

Donau-Institut Working Papers

Dr. habil. Karl Vajda

**Identitäts- und Wissenschaftskonzept des konservativen
Judentums im Ungarn der späten Donaumonarchie
erläutert am Beispiel von Wilhelm Bacher**

Donau-Institut Working
Paper No. 35
2014
ISSN 2063-8191

Dr. habil. Karl Vajda: *Identitäts- und Wissenschaftskonzept des konservativen Judentums im Ungarn der späten Donaumonarchie erläutert am Beispiel von Wilhelm Bacher*



Dr. habil. Karl Vajda

Identitäts- und Wissenschaftskonzept des konservativen Judentums im Ungarn der späten Donaumonarchie erläutert am Beispiel von Wilhelm Bacher

Donau-Institut Working Paper Nr. 35

2014

ISSN 2063-8191

Edited by the Donau-Institut, Budapest.

This series presents ongoing research in a preliminary form. The authors bear the entire responsibility for papers in this series. The views expressed therein are the authors', and may not reflect the official position of the institute. The copyright for all papers appearing in the series remains with the authors.

Author's address and affiliation:

Dr. habil. Karl Vajda

János-Selye-Universität

E-Mail: vajdak@selyeuni.sk

© by the author

Inhalt

1. Das Anliegen der Arbeit	3
2. Das ungarische Judentum der späten Doppelmonarchie in seiner konfessionellen Vielfalt	4
3. Das Bildungskonzept der progressiven Glaubensrichtungen des Judentums	14
4. Die „Wissenschaft des Judentums“ als tragendes Wissenschaftskonzept	16
5. Bachers Werdegang und das mehrwertige Identitätskonzept	19
6. Das Bachersche Konzept mehrwertiger jüdischer Identität und die Wege zu ihrer Förderung	22

1. Das Anliegen der Arbeit

Die vorliegende Arbeit setzt sich zur Aufgabe, das mehrwertige Identitätskonzept des liberalen Judentums im Ungarn des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts auf seine Herkunft und Komplexität hin zu untersuchen und seine Zusammenhänge im Konzept der sogenannten Wissenschaft des Judentums aufzudecken.

Wilhelm Bacher gilt uns bei dieser Aufgabenstellung deshalb als Leitfaden der Explikation, weil er zur ungarischen Adaptation sowohl des mehrwertigen Identitätskonzeptes wie auch zur Entfaltung der Wissenschaft des Judentums einen international beachtenswerten Beitrag geleistet hat und eine Generation vertritt, deren Denken einfach aus zeitlichen Gründen weder im Dienst des Zionismus stand noch in die Auseinandersetzung mit zionistischen Gedanken verwickelt war.

Um einerseits Bachers Verdienst um die Festigung der Identität des ungarischen Judentums, andererseits seinen enormen Beitrag zur Förderung identitätstragender Selbsterkenntnis und zur Hebung jüdischer Kenntnisse ungarischer Juden mit aufklärerischem und verbürgerlichem Hintergrund in seiner rechten Dimension aufzeigen zu können, bedarf es zunächst einer kurzen Einführung in die soziokulturellen Verhältnisse des ungarischen Judentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

2. Das ungarische Judentum der späten Doppelmonarchie in seiner konfessionellen Vielfalt

Die mit historischem Maßstab gemessen rasante sozialstrukturelle Entwicklung des Judentums im Ungarn des 19. Jahrhunderts zeigt zwar im gesamten Königreich dasselbe Grundmuster und hat – proportional zur rechtlichen und wirtschaftlichen Einschaltung der Juden, d.h. parallel zur Abschaffung der ständisch motivierten Diskriminierung (z.B. zur Auflösung der Siedlungsverbots von Juden in Städten mit Marktrecht) – den gleichen Prozess der Verbürgerlichung zur Folge, sie erfasst jedoch die einzelnen, in örtliche

Religionsgemeinden organisierten Gruppen des Judentums, zu unterschiedlicher Zeit und in verschiedenem Maß.

Grob kann eine westliche von einer östlichen Landeshälfte unterschieden werden.¹ In ersterer, die der jüdische Volksmund das Oberland nennt, schreitet die Emanzipationsbestrebung des Judentums schneller und bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts so weit voran, dass in den „oberländischen“ Gemeinden das Jiddische als Sprache des täglichen Umgangs und als Idiom der synagogalen Predigt zunächst dem Deutschen des allgemeinen und obligatorischen Schulunterrichtes des jeweiligen Wohnortes weicht, um ab 1830 Jahrzehnt um Jahrzehnt immer mehr Terrain ans Ungarische zu verlieren, das das Deutsche dann ab 1867 aus dem öffentlichen Leben des verbürgerlichten Judentums immer mehr und am Ende der Epoche so gut wie ganz verdrängt. Zur selben Zeit besteht der Melamed, der jüdische Lehrer religiösen Elementarunterrichts auf dem Lande, mit nachlassender Tendenz oft noch auf das Jiddische. Somit fristet es zumindest als „passives Sprachvermögen“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und um die Jahrhundertwende in der ungarischen Provinz noch ein Schattendasein.

Der Prozess der Verbürgerlichung verläuft in größter politisch-kultureller Komplexität und geht mit einer beachtenswerten Wechselseitigkeit einher: Er erfordert von der gesellschaftlichen Mehrheit die Emanzipation der Juden, d. h. ihre Entlassung aus der Knechtschaft der Vorurteile und zugleich ihre Aufnahme in die politisch-kulturelle Nation als soziale Träger einer eigenständigen Kultur und Religion, von der jüdischen Minderheit verlangt er gleichwohl die Bereitschaft, sich in eine Gesellschaft einzugliedern, ohne auf die vom Altertum und Mittelalter her gewohnte kulturelle und gesetzliche Autonomie zu bestehen oder auch nur sich berufen zu dürfen. Für das Judentum, das unter feudalen

¹ Diese Einteilung entspricht einer innenjüdischen Sicht der Epoche. Das noch weitgehend jiddischsprachige Judentum der östlichen Landesteile brachte den aufgeklärteren Glaubensgenossen der Westgebiete und der Großstädte wenig Verständnis entgegen und hielt sie in Fragen der Tradition für weitgehend ungebildet, was sich etwa in der jiddischsprachigen idiomatischen Wendung „ein Narr wie ein Oberländer“ niederschlägt. *Ober* und *Unter* entspricht in diesem Zusammenhang der Entfernung von Wien als königlicher Residenz.

Verhältnissen zwar an schmerzvoller Rechtsunsicherheit litt, ja hin und wieder in akuter Lebensgefahr schwebte, zugleich aber eine weitgehende Autonomie genoss, die sich religionsbedingt sogar auf eine autokratische Gerichtsbarkeit ausdehnte, bedeutet die in historischer Perspektive zweifelsohne rasante Entwicklung der Neuzeit eine historische Herausforderung sondergleichen. Die größte Schwierigkeit besteht in dem Dilemma, was von den identitätsbildenden Inhalten der eigenen, von dem Kultus schwer oder unmöglich trennbaren, Kultur am Altar des Emanzipationsprozesses geopfert werden darf und vielleicht sogar muss. Strittig sind dabei bereits die zur Entscheidung nötige Auswahlkriterien. Da der jüdische Lebenswandel des prämodernen Judentums religiös bis ins kleinste Detail vorbestimmt ist, sich jedoch wegen des Offenbarungsstatus des Religionsgesetzes nicht so leicht wandeln lässt, zumal über seine rechte Auslegung kein hohes Priesteramt, mithin keine zentrale hierarchische Macht, sondern im Wesentlichen das ganze Schrift kundige Volk als Träger des Bundesschlusses durch richtungsweisende Beschlüsse einzelner allein wegen ihrer Sachkenntnis und nicht etwa auf Grund ihres Amtes angesehener Rabbiner entscheidet, gehen schon kleinste Veränderungen im Judentum mit heftigsten Debatten, schmerzhaftem Zwist und tiefem Groll einher. Die Befürworter der Erneuerung werden dabei im 19. Jahrhundert vielfach als Ketzer bezeichnet und in der Folge auch so behandelt (mit verschiedenen Verboten, z. B. mit Berufs- und Heiratsverbot² belegt). Das 19. Jahrhundert erweist sich in dieser Hinsicht als die Reformationszeit des Judentums und hat ein Schisma zur Folge, das bis in die heutige Zeit reicht und schwerwiegende Konsequenzen zeigt.³

² Die so verhängten Verbote verstehen sich als „freiwillige“ Entscheidungen: „Rechtsgläubige“ kaufen bei „liberalen“ Juden nicht und so gehen mit ihnen auch keine Ehen ein. Vielfach benutzen sie auch nicht die selben Friedhöfe.

