, lücken- bzw. fehlerhaft ausgewertet: Franz D. Lucas / Margret Heitmann, Stadt des Glaubens. Geschichte und Kultur der Juden in Glogau, Hildesheim u.a. 1992²; eine Zusammenstellung und kritische Würdigung neuerer Veröffentlichungen über die Geschichte der Juden in Schlesien bietet Hugo Weczerka, Juden in Schlesien. Ein Literaturbericht, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung, 47 (1998), S. 70-81.
- 14 So zuletzt Breuer, Frühe Neuzeit, S. 74.
- 15 Vgl. den Ortschaftsartikel „Glogau“ in: Germania Judaica, Bd. 2: Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, hrsg. von Zvi Avneri, Tlbd. 1, Tübingen 1968, S. 279f.; eine Auflistung der Paragraphen des herzoglichen Privilegs von 1299 in Berndt, Geschichte der Juden, S. 3ff.; zur Gründungsgeschichte Glogaus vgl. den Artikel „Glogau“ in: Deutsches Städtebuch. Handbuch städtischer Geschichte. Neubearbeitung, hrsg. von Heinz Stoob und Peter Johanek, Bd. 1: Schlesien, Stuttgart u.a. 1995, S. 111-118, hier S. 112.
- 16 Germania Judaica. Bd. 3: 1350–1519, Tlbd. 1, hrsg. von Arye Maimon u.a., Tübingen 1987, S. 441f., hier S. 441; Berndt, Geschichte der Juden, S. 7ff.
- 17 Ferdinand Minsberg, Geschichte der Stadt und Festung Groß-Glogau, Bd. 1, Glogau 1853, S. 321.
- 18 Zit. nach ebd., S. 455; zur Regierung Herzog Johans im Fürstentum Glogau vgl. Julius Blaschke, Geschichte der Stadt Glogau und des Glogauer Landes, Glogau 1913 / ND Hannover 1982, S. 122ff.
- 19 Berndt, Geschichte der Juden, S. 15.
- 20 Brann, Geschichte der Juden, S. 179ff.
- 21 Ebd., S. 190; Berndt, Geschichte der Juden, S. 16f.
- 22 Winfried Irgang, Land und Städte in Schlesien, in: Deutsches Städtebuch, S. XXXIII-XLIII, hier S. XLII.
- 23 Berndt, Geschichte der Juden, S. 23f.; zur topographischen Situation vgl. die Karten im Anhang.
- 24 Archiwum Państwowe w Zielonej Górze, Akta miasta Głogowa (im folgenden: AP ZG, AmG), Nr. 167, Bl. 1-3
- 25 Regest des vom 24.5.1582 datierenden Schreibens in Konrad Wutke (Hrsg.), Die Inventare der nichtstaatlichen Archive Schlesiens, Bd. 2: Kreis und Stadt Glogau, Breslau 1915, S. 178, Nr. 1193. AP ZG, AmG, Nr. 167, Bl. 4-5.
- 26 Brann, Geschichte der Juden, S. 190.
- 27 Berndt, Geschichte der Juden, S. 17.
- 28 Schreiben Rudolfs II. an Landeshauptmann von Biberstein vom 14.4.1587: AP ZG, AmG, Nr. 167, Bl. 10-13; dem Landeshauptmann wurde anbefohlen, Deputierte einzusetzen, die eine Aufstellung aller Besitztümer und Schuldbriefe der Juden anfertigen sollten.
- 29 Ebd., Bl. 23-25, 28-30.
- 30 Das kaiserliche Reskript an den Landeshauptmann datiert vom 21.7.1595: ebd., Bl. 31-33.
- 31 Zur konfessionellen und politischen Entwicklung Schlesiens in der zweiten Hälfte des 16. und im frühen 17. Jahrhundert vgl. Franz Machilek, Schlesien, in: Anton Schindling / Walter Ziegler

- (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Bd. 2: Der Nordosten, Münster 1990, S. 101-138, hier S. 118ff.; Arno Herzig, Schlesien und die Grafschaft Glatz im Zeitalter des Konfessionalismus, in: JSKG, 75 (1996), S. 1-22, hier S. 4ff.; Conrads, Schlesiens frühe Neuzeit, S. 258ff.
- 33 Joachim Köhler, Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau. Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weissen Berg 1564-1620, Köln / Wien 1973, S. 9; Joachim Bahlcke, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisichen Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1525-1619), München 1994, S. 231-239, 250-254.
- 34 Für das folgende vgl. Carl Weigelt, Der Kirchenstreit in Gross-Glogau (1564-1609), in: ZVGS, 22 (1888), S. 25-73; Kurt Engelbert, Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien, V. Teil, B: Das Fürstentum Glogau, in: ASKG, 22 (1964), S. 216-237; ausführlich zum Verlauf und zu den innerstädtischen Folgen des „Kirchenstreits“ vgl. Jörg Deventer, Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz (1526-1707), Köln u.a. 2002.
- 35 Christine van Eickels, Rechtliche Grundlagen des Zusammenlebens von Protestanten und Katholiken in Ober- und Niederschlesien vom Augsburger Religionsfrieden (1555) bis zur Altranstädter Konvention (1707), in: Thomas Wünsch (Hrsg.), Reformation und Gegenreformation in Oberschlesien. Die Auswirkungen auf Politik, Kunst und Kultur im ostmitteleuropäischen Kontext, Berlin 1994, S. 47-68, hier S. 52ff.; Paul Konrad, Der schlesische Majestätsbrief Kaiser Rudolfs II. vom Jahre 1609 in seiner Bedeutung für das städtische Konsistorium und die evangelischen Kirchengemeinden Breslaus, Breslau 1909.
- 36 Zit. nach Weigelt, Kirchenstreit, S. 58.
- 37 Bahlcke, Regionalismus und Staatsintegration, S. 254f.
- 38 Deventer, Grenzen, S. 136f.
- 39 Ferdinand Minsberg, Geschichte der Stadt und Festung Groß-Glogau, Bd. 2, Glogau 1853, S. 53; zu den Konflikten um das Braurecht in Glogau vgl. Andreas Kutschelis, Niemand soll „auf den Dom laufen und dort Schöpszechen halten“. Das Bier als wirtschaftlicher und politischer Faktor in der Geschichte Glogaus, in: Werner Bein u.a. (Bearb.), Glogau im Wandel der Zeiten, Würzburg 1992, S. 192-196.
- 40 Weigelt, Kirchenstreit, S. 60.
- 41 Aus Bitschriften der Juden an den Kaiser unmittelbar nach den Übergriffen: AP ZG, AmG, Nr. 167, Bl. 36, 41-43, 49-53.
- 42 Berndt, Geschichte der Juden, S. 17f.
- 43 Ebd., S. 15.
- 44 Günther Grundmann, Die Lebensbilder der Herren von Schoenaich auf Schloss Carolath, in: JSFWU, 6 (1961), S. 229-330, hier S. 256ff.
- 45 Blaschke, Stadt Glogau, S. 222ff.; der politische Einfluß Georg von Schönaichs nahm bei Hofe noch zu, nachdem dieser im Jahre 1611 zum ersten „Vizekanzler“ der schlesisch-lausitzischen Kanzlei ernannt worden war; zu deren Einrichtung vgl. Bahlcke, Regionalismus und Staatsintegration, S. 369ff.
- 46 AP ZG, AmG, Nr. 167, Bl. 46-47; Nr. 168, Bl. 4-5.
- 47 Das Privileg datiert vom 8.1.1615; einen Tag später verfaßte die Stadt an den Kaiser eine Klageschrift über die Judenschaft; vgl. Marcus Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, Teil VI, in: Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung für das Jahr

- 1916, Breslau 1917, S. 207f.; Wutke, Inventare, S. 185, Nr. 1285.
- 48 Blaschke, Stadt Glogau, S. 252ff.
- 49 AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 14-17.
- 50 Bernhard Brilling, Die Prager Jüdische Gemeinde als Fürsprecherin und Vertreterin des deutschen Judentums im 16. und 17. Jahrhundert, in: Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum, 3 (1979), S. 185-198.
- 51 Das undatierte Schreiben der Ältesten der Prager jüdischen Gemeinde in: AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 23-25.
- 52 Wutke, Inventare, S. 185, Nr. 1285.
- 53 Bahlcke, Regionalismus und Staatsintegration, S. 400ff.
- 54 Deventer, Grenzen, S. 166.
- 55 Billiche/Und in Eill gemachte Ordnungk/Der Stadt Grossen Glogaw, o.O. 1619, S. 6f.
- 56 „Landes Gravamina der Fürsten vnd Stände, dero zu Böhaimb Majestät den 26. tag Februarii in dero Stadt Breßlaw übergeben“. Abgedruckt in: Acta Publica. Verhandlungen und Correspondenzen der schlesischen Fürsten und Stände, Bd. 3 (1620), hrsg. von Hermann Palm, Breslau 1872, S. 19-30, hier S. 29f.; „Resolution des Königs zu Böhmen auf vorhergehende Gravamina, d.d. 2. März 1620“, in: ebd., S. 30-34, das Zitat: S. 33.
- 57 Deventer, Grenzen, S. 181f.
- 58 Die im Jahre 1622 mehrmals an den Landeshauptmann Hans von Loß ergangenen Befehle, die Juden zu schützen und darauf zu achten, daß diese nicht „perturbiert“ werden, läßt den Rückschluß auf neue Anfeindungen gegen die Juden in der Stadt zu; die Befehle vom 16. Januar, 3. März und 13. Mai in AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 42ff.; die Bestätigung der Privilegien sowie die Erlaubnis zur Einrichtung eines Friedhofs und des Fleischverkaufs geht aus Schreiben Kaiser Ferdinands an den Glogauer Landeshauptmann hervor: ebd., Bl. 54-6; vgl. auch Berndt, Geschichte der Juden, S. 20f.
- 59 AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 66-8, das Zitat: Bl. 67 (8. Mai 1623).
- 60 Brann, Geschichte der Juden, S. 224f.
- 61 AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 88-89, das Zitat: Bl. 88; Anlaß des Schreibens war die den Glogauer Juden auferlegte Kriegskontribution, die Ferdinand angesichts der finanziellen Lage der Judenschaft als zu hoch erachtete; damit diese „nicht ursach hetten, ganz und gar auß dem Lande zu lauffen und die Einwohner und Landtsaßen deßselben und anderer Fürstenthümber, welche, wie vorkombt, bey ihnen starck interessirt sein sollen, in schaden zu setzen“, sollte eine geringere Summe veranschlagt werden: ebd., Bl. 89.
- 62 Ausführlich dazu Deventer, Grenzen, S. 200ff.
- 63 Das Schreiben des Rates datiert vom 2.1.1630: AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 108-114, das Zitat: Bl. 110.
- 64 Am 14.10.1622 wies Kaiser Ferdinand den Landeshauptmann Hans von Loß an, den Verkauf des Hauses von Christof Reiche an Jakob Salomon zu gestatten: ebd., Bl. 39-40; Schreiben des von Loß an Ferdinand vom 23.12.1622: hinsichtlich der Überlassung zweier Baustellen an die Juden gibt es keine Bedenken: ebd., Bl. 60; 8.7.1623: Ferdinand weist den Landeshauptmann an, Benedikt eine Baustelle zu überlassen: ebd., Bl. 85-86; 23.9.1623: Landeshauptmann Oppersdorf erteilt Benedikt Israel, seinem Sohn Markus und den Brüdern Michael und Heinrich Sachs die Erlaubnis, in der Judengasse neue Wohnhäuser zu errichten: Brann, Geschichte der Juden, S. 210f.
- 65 Blaschke, Stadt Glogau, S. 265ff.; Berndt, Geschichte der Juden, S. 23f.

- 66 Supplik der Judenschaft an Kaiser Ferdinand: AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 153-155; bis zum Bezug neuer Häuser erlaubte Ferdinand unterm 19.11.1631 den Juden, im Fürstentum zu wohnen: ebd., Bl. 164-166.
- 67 Schreiben vom 7. Januar 1632 an Georg von Oppersdorf: ebd., Bl. 161-164; neben Oppersdorf sollten der Kommission Martin Hübner, Archidiakon des Glogauer Kollegiatstifts, und Hans von Niebelschütz auf Gleinitz angehören.
- 68 Weber, Das Verhältnis Schlesiens, S. 200.
- 69 Berndt, Geschichte der Juden, S. 24.
- 70 AP ZG, AmG, Nr. 169, Bl. 202 (25. November 1633).
- 71 Ebd., Nr. 168, Bl. 180-182; Berndt, Geschichte der Juden, S. 25f.; vgl. die Karten im Anhang.
- 72 AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 196-198; Brann, Geschichte der Juden, S. 214f.
- 73 Der Bericht findet sich in Auszügen abgedruckt bei Berndt, Geschichte der Juden, S. 26ff., das Zitat S. 29; Landeshauptmann Oppersdorf verfaßte unter dem 6.1.1638 einen ausführlichen Bericht an den Kaiser über die Verhandlungen hinsichtlich der Einräumung eines Wohnreviers für die Juden; darin rechtfertigt er sich für den schleppenden Gang der Verhandlungen: AP ZG, AmG, Nr. 168, Bl. 199-217.
- 74 Brann, Geschichte der Juden, S. 215; der Beleg für die Flucht der Glogauer Juden nach Polen: AP ZG, AmG, Nr. 169, Bl. 200.
- 75 Berndt, Geschichte der Juden, S. 29f.
- 76 Die Verhandlungen sind dokumentiert in AP ZG, AmG, Nr. 169, Bl. 17ff.
- 77 Ebd., Bl. 123-130.
- 78 Ebd., Nr. 175; laut einer Aufstellung aus dem Jahre 1725(?) lebten in der „Judenstadt“ 1.564 Personen: ebd., Nr. 192, Bl. 359ff.
- 79 Ebd.
- 80 Vgl. die Karten im Anhang.
- 81 Lucas / Heitmann, Stadt des Glaubens, S. 278f.
- 82 AP ZG, AmG, Nr. 197, Bl. 34-40, hier Bl. 37.
- 83 Beim Stadtbrand im Jahre 1678 waren im Judenviertel die Synagoge und 22 Häuser „im Rauch [...] mit aufgegangen“, und dies nicht zuletzt deshalb, weil die Juden offenbar mithelfen mußten, das königliche Schloß vor dem Feuer zu schützen: ebd., Nr. 169, Bl. 198-201, das Zitat (aus einer Eingabe der städtischen Judenschaft an den Landeshauptmann): Bl. 198; bis zum Wiederaufbau ihrer Häuser wurde den Juden gestattet, auf der Fischerei auf der Dominsel zu wohnen; vgl. Berndt, Geschichte der Juden, S. 35, 43.
- 84 Ebd., S. 33.
- 85 Ebd., S. 38f.
- 86 Ebd., S. 33, 56f.

- 1 Bernhard Brilling, Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens. Entstehung und Geschichte, Stuttgart 1972, S. 38-58; Manfred Agethen, Die Situation der jüdischen Minderheit in Schlesien unter österreichischer und unter preußischer Herrschaft, in Peter Baumgart (Hrsg.): Kontinuität und Wandel. Schlesien zwischen Österreich und Preußen, Sigmaringen 1990, S. 307-331, S. 307ff.; Leszek Ziątkowski, Die Geschichte der Juden in Breslau, Wrocław 2000, S. 17ff.; zur vergleichbaren Situation in Hamburg: Jutta Bradden, Städtische Judenpolitik im Zeitalter lutherischer Orthodoxie. Sefarden und Aschkenasen in Hamburg 1590 bis 1710, Diss. Hamburg 1999, S. 78-105, 127-134, 182-193.
- 2 Mordechai Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, Band 1: Tradition und Aufklärung 1600-1780, München 1996, S. 85-243, 100; Bernhard Brilling, Geschichte der Juden in Breslau von 1454 bis 1702, Stuttgart 1960, S. 22-32.
- 3 Ebd., S. 27, 84 (Zitat).
- 4 Bernhard Brilling, Zur Geschichte der Juden in Breslau. Die ersten in Breslau wohnhaften Juden 1697-1707, in: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau (künftig: JSFUB), 12 (1967), S. 126-43, dort die Namen, S. 128ff.; ders., Geschichte der Juden in Breslau (1702-1725), in: JSFUB, 16 (1971), S. 88-126, 100.
- 5 Brilling, Juden 1697-1707, S. 128; Marcus Brann, Geschichte des Landrabbinats in Schlesien. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, in: Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Professors Dr. Heinrich Graetz, Breslau 1887 / ND Hildesheim 1973, S. 218-78, 232.
- 6 Brann, Landrabbinat, S. 227, 229 (Zitat); Brilling, Juden 1454 bis 1702, S. 64ff.
- 7 Brilling, Juden 1454 bis 1702, S. 65. Das Gutachten von D. Springer von 1701 publiziert durch B. Brilling in: Jüdisches Gemeindeblatt für die Synagogen-Gemeinde Breslau, 8 (1931), S. 119f.; Daniel Springer (geb. 1656 in Breslau, gest. 1708 in Breslau) studierte in Leipzig und Wittenberg und war ab 1705 Professor für orientalische Sprachen am Elisabeth-Gymnasium in Breslau. Er übersetzte mehrere Schriften aus dem Hebräischen ins Deutsche, darunter einen Traktat des Rabbiners Menasse Ben Israel über die Unsterblichkeit der Seele, aber auch aus dem Deutschen ins Hebräische, darunter die Nachfolge Christi des Thomas a Kempis; Zedlers Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 39, Leipzig und Halle/S. 1744, Sp. 507.
- 8 Brilling, Juden 1454 bis 1702, S. 72; Brann, Landrabbinat, S. 24ff.; Staatsarchiv Breslau/Archiwum Państwowe Wrocławiu (künftig: StaBr), Księstwa Wrocław. Rep 16, Sygn. 309, S. 29ff. (Zitat). Zu den jüdischen Wohnquartieren in Breslau siehe: Hermann Markgraf, Die Straßen Breslaus nach ihrer Geschichte und ihren Namen, Breslau 1896, S. 225f.
- 9 Die Breslauer Judenliste vom 31.5.1707 in: Brilling, Juden 1697-1707, S. 133ff.; die zehn Schammesse vertraten: 1. die Prager und böhmische Landjudenschaft, 2. die mährische Landjudenschaft, 3. die Juden aus Großpolen, 4. die aus Kleinpolen, 5. die aus Lemberg, 6. die aus Rzeszow, 7. die Glogauer Gemeinde, 8. die Zülzer Gemeinde, 9. die der Stadt Posen und 10. die der Stadt Lissa. Brilling, Juden

- 1454 bis 1702, S. 41f.
- 10 Brilling, Juden 1702 - 1725, S. 92ff.
- 11 Ebd., S. 124; 1726 unterteilte das Breslauer Oberamt die dortigen Juden in folgende Gruppen: Privilegierte, Accis-Pächter, Schammesse, Fleischhacker und Gelehrte. Die Toleranzsteuer wurde über sogenannte Toleranzämter eingezogen, die zum Teil an Steuerpächter verpachtet waren. Von ihnen gab es 11, fünf in Niederschlesien, davon eins in Breslau und sechs in Oberschlesien. Die Toleranzsteuer wurde bis auf wenige Ausnahmen individuell abgeführt. In der St. Vinzenz-Vorstadt, zu der auch das Matthias-Stift zählte, wurde sie pauschal erhoben. Bernhard Brilling, Die schlesische Judenschaft im Jahr 1737, in: JSFUB, 17 (1972), S. 43-66, S. 43ff.
- 12 Agethen, Situation der jüdischen Minderheit, S. 313; Brilling, Juden 1702-1725, S. 101.
- 13 Brilling, Juden 1702-1725, S. 108; Agethen, Situation der jüdischen Minderheit, S. 314; Andreas Reinke, Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland: das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726-1944, Hannover 1999, S. 33f.
- 14 Zur Situierung der geistlichen Vorstadt links der Oder in der Nähe der kaiserlichen Burg siehe den Plan von Bartel Weiner von 1562, in: Krystyna Szýkułas (Hrsg.), Wrocław w Planach XVI-XX wiek, Wrocław 1999.
- 15 Zur Steuerquote: Brann, Landrabbinat, S. 224, 240.
- 16 Arno Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1997, S. 88.
- 17 Das um 1247 gegründete Kreuzherrenstift St. Matthias gehörte den Kreuzherren mit dem roten Stern. An seiner Spitze stand im Rang eines Prälaten der Meister. Von 1765 bis 1715 war das Stift an der Oderfront durch den Prager Architekten Jean Baptiste Mathey zu einem Barockpalais umgestaltet worden. Konstanty Kalinowski, Barock in Schlesien. Geschichte, Eigenart und heutige Erscheinung, München 1990, S. 92f.; Wolf-Herbert Deus, Breslau, in: Hugo Weczerka (Hrsg.), Handbuch der Historischen Stätten. Schlesien, Stuttgart 1977, S. 38-54, 48; Gottfried F. Buckisch, Schlesische Religions-Akten 1517-1675. Teil II: Regesten der Religions-Akten, Köln 1998, S. 11. Die hohen Baukosten, die das Stift zu tragen hatte, führten vermutlich zu der Institution der Schutzjudenschaft auf dem Stiftsterritorium.
- 18 Brann, Landrabbinat, S. 240f. (Zitate).
- 19 Ebd., S. 240ff.; Brilling, Juden 1454 bis 1702, S. 54f.
- 20 Brann, Landrabbinat, S. 242; Breuer, Frühe Neuzeit, S. 148f.
- 21 Ebd., S. 243; Herzig, Jüdische Geschichte, S. 110f.
- 22 „Allernädigste Declaration, welcher gestalt das bishero in Dero Haupt-Stadt Bresslau überhand genommene unnützes Juden Volck, a dato Publicationis, binnen zwey Monathen gedachte Stadt räumen, einnige zum Müntz-Wesen nötige, wohlberüchtigte jüdische Familien aber geduldet, und denenselben mit einigen wenigen Speciebus von Waaren der Handel al grosso, keineswegs aber mit offenen Läden verstattet werden soll“. Brann, Landrabbinat, S. 244f.
- 23 Peter Baumgart, Schlesien als eigenständige Provinz im altpreußischen Staat (1740-1806), in: Norbert Conrads (Hrsg.), Deutsche Geschichte im Osten Europas. Schlesien, Berlin 1994, S. 345-454, 374f.
- 24 Anne Brenker, Aufklärung als Sach-

- zwang: Realpolitik in Breslau im ausgehenden 18. Jahrhundert, Hamburg/München 2000, S. 234ff.; Brann, Landrabbinat, S. 248.
- 25 Selma Stern, Der preußische Staat und die Juden, Dritter Teil: Die Zeit Friedrichs des Großen. Zweite Abteilung: Akten. Zweiter Halbband (künftig: Stern), Tübingen 1971, S. 1171f. (Zitate), 1243f.
- 26 Ebd., S. 1243.
- 27 Ebd., S. 1243f. (Zitat).
- 28 Ebd., S. 177ff. (Zitate).
- 29 Dazu eingehend Brenker, Aufklärung, S. 243ff.
- 30 Łagiewski, Maciej, Breslauer Juden 1850–1944, Breslau 1996, unpaginiert. Kapitel: Friedhöfe.
- 31 Brann, Landrabbinat, S. 246 (Zitat); Łagiewski, Breslauer Juden Nr. 15: Abbildung der „Landessynagoge“ auf dem „Pokoyhof“, einem Areal zwischen Antonienstraße und Wallstraße, das neben dem Areal lag, auf dem ab 1827 die ebenfalls dort abgebildete Synagoge „Zum weißen Storch“ errichtet wurde. Ferner Abb. Nr. 16 u. 17; Jerzy K. Kos, Synagoga „Pod Białym Bocianem“ we Wrocławiu, in: Sobótka 46 (1991), S. 191–203.
- 32 Brann, Landrabbinat, S. 246 (Zitat).
- 33 Ebd., S. 249; Stern, S. 1167.
- 34 The Jewish Historical General Archives Jerusalem (künftig: Centr. Arch. J.), GA S 136/9, Fasc. 4: Die Breslauer Kriegs- u. Domänenkammer an den Land-Rabbiner Fraenckel (29.11.1774); dieselbe an die Aestimatores (24.11.1774); Brann, Landrabbinat, S. 251.
- 35 Centr. Arch. J., GA S 136/9, Fasc. 4. Die Toleranzsteuer für 1774 betrug z. B. 2.874 Taler, wovon die 11 Generalprivilegierten-Familien 754 Taler, die 17 Privilegierten-Familien 673 Taler und die 50 Tolerierten-Familien 1.241 Taler aufbringen mußten. Bis zum Etat-Jahr 1790/91 veränderte sich dann das Anteilsverhältnis erheblich: die 17 General-Privilegierten hatten nunmehr 170 Reichstaler, die 14 Privilegierten 527 Reichstaler, die 103 Tolerierten 2.126 Reichstaler aufzubringen. Hinzu kamen sechs weitere Gruppen, wie die Fix-Entristen, die immerhin 2.382 Reichstaler zahlen mußten. Die weiteren Einnahmen bildeten Zahlungen der unechten Familizien, der fremden Juden, der polnischen Juden und auch der Juden-Schul- und Gemeindebeamten, so daß die Toleranz-Etat-Summe 6.390 Reichstaler betrug.
- 36 Agethen, Situation der jüdischen Minderheit, S. 319; Brenker, Aufklärung, S. 243.
- 37 Stern, S. 1160f. (Zitat). Auf Befehl des Königs durften auch zukünftig in den schlesischen Städten, in denen bis dato keine Juden geduldet wurden, keine leben. Stern, S. 1318. Eine „Instruction wie es mit Colligirung des sogenannten Tage-Groschens, von fremden Juden in Schlesien, Breßlauschen Departements, exclus. der Stadt Breslau, gehalten werden solle“ (26.12.1748) regelte recht streng die Bedingungen für den Tagesaufenthalt von Juden in den schlesischen Städten. Sie hatten genau die Tage anzugeben „welche sie auf der Reise im Königl. Schlesien zugebracht, oder welche zu der Rückreise, soweit selbige durch Schlesien geht, erforderlich sind“. Betteljuden sollten sofort an der Grenze abgewiesen werden. StaBr, Börsenarchiv/Arch. Giełdy Kupieckie 413, S. 5ff. Friedrich II. befürchtete vor allem durch den Schmuggel, den jüdische Händler ausübt, Nachteile für die Staatskasse. Centr. Arch. J., GAs 136/9.
- 38 Brenker, Aufklärung, S. 241; er zeigt sich am ehesten in der Einwohnerzahl.

Zwischen 1742 und 1750 ging die Zahl von 910 auf 505 zurück, stieg aber bis 1765 wieder auf 943 an und bis 1816 auf 4.268. Damit stieg der Anteil der Juden an der Breslauer Einwohnerschaft von 1,06 % (1747) auf 6,12 % (1816). Leszek Ziątkowski, *Rozwój Liczebny Ludności Żydowskiej we Wrocławiu w Latach 1742–1914 (Zahlenmäßige Entwicklung jüdischer Bevölkerung Breslaus in den Jahren 1742–1914)*, in: Sobótka, 46 (1991), S. 169–189, S. 171. Brann, Landrabbinat, S. 246, schätzt die Zahl jüdischer Einwohner zu Beginn der preußischen Ära auf „höchstens 300 Seelen“.

- 39 Stern, S. 1161.
40 Ebd., S. 1167, 1210f.
41 Ebd., S. 1245ff.
42 Ebd.
43 Centr. Arch. J., GA S 136/9. Potsdam, d. 22.11.1766.
44 StaBr, Börsenarchiv/Arch. Giełdy Kupieckiej 414, S. 1ff., 7f.
45 Ebd., S. 11ff.
46 Ebd., S. 25ff.
47 Stern, S. 1280f. (Zitat).
48 StaBr, Börsenarchiv/Arch. Giełdy Kupieckiej 414, S. 25–29 (Zitat).
49 Ebd., S. 5ff. (Zitate). Als Gerechtigkeit wurden Privilegien bezeichnet, die an ein Grundstück bzw. Haus gebunden waren.
50 Ebd., S. 10 (Zitat).
51 Stern, S. 1328ff. (Zitate).
52 Ebd., S. 1336ff. (Zitat).
53 So hebt die Begründung für die Generalprivilegierung von Salomon David Jun. (1766) dessen Export einheimischer Tuchzeuge und Seiden nach Rußland hervor, bei der Tolerierung von Zacharias Lohenstein dessen Anlage einer Muselin- und Rasche-Fabrik. StaBr, Börsenarchiv/Arch. Giełdy Kupieckiej 414, S. 83ff., 150.

