



# Der Hamburger Tempelstreit. Kontinuität und Neuanfang in Dibere Haberith

## QUELLENBESCHREIBUNG

Bei der vorliegenden Quelle handelt es sich um das Vorwort zu einer Gutachtensammlung mit dem Titel Dibere Haberith (Worte des Bundes, DH), das die drei Beisitzer (Dajanim) des rabbinischen Gerichtshofes der Hamburger Gemeinde – Baruch Meyer, Jacob Meyer Jaffe und Michel Israel Speyer – im September 1819 in deutscher Sprache veröffentlichten, um auf die Errichtung der neuen Synagoge des reformerischen „Neuen Israelitischen Tempelvereins“ zu reagieren. Im Mai/Juni 1819 war die Sammlung zunächst als hebräische Ausgabe erschienen, die alsbald durch eine in hebräischen Lettern gedruckte deutschsprachige Ausgabe ergänzt wurde. Zuletzt erschien auf „Wunsch mehrerer Leser“ (Dibere Haberith, Vorbemerkung) die deutschsprachige Ausgabe mit lateinischen Buchstaben, der der folgende Textausschnitt entnommen ist – offenbar war ein Teil der Leserschaft nicht mehr in der Lage, Hebräisch zu lesen. Anders als die hebräische Fassung, die in erster Linie ein halachisches Kompendium darstellte, sollte die deutsche Fassung „gemeinnützlicher“ (Dibere Haberith, Vorbemerkung) sein, weshalb die Querverweise auf rabbinische Quellen gestrichen wurden. Einige Gutachten – etwa das des elsässischen Rabbiners Katzenellenbogen – fehlen ganz.

## Der Neue Israelitische Tempelverein - Etablierung jüdischer Reform in Hamburg

Bereits 1815 hatte es in Hamburg erste Planungen gegeben, eine neuartige Synagoge zu bauen, die die religiösen Bedürfnisse akkultrierter Kreise befriedigen könnte. Die Synagoge sollte „Tempel“ heißen und damit unterstreichen, dass nicht mehr Jerusalem, sondern die Hansestadt die Heimat der Hamburger Juden sei. Wenn der „Tempel“ nun in Hamburg stand, mussten die Juden nicht mehr – wie es die traditionelle Vorstellung war – in der messianischen Zeit ins Heilige Land zurückkehren, um Salomons Tempel wieder zu errichten. Die Bindung an „Zion“ wurde durch die Bezeichnung der neuen Synagoge gekappt und zugleich patriotische Treue zur Heimat bekundet. Nachdem Eduard Kley, ein radikaler Anhänger der Reform, der bereits in Berlin Erfahrungen als Prediger gesammelt hatte, 1817 in Hamburg angekommen war, um als Lehrer an der privat finanzierten jüdischen Freischule zu unterrichten und die Gründung des Neuen Israelitischen Tempelvereins einzuleiten, wurden die Pläne konkreter: Nicht einmal ein Jahr später wurde der Neue Israelitische Tempel eingeweiht, passenderweise am 18. Oktober, dem fünften Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig, in der sich nach nationaler Lesart die Deutschen vom Joch Napoleons befreit hatten.[1] Im neuen Tempel sollte deutsch gepredigt, eine Orgel eingeführt und zahlreiche Passagen, die messianische Anklänge an eine Rückkehr nach Palästina hatten, aus den Gebetsbüchern gestrichen

werden.[2] Zudem wurden Begrifflichkeiten aus dem Protestantismus in die Gottesdienstordnung übernommen, so dass die Bar Mizwa nun plötzlich „Konfirmation“ hieß und das Judentum eine „Kirche“ der „Bekennen der mosaischen Religion“ genannt wurde. [3]

## Spaltung der jüdischen Gemeinde

Aus der Sicht des orthodoxen Rabbinats war all dies eine ungeheure Provokation. Der Gemeindevorstand war tief gespalten: Zwar hatten vier der acht Vorstandsmitglieder die Statuten des Tempelvereins unterzeichnet, die übrigen aber setzten den Reformbestrebungen heftigen Widerstand entgegen. Problematisch war, dass die Reformer mit ihrem Anliegen durchaus auf Wohlwollen innerhalb der Gemeinde stießen. Deshalb kam es aus Sicht der Traditionalisten darauf an, den Gemeindegliedern klar zu machen, dass es sich bei dem Treiben der Reformer um eine Häresie handelte, die nicht geduldet, geschweige denn unterstützt werden konnte. Zunächst veröffentlichte man eine in der Synagoge ausgehängte Warnung, aber als dies nur wenig zu helfen schien und auch die Eingaben an den Hamburger Senat ohne Wirkung blieben[4], wurden Gutachten bei insgesamt 22 bedeutenden europäischen Rabbinern eingeholt und gesammelt als Dibere Haberith (Worte des Bundes) veröffentlicht.

