
Eine jüdische Freikirche?

Die Israelitische Religionsgesellschaft in Frankfurt am Main
und die Frühgeschichte der Frankfurter Baptistengemeinde
im 19. Jahrhundert

Matthias Morgenstern

Seit die jüdischen Gemeinden in Deutschland aufgrund der Zuwanderung von Juden aus Osteuropa in einem teilweise spektakulären Wachstum begriffen sind, dringen immer wieder Nachrichten über interne Spannungen zwischen orthodoxen und liberalen Richtungen und Synagogengemeinden an die Öffentlichkeit. Am 18. April 2004 verabschiedete das Direktorium des Zentralrats der Juden in Deutschland, das nach eigenen Angaben etwa 100 000 Mitglieder vertritt, dazu eine Presseerklärung, die die wesentlichen Stichworte des gegenwärtig grassierenden Streits enthielt: Er forderte die mit ihm konkurrierende „Union progressiver Juden“ (mit etwa 3 000 Mitgliedern) dazu auf, seinen (d. h. des Zentralrats) Alleinvertretungsanspruch für *alle* in Deutschland lebenden Juden – also Juden sowohl orthodoxer, konservativer als auch liberaler Provenienz – und zudem die föderalistischen Strukturen, die Satzung und vor allem das „Territorialitätsprinzip“ des Zentralrats anzuerkennen. Zuvor war bekanntgeworden, dass die „Union progressiver Juden“ eine Klage gegen die Bundesregierung vorbereitet hatte, um diese zu veranlassen, die liberalen Juden an der finanziellen Förderung der jüdischen Gemeinden durch den Staat teilhaben zu lassen, wie sie der Staatsvertrag zwischen der Bundesregierung und dem Zentralrat vorsieht.¹ Wenig bekannt – für die Beurteilung des Sachverhalts aber wichtig – ist, dass der Streit um das vom Zentralrat vertretene organisatorische Parochialprinzip, das liberale Juden heute veranlasst, die überkommenen öffentlich-rechtlichen Strukturen der jüdischen Gemeinden (mit in den Grenzen der alten deutschen Länder verfassten Organisationen und jeweils zuständigen Landesrabbinern) in Frage zu stellen, eine Vorgeschichte hat. In dieser Vorgeschichte, die bis in das 19. Jahrhundert

¹ In einem Staatsvertrag zwischen dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der Bundesregierung, der am 21. Januar 2003 (Holocaust-Gedenktage) unterzeichnet worden war, hatte sich die Bundesregierung dazu verpflichtet, dem Zentralrat zur Bewältigung seiner Aufgaben (vor allem im Hinblick auf die Integration der aus der ehemaligen Sowjetunion eingewanderten „Kontingentflüchtlinge“) jährlich einen Betrag von 3 Millionen Euro zukommen zu lassen. – Einem Bericht der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 19. Juli 2004 ist zu entnehmen, dass die *Union progressiver Juden* nach Verhandlungen mit dem Zentralrat vorerst darauf verzichten will, ihre Klage weiter zu verfolgen.

zurückreicht, geht es freilich in erster Linie nicht um Abspaltungen „nach links“ wie in der gegenwärtigen Debatte, sondern um einen „Austritt nach rechts“.² Die orthodoxe „Austrittsbewegung“, von der hier zu berichten ist, bildet in gewisser Weise den historischen Hintergrund der jüdischen Neo-Orthodoxie in Deutschland und darüber hinaus des modernen jüdischen Fundamentalismus. Ihre Geschichte kann, und das ist auf den ersten Blick überraschend, auch aus *christlich-freikirchlicher* Perspektive beleuchtet werden.

Im wesentlichen geht es dabei um die 1853 in Frankfurt am Main gegründete orthodox-jüdische „Austrittsgemeinde“, die „Israelitische Religionsgesellschaft“ (IRG). Diese Gemeinde, die mit der von liberalen Juden dominierten Frankfurter jüdischen Hauptgemeinde in Streit lebte, wurde im 19. Jahrhundert nach 2 Sam 20, 19 als „Muttergemeinde in Israel“, als Vorbild und „Mustergemeinde“ für die ganze deutsch-jüdische Orthodoxie bezeichnet.³ Dass diese kleine jüdische Sezessionsgemeinde in Frankfurt im Hinblick auf ihre Geschichte und Bedeutung bis in die Gegenwart ungewöhnlich umstritten ist, hängt damit zusammen, dass ihre historische Einordnung mit Problemen behaftet ist, die nicht nur die jüdisch-christlichen Beziehungen, sondern vor allem das Verhältnis jüdischer Gemeinden zum Staat berühren – damals im christlich dominierten Europa und heute im jüdischen Staat Israel. Denn zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde auf Initiative von Mitgliedern dieser Gemeinde die weltweite orthodoxe Sammlungsbewegung *Agudat Israel* gegründet, die sich – mit antizionistischer Zielsetzung – nicht nur auf der Ebene der Ortsgemeinden, sondern auch im politischen Bereich betätigte und heute unter dem Namen „Jahadut HaTora (Tora-Judentum)“ als orthodoxe Partei im israelischen Parlament (der Knesset) vertreten ist. Mit ihrer Existenz und ihrem Wirken sorgt diese orthodoxe Separatbewegung bis heute dafür, dass die kulturkampfbähnlichen Auseinandersetzungen um den Status des Religionsgesetzes in der jüdischen Gemeinschaft, die im 19. Jahrhundert begonnen haben, heute in den Auseinandersetzungen um den jüdischen Charakter des Staates Israel ihre Fortsetzung finden.