- 54 So in einer Randnotiz vom 4.9.1763 anlässlich einer Bittschrift von Simon Marcus an den König. Stern, S. 1275.
55 Kabinettsordre an Hoym vom 7.5.1777, Stern, S. 1358f. (Zitate). Baumgart, Schlesien als eigenständige Provinz, S. 460f.
56 Stern, S. 1360f. (Zitat).
57 Agethen, Situation der jüdischen Minderheit, S. 323.
58 Stern, S. 1362.
59 Ebd., S. 1325ff. (Zitate).
60 Centr. Arch. J., GA S 136/9 (Zitat). Die Edikte wurden vom „Juden-Amtsaufseher“ an die „Judenschulen“ weitergeleitet. Der Titel des Landrabbiners nach Brann, Landrabbinat, S. 252. Die General-Privilegierten mußten im Gegensatz zu den nur Tolerierten mit „Herr“ ange redet werden.
61 Łagiewski, Breslauer Juden, Nr. 15.
62 Stern, S. 1267f. (Zitat); Breuer, Frühe Neuzeit, S. 241f.
63 Brann, Landrabbinat, S. 252f.
64 Ebd., S. 253, Anm. 4.
65 Centr. Arch. J., GA S 126/9.
66 Stern, S. 1210, 1332.
67 Ebd., S. 1210; Centr. Arch. J., GA S 136/9.
68 Stern, S. 1333f.
69 Centr. Arch. J., GA S 136/9.
70 Ebd.
71 Stern, S. 1347ff. (Zitate).
72 Brenker, Aufklärung, S. 250ff.
73 Zitiert nach Brenker, Aufklärung, S. 247.
74 Brann, Landrabbinat, S. 255.
75 Ebd., S. 255f.
76 Arno Lubos, Geschichte der Literatur Schlesiens. Bd. 1., Teil 1: Von den Anfängen bis ca. 1800, Würzburg 1995, S. 270.
77 Andreas Reinke, Zwischen Tradition und Assimilation. Die königliche Wilhelmschule in Breslau 1791–1848, in:

- Zeitschr. f. Religion u. Geistesgesch., 43 (1991), S. 193-212, S. 199; Brann, Landrabbinat, S. 258f.; Max Freudenthal, Die ersten Emanzipationsbestrebungen der Juden in Breslau, in: Monatsschrift für die Gesch. u. Wiss. d. Judentums, 37 (1893), S. 41-48, 92-100, 188-197, 238-247, 331-341, 409-429, 467-483, 522-36, 565-579, 189ff.
- 78 Brann, Landrabbinat, S. 260f. (Zitat).
- 79 Ebd., S. 261.
- 80 Ebd., S. 263.
- 81 Ebd., S. 266 (Zitat).
- 82 Ebd., S. 272.
- 83 Jacob Katz, Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt/M. 1986, S. 131ff.
- 84 Brann, Landrabbinat, S. 273ff.; zu dessen weiterem Lebensweg siehe ebd., S. 275f.
- 85 Michael A. Meyer, Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien 2000, S. 164ff.
- 86 Katz, Ghetto, S. 66; zu Ephraim Kuhs literarischem Werk siehe: Lubos, Literatur Schlesiens, S. 271ff.
- 87 Batscha Zwi (Hrsg.), Salomon Maismons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz, Frankfurt/M. 1995, S. 196; Lubos, Literatur Schlesiens, S. 271; Heppner nennt folgende Persönlichkeiten der Breslauer Aufklärungsszene: Menachem Broese, Lewin Benjamin Dohm, Elias Henschel, Heinrich Philipp Heymann, Tobias Hiller, Simon Hirsch, Josel Pick Rochnowe, Ephraim Kuh, Victor Aaron Lobenthal, Joel Bril Löwe, David Veit und dessen Vater. Aron Heppner, Jüdische Persönlichkeiten in und aus Breslau, Breslau 1931.
- 88 Ebd., S. 270; Alain Ruiz, Der politisch-ideologische Werdegang des aufgeklärten „Gelehrten jüdischer Nation“, Chaim Salomon Pappenheimer, in: Walter Grab (Hrsg.), Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Tel-Aviv 1980, S. 183-222, 188ff.; im jüdischen Aufklärungsdiskurs in Breslau gab es jedoch auch große Divergenzen. So trat Pappenheimers Vater, der als „liberal“ geltende Rabbiner Salomon Seligman Pappenheimer, im Gegensatz zu den anderen Maskilim für die Beibehaltung des frühen Beerdigungstermins ein, was ihm heftige Vorwürfe von Seiten der Kriegs- und Domänenkammer einbrachte. Freudenthal, Emanzipationsbestrebungen, S. 565ff.; zu dieser Auseinandersetzung bezogen auch die Schlesischen Provinzial-Blätter Stellung: „Darstellung der Vorgänge und Resultate, wegen der aufs neue in Anregung gebrachten frühen Beerdigung der Juden bey der jüdischen Gemeinde zu Breslau; vom Monath November 1797 bis Ende May 1798“, (28 (1798), S. 21-53).
- 89 Maimon, S. 196ff.
- 90 Lubos, Literatur Schlesiens, S. 273f.; Barbara Hahn, Lucy Domeier (geb. Esther Gad), in: Jutta Dieck/ Marina Sassenberg (Hrsg.), Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, Reinbek 1993, S. 96f.; Esther Gads Vater, Raphael Gad, war am 20.11.1790 durch König Friedrich Wilhelm II. das „General Schutz- und Handlungsprivileg mit den Rechten christlicher Kaufleute für sich und seine Nachkommen“ verliehen worden. StaBr, Börsenarchiv/Arch. Giełdy Kupieckiej 414, S. 223.
- 91 Johann Gottlieb Schummel (1748-1813), Prorektor des Elisabeth-Gymnasiums, war zu seiner Zeit ein nicht unbedeutender Autor. Lubos, Literatur Schlesiens, S. 305ff.; Friedrich Albert Zimmermann (1745-1815), Herausge-

- ber der Schlesischen Provinzial-Blätter, hatte es als Schreiber durch Selbststudium zu dieser Position gebracht. Michael R. Gerber, Die Schlesischen Provinzialblätter 1785-1849, Sigmaringen 1995, S. 70ff.
- 92 Arno Herzig, Die Anfänge der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung in der Spätaufklärung. Zur Historiographie Anton Balthasar Königs und Friedrich Albert Zimmermanns, in: Tel-Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte, 1991, S. 59-75; in ähnlichem Sinn reflektierte die Geschichte der schlesischen Juden der Saganer Superintendent Johann Gottlieb Worbs, Geschichte der Juden in Schlesien, in: Schlesische Provinzial-Blätter, 40 (1804), S. 209-228, 405-428, 539-555. Auch er sieht in der historischen Aufarbeitung eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis der Situation der Juden. Er geht davon aus, daß sie aus ihrem „Elend“ gerettet werden, „je mehr sie selbst freier vom Aberglauben werden und an Geistes- und Herzensbildung und Veredelung wachsen“. Ebd., S. 210; Christian Wilhelm Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin/Stettin 1781, S. 143f.
- 93 Die Judenordnung vom 21.5.1790 in: Friedrich Albert Zimmermann, Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogtum Schlesien, Breslau 1791, S. 41.
- 94 Ludwig v. Rönne/Heinrich Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämmtlichen Landestheilen des Preußischen Staates, Breslau 1843, S. 226.
- 95 Die Rechtspraxis der Judenordnung vom 21.5.1790 wird eingehend dargestellt in dem Schreiben der Ältesten der Breslauer Judengemeinde vom 14.3.1811, in: Ismar Freund, Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812, Bd. 2: Urkunden, Berlin 1912, S. 433-444; zur Genese der Judenordnung siehe Brenker, Aufklärung, S. 268ff.
- 96 Ebd., S. 255ff.
- 97 Centr. Arch. J., GA S 136/11.
- 98 Anke Freisel, Aufklärung und Judengesetzgebung in Schlesien zwischen 1740 und 1800, Universität Hamburg, Historisches Seminar 1995, S. 61ff.
- 99 Schreiben der Ältesten der Breslauer Judenschaft an Hardenberg vom 28.11.1811, in: Freund, Emanzipation, S. 447-449 (Zitate).
- 100 Marcus Brann, Die Juden in Schlesien, in: Franz Kampers (Hrsg.), Schlesische Landeskunde, Leipzig 1913, S. 133-139; das Edikt vom 1. März 1812, in: Freund, Emanzipation, S. 455-459; Kurt Schwerin, Die jüdische Bevölkerung in Schlesien nach der Emanzipation, in: Gotthold Rhode (Hrsg.), Juden in Ostmitteleuropa von der Emanzipation bis zum ersten Weltkrieg, Marburg 1989, S. 85-98.

- 1 Briefe an einen Freund über die Juden in Breslau, in: Georg Gustav Fülleborn (Hrsg.), *Der Breslauische Erzähler*, 2. Abtl., Breslau 1800, S. 640-643, 657-660.
- 2 Ebd., S. 640f.
- 3 Vgl. ebd., S. 641, 660.
- 4 Ebd., S. 641.
- 5 Ebd., S. 659.
- 6 „Vor einigen Jahren war hier ein jüdisches Privat-Theater in dem Hause des D. Pulvermacher, und da zeigte sich manches Talent der mimischen Darstellung.“ Ebd., S. 658.
- 7 Ebd., S. 658.
- 8 Ebd., S. 642f.
- 9 Das folgende nach Max Freudenthal, *Die ersten Emanzipationsbestrebungen der Juden in Breslau. Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 37 (1893), S. 41ff; hier S. 243-247.
- 10 Vgl. das Xenion „Gesellschaft von Sprachfreunden“, das auf Löwes Aufsatz und ähnliche Verlautbarungen in Campes Organ zu beziehen ist. Friedrich Schiller, Werke. Nationalausgabe, Weimar 1943ff.; Bd. 1, S. 327 Nr. 151, Bd. 2, S. 511f., wo Löwes Aufsatz genannt, er selbst aber als Verfasser unerwähnt bleibt.
- 10a Vgl. zum folgenden das Nachwort zu Aaron Halle-Wolfsohn, Leichtsinn und Frömmelei. Ein Familiengemälde in drei Aufzügen. Transkribierter Neudruck der in hebräischen Lettern gesetzten Ausgabe 1796. Herausgegeben von Gunnar Och und Jutta Strauß (Kleines Archiv des 18. Jahrhunderts 22), St. Ingbert 1995, S. 53ff.
- 11 Vgl. den biographischen Artikel zu Hirschel in: Johann Gottlieb Schummel, *Breslauer Almanach für den Anfang des 19. Jahrhunderts*, Bd. 1 [= alles Erschie-
- 12 Ebd., S. 246.
- 13 Zit. nach ebd., S. 249.
- 14 Vgl. ebd., S. 250. Schummels Darstellung des ganzen Vorgangs wird durch Akten des preußischen Staatsarchivs gestützt, zitiert von Freudenthal, *Emanzipationsbestrebungen*, S. 569f.
- 15 „Hirschel (Moses) trat 1804 zum Christentum über, und veränderte bei dieser Gelegenheit seinen Namen in *Christian Moritz Hirschel*.“ Georg Christoph Hamberger, Johann Georg Meusel, *Das gelehrte Deutschland*, 23 Bde., Lemgo 1796ff.⁵, Bd. 11 (1805), S. 358.
- 16 Vgl. die bibliographischen Angaben in ebd., Bd. 3 (1797), S. 344, u. bei Julius Fürst, *Bibliotheca Judaica. Bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur*, 3 Bde. (1849), ND Hildesheim 1960; Bd. 1, S. 399f.
- 17 Moses Hirschel, *Apologie der Menschenrechte, oder Beleuchtung der Schrift: Ueber die physische und moralische Verfassung der deutschen Juden*, Zürich 1793. Die betreffende Schrift wurde 1791 anonym publiziert; als ihr Verfasser gilt der Berliner Schriftsteller Karl Wilhelm Friedrich Grattenauer, der mit ähnlichen Pamphleten im Jahre 1803 eine jüdenfeindliche Hetzkampagne eröffnete.
- 18 Um diesen Abstand zu verdeutlichen, sei auf eine Anmerkung verwiesen, mit der Hirschel eine von ihm selbst aus dem Hebräischen übersetzte Abhandlung David Friedländer begleitet. Den Stein des Anstoßes bildet die Praxis orthodoxer Schriftauslegung. Friedländer konzediert immerhin, daß unverständlichen Stellen des Talmuds durchaus ein verborgener Sinn zugrunde liegen könne. Hirschel vermag dem aber nicht zu folgen und stellt irritiert die Frage, wie sich eine solche „Apologie des Unsinns“ in eine

- Schrift verirren konnte, die ansonsten doch auf den „vernünftigsten Grundsätzen“ basiere. Moses Hirschel, Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft, Breslau 1788, S. 89.
- 19 Karin Rudert, Die Wiederentdeckung einer „deutschen Wollstonecraft“: Esther Gad Bernard Domeier für Gleichberechtigung der Frauen und Juden, in: *Quaderini, Dipartimento de Lingue e Lettere Straniere, Università di Lecce*, 10 (1988), S. 213-263.
- 20 Barbara Hahn, „Gelebtester Schriftsteller“. Esther Gads Korrespondenz mit Jean Paul, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft*, 25 (1990), S. 7-42.
- 21 Vgl. zum folgenden die biographischen Angaben in ebd. und Rudert, Wiederentdeckung.
- 22 Esther Gad an Rahel Varnhagen 9.2.1816, zit. nach Hahn, Schriftsteller, S. 13.
- 23 Ein Auszug dieses Gedichtes findet sich in einem Artikel, den Schummel Esther Gad gewidmet hat. Schummel, Almanach, S. 53-60; hier: S. 56f.
- 24 E. Bernard geb. Gad, Etwas über Schillers Piccolomini auf dem Berliner Theater, den 19. Februar 1799, in: *Denkwürdigkeiten und Tagesgeschehen der Mark Brandenburg und der Herzogthümer Mecklenburg und Pommern*, Berlin 1799, 3. Stück, S. 382-389.
- 25 Dies., Einige Aeußerungen über Hrn. Kampe’s Behauptungen, die weibliche Gelehrsamkeit betreffend, in: *Der Kosmopolit, eine Monatsschrift zur Beförderung wahrer und allgemeiner Humanität*, Bd. 3, Halle 1798, 1.-6. Stück, S. 577-590.
- 26 Schummel, Almanach, S. 54.
- 27 Zwi Batscha (Hrsg.), *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. Von Ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz (1792/93), Frankfurt/M. 1984, S. 195-201.
- 28 Ebd., S. 195.
- 29 Biographie des jüdischen Gelehrten und Dichters Ephraim Moses Kuh von Moses Hirschel, in: *Ephraim Moses Kuh, Hinterlassene Gedichte*, 2 Bde., Zürich 1792; Bd. 1, S. 21-152.
- 30 Ebd., S. 62.
- 31 Berthold Auerbach, Dichter und Kaufmann. Ein Lebensgemälde, 2 Bde., Stuttgart 1840; vgl. hierzu auch Gunnar Och, „*Hiob ist mein Name*“. Zu Berthold Auerbachs Roman „Dichter und Kaufmann“, in: Günter Blamberger, Manfred Engel, Monika Ritzer (Hrsg.), *Studien zur Literatur des Frührealismus*, Frankfurt/M. u.a. 1991, S. 223-242.
- 32 Kuh, Biographie, Bd. 1, S. 148.
- 33 Ebd., S. 152.
- 34 Vgl. zum folgenden Markus Brann, *Die Schlesische Judenheit vor und nach dem Edikt vom 11. März 1812*, in: *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränckelscher Stiftung für das Jahr 1912*, Breslau 1913, S. 3-44; Andreas Reinke, *Zwischen Tradition, Aufklärung und Assimilation. Die Königliche Wilhelmschule in Breslau 1791-1848*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 3 (1991), S. 193-214; hier S. 194-198.
- 35 Vgl. Freudenthal, *Emancipationsbestrebungen*, S. 96.
- 36 Vgl. ebd., S. 95.
- 37 Als „*Doct. Warburg*“, in: *Die deutsche Gelehrtenrepublik [...]*, hrsg. v. Klopstock, Erster Theil, Hamburg 1774, S. 16.
- 38 Vgl. Georg Hoffmann, *Johann Timotheus Hermes. Ein Lebensbild aus der evangel. Kirche Schlesiens im Zeitalter der Aufklärung*, Breslau 1911.
- 39 Vgl. hierzu Gunnar Och, *Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750-1812*, Würzburg 1995, S. 124-127.

- 40 Johann Timotheus Hermes, Das Urteil unseres Herrn über sein Stammvolk. Predigt am 2. Weihnachtsfeiertage (Breslau 1803), zit. nach Hoffmann, Hermes, S. 283.
- 41 Ebd., S. 284f.
- 42 Maimon, Lebensgeschichte, S. 197.
- 43 Ebd., S. 196.
- 44 Brief aus Breslau 29.10.1797, zit. nach Hahn, Schriftsteller, S. 23.
- 45 Esther Gad ist auch mit ihm befreundet, vgl. ebd., S. 23.
- 46 Schummel, Almanach, S. 53-60.
- 47 Johann Joseph Kausch (Hrsg.), Freimüthige Unterhaltungen über die neuesten Vorfälle unsers Zeitalters, die Sitten und Handlungsarten der Menschen. Zusammengestellt und herausgegeben von [Johann Joseph] Kausch, 2 Bde., Leipzig 1790, 1791.
- 48 Litterarische Beilage zu den Schlesischen Provinzialblättern 1796, S. 156.
- 49 Zit. nach Schummel, Almanach, S. 60.
- 50 Vgl. Reinke, Tradition, S. 201.
- 51 Vgl. Freudenthal, Emancipationsbestrebungen, S. 197.
- 52 Vgl. Werner Weinbergs Einleitung zu Mendelssohns Pentateuch, in: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Berlin / Stuttgart-Bad Cannstadt 1929ff., Bd. 15,1, S. LXXIIIff.
- 53 Freudenthal, Emancipationsbestrebungen, S. 96. Die von Lowenstein ausgewerteten Subskribentenlisten zu Mendelssohns Bibelübersetzung weisen für Breslau sieben Subskribenten nach, die insgesamt 17 Exemplare bestellten. Steven M. Lowenstein, The Readership of Mendelssohn's Bible Translation, in: Hebrew Union College Annual, 53 (1982), S. 179-213; hier: S. 195.
- 54 Hirschel, Kampf, S. 27f.
- 55 Wolfssohn, Leichtsinn und Frömmelei, S. 8.
- 56 Ebd., S. 16.
- 57 Ebd., S. 13.
- 58 Ebd., S. 43.
- 59 Ebd., S. 47.
- 60 Vgl. zum folgenden Och, *Imago judaica*, S. 233-237.
- 61 Brief vom 25.12.1781, zit. nach Meyer Kayserling, Der Dichter Ephraim Kuh. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur, Berlin 1864; von der Mendelssohn-Jubiläumsausgabe wurde dieser Brief nicht berücksichtigt.
- 62 Auerbach, Dichter, Bd. 1, S. 202.
- 63 Deutsches Museum, April 1785, zit. nach Hans Rothert, Ephraim Moses Kuh, Diss. München 1927, S. 24.
- 64 Auerbach, Dichter, Bd. 1, S. 202.
- 65 Kuh, Biographie, Bd. 1, S. 158.
- 66 Ebd., Bd. 1, S. 187.
- 67 Vgl. bes. Robert Darnton, *The Literary Underground of The Old Regime*, Harvard 1982 (deutsche Übersetzung: Literaten im Untergrund. Lesen, Schreiben und Publizieren im vorrevolutionären Frankreich, München / Wien 1985); ders., *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984 (deutsche Übersetzung: Das Große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution, München / Wien 1989).

- 1 Vgl. ausführlich dazu: Friedrich Albert Zimmermann, Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogthum Schlesien, Breslau 1791; Ludwig von Rönne / Heinrich Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämmtlichen Landestheilen des preußischen Staates, Breslau 1843, S. 215–240. Dort: Geschichte der Juden in Schlesiens; Marcus Brann, Geschichte der Juden in Schlesien, Breslau 1896–1917; Bernhard Brilling, Geschichte der Juden in Breslau von 1454 bis 1702, Stuttgart 1960; ders., Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens. Entstehung und Geschichte, Stuttgart 1972.; zuletzt: Manfred Agethen: Die Situation der jüdischen Minderheit in Schlesien unter österreichischer und unter preußischer Herrschaft, in: Kontinuität und Wandel. Schlesien zwischen Österreich und Preußen, hg. v. Peter Baumgart, Sigmaringen 1990, S. 307–331.
- 2 Ziątkowski, Leszek: Rozwój liczebny ludności żydowskiej we Wrocławiu w latach 1742–1914, in: Śląski kwartalnik historyczny Sobótka, 46 (1991), Nr. 2, S. 169–189, hier S. 171. (Über die zahlenmäßige Entwicklung jüdischer Bevölkerung Breslaus in den Jahren 1742–1914). Ziątkowski analysiert das stark voneinander abweichende Zahlenmaterial, das durch das Judenamt bzw. durch die Polizei erhoben wurde. Er folgt den durch das Judenamt ermittelten Zahlen.
- 3 Sr. Kön. Majestät in Preussen Allergnädigste Declaration, Welchergestalt das bisher In Dero Haupt-Stadt Breslau überhand genommene Unnützes Juden-Volck, à Dato publicationis, Binnen zwey Monathen gedachte Stadt räumen, einige zum Müntz-Wesen nöthige, wohlberüchtigte Jüdische Familien aber geduldet, Und Denenselben mit einigen wenigen Speciebus von Waaren der Handel al grosso, keinesweges aber mit offenen Läden, verstattet werden soll. De Dato Berlin den 6. May 1744. [Im folg.: Deklaration].
- 4 Brilling, Mittelschlesien, S. 10.
- 5 Agethen, S. 319. Dazu auch Markus Brann, Geschichte des Landrabbinats in Schlesien. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen, in: Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz, Breslau 1887 / ND Hildesheim 1973, S. 218–278, hier S. 246 [Im folg.: Brann, Landrabbinat].
- 6 Mordechai Breuer, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, München 1996, Bd. 1 [Im folg.: Deutsch-jüdische Geschichte]. Für Breuer setzt mit diesen Maßnahmen eine veränderte preußische Politik ein, vgl. S. 142.
- 7 Der Direktor des Judenamtes in den 1770er Jahren war der spätere erste Director des Ratskollegiums Johann Daniel Conrad Hoyol, seit den späten 1770ern bis in die 1790er war es Johann Gustav Süßmilch, der Sohn des Berliner Demographen Johann Peter Süßmilch. Vgl. Schlesische Instanzen-Notiz, Oder: das itzt lebende Schlesien, des 1770sten Jahres, [...] S. 165. Sowie [...] Oder: das itzt lebende Schlesien, des 1780sten Jahres, [...] S. 171.
- 8 Otto Hintze, Die Behördenorganisation und die allgemeine Staatsverwaltung Preußens im 18. Jahrhundert, Bd. 6/1, Einleitung, Berlin 1901, hier S. 106–120, besonders S. 114/115. Vgl. auch Peter Baumgart, Schlesien als eigenständige Provinz im altpreußischen Staat (1740–1806), in: Norbert Conrads (Hrsg.), Schlesien, Berlin 1994, S. 346–464, hier S. 368–369. Vgl. auch: Rudolph Sohm, Kirchenrecht, Bd. 1: Die geschichtlichen Grundlagen, München 1923, S. 657–679.

- 9 Sohm, S. 675.
- 10 Ebd., S. 676.
- 11 Walther Hubatsch, Friedrich der Große und die preußische Verwaltung, Köln 1973, hier S. 195.
- 12 Die Behördenorganisation und die allgemeine Staatsverwaltung Preußens im 18. Jahrhundert, Band 6/2, bearbeitet von Gustav Schmoller und Otto Hintze, Berlin 1901, hier Nr. 170.
- 13 Da es in diesem Beitrag nicht um die Kirchenpolitik in Schlesien geht, soll diese Fragestellung nicht weiter ausgeführt werden. Detaillierte Untersuchungen von Reaktionen von Protestanten wie Katholiken auf den Entzug der konsistorialen Gerichtsbarkeit fehlen meines Wissens. In den Jahren 1750 und 1759 wurde ausdrücklich die Einmischung der geistlichen Gerichte in die bürgerliche Gerichtsbarkeit noch einmal verboten – ein Zeichen für die Opposition, die die Kirchen der Gesetzgebung entgegensezten. Vgl. C. Weigelt, Die evangelische Kirche in Schlesien zur Zeit der Preußischen Besitzergreifung und ihre Entwicklung von 1740–1756, in: Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens, 23 (1889), S. 60–144, hier S. 74.
- 14 Weigelt, S. 85.
- 15 Deutsch-jüdische Geschichte, S. 164–165. Vgl. auch: Yitzhak Goldfine, Einführung in das jüdische Recht. Eine historische und analytische Untersuchung des Jüdischen Rechts und seiner Institutionen, Hamburg 1973, besonders S. 13–23, 89–90.
- 16 Gil Graff, Separation of Church and State. Dina de-Malkhuta Dina in the Jewish Law, 1750–1848, Alabama 1985, hier S. 2.
- 17 Hubatsch, S. 202.
- 18 Stefi Jersch-Wenzel, Juden und ‚Franzosen‘ in der Wirtschaft des Raumes Berlin/Brandenburg zur Zeit des Merkantilismus, Berlin 1978, Zitat S. 93. Jersch-Wenzel geht es im diesem Zusammenhang allerdings um die Gleichstellung der Juden als Steuerbürger, nicht jedoch um die jüdische Gerichtsbarkeit. Sie beschreibt die ‚Minderheitenpolitik‘ Preußens im Vergleich zwischen Juden und Hugenotten. Die Hugenotten waren im übrigen wohl die einzige Gruppe, die ihre Sonderrechte, so die eigene Gerichtsbarkeit, beibehalten konnten.
- 19 David Sorkin, The Transformation of German Jewry, 1780–1840, New York 1987, hier S. 48–54. Im Amulettentstreit ging es um „mystische Häresie“ (Sorkin, S. 48), um die Wirkungskraft eines Amulets gegen das in Altona grassierende Kindbettfieber. Vgl. Heinz Mosche Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 1969, hier S. 80–92. Graupe sieht den orthodoxen Privatgelehrten Jakob Emden als erste große Gestalt der jüdischen Aufklärung, da er mit rationalen Argumenten die rabbinische Tradition gegen Aberglauben und Unvernunft verteidigt. Vgl. auch Arno Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1997. Hier besonders S. 128. Michael A. Meyer, Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, New York 1988, hier S. 12.
- 20 Deklaration, Paragraph 21. Die „Instruktion und nähere Vorschrift, wie es bei dem Judenwesen zu Breslau hinfür gehalten werden soll. Breslau, 22.04.1754“ änderte nichts am diesbezüglichen Wortlaut der Deklaration von 1744. Vgl. Selma Stern, Der preußische Staat und die Juden, Dritter Teil: Die Zeit Friedrichs des Großen, III /1, 2.1, 2.2. Tübingen 1971, hier 2.2., S. 1245ff.
- 21 Brann, Landrabbinat, S. 248–249.

- 22 Bernhard Brilling, Friedrich der Große und der Waad Arba Arazoth, in: *Theokratia. Jahrbuch des Institutum Judaicum Delitzschianum Münster*, 1 (1970), S. 97-143, Graupe, S. 52, 113.
- 23 Revidirtes General-Privilegium und Reglement, vor die Judenschaft [...] vom 17ten April 1750, in: Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812*, Bd. 2: Urkunden, Berlin 1912, S. 22-55, Paragraph 31, S. 52-54, Zitat: S. 53.
- 24 Ebd. Vgl. auch Albert Bruer, *Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820)*, Frankfurt/M. 1991. Das Generalprivileg galt im vom Berliner Generaldirektorium unabhängigen Schlesien nicht, hier galten allein die eigenen Gesetze. Archiwum Państwowe Wrocław [APWr], Acta Mias- ta Wrocławia [AMWr], III/1882, fol. 83. Reskript der Kriegs- und Domänenkammer, vermutlich an die Judenschaft, vom 3.7.1775.
- 25 Stern, 2.2., S. 1243-1245, Gesuch der Judenschaft an den König. S. 1259, Eingabe des Breslauer Magistrats.
- 26 Ebd. 2.2., S. 1261-1267, Gutachten des Kammerreferenten Baldes, S. 1267-1268, Stellungnahme der Kammer.
- 27 APWr, AMWr, III/1882, fol. 21-22. Judenschaft an den König, 18.5.1766.
- 28 APWr, AMWr, III/1882, fol. 29. Oberamtsregierung, o.D. Am 5.1.1767 heißt es, man möge sich in Sachen der Versiegelung mit dem Bericht beeilen, da sonst die Execution bei den Dezernenten eingebrochene werde.
- 29 APWr, AMWr, III/1882, fol. 31-33. Magistrat: Entwurf des Antwortbriefes, 9.1.1767.
- 30 APWr, AMWr, III/1882, fol. 35-46. Judenschaft an den König, 20.1.1767.
- 31 APWr, AMWr, III/1882, fol. 47-54. Judenschaft an den König, 9.4.1767.
- 32 APWr, AMWr, III/1882, fol. 34. Carmer an Magistrat, 10.4.1767. Dies ist das erste von Johann Heinrich Casimir von Carmer unterzeichnete Schreiben. Dazu weiter: Ebd. fol. 55 vom 28.9.1767, sowie fol. 60 vom 10.11.1767, in der dem Magistrat unter Androhung von 50 Reichstalern Strafe ein Bericht abverlangt wird.
- 33 APWr, AMWr, III/1882, fol. 61-64. Magistrat an Oberamtsregierung, 23.11.1767.
- 34 APWr, AMWr, III/1882, fol. 70-71; Zitat 71r/v, Gesuch der Breslauer Judenschaft. o.D. [vermutlich Januar 1771].
- 35 APWr, AMWr, III/1882, fol. 69. Carmer an die Breslauischen Stadtgerichte, 31.1.1771.
- 36 APWr, AMWr, III/1882, fol. 66-68. Stadtgerichtsassessoren an Carmer, 12.2.1771.
- 37 APWr, AMWr, III/1882, fol. 72. Reskript Carmers. 23.2.1771.
- 38 B. Koehler / H. Lentze, Artikel Juden, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 2, Berlin 1978, Spalte 454-465, hier Spalte 460.
- 39 Goldfine, S. 90.
- 40 Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*, Frankfurt/M. 1986, Original: *Out of the Ghetto*, 1973, S. 43-45, Zitat S. 43.

- 1 Der Orient, 30 (1842), S. 235-36. Diese Zeitschrift bot als einzige jüdische Zeitung allen in den Streit involvierten Parteien ein Forum.
- 2 Zweiter Bericht des Obervorstehercollegii an die Mitglieder der hiesigen Israelitengemeinde über die Rabbinatsangelegenheit, Breslau 1842, S. 20; daß diejenigen „die mit der Geschichte unserer Gemeinde unbekannt, und an den Bildungszustand des angrenzenden Polens gewöhnt, der Meinung sind, es habe unsere Gemeinde bis auf die jüngste Zeit nur altpolnische Rabbiner gewünscht, und sich mit den talmudisch-theologischen Leistungen solcher polnischer Rabbiner vollkommen begnügt. Zur Ehre unserer Gemeinde muß es anerkannt werden, daß dieselbe seit dem Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts sich der deutschen Bildung mit Eifer zugewendet hat, daß sie bemüht war, die zu verschiedenen Zeiten in sie übergegangenen undeutschen Elemente zu überwinden, und daß namentlich die Vorsteher der Gemeinde stets den Fortschritt zum Bessern gewollt und gefördert haben.“ Orient, 45 (1840), S. 348-349; „[s]ei es die Nähe Polens, das seine starren pedantischen Glaubenssatzungen zu uns zu übersiedeln“ versuche. Jüdisch-Historisches Institut Warschau, WR 915/6, Obervorsteherkollegium Breslau an den Kultusminister Berlin (9.8.1842); Darstellung der Amtsenthebung Tiktins, „Unsere Gemeinde leidet seit nun länger als 20 Jahren an den übeln Folgen der altpolnischen Unsitte, Rabbinate mit herabgekommenen Kaufleuten zu besetzen.“ Tiktin war vor seiner Anstellung Tuchhändler gewesen. „Er hat niemals eine deutsche Schule besucht, [...] selbst der deutschen Sprache nicht ganz mächtig.“ Die Kenntnis dieser Archivalien

verdanke ich Andreas Reinke und Manfred Jehle, denen an dieser Stelle abermals gedankt sei.