## Überregionale Bedeutung der Schrift

Die Bedeutung des Streits auch über Hamburg hinaus zeigt sich nicht nur daran, dass als Reaktion insgesamt vier Antwortschreiben sowie zwei Broschüren von Seiten der Reformer publiziert wurden[5], sondern auch an der Tatsache, dass orthodoxe Rabbiner aus den deutschen Ländern (einschließlich Böhmen und Mähren), Ungarn, Italien, Polen, den Niederlanden und Frankreich gewonnen werden konnten, um in einer nur scheinbar lokalen Angelegenheit zu intervenieren. Bemerkenswert ist darüber hinaus die Art und Weise der Argumentation: Wenngleich die Hamburger Rabbiner keine formelle Befugnis mehr hatten, einen Cherem (Bann) auszusprechen, hatten sie sich in ihrer Diktion zunächst noch eng an frühneuzeitlichen Bannurteilen orientiert.[6] So hieß es in der ersten Erklärung vom 27. Oktober 1818, unterzeichnet vom Präsidenten des Rabbiner-Kollegiums zu Altona, Eckiva A. Bresslau: „Kinder Gottes! Gesetzwidrig ist der Weg, den diese Leute betreten haben. Hütet Euch, mit ihnen gemeinschaftliche Sache zu machen.“ (DH, S. 16) Die Gemeinde wurde also in dieser Bekanntmachung, die öffentlich in der Synagoge angeschlagen wurde, nicht nur aufgefordert, die neue Synagoge zu meiden, sondern auch jeden Kontakt mit den Mitgliedern des Tempelvereins abubrechen.[7] Dieser wurde nicht als legitimer Teil des Judentums anerkannt, sondern zur Sekte erklärt.

## Die Wirkung in Hamburg

Offenbar verhallte der Appell, zu dessen Bekräftigung die alten Zwangsmaßnahmen nicht mehr verfügbar waren, aber weitgehend ungehört. Zwar behaupteten die Herausgeber, das hebräische Original sei „mit ungetheiltem Beyfall aufgenommen worden“ (DH, Vorbemerkung), dem widerspricht allerdings die Aussage, dass „seit mehreren Jahren Irreligiosität und Freygeisterei unter uns zugenommen haben“ (DH, S. 1). Die Rabbiner beteuerten, es habe sich lange Zeit nur um „die Verirrung einzelner Mitbrüder“ (DH, S. 2) gehandelt, aber sie räumten zugleich ein, dass sich nun auf einmal „gesellschaftliche Vereine“ (DH, S. 2) gründeten, weshalb ein Einschreiten dringend geboten sei. Die orthodoxe Gemeindeführung hatte es nun

nicht mehr mit vereinzelt Reformern zu tun, sondern mit Gruppen, die eine Institutionalisierung ihrer Ideen anstrebten und dadurch das bisherige Machtgefüge infrage stellten.

## Eine Frage der Definitionsmacht

Nicht zuletzt stand das Monopol, zwischen „richtig“ und „falsch“, „jüdisch“ und „unjüdisch“ unterscheiden zu können, für die Rabbiner auf dem Spiel. Praktisch äußerte sich diese Krise der Definitionsmacht in der Gottesdienstreform, die der Tempelverein einführte: Nach Ansicht der Traditionalisten handelte es sich dabei nicht um die Abänderung „unwesentliche[r] Ceremonien“ (DH, S. 3), sondern um „einen wesentlichen Theil unsrer Gebets-Ordnung“ (DH, S. 3). Bemerkenswert ist, dass die Rabbiner mit den Reformern die Annahme teilten, es könne zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem unterschieden werden – eine Prämisse, die eine Veränderung des Gottesdienstes prinzipiell gestattete. Worin sich beide Parteien unterschieden, war demnach nur die Frage, was als „wesentlich“ zu betrachten sei. Besonders stieß den Herausgebern von Dibre Haberith daher auf, dass die Reform nicht aus dem Geist des Judentums selbst erfolge, sondern der Gottesdienst dem modernen „Zeitgeiste“ und vor allem den „bey andern Glaubensgenossen üblichen Formen“ (DH, S. 3) – also den christlichen Gottesdiensten – angepasst werde.