³ Scheidungen und Konvertierungen, die von nicht orthodoxen Rabbinern durchgeführt werden, gelten in der Orthodoxie als nichtig, was dazu führt, dass die Kinder geschiedener Eltern aus der zweiten Ehe dem Oberrabbinat in Jerusalem als Bastarde (Mamserim) gelten und in Israel, wo die Orthodoxie als einzige jüdische Konfession von dem Staat anerkannt ist, aber keine staatliche Trauungen vorgenommen werden, als teilweise heiratsunfähig angesehen werden (Mamserim dürfen nur mit anderen Mamserim oder Konvertiten verheiratet werden). Die matrilinearen Nachkommen von Frauen, die unter der Obhut nicht orthodoxer Rabbiner dem Judentum beigetreten sind und vom Staat Israel als vollwertige Juden anerkannt sind, gelten dem Oberrabbinat und somit der gesamten israelischen Orthodoxie als nicht Juden und können folglich in Israel nichts

Der Emanzipations- und Modernisierungsprozess des Judentums hat in Mitteleuropa drei Hauptrichtungen des religiösen Bekenntnisses hervorgebracht. Da das Paradigma der modernen Strömungen des Judentums von jüdischen Gemeinden des deutschen Sprachgebietes entwickelt wurde und auch weil das ungarische Judentum durch soziale und berufliche Beziehungen an diesen Entwicklungen durchaus seinen Anteil nahm, sei erlaubt, unsere Perspektive kurz auf das Deutschland des 19. Jahrhunderts zu lenken, um die davon teilweise abweichenden ungarischen Verhältnisse anschließend als spezifische Folge historischer Verspätung darstellen zu können. Diese Vorgehensweise gewinnt ihre Berechtigung auch daraus, dass die jüdischen Gemeinden in ganz Mitteleuropa, darunter auch im alten Königreich Ungarn, ihre ideologischen und institutionellen Vorbilder aus Deutschland adaptiert haben. Dabei standen ihnen im Grunde drei konzeptuelle Möglichkeiten religionsideologischer Orientierung zur Auswahl.

1) Die progressivere Partei des aufgeklärten Judentums, das sich vielfach und stolz als Reformjudentum bezeichnete und in Deutschland die Mehrheit der nicht orthodoxen, oder wie sie damals hießen, der liberalen Judengemeinden stellt, zollte dem altherwürdigen Ritualgesetz, der sogenannten Halacha, zwar nach wie vor größte Anerkennung und erklärte sie weiterhin zu einem wichtigen Bestandteil jüdischer Edukation, den jeder bewusste Jude eingehend studieren sollte, erkannte ihr jedoch gleichzeitig eine ausschlaggebende Rolle, gar eine Ausschließlichkeit bei der Entscheidung religiöser Fragen entschlossen ab, was der traditionellen, sich akkurat am Ritualgesetz orientierenden Auffassung krass widersprach. Das Reformjudentum vertrat sehr konsequent die Ansicht, dass in jedweder Situation, in der sich die moderne, aufgeklärte Moral des Abendlandes mit dem jüdischen Religionsgesetz konfrontiert sehe, auf letzteres zugunsten der ersteren zu verzichten sei. Die radikalen Anhänger der Reform waren sogar dazu bereit, die Tradition in nicht nur dringlichen Fällen aufzugeben, sondern etwa schon deshalb, weil sich die einschlägige Weisung des Religionsgesetzes im Zeitalter der Vernunft als irrational erwies.

rechtskräftig getraut werden, müssen also das Land erst verlassen, auswärts heiraten und die Dokumente der Eheschließung in Israel – durch den Staat – nostrifizieren lassen etc.

Dies trifft zum Beispiel für die Speise- oder die Reinheitsvorschriften⁴ zu, die weitgehend ignoriert wurden und im Leben der Reformjuden so gut wie keine Rolle mehr spielten.

Als emblematischer Vertreter des Reformjudentums kann Rabbiner Abraham Geiger (1810-1874) angesehen werden. Er stammte zwar aus einer angesehenen orthodoxen Familie der Frankfurter Gemeinde, setzte sich gleichwohl schon in frühen Jahren einerseits für die Verbreitung moderner, wissenschaftlich fundierter Kenntnisse in der jüdischen Jugend ein, andererseits zog er mit feurigen Predigten für eine Anpassung historisch bedingter religiöser Ritualgesetze (im Gegensatz zu den universalen ethischen Werten jüdischen Glaubens) an die geschichtliche Gegenwart ins Feld, was ihn in Kreisen der jüdischen Orthodoxie in Verruf brachte. In seinem Hauptwerk „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums“ (1857) vertritt er die Ansicht, die Pharisäer des Neuen Testaments, also die frühen Rabbiner der Mischna, hätten sich um eine Liberalisierung und Demokratisierung des jüdischen Gesetzes bemüht, im Gegensatz zu den aristokratischen, konservativ eingestellten Sadduzäern, unter deren Kontrolle das Priestertum und der Tempel in Jerusalem gestanden hätten. Die Pharisäer hätten dabei die ältere Tradition durch eigene Zutaten, Zugeständnisse und Reformen erneuert, und nun kenne man die jüdische Tradition nur mehr aus ihrer Sicht.⁵ Damit zog er zwischen den religiösen Auseinandersetzungen der Zeitendwende und seiner eigenen Zeit eine Parallele, der an Deutlichkeit und impulsiver Sprengkraft nicht das Geringste fehlte.

Er gehörte im Jahre 1870 zu den Gründern der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, des ersten Rabbinerseminars des Reformjudentums. Geiger stand ihr bis zu seinem Tod lehrend vor. Innerhalb der Reformbewegung bezog er indessen eine eher gemäßigte Position und vermittelte vielfach zwischen den Radikalen seiner eigenen Bewegung und den konservativen Vertretern des liberalen Judentums. Als aufgeklärter Rabbiner setzte er sich schon früh für den Gebrauch des Deutschen in der jüdischen Liturgie

⁴ Gemeint sind die Vorschriften für die Frauen während und nach ihrer Menstruation sowie für alle, die mit einem Toten in Berührung kamen.

⁵ Geiger, Abraham: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*, Breslau: Hainauer, 1857, S. 134.

ein und empfand die meisten Speisegesetze als anachronistisch. Er sprach sich jedoch gegen die Verlegung des Schabbat auf den Sonntag aus, was von den Radikalen der Reformpartei als Akt der Anpassung an die Normen der gesellschaftlichen Mehrheit nicht nur gefordert, sondern in den USA – allerdings mit mäßigem Erfolg und nur für sehr kurze Zeit – auch in die Gemeindepraxis umgesetzt wurde.

2) Die Traditionalisten des liberalen Lagers trennten sich ab Ende der 1830er Jahre nach und nach von den Reformern ab und bildeten fortan eine eigene Glaubensrichtung, die sich konservativer verhielt und sich zum zweifachen Ziel setzte, den Lebenswandel religiöser Juden weiterhin an der Halacha auszurichten, die religiöse Orthopraxis jedoch mit dem allgemeinen Entwicklungsstand der sie umgebenden Moderne durch behutsame Anpassung der herkömmlichen Vorschriften in Einklang zu bringen. Sie war somit von der Bereitschaft beseelt, die vorherrschende und dem Prinzip nach jedem Gläubigen verbindliche rabbinistische Auslegung des Religionsgesetzes nach klassischen, in den Diskussionen des Talmud schon um die Zeitenwende erarbeiteten Methoden zu erneuern, soweit dies auf der Entwicklungsstufe der jeweiligen Zeit nötig werden sollte und irgend nur möglich war.⁶

Einer der emblematischen Vertreter dieses konservativen Liberalismus jüdischer Religion, die heute nach amerikanischem Vorbild als konservative Bewegung bezeichnet wird, war Zacharias Frankel. Für ihn bestand einer der wichtigsten Grundzüge jüdischen Glaubens

⁶ Um gleich ein sehr sprechendes Beispiel vorsichtiger Modernisierung zu nennen, sei daran zu erinnern, dass die klassische Halacha einen Austritt aus der jüdischen Glaubensgemeinschaft oder einen Verlust der Zugehörigkeit zum Judentum nicht kannte, bzw. nicht gelten ließ. Wer etwa getauft wurde, ob freiwillig oder wie im Wirrwarr des Mittelalters oft auf Grund kirchlicher Gewalt, galt in dieser herkömmlichen Auffassung des Religionsgesetzes nach wie vor als Jude. Die Konservativen des liberalen Judentums, die weiterhin auf die Dominanz der Halacha bestanden, änderten diese recht fundamentale Satzung der Tradition dennoch, indem sie nun die Ansicht vertraten, wer sich als Jude aus freien Stücken zu einer anderen Religion bekenne, verlöre dadurch seine Angehörigkeit zum Judentum und würde aufhören Jude zu sein, was sich auch auf jene seiner Kinder bezieht, die nach dem Glaubenswechsel geboren sind oder ihn mitvollziehen. Dadurch erkannten selbst die Traditionalisten des liberalen Judentums die Souveränität des Individuums in Glaubensfragen an und erwiesen zugleich gegenüber der Gesetzgebung des liberalen Staates Respekt: Gleichberechtigung des Judentums bedeutete ja nicht nur, dass Christen nun berechtigt waren, dem Judentum beizutreten. Sie hieß auch, Juden, die christlich werden wollten, die freie Entscheidung darüber nicht nur de facto, sondern auch de jure zu überlassen.