- 3 Jacob Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation, Düsseldorf 1977, S. 34f.
- 4 Vgl. dazu Andreas Gotzmann, Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit, Leiden 2002, S. 209-221; Michael A. Meyer, Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, New York 1988, S. 109-114; Andreas Brämer, Rabbiner und Vorstand. Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Deutschland und Österreich 1808-1871, Wien 1999, S. 171-176.
- 5 Fünf Sendschreiben der großen Mehrzahl der Mitglieder der Breslauer Israelitengemeinde an Herrn Rabbiner Dr. Geiger und an sich selbst, Breslau 1846 [zusammengebunden]; darin: [Erstes] Sendschreiben [...] an Dr. Geiger, Breslau 1846, S. 3. Zweites Sendschreiben, 1846, S. 1 [von letzterem existieren zwei recht unterschiedliche Versionen, die beide mit „zweiter Abdruck“ gekennzeichnet sind; hier ist die der Gesamtveröffentlichung beigegebundene Version gemeint]. Bzw. Das Verhältnis der Schülerin zu ihrem Lehrer; Orient, 18 (1846), S. 134-135.
- 6 Abraham Geiger, Nachgelassene Schriften, hg. v. Ludwig Geiger, Berlin 1875-78; Bd. 5: Briefe, 1878, S. 142-146; Schreiben an M. A. Stern (2.8.1839); S. 150; Schreiben an M. A. Stern (6.12.1839).
- 7 Ludwig v. Rönne/Heinrich Simon, Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse des Juden in den sämtlichen Landesteilen des Preussischen Staates,

Breslau 1843, S. 83-94.

- 8 S. A. Tictin, Darstellung des Sachverhältnisses in seiner bisherigen Rabbinatsangelegenheit, Breslau 1842, S. 7-8; nennt die zentralen Dokumente und die Breslau betreffenden Entscheidungen seitens der Behörden.
- 9 Zweiter Bericht, 1842, S. 34-55.
- 10 Dieser Vorstoß fußte auf direkten Verbindungen nach Berlin, wie sie sich auch an parallelen Vereinsbildungen nachweisen lässt. So etwa die Gesellschaft der Freunde in Berlin bzw. die Gesellschaft der Brüder in Breslau, beides Vereinigungen, die noch in einem aufklärerischen Umfeld auch der Interessensvertretung und als Unterstützungsverein für aufstrebende ökonomische Eliten dienten. Dies lässt sich auch an der in beiden Gemeinden bei den ersten Reformversuchen genannten Person Carl Siegfried Günsburgs ablesen, der gemeinsam mit dem späteren Hamburger Tempelprediger Eduard Kley bereits 1817-18 eines der ersten Reformgebetbücher verfasste. Carl Siegfried Günsburg/Eduard Kley, *Die deutsche Synagoge oder Ordnung des Gottesdienstes für die Sabbath- und Festtage des ganzen Jahres zum Gebrauche der Gemeinden, die sich der deutschen Gebete bedienen*, 2 T., Berlin 1817-18. Vgl. die anonyme Darstellung: „Breslauer Zustände“, in: *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, 18 (5/1844), S. 137-142; auch: Zweiter Bericht, 1842, S. 1-7; dort die entsprechenden Schriftstücke aus den Gemeindeakten.
- 11 Bericht des Obervorstehercollegii an die Mitglieder der hiesigen Israelitengemeinde über die gegenwärtig vorliegende Rabbinatsangelegenheit, Breslau 1842, S. 3-5. Bzw. im Gegenzug Tictin, Darstellung, 1842, Beilage B, S. 22-23.
- 12 Ebd.; nämlich daß die Vorträge „jedoch

„nur auf Hinweisung und Belehrung in Religion und Moral abzwecken“.

- 13 Dabei stellte die Gemeinde Posen Pleßner wenig später unter dem gleichfalls orthodoxen Rabbinat von Samuel Eger als orthodoxen Prediger an; Pleßner veröffentlichte in seiner Heimatstadt Breslau sogar Predigten. Salomon Löbel Pleßner, *Die wahre Königswürde. Rede zur 25jährigen Feier der Thronbesteigung unsers allergnd. Königs*, den 17. Nov. 1822 gehalten, Breslau 1822; die Veröffentlichung geschah bei jenem jüdischen Drucker, dem der Druck von Brück's Schriften untersagt worden war. Diese Diskrepanz in der Reaktion erklärt sich vermutlich durch den nicht-rituellen Anlaß der Predigten, denn Tictin selbst veröffentlichte dort vergleichbare deutsche Predigten. Geiger, *Schriften*, Bd. 5, 1875; darin: Ludwig Geiger, Einleitung [*Zur Breslauer Zeit*], S. 107-139; hier S. 107-108. *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, 18 (1844), S. 137-42; ebd., 17 (1845), S. 129-32.
- 14 Der Redner in der von der Gesellschaft der Brüder gemieteten Synagoge war vermutlich ein Nachfahre des einige Jahre zuvor verstorbenen Breslauer Dajans Salomon Pappenheim; *Der Israelit des 19. Jahrhunderts*, 18 (5/1844), S. 139; Zweiter Bericht, 1842, S. 23; Tictin beschwert sich jedoch nur, da er nicht um Zustimmung gefragt wurde, was er als rabbinisches Privileg ansah.
- 15 Bericht, 1842, S. 8-9. Tictin, Darstellung, 1842, S. 22.
- 16 Ludwig Geiger, „Breslau“, in: Ludwig Geiger, *Schriften*, Bd. 5, 1878, S. 107-8. Kritisch zu Freunds Agieren: Orient, 3 (1844), S. 21-22.
- 17 Man hielt sich auch hier eher bedeckt, vermeidet den Begriff der „Deutschen Predigt“ und mit Umschreibungen wie der „Anstellung eines öffentlichen Lehrers

- des Gotteswortes“ die neue Berufsbezeichnung des Predigers. Petition abgedruckt bei ‚Breslauer Zustände‘, in: *Der Israelit* des 19. Jahrhunderts, 18 (5/1844), S. 140-141; für die „Andächtigen jedes Alters und jedes Geschlechts“, „die Allen verständlichen Worte der Lehre und Ermahnung dringen in die Herzen der zur Andacht Versammelten, und ein Geist der Frömmigkeit und der Gottesfurcht ist die Frucht [...]“; typisch ist die Bezugnahme auf die neue Konzeption des Gebets. Vgl. Bericht, 1842, S. 9-10; Vorstandsbeschuß und Mitteilung an Tiktin.
- 18 Die zentralen Schriftstücke sind veröffentlicht in der orthodoxen Schrift: Entgegnung auf den Bericht des Obervorstehercollegiums der hiesigen Israeliten-gemeinde über die Rabbinatsangelegenheit an die Mitglieder, Breslau 1842, S. 4; Autoren sind R. J. Loewenstein, Seelig E. Goldscheider, Hirsch Freund, Joseph Leipziger, Joseph Mendel, Dr. La-band, Joseph Fuchs, Jacobi Gradenwitz, Louis Nagelschmidt, M. Bielauer. Tiktin, Darstellung, 1842, S. 23, Auszug eines Schreibens des Obervorsteherkolle-giums an Tiktin (18.3.1838).
- 19 *Der Israelit* des 19. Jahrhunderts, 18 (5/1844), S. 142; Bericht, 1842, S. 10; es handelte sich um vier nicht näher bezeichnete Personen. Zweiter Bericht, 1842, S. 28-30, 32-34; wobei der Vorstand vermutlich gerade aufgrund der bisherigen behördlichen Praxis immer wieder betont, daß religiöse Angele- genheiten bezüglich der beklagten, banalen Änderungen nur von der Gemeinde entschieden werden könnten. Dabei auch die Bescheide des Breslauer Polizeiprä-sidenten (31.8.1838) und der Minister von Altenstein und von Rochow (25.1.1840), die jedoch durchaus dar-auf hinweisen, daß bei „unerlaubten Neuerungen“ man die Entscheidung durchaus überdenken würde. Der end-gültige Bescheid beider Minister (6.3.1840) stellt fest, daß es auf „die ab-weichende Meinung einiger jüdischer Glaubensgenossen in solchen Dingen nicht ankomme“, „jüdische Corporati-ons- und Kultusbeamte nur als Privat-dienner [zu] betrachten [seien], um de-ren Anstellung sich der Staat nur in so weit kümmert, als die allgemeine Polizei es erfordert“.
- 20 Von den 16 Bewerbern wurden nur Ludwig Philippson, Samuel Holdheim und Abraham Geiger in die engere Wahl genommen; Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 108-110.
- 21 Dabei bestand Geiger darauf, er werde sich weder bewerben noch eine Probe-predigt halten; er wollte berufen wer-den, wie dies aus Gründen des Renomees nicht ganz ungewöhnlich war. Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 93-96; Schreiben an Jakob Auerbach (23.6.1836).
- 22 Trotz der Wahlen handelte es sich um ein internes Ergänzungsverfahren des Vorstandsgremiums; Entgegnung, 1842, S. 6-7; nach Ludwig Philippsohn gelang dies nicht – wie andere behaupteten – aufgrund intensiver Wahlwer-bung, sondern indem man die zahlungs-unwilligen Orthodoxen von der Wahl ausschloß. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 50 (1844), S. 718-720.
- 23 Meyer, Response, 1988, S. 89-99.
- 24 Abraham Geiger, Die letzten zwei Jahre. Sendschreiben an einen befreundeten Rabbiner (erschienen Breslau 1840), hier zitiert nach der Ausgabe, in: ders., Schriften, Bd. 1, 1875, S. 1-51, S. 2-4. Orient, 37 (1847), S. 289-290; betont, daß die Anerkennung Tiktins als Ge-meinderabbiner die Reformer nichts kosten werde, da sein Gehalt aus der Ko-

- scherschlachtungssteuer etc. beglichen werden könnte.
- 25 Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 110.
- 26 Obwohl er einzelne in der Mystik fundierte Rituale nach eigener Aussage offenbar nicht vollzog, griff dies aber niemand mehr auf. Geiger, Die letzten zwei Jahre, 1840, S. 35-37; Tictin, Darstellung, 1842, S. 28, Beilage F 3; Israel Deutsch/David Deutsch, Rücksprache mit allen Gläubigen des rabbinischen Judenthums über die jüngst erschienene Broschüre betitelt Ansprache an meine Gemeinde von Dr. Abraham Geiger, Breslau 1843, S. 6.
- 27 Geiger, Die letzten zwei Jahre, 1840, S. 7-23, insbesondere S. 18; Geigers Verteidigungsschrift an das preußische Ministerium des Innern.
- 28 Zu alledem Zweiter Bericht, 1842, S. 1-6.
- 29 Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 108; Orient 3 (1840), S. 19-20; ebd., 29 (1840), S. 220-221.
- 30 Etwa Zweiter Bericht, 1842, S. 28. Wilhelm Freund, Die Rabbinatsassessorenwahl zu Breslau im Jahre 1838, Breslau 1838.
- 31 Geiger, Die letzten zwei Jahre, 1840, S. 6-7; und weitere Verteidigungsschriften.
- 32 Dies ging soweit, daß Tiktin letztlich sogar seine Nichtanerkennung der seit Jahren eingeführten Statuten durch das Ignorieren derselben betrieb und z. B. auch auf Aufforderung 1840 der dort geregelten Witwenkasse nicht beitrat, da der Vorstand ihn formal auf der Grundlage dieser Regelungen entlassen wollte, Tiktin sich aber auf sein älteres Dienstverhältnis stützte; Bericht, 1842, S. 15. Zweiter Bericht, 1842, S. 23-24. Das bestimmte schon Tiktins Verhalten von Beginn an; Abraham Geiger, Ansprache an meine Gemeinde [1842], in: ders., Schriften, Bd. 1, 1875, S. 52-112, 55-57, 59-60.
- 33 Entgegnung, 1842, S. 5; Vgl. Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 110.
- 34 Geiger, Ansprache, 1875, S. 68-70, 79-82.
- 35 Dies wird von den Streitschriften nahezu verdeckt, siehe aber Entgegnung, 1842, S. 9. Geiger, Ansprache, 1875, S. 67-68 betont, daß Tiktin bei wirklichen Gewissenkskrupeln dennoch Kompromisse hätte finden, etwa Geiger zusätzlich zu einem vollzähligen orthodoxen Gremium hätte einladen können. Zuvor gab es aber immer wieder Beschwerden Tiktins, etwa JHI Warschau, WR 915/6, Tiktin an Polizeipräsidium Breslau (15.8.1842), erklärt die Verbotswidrigkeit der Neuerungen, u.a. auch mit politisch geschickten Argumenten, all dies sei für das traditionelle Judentum und damit auch für den Staat schädlich und gefährlich, nur das herkömmliche Judentum garantire jenes „moralische Verhalten, das eine Grundfeste der bürgerlichen Gesellschaft sei“. Anbei das Vernehmungsprotokoll Tiktins durch das Polizeipräsidium (15.8.1842).
- 36 Das Wahlverfahren geschah über 25 Wahlmänner, wobei in Gegenwart der immerhin 75 Repräsentanten die 15 Mitglieder des Obervorsteherkollegiums und deren zehn Stellvertreter gewählt wurden, so §§ 5, 6 der Statuten. Zugleich muß es jedoch auch ein Klassenwahlrecht gegeben haben, das den Einfluß der Vermögenden sicherte; anders lassen sich die Beschwerden anlässlich der Neuordnung der jüdischen Verhältnisse in Preußen insbesondere aus Breslau nicht erklären. Vgl. Entgegnung, 1842, S. 6.
- 37 Vielleicht auch mit Bezug auf diese einmalige Gehaltszulage, die ihm durchaus

- willkommen sein mußte, da er im Gegensatz zu dem noch üblichen Verfahren die sogenannten Geschenke von Gemeindemitgliedern zu bestimmten Feiertagen und Festlichkeiten generell abgelehnt hatte. Zuvor hatte es bereits eine Begegnung der beiden Rabbiner gegeben, die allerdings eisig endete. Geiger, Ansprache, 1875, S. 67, 73; ein Bericht im Orient, 17 (1842), S. 129-130; beschreibt Geiger als eitel und selbstverliebt; dort ein Abdruck des Beurlaubungsschreibens an Tiktin. Vgl. Ein reformfreundlicher Bericht, ebd., 19 (1842), S. 146-147; die Suspendierung sei auf Wunsch von 60 Gemeindemitgliedern geschehen. Ebd., 30 (1842), S. 234-235. Es handelte sich um die Beerdigung Heymann Oppenheims, der Mitglied der Gesellschaft der Brüder war; Breslauer Jüdisches Gemeindeblatt, 10 (1930), S. 157-158.
- 38 Beide Schreiben im Abdruck bei Entgegnungen, 1842, S. 7-8. JHI Warschau WR 915/6, Obervorsteherkollegium Breslaus an das Kgl. Oberlandesgericht, aufgrund versäumter Dienstpflichten wären nur mehr Geiger und Landau als Gemeinderabbiner anzuerkennen (11.8.1842). Ebd., Schreiben des Obervorsteherkoll. Breslau an den Vorstand der Jüd. Gemeinde Berlin, Bitte um Unterstützung betr. der Suspendierung Tiktins (10.8.1842); Antwort dess. (25.8.1842), eine Teilung der Gemeinde sei schädlich und abzulehnen; vergleichbar ein Schreiben des Vorstands der Jüd. Gemeinde Königsberg an das Obervorsteherkoll. Breslau (19.8.1842), der die Trennung ablehnt und den Kompromißversuch in der eigenen Gemeinde beschreibt. Ebd., Schreiben dess. an die Kgl. Preuß. Staatszeitung mit Bitte um Abdruck einer Stellungnahme in ihrem Sinne, um das Lügengewebe gegen den Vorstand durch die Macht der Öffentlichkeit wegzuräumen (10.8.1842). Ebd., dass. an Kultusministerium Berlin, die Darstellung der Amtsenthebung Tiktins (9.8.1842).
- 39 Bezeichnenderweise gestanden selbst Tiktins Unterstützer ein, daß eine liberalere Vorgehensweise vermutlich der orthodoxen Sache eher zugute gekommen wäre; Entgegnung, 1842, S. 6; die ersten Beschwerden hatten sich auch gegen Geigers Amtstracht, einen derzeit auch für Rabbiner schon üblichen Gelehrtentalar, seine eingedeutschte Aussprache hebräischer Namen, die hochdeutsche Sprache, das Falten der Hände etc. gerichtet, alles Dinge, die im Westen auch von Orthodoxen allenfalls belächelt worden wären; Zweiter Bericht, 1842, S. 30-31.
- 40 Bericht, 1842, S. 10; Zitat eines Schreibens Tiktins an den Vorstand betr. die Wahl Geigers: „er erkenne den neuen Beamten als Mitglied des Rabbinats-Collegiums nicht an und werde auch nie mit ihm gemeinschaftlich eine rabbini sche Function verrichten.“ Die Flugschriften wurden zum Teil in Auszügen oder sogar ganz in Zeitschriften abgedruckt; z. B. der genannte Bericht in: Orient, 25 (1842), S. 197-200; ebd., 27 (1842), S. 213-216; ebd., 29 (1842), S. 228-231.
- 41 Die öffentliche Auseinandersetzung dagegen, daß ein Kritiker der rabbini schen Tradition Anspruch auf das Rabbinat machte, hatte bereits 1839, also im Vorfeld der eigentlichen Anstellung Geigers, mit einigen Streitschriften begonnen. Isaac B. Lowositz, Rabbinenwahl. Zur Aufklärung über die dabei vertretenen religiösen Interessen, Breslau 1839; als Gegenschrift zu dieser noch nicht persönlich gegen Geiger gerichteten Schrift erschien: Samuel Hold-

heim, Der religiöse Fortschritt im deutschen Judenthume. Ein friedliches Wort in einer aufgeregten Zeit, Leipzig 1840; dann aber der direkte Angriff von [Wolf Davidsohn], Über die Rabbinenwahl in Breslau, Goldberg 1840; und als Entgegnung Geiger, Die letzten zwei Jahre, 1875, S. 1-51.

- 42 Tictin, Darstellung, 1842, S. 15-16; wobei er auch den Vorstand zu integrieren versuchte, der trotz individueller ‚Gesinnungen‘, also nicht-orthodoxen Lebenswandels, sich zum traditionellen Judentum bekannte. Ebenso schätzten die neun schlesischen Rabbiner die sonstigen Gesetzesübertretungen ein; ebd., S. 30.
- 43 Siehe die zunächst gegebene Begründung; Bericht, 1842, S. 14. Geigers Stellungnahme zu seinem Verhältnis gegenüber Tiktin wurde später von diesem veröffentlicht, JHI Warschau, WR 915/6, Stellungnahme Geiger gegenüber dem Obervorsteherkoll. Breslau (o. D./vor dem 30.8.1842), (Beilage zur Stellungnahme dess. gegenüber dem Polizeipräsidium Breslau). Ebd., Schreiben des Obervorsteherkoll. an den Polizeipräsidenten Breslaus, den Streit betr. (30.8.1842).
- 44 Bericht, 1842; Zweiter Bericht, 1842. Tictin, Darstellung, 1842, S. 4.
- 45 Ebd., S. 8-9, 24. Falck zog sich dabei auf ein gemachtes Versprechen zurück, mit Tiktin nur in der Gemeindestube gemeinsam zu amtieren, was offenbar jedoch große Umstände machte bzw. noch eher ungewöhnlich war. Tiktin ließ Falck sogar bei dessen Abwesenheit seinen Verdienstanteil zukommen. Zweiter Bericht, 1842, S. 42-44.
- 46 Bericht, 1842, S. 9-10. Tictin, Darstellung, 1842, S. 8-12. Hinsichtlich der Predigten wies Tiktin nach, daß er durchaus vergleichbare Reden hielt,

wenn auch nicht in dem geforderten Umfang. Den Anschuldigungen entsprechend legalistisch war auch seine Verteidigung hinsichtlich der Schulaufsicht. Logische Brüche ergaben sich lediglich hinsichtlich seines uneingeschränkten Anspruchs auf eine Lebenszeitstellung, eine Position, die sich formal auf die von ihm generell abgelehnten neuen Statuten stützte.

- 47 Bericht, 1842, S. 11-12; siehe den Vorstandsbeschuß vom 22.1.1840 und das Schreiben an Tiktin vom 26.1.1840 bzw. dessen süffisant formulierte Antwort vom 2.2.1840, daß „mein Auspruch in der betreffenden Angelegenheit, lediglich auf religiösen Gründen beruhet, die keine willkürliche Aendrung, nach Zeit und Umständen gestatten“.
- 48 Ebd., S. 12-13.
- 49 Die rechtliche Verbindlichkeit dieser Zeremonien und die Notwendigkeit, solche zentralen Akte eindeutig über Register belegbar zu machen, werden zu zentralen Punkten dieser Auseinandersetzung; etwa Zweiter Bericht, 1842, S. 42-43.
- 50 Bericht, 1842, S. 16.
- 51 Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte, Zweite Sammlung, Breslau 1843. S. 45-51. Nur der Stuttgarter Oberkirchenrath Joseph Maier betonte, daß Tiktin seine Anerkennung als Oberrabbiner bei fehlendem Widerspruch voraussetzen durfte.
- 52 Diese Gesetzeslage machte sich mit Zitat weitergehender Verordnungen auch der Vorstand in seiner weitergehenden Argumentation zunutze; Zweiter Bericht, 1842, S. 24.
- 53 Ebd., S. 14; bezeichnend sind auch Behauptungen, man habe die Suspendierung gar nicht öffentlich machen wol-

- len, sie sei auch nur zur weiteren Vermeidung vergleichbarer Tumulte geschehen: „Die Suspendierung ist ein ganz Zufälliges, Vorübergehendes; es konnte, wenn die Gemüther sich beruhigten und ein zweiter tumultarischer Exzess nicht mehr zu befürchten stand, diese Suspendierung sofort von uns wieder aufgehoben werden“; um zwei Seiten weiter die endgültige Amtsenthebung anzukündigen.
- 54 Ebd., S. 16-17, vom 17.5.1842. Darunter befanden sich Seelig E. Goldscheider, ein langjähriges Vorstandsmitglied, und R. J. Löwenstein, die Tiktin zunächst zu Anerkennung Geigers hatten überreden wollen. Bei der Kommission handelte es sich um die Herausgeber der Entgegnung, 1842, S. 10. Bericht, 1842, S. 11-12.
- 55 Zweiter Bericht, 1842, z. B. S. 39-41. Entgegnung, 1842, S. 8-10.
- 56 Ebd., S. 9. Dabei bleibt unklar, ob die Vermittler ihre Kompetenzen überschritten hatten oder der Vorstand einfach die Tatsachen verdrehte. Tiktin wurde dabei die interimistische Anstellung eines weiteren orthodoxen Dajans für das Gerichtskollegium versprochen. Offenbar war die vermittelnde Gruppe Orthodoxer keineswegs so fundamentalistisch ablehnend wie Tiktin.
- 57 Tictin, Darstellung, 1842, S. 17-20, vom 25.4.1842, wobei sich dieser sogar mit Rückgriff auf das Generaljudenreglement von 1750 auf die legalistische Ebene des Verbots der Abspaltung und der Neuerungen berief. Vgl. Zweiter Bericht, 1842, S. 40-41; Entgegnung, 1842, S. 8-9; nach Darstellung der sich nun einschaltenden Vermittler aus der Gemeinde war es allerdings Geiger, der sich der geplanten Trennung des Kultus entgegen stellte; vgl. aber Geiger, Ansprache, 1875, S. 77-81. Nach allen Verlautbarungen von dessen Seite und seinen zeitgleichen Äußerungen in dem leider nur in Auszügen von seinem Sohn herausgegebenen Briefwechsel wäre dieser Schritt allerdings nur vorstellbar, wenn der Kompromiß von Geiger einen Verzicht auf eine gleichwertige Anerkennung seiner amtlichen Stellung bedeutet hätte – was sich aus den veröffentlichten Schriftstücken so nicht entnehmen lässt –, da dieser inzwischen selbst eine solche Trennung der Gemeinde sogar mit Hinweis auf die Danziger Praxis vielfach befürwortete. Z. B. Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 161-162, Schreiben an Jakob Auerbach (18.4.1842); ebd., S. 177-180; Schreiben an D. Honigmann (19.3.1845).
- 58 Abgedruckt in Zweiter Bericht, 1842, S. 22. Geheimes Staatsarchiv Dahlem, Rep. 84a/11943, Bericht der Breslauer Regierung an das Preuß. Kultusministerium, die Suspendierung Tiktins betr. (um den 11.3.1845); plädiert für eine einstweilige Amtsenthebung, solange die Frage der Gültigkeit der Suspendierung nicht entschieden sei.
- 59 Auch gegen das Tiktin unterstützende orthodoxe Rabbinat. Zweiter Bericht, 1842, z. B. S. 11-17, 24-26, 30, 38, 43; „um die ganze Schaar der altpolnischen Rabbiner und Schächter, von Lissa und Guttentag bis hinter Krakau hinaus, über uns kommen zu lassen“. Deutsch/Deutsch, Rücksprache, 1843, S. 8-10; dessen werden auch die anderen orthodoxen Rabbiner Schlesiens verdächtigt. Rabbinische Gutachten, Zweite Sammlung, 1843, S. 55; Joseph Maier: „Männer, die selbst aller gelehrt Bildung baar, die nicht einmal auf der Höhe talmudischer Wissenschaft sich zu erhalten vermochten“. Orient, 30 (1842), S. 235-236; „Am Mark der Civilisation nagen in der That diejenigen, welche die

- Wissenschaft verfolgen“. Die Darstellung und Begutachtung des Herausgebers und Rabbiners Mendel Heß, in: *Der Israelit* des 19. Jahrhunderts, 29 (1842), S. 115-116; 37 (1842), S. 147-149; 38 (1842), S. 151-152; 39 (1842), S. 155-156; 40 (1842), S. 159-161; 41 (1842), S. 163-165; 42 (1842), S. 167-169. Geiger, Ansprache, 1875, S. 88; „denken sie [= Tiktin] immer noch, daß sie sich nur in den polnischen Talar unantastbarer Rabbinerwürde zu hüllen brauchen [...] das war zur Zeit der höchsten Blüthe rabbinischer Autorität, und das waren Männer, die nicht aus dem Kaufmannscomptoir und der Schächterbude zum Rabbinatssitze hinandrangen“; gemeint sind Tiktin und einige andere schlesische Rabbiner. Rabbinische Gutachten, 1842, z. B. S. 164-165.
- 60 Deutsch/Deutsch, Rücksprache, 1843, S. 5; und im weiteren, etwa S. 29, „Wahrlich, wir müssen gestehen, fein ist der H. Doctor; schlau ist das Kunststückchen ersonnen. Man regalirt uns mit einer funkelnagel-neuen Tradition, weil es eine solche ist, die sich leicht zu einer Höllen-Maschine verarbeiten läßt, um das lästige Ceremonial-Gesetz in die Luft zu sprengen“. Tictin, Darstellung, 1842, S. 13. Rabbinische Gutachten, Zweite Sammlung, 1843, S. 11. Orient 13 (1846), S. 98; wirft Geiger falsches Spiel vor: „man hat den Titel Oberrabbiner, nach dem man geizt, noch nicht sicher, man ist also genöthigt mit seiner wahren Gesinnung eine Zeit lang hinter dem Berge zu halten bis – O du Prophet mit dem Feuergeiste! wie treffend hast du unsere Rabbiner mit dem langen Haar [= Geiger] gegeißelt“. Geiger, Ansprache, 1875, S. 53.
- 61 Tictin, Darstellung, 1842, S. 25-31.

Wobei Tiktin zum unschuldigen Opfer und Märtyrer für die Aufrechterhaltung des hergebrachten Judentums stilisiert wurde.