Obgleich die Rabbiner die Bereitschaft bekundeten, „Unwesentliches“ aufzugeben, betonten sie, dass die Mitglieder des Tempelvereins über keine Berechtigung verfügten, derlei Änderungen vorzunehmen. Sie hätten „weder die gehörige Autorität, noch die zu einem solchen Unternehmen erforderlichen Kenntnisse“ (DH, S. 3). „[A]llein befugt“ (DH, S. 4) zu Reformen seien ausgebildete Rabbiner, die in der Nachfolge der „Männer der großen Synode“ (DH, S. 4) – gemeint ist der antike Sanhedrin, der oberste jüdische Gerichtshof in Jerusalem – stünden.

## Die Doppelstrategie der orthodoxen Rabbiner

Zwar ermahnten die Autoren die Gemeindemitglieder eindringlich, dem Tempel fernzubleiben, allerdings hatten sie in den vorangegangenen Monaten erfahren müssen, dass die Reformgottesdienste tatsächlich auf großes Interesse stießen. Deshalb verfolgten sie eine Doppelstrategie – wie aussichtslos diese auch immer gewesen sein mag: Man wandte sich nicht nur an die Gemeindemitglieder, sondern auch an die Reformer selbst, denen man eine Rückkehr in den Schoß der Gemeinde anbot, wenn sie sich von ihren Plänen verabschiedeten. Am Ende des Textes änderte sich daher der Ton, die Strenge wurde abgemildert: „Fern sey es von uns Haß und Verfolgung gegen unsre irregeleiteten Brüder zu predigen“ (DH, S. 13).<sup>[8]</sup> Man sei bereit, die vermeintlichen Häretiker „mit offenen Armen, brüderlich in unsern uralten heiligen Bund aufzunehmen“ (DH, S. 13).

## Dibre Haberith - Scheitelpunkt zwischen Tradition und Modernisierung

In dem Text spiegelt sich in konzentrierter Form, wie eine Orthodoxie, deren einstige Machtbasis bereits erodiert war und die sich deshalb neu formieren musste, auf die Herausforderung durch die Reformer reagierte. 1799 war Raphael Cohen, dem Oberrabbiner der alten Dreigemeinde von Hamburg, Altona und Wandsbek, von der Regierung das Bannrecht entzogen worden, woraufhin dieser zurücktrat. Die Herausgeber von Dibre Haberith hatten die Aufgabe übernommen, das traditionelle Judentum ohne dessen

soziopolitische Basis, die Gemeindeautonomie, fortzuführen. Angesichts der fortschreitenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse und ohne über die althergebrachten Disziplinierungs- und Zwangsmaßnahmen zu verfügen, gelang es ihnen jedoch nicht mehr, ihre absolute Autorität gegenüber den reformerischen und Laienelementen in der Gemeinde zu behaupten. Der Hamburger Tempelstreit bildet damit den Scheitelpunkt einer Auseinandersetzung zwischen sogenannten Traditionalisten und Reformern. Oberflächlich betrachtet repräsentiert die Sammlung Dibere Haberith eine Form des Judentums, die angesichts des Zerfalls der Gemeindeautonomie faktisch nicht weiter bestehen konnte. Bei genauerer Betrachtung deutet sich der Modernisierungsprozess, den das traditionelle Judentum unter der Selbstbezeichnung „moderne Orthodoxie“ bzw. „Neo-Orthodoxie“ in den Folgejahren durchlief, bereits in vorliegendem Dokument an, so dass es angemessen scheint, Dibere Haberith nicht nur als Dokument eines untergehenden Zeitalters zu lesen, sondern auch als Auftakt zur Herausbildung einer modernen Orthodoxie.