² Man kann fragen, ob das Rechtslinks-Schema auf die hier darzustellenden Phänomene passt: die jüdische Austrittsgemeinde in Frankfurt definierte sich selbst nicht im Hinblick auf die größere individuelle Frömmigkeit ihrer Mitglieder, sondern durch ihre organisatorische Unabhängigkeit und die konstitutionelle Verwurzelung in der Halacha, dem jüdischen Religionsgesetz. Es ist immer wieder beobachtet worden, dass diese „jüdische Freikirche“ hinsichtlich ihrer gottesdienstlichen Formen gelegentlich viel „moderner“ war als diejenigen Orthodoxen, die sich dazu entschieden, innerhalb des Rahmens der staatlich definierten jüdischen Großorganisation zu bleiben: vgl. dazu M. Morgenstern, Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie, Tübingen 1995, 153–156. Zum Einfluss der Ereignisse des Jahres 1848 auf die jüdische Austrittsbewegung s. u. Man mag darauf verweisen, dass Ähnliches auf christlicher Seite zu beobachten war: die „am Fortbestand der Ehe von Thron und Altar brennend“ interessierten Gruppen, die sich später zum Gnadauer Verband zusammenschlossen, konnten als viel konservativer gelten als die sich selbst progressiv stilisierenden Freikirchen (vgl. E. Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989, 146).

³ Vgl. Morgenstern, Frankfurt, 101.

1. Der Abfall vom Religionsgesetz – eine „metaphysische Katastrophe“

Im Mittelpunkt der im folgenden zu erzählenden Geschichte steht die über Jahrzehnte hinweg maßgebliche und prägende Gestalt der neoorthodoxen Austrittsbewegung im deutschsprachigen Raum, der erste Frankfurter „Austrittsrabbiner“, Samson Raphael Hirsch (1808–1888). Sein Denken lässt sich, vergleicht man ihn mit zeitgenössischen Gestalten der jüdischen Altorthodoxie⁴ in Mittel- und Osteuropa, am ehesten durch den Einbruch eines im Bereich des traditionellen Judentums völlig neuartigen historischen Bewusstseins charakterisieren. Für Hirsch zerfiel die Geschichte nicht mehr in im Grunde zwei statisch-monolithische Bereiche des „vor“ und „nach“ dem Exil. Dementsprechend war die Zeit der Diaspora aber auch mehr als ein Jahrhunderte langes Warten auf die Heimkehr nach Zion; sie war vielmehr eine Zeit voller Gefährdungen, Brüche und Spannungen, aber eben auch Chancen. Sinnbildlich für dieses neue Bewusstsein von der *Geschichtlichkeit* und *Vergänglichkeit* allen menschlichen Lebens – also auch des jüdischen Lebens diesseits der Erlösung – könnte ein berühmtes Motiv stehen, das in jenen Jahren viel von sich reden machte und sicher auch Hirsch bekannt war: das in Edward Gibbons *Verfall und Untergang des römischen Weltreiches* gezeichnete Bild von den vor den Ruinen des antiken Rom singenden und betenden christlichen Mönchen.⁵

Die Erfahrungen von Verlust und Vergänglichkeit waren für Hirsch mit der dramatischen Implosion der Gesetzesobservanz seit Beginn des 19. Jahrhunderts verbunden. Die Geschehnisse waren, wie Jacob Katz, der Altmeister der Historiographie der Orthodoxie im 19. Jahrhundert einmal schrieb, von den traditionellen Rabbinern wie eine „metaphysische Katastrophe“⁶ empfunden worden. Zu allen Zeiten hatte es in den jüdischen Gemeinden Übertretungen des Religionsgesetzes gegeben. Nun aber war eine neue Qualität der Delinquenz unverkennbar. Diese war zum einen an ihrem gehäuften Auftreten, zum andern an der für die Rabbiner besonders erschreckenden Tatsache festzumachen, dass den „Übeltätern“ jedes Schuld-bewusstsein fehlte. Wenn sie damit begannen, den Sabbat, die Speise- und

⁴ In der judaistischen Forschung wird zwischen der traditionellen Altorthodoxie, die noch nicht mit der Aufklärung in Berührung gekommen war und sich in Deutschland am längsten in einigen Gebieten Süddeutschlands und Bayerns hielt, und der Neu- oder Neoorthodoxie unterschieden, die in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf den Einbruch der Moderne entstand. Hierzu und zur Frage der Berechtigung des aus dem Christentum stammenden Terminus „Orthodoxie“ vgl. *Morgenstern*, Frankfurt, 181–184.

⁵ E. Gibbon, *Geschichte des Verfalles und Unterganges des römischen Weltreiches* nebst einer biographischen Skizze über den Verfasser. Deutsche Ausgabe in einem Bande von Johann Sporschild, Leipzig 1837, VI. Gibbon (1737–1794) war der bekannteste Historiker der englischen Aufklärung; der aufsehenerregende erste Band seines Hauptwerkes *The Decline and Fall of the Roman Empire* erschien 1776.

⁶ J. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1986, 159; ähnlich Poul Borchsenius, *The History of the Jews*, New York 1965, 110 („a natural catastrophe of the spirit“).

Reinheitsgebote etc. nicht mehr einzuhalten, meinten sie vielmehr, mit ihrem Tun im Recht zu sein. Sie gaben auch zu erkennen, dass sie sich, anders als die Abtrünnigen früherer Generationen, weiterhin als Juden betrachteten. Darüber hinaus begannen sie sogar, für ihre neue Permissivität (ebenso für neue Gottesdienstformen und die Änderung der traditionellen Gebetstexte⁷) in der Öffentlichkeit zu werben. Innerhalb weniger Jahre wurden die weiterhin mit der Tradition verbundenen Juden so zu einer zahlenmäßig unbedeutenden, verachteten und als „orthodox“ beschimpften Minderheit. Hirsch gehört zur ersten Generation von orthodoxen Rabbinern in Deutschland, die das Studium an einer staatlichen Universität nicht gescheut hatten; sein Studienplan während seines zweisemestrigen Aufenthaltes an der Universität Bonn in den Jahren 1829/30 lässt sich zwar nicht mehr vollständig rekonstruieren; doch durchziehen Anspielungen auf die im Rheinland ja auch geographisch nahen Ereignisse, die von der Französischen Revolution ausgelöst worden waren und zu einer durchgehenden Säkularisierung des Judentums (befördert etwa durch die Einrichtung von staatlichen kontrollierten jüdischen „Konsistorien“ und anderen Religionsbehörden, israelitischen „Oberkirchenräten“ usw.) geführt hatten, sein ganzes Schrifttum. *Vergänglichkeit* heißt in diesem Zusammenhang, dass Hirsch – wie vor ihm Gibbon am Beispiel des alten Rom⁸ – vor Augen hatte und seinen Anhängern einschärfte, dass es geschehen kann, dass historische und gesellschaftliche Veränderungen eine ganze religiös-kulturelle Welt zum Verschwinden bringen. Die Erkenntnis der *Geschichtlichkeit* dieser Ereignisse brachte für die nun entstehende jüdische Neoorthodoxie aber auch mit sich, dass ein Bewusstsein von der Möglichkeit entstand, im Hier und Jetzt – also vor dem Erscheinen des Messias – tätig zu werden und für die Verteidigung der Belange des orthodoxen Judentums aktiv eintreten zu können.⁹