- 62 Hierin liegt wohl auch einer der zentralen Mängel der orthodoxen Propaganda.
- 63 Tictin, Darstellung, 1842, S. 25-31; das Zitat entstammt dem Gutachten von S. Eger aus Posen, Beilage F 1; F 2-3, Gutachten der Rabbiner von Lissa, Beuthen, Lubinitz, Ratibor, Misslowitz, Nicolai, Rybnick, Guttentag, Rosenberg und Landsberg.
- 64 Ebd.
- 65 Auch Geiger, Ansprache, 1875, S. 84-112; versucht die religiösen Skrupel als vorgeschobene Gründe zu entkräften.
- 66 Rabbinische Gutachten, 1842. Gotzmann, Eigenheit und Einheit, S. 209-221.
- 67 Bereits in den Verhandlungen bezüglich seiner Einstellung; Geiger, Die letzten zwei Jahre, 1840, S. 17. Etwa Orient, Literaturblatt, 34 (1842), Sp. 533-35; ebd., 35 (1842), Sp. 551-55.
- 68 Wie verfahren die Situation zwischen dem alten Rabbinat und der Gemeinde bereits war, zeigen die letzten Kontakte zwischen dem Vorstand und ihrem suspendierten Oberrabbiner. So wünschten ihm die Vorstandsmitglieder zwar am 25.1.1843 noch herzlichst gute Besserung unter Beilage von 200 Talern zur Bestreitung der Behandlungskosten, zwei Tage danach beschloß man dennoch, ihm durch eine Deputation ein weiteres Genesungsschreiben diesmal allerdings mit der Nachricht zu überreichen, daß die Behörden auf die Eingaben wegen der Suspendierung entschieden hatten, daß man sich in diese privatrechtlichen Angelegenheiten nicht einmischen werde. Die Familie des Erkrankten verweigerte die An-

- nahme des Schreibens, „weil dasselbe, weder gebührende Adresse noch die gebührenden Formalitäten, welche der hochwürdige alte Mann wohl mit allem Recht in Anspruch nehmen darf, enthielt und derselbe leider so gefährlich krank ist, um ihn jeder Gemüthsbewegung zu überheben“. Jüdisch Historisches Institut Warschau, WR 915/6: Obervorstehercoll. an R. Tiktin (25.1.1843); Sitzungsprotokoll des Obervorstehercoll. Breslau, die Streitigkeit mit R. Tiktin betr. (27.1.1843); beauftragt wurden zwei Gemeindemitglieder, darunter Seelig Goldscheider, einer seiner Unterstützer, der früher auch im Vorstand gesessen hatte; das eigentliche Schreiben: Obervorstehercoll. an R. Tiktin (27.1.1847); sowie die Antwort durch S. Goldscheider an Obervorstehercoll. (27.1.1843).
- 69 Ebd., Schreiben der Anhänger Tiktins (R.J. Löwenstein, S.S. Goldscheider, Dr. Laband, J. Fuchs, J. Mendel, B. Zuckermann, J. Gradenwitz, L. Nagelschmidt, D. Samoster, M. Bielauer) an den Polizeipräs. Breslaus (20.3.1843).
- 70 Ebd., Schreiben Abr. Pulvermacher und B. L. Schweitzer (22.3.1843); Obervorstehercoll. an R. Geiger (22.3.1843); mit der Bitte nicht teilzunehmen, „da Böswillige Veranlassung nehmen könnten niedrige Leidenschaften aufzurufen“; Geiger an Obervorstehercoll. (22.3.1843); gibt dem mit Widerstreben nach und weist auf seine Schuldlosigkeit hin.
- 71 Zweiter Bericht, 1842, S. 34-36. JHI Warschau, WR 915/6, Stellungnahme des Vorstands der Großen Synagoge Breslau an das Obervorsteherkollegium (als Beilage für dessen Eingabe an das Polizeipräsidium Breslau), (o.3D./1842); bestätigen, daß die ‚Verbesserungen‘ auf ihre Verantwortung geschahen.
- 72 Zweiter Bericht, 1842, S. 36; nach Angabe des Vorstands, nähme bestenfalls ein Drittel der Gemeindemitglieder überhaupt an einem veränderten Gottesdienst teil. JHI Warschau, WR 915/6; Reg. in Breslau, Abt. des Innern, bestätigt die Bestallung G. Tiktins durch einen Teil der Breslauer Juden (31.10.1843); anbei der Anstellungsvertrag G. Tiktins vom 24.5.1843 als Rosch Bet Din, also letztlich in der Funktion, die sein Vater als Oberrabbiner innehatte, mit der Pflicht der vierzehntägigen Predigt moralisch-religiösen Inhalts „ohne persönliche Polemik“, der Aussicht auf die Anstellung eines weiteren Nebenrabbiners und der Auflage: „Im Falle collegialischen Wirkens soll Herr G. Tiktin nur mit gleichgesinnten Rabbinern, welche sich zu den althergebrachten rabbinischen traditionellen Satzungen und Formen des jüdischen Glaubens aufrichtig bekennen fungiren.“ Dies war eine Lebenszeitstellung, die nur gekündigt werden konnte, wenn er „seine gegenwärtige uns bekannten strengreligiösen Gesinnungen ändern sollte, worüber zehn fromme talmudkundige von den Repräsentanten zu wählende Mitglieder [...] zu entscheiden haben“, er seine Amtspflichten vernachlässigt oder sein „Lebenswandel ein unsittlicher ist“.
- 73 Zweites Sendschreiben, 1846, S. 1 [im Separatdruck]. Orient, 7 (1847), S. 49-50; daß der Frieden die Ferne gerückt sei, sei der Orthodoxye, der „Gottesgarde“, anzulasten. „Sie wollen noch immer ihre Beiträge zu den Gemeindebedürfnissen nicht zahlen und dadurch gerathen alle Verhältnisse in Verfall! [...] Aber lieber Herr Doktor, was sollen für die Dauer die hilflosen Nothleidenden anfangen, wenn ihnen die Hälfte ihrer Unterstützung und bei größerer

Erschöpfung der Gemeindekasse vielleicht zwei Drittel und noch mehr geschmäler wird?“

- 74 Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 162-164, Schreiben an Jakob Auerbach (14.12.1842). Dies galt jedoch aufgrund der Unterstützung des Vorstands und der Meidungspolitik Tiktins offenbar schon für die Hochphase des Streits. Ebenso Orient 3 (1844), S. 21-22. Ebd., 35 (1847), S. 273-274: „O ein bequemes Märtyrertum auf weichem Polster mit dampfender Havanna-Cigarre.“
- 75 Flugblatt hrsg. v. Obervorstehercollegium der Israelitengemeinde Breslau: Achtung dem Königlichen Gesetze! (7.9.1843). Michael A. Meyer, Rabbi Gedaliah Tiktin and the Orthodox Segment of the Breslau Community 1845-1854, in: Michael, 2 (1973), S. 92-107.
- 76 JHI Warschau, WR 915/6, Entwurf eines Schreibens G. Tiktins an das Preuß. Kultusministerium (vermutl. nach dem 6.8.1845 verfaßt); bei einer empfindlichen Strafe zwischen 10-50 Talar; ebd., Breslauer Stadtgericht an G. Tiktin, der Gemeindevorstand habe für Eidesleistungen einen anderen Rabbiner bestimmt, daher könne er diese Funktion nicht ausüben (20.12.1847).
- 77 Die Genehmigung war nur von einem polizeilichen Führungszeugnis abhängig gemacht worden, dieses ließ aber keine Bedenken zu. Ebd., Bescheinigung der Vorstände von Breslauer Synagogen und Betschulen (Syn. der Zweiten Brüderschaft, Landschule, Walliner Syn., Raphaelsche Betschule, Zültzer Syn., Neue Glogauer Schule, Lissaer Syn., Syn. im Seyler Hof, Friedländer-schen Syn., Lemberger Syn., Alte Glogauer Syn.) (12.9.1844). Ebd., Bestätigung der Bestellung Gedalja Tiktins ab dem 24.5.1843 zum Rabbiner eines Teils der Breslauer Gemeinde durch die Abt. des Innern der Breslauer Regierung, da aus „staatspolizeilichen Rück-sichten nichts zu erinnern sei“ (v. Heiden/Breslau, 31.10.1847); anbei Kopie des Anstellungsvertrags; ebd., Rüge gegen Tiktin v. Polizeipräsidium Breslau, Trauungen nur unter Einhaltung des Aufgebots vorzunehmen (21.11.1847); ebd., Beschwerde G. Tiktins an den preuß. Kultusminister gegen die Verwei-gerung seiner ‚Rabbinatsqualität‘ (25.2.1847).
- 78 Ebd., Beschwerde G. Tiktins an den preuß. Kultusminister betr. das Verbot von Amtshandlungen durch den Bres- lauer Polizeipräsidenten (ca. 1846/7); anbei Bescheinigung der Vorstände der Breslauer Synagogen, die Tiktin als Rabbiner angestellt hatten (12.9.1844); anbei G. Tiktin an den Polizeipräsiden-ten Breslaus (16.5.1852); betont, daß bereits nach den bestehenden Statuten „der Cultus von der Gemeinde-Verwal- tung völlig ausgeschlossen sei, die Ge- meinde nur als das Band einer freien As- sociation bleibe, und ihr Vorstand nichts anderes als das Comité eines Ver- eins zu wohlthätigen Zwecken zu be- trachten sei“. Im wurde am 30.3.1849 die Verwaltung der Gemeindeinstitutio- nen in Absprache mit der separierten in- ternalen orthodoxen Gemeinde übertra- gen; dabei bezeichnet Tiktin ganz sei- nem Selbstverständnis entsprechend die orthodoxen Gruppe als „alte Cultus- Gemeinde“, den Gesamtvorstand aber nur als Vorstand.
- 79 Orient, 48 (1844), S. 370; stützt sich auf die statutengemäße Wahl Geigers bzw. die nicht-statutengemäße Tiktins.
- 80 Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 193-195; Schreiben an Jakob Auerbach (30.6.1847).
- 81 Deutsch/Deutsch, Rücksprache, 1843.

- 82 Hierzu insgesamt Andreas Gotzmann, Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1997, S. 251-310.
- 83 Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 167-170; Schreiben an M. A. Stern (25.8.1843); ebd., 173-175; Schreiben an M. A. Stern (11.6.1844).
- 84 Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 116-117; ebd., S. 171-713; Schreiben an Berthold Auerbach, der auf der Seite der Reformfreunde stand (25.12.1843). Der Israelit des 19. Jahrhunderts, 17 (1845), S. 129-32, Aufruf der Berliner Reformgenossenschaft.
- 85 Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 167-170; Schreiben an den Freund und Sprecher der Reformfreunde M. A. Stern (25.8.1843), „ich predige Reform der Gesamtheit, mag freilich meinewegen ein Schisma dann daraus entstehen, darauf bin ich gefasst.“ Schon zuvor hatten konservative Kreise gegen Geigers Vorschläge betont, daß dessen Verweis auf ein biblisches Judentum, dessen Aufrechterhaltung von ihm nun sogar streitig gemacht wurde, eine reine Fiktion sei; Orient 10 (1843), S. 74; ebd., 16 (1845), S. 128-132; unter Abdruck der Verlautbarungen seitens der Reformfreunde und Geigers. Ebd., 17 (1845), 132-133. Der Israelit des 19. Jahrhunderts, 20 (1845), S. 159-160; Geigers Erklärung (11.4.1845) auf seinen Artikel in der Breslauer Zeitung.
- 86 Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 188-191; Schreiben an das Obervorsteherkollegium Breslaus (19.3.1846).
- 87 Diese Trennung war in Bezug auf die Häresieerklärung für die Reformer von besonderer Bedeutung, schon deshalb wurde Geigers gesetzestreue Praxis als zentrales Element betont; etwa Rabbini- sche Gutachten, Zweite Sammlung, 1843, S. 56-66.
- 88 Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 116-117; ebd., S. 171-173; Schreiben an Berthold Auerbach (25.12.1843); S. 175-76; Schreiben an seine Frau Emilie Geiger (13.8.1844). Geiger war sich seiner Abhängigkeiten dabei durchaus bewußt: „Ja, wenn man nur frei heraustreten könnte, wenn man seinem ewigen Drange genügen dürfte! Aber dieses ewige Ducken und Bücken, Tasten und Laviren, das verzehrt alle Kraft, das raubt alle Freudigkeit des Wirkens!“
- 89 Orient, 14 (1846), S. 103-105, „Seine ehemaligen Freunde, diejenigen nämlich, welche vom Reformrausche nicht benebelt sind, sind nicht wenig über diesen Schritt ungehalten“; man habe aufgrund Geigers Verhalten zumindest in privaten Gesprächen bereits über dessen Entlassung nachgedacht. Ebd., 16 (1846), S. 118-119. Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 110; Geigers Anfangsgehalt wird sich um die 150 Taler bewegt haben, wie das des Nebenrabbiners Landau; es wurde 1845 erhöht, aber erst nach 1849 mit 400 Talern an Gedalja Tiktins Gehalt angeglichen; JHI Warschau, WR 915/6, G. Tiktin an den Breslauer Polizeipräsidenten (16.5.1852); „nur aus Nützlichkeits Gründen und erst *nachdem der Vergleich mit der alten Cultus-Gemeinde [= orth. Separatgemeinde] geschlossen* wurde auch dem Dr. Geiger ohne besonders zu verrichtende Functionen 400 r. p. anno bewilligt wurden.“
- 90 Fünf Sendschreiben der großen Mehrzahl der Mitglieder der Breslauer Israelitengemeinde an Herrn Rabbiner Dr. Geiger und an sich selbst, Breslau 1846 [zusammengebunden]; darin: [Erstes] Sendschreiben [...] Dr. Geiger, Breslau 1846, S. 2-3.

- 91 Geiger an Obervorstehercoll. (19.3.1846), in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1875, S. 188-191.
- 92 Ebd., S. 190: „Den Mann, welcher in wahrer religiöser Ueberzeugung sein eigenstes Wesen und seinen Beruf erkennt, muss ein solches Treiben wahrhaft anekeln, wie man vornehm Religion, etwas, aber ja nicht zu viel, zugestutzt für Andere will, sich selbst darüber erhaben dünkt.“ Vergleichbare Reaktionen kamen auf die Planung Geigers, die reformorientierte Rabbinerversammlung nach Breslau zu holen. Zugleich betonten seine Gegner, daß die von ihm vorgeschlagenen Reformen und seine persönliche Umsetzung derselben alles andere als religiös erhebend und schlüssig sei; Zweites Sendschreiben, 1846, S. 3-8 [die beigegebundene Version]. Orient, 24 (1846), S. 181-182. Geiger, Ansprache, 1875, S. 72-74, ließ seine schriftstellerische Tätigkeit wider Willen ruhen. Ders., Vor neun Jahren und heute. Ein Wort aus jener Zeit zur Verständigung für die Gegenwart, Breslau 1846.
- 93 Ebd., S. 191: „man glaubte sogar, meiner Wirksamkeit geradezu einen Riegel vorschieben zu müssen durch die Beigesellung eines Collegen [...], den ich achte und ehre, der aber bloss in der Absicht geworben werden sollte, damit er mir als Hemmschuh diene.“ Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 166-167, Schreiben an Leopold Zunz (6.6.1843); wobei Geiger Breslau bereits zuvor als „eine zusammengelaufene, an der Grenze Polens liegende zahlreiche Gemeinde“ abqualifizierte und sich auch weiter in der Positions des Kolonisators sah; vgl. ebd., S. 195-198; Schreiben an Bernhard Wechsler (13.18.9.1848).
- 94 Drittes Sendschreiben, 1846, S. 2; die Zahlungsweigerung seitens orthodoxer, nach Zeitungsberichten nun aber auch

reformorientierter Gemeindemitglieder hatte bereits zu einem Defizit von 10.000 Talern geführt. Orient 18 (1846), S. 136-137: „Haben früher nur die sogenannten Rabbinisten ihre Gemeindebeiträge entzogen, so versagen dieselben jetzt immer mehr und mehr auch die ehemaligen Anhänger des großen Mannes, die es sich zur Sünde anrechnen, ihm den sauren Schweiß ihres Geschäfts zufließen zu lassen. Die Gemeindekasse ist in bedeutendem Rückstande und nicht G. geschieht dadurch Eintrag, sondern den Hilflosen.“ Nach der Allgemeinen Zeitung des Judentums, 34 (1844), S. 477-478; habe die Anstellung Geigers zu einem Anstieg der Gemeindeeinnahmen geführt. Zweites Sendschreiben, 1846 [im Separatdruck], S. 6-7. Orient, 15 (1846), S. 111-112; „einem beamteten Rabbiner, der sich als Gemeinderabbiner geriert, der erst jüngstens in der Fränkelschen Synagoge mit [...]Talit] und [...]Tefilin] gelaufen war, um sich das Legat von 100 Thlr. zu sichern, brachte den ruhigen kalten Dr. Freund in Harnisch.“ Ebd. 18 (1846), S. 136-37. Ebd. Literaturblatt 18 (1846), Sp. 274-284; ebd., 19 (1846), Sp. 294-298; ebd., 23 (1846), Sp. 357-362; ebd., 24 (1846), Sp. 378-383; ebd., 25 (1846), Sp. 387-391. Orient, 10 (1847), S. 79-80; zu Geigers Verteidigungsschrift, „der Leser wird sich belohnt finden durch Kenntniß einer Fertigkeit, 8-10 mal für eine Farbe zu schwören, ohne ein einziges mal meineidig zu werden. – Die Pforten der *Deutung* sind nicht verschlossen! Daraus ist auch das Kunststückchen zu erklären, daß Geiger innerhalb 24 Stunden zuerst die hier auftauchende Reform in den Himmel heben und gleich darauf für die Hölle verdammten konnte, als ihm vor zwei Jahren der geprellte

- Vorstand mit Suspension drohte.“ Für letztere Behauptung gibt es sonst keine Belege.
- 95 Fünf Sendschreiben, 1846; darin: Drittes Sendschreiben, 1846, 2-5.
- 96 Brämer, Rabbiner und Vorstand; widmet sich ganz der Entwicklung dieses Verhältnisses.
- 97 Ebd.; wie die Autoren dieser Publikation betonten, war nun das Ende der „Privatfreundschaften der Vorstände“ gekommen, man werde gezwungen sein, wieder einen akzeptablen, orthodoxen ersten Rabbiner anzustellen, da Geiger sich selbst in eine Position manövriert hatte, in der er nur mehr Prediger war. Orient, 18 (1846), S. 136-137; „Uebrigens scheut sich das Obervorstehercollegium, bei aller Liebe für ihn, ihm unter den jetzigen Umständen *rabbinische* Funktionen zu übertragen und ein Scheidungsakt ist vom Vorstande dieser Tage dem provisorischen Dajan überwiesen worden. So ist faktisch G.’s Titel Rabbiner ein leerer Schall geworden, denn die einzige Funktion der Trauung, die ihm noch geblieben, wird hierorts nicht selten auch von Laien vorgenommen.“ Orient, 7 (1847), S. 49-50: Geiger solle endlich den „Schein aufgeben, und den Titel Gemeinderabbiner fahren lassen“.
- 98 Ebd., S. 8; darin: Sendschreiben der großen Mehrzahl der Breslauer Israeliten-gemeinde an sich selbst, Breslau 1846, S. 4-6; Zweites Sendschreiben, 1846, S. 3-5 [im Separatdruck]: „Die in unsern Statuten noch berücksichtigte, und in der jüngsten Zeit unter uns leider von Neuem argen Spuk treibende *Geldaristokratie in Glaubenssachen* ist die unnatürliche und abschreckendste Misgeburt eines religiösen Gemeinwesens.“ Wenn man den Selbstbestätigungen der Herausgeber dieser Schriften Glauben

schenken darf, dann hatte sich die Gemeinde nun in etwa 60-80 Mitgliedern für die extreme Reformgesellschaft, davon etwa 20-30 unverheiratete, dagegen nur etwa 50 orthodoxe Mitglieder und etwa 1.200 konservativen Veränderungen zugeneigte Familienväter aufgespalten. Orient, 24 (1846), S. 181-182; diese Versammlung sollte auch die Beitragszahlung auf allen Seiten sichern helfen. Ebd., 35 (1847), S. 273-274. Ebd. Literaturblatt 18 (1846), Sp. 274-284; Geiger würde Personen gegensätzlicher Ansichten Schwierigkeiten beim Erhalt eines Handelsscheins machen, „wenn sie nicht zu seinen wahnwitzigen Predigten, zu seinen liturgischen Anordnungen ein ernstes Gesicht machen, wenn ein besessener Mann der Rabbiner-Versammlung, vom heiligen Geist zu einer Eisenbahnfahrt getrieben zu sein vorgiebt, weil ein großer Mann gern Scheiterhauen errichten möchte, wenn die Gemeindemitglieder, schlicht und ehrlich, nicht den Sabbat auf den Sonntag verlegen wollen, weil sie der Qualen, am Sabbat die erbärmlichen Heucheleien anzuhören, schon genug haben“. Ebd., 17 (1847), S. 130-132; „Wir erwarten auch wieder an diesen Pesach-Feiertagen von der Kanzel schellende Frühlingsdithyramben, die sich zwar in dem holperigen Dialekt von Frankfurt ziemlich schlecht anhören, weil dazu eine mahlerische, poetische Sprache erforderlich ist, [...] Die Augenlieder vieler andächtiger Zuhörer waren auch bei der ersten Pessachpredigt schon zum Schließen geneigt, [...] die honigsüßen Frühlingstöne fingen schon an wie Schwefeläther zu wirken“. Der Schreiber spielt damit auf Geigers Koschererklärung von geschwefelten Trockenfrüchten zu Pessach an.

- 99 Bis hin zum Vorwurf des autoritären Amtsmißbrauchs; Orient, 39 (1847), S.

309-312; bei der Landesdeputiertenversammlung zur Neuregelung der Gemeindeorganisation habe Geiger den „Präsidentenstuhl aus eigener Machtvollkommenheit eingenommen“.

100 Ebd., S. 5.

101 Ebd.

102 Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 112-113. Orient, 45 (1845), S. 353-354; daß Fassel hier konservativ einwirken würde, versprach man sich schon aus seiner Verteidigung des Kol Nidre, nachdem Geiger den Ritus verändert hatte; ebd. 52 (1845), S. 410-411; 5 (1846), S. 31-32; 11 (1846), S. 82; 12 (1846), S. 88-89. Auch stand man nun in größeren Kreisen Geigers Reformen kritisch gegenüber und beobachtete auch die allmähliche Veränderung seines persönlichen religiösen Verhaltens; Orient, 21 (1846), S. 159-160. Ebd. 24 (1847), S. 190-191; beschreibt die von Geiger vollzogene Trauung Berthold Auerbachs in Breslau, bei der etliche der männlichen Anwesenden die Kopfbedeckung ablegten, Geiger beim Trauungsakt die Hand der Braut küßte

und zugleich der symbolische Erwerbsakt des Mannes in einen gegenseitigen von Mann und Frau durch den Tausch der Ringe verwandelt wurde. „Somit hat der Breslauer Reformator auf heiliger Stätte die vollständige Emancipation des Weibes zum Gesetze erhoben; denn, wenn das Weib den Ehegemahl durch Anstecken des Ringes anwerben kann, wenn es sich öffentlich von einem fremden Mann küssen lassen darf, so ist damit die Scheidewand, die Jahrtausende zwischen beiden Geschlechtern bestanden, faktisch aufgehoben.“

103 Am 25.2.1845. Der Israelit des 19. Jahrhunderts, 40 (1847), S. 313-315. Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 195-198, Schreiben an Bernhard Wechsler (13.-18.9.1848): „Die Gemeindeverhältnisse werden sich hier nunmehr in der Bildung zweier verschiedenen Cultusgemeinden reguliren, und meine Wirksamkeit wird dann eine noch ungehemmtere werden.“

104 Geiger, Einleitung, in: Geiger, Schriften, Bd. 5, 1878, S. 113-114.

- 1 Zur Geschichte des Rabbinats siehe z. B. Ernst Roth, *Der Rabbiner*, in: *Udim*, 1 (1970), S. 72-97; Simon Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford/Cambridge 1993; Julius Carlebach (Hrsg.), *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995.
- 2 Vgl. Andreas Brämer, *Der Rabbiner als Geistlicher*, in: Michael Brocke / Aubrey Pomerance / Andrea Schatz (Hrsg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin 2001, S. 263-277.
- 3 Vgl. Alexander Altmann, *The New Style of Preaching in 19th Century German Jewry*, in: ders., *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover / London 1981, S. 190-245; Adolf Kober, *Jewish Preaching and Preachers. A Contribution to the History of the Jewish Sermon in Germany and America*, in: *Historia Judaica*, 7 (1945), S. 103-134.
- 4 Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die Akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848*, Tübingen 1974, S. 188-196; vgl. auch die Liste promovierter Rabbiner zur Mitte der 1840er Jahre bei Ismar Schorsch, *Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Modern Rabbinate*, in: Werner E. Mosse u. a. (Hrsg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, S. 245-247.
- 5 Siehe auch den Aufsatz von Andreas Gotzmann in diesem Band.
- 6 Ausführlicher hierzu: Michael A. Meyer, *Differing Views of Modern Rabbinical Education in Germany in the XIXth Century (hebr.)*, in: *Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies. Division B – The History of the Jewish People*, Jerusalem 1973, S. 195-200; An-
- dreas Brämer/Carsten Wilke, *Die Ausbildung für den Rabbinerberuf*, in: Hans-Walter Schmuhl/Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), *Religion und Beruf im 19./20. Jahrhundert*, erscheint voraussichtlich 2002.
- Die Frage nach der Zweckmäßigkeit von Seminar und Fakultät als Ort theologischer Ausbildung war freilich nicht auf die jüdische Minderheit beschränkt. Auch der Katholizismus trug im 19. Jahrhundert eine heftige innere Debatte aus, ob die Universität eine angemessene Vorbereitung auf das priesterliche Amt leisten könne; vgl. Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, Bd. 4: *Die religiösen Kräfte*, Freiburg 1937, S. 82-92, 527-529.
- 8 Allgemeine Zeitung des Judenthums , 1 (1837), S. 349-51.
- 9 Literatur zur Geschichte des Breslauer Seminars: Marcus Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt*, Breslau 1904; [Jacob Freudenthal], *Das jüdisch-theologische Seminar Fränckelsche Stiftung zu Breslau*. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10. August 1879, Breslau 1879; Guido Kisch (Hrsg.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854-1938 – Gedächtnisschrift*, Tübingen 1963; Ludwig Levy, *Das Jüdisch-Theologische Seminar zu Breslau*, in: *Ost und West*, 4 (1904), S. 731-742; Kurt Wilhelm, *Etwas vom Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau*, in: Paul Lazarus Gedenkbuch. Beiträge zur Würdigung der letzten Rabbinergeneration in Deutschland, Jerusalem 1961, S. 52-59.
- 10 Dazu Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars*, S. 7-14.
- 11 Vgl. Carsten Wilke. *Den Talmud und*

- den Kant. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne, Hildesheim u.a. (im Druck).
- 12 Eine exakte Umrechnung des Stiftungsbetrags in eine heutige Währung ist ohne Verzerrungen nicht möglich, doch entspricht die Summe von 100.000 Talern in etwa der Kaufkraft von 5.000.000 Euro. Zur Beziehung Fraenckels zu Geiger vgl. Isaak Heinemann, Die Idee des Jüdisch-Theologischen Seminars im Lichte heutiger Denkweise, in: Kisch, Das Breslauer Seminar, S. 113 (dazu ebd., S. 86 Anm. 4); Ludwig Geiger (Hrsg.), Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk, Berlin 1910, S. 125-130.
- 13 Mitglieder des Kuratoriums waren: 1. der Kaufmann Löbel Milch (1798-1864), Mitglied der Stadtverordnetenversammlung sowie des Ober-Vorsteher-Kollegiums der Gemeinde; 2. der Mediziner Immanuel Levy (1820-64), der 1852 als Nachfolger seines verstorbenen Vaters Samuel Jacob Levy in das Kuratorium berufen worden war; 3. Joseph Prinz (gest. 1865).
- 14 Vgl. Andreas Brämer, Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservatives Judentum im 19. Jahrhundert, Hildesheim u.a. 2000.
- 15 Statut für das jüdisch-theologische Seminar Fraenckel'sche Stiftung zu Breslau, Breslau 1854.
- 16 Auch das Statut (§ 14, S. 11) setzte rabbinische Qualifikation und Amtserfahrung lediglich beim Direktor, jedoch nicht beim übrigen Lehrkörper voraus.
- 17 Zu Jacob Bernays siehe Hans I. Bach, Jacob Bernays. Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen 1974; Michael Fraenkel (Hrsg.), Jacob Bernays. Ein Lebensbild in Briefen, Breslau 1932.
- 18 In seinem Tagebuch notiert H. Graetz 1845: „Unter allen Ämtern ist das Rabbinat am wenigsten für mich geschaffen, mir fehlt auf allen Seiten jene Macht der Erscheinung des imponirenden Auftretens, auch ist mein Wissen höchst mangelhaft [...]“; ders., Tagebuch und Briefe. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Reuven Michael, Tübingen 1977, S. 154; zu Graetz siehe auch; Philipp Bloch, Heinrich Graetz. Ein Lebens- und Zeitbild, Posen 1904; Josef Meisl, Heinrich Graetz. Eine Würdigung des Historikers und Juden zu seinem 100. Geburtstage 31. Oktober 1917 (21. Cheßwan), Berlin 1917.
- 19 Zu Manuel Joëls Biographie siehe die Aufsätze in der Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ), 70 (1926) sowie David Ellenson, The Israeliische Gebetbücher of Abraham Geiger and Manuel Joël: A Study in Nineteenth-Century German-Jewish Liturgy and Religion, YB LBI, 44 (1999), S. 143-164.
- 20 Vgl. AZJ, 18 (1854), S. 156, 243-246, 282f., 312f., 349f., 361, 387, 424f.; Der Treue Zions-Wächter, 10 (1854), S. 39f.
- 21 Zacharias Frankel, Jahresschau, in: MGWJ, 4 (1855), S. 13, Anm.; eine Durchsicht der Jubelschrift sowie des Konferenzbuches des Rabbinerseminars, in: Central Archives for the History of the Jewish People [CAHJP], Inv/280,1 IV ergibt, daß sich bis zum Dezember 1854 insgesamt 26 Seminaristen immatrikuliert hatten. Folglich verließen einige Hörer das Seminar noch vor Jahresschluß.
- 22 Moritz Gudemann, Aus meinem Leben, in: Monika Richarz (Hrsg.), Jüdisches Leben in Deutschland, Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte, Bd. 1: 1780-1871, Stuttgart 1976, S. 370; vgl. Zacharias Frankel, Das jüdisch-theologische Semi-

- nar zu Breslau, in: MGWJ, 5 (1856), S. 19.
- 23 Zu den Seminaristen siehe Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars, S. 134-204; Freudenthal, Das jüdisch-theologische Seminar, S. 31-33, 42-52; Alfred Jospe, Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars sowie ihrer Schriften 1904-1938, in: Kisch, Das Breslauer Seminar, S. 403-442; Hugo Weczerka, Die Herkunft der Studierenden des Jüdisch-Theologischen Seminars zu Breslau 1854-1938, in: Zeitschrift für Ostforschung, 35 (1986), S. 88-138.
- 24 Güdemann, Aus meinem Leben, S. 369; zeitweilig existierte für Aspiranten des Jüdisch-Theologischen Seminars die Möglichkeit, private Vorbereitungskurse eines Breslauer Gemeindemitglieds zu besuchen, um dort – in Absprache mit dem Lehrkörper – etwaige Wissenslücken zu füllen; vgl. die Anzeige in der AZJ, 19 (1855), S. 456; ebd., 21 (1857), S. 177.
- 25 Vgl. Konferenzbuch, Eintrag 17.11., 20.12.1854, in: CAHJP, Inv/280,1 IV.
- 26 Konferenzbuch, Eintrag 9.10.1854, 27.2.1867, ebd.
- 27 Vgl. Zacharias Frankel, Jahresschau, in: MGWJ, 4 (1855), S. 13.
- 28 Konferenzbuch, Eintrag 24./28.4.1867, in: CAHJP, Inv/280,1 IV.
- 29 Konferenzbuch, Eintrag 6.8.1857, ebd.
- 30 Güdemann, Aus meinem Leben, S. 370.
- 31 Vgl. Oliver Janz, Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850-1914, Berlin/New York 1994, S. 154.
- 32 Statut für das jüdisch-theologische Seminar, § 18, S. 13.
- 33 Zacharias Frankel, Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung, in: Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau am 10. August 1854, Breslau 1854, S. 42.
- 34 Zacharias Frankel, *Darekhe hamīṣa* (hebr.), Leipzig 1859; ders., *Mevo hajerušalmi* (hebr.), Breslau 1870; Heinrich Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 11 Bde., Leipzig 1853ff.
- 35 Zacharias Frankel, Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, in: MGWJ, 7 (1858), S. 20; vgl. Konferenzbuch, Eintrag 9.7.1857, in: CAHJP, Inv/280,1 IV; Frankel an Bernhard Beer, 28.3.1858, in: Jüdisch-Historisches Institut Warschau (JHIW), Breslau Nr. 1167.
- 36 Frankel an das Kuratorium, 27.2.1854, in: Freudenthal, Das jüdisch-theologische Seminar, S. 62f.; vgl. Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars, S. 48-50.
- 37 Diese Zahlen beziehen sich auf die Rabbinerabteilung; vgl. Frankels jährliche Berichte [Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, in: MGWJ, 6ff. (1857ff.)]; Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars, S. 134; Weczerka, Die Herkunft der Studierenden, S. 116f.
- 38 AZJ, 20 (1856), S. 219f., 235, 454; vgl. das Statut für das jüdisch-theologische Seminar, § 3, S. 8.
- 39 Zur Lehrerausbildung: Mordechai Eliav, Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emancipation, Münster u.a. 2001, S. 376-392; vgl. auch Richarz, Eintritt, S. 196-202.
- 40 Zacharias Frankel, Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, MGWJ, 6 (1857), S. 21; vgl. ders., Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, in: MGWJ, 10 (1861), S. 60f.
- 41 Ders., Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, in: MGWJ, 6 (1857), S. 21; AZJ 20 (1856), S. 454; vgl. auch Frankels Organisationsplan für das zu gründende Rabbiner- und Lehrer-Seminar, März 1853, in: Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars, S. I-XII.