darin, dass der Gläubige die allgemeinen Gebote (Mitzwot) und örtlichen Gebräuche der Religion (Minhagim) einhält und weiterhin zum Mittelpunkt seines Lebens macht, allerdings hielt er es sowohl für möglich wie auch für nötig, die Auslegung des Religionsgesetzes den Umständen der Gegenwart anzugleichen. Er ging dabei mit leidenschaftlicher Überzeugung von der Annahme aus, dass auch das traditionale Religionsgesetz geschichtlicher Herkunft sei und im Laufe langwieriger Entwicklung erst allmählich entstanden und in die gegenwärtige Form gebracht worden sei. Das Ewige daran wäre der Geist der Weisung, das Wandelbare, Geschichtliche der Buchstabe.⁷ Damit stand ihm fest, dass auch das Religionsgesetz nicht das Beispiel ewiger Unveränderlichkeit sein könne, sondern als historisch geprägt anzusehen sei.

Als Leiter des 1854 eröffneten Jüdisch-Theologischen Rabbinerseminars in Breslau versuchte Frankel die Grundlagen dieses „positiv-historischen“ Judentums auch kultur- und religionsgeschichtlich herauszuarbeiten. Positiv heißt seine Interpretation des Judentums, weil es sich einerseits wissenschaftlich untersuchen und somit von wissenschaftlichen Hypothesen, also Positionen, her angehen lasse, was die Kritik eines durch und durch kritischen Zeitalters in sich einbeziehe. Andererseits bestand er wohl auch deshalb auf das Attribut „positiv“, weil ihm ein idealer Gläubiger vorschwebte, der sich jedweder zeitlichen Entfernung zum Trotz gegenüber der jüdischen Glaubenstradition bejahend verhielt und sich als bewussten Erben und Fortsetzer derselben verstand.⁸ Die „positiv-historische“ Schule verstand sich somit als geschichtliche Vermittlerin der Überlieferung und als die

⁷ „Die das ganze Leben nach seinen inneren wie äußeren Beziehungen umfassenden Normen des mosaischen Gesetzes, haben menschliche Verhältnisse in ihrer Einfachheit und Ursprünglichkeit im Auge; die Zeit erweitert diese Verhältnisse, neue Beziehungen, neue gesellschaftliche Verhältnisse und mit ihnen neue Kollisionen entstehen, und die alten Normen reichen nicht mehr aus. Aber wenn Buchstabe und Form wandelbar und häufig der Veränderung und des Zusatzes bedürftig sind, der Geist besteht ewiglich, von ihm aus soll durch geistige Kanäle ein über die neuen Verhältnisse sich verbreitendes Licht abgeleitet werden. durch tief eingehende Erforschung des Gesetzes, durch Analogien und andere Geistesoperationen wurde für neue Geburten der Zeit an das alte Gesetz angeknüpft und neue Normen in seinem Geiste festgesetzt.“ Frankel, Zacharias: Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen, in: Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen, in: Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränckelscher Stiftung, Jahrgang XI (1865), S. 6.

⁸ Vgl. in dieser Hinsicht Frankels Worte über Bernhard Beer: Frankel, Zacharias: Dr. Bernhard Beer, Ein Lebens- und Zeitbild, Breslau: Schletter, 1863, S. 175.

Lehrmethode einer Generation, „in der eine tiefe Empfänglichkeit für Religion und ein inniges Halten an dem Glauben ihrer Väter lebt; und die nichtsdestoweniger nicht der Bildung entfremdet ist, die die veränderte Denk- und Anschauungsweise auch in sich aufgenommen und eine Reform wünscht, sie vorzüglich um ihrer Kinder willen, die sie für das Teuerste, den Glauben, erhalten will, wünscht und daher der Zeitgemäßheit gern einen Einfluss gestattet.“⁹

Aus Gründen historischer Verspätung entstanden in Ungarn, abgesehen von wenigen, recht kurzlebigen Versuchen, keine Reformgemeinden. Das liberal-religiöse Lager beschränkte sich auf die konservative Alternative, die deshalb manche einzelne Elemente der deutschen Reformbewegung in sich aufnahm und sich ein wenig liberaler verhielt als die Schwesterbewegung in Deutschland.

Dies zeigt sich am deutlichsten vielleicht am Beispiel von Immanuel Löw (1854-1944), Bachers nahezu gleichaltrigem Zeitgenossen und Kollegen, dem Sohn von Leopold Löw, dem ersten liberal eingestellten Rabbiner der Stadt Szeged (Szegedin). Dieser ist aus Mähren eingewandert, machte gleichwohl die frisch erlernte Landessprache der Ungarn zu seiner „Muttersprache“, mehr noch, er brach mit der Gewohnheit jiddischer Synagogalpredigten und hielt seine Homilien auf schönstem Ungarisch ab. Zeitweise fungierte er während der Revolution von 1848 sogar als der aufgeklärte Feldrabbiner des Lajos Kossuth. Seinen Sohn schickte er überraschenderweise nicht nach Bresslau zu Frankel, sondern zu Geiger nach Berlin. Der Sohn, Immanuel Löw, folgte dem Vater nach seinem Tod und einer episodenhaften Vertretung des Rabbineramtes durch Wilhelm Bacher in der Position des Oberrabbiners der Stadt Szeged und sollte in einem langen und, auch nach seinem wissenschaftlichen Ertrag beurteilt, reichen Leben, Repräsentant des konservativ-liberalen Judentums im ungarischen Landtag werden, in dieser Position aber auch erleben müssen, aus dem Parlament infolge der Rassengesetze entfernt zu werden. Auch war er dem Transport nach Auschwitz als betagter Greis nur dadurch entkommen,

⁹ Frankel, Zacharias: Schreiben an den Herrn Kirchenrath Dr. Maier in Stuttgart, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, Jahrgang IV, S. 180.

dass er am Vortag der Abfahrt zu sterben begann und durch Wohlgesonnene aus dem Deportationswaggon geholt wurde, um in einem Budapester Krankenhaus zu versterben. Immanuel Löw war Absolvent der frisch gegründeten Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und ein Lieblingsschüler Abraham Geigers. Unter den vielen Schülern des Erzväters des deutschen Reformjudentums wurde ausgerechnet der Ungar Immanuel Löw gebeten, zum Jubiläumsband von 1910 einen Beitrag über Geigers sprachwissenschaftliche Leistung beizusteuern.¹⁰ Sogar einer der wichtigsten Vertreter des konservativen Judentums in Ungarn konnte also aus der wichtigsten Bildungsstätte des Reformjudentums kommen und in gemäßiger Form die Theologie der Reformbewegung vertreten, ohne mit der in Ungarn als „Neologie“ bezeichneten liberal-konservativen Strömung in Widerspruch zu geraten.¹¹

3) Als dritte Konfession des modernen Judentums formiert sich ab 1940 die sogenannte Moderne Orthodoxie, oft auch Neoorthodoxie genannt. Die Leitsprüche dieser Richtung sind „Tora umadda“ (Bibel und weltliche Kenntnis) und „Tora im Derech erez“ (Bibel und Wissen des Landes [wo man lebt]). Sie versteht sich als Erben der Aufklärung, indem sie die juristischen Früchte der Emanzipation durchaus genießen will. Sie steht somit wie das liberale Judentum für die völlige Integration der Juden in die Gesellschaft des jeweiligen Vaterlandes, was die Übernahme der Landessprache und des Nationalbewusstseins in sich einbezieht. Allein wo die eigene Modernität mit der anzueignenden Tradition in Konflikt gerät, verlangt die moderne Orthodoxie von seinen Anhängern eine unbedingte, im Wesentlichen kompromisslose Befolgung der traditionellen Halacha in ihrer überlieferten mittelalterlichen Form. Dies ist zwar allein schon wegen der veränderten sozialen Verhältnisse, beispielsweise wegen des Verlustes der Gerichtsautonomie, schier unmöglich,

¹⁰ Siehe dazu Geiger, Ludwig: Abraham Geiger, Berlin: Reimer, 1910, S. 400-411.