## Neuerungen innerhalb der Orthodoxie

Lange Zeit hat die Forschung die orthodoxen Rabbiner um die Wende zum 19. Jahrhundert als Ewiggestrige dargestellt und ist damit der Sicht der Reformer gefolgt. So charakterisierte Gotthold Salomon die Herausgeber von Dibere Haberith als „Hyperorthodoxe“, die „mit ihren Ansichten und Denkweisen in ein früheres Jahrhundert gehörten“.[9] Es handele sich bei ihnen um Männer, an denen die Zeit „spurlos vorüber gegangen“ sei.[10] Auch Abraham Geiger hielt fest, dass die Rabbiner noch in „den Irrgängen ererbter verworrener Casuistik umherwandern“.[11]

Die scharfe Kontrastierung der aufgeklärten Neuzeit mit der vermeintlichen Mittelalterlichkeit der Orthodoxie, die religionspolitischen Interessen diene, verdeckt die Wandlungsprozesse innerhalb der Orthodoxie selbst. Deshalb spiegelt das Vorwort nicht nur das Beharren auf einer konservativen Position, die alles so belassen möchte, wie es bisher war, sondern ist zugleich durch entscheidende Neuerungen bestimmt. Das beginnt bereits mit der Verwendung der deutschen Sprache, in der bislang keine rabbinischen Gutachten erschienen waren. Die Übertragung ins Deutsche implizierte zugleich die Adaption zentraler Begrifflichkeiten aus dem Reformlager, allen voran den Gebrauch des Wortes „Israelit“ statt „Jude“ – die Wortwahl bezieht sich zwar zunächst auf die hebräische biblische Bezeichnung b’nej jisrael (Söhne Israels), galt aber in der Öffentlichkeit als deutliches Bekenntnis zur Abkehr von der partikularen Existenz einer „jüdischen Nation“. Die Abtrennung der religiösen Dimension des Judentums von der ethnischen hatten die Rabbiner allerdings im Gegensatz zu vielen Reformern nicht im Sinn, wie sich an der fortgesetzten Verwendung von Begriffen wie „Volk“, „Nation“, „Stammväter“ und „Ahnen“ erkennen lässt.

## Weitere Entwicklungen nach Dibere Haberith

Insofern muss der Text als Verbindungsglied zwischen der alten und der neuen Orthodoxie verstanden werden. Das lässt sich auch chronologisch nachvollziehen: 1821, nur zwei Jahre nach der Veröffentlichung von Dibere Haberith, wurde Isaac Bernays Rabbiner der Hamburger Gemeinde. Bernays, der auch eine weltliche Bildung durchlaufen hatte, übernahm zahlreiche Symbole des Reformjudentums wie etwa Bäffchen und Talar; er predigte auf Deutsch, förderte die Reformpädagogik in jüdischen Schulen und nannte sich in Anlehnung an die Bezeichnung eines Rabbiners in seinerzeit als besonders aufgeklärt geltenden sefardischen Judentum „Chacham“ („Weiser“). Zugleich aber forderte er eine rigide halachische Observanz

ein und bezog klar Stellung gegen die Reformer. Bernays' langjähriger Freund Jakob Ettlinger, der Nachfolger Eckiva A. Bresslaus als Oberrabbiner von Altona, gründete 1845 gemeinsam mit Samuel Enoch, dem Direktor der jüdischen Oberschule in Altona, die Zeitschrift „Der treue Zionswächter“, die wöchentlich (bzw. später zweiwöchentlich) auf Deutsch die Positionen der Orthodoxie verbreitete und sowohl äußerlich als auch stilistisch ein modernes Presseerzeugnis innerhalb einer pluralen bürgerlichen Öffentlichkeit darstellte. Die Entstehung der modernen Orthodoxie lässt sich zwar nicht linear auf den Hamburger Tempelstreit zurückführen, es können aber Entwicklungslinien nachgezeichnet werden, die es nahelegen, das vorliegende Vorwort von Dibere Haberith nicht nur als Dokument der Kontinuität, sondern im selben Maße auch als eines des Neuanfangs zu lesen.

## Auswahlbibliografie

Andreas Brämer, Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Israelitische Tempel 1817–1938, Hamburg 2000.

David Ellenson, Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha, and the Boundaries of Modern Jewish Identity, Lanham 1989.

Jacob Katz, The Controversy over the Temple in Hamburg and the Rabbinic Assembly in Braunschweig. Milestones in the Development of Orthodoxy, in: ders. (Hg.), Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halachic Flexibility, Jerusalem 1998, S. 216–254.

Philipp Lenhard, Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848, Göttingen 2014.