- 42 § 62 des Gesetzes über die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847, in: Ismar Freund, *Die Emmanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen*, Berlin 1912, Bd. 2, S. 517.
- 43 Vgl. Zacharias Frankel, *Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau*, in: MGWJ, 7 (1858), S. 19; Konferenzbuch, Eintrag 11.2.1857, in: CAHJP, Inv/280,1 IV.
- 44 AZJ, 23 (1859), S. 199.
- 45 Die Namen der Prüflinge: J. Bach (1854–59 am Seminar, Prüfung am katholischen Lehrerseminar, danach Lehrer), I. Falkenheim (1857–59, beide Prüfungen, danach Prediger und Religionslehrer), S. Neubauer (1856–59, Prüfung am Jüdisch-Theologischen Seminar, danach Prediger), A. Rahmer (1854–59, beide Prüfungen, danach Kaufmann); vgl. dazu Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars*, S. 189, 205f.; Konferenzbuch, Eintrag 11.2., 19.9.1859, in: CAHJP, Inv/280,1 IV; vgl. auch Frankel, *Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau*, in: MGWJ, 9 (1860), S. 14.
- 46 Michael Holzman, *Geschichte der Jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt in Berlin. Eine Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Anstalt am 8. November 1909*, Berlin 1909, S. 74–92.
- 47 Vgl. hierzu die Akte im Gheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin: Rep. 76 neu VII Sekt. 8 C teil I Nr. 9: *Die Errichtung eines jüdischen Lehrerseminars in der Verbindung mit dem Fränkelschen Jüdisch-Theologischen Seminar zu Breslau 1859–1872*.
- 48 A. Guttmann, M. Seligsohn, B. Stern; vgl. ebd., S. 165; Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars*, S. 134, 205–207.
- 49 Vgl. AZJ, 31 (1867), S. 554.
- 50 Zacharias Frankel, *Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau*, in: MGWJ, 11 (1862), S. 57f.; anders als seine zwei Kommilitonen Moritz Gudemann und Moritz Rahmer begann Josef Perles seine Seminarstudien erst 1855.
- 51 Der Werdegang dieser zeitweiligen Hörer lässt sich nur zum Teil rekonstruieren: A. Baer (1854–55 am Seminar; Arzt), I. Brandt (1854–56; Kaufmann), S. Conradi (1854–56; Arzt), J. Landsberger (1854–60; Kaufmann), E. Levi (1854–57; Jurist), I. Levi (1854–59; Kaufmann), M. Levi (1854–55), S. Perl (1854–56), M. Schwartzter (1854; Kantor). Zu den Ausnahmefällen zählten J. Bach und A. Rahmer, die 1857 in die Lehrerabteilung wechselten, sowie H. Seligsohn, der 1860 verstarb; vgl. Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars*, S. 140–207 passim; Zacharias Frankel, *Nekrolog*, in: MGWJ, 9 (1860), S. 239f.
- 52 Vgl. Konferenzbuch, Eintrag 17.11., 20.12.1854, in: CAHJP, Inv/280,1 IV.
- 53 Konferenzbuch, Eintrag 7.2.1857, ebd.
- 54 Konferenzbuch, Eintrag 14.2.1862, ebd.; vgl. Studien-Ordnung für das jüdisch-theologische Seminar in Breslau festgestellt im Jahre 1873 und revidiert im Jahre 1885, Breslau 1885, S. 9–11; Studien- und Prüfungsordnung des Jüdisch-theologischen Seminars (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau, Breslau 1926, S. 9–12.
- 55 Frankel, *Entlassung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau*, in: MGWJ, 11 (1862), S. 161f.; die späteren Prüfungsordnungen sprechen von vier bzw. zwei Monaten Bearbeitungszeit; Studien-Ordnung (1885), (§ 5) S. 10; Studien- und Prüfungsordnung (1926), (§ 10) S. 12.
- 56 Vgl. auch Zacharias Frankel, *Entwurf ei-*

- ner Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen, in: Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckelscher Stiftung“. Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, den 27. Januar 1865, Breslau 1865, S. 1-95.
- 57 Ders., Entlassung, S. 162.
- 58 §§ 12-14 des Gesetzes über die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847, in: Freund, Die Emanzipation, Bd. 2, S. 504f.
- 59 Konferenzbuch, Eintrag 14.2.1862, in: CAHJP, Inv/280,1 IV (auch die Formulierung der hebräischen Hattara ist hier eingetragen); vgl. Frankel, Entlassung dreier zu Rabbinen herangebildeten Höerer, S. 173f.; zwar ist aus dem Konferenzbuch nichts darüber zu entnehmen, welche Dokumente von welchen Dozenten unterzeichnet wurden, die Prüfungsordnung von 1926 erklärt jedoch, daß die Hattara lediglich die Unterschrift des Seminarrabbiners trage. Seit 1879 wurde die Stelle des Direktors nicht neu besetzt; der Seminarrabbiner übernahm nunmehr einen Teil von dessen Funktionen; Studien- und Prüfungsordnung, (§ 13), S. 12; vgl. Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars, S. 73.
- 60 Talmud Bavli Sanhedrin 5a, übersetzt etwa: „Darf er lehren? Er darf lehren! Darf er richten? Er darf richten!“; vgl. auch Mordechai Breuer, The ‚Ashkenazi Semikha‘ (hebr.), Zion, 33 (1968), S. 15-46.
- 61 Michael Rosenstein (1854-62 am Seminar; 1862 Rabbiner in Graudenz); Frankel, Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, in: MGWJ, 12 (1863), S. 56; vgl. Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars, S. 192.
- 62 Alexander Stein (1862-67 am Seminar); vgl. Zacharias Frankel, Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, in: MGWJ, 17 (1868), S. 59; Brann, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars, S. 196.
- 63 Frankel an A. Stein, 14.2.1868, in: Jewish National and University Library, Jerusalem (JNUL), Schwadron Autograph Collection.
- 64 Vgl. M. Eliav (Hrsg.), Rabbiner Esriel Hildesheimer Briefe, Jerusalem 1965, S. 26; A. Geiger, Die Rabbiner der Gegenwart, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben (JZWL), 1 (1862), S. 165-174.
- 65 Zur Biographie: Meyer Kayserling, Ludwig Philippson. Eine Biographie, Leipzig 1898; Josef Feiner, Ludwig Philippson. Sein Leben und Werk, Berlin 1912.
- 66 Vgl. Andreas Brämer, Rabbiner und Vorstand. Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Deutschland und Österreich 1808-1871, Wien/Köln/Weimar 1999, S. 127-132.
- 67 Protokoll der vom 30.6. - 2.7.1868 stattgefundenen Konferenz, 3.7.1868 (gedrucktes Manuskript), CAHJP, TD 797 (auch in: JNUL [Bibliothek], Sign.: 2° R 63 B 598).
- 68 Frankel an J. Perles, 29.9.1868, in: Archiv des Leo Beck Instituts New York, AR 4884 (Joseph Perles Collection).
- 69 Benedict Zuckermann, Bericht über die zweite Versammlung des jüdisch-theologischen Vereins, welche vom 29. Juni bis 1. Juli 1869 in Breslau stattgefunden hat, MGWJ, 18 (1869), S. 343-347; vgl. Heinrich Graetz, Der jüdisch-theologische Verein, in: MGWJ, 18 (1869), S. 337-342; Vorträge, gehalten im jüdisch-theologischen Verein in Breslau, Ende Juni 1869, Leipzig o. J. (1870).

- 1 Norbert Elias, über sich selbst, Frankfurt 1990, S. 13.
- 2 Christian Wilhelm von Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden und deren Einwirkung auf die gebildeten Stände, Berlin/Stettin 1781/1783/ND Hildesheim 1972; vgl. dazu Michael Reuven, „Die antijudaistische Tendenz in Ch. W. Dohms Buch ‚Über die bürgerliche Verbesserung der Juden‘“, in: Bulletin des Leo Baeck Institut 77, (1987), S. 11-48; Horst Möller, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden, in: Walter Grab (Hrsg.), Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Tel Aviv 1980, S. 119-153.
- 3 Reinhart Rürup, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft (ursprünglich Göttingen 1975), Frankfurt 1987 (hier S. 105), bietet die präziseste und nach wie vor überzeugende Analyse dieses Zusammenhangs.
- 4 Zitat ebd., S. 30.
- 5 Ebd., S. 93-119; Shulamit Volkov, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: dies., Jüdisches Leben und Antisemitismus in Deutschland im 19. u. 20. Jahrhundert, München 1990, S. 111-130; dies., Antisemitismus als kultureller Code, in: dies., Jüdisches Leben, S. 13-36. Zur wechselseitigen Geschichte zwischen Juden und Nichtjuden in den Jahrzehnten nach der Emanzipation vor allem auch David Sorkin, The Transformation of German Jewry 1770-1840, Oxford 1987.
- 6 Erstmals Leipzig 1911; vgl. dazu Friedrich Lenger, Werner Sombart, München 1994, S. 187-201; Paul R. Mendes-Flohr, Werner Sombart's The Jews and Modern Capitalism. An Analysis of Its Ideological Premises, in: YB LBI, 21 (1976), S. 87-108; einen Überblick über die zeitgenössische Diskussion bei Alfred Philipp, Die Juden und das Wirtschaftsleben. Eine antikritisch-bibliographische Studie zu Werner Sombart: Die Juden und das Wirtschaftsleben, Straßburg 1929.
- 7 Etwa Georg v. Below, Rez. zu Sombart, in: HZ, 108 (1912), S. 614-23; oder Max Weber, der seine Haltung dem Buch gegenüber als „mancherlei Widerspruch [...] und dann wieder entschiedenste Zustimmung“ beschrieb; Brief an Werner Sombart, 27.3.1911, in: Max Weber. Briefe 1911-1912, 1. Hbbd., Tübingen 1998, S. 154.
- 8 Werner Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, München 1920, S. 217. Für die Haltung Sombarts gegenüber der aktuellen politischen „Judenfrage“ seiner Zeit ist aussagekräftiger: Werner Sombart, Die Zukunft der Juden, Leipzig 1912. Der erste zeitgenössische Gegenentwurf zu Sombarts ‚Reichstumsthese‘ stammt von Jakob Segall, Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland, Berlin 1912; dann auch Heinrich Silbergbeit, Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich, Berlin 1930. Die neuesten historischen Arbeiten zur sozialen Lage der deutschen Juden, die nach wie vor – offen oder implizit – eine Auseinandersetzung mit Sombart führen, sind Avraham Barkai, Jüdische Minderheit und Industrialisierung. Demographie, Berufe und Einkommen der Juden in Westdeutschland 1850-1914, Tübingen 1988; Till van Rahden, Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925, Göttingen 2000. Wichtig zur Be-

- rufsstruktur der Juden im späten 19. Jahrhundert ist Shulamit Volkov, Die jüdische Gemeinde in Altona, 1867–1890. Ein demographisches Profil, in: Jürgen Kocka u.a. (Hrsg.), Von der Arbeiterbewegung zum modernen Sozialstaat, München 1994, S. 601–17; an Stadtstudien zum 19. Jahrhundert vgl. Helga Krohn, Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emmanzipation 1848–1918, Hamburg 1974; Marsha Rozenblit, Die Juden Wiens 1867–1914, Wien 1988; Shulamit Magnus, Jewish Emancipation in a German City. Cologne, 1798–1871, Stanford 1997; vor allem Stefanie Schüler-Springorum, Die jüdische Minderheit in Königsberg/Preußen, 1871–1945, Göttingen 1996; van Rahden, Juden.
- 9 Werner Sombart, Beruf und Besitz, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 18 (1903), S. 1–20, hier S. 20.
- 10 Dieses Verständnis ist der Weberschen Handlungstheorie verpflichtet; nach wie vor ist in seiner Soziologie die Verbindung von methodisch sauberer Strukturanalyse und hermeneutischem Verstehen am reflektiertesten eingelöst.
- 11 Sombart, Juden, S. 218–221. Sein Material waren einerseits die Daten der Volkszählung von 1905 sowie Angaben aus dem „Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung“, Jahrgang 1907.
- 12 Eine detaillierte Beschreibung dieser Quelle in Manfred Hettling, Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918, Göttingen 1999, S. 359–364.
- 13 Private Zuwendungen, etwa zwischen Verwandten, sind damit selbstverständlich nicht rekonstruierbar.
- 14 Um eine möglichst große Exaktheit zu erzielen, werden im folgenden nur Fälle berücksichtigt, bei denen in den Steuerlisten die Religionszugehörigkeit benannt ist. Damit werden Eintragungen in den Steuerlisten herausgefiltert, bei denen die Konfession des oder der Betroffenen fehlt. Explizit Konfessionslose tauchen in den Steuerregistern praktisch nicht auf, weshalb eine eigenständige Berücksichtigung der Dissidenten hier nicht vorgenommen wird.
- 15 Dieses wie alle folgenden Durchschnittseinkommen sind *Jahreseinkommen*.
- 16 Diese und alle folgenden Zahlen über Breslau stammen, wenn nicht anders angegeben, aus Datensätzen, die aus den Breslauer Klassensteuerlisten erhoben worden sind. Es sind das vor allem ein repräsentativer Querschnitt der Gesamtbevölkerung aus den Steuerlisten von 1876 und 1906 (jeweils knapp 1 Prozent aller Eintragungen) sowie eine Erfassung der Wahlmänner zu den preußischen Landtagswahlen, die von mir erhoben worden sind. Für diesen Aufsatz benutze ich außerdem die von Till van Rahden erhobenen Datensätze zu den Breslauer Juden von 1876 (Totalerhebung) und 1906 (jeder zehnte jüdische Eintrag), die von mir für diesen Aufsatz bearbeitet worden sind. Für die Überlassung seiner Datensätze danke ich Till van Rahden. Ausführlicher zu diesen Datensätzen vgl. Hettling, Bürgerlichkeit, S. 359–364; zu den Berufsklassifizierungen und Bürgertumskategorien vgl. Hettling, Bürgerlichkeit, S. 353–359.
- 17 Erinnert sei nur an ihr Fehlen in fast dem gesamten Spektrum bildungsbürgerlicher Berufe (da Frauen erst nach 1900 zum Studium zugelassen wurden) und an ihr fast völliges Fehlen in allen besitzbürgerlichen Berufen. Auch in

kleinbürgerlichen Berufen waren Frauen nur in Ausnahmefällen vertreten – meist in Bereichen mit geringen Einkommensmöglichkeiten wie Krämerin, Händlerin. Die große Mehrzahl weiblicher Tätigkeiten erstreckte sich auf die gering bezahlten Dienstbotenberufe, die Heimgewerbetätigkeit und auf die mit der Industrialisierung langsam wachsende weibliche Fabrikarbeit.

- 18 Weder sagt das etwas aus über eine frühere Erwerbstätigkeit der Witwe, noch spiegelt es den finanziellen Status zu Lebzeiten des Mannes wider.
- 19 Die Grundtendenz lässt sich auch durch andere Materialien belegen. In einer Übersicht über die jüdischen Gemeinden sind Angaben über die Besteuerung in den jüdischen Kultusgemeinden enthalten. In Breslau waren 1905 von 19.743 Juden rund 6.000 Männer kultussteuerpflichtig (= 30,3 Prozent), der Kultussteuersatz betrug in Breslau 0,6 Prozent des Einkommens, die Kultussteuer erbrachte in diesem Jahr 241.635 Mark an Ertrag – hieraus errechnet sich ein durchschnittlicher Einkommensbetrag der Steuerpflichtigen der jüdischen Gemeinde von knapp über 6.700 Mark; Jakob Thon, Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland, Berlin 1906, S. 40.
- 20 Damit sind hier und im folgenden jeweils die in den Steuerlisten erfassten Protestanten und Katholiken gemeint; die Zahl der Angehörigen christlicher Sekten oder von Dissidenten ist so gering, daß sie statistisch nicht ins Gewicht fallen und deshalb der Einfachheit halber aus den Samples ausgefiltert wurden.
- 21 Die Dienstboteneinkommen nach den erhobenen Datensätzen; zum durchschnittlichen Tageslohn vgl. Kieseritzky, Löhne, Einkommen und Haushaltsko-

sten in Breslau während der letzten Jahrzehnte, in: Breslauer Statistik, 36 (1920), II, S. 52-99, hier S. 60.

- 22 Deren Durchschnittseinkommen lag 1876 bei etwa 1.400 Mark, 1906 knapp über 2.000 Mark.
- 23 Vgl. etwa Gottlieb Schnapper-Arendt, Sozialstatistik. Vorlesungen über Bevölkerungslehre, Wirtschafts- und Moralstatistik, Leipzig 1912, S. 294f. (vor allem auch das Schaubild).
- 24 Die Unterscheidung der Einkommenshöhe nach dem Alter basiert auf der Annahme, daß für viele Berufe in diese Lebensspanne die maximale Einnahmesituation fällt, da in den ersten Jahren der Berufstätigkeit oft geringere Verdienstmöglichkeiten gegeben sind und im Alter oft ein Nachlassen der Tätigkeit erfolgt; vgl. zur Erläuterung Hettling, Bürgerlichkeit, S. 52. Diese Trennung nach dem Alter findet u.a. auch eine Bestätigung, wenn man den Anteil der Selbständigen nach dem Alter unterscheidet: Von allen Selbständigen in Breslau waren 1882 11 Prozent unter 30 Jahre alt, 79 Prozent 30-60 Jahre alt, und 10 Prozent älter als 60 Jahre; 1907 hatte sich diese Verteilung kaum geändert, 12 Prozent waren unter 30 Jahre, und 78 Prozent waren 30-60 Jahre alt; vgl. Die Ergebnisse der Berufs- und Betriebszählung vom 12. Juni 1907 für die Stadt Breslau, in: Breslauer Statistik, 28 (1909), III, S. 1-184, hier S. 27; die Bedeutung des Alters für das Einkommen ist auch belegt für Hamburg; vgl. Die Hamburgischen Einkommenssteuerzahler nach Geschlecht, Alter, Beruf, Staatsangehörigkeit und Bürgerqualität, in: Statistik des Hamburgischen Staates, Heft 17, Hamburg 1895, S. 49-72, Tab. S. 50f. (die Angaben beziehen sich auf die Jahre 1883 bis 1892).
- 25 Die protestantischen „Junioren“ erhiel-

- ten zur Hälfte ein Einkommen von 660 Mark und mehr (1876) bzw. 800 Mark (1906), bei den Katholiken lag der Wert bei 660 (1876) bzw. 780 Mark (1906). Bei den protestantischen ‚Senioren‘ lagen die Werte bei 518 Mark (1876) bzw. 1.271 Mark (1906), bei den Katholiken bei 468 Mark (1876) bzw. bei 1.543 Mark (1906).
- 26 1876 bezogen 3.339 männliche Juden ein Einkommen von mehr als 660 Mark (von 3.953 erfaßten männlichen jüdischen Einkommensbeziehern); 1906 bezogen 520 ein Einkommen von über 1050 Mark (von insgesamt 653); Quelle: Datensätze. Die hier präsentierten Zahlen und Interpretationen weichen von den Interpretationen bei van Rahden, Juden, deutlich ab, obwohl ihnen die gleichen Datensätze zugrunde liegen. Das hat mehrere Ursachen:
1. Für die vorliegende Studie wurden nur Fälle berücksichtigt, für die in den Steuerlisten ein Einkommen verbucht ist; van Rahden zählt i.d.R. jene Fälle, in denen keine Angaben über ein Einkommen vorliegen, *mit*, was bei ihm die Prozentangaben für die Unterschicht deutlich erhöht und die Durchschnittswerte der Einkommen verringert. Das erfolgt bei allen Religionsgruppen gleichermaßen, doch ist der Unterschichtsanteil bei den Nichtjuden deutlich höher, so daß die Relation hier weniger stark verändert wird; gleichzeitig ist die Zahl der bei den jüdischen Einkommensbeziehern mit einem Einkommen von ‚0 Mark‘ erfaßten bürgerlichen Berufe viel höher als bei Protestanten und Katholiken, so daß daraus erhebliche Verzerrungen in Till van Rahdens Berechnungen resultieren.
 2. Im hier vorliegenden Aufsatz werden Frauen gesondert und anders als bei Till van Rahden erfaßt. Insbesondere sind

Witwen nur dann mit der Berufsbezeichnung in die entsprechende Sozialgruppe eingeordnet, wenn eine *weibliche* Berufsbezeichnung vorliegt; falls nur die männliche Berufsbezeichnung angegeben ist (was meistens der Fall ist), werden sie gesondert als Witwen erfaßt. D.h., daß etwa eine „verwitwete Visktualienhändlerin“ (Quellenbezeichnung) als ‚Händlerin‘ (zugeordnete Kategorie) und damit als Kleinbürgerin eingeordnet wird, während eine „verwitwete Briefträger“ [!] nicht unter dem Beruf des Mannes, sondern als ‚Witwe‘ erfaßt wird. Nur damit kann man vermeiden, vielen Frauen eine soziale Stellung zuzuschreiben, die sie im 19. Jahrhundert gar nicht einnehmen konnten (etwa Major, Professor etc.). Dadurch wird hier der Anteil der Unterschicht an der Breslauer Bevölkerung geringer, und es werden vor allem auch die errechneten Durchschnittseinkommen höher, da durch Till van Rahdens Klassifikationsweise, die z.B. Arztritwen, die vom erworbenen Kapital des verstorbenen Mannes leben, als berufstätige ‚Ärzte‘ erfaßt, die ermittelten Durchschnittseinkommen nicht mehr das durch die aktive eigene Berufstätigkeit erreichbare Einkommen anzeigen.

3. In den Steuerlisten verzeichnete Einkommensbezieher können *nicht* mit Haushaltvorständen gleichsetzt werden. Die Breslauer Klassensteuerlisten geben Auskünfte über das Einkommen von *Individuen*; sie enthalten auch Angaben über die Kinderzahl der Einkommen beziehenden Person, doch dürfen diese Angaben nicht mit ‚Haushalten‘ gleichgesetzt werden. Dadurch entstünden ‚Haushaltgrößen‘ von etwa zwei Personen; vgl. van Rahden, Juden, S. 90, Tab. 21). Demgegenüber geht die zeitgenössische Breslauer Statistik durchge-

hend von Haushaltsgrößen von mehr als vier Personen aus; Bevölkerungs-, Grundstücks- und Wohnungsaufnahme vom 2. December 1895, in: Breslauer Statistik, 8 (1900), II, S. 1-160, hier S. 135.

Die Angaben in den Steuerlisten ermöglichen es ebenfalls *nicht*, Dienstboten einem Haushalt zuzuordnen oder die in einem Haushalt Zusammenlebenden zu ermitteln. Jedenfalls widerspricht es vergangener Realität, Dienstboten als eigenen „Haushaltvorstand“ zu klassifizieren – und damit Dienstboten zu einem Anteil von rund 25 Prozent aller Breslauer „Haushaltvorstände“ zu verhelfen (van Rahden, Juden, S. 64). Ob mehrere Einkommensbezieher zu einem Haushalt gehörten, kann nicht rekonstruiert werden. Daß das nicht selten der Fall war, belegen autobiographische Quellen (z.B. Arthur Ruppин, Erinnerungen. Jugend- und Studentenzeit 1876-1907, Tel Aviv 1945, S. 81); darauf verweist auch die zeitgenössische Statistik immer wieder. Ein Beispiel aus Breslau soll hier genügen. Im Adreßbuch von 1906 ist in der Albrechtsstr. 3 ein Schneidermeister M. Fabisch verzeichnet (59 Jahre, 312 Mark Einkommen, von der Steuer befreit). *Nicht* im Adreßbuch, aber in der Klassensteuerliste (ebenfalls 1906) sind außerdem zu finden die Verkäuferin Regina Fabisch (28 Jahre, 900 Mark Einkommen) und die Komptoristin Meta Fabisch (22 Jahre, 700 Mark Einkommen). Im selben Stockwerk wohnte außerdem noch der Handelsmann Moritz Fein (34 Jahre, 1.600 Mark Einkommen), verheiratet mit Luise, geborene Fabisch. Alle hier erwähnten Personen waren jüdisch. *Vermutlich* lebten der Schneidermeister und seine mehr als er verdienenden zwei Töchter in einem Haushalt zusammen,

Tür an Tür mit dem Schwiegersohn und der dritten Tochter – vielleicht gehörte sogar das in der Steuerliste erwähnte Dienstmädchen Anna Seibel (21 Jahre, katholisch, 300 Mark Einkommen) zu diesem Haushalt. Belegen läßt sich das nicht.

Zur Kontrolle hinsichtlich der Relation von Einkommen und Haushaltsgrößen können teilweise die Angaben über die Mietzahlungen in den Steuerlisten dienen. Für die jüdische Bevölkerung Breslaus ist nur für etwa 55 Prozent der Einkommensbezieher ein Betrag für die Miete der Wohnung angegeben (analog: Sample für Protestanten und Katholiken 58,7 Prozent). Selbst wenn man einen Anteil von Hausbesitzern veranschlagt, die keine Miete zahlten, weist dieser Prozentsatz darauf hin, daß eine große Zahl der ‚Haushalte‘ von mehr als einem Einkommen lebte.

4. In den Berechnungen van Rahdens sind bei „Mischehen“ eine Reihe von männlichen Einkommensbeziehern unter der Konfession der (nicht berufstätigen) Frau erfaßt.

27 Barkai, Minderheit, S. 6.

28 Volkov, Verbürgerlichung; dies., Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, in: dies., Jüdisches Leben, S. 131-146.

29 „Zielutopie“ im Sinne von Hans-Ulrich Wehler, Geschichte und Zielutopie der deutschen „bürgerlichen Gesellschaft“, in: ders., Aus der Geschichte lernen? München 1988, S. 241-255. Das entspricht dem von Shulamit Volkov sogenannten ‚Projekt‘, dem die deutschen Juden bei ihrem Weg der Verbürgerlichung gefolgt seien.