¹¹ Errichtet wird die neue Synagoge von Szeged nach dem Vorbild deutscher „Reformtempel“, wie sie im damaligen jüdischen Volksmund sowohl auf Deutsch wie auch auf Ungarisch hießen. Löw lässt nicht nur eine Orgel einbauen, sondern sorgt auch dafür, dass anstatt der sonst in Synagogen gewohnten hebräischen Lettern ungarischsprachige Auszüge aus den Psalmen die Innenwände des Prunkbaus zierten, was in dem konfessionspolitischen Kontext der „Neologie“ als etwas gewagt galt und doch weitgehend akzeptiert wurde. Als weiteres Beispiel könnte Ede Neumann gelten, der als Präsident die neologisch-konservative Rabbinerkonferenz leitete, in seiner Gemeinde in Nagykanizsa (Südwestungarn) Geigers reformiertes Gebetsbuch verwendete und somit eine liturgische Reform in die Tat umsetzte.

aber der höhere Traditionalismus der modernen Orthodoxie, die vehemente Ablehnung augenfälliger, ästhetischer und teilweise inhaltlicher Erneuerungen der synagogalen Praxis, vor allem der konsequente Verzicht auf das Orgelspiel, reicht allein schon aus, den Anschein eines absoluten Traditionalismus zu erwecken. Der Standpunkt der modernen Orthodoxie erweist sich gleichwohl auch im konfessionspolitischen Sinne als illiberal. Sie kann wegen ihres noch in mittelalterlichem Traditionsgut gründenden Fundamentalismus nicht umhin und muss jedwede andere Auffassung des Judentums als nicht-authentische Form, als Irrmeinung, ja als Häresie, betrachten, abweisen, ja möglichst sogar bekämpfen verdrängen oder austilgen. Diese Betrachtungsweise hat zur Folge, dass die moderne Orthodoxie versucht, die rituellen Einrichtungen der örtlichen jüdischen Gemeinde entweder der eigenen Kontrolle zu unterstellen oder sich von der jeweiligen Ortsgemeinde mindestens im rituellen Bereich zu trennen und die einschlägigen Einrichtungen (Schlachthof, rituelles Bad und Gemeindegänge) selbst zu gründen. Jüdische Theologen, die an modernen, nach dem Vorbild der Universitäten errichteten liberalen Rabbinerseminaren ausgebildet worden sind, erkennt sie als Rabbiner nicht an, obwohl sie ihre eigenen Bildungsanstalten gegenüber dem Wissens- und Kenntnisstand der Moderne insofern öffnet, als sie von ihren eigenen Rabbinern einen Universitätsabschluss verlangt und eine Promovierung nahelegt. Es gelten in modern-orthodoxer Sicht jedoch nach wie vor auch all jene als Rabbiner, die eine traditionelle jüdische Volkshochschule, eine Jeschiwa,¹² durchlaufen und mit einer Rabbinerprüfung abgeschlossen haben oder von anderen orthodoxen Rabbinern privat ordiniert¹³ worden sind, unabhängig von dem Stand ihrer sonstigen Bildung.

¹² An Jeschiwot werden ausschließlich die traditionellen Quellen jüdischer Offenbarungsliteratur erschlossen. Der Unterricht erfolgt nicht unbedingt in frontaler Arbeit zwischen Lehrendem und Studierendem in akroamatischer Zusammenarbeit von Vorlesungen und in dialogischer Kooperation von Seminarsitzungen. Unterrichtsstoff und Didaktik unterliegen keinerlei fachlicher Kontrolle, weder der eines Staates noch der einer unabhängigen wissenschaftlichen Kommission.

¹³ Die Tradition erkennt jedem Rabbiner das Recht zu, geeigneten Kandidaten, die von ihm auf eingehendste Kenntnis des Ritualgesetzes hin geprüft worden sind, die Würde und den Titel eines Rabbiners zu verleihen.

3. Das Bildungskonzept der progressiven Glaubensrichtungen des Judentums

Beide Richtungen des liberalen Judentums waren überzeugt, die Rabbinerausbildung von den traditionellen Volkshochschulen des Judentums, den sogenannten Jeschiwot, auf Bildungsanstalten verlagern zu müssen, die als theologische Hochschulen staatlich anerkannt, als Bildungsstätten wissenschaftlich durchleuchtet und am Paradigma der Universitäten ausgerichtet sind.

In dieser Überzeugung haben wir einen Konsens des liberalen Judentums einerseits und den Niederschlag einschlägiger Erfahrungen ungefähr dreier Generationen aufgeklärter Rabbiner andererseits zu erblicken, die noch den traditionellen Bildungsweg des Judentums durchlaufen haben. Viele von ihnen begannen ihre Studien in diversen Jeschiwot, die sie in der Hoffnung, tiefer fundiertes Wissen zu erlangen, oft gewechselt haben, jedoch ohne in den vollen Besitz der ersehnten Kenntnisse gekommen zu sein, bis sie auf ein ziviles Gymnasium wechselten, die allgemeine Hochschulreife erlangten und sich schließlich an einer staatlichen Universität immatrikulieren ließen. Am Ende dieses Bildungswegs stand entweder der Diplomabschluss oder gar die Promovierung, während die judaistischen Studien zumeist durch die private Ordination, vorgenommen von einem älteren aufgeklärten Rabbiner, beendet wurden. Da die Rabbinerprüfungen privater Ordinationen keine gemeinsamen, allgemein garantierten Richtlinien verfolgten, hing Bildung und Wissensstand der einzelnen Rabbiner – wie sonst im Mittelalter – weitgehend vom Glück des eigenen Lebensweges ab. Geiger, Frankel oder der ältere Löw mussten diese Erfahrung noch selber machen. Bacher hingegen begegnete ihm nur mehr als schmerzhaftes Erinnerung an ein prämodernes und nun endgültig abgeschlossenes Zeitalter in Aufzeichnungen namhafter Vorgänger, die er historisch aufarbeitete.¹⁴

¹⁴ Vgl. etwa Bacher, Wilhelm: *Kosman Wodianer, Sein Leben und sein literarischer Nachlass*, Budapest: Athenaeum, 1890, S. 6 f., 9.

Mit der Etablierung der Rabbinerseminare im liberalen Judentum ging der Verzicht auf private Ordination, ja sogar ihr strikter Verbot einher. In hundertfünfzig Jahren ist eine einzige Ausnahme bekannt: Die erste Rabbinerin der westlichen Hemisphäre, die übrigens eher orthodox eingestellte Regina Jonas, musste privat ordiniert werden, weil in der Mitte der 1930er Jahre nicht einmal die leitenden Rabbiner der Berliner Hochschule, dieses Segelschiffes der jüdischen Reformbewegung in Deutschland, den Mut aufbrachten, eine Frau zur Rabbinerin zu salben, so dass ihnen mit diesem Husarenstück Rabbiner Max Dienemann, der Geschäftsführer des Liberalen Rabbiner-Verbandes, aushelfen sollte.⁴⁵

Von der Gründung der Rabbinerseminare erhoffte das aufgeklärte Judentum des 19. Jahrhunderts neben der Einführung und Vereinheitlichung theologischer Curricula die Verbreitung wissenschaftlicher Methoden und die Einbeziehung der Hilfsdisziplinen moderner Geisteswissenschaften in die nunmehr systematische sowohl theologische wie auch philologische Durchleuchtung jüdischer Gelehrsamkeit. Die Rabbinerstudenten sollten parallel zu ihren theologischen Studien am jeweiligen Rabbinerseminar auch an einer staatlichen Universität studieren und zwar entweder Gesellschafts- oder Humanwissenschaften. Erst nachdem sie ihre „weltlichen“ Studien mit einer erfolgreich bestandenen Promotion abgeschlossen hatten, galten auch ihre Rabbinatsstudien als erfolgreich beendet. Zur unerlässlichen Voraussetzung der Ordination wurde somit die höchste wissenschaftliche Anerkennung einer fremden Bildungsanstalt, die das höchste wissenschaftliche Niveau vertrat und einforderte. Die Ordination wurde in der Regel – nach Mustern jüdischen Altertums – von drei anerkannten Rabbinern des jeweiligen Rabbinerseminars vorgenommen und als öffentlicher Akt im Rahmen einer Feierlichkeit, meistens eines Gottesdienstes, zelebriert.

⁴⁵ Vgl. Klapheck, Elisa: Der Mythos Regina Jonas. In: Fräulein Rabbiner Jonas: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? (=Diplomarbeit an der Berliner Hochschule). Teetz: Hentrich & Hentrich 2000, S. 37 ff. Diese private Ordination widersprach dem liberalen Grundsatz insofern nicht, als Jonas die Hochschule absolviert und somit die volle rabbinische Bildungsbahn durchlaufen hatte.

4. Die „Wissenschaft des Judentums“ als tragendes Wissenschaftskonzept

Die im Vergleich mit der christlichen mit einiger Verspätung einsetzende, jüdische Aufklärung, die Haskala, hat dafür gesorgt, dass in Kreisen des dynamisch wachsenden jüdischen Bildungsbürgertums die geschichtliche Betrachtungsweise immer mehr an Bedeutung gewann.