Vor diesem Hintergrund waren Hirsch und seine Anhänger die ersten, die es verstanden, die Katastrophe religiös zu erklären. Sie gingen dabei sogar so weit, dem massenhaften Abfall der Juden vom sinaitischen Gesetz eine heilsgeschichtliche Deutung zu geben: Wie zur Zeit der biblischen König Ahab und Manasse, so Hirsch, würden die Gottesfürchtigen heute von Leuten ihres eigenen Volkes unterdrückt, die im Einklang mit dem aus Frankreich importierten Zeitgeist und einheimischen säkularistisch inspirierten Stichwortgebern handelten. Sie würden durch „Geldstrafen, Konzessions-Entziehungsandrohungen, Synagogenschließungen, Heiduckenpeit-

⁷ So wurden etwa die Bittgebete zur Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels und zur erneuten Einsetzung des Opfergottesdienstes aus den Gebetbüchern entfernt und die an die messianische Erlösung erinnernden Formulierungen spiritualisiert.

⁸ Exemplifizieren ließ sich dies auch anhand des Reichsdeputationshauptschlusses (1803) mit seinen weitreichenden Folgen: der Aufhebung zahlreicher Klöster und geistlicher Herrschaften.

⁹ Der Frankfurter jüdische Rechtsphilosoph Isaac Breuer (1883–1946) hat seinen Großvater S. R. Hirsch aus diesem Grunde als einen politischen Denker interpretiert und sogar als Vorgänger Theodor Herzls bezeichnet: vgl. *Morgenstern*, Frankfurt, 246.

schen¹⁰ gequält und in die Minorität getrieben. Am Ende waren, so ging die Erzählung, in Frankfurt am Main gerade noch elf Männer übriggeblieben, die sich regelmäßig zum vorgeschriebenen täglichen Gottesdienst versammelten und die Tephilin (Gebetsriemen) anlegten.

Nach seiner Berufung nach Frankfurt, bei der im Vorfeld eine größere Geldspende des Hauses Rothschild eine Rolle gespielt hatte¹¹, organisierte Hirsch den Widerstand der frommen Juden gegen die „liberale Unterdrückung“, die dadurch zum Ausdruck kam, dass die „gesetzlosen“ Juden, mit staatlicher Unterstützung, inzwischen die Mehrheit im Frankfurter Gemeindevorstand übernommen hatten. Als perfidesten Ausdruck der Repression empfanden die Orthodoxen die Tatsache, dass die gesetzestreuen Juden durch die seit 1847 bestehenden (in gewisser Hinsicht den protestantischen Landeskirchen ähnlichen) öffentlich-rechtlichen Zwangskörperschaften mit den „Empörern gegen das göttliche Gesetz“ in ein- und dieselbe Organisation gezwungen worden waren. In einer Zeit, die das Konzept eines religionslosen Bürgers noch nicht kannte, war es Praxis der staatlichen Behörden, Austritte aus jüdischen Gemeinden im Hinblick auf ihre steuerbefreiende Wirkung nur dann zu registrieren, wenn zugleich ein Übertritt „zu einer anderen Konfession“ vorlag.¹² Wollten die gesetzestreuen Juden ihr Judentum nicht verlieren, so waren sie aufgrund der staatlichen Gesetzeslage daher gezwungen, ihre – wie man damals sagte – „Kirchensteuern“ zu zahlen; ihre Gewissen beschwerte dabei aber die Tatsache, dass diese Gelder für ihrer Anschauung nach halachawidrige, also dem göttlichen Gebot vom Sinai zuwiderlaufende Zwecke verwandt wurden.¹³ Aus diesem staatlich verordneten Territorialsystem konnten die Orthodoxen in Frankfurt – die Stadt war inzwischen preußisch geworden – erst aufgrund der Kirchengesetze des preußischen Kulturministers Adalbert Falck in den siebziger Jahren ausbrechen. Ein vom Berliner Abgeordnetenhaus am 28. Juli 1876 verabschiedetes Gesetz gab jedem preußischen Juden das Recht, vor dem Richter seine religiösen Bedenken gegen die für ihn „zuständige“ Synagogengemeinde geltend zu machen und aus ihr auszutreten, ohne durch die-

¹⁰ S. R. Hirsch, *Gesammelte Schriften*, hg. von N. Hirsch, Frankfurt a. M. 1902–1912, Band IV, 372.

¹¹ Vgl. *Morgenstern*, Frankfurt, 140 f.

¹² Vgl. a. a. O., 131.

¹³ Das öffentlich-rechtliche Territorialsystem der Synagogengemeinden wurde von den staatlichen Stellen – zumeist in der Mitte des 19. Jahrhunderts – mit der Absicht eingerichtet oder aufrechterhalten, die Integration der Juden zu fördern; zudem glaubte man so, die jüdischen Organisationen in wirtschaftlicher Hinsicht auf eine gesicherte Grundlage stellen zu können. Wo dieses System zeitweise aufgehoben oder gelockert wurde, mussten sich die Behörden mit dem Vorwurf auseinandersetzen, sie wollten – gar aus antisemitischen Motiven – den Synagogengemeinden schaden und sie auseinanderfallen lassen: ein Beispiel dafür, wie wohlgemeinte Absichten ganz unterschiedlich interpretiert werden können: Vgl. dazu *Morgenstern*, Frankfurt, 130, Anm. 145.

sen Schritt – nach staatlichem Recht – zugleich die Zugehörigkeit zum Judentum zu verlieren.¹⁴

Als Ausgangspunkt der orthodoxen Unabhängigkeitsbewegung wurden im Rückblick später die 1848er Ereignisse angegeben, die – im Hinblick auf Frankfurt am Main – ja in der Tat in unmittelbarer Nachbarschaft stattgefunden und, zumindest zeitweise, ein Beispiel für das Gelingen einer am Willen des Volkes orientierten Bewegung „von unten“ gegeben hatten.¹⁵ Dies war ein zentraler Punkt der orthodoxen Geschichtsdeutung – ermöglichte diese Sicht doch, den orthodoxen Widerstand als einen *Freiheitsimpuls* zu verstehen.¹⁶ Mag der Historiker hier auch die eine oder andere Differenzierung anbringen¹⁷, so ist der Zusammenhang zwischen den Motiven der staatlich geförderten liberaljüdischen Assimilierung und „Unterdrückung“ und dem in die Exodustradition eingeschriebenen Selbstbehauptungswillen der deutsch-jüdischen Orthodoxie doch nicht zu verkennen.