30 Vgl. dazu Manfred Hettling, Bürgerliche Kultur – Bürgerlichkeit als kulturelles System, in: Peter Lundgreen (Hrsg.), Sozial- und Kulturgeschichte des Bür-

- gertums, Göttingen 2000, S. 317-337. In diesem Punkt ist Volkovs Argument, daß sich die deutschen Juden in ihrem Projekt der „Verbürgerlichung“ vor allem am Bildungsbürgertum orientiert hätten, ungenau. Denn die bildungsbürgerlichen Berufe waren ihnen großteils versperrt. Bürger zu werden, das hieß für die Juden in aller Regel, eine erfolgreiche kaufmännische Tätigkeit zu *verbinden* mit dem Erwerb von Bildung. Doch lag genau in dieser Verbindung das Charakteristikum der Bürgerlichkeit in Deutschland; vgl. Volkov, Verbürgerlichung, S. 115f.
- 31 Ausführlicher dazu Hettling, Bürgerlichkeit, S. 42f.
- 32 Zu den unterschiedlichen Interpretationen dieses nachständischen und frühindustriellen Bürgertums vgl. die Überblicke von Lothar Gall, Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, München 1993; Peter Lundgreen (Hrsg.), Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums, Göttingen 2000.
- 33 So die überzeugende These von Volkov, Sorkin und anderen.
- 34 Für die Zeit vor 1812 vgl. den knappen Überblick bei Stefi Jersch-Wenzel, Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur, in: Michael Brenner u.a. (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2, München 1996, S. 66-83; Albert A. Bruer, Geschichte der Juden in Preußen (1750-1820), Frankfurt 1991, S. 346-379, der für die preußischen Juden um 1800 eine Zahl von 70 Prozent im Handel Tätigen angibt (S. 349). Tendenziell *sank* der Anteil im Handel tätigen Juden im Verlauf des 19. Jahrhundert – eine Folge der neu gewonnenen Möglichkeiten; das änderte jedoch nichts daran, daß der wirtschaftlich Selbständige der eindeutig prägende Sozialtypus blieb.
- 35 Zumindest bis zur Krise der kapitalistisch-bürgerlichen Ordnung in Deutschland in den 1870er Jahren.
- 36 Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Männer, da es entstellend wäre, weibliche und männliche Einkommen zusammenzulegen. Die Möglichkeiten für weibliche Erwerbstätigkeit waren sehr beschränkt, sie waren überdies fast ganz auf Untersichtsberufe beschränkt. Das wird nicht zuletzt daran erkennbar, daß in der Totalerhebung der Juden von 1876 56 Prozent der weiblichen Einkommensbezieher Witwen sind (ohne Berufsangabe oder nur mit der Berufsbezeichnung des verstorbenen Mannes) und 15 Prozent der weiblichen Einkommensbezieherinnen ohne Berufsangabe verbucht sind. Hier finden sich vor allem Angaben wie „Fräulein“ etc.; aber auch Frauen, bei denen nur angegeben ist, daß sie geschieden oder getrennt leben – und nur der Beruf des (aus ihrem Haushalt abwesenden) Mannes angegeben ist.
- 37 Detailliert dazu Hettling, Bürgerlichkeit, S. 45, 362f. Für Freiberufler ergibt sich hierbei eine Ungenauigkeit. Während für frühere Zeiten bei besser Verdienenden angegeben ist, ob sie ‚selbstständig‘ tätig waren, fehlt diese Unterscheidungsmöglichkeit in späteren Jahren. Da es aber in jenen Fällen, in denen eine Person bekannt ist, überprüfbar ist, daß die Berufsbezeichnung „Arzt“ bzw. „Rechtsanwalt/Justizrat“ eine selbständige freiberuflische Tätigkeit benennt, ist hier das Einkommen von Ärzten und Rechtsanwälten/Justizrätten als Einkommen aus selbständiger Beschäftigung klassifiziert worden (für 1876 wurden sie als selbständig eingetragen, wenn sie im Breslauer Adreßbuch als Arzt oder Rechtsanwalt im Gewerbeverzeichnis mit einer eigenen Pra-

xis verzeichneten waren). Ein Beispiel hierfür ist etwa Justizrat Adolf Heilberg, ein bekannter Linksliberaler und Stadtverordneter Breslaus, der als Rechtsanwalt selbstständig war; sein Einkommen betrug 1906 mehr als 50.000 Mark – was in keiner abhängigen Beschäftigung zu verdienen gewesen wäre. Das unterscheidet diese Zahlen von den Angaben bei van Rahden, Juden. Er hat diese Verlagerung nicht vorgenommen, was dazu führt, daß nach seiner Einteilung etwa 1906 kein einziger Freiberufler als *selbstständig* erscheint.

- 38 Lohnarbeit, Beamte etc.
- 39 Eigenes Gewerbe oder Freiberufler (Ärzte, Rechtsanwälte, Apotheker, sofern sie selbstständig sind).
- 40 Kapitaleinkünfte und Einnahmen aus Hausbesitz.
- 41 Kieseritzky, Löhne, S. 66, der angibt, daß Mitte der 1880er Jahre etwa 70 Prozent aller Einkommen in Breslau unter 1.000 Mark lagen, etwa 85 Prozent der Einkommen unter 2.000 Mark lagen, etwa 90 Prozent unter 2.800 Mark, und 95 Prozent unter 4.500 Mark.
- 42 Die Zahlen decken sich weitgehend mit denen der zeitgenössischen Statistik, berücksichtigt man, daß dort bei den Selbstständigen auch Rentiers gezählt werden. Nach der Berufszählung von 1907 waren – bezogen nur auf die männlichen Erwerbstätigen – 16,6 Prozent der Protestanten, 17 Prozent der Katholiken, hingegen 51,2 Prozent der Juden selbstständig; die Werte für die weiblichen Erwerbstätigen sind mit 31,1 Prozent, 30,3 Prozent und 35,9 Prozent fast identisch – erneut ein Hinweis darauf, wie verschieden männliche und weibliche Erwerbstätigkeit strukturiert war und wie gravierend die zahlreichen Witwen jede Statistik weiblicher Einkommen beeinflussten; Berufs- und Betriebszählung

1907, S. 31.

- 43 Die Senioren, d.h. die über Sechzigjährige, stellten 6 Prozent.
- 44 In der Gruppe der Lehrlinge und Gesellen war der Anteil der Jüngeren ebenfalls sehr hoch.
- 45 Nicht zuletzt, weil ihnen der Aufstieg in der Universität oder Verwaltung erschwert oder verwehrt blieb – das ist zur Genüge bekannt.
- 46 Barkai ist zuzustimmen, daß die Juden unstrittig eine „mittelständische Gruppe“ waren. Hier kam es darauf an, den zentralen Kern ihrer Mittelständigkeit zu zeigen; wirtschaftlicher Status, finanzielle Position und sozialmoralische Qualität verbanden sich in der Selbstständigkeit zum Kern dessen, was im 19. Jahrhundert als „Mittelstand“ verstanden wurde; vgl. Werner Conze, Mittelstand, in: GGr., Bd. 4, 1978, S. 49-92; Manfred Hettling, Die persönliche Selbstständigkeit. Der archimedische Punkt bürgerlicher Lebensführung, in: ders. / Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), Der bürgerliche Wertehimmel, Göttingen 2000, S. 57-78.
- 47 1875 betrug die jüdische Bevölkerung der Stadt 15.505 Personen, 1876 gab es 1172 Juden mit einem Einkommen von mindestens 3000 Mark; 1880 betrug die Einwohnerzahl der Stadt 272.912 Personen; Breslauer Statistik, 9 (1885), S. 138.
Größer ist der Einkommensvorsprung der Juden, wenn man die Prozentsätze der höheren Einkommen mit *allen* Einkommen vergleicht. Für 1874 ergibt sich folgende Verteilung der Einkommen:

300–1.500 Mark
Juden 35,9 Prozent
Christen 85,2 Prozent

1.500–6.000 Mark
Juden 48,9 Prozent
Christen 12,9 Prozent

über 6.000 Mark
Juden 15,2 Prozent
Christen 1,9 Prozent

Insgesamt gab es 4.093 jüdische, 31.685 protestantische und 17.834 katholische Einkommensbezieher; Alfred Nossig, Materialien zur Statistik des Jüdischen Stammes, Wien 1887, S. 28. Die Zahl der jüdischen Steuerzahler bei Nossig entspricht in den höheren Einkommensstufen ziemlich genau der Verteilung des hier verwendeten Datensatzes (bei Nossig 2.623 Einkommen über 1.500 Mark, im Datensatz 2.594 Fälle); bei Nossig sind aber weniger geringe Einkommen erfaßt (Nossig insgesamt 4.093 jüdische Einkommen, Datensatz 4.704 Fälle mit Einkommen über 300 Mark); der Grund liegt vermutlich darin, daß bei Nossig konsequent nur die Steuerzahler gezählt werden, daß also geringe Einkommen, die unter der Steuergrenze lagen, fehlen.

- 48 Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921), Berlin 1987, S. 39.
- 49 Zu Recht hat van Rahden, Juden, darauf hingewiesen, daß nicht alle Juden wohlhabende Bürger gewesen seien; er hat damit das Augenmerk auf einen Aspekt jüdischer Existenz gerichtet, der in vielen Studien meist nur am Rande vorkam. In seinem Bemühen schießt er jedoch über das Ziel hinaus und konstruiert eine breite Schicht von jüdischen Armen, wofür es für Breslau empirisch keine Evidenz gibt. Seine Zahlen zur jüdischen Armut basieren auf verschiedenen falschen Setzungen; vgl. zur Kritik daran Anm. 26. Aussagekräftiger über

Erwartungen an die eigenen Lebensverläufe – und aussagekräftiger hinsichtlich von Armut bzw. Bürgerlichkeit – sind deshalb andere Angaben. So kamen z.B. über 90 Prozent der jüdischen Frauen, die in Breslau zwischen 1874 und 1920 einen jüdischen Mann heirateten, aus einer bürgerlichen Familie; drei Viertel kamen aus einer Familie des gehobenen Bürgertums. Bei den „Mischehen“ (jüdische Frau, christlicher Mann) sank die ‚Bürgerlichkeit‘ der Frauen etwas, doch auch hier kamen mehr als drei Viertel der Frauen aus bürgerlichen Familien; nach van Rahden, Juden, S. 149. Vgl. zu den „Mischehen“ vor allem: Kerstin Meiring, *Die christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840–1933*, Hamburg 1998.

- 50 Vgl. hierzu auch die theoretischen Überlegungen in der Einleitung und die ausführlichere theoretische Darlegung der dort wie hier unterschiedenen drei analytischen Ebenen.
- 51 Grundlegend und nach wie vor kaum überholt ist Jakob Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland*, Tübingen 1966; vgl. auch die Hinweise in den entsprechenden Artikeln von Michael M. Meyer, Michael Brenner und Peter Pulzer in: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 2 u. 3, München 1996/1997.
- 52 Abraham Geiger 1839, zit. nach Michael M. Meyer, *Deutsch werden, jüdisch bleiben*, in: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 2, München 1996, S. 243.
- 53 Toury, *Orientierungen*, S. 116.
- 54 Für die deutschen Juden stellte sich eher das Problem, einerseits an der politischen Freiheitsidee festzuhalten, aber andererseits nicht im Stadium prinzipieller Opposition eingeschlossen bleiben zu wollen. Als eine Minderheit, die ih-

ren Platz in der Mehrheitsgesellschaft suchte, erschien es wenig verlockend, sich politisch zum Außenseiter zu machen.

- 55 Eine vergleichende Analyse der Formulierungen dieser ‚Judenfrage‘ vom frühen 19. Jahrhundert bis 1933 steht bisher aus – daran könnte vielleicht präziser als an einer Geschichte des Antisemitismus untersucht werden, welche unterschiedlichen Spannungslagen es zwischen jüdischer Minderheit und nichtjüdischer Mehrheit in der deutschen Gesellschaft gegeben hat. Sorkin hat mit seinem Subkulturkonzept vor allem versucht, die „fluide Situation permanenten Austausches zwischen Subkultur und Mehrheitskultur“ zu fassen; Sorkin, Transformation, S. 181. Die unterschiedlichen Varianten der zeitgenössischen Diskussionen über die ‚Judenfrage‘ lassen diese sich verändernden Grenzen erkennbar werden.
- 56 Bis 1878/1880 kann man weder die liberalen Parteien untereinander strikt trennen, noch sollte man die Berührungs punkte der Liberalen zu den Freikonservativen unterschätzen. Gerade auf kommunaler und provinzialer Ebene schieden sich die Parteien und Anschauungen oft erst nach 1878 eindeutig.
- 57 Tourny, Orientierungen.
- 58 Da die Zahl der Wahlmänner in der Stadt Breslau hoch war – in den 1870er Jahren über 500, vor 1914 knapp 2.000 pro Wahl – waren hier nicht nur die kleinen Zirkel der Parteieliten vertreten, sondern das Gros der überhaupt für die einzelnen Parteien mobilisierbaren Einwohner; ausführlicher dazu Hettling, Bürgerlichkeit, S. 54-89.
- 59 Zwar gewannen die Nationalliberalen bei der Abgeordnetenwahl alle drei Mandate, sie benötigten jedoch jeweils die Unterstützung anderer Parteien: zwei

Mandate erhielten sie mit Hilfe des Fortschritts, eines mit Hilfe der Konservativen. 60 Ob das nur antisemitische Propaganda war, ist nicht mehr rekonstruierbar. Jedenfalls berichten auch die liberal geprägten Breslauer Zeitungen in diesem Sinne.

- 61 Walter Boehlich, Der Berliner Antisemitismusstreit, Frankfurt 1965, S. 7.
- 62 Schlesische Presse, 1.11.1879; die Schlesische Zeitung verteidigte Lasker als „achtungswerten Mitbürger“, wies damit den Vorwurf zurück, er werde als Jude abgelehnt, da Lasker ja eindeutig als „parlamentarische Größe“ zum Kandidaten ausersehen sei, verteidigte dann aber vehement die antisemitische Stoßrichtung per se. Denn es handele „sich bei der gegenwärtigen Bewegung doch einzig um die große Frage, welche Zukunft dem deutschen Osten bevorsteht, wenn es dem semitischen Element noch auf ein Menschenalter hinaus möglich bleibt, auf unserem heimischen Boden dieselben Eroberungen zu machen, wie in den beiden letzten Jahrzehnten. [...] Es heißt allen Sinn für Geschichte und Volkstum, es heißt die idealen Begriffe Nation und Vaterland verleugnen“, diese Sorge als „Judenhatz“ abzutun; Schlesische Zeitung, 24.10.1879.
- 63 Wahlauftruf der Nationalliberalen, 25.9.1879, in: Antisemitismus Breslau 1879/80, UB Breslau; unter 114 Mitgliedern des nationalliberalen Wahlkomitees seien 38 Juden, vermerkte die Schlesische Volkszeitung 7.10.1879. Unter den knapp 100 nationalliberalen Wahlmännern 1882 fanden sich dann nur noch zwei.
- 64 In der Stadtverordnetenversammlung gab es keine Trennung zwischen den liberalen Parteien.
- 65 Vgl. ausführlich Hettling, Politische Bürgerlichkeit, S. 56-59.

- 66 Vereinsverzeichnis im Adreßbuch von 1876; Abgleich mit der Wählerliste der Synagogengemeinde Breslau 1876 (Archiv der jüdischen Gemeinde Breslau, in: Jüdisches Historisches Institut in Polen, Warschau) und mit dem Datensatz zur jüdischen Bevölkerung von 1876 von Till van Rahden.
- 67 Als „linksliberal“ verstanden werden hier der Wahlverein der Fortschrittpartei, aber auch eindeutig von (Links-)Liberalen dominierte Vereine wie der „Humboldtverein für Volksbildung“, ein „Bezirksverein“, oder der „Turnverein Vorwärts“.
- 68 Vgl. einerseits Schüler-Springorum, Königsberg, S. 74-81; die differenziert argumentiert und den geringen Anteil von Juden in nichtliberalen Vereinen und den Ausschluß aus den Geselligkeitskreisen von Militär, Beamenschaft und Adel hervorhebt; andererseits van Rahden, Juden, S. 101-139, der die zugespitzte These von der weitgehenden Teilhabe der Juden am „allgemeinen Vereinsleben“ aufstellt. Wenn das u.a. mit dem Verweis auf den hohen Anteil von Juden in einem Teil der Freimaurerlogen (S. 135) belegt wird, muß dem entgegengehalten werden, daß es sich hierbei *gerade* um Neugründungen handelte, die vor allem von Juden initiiert worden waren, weil ihnen die Mitgliedschaft in den alten etablierten Hochgradlogen nach wie vor verwehrt wurde; vgl. Stefan-Ludwig Hoffmann, Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840-1918, Göttingen 2000, S. 188f. Im einzelnen konzentrierte sich die Teilhabe der jüdischen Bevölkerung in der Regel im *liberalen* und nicht im allgemeinen Vereinswesen.
- 69 In diesem Sinne läßt sich auch eine zeitgenössische Schilderung der Verhältnisse in Liegnitz interpretieren, in welcher zwar betont wird, daß der Vorsitzende der Stadtverordnetenversammlung jüdisch sei, und eine deutliche Zahl der Stadtverordneten ebenfalls, daß jedoch eine „judentfeindliche Stimmung“ – auch im Liberalismus – herrsche. Denn man akzeptiere die Juden im „öffentlichen Leben“, handle aber sonst nach dem Motto: „mein privates Leben sei rein von euch“; Aus der Hochburg des Liberalismus, in: Jeschurun, 1 (1901), S. 1379-1381, 1408-1410, hier S. 1379f. Zumindes kann man daraus schließen, daß von jüdischer Seite viele Facetten der Distanzierung wahrgenommen und als Beeinträchtigung empfunden wurden.
- 70 Toury, Orientierungen, S. 274f.
- 71 Berthold Auerbach, 18.3.1860, an Jakob Auerbach, in: Franz Kobler (Hrsg.), Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten (1935), ND Frankfurt 1984, S. 266.
- 72 Friedrich Naumann, Die Leidensgeschichte des deutschen Liberalismus (1908), in: ders., Werke, Bd. 4, Opladen 1964, S. 291-316, hier S. 292.
- 73 Moritz Goldstein, Deutsch-jüdischer Parnaß, in: Kunstwart 25 (1912), S. 281-294, hier S. 283.
- 74 Elias, Über sich selbst, S. 18.
- 75 Ebd., S. 20.
- 76 Sorkin, Transformation, S. 6.
- 77 Stefan-Ludwig Hoffmann, Bürger zweier Welten? Juden und Freimaurer im 19. Jahrhundert, in: Andreas Gotzmann u.a. (Hrsg.), Juden, Bürger, Deutsche, Tübingen 2001, S. 97-119, hier S. 118.
- 78 Das gegen die These von Stefan-Ludwig Hoffmann, ebd. Das der bürgerlichen Gesellschaft immanente Spannungsverhältnis von idealem, universellem Anspruch und real existierender partikularer Einlösung gab dem einzelnen die Möglichkeit, sich diesem Anspruch anzunähern (oder auch: mutete ihm das

zu); selbst der – mögliche – Umschlag des Tugendanspruchs in Repression speiste sich noch aus dem vermeintlichen Versagen der Betroffenen gegenüber diesem Veränderungsbefehl. Im Unterschied hierzu verzichteten sowohl die verbale Ausgrenzung der Antisemiten im Kaiserreich als auch die Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten auf jeglichen Versuch, die ‚Ausgeschlosse-

nen‘ zu verändern, – da sie rassistisch anders und deshalb per se als nicht veränderbar definiert wurden. Deshalb lagen die Grenzen, die der rassistische Antisemitismus zog, jenseits der komplexen Spannungen, die der bürgerlichen Gesellschaft immanent waren – und *immer* als veränderbar, als gestaltbar gedacht wurden.

79 Elias, über sich Selbst, S. 20f.

Anmerkungen

- 1 Willy Cohn, Verwehte Spuren. Erinnerungen an das Breslauer Judentum vor seinem Untergang, hrsg. von Norbert Conrads, Köln u.a. 1995, S. 51.
- 2 Ebd., S. 81-84, 89-90, 163-164, 194, 277, 279, 306-310, 312-314, 333, 511.
- 3 So etwa Till van Rahden, Juden und andere Breslauer, Göttingen 2000, der in der breiten Partizipation von Juden am städtischen allgemeinen Vereinswesen in Breslau einen wichtigen Beleg für seine Grundthese sieht, daß „sich bis 1914 in fast allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens in Breslau das Ausmaß der jüdischen Integration auf hohem Niveau [stabilisierte].“ Ebd., S. 13-41, 101-139. Daß Juden sich im Kaiserreich besonders im liberalen Spektrum organisierten, zeigt am Beispiel Breslau Manfred Hettling, Politische Bürgerlichkeit. Der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918, Göttingen 1999, S. 54-105, 140-144.
- 4 So David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York / Oxford 1987.
- 5 Jakob Thon, *Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland*, Berlin 1906, S. 60; für die Entwicklung im Kaiserreich vgl. auch Andreas Reinke, Wohltätige Hilfe im Verein. Das soziale Vereinswesen der deutsch-jüdischen Gemeinden im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, in: Stefi Jersch-Wenzel (Hrsg.), *Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa*, u.a 2000, S. 209-239, S. 212-216. Zur Periodisierung der nichtjüdischen Vereinsgründungen im Deutschland des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts vgl. Wolfgang Hardtwig, Strukturmerkmale und Entwicklungstendenzen des Vereinswesens in Deutschland 1789-1848, in: Otto Dann (Hrsg.), *Vereinswesen und*
- 6 Thon, *Jüdische Gemeinden*, S. 58-60. In der Gesamtzahl der Vereine sind auch die Ortsgruppen regional und überregional tätiger Organisationen wie etwa des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, des Unabhängigen Ordens B'nai B'rith oder des Jüdischen Frauenbundes enthalten.
- 7 Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, München 1994, S. 92. Als eine der Ausnahmen um die Jahrhundertwende nennt Volkov die Berliner Salons; ebd., S. 90-91.
- 8 Sorkin, *Transformation*, S. 112-113. Beispiele für solche Parallelgründungen lassen sich auch in Breslau in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts finden; s. hierzu weiter unten.
- 9 Generell hierzu Volkov, *Juden in Deutschland*, S. 93. Für die Entwicklung in einzelnen Städten vgl. van Rahden, Juden und andere Breslauer, S. 106-117; Andrea Hopp, *Jüdisches Bürgertum in Frankfurt am Main im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1997, S. 128-148; Stefanie Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg/Preußen*, 1871-1945, München 1996, S. 74-81; für ähnliche Entwicklungen in Kleinstädten vgl. beispielsweise Johannes Waldhoff, *Die Geschichte der Juden in Steinheim*, Steinheim 1980, S. 163-164; für den ländlichen Bereich Ulrich Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften. Christen und Juden in badischen Landgemeinden 1862-1940*, Hamburg 2000, S. 104-113.
- 10 Volkov, *Juden in Deutschland*, S. 93.
- 11 Generell zur Geschichte dieser Vereini-

- gungen und ihrer Ausbreitung in Mittel- und Osteuropa vgl. das Standardwerk von Jacob R. Marcus, *Communal Sick-Care in the German Ghetto*, Cincinnati 1947; Avigdor Farine, *Charity and Study Societies in Europe of the Sixteenth-Eighteenth Centuries*, in: *The Jewish Quarterly Review*, 64 (1973/74), S. 16-47, 164-175; Jacob Segall, *Die Chewra Kadischa in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, N.F. (1925), 2. Halbjahr, S. 9-13; Andreas Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus im Breslau 1726-1944*, Hannover 1999, S. 31-42; Sylvie-Anne Goldberg, *Crossing the Jabbok. Illness and Death in Ashkenazi Judaism in Sixteenth- through Nineteenth Century Prague*, Berkeley u.a. 1996; speziell über diese Organisation bei den polnischen Juden: François Guesnet, *Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel*, Köln/Weimar/Wien 1998, bes. S. 223-234, 357-386.
- 12 Heinrich Wendt, *Die Anfänge des Breslauer Vereinswesens*, in: *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens*, 37 (1903), S. 260-285, 261-262.; zur Geschichte der Breslauer Chewra Kadischa vgl. Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege*.
- 13 Marcus, *Communal Sick-Care*, S. 90-94, 116-119.
- 14 Archiwum Państwowe we Wrocławiu, *Acta Miasta Wrocławia*, Nr. 1794, f. 35-38; Nr. 1795, f. 15.
- 15 Marcus, *Communal Sick-Care*, S. 141.
- 16 Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege*, S. 38.
- 17 Ursula Krey sieht weniger in der Freiwilligkeit als Organisationsprinzip das entscheidende Unterscheidungskriterium zwischen vormodernen und modernen Organisationsformen, da diese auch schon bei vormodernen Organisationen zu finden seien, als vielmehr darin, daß vormoderne Organisationen geprägt gewesen seien durch die Vorstellung der Ganzheitlichkeit, während neuzeitliche Vereine auf eine partielle Verfügung der Person ausgerichtet waren. Ursula Krey, *Vereine in Westfalen 1840-1855. Strukturwandel, soziale Spannungen, kulturelle Entfaltung*, Paderborn 1993, S. 21.
- 18 Einen aktuellen Überblick auch über Fragestellungen, Kontroversen und Methoden der Historiographie zur Haskala hat jetzt vorgelegt Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.
- 19 David Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought. Orphans of Knowledge*, London / Portland Oregon 2000, S. 111-124.
- 20 Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1848-1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*, Düsseldorf 1977, S. 211.
- 21 Zur Entstehung und Geschichte dieser Zeitschrift vgl. Andreas Kennecke, Ha Me'assef. Die erste moderne Zeitschrift der Juden in Deutschland, in: *Haskala. Die jüdische Aufklärung in Deutschland*. Zusammengestellt von Christoph Schulte (= *Das achtzehnte Jahrhundert*, 23 (1999), Heft 2), S. 176-199.
- 22 Heimann Jolowicz, *Geschichte der Juden in Königsberg in Preussen*. Ein Beitrag zur Sittengeschichte der preussischen Staaten, Posen 1867, S. 96-100; Ludwig Lesser, *Chronik der „Gesellschaft der Freunde“ in Berlin*, Berlin 1842; Ruth Kestenberg-Gladstein, *A Voice from the Prague Enlightenment*, in: *YB LBI*, 9 (1964), S. 295-304. Lesser erwähnt noch eine 1805 in Altona gegründete „Gesellschaft der Freunde“, die 1842 jedoch

- nicht mehr existierte; Lesser, Chronik, S. 92. Über eine entsprechende Initiative Dresdener Juden im Jahre 1810, die jedoch nicht realisiert wurde, vgl. Emil Lehmann, Eine israelitische Lesegesellschaft, in: ders., Aus alten Akten. Bilder aus der Entstehungsgeschichte der Israelitischen Religionsgemeinde zu Dresden, Dresden 1886, S. 42-43.
- 23 Zur Geschichte dieser Gesellschaft vgl. Marcus Brann, Geschichte der Gesellschaft der Brüder. Festschrift zur Säcularfeier am 21. März 1880, Breslau 1880 / ND Breslau 1925. Die Ausgabe von 1880 enthält auch ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher Mitglieder der Gesellschaft. Vgl. auch Leszek Ziątkowski, Die Geschichte der Juden in Breslau, Wrocław 2000, S. 82.
- 24 Zwischen der Breslauer Gesellschaft der Brüder und der Berliner „Gesellschaft der Freunde“ bestanden direkte Verbindungen in der Person des an der Breslauer Wilhelmsschule als Lehrer tätigen Joel Löwe, der zu den Gründungsmitgliedern der „Gesellschaft der Freunde“ gehörte; vgl. Lesser, Chronik, S. 20. Zu den Reforminitiativen der Berliner Gesellschaft im Bereich des Beerdigungswesens vgl. ebd., S. 25-30. Löwe wurde in der Folgezeit einer der führenden Kritiker der Praxis der frühen Beerdigung in Breslau.
- 25 Zur Auseinandersetzung in Breslau Reinke, Judentum und Wohlfahrtspflege, S. 97-104; generell zur Debatte um die frühe Beerdigung vgl. Falk Wiesemann, Jewish Burials in Germany – Between Tradition, Enlightenment and the Authorities, in: YB LBI, 37 (1992), S. 17-31; Daniel Krochmalnik, Scheintod und Emanzipation. Der Beerdigungsstreit in seinem historischen Kontext, in: Trumah, 6 (1997), S. 107-49; Gerda Heinrich, Akkulturation und Reform. Die Debatte um die frühe Beerdigung der Ju- den zwischen 1785 und 1800, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 50 (1998), S. 137-155.
- 26 Statuten der mit Allerhöchster Königl. Bewilligung errichteten Neuen Beerdigungs-Gesellschaft zu Breslau, Breslau 1798, S. 4. Über die zweite Gesellschaft, die sich vor allem aus Mitgliedern der Gesellschaft der Brüder zusammensetzte, vgl. Max Freudenthal, Die ersten Emancipations-Bestrebungen der Juden in Breslau, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 37 (1893), S. 41-48, 92-100, 188-197, 238-247, 331-341, 409-429, 467-483, 522-536, 565-579, 576-577. Auch in Gemeinden, in denen es nicht zu derart heftigen Auseinandersetzungen wie in Breslau um die Frage der frühen Beerdigung kam, wurden um die Jahrhundertwende neue Beerdigungsbrüderschaften gegründet; so etwa in Hamburg im Jahre 1804; Erika Hirsch, Jüdisches Vereinsleben in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg, Frankfurt am Main 1996, S. 37-38.
- 27 Zu den Auseinandersetzungen, die sich etwa um die 1791 in Breslau eröffnete Königliche Wilhelmsschule entwickelten, vgl. Andreas Reinke, Zwischen Tradition, Aufklärung und Assimilation: Die Königliche Wilhelmsschule in Breslau 1791-1848, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 43 (1991), S. 193-214.
- 28 Zur Geschichte der Zweiten Brüdergesellschaft vgl. Bernhard Brilling, Zur Geschichte der Zweiten Brüdergesellschaft, in: Mitteilungen des Verbandes ehemaliger Breslauer und Schlesier in Israel, Nr. 26 (September 1969), S. 8-9; zur Dritten Brüdergesellschaft Handbuch der Verwaltung und Wohlfahrtspflege der Synagogengemeinde Breslau 1928/30, Breslau (o.J.), S. 57. Über ihre Ziele und Akti-