Der Judentum als Religion war zwar schon seit jeher durch einen heilsgeschichtlichen Skopus ausgestattet und somit historisch ausgerichtet, allein blieb dieser herkömmlichen Geschichtlichkeit aus theologischen Gründen versagt, Entwicklungstendenzen als solche zu sehen und sichtbar zu machen, geschweige denn den vergleichenden Ausblick über die Grenzen der eigenen Kultur hinaus zu wagen. Die sprachlichen, sozialen und religionspolitischen Barrieren schoben solcher spekulativen Aufgeschlossenheit immer einen Riegel vor. Dies änderte sich im Deutschland des angehenden 19. Jahrhunderts schnell. Der allgemeine Bildungsstand war nicht nur gewachsen, er begann die Kenntnis der Kultur gesellschaftlicher Mehrheit zu beinhalten, was einerseits eine komparatistische Betrachtungsweise erzwang, sich andererseits aber auch der Idee einer allgemeinen Entwicklung menschlicher Zivilisation als förderlich erwies. Jüdische Bildungsvereine wurden gegründet, der bedeutendste darunter war zweifelsohne der Berliner „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden“. Dem örtlich starken Widerstand herkömmlicher jüdischer Gelehrsamkeit begegneten Anhänger des neuen Konzeptes, indem sie sich auf die Emanzipation als solche beriefen. Sie verlangten die Entlassung individuellen Denkens aus der kollektiven Knechtschaft ritueller Vorschriften. Die religionsrechtliche Präskription dürfe der wissenschaftlichen Deskription kein Joch mehr auflegen. „Unsere Wissenschaft soll sich von den Theologen emanzipieren und zur geschichtlichen Anschauung erheben“, verlangte bereits Leopold Zunz programmatisch.¹⁶ Die weltanschauliche Unabhängigkeit der Wissenschaft vom Judentum wurde rasch um einen breiten kulturgeschichtlichen Horizont erweitert, in dessen Mittelpunkt das kulturgeschichtliche Ereignis stand, das durchaus seine heilsgeschichtliche Dimensionen haben konnte und somit auch Anliegen

¹⁶ Zunz, Leopold: *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin: Veit und Comp, 1845, S. 20.

einer systematischen jüdischen Religionswissenschaft war: „Geschichte in ihrer letzten Deutung ist die Vereinigung der auseinander liegenden wechselnden und vorübergehenden Erscheinungen in einem Brennpunkt, von dem aus der Strahl der Gottheit auf die Begebenheiten fällt und in ihnen der über Jahrhunderte hinaus waltende Plan offenbar wird.“¹⁷

Die Aufwertung der wissenschaftlichen Methodologie theologischer Ausbildung, die eingehende Kenntnis der europäischen Kultur und der akademisch geschärfte Sinn für geschichtliche Entwicklungsprozesse brachte eine Rekonfigurierung jüdischer Selbstbetrachtung mit sich. Kultur- und religionsgeschichtliche Wendezeiten nahmen an Bedeutung zu und das Judentum wurde nicht mehr ausschließlich als Träger heilsgeschichtlicher Hoffnung betrachtet. Es gilt zwar von der Orthodoxie über das konservativ-liberale Lager bis zur Reformbewegung als unanfechtbare, sowohl biblisch wie auch kulturgeschichtlich fundierte Grundwahrheit,¹⁸ dass der geschichtliche Auftrag des Judentums in der Verbreitung des monotheistischen Gottesbegriffes bestanden habe, aber in der Auffassung der Wissenschaft des Judentums bedeutet das zugleich auch, dass das Judentum nun als *eine* gleichberechtigte Glaubens- und Schicksalsgemeinschaft unter vielen sei. Nicht weniger, aber auch nicht mehr. Dies hatte die Verstärkung der Bereitschaft zur Folge, die Judaistik als komparatistische Kulturwissenschaft zu entwickeln. Der Weg der Wissenschaft des Judentums führte nunmehr bezeichnenderweise und im Sinne historisch-vergleichender Sprachwissenschaft durch das Studium des Reichsaramäischen und des Arabischen. Bacher z.B. erkennt die Vorzüge der arabischen Grammatik vor der jüdischen derselben Zeit gerne an und zeichnet die Einflüsse als Bereicherung der eigenen Kultur

¹⁷ Frankel, Zacharias: Einleitendes. In: Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1. Jahrgang (1851), S. 3.

¹⁸ Paradigmatisch kann wohl der Satz von Samson Raphael Hirsch gelten: „Ist doch die Überwindung alles Heidentums das Ziel der göttlichen Wahrung und der Sendung Israels inmitten der Völker“. Hirsch, S. Raphael: Der Pentateuch, Bd. V (Deuteronomium), Frankfurt: Kaufmann, 1911, S. 106. Vgl. auch: Geiger, Abraham: Vorträge über die mosaische Religion für denkende Israeliten, Schwerin: Kürschner 1844, S. 25.

nach.¹⁹ Metaphorisch gesprochen, hat das ältere Kerzenlicht des jüdischen Monotheismus die Fackel der islamischen Wissenschaft angezündet.

Außer dem Latein und Altgriechisch humanistischer Gymnasien und dem Aramäischen und Arabischen galt der Gründergeneration auch noch das Ägyptische als schier unvermeidliches Bildungsgut. Viele, wie auch Bacher, haben das Persische ebenfalls erlernt. Außer fremden Einflüssen, die die jüdische Religions- und Kulturgeschichte nun als eine „Entwicklung“ gegenseitigen Austausches miteinander interferierender Kulturen zu erkennen gaben, nahmen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte jüdischer Sondergruppen, wie etwa die des frühen Judentums, sowohl an kultur- wie auch an religionsgeschichtlicher Bedeutung zu und wurden nun zum Gegenstand regen wissenschaftlichen Interesses.²⁰ Sie wurden als eine historisch abgelehnte Alternative des schließlich historisch gewordenen Judentums angesehen. Auch wurden die Wechselwirkungen zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen aufs genaueste erforscht.²¹ Es führte mithin der Weg der Vertreter des neuen Wissenschaftskonzepts der Haskala aus dem ethnisch verstandenen Judentum des ausgehenden Mittelalters durch den Universalismus von Universität und Aufklärung in das deutsch- oder ungarisch-nationale Selbstverständnis der Gründerzeit.

¹⁹ Vgl.: Bacher, Wilhelm: *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, Leipzig: Brockhaus, 1895, 23 ff.; 38-62.

²⁰ Siehe hierzu vor allem: Geiger, Abraham: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*, Breslau: Hainauer, 1857, S. 425, und Blau, Ludwig: *Jüdische Eheschließung und jüdischer Scheidebrief*, in: *Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest*, XXXIV. (1911), S. 45-72.

²¹ Dem traditionellen Judentum hielt solche Fragen für Bitul Tora, für vergeudete Zeit, die man dem Studium der Tora (d.h. der Bibel und des Talmuds) vorenthält, also für Frevel sondergleichen.

5. Bachers Werdegang und das mehrwertige Identitätskonzept

Wilhelm Bacher ist 1850 in Sankt-Nikolaus in der Liptau als Nachkomme aus Mähren stammender jüdischer Einwanderer geboren. Seine Biographen²² erblicken in diesem Umstand den Grund oberländischer Offenheit dem europäischen Wissenschaftsideal gegenüber. Die jüdischen Gemeinden von Böhmen und Mähren waren auf dem langen Entwicklungsweg der Verbürgerlichung nicht nur weiter vorangeschritten, der Abstand zwischen dem Jiddisch-häuslichen Umgangs und dem Hochdeutsch staatlicher Schulen geringer, es war dies auch eine kulturelle Gegend, wo die Wissenschaftlichkeit und deren Ansehen unter den Juden durch die Lehrtätigkeit etwa eines Salomo Juda Rapoport weit verbreiteter war als im Gebiet des Königreichs Ungarn.

Der Vater von Wilhelm Bacher (1823-1891), Simon, genoss als Nachfahre des berühmten Rabbi Jair Chajim Bacharach (1639-1702) noch die gewöhnliche Jeschiwa-Ausbildung. Er hatte außer den volkstümlichen Früchten altjüdischer Gelehrsamkeit allerdings auch eine umfassende Kenntnis der deutschen und der ungarischen Literatur seiner Zeit erworben. Die Übersetzung von Lessings Nathan dem Weisen ins Hebräische stellt den schönsten Beweis seiner bejahenden Grundhaltung gegenüber der europäischen Aufklärung dar. Die hebräische Nachdichtung klassischer ungarischer Literatur zeugt wiederum nicht nur vom Ernst patriotischer Liebe einer in Entstehung begriffenen Nationalliteratur gegenüber, sondern auch von dem Drang, das Geliebte und neu Angeeignete dem ganzen, mithin auch dem nicht ungarischen, Judentum zu schenken. In dem Vater von Wilhelm Bacher scheinen somit zwei Identitätskonzepte aufeinander zu treffen, um in aller Stille innerer Harmonie eines herzenswarmen Menschen zu verschmelzen. Das moderne nationale Bewusstsein bindet den älteren Bacher schon an das Volk der Ungarn, mit dem er den tiefen Bund historischer Schicksalsgemeinschaft einer politisch turbulenten Gegenwart eingeht und zu dessen muttersprachlicher Kultur er sich als täglicher Sprecher und gelegentlicher

²² Neumann, Ede: Bacher Vilmos pályája, in: Blau, Lajos (Hrsg.): Bacher Vilmos élete és működése, Budapest: Athenaeum, 1910, S. 10-36 und Heller, Bernát: Bacher Vilmos, in: Bacher, Vilmos: Szentírás és zsidó tudomány, Budapest: Múlt és Jövő, 1998, S. 166-186.