2. Konfessionalisierung des Judentums?

In der Forschung ist die Etablierung und staatliche Anerkennung von orthodoxen „Austrittsgemeinden“ neben den liberaldominierten jüdischen Hauptgemeinden in den deutschen Großstädten weithin als „Konfessionalisierung“ des Judentums apostrophiert worden. Vor allem von gemeindepolitischen Kritikern Hirschs, orthodoxen Juden, die nicht „austreten“ wollten, später auch in zionistisch-nationaljüdischer Perspektive, wurde das Attribut „konfessionell“ dabei häufig als auf unjüdischen – christlichen – Einfluss verweisend und daher denunziatorisch verstanden: Organisatorische Spaltungen anhand von angeblichen Konfessionsgegensätzen würden einer Aufgabe des jüdischen Volkstums Vorschub leisten.¹⁸ Hirsch hatte einer solchen Deutung in seinen Schriften teilweise durchaus Vorschub geleistet. So konnte er – in seiner polemischen Publizistik – die Kluft zwischen

¹⁴ A. a. O., 144. Es gehört zur Tragik Hirschs, dass die meisten Orthodoxen in Frankfurt seiner Aufforderung zum Austritt nicht Folge leisteten, sondern sich zum Verbleib in der Hauptgemeinde entschlossen, in deren Rahmen sie eine eigene orthodoxe Gruppe, die sogenannte „Gemeindeorthodoxie“, bildeten und wenige Jahre später die Synagoge am Frankfurter Börseplatz bauten. Da die „Gemeindeorthodoxen“ zahlenmäßig immer viel stärker waren als die „Austrittsorthodoxen“, konnte das Projekt Hirschs als in gewisser Hinsicht gescheitert betrachtet werden.

¹⁵ Vgl. M. Breuer, Samson Raphael Hirsch, in: L. Jung (Hg.), *Guardians of our Heritage*, New York 1958, 280 sowie Th. Kollatz, „Eine wunderbare Fügung des Himmels.“ Religiöse Reflexionen der 1848er Revolution in der orthodoxen Presse, in: M. Brocke/A. Pomerance/A. Schatz (Hgg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur* (minima judaica 1), Berlin 2001, 51–63.

¹⁶ Zur Frage des Einflusses der deutschen Revolution auf die christlichen Freikirchen vgl. Geldbach, *Freikirchen*, 145–154.

¹⁷ Vgl. Morgenstern, *Frankfurt*, 130–133.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 105 f.

seiner Bewegung und den liberalen Juden durchaus mit dem Abstand zwischen den Kirchen der Reformation und der römischen Kirche vergleichen.¹⁹ Freilich schrieb er, was seine Interpreten häufig übersehen haben, der innerjüdische Dissens sei um ein Vielfaches größer als der zwischen Protestanten und Katholiken, da es im Judentum nicht um Glaubens-, sondern um Praxisunterschiede gehe und die Übertreter des Gesetzes die Strafe ihres Tuns zu tragen hätten. Auch Salomon Breuer, Hirschs Nachfolger im Frankfurter Rabbinat, zog das christliche Schisma im Sinne einer *a minore ad majus*-Deutung heran.²⁰

In seinen *theologischen Schriften* lehnte Hirsch die Konfessionalisierungstheorie hingegen ausdrücklich ab, so etwa in seinem 1869 erschienen Exoduskommentar zu Ex 6,7:

„Darin ist's schon gesagt, dass das Judentum, das von Gott gestiftete Judentum, mit nichten eine ‚Religion‘ sei. Im Judentum giebt es auch das, was man sonst Religion nennt, aber der Begriff Judentum ist ein unendlich weiterer und anderer. In ‚Religionen‘ hat Gott nur Tempel, Kirchen, Priesterschaften, Gemeinden usw; Völker stehen nur zu Königen, Obrigkeiten, usw. in Beziehung und bauen sich von dem Begriffe des Staates, und nicht von Religion und Gott auf. Hier aber stiftet Gott keine Kirche, sondern ein Volk, ein ganzes Volksleben soll sich von ihm aus gestalten.“²¹

Dementsprechend beharrte er auf dem „nationalen“ Charakter der von ihm geführten Gemeinde. Gerade weil das Judentum nach seiner Deutung in erster Linie keine *Religions*-, sondern eben eine *Volksgemeinschaft* sei, müssten die Juden (wie jedes andere Volk auch) nach ihren eigenen Gesetzen leben. Diese Gesetze, deren Überwachung und Durchführung der jeweiligen jüdischen Ortsgemeinde als der „untersten Verwaltungskörperschaft des Gottesstaates“²² oblag, waren für ihn der letzte Restbestand der nach der Zerstörung des Tempels verlorengegangenen jüdischen Souveränität. Die Schärfe des Gegensatzes zum liberalen Judentum führte er gerade auf den Umstand zurück, dass die einer staatlichen Organisation entbehrenden jüdischen Gemeinden in der Diaspora umso stärker auf der Durchsetzung ihres *nationalen* Rechts, eben der Halacha, bestehen müssten. Jede grundsätzliche Gehorsamsverweigerung dem sinaitischen Gesetz gegenüber habe, so

¹⁹ Vgl. J. Wohlgemuth, Die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum, Frankfurt a. M. 1913, 23 f.; S. Japhet, The Secession from the Frankfurt Jewish Community under Samson Raphael Hirsch, in: *Historia Judaica* X (1948), 105 f.