- vitäten ist wenig bekannt. In der Auseinandersetzung um die frühe Beerdigung bezog die zweite Brüdergesellschaft einen eher vermittelnden Standpunkt, plädierte sie doch dafür, Leichen bereits am zweiten Tag nach Eintritt des Todes zu bestatten; Louis Lewin, Geschichte der israelitischen Kranken-Verpflegungs-Anstalt zu Breslau (Chewra Kadischa) 1726-1926, o.O. [Breslau] o.J. [1926], S. 48-49 Daß beide Vereinigungen dem eher traditionsorientierten Lager der Breslauer Gemeinde zuzuordnen sind, ist eine Vermutung, die sich darauf stützt, daß sie sich im Geiger-Tiktin-Streit auf die Seite Tiktins stellten; vgl. die Bescheinigung der Vorstände von Breslauer Synagogen und Betschulen, daß Herr Gedalje Tiktin zum Rabbiner berufen und als solcher tätig sei, vom 12. Sept. 1844, in: Żydowski Instytut Historyczny we Polsce, Warschau (im folgenden: ŻIH), WR 916 (unfol.). Anders Ziątkowski, Geschichte der Breslauer Juden, S. 73f., der die drei Gesellschaften als „Schwesternorganisationen“ bezeichnet, die die gleichen Ziele verfolgten.
- 29 Hierzu ausführlicher Reinke, Wohltätige Hilfe.
- 30 Reinke, Judentum und Wohlfahrtspflege, S. 232; Schüler-Springorum, Jüdische Minderheit, S. 121.
- 31 So berichtet der sächsische Theologe C. F. Weiss von sogenannten „Toleranzdinners“, die Ende des 18. Jahrhunders in Breslau in Mode waren. Bei diesen speisten „einige von der jüdischen Gemeinde in der Gesellschaft eines Garve, Manso, Zimmermann und selbst eines Katholiken [...], wo man es jedem ansah, daß er ganz heiter und ungezwungen war und alle Gedanken an Religionspartei und Trennung völlig verbannt hatte“. C. F. Weiss, Wanderungen in Sachsen, Schlesien, Glatz und Böhmen, Erster Theil, Leipzig 1796, S. 170.
- 32 Anne-Margarete Brenker, Aufklärung als Sachzwang. Realpolitik in Breslau im ausgehenden 18. Jahrhundert, Hamburg, München 2000, S. 46. Eine etwas andere Sichtweise vertritt Leonie Koch-Schwarzer, Populäre Moralphilosophie und Volkskunde. Christian Garve (1742-1798) – Reflexionen zur Fachgeschichte, Marburg 1998, S. 157-158.
- 33 Daß Juden an gemischten geselligen Einrichtungen partizipierten, belegt die Entstehungsgeschichte der „Gesellschaft der Freunde“. Ein anderes Beispiel ist die Schlesische Gesellschaft für vaterländische Kultur und Geschichte. Der medizinischen Sektion dieser 1809 gegründeten, in der Tradition der gemeinnützigen patriotischen Gesellschaften stehenden Vereinigung standen in den Jahren 1816 – 1822 zwei jüdische Ärzte, nämlich Samuel Guttentag und August Wilhelm Eduard Henschel, vor. Zur Geschichte der Gesellschaft vgl. Michael Rüdiger Gerber, Die Schlesische Gesellschaft für vaterländische Cultur und Geschichte (1803-1945), Sigmaringen 1988, bes. S. 5-28, sowie S. 52 und S. 88.
- 34 Julius Hainauer, Die „Gesellschaft der Freunde“ in Breslau. Erinnerungsblätter für das fünfzigste Stiftungsfest, Breslau 1871, S. 10.
- 35 Generell zu den geselligen Vereinen in Deutschland seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert vgl. Thorsten Maentel, Zwischen weltbürgerlicher Aufklärung und stadtbürglerlicher Emanzipation, in: Dieter Hein/Andreas Schulz, Bürgerkultur im 19. Jahrhundert, München 1996, S. 140-154; Michael Sobania, Regeln und Formen bürgerlicher Assoziationen im 19. Jahrhundert, in: ebd., S. 170-190.
- 36 Zur Geschichte der Gesellschaft vgl. außer Hainauer, Gesellschaft: Festschrift zur hundertjährigen Stiftungs-Feier der

- „Gesellschaft der Freunde“ in Breslau, Breslau 1921; van Rahden, Juden und andere Breslauer, S. 103-105.
- 37 Festschrift, S. 6, S. 10.
- 38 van Rahden, Juden und andere Breslauer, S. 104.
- 39 Brann, Gesellschaft der Brüder, S. 18.
- 40 [Aron] Heppner, Zur Jahrhundertfeier der Storchsynagoge, in: Breslauer Jüdisches Gemeindeblatt, 6 (1929), Nr. 4, S. 59-61. Der von Reformanhängern dominierte Gemeindevorstand hatte 1820 eine Umfrage unter den 1.000 stimmberechtigten Mitgliedern durchgeführt; von den 534 Mitgliedern, die ihre Stimme abgaben, sprachen sich 348 gegen den Bau einer Gemeindesynagoge aus; vgl. hierzu ŽIH, WR Nr. 179, fol. 51-55; 120-121; sowie Ziątkowski, Geschichte der Juden in Breslau, S. 75-76.
- 41 Brann, Gesellschaft der Brüder, S. 40-1; Jerzy Kos, Im Staube stirbt nicht ihr Stamm. Ein bedeutender Langhans-Bau, die Synagoge „Zum Weißen Storch“, verfällt in Breslau, in: FAZ, 22.9.1990. Die 1829 eröffnete Synagoge diente bis zur Eröffnung der ersten Gemeindesynagoge in Breslau im Jahre 1872 als Gotteshaus des reform- bzw. liberal orientierten Teils der Gemeinde. 1873 übernahm der konservative Flügel der Gemeinde das Gebäude und hatte hier bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein sein sakrals Zentrum. Das Gebäude ist der einzige Synagogenbau in Breslau, der von dem Pogrom im November 1938 verschont blieb und seit kurzem wieder von der heutigen jüdischen Gemeinde als Gebets- und Veranstaltungsraum genutzt wird.
- 42 Bericht des Ober-Vorsteher-Collegii, Breslau 1842, S. 9.
- 43 Zit. n.: Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enquêtes des Vormärz. Bearb. und hrsg. von Manfred Jehle, Teil 3: Provinzen Posen, Schlesien, Sachsen, Westfalen, München 1998, S. 950-951.
- 44 Dementsprechend hatten es auch die preußischen Behörden abgelehnt, dem Verlangen des Breslauer Obervorsteherkollegiums nach staatlicher Unterstützung bei der Eintreibung der verweigerten Steuerzahlungen nachzukommen. Sie verwiesen die Breslauer Gemeinde auf den Weg der Privatklage. Brann, Die schlesische Judenheit, S. 30.
- 45 Schreiben von Rabbiner G. Tiktin an den Polizeipräsidenten von Breslau, Gemeindeangelegenheiten betr., 16.5.1852, in: ŽIH, WR 916 (unfol.).
- 46 Bescheinigung der Vorstände von Breslauer Synagogen und Betschulen, daß Herr Gedalja Tiktin zum Rabbiner berufen und als solcher tätig sei, vom 12. Sept. 1844, in: ŽIH, WR 915 (unfol.); vgl. hierzu auch Michael A. Meyer, Rabbi Gedaliah Tiktin and the Orthodox Segment of the Breslau Community, 1845-1854, in: Michael, 2 (1973), S. 92-107.
- 47 Zu den Aktivitäten der IKVA in dieser Phase vgl. ausführlich Reinke, Judentum und Wohlfahrtspflege, S. 125-130. Die IKVA war zu dieser Zeit der führende und effektivste jüdische Wohltätigkeitsverein in Breslau. Außer ihm waren aber noch weitere karitative Vereinigungen aktiv, so etwa der 1814 gegründete Israelitische Frauenverein zur Unterstützung armer Wöchnerinnen, die 1805 eröffnete Israelitische Waisen-Verpflegungs-Anstalt, der Verein zur Ausstattung armer israelitischer Mädchen (1829) oder der Israelitische Jungfrauenverein (1841). Auch die verschiedenen Brüdergesellschaften und die „Gesellschaft der Freunde“ betätigten sich karitativ.
- 48 § 92 des 1856 in Kraft getretenen Statuts der Synagogengemeinde Breslau,

(hier zit. nach) Breslau 1897, S. 18.

- 49 Es waren die IKVA sowie die verschiedenen Brüdervereine in Breslau, die den organisatorischen Rahmen abgaben, innerhalb dessen sich die unterschiedlichen religiösen Richtungen organisierten. Neue Vereine, die sich in Reaktion auf die zunehmende Polarisierung der Breslauer Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gründeten, lassen sich in dieser Periode nicht finden. Eine Ausnahme stellte der 1842 auf Initiative von Abraham Geiger gegründete Jüdische Lehr- und Leseverein dar, der vor allem jüngere Juden durch die Lektüre entsprechender Schriften für die Ziele der Reformbewegung gewinnen wollte. 1876 löste er sich auf; vgl. hierzu Wendt, Wissenschaftliche Vereine, S. 100; Alex Bein, Lassalle als Verteidiger Geigers und der Jüdische Lehr- und Leseverein in Breslau, in: Bulletin des LBI, 9 (1960), Nr. 36, S. 330-341; sowie Ludwig Geiger, Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk, Berlin 1910, S. 100. Die geselligen Vereine wie etwa die „Gesellschaft der Freunde“ oder die 1835 gegründete Gesellschaft der Brüder und Freunde, suchten in den religiösen Auseinandersetzungen der 1840er Jahre eine neutrale Haltung einzunehmen; vgl. etwa Hainauer, Gesellschaft, S. 22-23.
- 50 Steven M. Lowenstein, Ideologie und Identität, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3: 1871-1918, München 1997, S. 278-301.
- 51 Die Formulierung der „organisational renaissance“ stammt von Peter Pulzer, Jews and the German State, Oxford/Cambridge 1992, S. 13. Generell zu der hier skizzierten Entwicklung im Kaiserreich vgl. Shulamit Volkov, Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, in: HZ, 253 (1991), S. 603-628;

wieder in: dies., Das jüdische Projekt der Moderne, München 2001, S. 118-137. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf mehrere Aufsätze von Jakob Borut, die aus seiner bisher nur in hebräischer Sprache vorliegenden Dissertation hervorgegangen sind, so etwa ders., Vereine für jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century, in: YB LBI, 41 (1996), S. 89-114; ders., Jewish politics and generational change in Wilhemine Germany, in: Mark Roseman (Hrsg.), Generations in conflict: youth revolt and generation formation in Germany, 1770-1968, Cambridge 1995, S. 105-120; ders., Der Central-Verein und seine Vorgeschichte. Deutschlands Juden am Ende des 19. Jahrhunderts, in: Jüdischer Almanach, 1996, S. 99-110.

- 52 So etwa Jehuda Reinharz, Fatherland or Promised Land, Ann Arbor 1975; Marjorie Lambert, Jewish Activism in Imperial Germany, New Haven/London 1978; Sanford Ragins, Jewish Responses to Anti-Semitism in Germany, 1870-1914, Cincinnati, Ohio 1980; jüngst auch Jacob Borut, Die jüdischen Abwehrvereine zu Beginn der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts, in: Aschkenas, 7 (1997), S. 467-494, 467-468.

- 53 Jacob Toury, Die bangen Jahre (1887/1891). Juden in Deutschland zwischen Integrationshoffnung und Isolationsfurcht, in: Peter Freimark u.a. (Hrsg.), Juden in Deutschland, Hamburg 1991, S. 164-185, 168-169.

- 54 Zit. n. Werner Habel, Deutsch-jüdische Geschichte am Ausgang des 19. Jahrhunderts, Kastellan 1977, S. 131. Zur Geschichte der Viadrina vgl. auch den Beitrag von Lisa Swartout im vorliegenden Band. Bereits 1882 war in Berlin der Akademische Verein für jüdische Geschichte und Literatur begründet wor-

- den; vgl. hierzu Julius Cohen (Hrsg.), *Geschichte des akademischen Vereins für jüdische Geschichte und Literatur*, Berlin 1908; J. Levy, *Geschichte des akademischen Vereins für jüdische Geschichte und Literatur in Berlin im Gründungsjahr 1882-1883*, Berlin 1913; Zum 50. Stiftungsfeste (= Festschrift zum 50. Stiftungsfest des Akademischen Vereins für jüdische Geschichte und Literatur), Berlin 1933.
- 55 Aus den Statuten des Ordens wird hier zit.n. Louis Maretzki, *Geschichte des Ordens Bnei Briss in Deutschland 1882-1907*, Berlin (1908), S. 19; zu den vorbereitenden Initiativen in Deutschland und den Debatten mit dem amerikanischen Mutterorden s. ebda. S. 6-11.
- 56 Zur Ausbreitung des Ordens B'nai B'rith in Deutschland vgl. die statistischen Angaben bei Alfred Goldschmidt, *Der deutsche Distrikt des Ordens Bnei Briss*, in: *Zum 50jährigen Bestehen des Ordens Bnei Briss in Deutschland*, Frankfurt am Main 1933, S. 3-118, 18. Zur Gründung und den Aktivitäten der Lessing-Loge in Breslau s. Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens der Lessingloge in Breslau, Breslau 1935; Willy Cohn, *Zum 40jährigen Jubiläum der Lessing-Loge*, in: *Jüdische Zeitung für Ostdeutschland*, 2 (1925), Nr. 7 (o.S.); aus persönlicher Anschauung beschreibt Cohn auch seine Aktivitäten als Mitglied und Präsident der Loge; vgl. ders., *Spuren*, S. 371-372, 378-381, 394-395. Bisher noch unausgewertet sind die Unterlagen der Lessing-Loge selbst, die sich heute im Zentrum für die Aufbewahrung historisch-dokumentarischer Sammlungen in Moskau (im folgenden: ZAS Moskau) befinden.
- 57 Daß die Gründung dieser neuen jüdischen Organisationen sich wesentlich unter dem Eindruck antisemitischer Er-
eignisse in den frühen achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts vollzog, betont etwa Julius Fenchel, einer der Mitbegründer des deutschen B'nai B'rith, in einem 1916 verfaßten Rückblick, in dem er die Ereignisse schildert, die ihn dazu bewogen, eine jüdische Loge in Deutschland zu gründen; vgl. hierzu die beiden handschriftlichen Manuskripte in: ZAS Moskau, Fond 769/1, Nr. 17, f. 144-165; ebd., Nr. 93, f. 26-36.
- 58 Vor allem schon länger ansässige, etablierte Mitglieder der Gemeinden waren es, die die Gründung speziell jüdischer Logen kritisierten und sie zum Teil über Jahre verhinderten. Ihre ablehnende Haltung gründete sich vor allem darauf, daß, wie es im Falle der Mainzer B'nai B'rith Loge formuliert wurde, die „Absonderung in einer jüdischen Loge eine Störung des [...] Verhältnisses der Juden zu den andersgläubigen Mitbürgern“ befürchten lasse. Die gleiche Argumentation wurde in zahlreichen Gemeinden gegen die Gründung von B'nai B'rith Logen verwandt; vgl. etwa [Isidor] Caro, *Die Geschichte der Rheinlandloge Köln*, Köln 1913, S. 15; Maximilian Hertz, *40 Jahre Rhenus-Loge*, Mainz 1929, S. 14 (hier auch das im Text angeführte Zitat); Die Stuttgart-Loge. Eine Festschrift zur Feier ihres 25jährigen Bestehens, Stuttgart 1924, S. 7; über ähnliche Debatten und Auseinandersetzungen in Dresden, Königsberg und Leipzig vgl. a. ZAS Moskau, Fond 769/1, Nr. 95, f. 150, 159; ebd., Nr. 14, f. 81; ebd., Nr. 116, f. 138; ebd., Nr. 96, f. 237 r. Zu Königsberg auch: Schüler-Springorum, *Jüdische Minderheit*, S. 122.
- 59 Vgl. Andreas Reinke, *Between Ethnic Solidarity and National Loyalty: The German Order B'nai B'rith*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 1 (2002) (im Druck).

- 60 So etwa Hermann Cohen, Deutschtum und Judentum, in: ders., *Jüdische Schriften*, hrsg. von Bruno Strauss, Berlin 1924, S. 237-301; oder auch Eugen Fuchs, *Um Deutschtum und Judentum. Gesammelte Reden und Aufsätze (1894-1919)*, Frankfurt am Main 1919; vgl. zu diesem Komplex insgesamt auch die *Textanthologie Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, hrsg. von Christoph Schulte, Stuttgart 1993, die wesentliche Beiträge dieses innerjüdischen Diskurses dokumentiert.
- 61 Bernhard Petuchowski, Vorträge, in: *Monatsschrift der Berliner Logen U.O.B.B.*, 7 (1927), Nr. 10, S. 188.
- 62 *Handbuch der Verwaltung und Wohlfahrtspflege der Synagogengemeinde Breslau 1928/1930*, (o.O.) (o.J.), S. 27-53. Die Struktur und Vielfalt jüdischer Vereine ist für andere Großstadtgemeinden, aber auch einzelne Regionen bereits detailliert beschrieben worden; vgl. beispielsweise Schüller-Springorum, *Jüdische Minderheit*, S. 112-160, 265-280; Erika Hirsch, *Jüdisches Vereinsleben in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg*, Frankfurt am Main 1996; Solveig Höppner/Manfred Jahn, *Jüdische Vereine und Organisationen in Chemnitz, Dresden und Leipzig 1918 bis 1933*, Dresden 1997; Diethard Aschoff, *Zum jüdischen Vereinswesen in Westfalen*, in *Westfälische Forschungen*, 39 (1989), S. 127-157.

fahrtspflege der Synagogengemeinde Breslau 1928/1930, (o.O.) (o.J.), S. 27-53. Die Struktur und Vielfalt jüdischer Vereine ist für andere Großstadtgemeinden, aber auch einzelne Regionen bereits detailliert beschrieben worden; vgl. beispielsweise Schüller-Springorum, *Jüdische Minderheit*, S. 112-160, 265-280; Erika Hirsch, *Jüdisches Vereinsleben in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg*, Frankfurt am Main 1996; Solveig Höppner/Manfred Jahn, *Jüdische Vereine und Organisationen in Chemnitz, Dresden und Leipzig 1918 bis 1933*, Dresden 1997; Diethard Aschoff, *Zum jüdischen Vereinswesen in Westfalen*, in *Westfälische Forschungen*, 39 (1989), S. 127-157.

- 1 Benno Jakob, Aus der Rede zur Fahnenweihe der Rheno-Bavaria, in: K.C. Blätter. Festschrift, 1956, New York 1956, S. 19.
- 2 Bruno Weil, Der K.C. im öffentlichen Leben Deutschlands, in: ebd., S. 12. Keith Pickus, *Constructing Modern Identities. Jewish University Students in Germany, 1815–1914*, Detroit 1999; Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, Oxford 1991; Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer: Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000.
- 3 Curt Müller, *Couleurstudenten*, Leipzig 1893, S. 8.
- 4 Sander Gilman, *The Jew's Body*, New York 1991.
- 5 Adolf Asch, *Geschichte des K.C. (Kartellverband jüdischer Studenten) im Lichte der deutschen kulturellen und politischen Entwicklung*, London 1964, S. 12.
- 6 Pickus, *Students*, S. 50-57.
- 7 Norbert Kampe, Studenten und „Judenfrage“ im Deutschen Kaiserreich. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht, Göttingen 1988; Thomas Schindler, *Studentischer Antisemitismus und jüdische Studentenverbindungen 1880–1933*, Gießen 1988.
- 8 Pickus, *Students*, S. 134, betont aufgrund von Memoiren, daß Antisemitismus im Leben einiger jüdischer Studenten keine große Bedeutung besaß.
- 9 Hedwig Roos-Schumacher, *Der Kyffhäuserverband der Vereine Deutscher Studenten, 1880–1914*, Diss. Köln 1986.
- 10 Ebd.; Kampe, *Studenten*.
- 11 Zu den Verbänden, die keine Stellungnahme zur „Judenfrage“ abgaben, zählten das Kössener Korps S.C. die Katholischen C.V. und K.V., die Turnerschaft V.C. und die Reformburschenschaften ADB.
- 12 Roos-Schumacher, *Kyffhäuserverband*, S. 162.
- 13 Zit. nach Kampe, *Studenten*, S. 188.
- 14 Schindler, *Antisemitismus*, S. 58.
- 15 George Mosse, *Ein Volk, ein Reich, ein Führer. Die völkischen Ursprünge des Nationalsozialismus*, Königstein 1979; Peter Pulzer, *The Rise of Anti-Semitism in Germany and Austria*, Cambridge 1988.
- 16 Konrad H. Jarausch, *Students, Society and Politics in Imperial Germany: The Rise of Academic Illiberalism*, Princeton 1984, S. 136.
- 17 Roos-Schumacher, *Kyffhäuserverband*, S. 66.
- 18 Ebd., S. 33.
- 19 Richard S. Levy betont die Wichtigkeit des politischen Antisemitismus in Sachsen und Hessen; Richard S. Levy, *The Downfall of the Anti-Semitic Parties in Imperial Germany*, New Haven 1975; Ruth Gay, *The Jews of Germany: A Historical Portrait*, New Haven 1992, S. 56.
- 20 Winfried Irgang u.a., *Schlesien. Geschichte, Kultur und Wirtschaft*, Köln 1995.
- 21 Ludwig Petry, *Dem Osten zugewandt. Gesammelte Aufsätze zur schlesischen und ostdeutschen Geschichte*, Marburg 1983, S. 41.
- 22 Norbert Kampe, *Jews and Antisemites at German Universities*, in: *YB LBI*, 30 (1985), S. 357-394, hier S. 391.
- 23 Statistik der preußischen Landesuniversitäten für das Studienjahr 1886/87, Berlin 1890, S. 166.
- 24 Richard Sauerman, *Eine Dokumentation schlesischer Geschichte umrahmt von der Chronik einer akademischen Turnverbindung*, Selbstverlag, 1976, S. 3. Ein gutes Aussehen war nicht nur für einen Viadrinen wichtig: „Er muß lernen etwas

Geschmack bei der Anschaffung neuer Garderobe, bei der Wahl kunstvoll zu knüpfender Kravatten zu erlangen und sich daran gewöhnen, alltäglich sein Haupthaar vom Friseur auf kunstvolle Weise scheiteln zu lassen;“ Paul Grabein, *O alte Burschenherrlichkeit! Bilder aus dem deutschen Studentenleben*, Stuttgart 1904, S. 68.

- 25 Auch gab es das Fürstbischofliche Diözesan-Museum, die Gemälde-Ausstellung, das Geologisch-Paläontologische Museum, das Königliche Schloß, das Mineralogische Museum, das Rathaus, das Schlesische Museum der bildenden Künste, das Museum für Kunstgewerbe und Altertümer, das Schulmuseum, das Staatsarchiv, die Stadtbibliothek, die Lesehalle, die Universitätsbibliothek, das Zoologische Museum und den Zoologischen Garten; Studentisches Taschenbuch und Vergünstigungs-Verzeichnis, hrsg. von der Vertretung der Freien Studentenschaft, Breslau 1909, S. 54.
- 26 Ernst Fraenkel, *Viadrina Suspensa! Vivat Thuringia! 40 Jahre im Kampf für Recht und Ehre*, Breslau 1926.
- 27 Heidelberg 1890: Badenia (Bavaria seit 1902); Berlin 1894: Sprevia; Bonn 1899: Theno-Silesia; München 1895: Licaria; Freiburg 1896: Friburgia, 1897: Ghibellinia; Darmstadt: Salia. – Am 8.8.1896 riefen sie den „Kartell-Convent der Verbindungen deutscher Studenten jüdischen Glaubens“ ins Leben. Die Gründer der Bonner K.C.-Verbindung Rheno Silesia schrieben im Sommersemester 1899: „Den Namen der Rheno-Silesia wählten wir, um anzudeuten, daß wir es uns zum Ziel gesetzt haben, den hohen Tendenzen, die von Schlesien und von Breslau aus zuerst verbreitet wurden, im Westen unseres Vaterlandes am Rhein Eingang zu verschaffen;“ Fraenkel, *Viadrina. Versammlungen des Kartell-Convents und die Treffen der Nachkommen der ehemaligen Mitglieder finden noch heute statt.*
- 28 Das Handbuch für die Deutschen Burschenschaften listete 1932 47 Verbände mit Arierparagraphen auf (1.556 Korporationen mit 270.000 Mitgliedern); drei jüdische Verbände (44 Korporationen mit 4.600 Mitgliedern) und drei paritätische Verbände (37 Korporationen mit 3.700 Mitgliedern).
- 29 Kurt Wilhelm, Benno Jacob, a Militant Rabbi, in: *YB LBI*, 7 (1963), S. 75-94, hier S. 77. Benno Jakob und Julius Krüger wurden als „die treibenden Kräfte“ für die Gründung der Viadrina beschrieben; Fraenkel, *Viadrina suspensa!* S. 23.
- 30 Frühe Mitglieder waren: Leo Ehrenfried, Eduard Friedewald, Oscar Magen, Julius Krüger, Max Peritz, Arthur Muszkat, Siegfried Klempner, Hermann Lindner, Arthur Lindner, Alfred Goldschmidt, Benno Jakob, Joseph Ehrenfried und Meyer Pertz Friedewald. Julius Krüger wurde zum Vorsitzenden gewählt, Benno Jakob zum Schriftführer; Sylvius Pick, *Vor 60 Jahren – Ein Rückblick auf die Viadrina-Breslau*, in: *K.C. Blätter. Festschrift* 1946, S. 3.
- 31 Paul Posener, *The Young Maccabees*, in: *Archiv des LBI*, (undatiert), S. 83. In anderen Aspekten urteilt Posener sehr kritisch über die Viadrina; folglich hat dieses Lob großes Gewicht.
- 32 Walter Breslauer, *Jews in Posen*, in: *YB LBI* 8 (1963), S. 229-237, hier S. 230; William W. Hagen, *Germans, Poles and Jews: The Nationality Conflict in the Prussian East 1772-1914*, Chicago 1980.
- 33 Breslauer, *Jews in Posen*, S. 232.
- 34 Fritz Goldschmidt, *Erinnerungen an alte Viadrinen*, in: *K.C. Blätter. Festschrift* 1946, S. 14; Pick, *Vor 60 Jahren*, S. 3.
- 35 Posener, *Maccabees*, S. 43.
- 36 Fraenkel, *Viadrina suspensa!* S. 23.
- 37 Ein Wort an Unsere Glaubensgenossen

- (1886), zit. in: Goldschmidt, Erinnerungen an alte Viadrinen, S. 14.
- 38 Julius Goldstein, Das deutsche Geistesleben und die Juden, in: K.C. Blätter, 9/II (1912), S. 169-175; Heinz Frank, Ferdinand Lassalle als Jude, Denker und Kampfer, in: ebd. 9/II (1912), S. 177-179; Moritz de Jonge, Bismarck als Vorbild der Juden im Emmanzipationskampfe, in: ebd. 10/II (1912), S. 190-195.
- 39 Asch, Geschichte des K.C., S. 42.
- 40 Posener, Maccabees, S. 49.
- 41 Sie schrieben im „Manifest der Viadrina“ weiter: „Wohin wir also unseren Blick richten, überall sehen wir unter unseren Glaubensgenossen Zersplitterung, Abschließung, gegenseitige Verleugnung, Mangel an Selbstvertrauen und an Selbstachtung“; in: Schindler, Jüdische Studentenverbindungen, S. 113.
- 42 Ebd.
- 43 K.C. Blätter. Festschrift 1946, S. 3.
- 44 Goldschmidt, Erinnerungen an alte Viadrinen, S. 14.
- 45 Jakob, Rheno-Bavaria, S. 19.
- 46 Manifest der Viadrina, in: Schindler, Jüdische Studentenverbindungen, S. 115.
- 47 Svenja Goltermann, Körper der Nation. Habitusformierung und die Politik des Turnens, 1860-1890, Göttingen 1998.
- 48 Gilman, Jew's Body.
- 49 Pick, Vor 60 Jahren, S. 3.
- 50 Fechtboden-Ordnung der Verbindung im K.C. „Thuringia“ (ehemalige Viadrina), o.O. 1906, S. 21.
- 51 Friedrich Paulsen, German Universities and University Study, New York 1906.
- 52 Grabein, Burschenherrlichkeit, S. 69.
- 53 KC Blaetter, 5/II, (1 Feb 1912).
- 54 Mitglieder der Corps und Burschenschaften kamen meist aus bürgerlichen und gehobenen Schichten, während die Mitglieder der anderen Verbindungen (Freie Verbindungen, Landsmannschaften, Turnerschaften) aus einem eher kleinbürgerlichen Umfeld stammten; vgl. Jarausch, Students, S. 294-332.
- 55 K.C. Blätter, 1/II (1911), S. 8.
- 56 Ebd., S. 4.
- 57 Ebd., S. 6. Es ist möglich, daß in jüdischen Familien die Akzeptanz des exzessiven Alkoholgenusses geringer war. Rudolf Stern (der Vater Fritz Sterns) schreibt über Fritz Haber: „It was an old custom of Germany's young men to celebrate the day of graduation (Abitur) from the gymnasium by becoming drunk. Haber, who always loved good company and good wine, abided by the custom to a degree. On that festive night, as he impressed upon me years later, he had come safely home under his own steam, but only in the early morning hours. Naturally he was sound asleep when next morning the family breakfast started, as always at the uncompromising hour of 7:15. Whereupon his father took the three young sisters to the bedroom of their much older brother and harangued them solemnly with the words, 'look well, that is how the life of a drunkard begins'.“ Rudolf Stern, Fritz Haber, in: YB LBI, 7 (1963), S. 70-102, hier S. 77.
- 58 Greg Caplan untersucht in seiner Doktorarbeit an der Georgetown University jüdische Identität, Nationalismus und Männlichkeit; seine Arbeit wird unter dem Titel „Wicked Sons, German Heroes“ erscheinen.
- 59 K.C. Blätter, 1/II (1911), S. 9f.
- 60 Dennoch wurde die Viadrina durch Rabbiner Joël, die Professoren Rosin und Graetz, Oberlehrer Bardt, Rechtsanwalt Ollendorf, Rechtsanwalt Moses, die Kaufleute Theodor Oschinski und Burgfeld sowie die Rittergutsbesitzer Rohr und Hirschel unterstützt; Fraenkel, Viadrina suspensa! S. 24.
- 61 Pick, Vor 60 Jahren, S. 3.
- 62 Goldschmidt, Erinnerungen an alte Vi-

drinen, S. 14.

- 63 Fraenkel, *Viadrina suspensa!* S. 29. „Unser oft zu schneidiges, wenig diplomatisches Vorgehen nach antisemitischen oder manchmal nur so scheinenden Veranlassungen verschaffte uns immer mehr Gegner in der Studentenschaft, zumal Waffenerfolge gegen uns wegen unseres guten Fechtens nicht zu erzielen waren“; Pick, *Vor 60 Jahren*, S. 3.
- 64 Georg Zickel, Bericht über das Sommersemester 1900, in: *K.C. Jahrbuch 1900*, S. 35: „Nach oberflächlicher Untersuchung löste im Sommer 1894 der Senat die Verbindung auf (um Ruhe zu haben). Eine Nachfolge-Verbindung mit Couleur, die ‚Stud. Wissenschaftliche Vereinigung‘, also ohne bestimmten Eigennamen, verfiel nach wenigen Jahren demselben Schicksal, ebenso eine zweite Nachfolge-Verbindung, der Fechtklub Saxonie. Dann wurde im Jahre 1901 die ‚Thuringia‘ gegründet, zu der wir Viadrinen und die Mitglieder der Nachfolge-Verbindungen keine offiziellen Beziehung hatten, um ihr Bestehen nicht zu gefährden.“
- 65 Henry Lepman, *K.C. Jahrbuch 1906*, S. 97
- 66 Asch, *Geschichte des K.C.*, S. 75.
- 67 „Die Zeit war ja auch anders geworden, der offene Radauantisemitismus, der

einst glaubte, sich ungeniert gegen jeden sich ja doch duckenden Juden auf der Straße und im Hörsaal breit machen zu können, war verschwunden und gehörte zu den Ausnahmen“; Semesterbericht Winter 1905/06, zit nach: Fraenkel, *Viadrina suspensa!* S. 42.