Übersetzer bekennt. Diese Identifikation ist eine politisch-kulturelle. Wo der Kultus anfängt, beginnt indessen das ihm angestammte Judentum mit seinem rituell-religiösen Identifizierungsanspruch, der ihn dazu verpflichtet, sich als Teil des Bundesvolkes anzusehen. Simon Bacher zeigt sich somit als ein typischer Ungar mosaischen Glaubens, wie sich ungarische Juden im 19. Jahrhundert mit einigem Stolz selbst bezeichnet haben. Diesem anderen Volk, dem Volk des Glaubensbekenntnisses, gelten die Übersetzungen des Simon Bacher als kleine Handreichungen aus einer gleichsam von ungefähr gefundenen Schatztruhe. Dieses mehrwertige Identitätskonzept zeigt deutlichste Gemeinsamkeiten mit einem anderen abendländischen Identitätskonzept mittelalterlicher Herkunft, nämlich mit dem Ideal römisch-katholischer Identität: Man ist sowohl Teil einer Nation als zugleich auch Mitglied eines Kirchenvolks, das sich dennoch durch nationale oder sonstige Grenzen nicht einengen lässt und ideell eine größere Einheit mit einer umfangreicheren Identifikationsmöglichkeit darstellt, ohne gleichwohl der nationalen Identität Abbruch zu tun.

Wilhelm Bacher wächst als Sohn des Simon Bacher in einem multinationalen und multikulturellen Milieu auf. Da sich Sankt-Nikolaus in der Liptau bereits am Anfang des 19. Jahrhunderts zu einem der Zentren der slowakischen Nationalbewegung entwickelt hatte und die Stadt sich nicht nur im politischen Bereich, etwa durch die Gründung des slowakischen Vereins *Tatrín* hervortat, der große Verdienste in der Verbreitung der slowakischen Schriftsprache von *Ľudovít Štúr* und damit in der Stärkung des slowakischen Nationalbewusstseins erwarb, sondern auch im kulturellen Bereich, etwa durch die Gründung slowakischer Theatertruppen und ihre Aufführungen, ist es alles nur keine Selbstverständlichkeit, dass sich die überwiegende Mehrheit der örtlichen Juden, darunter auch die Bachers, zur ungarischen Nation bekannten. Bemerkenswert ist es auch deshalb, weil der Sprachwechsel vom Deutschen (teilweise vom Jiddischen) zum Ungarischen erst in der Generation von Bachers Vater beginnt. Bezeichnend ist auch, dass nationale Bewusstsein und der Erwerb der Sprache nicht unbedingt in kausalem Zusammenhang zu stehen brauchen. Simon Bacher lernt noch fleißig Ungarisch, wo er bereits um einen ungarischen Leseverein bemüht ist. Die Identität der Bachers ist eine gewählte. Der Sohn,

Wilhelm, hat im Gegensatz zum Vater auch schon auf der Straße und dem Schulhof die Möglichkeit, sich im alltäglichen Umgang dieser Sprache, die er als seine Muttersprache ansieht, zu bedienen. Das Deutsche aber überwiegt noch. Dies ist nicht nur daran sichtbar, dass der junge Bacher hebräische und deutsche Gedichte verfasst, ungarische jedoch nicht.²³ Davon legen die recht vielen Germanismen in Bachers Lebenswerk ein noch beredteres Zeugnis ab.²⁴ Sein wendiges, ausgewogenes, gewähltes, feines, nahezu papierweiches Ungarisch ruht auf dem Granit eines Deutschen auf, der ihm bis ins hohe Alter genauso vertraut bleibt, wie die Muttersprache seines Patriotismus.

Die Frage, ob in der Identifikation der Juden der Stadt Sankt-Nikolaus mit den Ungarn eine Rolle spielte, dass die hiesigen Ungarn ebenfalls eine Minderheit bildeten, was die Identifikationsbereitschaft von Diasporajuden in beträchtlichem Maße dürfte gesteigert haben, lässt sich zwar stellen, aber in Ermangelung ausreichender Quellen nicht beantworten.

Nach der Reifeprüfung in dem evangelischen Lyzeum (Gymnasium) von Pressburg kommt Wilhelm Bacher nach Budapest, der neuen Hauptstadt des dualistischen Staates, wohin kurz davor auch die Eltern umgezogen sind. Er belegt an der Budapester Universität zwei Semester lang philosophische, historische und sprachwissenschaftliche Kurse. Die Arabistik darf freilich auch nicht fehlen. Seine Studien betreibt er in ungarischer Sprache, während er und sein Vater die feurigen Samstagspredigten von Rabbiner Benjamin Seew Meisel noch in deutscher Sprache genießen, da sich der Sprachwechsel in der Pester Gemeinde vorerst noch nicht ganz vollzogen hat. Nach knapp zwei Jahren zieht Bacher mangels einer entsprechenden Ausbildungsstätte in der Donaumonarchie nach Bresslau, wo er sich sowohl an der Universität wie auch an dem hiesigen Rabbinerseminar immatrikulieren lässt. Er wird dort zu einem angesehenen Schüler Zacharias Frankels. Bezeichnend ist, dass er in

²³ Neumann, Ede: Bacher Vilmos pályája, in: Blau, Lajos (Hrsg.): Bacher Vilmos élete és működése, Budapest: Athenaeum, 1910, S. 15.

²⁴ Oder wie Bernát Heller formuliert: „Kizárólag magyarul tanított. Eleinte csak magyarul, idővel magyarosan. [Ungarisches Wortspiel auf Deutsch dem Sinn nach etwa: Er verwendete im Unterricht ausschließlich das Ungarische. Anfangs etwas fremdländisch und erst nach und nach richtig geschwungen.] Heller, Bernát: Bacher Vilmos, in: Bacher, Vilmos: Szentírás és zsidó tudomány, Budapest: Múlt és Jövő, 1998, S. 181 f.

Leipzig bereits ein Jahr darauf mit einer Dissertation promoviert wird, die ihm den Ruf eines Experten der Persistik einbringt, während die Rabbinerdiplom erst nach sieben Jahren emsigen Studiums ausgestellt wird.

Charakteristisch für seine Bemühungen um die Förderung ungarischer Identität ist, dass er in Breslau für die wenigen Ungarn, die ebenfalls in der Stadt studieren, einen ungarischen Bildungsverein gründet.

Nach Erwerb des Rabbinerdiploms wird er 1876 in Szeged Gemeinderabbiner und als solcher der Nachfolge von Leopold Löw. Ein Jahr darauf ergeht an ihn der Ruf, als Professor der biblischen Wissenschaften die frisch gegründete Landesrabbinerschule, das ungarische Rabbinerseminar mit aufzubauen. Von da an fungiert er bis zu seinem Tode ohne Unterlass als einer der wichtigsten Vertreter der Wissenschaft des Judentums.

6. Das Bachersche Konzept mehrwertiger jüdischer Identität und die

Wege zu ihrer Förderung

Bachers Studienzeit in Breslau gibt das mehrwertige Identitätskonzept des liberalen Judentums in seinen wichtigsten Grundzügen zu erkennen. Ausgerechnet der auch, ja mehr noch: weitgehend deutschsprachige Jude, der in Breslau einerseits unter seinesgleichen, andererseits in einer seiner Muttersprachen studiert, kann es bei einem individuellen Studium und Vorwärtskommen nicht bewenden lassen. Er organisiert einen örtlichen Forschungs- und Bildungskreis ungarischer Studenten. Das ihm dabei auch um Bodenständigkeit und Treue zur Heimat geht, beweist außer dem Vierzeiler, den er der deutsch-jüdischen Braut eines Breslauer Kommilitonen aus Ungarn als kleine Hochzeitsgabe im Namen von Hungaria aufsetzt,²⁵ am deutlichsten wohl, dass er noch als

²⁵ „Mit Mannesmut und Einsicht wirke, schaffe, / Handhabe kühn des Geistes edle Waffe! / Was du erstrebst, es ist für mich erstrebt, / dem Vaterlande bleibt, was dir gelungen.“ Zitiert nach Heller, Bernát: Bacher Vilmos, in: Bacher, Vilmos: *Szentírás és zsidó tudomány*, Budapest: Múlt és Jövő, 1998, S. 181.