²⁰ So wird berichtet, dass Salomon Breuer, als Vertreter der IRG, einer Einladung der liberal geführten Berliner jüdischen Einheitsgemeinde nur unter der Bedingung zustimmen wollte, wenn auch die Vorstände der evangelischen und katholischen Kirchen eingeladen würden, um dem „Missverständnis einer Anerkennung der sogenannten ‚Jüdischen Gemeinde‘ als jüdisch“ vorzubeugen: vgl. J. Rosenheim, *Erinnerungen 1870–1920*, Frankfurt a. M. 1970, 139.

²¹ S. R. Hirsch, *Der Pentateuch*, übersetzt und erläutert. Zweiter Teil: Exodus, Frankfurt a. M. 1869, 53.

²² So eine Formulierung des Frankfurter Rechtsanwalts Isaac Breuer (1883–1946), eines Enkels Hirschs (*I. Breuer, Die Idee des Agudismus*, Frankfurt a. M. 1921, 9).

die Frankfurter Austrittstheoretiker, daher den „Bann“ (Cherem), also die organisatorische Trennung von den „Aufrührern“ gegen die Tora, nach sich zu ziehen.²³ Nur diese Sanktionsmöglichkeit könne im Zusammenhang mit einer auf der Freiwilligkeit aufbauenden Mitgliedschaft unter den Bedingungen des Exils das Bestehen jüdischer Gemeinden auf einer „sinaitischen“ Grundlage sichern.

Will man den Streit um die „Konfessionalisierung“ der Juden im 19. Jahrhundert beurteilen, so ist – etwa aus religionssoziologischer und religionsvergleichender Perspektive – freilich auch eine andere Einschätzung möglich. Eine solche könnte auf die zeitgenössischen Modernisierungsschübe mit dem sie begleitenden Wandel der politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen und auf den gesellschaftlichen Differenzierungsprozess abzielen. Man könnte sich ferner darauf berufen, dass am linken Ende des religiösen Spektrums im Judentum in paralleler Weise – wenngleich weniger spektakulär und wirkungsstark – segregationalistische und kongregationalistische Tendenzen auszumachen waren, die ebenfalls für eine Konfessionalisierung in Anschlag zu bringen wären.²⁴ Ebenso wäre nach dem Begriff des „Konfessionellen“²⁵ zu fragen und danach, in welcher Weise hier die theologische Innen- und die religionswissenschaftliche Außenperspektive differenzierend zur Geltung zu kommen hat.

3. Einflüsse der christlichen „Austrittsbewegung“?

Erstaunlicherweise ist in der Judaistik in diesem Zusammenhang aber niemals nach empirischen Belegen für ein äußeres – also christliches – Einwirken auf die innerjüdischen Prozesse gefragt worden, das die Konfessionalisierungsthese untermauern könnte. Vergleicht man nämlich die Anfänge der jüdischen Austrittsbewegung mit den ersten Regungen der separatistischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts im evangelischen Bereich, die in einem ähnlichen Umfeld entstand und wuchs, so ergibt sich nämlich ein erstaunlicher Befund.

Auch hier – in Frankfurt am Main und der näheren Umgebung – begann die christliche „Austrittsbewegung“, die später in den Baptismus mündete, mit kleinen Zahlen im Dezimalbereich. Die Rede ist von 37 Mitgliedern der Gemeinde Offenbach-Frankfurt zu Beginn der fünfziger Jahre. Berichtet wird von einem Schullehrer, der sich am 26. Dezember 1854 taufen (nach landeskirchlichem Verständnis also wiedertaufen) ließ und sich danach vor den Polizeibehörden und Gerichten verantworten musste und zudem seine

²³ Vgl. I. Breuer, *Mein Weg*, 1988, 10.

²⁴ Vgl. S. Süskind, *Die Statuten der IRG zu Frankfurt a. M.* beleuchtet, Wiesbaden 1876.

²⁵ So ist kritisch zu fragen, ob der auf die Reformationszeit verweisende Begriff des „Bekenntnisses“ (lat. *confessio*) im Hinblick auf die zusammenfassende Formulierung religiöser Glaubenssätze überhaupt auf jüdische Sachverhalte passen kann.

Stelle verlor.²⁶ Die ersten Frankfurter Baptisten, so schildert der Chronist Rudolf Donat, waren wenige Jahre zuvor – am 25. Oktober 1840 – in der Lahn bei Marburg von Johann Gerhard Oncken, dem Gründer des deutschen Baptismus, getauft und anschließend aus Marburg ausgewiesen worden.²⁷ Entscheidend für die Beurteilung der berichteten Ereignisse ist hier wie im Fall der jüdischen Dissidenten weniger ihre historische Glaubwürdigkeit (es gibt zunächst keinerlei Gründe, daran zu zweifeln) oder die in beiden Fällen nachträglich behauptete Verbindung zu den Ereignissen der 1848er Revolution²⁸ als das im Spiegel der Bibel konstruierte Verfolgungsgeschehen. Dieses Geschichtsbild erlaubte, die polizeiliche Repression bis hin zu auferlegten Zahlungen, deren Leistung man aus Gewissensgründen verweigerte²⁹, aber auch pogromartige Ausschreitungen wie Steinwürfe³⁰, das Einschlagen der Fenster³¹, Misshandlungen und das Verbot, die Bibel zu lesen³² – den orthodoxen Frankfurtern war von ihrem liberaljüdischen Gemeindevorstand das traditionelle Talmud-Lernen verboten worden!³³ –, nach biblischem Muster als Verfolgung der Gerechten und den darauf folgenden Austritt aus der Großorganisation als befreienden „Exodus“ zu verstehen. Im Fall der orthodoxen Juden wie der oppositionellen Christen war es letztendlich die antiklerikale Gesetzgebung des preußischen Kultusministers Adalbert Falk (zunächst das im Zuge des Berliner „Kulturkampfes“ verabschiedete Gesetz „betreffend den Austritt aus der Kirche“ vom 14. Mai 1873 sowie das Gesetz vom 28. Juli 1876 „über den Austritt aus der Synagogengemeinde“), die die Erlösung brachte. In Folge dieser Ereignisse wurden die Ausgetretenen über Jahrzehnte hinweg zu treuen Anhängern des preußisch geführten Staates.³⁴

Wie ist die offensichtliche Parallelität der jüdischen mit der christlichen „Austrittsbewegung“ auf dem engen Raum der Kleinstadt Frankfurt am Main, die 1842 66 338 Einwohner zählte³⁵, zu deuten? Die kategorische Ablehnung der Annahme jeglichen Einflusses der Umgebung auf die Frankfur-

²⁶ R. Donat, *Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre. 1849 bis 1909*, Kassel 1960, 110 f.