Michael A. Meyer, Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien u. a. 2000.

## Anmerkungen

[1] Gotthold Salomon, der als Prediger am Tempel wirkte, sprach rückblickend von „einem allen Deutschen hochwichtigen Festtage“. Gotthold Salomon, Kurzgefaßte Geschichte des Neuen Israelitischen Tempels in Hamburg während der ersten 25 Jahre seines Bestehens, nebst Anmerkungen und Beilagen, Hamburg 1844, S. 6.

[2] Vgl. dazu die programmatische Schrift von Eduard Kley / Carl Sigfried Günsburg, Die deutsche Synagoge, Berlin 1817. Das Gebetsbuch war 1819 in Hamburg unter dem Titel „Ordnung der öffentlichen Andacht für die Sabbath- und Festtage des ganzen Jahrs. Nach dem Gebrauche des Neuen-Tempel-Vereins in Hamburg. Herausgegeben von S. J. Fränkel und M. J. Bresselau“ veröffentlicht worden. Im Gegensatz zu späteren Reform-Gebetsbüchern war es noch zweisprachig, Deutsch und Hebräisch, verfasst.

[3] Vgl. Gründungs- und Vereinigungsurkunde des Neuen Israelitischen Tempelvereins in Hamburg. 2. Tebet 5578, 11. Dezember 1817, in: David Leimdörfer, Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Israelitischen Tempels in Hamburg 1818–1918, Hamburg 1918, S. 11–15, hier: S. 11.

[4] Baruch Meyer, Jacob Meyer Jaffe, Michael Wolff Speyer an den Senat, 7. 5. 1819 und dies. an die Senatoren Jacob Hinrich Jencquel und Johann Matthias Hasse, 16. 11. 1818, in: StAHH, Senatsakten, CL. VII Lit. Lb No. 18 Vol. 7b Fasc. 4 Inv. 1, zitiert bei: Andreas Brämer, Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Israelitische Tempel 1817–1938, Hamburg 2000, Fußnote 49.

[5] Die Antwortschreiben stammten von Meyer Israel Bresselau, David Karo, Seckel Isaac Fränkel sowie Lazarus Israel Riesser. Zwei Broschüren über die Auseinandersetzungen sind zwanzig Jahre später verfasst worden: Salomon, Kurzgefaßte Geschichte; Abraham Geiger, Der Hamburger Tempelstreit, eine Zeitfrage, Breslau 1842.

[6] Vgl. Hamburger Gemeindestatuten (Fassung um 1780), takanah 8, in: Heinz Mosche Graupe, Die Statuten

der Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek, Hamburg 1973.

[7] Als Vorbild vgl. dazu etwa takanah 18 der Statuten der Gemeinden Wandsbek und Hamburg von 1708 / 1709, in: Graupe, Die Statuten.

[8] Die Doppelstrategie zeigt sich besonders im Kontrast zur älteren, weitgehend auf Hebräisch verfassten Ausgabe, an deren Ende eine Erklärung abgedruckt ist, in der die Herausgeber noch einmal abschließend betonen, dass sie sich mit den Reformern auf keine Diskussion einlassen und „keine Gegenschriften beantworten werden“. Bejt din tzedek be-hamburg, eleh divrej ha-brit, Altona 1819, S. 132.

[9] Salomon, Kurzgefaßte Geschichte, S. 9.

[10] Ebenda.

[11] Abraham Geiger: Der Hamburger Tempelstreit, eine Zeitfrage. Breslau 1842, S. 2.

## Zum Autor

Philipp Lenhard, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Assistent / Akademischer Rat a. Z. am Lehrstuhl jüdische Geschichte und Kultur des Historischen Seminars der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Dissertation "Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848" erschien 2014 bei Vandenhoeck&Ruprecht.

## Zitationsempfehlung und Lizenzhinweis

Philipp Lenhard, Der Hamburger Tempelstreit. Kontinuität und Neuanfang in Dibre Haberith, in: Hamburger Schlüsseldokumente zur deutsch-jüdischen Geschichte, 21.09.2017.

<<https://dx.doi.org/10.23691/jgo:article-24.de.v1>> [23.04.2024].



Dieser Text unterliegt den Bedingungen der Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Unter Namensnennung gemäß der Zitationsempfehlung darf er in unveränderter Form für nicht-kommerzielle Zwecke nachgenutzt werden.