Professor am Budapester Rabbinerseminar stets bestrebt sein wird, ungarische Studenten der Judaistik im Ausland Jahr für Jahr aufs genaueste verzeichnen zu lassen, die Öffentlichkeit auf sie aufmerksam zu machen und sie nach Studienabschluss möglichst zur Heimkehr zu bewegen, was vielfach die mühselige Beschaffung der materiellen Voraussetzungen der Umsiedlung und der weiteren Existenz im Vaterland bedeutet.

Seine mehrwertige Identität macht ihm das Studium im deutschen Sprachgebiet angenehm heimisch, er ist ja mit Sprache und Kultur vollkommen vertraut. Seine politische Identität bindet ihn gleichwohl emotionell an Ungarn, allerdings ohne daß Bacher die ethnisch-religiöse Zugehörigkeit zum Bundesvolk der Juden als identitätsstiftendes Konzept fahren ließe. Ein Ungar mosaischen Glaubens ist paradoxerweise nur Ungar, solange er mosaischen Glaubens Ungar sein kann. In diesem mehrwertigen Identitätskonzept ist das religiöse Selbstbewusstsein gleichsam die ethische Voraussetzung des ethnisch-nationalen, das durch Heimmattreue und Muttersprache als gegeben angesehen wird. Der gleichsam mosaische Glauben daran, dass Aufklärung und Emanzipation die Juden aus dem Status heimatloser Fremder²⁶ herausheben und ihnen den feierlichen Einzug in das von Humanismus und bürgerlicher Brüderlichkeit verheißene Land gemeinsamer Heimat gewährt, ist der Motor des ungarischen Nationalbewusstseins des liberalen Judentums. Dies hat auch eine starke wissenschaftliche Komponente. Wer seine Fremdheit im Zeitalter der Nationalstaaten überwinden will, muss sich die nationale Kultur der jeweiligen Wahlheimat aneignen, sie verfechten und möglichst selbst bereichern. Letzteres bedeutet indessen zweierlei: Der Ungar mosaischen Glaubens ist der Träger, mehr noch er ist aktiver Förderer und Gestalter ungarischer Kultur. Dabei stellt er seine spezifischen Kenntnisse, z.B. seine Sprachkenntnisse in den Dienst der Erhöhung und Verbreitung ungarischer Kultur. Andererseits ist er der Träger jüdischen Wissens, das er innerhalb seiner nationalen Kultur bewahrt und zu einer kulturstiftenden Schicht der ihn rezipierenden Kultur werden lässt. Umgekehrt gilt es auch: Das nationale Bewusstsein der Ungarn ist im Geiste von Aufklärung und Moderne moralisch nur angebracht, solange es die Identifikation gesellschaftlicher

²⁶Vgl. Deut 26:5.

Randgruppen mit anderem kulturellen oder religiösen Hintergrund in sich einbezieht. Die Überwindung der Fremdheit des Diasporajudentums im mehrwertigen Identitätskonzept „Ungar mosaischen Glaubens“ bedeutet mitnichten die Möglichkeit, Andere wegen ihrer Fremdheit als minderwertig anzusehen. Die Aufhebung der Fremdheit bringt eine Achtung vor Fremden mit sich. Diese Achtung wird in der Wissenschaft des Judentums immer wieder sichtbar, wo es gilt, die kulturgeschichtliche Interferenz zwischen Judentum und anderen Kulturen, z.B. dem Islam, herauszuarbeiten. Wer die Arbeiten der Wissenschaft des Judentums liest, kann sich des Gefühls schwer erwehren, dass das ihr zugrunde liegende mehrwertige Identitätskonzepts die Anerkennung fremder Kulturen sogar zur Liebe steigert.

Bacher setzt sich als prägende Persönlichkeit jüdischen Bildungswesen in der Öffentlichkeit dafür ein, dass die Bezeichnung *Jude*, auf Ungarisch *zsidó*, der ein herablassender ethnischer Unterton anhaftet, dem Ausdruck *Israelit* weicht. Damit übernimmt er einerseits wieder einmal ein deutsches Vorbild, andererseits folgt er jedoch auch einem altehrwürdigen Schema jüdischer Tradition.²⁷ Der patronymische Ausdruck, der auf die biblisch-hebräische Selbstbezeichnung *Bne Jissrael* zurückgeht, verbindet die Ungarn mosaischen Glaubens mit einem heilsgeschichtlich relevanten Erzvater und in deutlichem Gegensatz zum Volksnamen *Jude* nicht mehr mit dem selbständigen Staat *Juda*. Dadurch ist einerseits dem etwas schroffen Unterton des volkstümlichen Ausdruck *zsidó* vorgebeugt, andererseits wird aber auch der Wille deutlich, das durch Aufklärung und Verbürgerlichung verheißene Land in der Heimat kultureller Identität zu finden und sich von anderen Ungarn nur in der Herkunft, nicht aber gleich auch in der Intensität von Loyalität und Heimatliebe zu unterscheiden.

Das Spannungsfeld zwischen dem Identitätskonzept „Ungar mosaischen Glaubens“ der Israeliten des ausgehenden 19. Jahrhunderts und dem gewöhnlichen Identitätskonzept „Ungar durch Abstammung oder Magyarisierung“ liegt in der Bindung an die ethnisch geprägten Religion der Juden. Letzterer gegenüber hegen die christlichen Kirchen des 19.

²⁷ Vgl.: Bacher, Vilmos: *Izraelita*, in: *Magyar Zsidó Szemle*, Bd. IX (1892), S. 113 f.

Jahrhunderts noch vielfach eine prämoderne und präkritische Abneigung, die im Antijudaismus des Mittelalters verwurzelt ist, sich z. B. in der ministerialen Ablehnung jüdischer Professoren an ungarische Universitäten niederschlägt und sich für politische Zwecke des in Entstehung begriffenen Antisemitismus leicht verwerthen lässt. Schon im Ungarn des Reformzeitalters verbreitet sich daher in aufgeklärten jüdischen Kreisen als eine Art Antwort auf solche antijüdisch motivierte Infragestellung des Nationalbewusstseins von Ungarn mosaischen Glaubens die sogenannte Chasarentheorie. Ihr liegt ein historischer Kern zugrunde. Es ist ja eine historisch gesicherte Tatsache, dass das Reich der Chasaren an der Grenze von Kleinasien, Europa und der westasiatischen Steppe am Ende des 8. oder am Anfang des 9. Jahrhunderts zum jüdischen Glauben konvertiert hat. Eine weitere historische Tatsache ist, dass sich ein Stamm der Chasaren, die vergebens gegen das Königshaus rebellierte, dem Stammesbund ausgerechnet jener Altungarn angeschlossen hatte, die in dieser Zeit am Chasarenreich vorbeizogen und in die Richtung des späteren Ungarn aufgebrochen waren. Dieser Stamm der Chasaren ging mit den Ungarn einen Bund ein und teilte nunmehr das Schicksal seiner Verbündeten. Anhänger der Chasarentheorie vertraten die historisch nicht belegte, denn nicht belegbare Ansicht, diese Chasaren seien überwiegend jüdischen Glaubens gewesen und hätten schon bei der ungarischen Landnahme Schulter an Schulter für das Land der Ungarn gekämpft. Lajos Venetianer, einer Bachers begabtester Schüler am Rabbinerseminar, schreibt in seinem historischen Opus magnum über die Geschichte der ungarischen Juden von der Landnahme bis zum Ausbruch des ersten Weltkriegs, dass sich unter den Ungarn der Landnahme viele Ungarn jüdischen Glaubens befanden, denen ebenso der Blutbund der Stammesfürsten das Recht auf die neue Heimat sicherte wie allen übrigen Ungarn auch.²⁸ Diese Formulierung drückt nicht nur den frommen Wunsch aus, das mehrwertige Identitätskonzept des liberalen Judentums auf die identitätsstiftenden Mythen jener Art von ungarischem Nationalismus ausweiten zu können, die schon im Mittelalter mit einer ungarischen Nation als historischer Entität rechnet. Sie ist auch eine deutliche Antwort auf den beginnenden Antisemitismus in

²⁸ Venetianer, Lajos: *A magyar zsidóság története a honfoglalástól a világháború kitöréséig*, Budapest: Fővárosi Nyomda, 1922, S. 13.