²⁷ Vgl. R. Donat, *Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden*. Nach vorhandenen Quellen und sonstigen Unterlagen geschildert, Kassel 1958, 218.

²⁸ A. a. O., 215.219; dazu auch Geldbach, *Freikirchen*, 145–154.

²⁹ Donat, *Werk*, 225.

³⁰ A. a. O., 223.

³¹ A. a. O., 225.

³² A. a. O., 221; zu den gegen die Freikirchler verhängten Strafen und Repressionen vgl. auch Geldbach, *Freikirchen*, 143 f.

³³ E. Schwarzschild, *Die Gründung des Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main und ihre Weiterentwicklung bis zum Jahre 1876*, Frankfurt a. M. 1896, 6.

³⁴ Vgl. auf christlicher Seite die Bemerkung Geldbachs (*Freikirche*, 154) über die „Angepasstheit“ der freikirchlichen Gemeinden in deutschen Kaiserreich.

³⁵ Donat, *Werk*, 218.

ter Separatgemeinde von Seiten ihrer Vertreter und Nachkommen³⁶ scheint sich dem Selbstverständnis der Bewegung Hirschs zu verdanken, die sich als ein Phänomen *sui generis* sah, das allenfalls noch mit dem biblischen Exodus zu vergleichen war. Hinzu kommt möglicherweise das Vorurteil, dass eine *res judaica* (wenn es sich gar um eine „Muttergemeinde“ handelte, die den Weg für die gesamte moderne Orthodoxie vorzeichnete) prinzipiell keinen christlichen Einflüssen unterliegt. Nicht nur bei sich religiös verstehenden, sondern auch bei säkularen Historikern lautet die Schlussfolgerung, die aus der stereotypen Erkenntnis von der „Herkunft des Christentums vom Judentum“³⁷ gezogen wird, immer wieder, dass Christen auf die Beschäftigung mit ihrem historischen (dem jüdischen) Erbe angewiesen seien; Christen, so heißt es, *müssen* sich mit Israel beschäftigen – Juden hingegen kommen in ihrem Judentum ohne den Rekurs auf das Christentum aus. Diesem Vorurteil wird von selbstbewussten jüdischen Theologen in den vergangenen Jahren freilich immer häufiger widersprochen, die das Judentum nicht auf die Rolle einer angeblichen „Mutterreligion“ für das Christentum festgelegt wissen wollen.³⁸

Dass Hirsch und seiner Anhänger in ihren Schriften mit keinem Wort auf die gleichzeitig stattfindende christliche „Austrittsbewegung“ eingehen, war nach ihrem Selbstverständnis freilich nicht anders zu erwarten.³⁹ Bei seinen gemeindepolitischen Gegnern bleibt der Vorwurf der „Konfessionalisierung“ in der Polemik gegen die angeblich „extremen“ und „klerikalen“ Orthodoxen (und später die sogenannten „Ultraorthodoxen“ im Staat Israel⁴⁰)

³⁶ So in einem Gespräch des Vf. mit einem Urenkel S. R. Hirschs, dem Historiker Mordechai Breuer, in Jerusalem.

³⁷ Vgl. H. Küng, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München 1991, 15.

³⁸ Vgl. z. B. J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Atlanta (Georgia) 1991 und M. Hilton, *The Christian effect on Jewish life*, London 1994 (deutsch: *Wie es sich christelt, so jüdet es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*, Berlin 2000). Die zunehmende Bereitschaft, mit christlichen Einflüssen zu rechnen, hängt damit zusammen, dass heutigen Forschern angesichts der Vielfalt der jüdischen Phänomene der Mut vergangen ist, von einem „Wesen des Judentums“ zu sprechen. Zudem wird – meist in zionistischer oder reformjüdischer Perspektive – ein Interesse wirksam, das Judentum eben nicht als „uralt“, sondern als neu und immer wieder entwicklungsfähig darzustellen. In diesem Zusammenhang kann – so scheint die Meinung M. Brumliks zu sein – auch gezeigt werden, wie jüdische Strömungen auf (angebliche oder wirkliche) Fehlentwicklungen in der konkurrierenden Weiterentwicklung der biblischen Religion (also dem Christentum) reagiert haben: vgl. dazu M. Brumlik, *Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora*, in: R. Kampling/M. Weinrich (Hgg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 132.

³⁹ Vgl. folgendes Zitat Hirschs, das im Hinblick auf das in ihm zum Ausdruck kommende Selbstbewusstsein und seine Funktion in der gemeindepolitischen Auseinandersetzung vielleicht in etwa dem baptistisch oft zitierten „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5) entspricht: „Das ‚orthodoxe‘ Judentum kennt keine Abarten des Judentums. Ihm ist das Judentum ein einiges, unteilbares. Es kennt kein mosaisches, prophetisches, rabbinisches Judentum, und kennt kein orthodoxes und neologisches. Es kennt nur Judentum und Nichtjudentum“ (S. R. Hirsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 495).

stecken. Dabei hätte hier der „entlarvende“ – weil Hirsch als „unjüdisch“ diskreditierende- Verweis auf gleichzeitige Vorgänge im Protestantismus doch nahegelegen! Im baptistischen Schrifttum wird die jüdische Gemeinde in Frankfurt immerhin erwähnt⁴¹, und Julius Köbner⁴², einer der Gründerväter des deutschen Baptismus und Autor des „Manifests des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ aus dem Jahre 1848⁴³, war der 1806 auf der dänischen Insel Fünen geborene Sohn des dortigen Oberrabbiners. In Erwägung zu ziehen ist andererseits freilich die Tatsache, dass die baptistischen Erweckungsprediger zum einen durchweg Zugereiste waren und die meisten Taufszenen sich etwas außerhalb Frankfurts abspielten; zudem handelte es sich christlicherseits um eine Bewegung im Milieu kleiner Leute von Handwerkern und einfachen Leuten, während die Austrittsgemeinde Hirschs aus gesellschaftlich und kulturell nach oben strebenden und z. T. bereits oben angekommenen Kaufleuten bestand. Auch in dieser Hinsicht sind ein direkter Kontakt und gegenseitige Einflussnahme eher unwahrscheinlich.