- 68 Asch, *Geschichte des K.C.*, S. 12.
- 69 Jack Wertheimer, *The ‚Ausländerfrage‘ at Institutions of Higher Learning. A Controversy over Russian Jewish Students in Imperial Germany*, in: *YB LBI*, 27 (1982), S. 187-219, hier S. 190, 214.
- 70 Manifest der Viadrina, in: Schindler, *Jüdische Studentenverbindungen*, S. 111.
- 71 Mosse, *Ein Volk*, S. 213.
- 72 Die Zahl der Studenten pro Professor stieg von neun (1830) auf 14 (1905). Das führte dazu, daß der Universitätsprofessor „überwältigt durch die Masse der Studierenden (und in gewissem Maße auch durch seine sonstigen Verpflichtungen) gezwungen war, sich in das Seminar oder Institut zurückzuziehen und seine Zeit mit ‚seriösen‘, d.h. spezialisierten, Studenten, zu verbringen“; Charles McClelland, *State, Society and University in Germany, 1700-1914*, Cambridge 1980, S. 259, 273ff.
- 73 Pickus, *Students*; ist sehr hilfreich, um die Situation der Juden an den deutschen Universitäten zu verstehen.

- 1 Israelitisches Wochenblatt, 11 (1912), S. 467. Vgl. zur Signalwirkung des Namens Cohn: Dietz Bering, *Der Name als Stigma, Antisemitismus im deutschen Alltag 1812-1933*, Stuttgart 1987. Der Aufsatz entspricht in Teilen meinem Vortrag am 14.8.1998 auf der 36. Arbeitstagung des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte in Erfurt, und seine Ergebnisse basieren auf meiner Untersuchung: *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997 (2. Aufl. 1999).
- 2 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1885), Aph. Nr. 251, zit. n. dem, *Werke*, Bd. 3, hrsg. von Karl Schlechta, Frankfurt 1984, S. 162f.
- 3 Manfred Hettling, *Von der Hochburg zur Wagenburg. Liberalismus in Breslau von den 1860er Jahren bis 1918*, in: Lothar Gall/Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Liberalismus und Region. Zur Geschichte des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert*, München 1995, S. 253-276, 269.
- 4 Till van Rahden, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000, S. 29, 14.
- 5 Ebd., S. 327, 13, 326, 28. Vgl. Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, in: dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990, S. 13-36; zuerst in: *YB LBI*, 23 (1978), S. 25-45.
- 6 Gegen die „Symbiose“: Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1933). Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen 1992; van Rahden, *Juden*, S. 30, Zitat: S. 139. Vgl. Victor Karady, *Ge-walterfahrung und Utopie. Juden in der europäischen Moderne*, Frankfurt 1999.
- 7 Norbert Elias, *Über sich selbst*, Frankfurt 1990, S. 110, zit. n. van Rahden, S. 219; „*Judaneum*“: ebd.; zum Antisemitismus seit 1916 vgl. S. 317-329. Vgl. insges. Dirk Walter, *Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik*, Bonn 1999.
- 8 Van Rahden, *Juden*, S. 318.
- 9 Vgl. Blaschke, *Katholizismus*; ders., *Schlesiens Katholizismus: Sonderfall oder Spielart der katholischen Subkultur?* in: *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte*, 57 (1999), S. 161-193. Für die internationale Perspektive vgl. jetzt ders./Aram Mattioli (Hrsg.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000.
- 10 Vgl. zum folgenden etwa: Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt 1988; Hermann Greive, *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*, Darmstadt 1988; Blaschke, *Katholizismus*, S. 94f.
- 11 Vgl. zuletzt Stefan Scheil, *Die Entwicklung des politischen Antisemitismus in Deutschland zwischen 1881 und 1912. Eine wahlgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1999.
- 12 Karl Mommert, *Menschenopfer bei den alten Hebräern*, Leipzig 1905; ders., *Der Ritualmord bei den Talmud-Juden*, Leipzig 1905; ders., *Widerlegung der Widersprüche frommer Juden und Christen gegen die Blutbeschuldigung der Juden*, Leipzig 1906; Carl Paasch, *Ein deutscher Pentateuch*, Leipzig 1892, S. 3-6, zit. n. ebd., S. 71f. Mommerts Märchen blieben nicht unwidersprochen; vgl. Arthur König, in: *Schlesische Volkszeitung (SVZ)* Nr. 499, 9.10.1905, sowie in: *Neisser Zeitung*, Nr. 252,

- 1.11.1905, zit. n. Mommert, Widerlegung, S. 119f, vgl. insges. Rainer Erb (Hrsg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlin 1993.
- 13 Jüdisches Volksblatt, Nr. 206, 1906, S. 274. Das Volksblatt ergänzte, der „fameose Pfarrer Mommert“ habe es „fertig gebracht“, den „Kardinal anzurempeln und ihm irgendwelche unlautere Beziehung zur jüdischen Gesellschaft vorzuwerfen. Man ist es ja nach Graden gewohnt, daß die Antisemiten jeden sittlich gerecht und human denkenden Menschen, der den antisemitischen Schmutz von sich fern hält, als verkappten Juden und Judengenossen anpöbeln.“ Kopp war bereits als Fuldaer Oberhirte gegen die Schauermär des Ritualmordes (Tisza-Eßzlar) aufgetreten. Zu Kopp vgl. Rudolf Morsey, Georg Kardinal Kopp (1837-1914), in: ders. (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1973, S. 13-28.
- 14 Vgl. Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?* in: GG, 26 (2000), S. 38-75; ders. (Hrsg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1870: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2001; vgl. Helmut W. Smith (Hrsg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford 2001.
- 15 Zur Judenfrage, III.: Deutscher Volksfreund, 9.1.1880.
- 16 Van Rahden, *Juden*, S. 251-253.
- 17 Zur Judenfrage, I.: Deutscher Volksfreund, 5.12.1879; II.: 12.12.1879; III.: 19.12.1879 u. 9.1.1880; IV.: 16.1.1880; V.: 23.1.1880; VI: 6.2.1880; VII: 13.2.1880.
- 18 Leo Woerl, *Die Publicistik der Gegenwart. Eine Rundschau über die gesammte Presse der Welt, Würzburg 1879-1881*, S. 646.
- 19 Zur Judenfrage, I.: Deutscher Volksfreund, 5.12.1879.
- 20 Zur Judenfrage, II.: Deutscher Volksfreund, 12.12.1879. Vgl. III. Teil, ebd., 19.12.1879. Der Geschäftsverkehr zwischen Juden und Christen, in: St. Paulinus-Blatt, I.: 21.12.1883; II.: 6.1.1884; III.: 20.1.1884.
- 21 Zur Judenfrage, II.: Deutscher Volksfreund, 12.12.1879.
- 22 SVZ, 1879, Nr. 225; vgl. Leonhard Müller, *Der Kampf zwischen politischem Katholizismus und Bismarcks Politik im Spiegel der Schlesischen Volkszeitung. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchen-, Parteien- und Zeitungsgeschichte*, Breslau 1929, S. 128-139, 233.
- 23 Jüdisches Volksblatt, 16 (1910), S. 387.
- 24 Zum ganzen und mit weiteren Belegen vgl. Blaschke: *Katholizismus*, S. 64-69, 108-10. Gegen Goldhagen vgl. Olaf Blaschke, *Die Elimination wissenschaftlicher Unterscheidungsfähigkeit. Goldhagens Begriff des „Eliminatorischen Antisemitismus“ – eine Überprüfung*, in: Rainer Erb/Johannes Heil (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen*, Frankfurt 1998, S. 63-91.
- 25 Zur Judenfrage VII.: Deutscher Volksfreund, 13.2.1880.
- 26 Deutscher Volksfreund, 13.2.1880.
- 27 Müller, *Kampf*, S. 128.
- 28 Zur Judenfrage III.: Deutscher Volksfreund, 9.1.1880.
- 29 Allgemeine Zeitung des Judentums, 67, 1903, S. 145-148, zit. n. van Rahden, *Juden*, S. 138.
- 30 Uwe Mazura, *Zentrumspartei und Judenfrage 1870/71-1933. Verfassungsstaat und Minderheitenschutz*, Mainz 1994, meint, das Zentrum sei, wenn

- auch nicht philosemitisch, so doch nie antisemitisch aufgetreten. Dagegen: Olaf Blaschke, Kontraste in der Katholizismusforschung. Das antisemitische Erbe des 19. Jahrhunderts und die Verantwortung der Katholiken, in: NPL, 40 (1995), S. 411-20.
- 31 Hagers Wahlkampfrede in: Deutscher Volksfreund, 4.7.1879.
- 32 SVZ, 1879, Nr. 156 u. 158; vgl. Müller, Kampf, S. 200-202.
- 33 Bes. Mazura, Zentrumpartei.
- 34 SVZ, 1879, Nr. 174; Müller, Kampf, S. 203.
- 35 SVZ, 1879, Nr. 263; Müller, Kampf, S. 205.
- 36 Flugblatt: Den Manen des „jüdischen Referendarius“ oder: „Schlesische Volkszeitung“ Nr. 164. Ein Erinnerungsblatt an die bewegten Tage vom 21. Juli bis 12. August 1878. Sep. Abdr. aus der SVZ, Nr. 176 vom 3.8.1879.
- 37 Treitschke zit. n. Walter Boehlich, Der Berliner Antisemitismusstreit, Frankfurt 1965, S. 7; vgl. Hettling, Liberalismus, S. 269. Vgl. Blaschke, Katholizismus, S. 56 f.
- 38 H. Hübner, Mahnung an Breslau, in: Breslauer Sonntagsblatt, 5.10.1879, zit. n. van Rahden, Juden, S. 260.
- 39 Deutscher Volksfreund, 19.9.1880; Schlesisches Morgenblatt, 14. Nov. 1880, zit. n. van Rahden, Juden, S. 252.
- 40 Paulinus Blatt, 26.12.1880.
- 41 Müller, Kampf, S. 128; vgl. S. 128-139.
- 42 SVZ 1878, Nr. 45.
- 43 SVZ 1879, Nr. 276, 288; 1880, Nr. 41. Ebd., 1878, Nr. 261. Ebd., 1880, Nr. 120. Ebd., 1880, Nr. 20. u. 49. Ebd., 1880, Nr. 93. Ebd., 1880, Nr. 55, Nr. 197-99.
- 44 Ebd., 1879, Nr. 276, 288; 1880, Nr. 41.
- 45 Ebd., 1879, Nr. 242.
- 46 Ebd., Nr. 277.
- 47 Ebd., 1880, Nr. 82.
- 48 Vgl. ebd., 1880, Nr. 31, 61, 102, 256, 76, 82, 185, 179, 262; 1881, Nr. 53. Inserate über die gefragten Sonderauflagen solcher Artikel in: ebd., 1879, Nr. 266, 1180, Nr. 252. Vgl. Müller, Kampf, S. 133f. mit zahlreichen Belegen.
- 49 Flugschrift: A. Kulik, Breslauer Wuchergeschichten, zuerst in: SVZ, Nr. 200, 31.8.1879. Vgl. Flugschrift: ders., Der Schnapsjude, zuerst in: SVZ, Nr. 230, 5.10.1879; der Schnapsjude demoralisiere die niederen und mittleren Volksklassen. Vgl. Flugschrift: Der Schacherejude, zuerst in: SVZ, Nr. 242, 19.10.1879; Der jüdische Commis voyageur, von A. Kulik, zuerst in: SVZ, Nr. 248, 26.10.1879.
- 50 Flugblatt: Die drei „Collaboratoren“ für Israel, zuerst in: SVZ, Nr. 253, 1.11.1879.
- 51 Vgl. Ernst Heinen, Antisemitische Strömungen im politischen Katholizismus während des Kulturkampfes, in: ders./Hans Julius Schoeps (Hrsg.), Geschichte in der Gegenwart. Festschrift Kurt Kluxen, Paderborn 1972, S. 259-299; zum Kulturkampf jetzt: Ronald J. Ross, The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871-1887, Washington 1998.
- 52 Zur Judenfrage, VII.: Deutscher Volksfreund, 13.2.1880.
- 53 Jüdisches Volksblatt, 12 (1906), S. 274. Das Blatt lobt den Bischof von Breslau, Kardinal Georg Kopp, weil er sich der Ritualmordlegende entgegenstellte.
- 54 Vgl. zum Antisemitismus der „Germania“ 1880/81: Armin Haase, Katholische Presse und die Judenfrage. Inhaltsanalyse katholischer Periodika am Ende des 19. Jahrhunderts, München 1975, S. 242f. Vgl. Margaret L. Anderson, Windthorst. Zentrumpolitiker und Gegenspieler Bismarcks, Düsseldorf 1988,

- S. 244, 257, 263, 395; Heinen, Strömungen, S. 271-273; vgl. *Germania*, Nr. 231, 9.10.1875; *SVZ*, 1872, Nr. 185-197, 224, 227, 230; 1876, Nr. 58.
- 55 Vgl. van Rahden, *Juden*, S. 277.
- 56 Lokales und Provinzielles, Breslau, den 10. Februar 1881, in: *Deutscher Volksfreund*, 11.2.1881.
- 57 Flugschrift: Der jüdische Referendarius. Separatabdruck aus der *SVZ*, Nr. 164, S. 7. 1878. Prozeßverlauf nach Deutscher Volksfreund, 7.2.1879. Vgl. das Urteil von Woerl, *Publicistik*, S. 645. Vgl. dazu Müller, Kampf, S. 128-139.
- 58 Zit. n. ebd., S. 132 (*SVZ*, 1878, Nr. 184).
- 59 Franz Adam Göpfert, *Moraltheologie*, Bd. 1, Paderborn 1897, S. 309. Zum „doppelten Antisemitismus“ vgl. Blaschke, *Katholizismus*; Otto Weiss, Beim Lesen zweier Bücher über den katholischen Antisemitismus, in: *Traverso*, 7 (2000), S. 122-31.
- 60 Joseph Müller, *Mein Leben*, in: *Renaissance*, 3 (1903), S. 105-19, 145-166, 193-216, 257-269, 321-330, 385-935, 382.
- 61 Zu Alban Stolz vgl. Michael Langer, *Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen Volksbildung des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1994; zeitgenössischer Zitatschatz bei: H. K. Lenz, *Alban Stolz und die Juden. Ein zeitgemäßer Beitrag zur Judenfrage für das deutsche Volk*, Münster 1893.
- 62 Arthur Hager, Gründe, die mich bewogen haben, in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zurückzukehren, Freiburg 1873², S. 28, 39; vgl. ders., 180 Gründe, die mich bewogen haben, in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zurückzukehren, Freiburg 1874⁴. Zu Hager vgl. Müller, Kampf, S. 128-39, 199 f.; Wolfgang Graf, Kirchliche Beeinflussungsversuche zu politischen Wahlen und Abstimmungen als Symptome für die Einstellung der katholischen Kirche zur Politik (Allgemeiner Zeitraum: Deutschland von 1848 bis zur Gegenwart), Diss. Mainz 1972, S. 211f.
- 63 Zum im 19. Jahrhundert neu installierten Herz-Jesu-Kult als Homogenisierungsmittel vgl. Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturmampf und Erstem Weltkrieg*, Göttingen 1997; zum Antikapitalismus vgl. Olaf Blaschke, *Antikapitalismus und Antisemitismus. Die Wirtschaftsmentalität der Katholiken im Wilhelminischen Deutschland*, in: Johannes Heil/Bernd Wacker (Hrsg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in der jüdischen und christlichen Tradition*, München 1997, S. 114-146.
- 64 Breslauer Hausblätter, 8. 11. 1865, zit. n. van Rahden, *Juden*, S. 202.

Register

A

- Altenstein, Karl Freiher vom Stein zum Altenstein 215
Asch, Adolf 163
Auerbach, Berthold 66, 72, 208, 223, 226, 241
Auerbach, Jakob 219, 222, 241
August Friedrich, Prinz 66

B

- Bach, J. 230
Baer, A. 230
Bardt 253
Baron, Fritz 155
Becker 64
Beer, Bernhard 229
Beer, Jacob Herz 84
Benedikt, Israel 34, 36f.
Berliner, Jesaia Löb 58
Bernard, Joel 138
Bernard, Samuel 66
Bernays, Jacob 102, 109, 228
Biberstein, Karl von 33f.
Bielauer, M. 215, 221
Bismarck, Otto von 150, 156
Brandt, I. 230
Brentano, Lujo 153
Breslauer, Walter 155
Broese, Menachem Mendel 59, 205
Brück, Moses 85
Burgfeld, Louis 253

C

- Campe, Joachim Heinrich 63f., 207
Capistrano, Giovanni di 18, 22ff., 46, 192
Carmer, Johann Heinrich Casimir von 56, 78f., 212
Chmielnicki, Bogdan 46
Cocceji, Samuel von 75f.
Cohen, Raphael (Oberrabbiner in Altona) 57
Cohn, Martin 167

- Cohn, Willy 131, 147
Conradi, S. 230

D

- Dahn, Felix 153
David, Salomon 204
Deutsch, Abraham 95
Deutsch, David 95
Dilthey, Wilhelm 153
Długosz, Jan 27f.
Dohm, Christian Wilhelm von 57, 59, 67
Dohm, Lewin Benjamin 205
Dohna, Heinrich von, Burggraf 34
Domeier, Wilhelm Friedrich 66
Dyhrn, Friedrich von 39
Dyhrn, Georg von 36

E

- Eger, Samuel 214, 220
Ehrenfried, Joseph 252
Ehrenfried, Leo 252
Elias, Norbert 169f.
Elisabeth von Habsburg 27
Emden, Jakob 76, 211
Ephraim, Veitel Heine 53, 55
Eugen IV, Papst. 23, 192
Eybeschütz, Jonathan 76

F

- Fabisch, Luise 236
Fabisch, Meta 236
Fabisch, Regina 236
Fabisch, M. 236
Falck, Jakob Jehuda 85, 87, 90, 218
Falkenheim, I. 230
Fassel, Benjamin Hirsch 98, 226
Fechenbach, Friedrich Karl von 181
Fein, Moritz 236
Fenchel, Julius 249
Ferdinand I., König 31, 33f.
Ferdinand II., Kaiser 38f., 199f.
Ferdinand III., Kaiser 40
Ferdinand, Erzherzog 37
Florencourt, Bernhard von 181
Fürster, Heinrich, Fürstbischof 172

Fraenckel, Jonah Theomin Chajm, Rabbiner 49
Fraenckel, Jonas 101, 228
Fraenckel, Joseph Jonas 51ff., 57f., 77
Fränckel, Levi Saul 58
Frankel, Zacharias 101f., 105, 229, 231
Franz, Adolf 181
Freund, Hirsch 215
Freund, Wilhelm 85f., 96, 224
Freund, Wilhelm Salomon 168, 176f.
Freytag, Gustav 153
Friedewald, Eduard 252
Friedewald, Meyer Pertz 252
Friedländer, David 58, 64f., 67, 207
Friedrich II., Kaiser 192
Friedrich II., König von Preußen 46, 50, 53, 59, 61, 75
Friedrich II., Herzog von Österreich 192
Friedrich V. von der Pfalz, Kurfürst, König von Böhmen 37f.
Friedrich Wilhelm II., König 205
Fuchs, Joseph 63, 68, 215, 221
Fülleborn, Georg Gustav 63, 68

G
Gad, Esther 64f., 68f., 205, 208f.
Gad, Raphael 205
Gans, Eduard 65
Garve, Christian 59, 68, 246
Gaupp, Theodor 153
Geiger, Abraham 20, 81ff., 100ff., 111f., 139, 141, 215, 217ff., 228, 246, 248,
Geiger, Emilie 223
Gellert, Christian Fürchtegott 68, 70
Georg Rudolf von Liegnitz und Wohlau, Herzog 38
Gerstmann, Martin von, Bischof 35
Goethe, Johann Wolfgang von 64
Goldscheider, Seelig E. 86, 215, 219, 221
Goldschmidt, Alfred 252
Goldschmidt, Fritz 157
Goldstein, Moritz 129

Gompertz, Bendix Ruben, Rabbiner 48ff.
Göpfert, Franz Adam 182
Gosen, Rabbiner 86
Gottsched, Luise Adelgrunde Viktorie 70
Gradenwitz, Jacobi 215, 221
Graetz, Heinrich 102, 105, 109, 228, 253
Grattenauer, Karl Wilhelm Friedrich 207
Grünhagen, Colmar 153
Güdemann, Moritz 111, 230
Günsburg, Carl Siegfried 214
Guttentag, Samuel 246

H
Haber, Fritz 253
Hager, Dr. Arthur 176, 181, 183
Halle-Wolffssohn, Aaron 57, 63ff., 68ff.
Hans der Grausame, Herzog 32
Hardenberg, Karl August Freiherr von 60
Heilberg, Adolf 238
Heimann, Moses 53
Heincke 87
Heine, Wolfgang 152
Heinrich, Burggraf von Dohna 34
Heinrich III., Herzog 32
Henschel, August Wilhelm Eduard 246
Henschel, Elias 205
Hermes, Johann Timotheus 68
Herschel, Christian Moritz 207
Herz, Henriette 66
Herzl, Theodor 144
Heß, Mendel 220
Heymann, Heinrich Philipp 205
Heymann, Moses 55
Hildesheimer, Estriel 112
Hiller, Tobias 205
Hirsch, Jacob 52
Hirsch, Simon 205
Hirschel, Moses 64ff., 69f., 207, 253
Hirschel, Lazarus Philipp 56
Hirschel, Philipp Lazarus 56

Holdheim, Samuel 95f., 215
Honigmann, David 219
Hoym, Karl Georg Heinrich von 17,
54f., 57, 59, 61, 66, 204
Hoyol, Johann Daniel Conrad 210
Hübner, Martin 200

I
Israel, Benedikt 199
Israel, Markus 199
Israel, Menasse Ben 201
Itzig, Daniel 53

J
Jakob, Benno 155, 162, 252
Jean Paul (eig. Richter, Jean Paul
Friedrich) 64f., 68
Jerin, Andreas von, Bischof 35
Joël, Manuel 102, 105, 228, 253
Johann II. Herzog, 32, 38
Johann, König 24
Johanna, Königin von Sizilien 191
Joseph I., Kaiser 41, 54

K
Kant, Immanuel 156
Karl VI., Kaiser 24, 41, 43, 45, 50
Kasimir IV., König 27, 193
Kästner, Abraham Gotthelf 72
Kausch, Johann Joseph 64, 69
Klempner, Siegfried 252
Kley, Eduard 214
Klopstock, Friedrich Gottlieb 67
Konrad I., Herzog 32
Kopp, Georg, Kardinal 172, 256, 257
Krüger, Julius 252
Kuh, Abraham 56
Kuh, Daniel 52, 54
Kuh, Ephraim Moses 59, 66ff., 72,
205
Kuh, Zacharias 54f.

L
Laband, 215, 221
Ladislaus, König 24ff., 46, 192
Landau, Ascher 87, 217, 223

Landau, Ezechiel 69
Landsberger, Julius 230
Langhans, Karl Ferdinand 52, 139
Lasker, Eduard 126f., 177, 240
Lassalle, Ferdinand 152, 156
Lavater, Johann Caspar 16, 59
Lazarus, Gerson 56
Lazarus, Zacharias Abraham 56
Leipziger, Joseph 215
Leopold I., Kaiser 40
Lessing Gotthold Ephraim 63, 68, 72,
156
Levi, E. 230
Levi, I. 230
Levi, Isaac Aaron 52, 56
Levi, M. 230
Levin, Rahel 66
Levy, Immanuel 228
Levy, Samuel Jacob 228
Lieberkühn, Philipp Julius 59
Lindner, Arthur 252
Lindner, Hermann 252
Lissa, Heimann 59
Lobenthal, Victor Aaron 205
Loebusch ben Mordechai, Jehuda 69
Loewenstein, R. J. 215
Lohenstein, Zacharias 204
Loß, Hans von 199
Löwe, Joel Bril 57, 59, 63f., 68, 205,
207, 245
Löwenstein, R. J. 219, 221
Löwenstein, Frau Dr. Leo 161
Luther, Martin 30

M
Magen, Oscar 252
Maier, Joseph 218
Maimon, Salomon 59, 66, 68
Manso, Johann Caspar Friedrich 246
Marcus, Simon 204
Maria Theresia, Kaiserin 50
Martial 72
Martin V., Papst 23, 192
Massow, Joachim Ewald von 53
Mathey, Jean Baptiste 202
Matthias, Erzherzog 35

Matthias, Kaiser 37
Maximilian II., König 34
Melford, Henry 138
Mendel, Joseph 215, 221
Mendelssohn, Moses 16, 57f., 64, 66, 69, 72
Meyer Beer, Jakob Liebmann s. Meyerbeer, Giacomo
Meyer, Lipmann 59, 67
Meyerbeer, Giacomo 65
Milch, Löbel 228
Miodowski, Felix 155
Molière, Jean-Baptiste 70
Mommert, Karl 172, 255f.
Mommsen, Theodor 153
Montecuccoli, Raimondo 39
Morgenbesser, Michael 59
Moritz, Karl Philipp 64f.
Moses [Rechtsanwalt] 253
Müller, Joseph 183
Müller, Leonhard 175
Münchow, Ludwig Wilhelm von 53
Mürer, Hirsch Salomon 52
Muszkat, Arthur 252

N

Nagelschmidt, Louis 215, 221
Napoleon 58
Neubauer, S. 230
Niebelschütz auf Gleinitz, Hans von 200
Nietzsche, Friedrich 168
Nikolaus V., Papst 23, 27, 192
Nowak, Peter, Bischof von Breslau 24
Nowak, Constantin 182

O

Oleńnicki, Zbigniew 27f., 192f.
Ollendorf, Isidor 253
Oppenheim, Heymann 217
Oppersdorf, Georg von 38f., 199f.
Oppler, Edwin 152
Oschinski, Theodor 253
Osiander, Andreas 30

P

Pappenheim[er], Salomon 59, 205, 214
Peritz, Max 252
Perl, S. 230
Perles, Josef 111, 230f.
Philippson, Ludwig 111, 215
Piccolomini, Enea Silvio 22
Pick, Marcus Berel 52
Pick, Sylvius 158
Pleßner, Salomon Löbel 85, 214
Porsch, Felix 179
Posener, Paul 155f.
Potembrunner, Sigmund 24, 26
Prinz, Joseph 228
Pulvermacher, Abraham 221
Pulvermacher, D. 207

R

Rahmer, Moritz 111, 230
Reiche, Christof 199
Reicholf, Oswalt 24, 26
Reischwitz auf Bojanowo und Ziebern, Frau von 43
Rhegius, Urbanus 30
Ries, Moses 55
Riesser, Gabriel 156
Rochnow, Josel Pick 205
Rochow, Gustav Adolf Rochus von 215
Rohling, August 174
Rohr [Rittergutsbesitzer] 253
Rosenstein, Michael 231
Rosin, David 253
Rudolf II., Kaiser 33ff.

S

Sachs, Abraham 34
Sachs, Heinrich 34, 199
Sachs, Michael 199
Salomon, Jakob 199
Samoster, D. 221
Schaffgotsch, Graf Johann Anton von 49
Schiller, Friedrich von 64, 66
Schlabrendorff, Ernst Wilhelm von 54, 56

Schönaich, Fabian von 36
Schönaich-Carolath, Georg Freiherr von 36
Schummel, Johann Gottlieb 57, 59, 68f., 205, 207
Schwartz, M. 230
Schweitzer, Bernhard. L. 221
Seibel, Anna 236
Seligsohn, H. 230
Severin [Stadtsyndikus] 126
Siphari, Philipp Levin 59
Sombart, Werner 153
Sonnenberg, Liebermann von 155
Springer, Daniel 47, 201
Stahl, Friedrich Julius 189
Stein, Alexander 110f., 231
Stern, Fritz 253
Stern, M. A. 223
Stern, Rudolf 253
Stoecker, Adolf 151
Stolz, Alban 183
Süssmilch, Johann Peter 210

T

Teller, Wilhelm Abraham 58
Tiktin, Abraham Gedalja 58, 87
Tiktin, Gedalja 87, 93f., 97f., 140f., 223, 246f.

Tiktin, Salomon Abraham 81ff., 100, 139, 141
Torstenson, General 40
Trach, Heinrich Freiherr von 43
Treitschke, Heinrich von 127, 151, 178, 181

V

Veit, David 205

W

Władysław II. Jagiełło 27
Wagner, Richard 156
Wallenstein, Albrecht von 39
Warburg, Isaak Jeremias 67
Wechsler, Bernhard 224, 226
Welcker, Carl T. 189
Wenzel, Herzog 32
Windthorst, Ludwig 181
Woerl, Leo 181

Z

Zadeck, Aaron 52, 59
Zimmermann, Friedrich Albert 57, 59, 205, 246
Zuckermann, Benedikt 102, 110, 221
Zunz, Leopold 65, 224

Autorenverzeichnis

Blaschke, Olaf; Dr. phil., Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl Neuere und Neueste Geschichte, Universität Trier

Brämer, Andreas; Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg

Brenker, Anne-Margarete; Dr. phil., Wissenschaftliche Koordinatorin am Abraham-Geiger-Kolleg, Potsdam

Conrads, Norbert; Dr. phil., Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit unter Berücksichtigung der altostdeutschen Geschichte, Universität Stuttgart

Deventer, Jörg; PD Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas, Leipzig

Gotzmann, Andreas; Dr. phil., Professor für Judaistik, Universität Erfurt

Hettling, Manfred; Dr. phil., Professor für Neuere und Neueste Geschichte, Martin-Luther-Universität, Halle

Herzig, Arno; Dr. phil., Prof. em. für Neuere Geschichte, Universität Hamburg

Och, Gunnar; Dr. phil., Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg

Petersen, Heide-Marie; Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Mitteleuropas, Leipzig

Reinke, Andreas; Dr. phil., zuletzt Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur, Leipzig

Swartout, Lisa F.; PhD, Visiting Professor, William and Mary College Williamsburg