Ungarn. Zwanzig Jahre zuvor bezeichnete ja Miklós Bartha in seinem soziokritischen Reisebericht *Kazárföldön (Im Chasarenland)* ausgerechnet die aus Galizien eingewanderten jiddischsprachigen Ostjuden als Chasaren, die er – nicht bar jedweder antisemitischen Tendenz – für die Verarmung der Landbevölkerung im nordöstlichen Landesteil Bereg verantwortlich machte, wohl auch in der Absicht, eine gesellschaftliche Rezeption der Juden am Leitfaden dieses Mythologems zu vereiteln. Bezeichnend einerseits für das Bachersche Identitätskonzept, andererseits aber wohl auch für die politischen Verhältnisse der späten 1880er und der frühen 1890er Jahre ist, dass Bacher den Fragen der Chasarenkonvertierung einen ganzen Zeitschriftenartikel widmet,²⁹ ohne allerdings Mutmaßungen über vermeintliche ethnische Querverbindungen zwischen heidnischen Ungarn und jüdischen Chasaren anzustellen. Auch wäre dies mit seinem Wissenschaftskonzept schwer vereinbar gewesen. Die Wahl der Identität ist bei ihm auf einen Mythos des Blutes noch nicht angewiesen. Die Identität ist die Folge eines freiwilligen Identifikationsprozesses, der im ethnischen Sinne weder einer Erklärung noch einer Rechtfertigung bedarf.

Bacher scheint als Professor der Landesrabbinerschule die Frage der Unterrichtssprache als einen identitätsstiftenden Faktor angesehen zu haben. Obwohl die erste Professoren- generation des Budapester Rabbinerseminars Deutsch als Muttersprache spricht und zeit ihres Lebens die Neigung zeigt, den Seminaristen wissenschaftlich anspruchsvollere Themen, so zum Beispiel textkritische Zusammenhänge, auf Deutsch vorzutragen³⁰ und die Jahresberichte der Landesrabbinerschule komplett auch in der Amtssprache der anderen Reichshälfte der Doppelmonarchie zu verlegen, ist Bacher bei den Eröffnungsfeierlichkeiten des Rabbinerseminars nicht geneigt, mit dem König und dem Kaiser der Donaumonarchie, der an ihn herantritt und ihn in aller gebührenden Freundlichkeit der Majestät einer Verfassungsmonarchie auf Deutsch anspricht, in einer

²⁹ Bacher, Vilmos: Egy midrás a kozárok áttéréséről, in: Magyar Zsidó Szemle III (1885), S. 557-561.

³⁰ Bernát Heller, einer der Nachfolger von Bacher, erinnert sich nur an ungarischsprachige Lehrveranstaltungen (vgl. , Fußnote), dem widersprechen aber erhalten gebliebene Vorlesungsmitschriften und der Umstand, dass vor allem in den ersten Studienjahren nicht alle die dazu nötigen Sprachkenntnisse mitbrachten. Wahrscheinlicher ist eine allmähliche Verschiebung des Akzentes vom Deutschen auf das Ungarische als Unterrichtssprache.

anderen Sprache als auf Ungarisch ins Gespräch zu kommen.³¹ Als Erklärung beruft er sich darauf, Ungar zu sein. Damit setzt er ein deutliches Zeichen und vertritt das Identitätskonzept eines Ungarntums mosaischen Glaubens mit einer etwas vielleicht doch ungeschickten und unbeholfenen Gebärde nationalen Bewusstseins in einer diplomatisch zugespitzten Sekunde abendländischer Geschichte.³²

Die Bedeutung, die Bacher der ungarischen Sprachpflege beigemessen hat, wird indessen an seinen Anstrengungen sichtbar, den Religionsunterricht gymnasialer Jugend (Talmud Tora) zu erneuern und den Gläubigen eine moderne, wissenschaftlich fundierte, sprachlich ausdrucksstarke Übertragung der Biblia hebraica an die Hand zu geben. Dabei zog er nicht nur aus dem Sprachwechsel und der Aufgabe der Zweisprachigkeit seiner eigenen Generation in der darauffolgenden die nötigen Konsequenzen. Er will durch die Vermittlung wissenschaftlich fundierten religionsphilosophischen Wissens und liturgisch-praktischer Kenntnisse vielmehr ein klassisches Beispiel der Unterrichtsreform geben und durch die Bibelübersetzung weit über die Grenzen seiner Glaubensgemeinschaft hinaus wirken. Er stellt ein Team von 26 in jeder Hinsicht Auserwählten zusammen. Dabei zeigt sich ein weiteres Mal, wie er den Begriff der Identität versteht. Die 26 Übersetzer sind allesamt Ungarn, davon zwei jedoch außerhalb des historischen Ungarns geboren, also Mitwirkende, die sich zum Ungarntum nur durch freie Entscheidung bekannt und sich die Sprache im Erwachsenenalter angeeignet haben. Auch bei der Arbeit sind persönliche Eignung und Identität das Ausschlaggebende, nicht aber das Scheinbare, der Zufall der Geburt.

Das Konzept der von Bacher geleiteten Bibelübersetzung war so modern, dass sie heute noch zur Ehre einer entsprechenden Übersetzungskommission gereichen würde: 1) Die

³¹ Heller, Bernát: Bacher Vilmos, in: Bacher, Vilmos: *Szentírás és zsidó tudomány*, Budapest: Múlt és Jövő, 1998, S. 181.

³² Zum politischen Kontext dieser Szene gehört, dass die Landesrabbinerschule ist aus Geldern erbaut worden, die das ganze Judentum Ungarns als Wiedergutmachung für seine Teilnahme an der Revolution von 1848 und dem anschließenden Aufstand von 1849 zu entrichten hatte. Nach dem Ausgleich im Jahre 1867 suchte Franz Joseph diese Summe für progressive Zwecke des Judentums in Ungarn rückzuerstatten. Die ungarländische Orthodoxie versuchte indessen im Wiener Hof zu erreichen, dass aus dieser Kompensationssumme kein Groschen für ein Jüdisches Rabbinerseminar ausgegeben wurde. Die Initiative der Orthodoxie scheiterte schließlich nur an der Entschlossenheit des Königs, dem Bacher trotz entsprechender Dankbarkeit seine Aufwartung als Hausherr in deutscher Sprache verweigerte.

Übersetzung war für das breiteste Publikum konzipiert, 2) als Grundlage der Übersetzung galt die massoretische Fassung der überlieferten Tradition, 3) bei der Übersetzung wurden Archaismen vermieden, das Ziel des Unternehmens war es ja, eine aktuelle Übersetzung vorzulegen.³³ Darin widerspiegelt sich ein weiteres Mal das mehrwertige Identitätskonzept Bachers. Die Ungarn mosaischen Glaubens leben in derselben geschichtlichen Zeit und in derselben sprachlichen Kultur wie die gesellschaftliche Mehrheit. Der Unterschied zur Mehrheit besteht in der unterschiedlichen Auffassung über die Tradition. Die Ungarn mosaischen Glaubens sind der Überlieferung der Massora verpflichtet, also einer im Vergleich des christlichen Kanons etwas jüngeren Tradition. Auch wollen sie in der überlieferten Offenbarung kein altertümliches Pathos vernehmlich machen. Die neologen Übersetzer wollen vielmehr die Aktualität, die Modernität, die unmittelbare Geltung des zu Übersetzenden erfahrbar machen. Die alte jüdische Tradition wird gerade im neuen Ungarntum, in der ungarischen Moderne der Israeliten lebendig. Die kühle, mitunter heftig kritische Haltung,³⁴ mit der ungarische Theologen nicht mosaischen Glaubens dieser neuen Übersetzung und ihrem Konzept begegnen, wirft vielfach nicht nur den langen Schatten des 20. Jahrhunderts voraus, sondern zeigt auch, wie zerbrechlich Identitätskonzepte sein können, wenn die gesellschaftliche Mehrheit auf dem Gebiet allgemeiner Progressivität hinter ihren Minderheiten zurückbleibt.

³³ Bacher, Vilmos und Bánóczy József: *A Biblia új magyar fordítása*, in: *Szentírás és zsidó tudomány*, Budapest: *Múlt és Jövő*, 1998, S. 49.

³⁴ Siehe hierzu: Blau, Lajos: *Bacher Vilmos és a magyar Biblia*, in: Blau, Lajos (Hrsg.): *Bacher Vilmos élete és működése*, Budapest: Athenaeum, 1910, S. 161.

Dr. habil. Karl Vajda: *Identitäts- und Wissenschaftskonzept des konservativen Judentums im Ungarn der späten Donaumonarchie erläutert am Beispiel von Wilhelm Bacher*



Donau-Institut Working Papers ISSN 2063-8191

Kopien können bestellt werden bei:

Universitätsbibliothek
Andrássy Universität Budapest
PF 1422
1464 Budapest
Hungary

Besuchen Sie uns auf unserer Homepage unter <http://www.andrassyuni.eu/donauinstitut>. Wir machen Sie darauf aufmerksam, dass wir die Weitergabe des entsprechenden Working Paper einstellen, falls eine revidierte Version für eine Publikation an anderer Stelle vorgesehen ist.