Will man das Verhältnis beider Bewegungen zueinander zu bestimmen suchen, so ist zudem in Rechnung zu stellen, dass der christliche „Separatismus“ ähnlich wie der jüdische keine neue „Konfession“ gründen, sondern zunächst die erkannten Missstände in den überkommenen Landeskirchen überwinden wollte.⁴⁴ Er strebte an, die „Gemeinde der Gläubigen“ einer „biblische(n) Neugestaltung“⁴⁵ zu unterziehen. An der Aufgabe dem – jeweils jüdisch oder christlich verstandenen – „Volk Gottes“ in seiner Gesamtheit eine neue, auf Gottes Wort gegründete Verfassung zu geben, sind beide Bewegungen, so mag man im Rückblick bemerken, freilich auch gescheitert. Beide blieben, schon aufgrund der Ausbildung ihrer jeweiligen Milieus⁴⁶, ganz dem eigenen „Ghetto“ verhaftet, und die Möglichkeiten, die sich nach der Zeitenwende am Ende des ersten Weltkrieges auf einmal boten⁴⁷, gingen offensichtlich über ihre Kräfte. Erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird wieder deutlich, wie dringlich – und dies in spezifischer Weise sowohl im Staat Israel wie im zusammenwachsenden Europa – die Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion sind. In den vergangenen Jahren waren es gerade orthodoxe Denker wie der Jerusalemer Philosoph Jesha-

⁴⁰ Das abwertende „ultra“ ist hier natürlich – was freilich oft übersehen wird – nur vom Standpunkt der jeweiligen Beurteilung aus zu verstehen.

⁴¹ Donat, Werk, 218.

⁴² Vgl. W. Heinrichs, s. v. Julius Johannes Köbner, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band IV, Hamm 1992, Sp. 233–236; J. Köbner, Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften, Berlin 1927; R. Baresel, Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930.

⁴³ Ich danke Martin Kloke (Berlin) für den Hinweis auf dieses Dokument.

⁴⁴ So wie ja bereits Martin Luther nicht die Spaltung der Kirche im Sinn hatte, sondern die eine Kirche Jesu Christi reformieren wollte.

⁴⁵ Donat, Werk, 225.

⁴⁶ Dies entgegen dem ursprünglichen Pathos („ein Volk“ bei Hirsch, „Gemeinde Jesu“ bei den Baptisten).

⁴⁷ Christlicherseits ist das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments (1918), jüdischerseits sind die Balfour-Erklärung (1917) und in der Folge das Erstarken des Zionismus zu nennen.

yahu Leibowitz (1903–1994), die – in gewisser Weise durchaus in der Tradition der Frankfurter Austrittsbewegung – für eine Beendigung des jüdischen Kulturkampfes und eine Trennung von Staat und Religion in Israel plädiert haben.⁴⁸ Für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland wird angesichts ihrer inneren Aushöhlung und zudem ihrer katastrophalen Haushaltslage die Auseinandersetzung mit freikirchlichen Alternativmodellen immer dringlicher.

4. Kirchensteuer – damals und heute

Auf verblüffende Weise zeigt dies die neuere Diskussion um die mit staatlicher Hilfe eingetriebene Kirchensteuer, an der sich die beschriebenen Spannungen jüdischerseits im 19. Jahrhundert entzündet hatten. In seiner 1999 in Tübingen angenommenen rechtswissenschaftlichen Habilitationsschrift stellt Felix Hammer das öffentlich-rechtliche Beitragssystem für die jüdischen Gemeinden in Deutschland als rechtshistorisch wichtigsten Vorläufer und Präzedenzfall für die heute praktizierte Kirchensteuer dar.⁴⁹ Im 19. Jahrhundert, so der Autor, habe der Staat die jüdischen Gemeinden nicht nur sukzessive akzeptiert, sondern wollte auch für (in seinem Sinn) geregelte Abläufe im synagogalen Leben sorgen. Da die christlichen Bekenntnisse aber einen finanziellen Ausgleich für die nach der Französischen Revolution säkularisierten Kirchengüter erhielten, wurde das neue Beitragssystem – wie Hammer hervorhebt „im Interesse der Religionsfreiheit“ – zunächst für die (wie man damals sagte) israelitischen „Kirchenbehörden“ eingeführt. Erst anschließend wurde die Kirchensteuer nach und nach auch auf die staatlich anerkannten christlichen Bekenntnisse ausgedehnt.⁵⁰ Dem Staat ging es seit

⁴⁸ Vgl. J. Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt*, Frankfurt a. M. 1990, 105–109; Morgenstern, Frankfurt, 300–302.

⁴⁹ F. Hammer, *Rechtsfragen der Kirchensteuer*, Tübingen 2002, 34–40.

⁵⁰ Das „jüdische Argument“ könnte – nicht unbedingt bei Hammer – durchaus auch eine (im eigenen christlichen Interesse liegende) legitimatorische Funktion haben: Wenn es historisch so um die Kirchensteuer steht, kann diese Form der kirchlichen Finanzierung keine „schlechte Sache“ sein! Überhaupt ist auffallend, dass kirchlich argumentierende Autoren, aber auch synodale Gremien, immer wieder meinen, „jüdische Interessen“ (etwa im Hinblick auf die vermeintliche Konvergenz von Sabbatheiligung und staatlicher Feiertagsgesetzgebung oder andere Elemente der „jüdisch-christlichen“ Tradition) mitvertreten zu müssen. Man vermutet, dass so die eigene Argumentationsbasis gestärkt werden soll: vgl. beispielsweise etwa das Synodalwort der Württembergischen Evangelischen Landeskirche „Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“ vom 5. und 6. April 2000: „Die Bedeutung des Feiertags (Sabbat und Sonntag) [...] Sabbat und Sonntag eröffnen Freiräume zum Hören auf Gottes Wort und zum Lob Gottes.“ Aus der Sicht des jüdisch-christlichen Dialogs wäre hier nicht nur zu fragen, warum man die jüdischen Gemeinden nicht für sich selbst sprechen lässt, sondern auch, woher man so sicher sein kann, dass Sabbat- und Sonntagsheiligung aus der jeweiligen jüdischen und christlichen Perspektive im Hinblick auf die Forderungen, die an den Staat zu richten wären, wirklich konvergieren. Außerdem: Fühlt man sich so schwach, wenn man „nur“ im eigenen Namen spricht und Forderungen aufstellt?

dem 19. Jahrhundert darum, nicht nur die „negative Religionsfreiheit“ (niemand darf zur Teilnahme an kultischen Handlungen oder auch nur zur Offenlegung seines religiösen Bekenntnisses gezwungen werden), sondern auch die „positive Religionsfreiheit“ zu gewährleisten, durch die die öffentlich anerkannten Religionsgemeinschaften einen Freiraum erhalten, in dem sie ihren Aufgaben nachkommen können. Dies ist bis auf den heutigen Tag das rechtssystematische Fundament für die anfangs erwähnten staatlichen Leistungen an den Zentralrat der Juden in Deutschland, aber auch für den staatlichen Einzug der Kirchensteuer für die christlichen Großkirchen. Bei der Verwirklichung dieser „positiven Religionsfreiheit“ wurde freilich – in der hier interessierenden Perspektive bis zum preußischen „Kulturkampf“, der die orthodoxen Juden aus ihrer Zwangslage befreite – nicht beachtet, dass mit dieser Regelung das Recht religiöser Minderheiten verletzt wurde, die sich durch den Zwang zur Steuerleistung für ihrem Verständnis der Tora widersprechende Zwecke in ihrem Gewissen verletzt fühlten.⁵¹ Wenn direkter Einfluss oder auch nur Kontakte zwischen den dissidentierenden Juden und Christen in Frankfurt auch unwahrscheinlich sind, so handelt es sich hier um das historische Band, das die „Austrittsgeschichte“ beider „Protestbewegungen“⁵² miteinander verbindet. Nicht nur mit Blick auf die anfangs geschilderte innerjüdische Kontroverse in Deutschland scheint es, dass manche der damals geführten Debatten uns heute wieder einholen.

Bibliographie

- Baresel, R., Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930
 Borchsenius, P., The History of the Jews, New York 1965
 Breuer, I., Die Idee des Agudismus, Frankfurt a. M. 1921
 –, Mein Weg, Jerusalem/Zürich 1988,
 Breuer, M., Samson Raphael Hirsch, in: L. Jung (Hg.), Guardians of our Heritage, New York 1958, 265–299.
 Brumlik, M., Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora, in: R. Kampling/M. Weinrich (Hgg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 122–132
 Donat, R., Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden. Nach vorhandenen Quellen und sonstigen Unterlagen geschildert, Kassel 1958
 –, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre. 1849 bis 1909, Kassel 1960
 Geldbach, E., Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989

⁵¹ Das Eintreten für die „positive Religionsfreiheit“ einer religiösen Gruppe (Beispiel die Muslime im Kopftuchstreit) kann also zur Folge haben, dass Minderheitenrechte (etwa von Frauen oder liberalen Dissidenten im Islam, die durch die Zulassung des Kopftuchs möglicherweise unter Druck gesetzt würden) verletzt werden. Will man von theologischer Seite aus kompetent auf die Fragen eingehen, die das Miteinander der Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft stellt, so zeigt sich hier wie an anderer Stelle die Notwendigkeit solider religionskundlicher und religionswissenschaftlicher Kenntnisse.

⁵² Vgl. Geldbach, Freikirchen, 33.

- Gibbon, E., *Decline and Fall of the Roman Empire, 1776–1788*
 –, *Geschichte des Verfalles und Unterganges des römischen Weltreiches nebst einer biographischen Skizze über den Verfasser. Deutsche Ausgabe in einem Bande von Johann Sporschil, Leipzig 1837*
- Hammer, F., *Rechtsfragen der Kirchensteuer, Tübingen 2002*
- Heinrichs, W. J., *Freikirchen – eine moderne Kirchenform, Gießen 2¹⁹⁹⁰*
 –, Julius Johannes Wilhelm Köbner, in: F. W. Bautz/T. Bautz (Hgg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band IV, Hamm 1992*
- Hilton, M., *The Christian effect on Jewish life, London 1994*
 –, *Wie es sich christelt, so jüdet es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluß auf das jüdische Leben, Berlin 2000*
- Hirsch, S. R., *Der Pentateuch. Zweiter Teil: Exodus, Frankfurt a. M. 1869*
 –, *Gesammelte Schriften, hg. von N. Hirsch, Frankfurt a. M. 1902–1912*
- Japhet, S., *The Secession from the Frankfurt Jewish Community under Samson Raphael Hirsch, in: Historia Judaica X (1948), 99–122*
- Katz, J., *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1986*
- Köbner, J., *Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften, Berlin 1927*
- Kollatz, Th., „Eine wunderbare Fügung des Himmels.“ *Religiöse Reflexionen der 1848er Revolution in der orthodoxen Presse, in: M. Brocke/A. Pomerance/A. Schatz (Hgg.), Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur (minima judaica 1), Berlin 2001, 51–63*
- Küng, H., *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 1991*
- Leibowitz, J., *Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt a. M. 1990*
- Morgenstern, M., *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie, Tübingen 1995*
 –, *Kulturkampf in Israel, in: Jewish Studies Quarterly, Volume 5 (1998), No. 3, 277–287*
- Neusner, J., *Judaism in the Matrix of Christianity, Atlanta (Georgia) 1991*
- Rosenheim, R., *Erinnerungen 1870–1920, Frankfurt a. M. 1970*
- Süskind, S., *Die Statuten der IRG zu Frankfurt a. M. beleuchtet, Wiesbaden 1876*
- Wohlgemuth, J., *Die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum, Frankfurt a. M. 1913*