

Björn Siegel

Österreichisches Judentum zwischen Ost und West

Die Israelitische Allianz
zu Wien 1873–1938

Österreichisches Judentum zwischen Ost und West

Campus Forschung
Band 944

Björn Siegel, Dr. phil., promovierte an der Universität München und wurde 2006/2007 mit dem Leo Baeck Fellowship ausgezeichnet.

© Campus Verlag GmbH

Björn Siegel

Österreichisches Judentum zwischen Ost und West

Die Israelitische Allianz zu Wien 1873–1938

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Zugleich 2008 am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-39191-5

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2010 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Für Karin und Ulrich

Inhalt

1. Einleitung	13
1.1 Theoretische und methodische Einführung in das Thema	13
1.2 Fragestellung und Quellenlage	19
2. »West« und »Ost« – Die Etablierung eines Gegensatzes	22
2.1 Die Aufspaltung Europas: Emanzipations- und Assimilationsprozesse im westlichen Europa	22
2.2 Jüdisches Selbstverständnis zwischen Nation und Assimilation: Die kulturelle und politische Verortung der jüdischen Elite Wiens	30
2.3 Antisemitismus und die jüdische Solidarität: Die Gründung der Alliance Israélite Universelle und die Folgen	43
2.4 Die Polarisierung der Gesellschaften und der Führungsanspruch des Westens: Die Konferenz von Brüssel 1872	52
3. Zwischen den Gegensätzen	65
3.1 Nationalismen im Universalismus: Die Gründung der Israelitischen Allianz zu Wien	65
3.2 Zwischen Vision und Realität: Die ersten Projekte des Vereins und deren Entwicklung	76
3.3 Die Zivilisierung des Ostens: Der Berliner Kongress 1878 und der Versuch der europäischen Emanzipation	85
3.4 Die Brody Affäre 1881/82: Die IAzW als internationaler Partner	97

4.	»Une mission civilisatrice autrichienne«	110
4.1	Rückständig, bildungslos und degeneriert?: Das osteuropäische Judentum und die IAZW	110
4.2	Von Krakau bis nach Suczawa: Die Gründung des Schulnetzwerkes in Galizien und der Bukowina	118
4.3	Religiöse Konzepte im Konflikt: Die galizische Orthodoxie und der Gegensatz zur IAZW	134
4.4	Die Gründung der Baron Hirsch-Stiftung (1891): Eine Bildungs- und Kulturmission für Galizien und die Bukowina	147
4.5	Konflikte im nationalen und internationalen Rahmen: Spannungsfelder der IAZW mit ihren Partnervereinen.....	159
5.	Das jüdische Selbstverständnis der IAZW im Konflikt 1890–1914	169
5.1	Internationale Kulturarbeit und das Eigenbild der IAZW: Gegen Antisemitismus in Rumänien und Russland	169
5.2	Die Nationalisierung und Politisierung der »Masse«: Neue Initiativen der IAZW in Österreich-Ungarn.....	181
5.3	Von Europa in die Welt: Migrationsarbeit und die Massenauswanderung aus Osteuropa	189
5.4	Religiöse und kulturelle Konzepte des Judentums im Konflikt: Das zionistische Selbstverständnis und die IAZW.....	209
6.	Die Auflösung des Gegensatzes 1914–1918	221
6.1	Der Kampf für die Glaubensbrüder im »Osten«: Der Beginn des Ersten Weltkriegs	221
6.2	Von Flüchtlingen, Lagern und Hilfsmaßnahmen: Russische Eroberungen in Galizien und der Bukowina und deren Folgen.....	231
6.3	Hilfe, Aufbau und Rekonstruktion: Die neuen Aufgaben der IAZW	237
6.4	Von der Kooperation zur Isolation: Die Beziehungen der IAZW zu den internationalen Partnern.....	246
6.5	1918 als Wendepunkt: Der Zusammenbruch der Donaumonarchie und der IAZW	252

7. Nicht »West«, nicht »Ost« 1918–1938	264
7.1 Von der internationalen Organisation zum Wiener Verein: Die IAZW und die Gründung der österreichischen Republik	264
7.2 Von der Republik zur »Ostmark«: Die IAZW und der Kampf um die eigenen Ideale	273
8. Schlussbetrachtung	281
Anhang	290
Bildergalerie	290
Personalien	297
Abkürzungen	298
Literatur	300

Vorwort

Der Beginn eines jeden Buches ist ein geeigneter Ort, um inne zu halten und einen Blick zurückzuwerfen. In diesem Buch wird eine faszinierende Facette der jüdischen Geschichte dargestellt und der lokale Kontext der österreichisch-ungarischen Monarchie und der ersten österreichischen Republik mit der europäischen und sogar universalen Geschichte verbunden. Stand der Wiener Verein bisher eher im Schatten seiner Partnerorganisation, der Alliance Israélite Universelle, soll hier die Organisation ins wohlverdiente Licht gerückt und damit ein Beitrag zur Erforschung der österreichisch-jüdischen Geschichte geleistet werden.

Eine solche Arbeit bedingt eine vielseitige akademische und soziale Unterstützung. Zuallererst möchte ich Professor Michael Brenner danken, der stets mit großem Interesse meine Dissertation über den gesamten Zeitraum begleitete und mir durch wichtige Anregungen und Hinweise half, meine Gedanken zu strukturieren und den Fokus der Arbeit nicht aus den Augen zu verlieren. Außerdem danke ich Professor John Ashley Soames Grenville und Professor Raphael Gross, die im Rahmen des Leo Baeck Fellowship mein Interesse auf wichtige Punkte lenkten. Die Denkanstöße von Professorin Stefanie Schüler-Springorum während des Hamburger Doktorandenkolloquiums der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in der Bundesrepublik Deutschland halfen ebenfalls bei der Entwicklung wichtiger Argumentationsstränge in meiner Arbeit.

Zudem hätten die umfangreichen Archivbestände nicht ohne die gewährte Hilfe der folgenden Institute und ihrer Mitarbeiter eingesehen und ausgewertet werden können: Ein großer Dank geht an die Archive der Leo Baeck Institute in Jerusalem und New York, an das Archiv der American Jewish Historical Society, an das Russische Militärarchiv/Sonderarchiv Moskau (hier im Besonderen an das Deutsche Historische Institut Moskau), an die Österreichischen Staatsarchive, an das Central Archive for the History of the Jewish People, an das Niederösterreichische Landesarchiv

und das Archiv der Alliance Israélite Universelle (hier auch an das Deutsche Historische Institut Paris).

Eng verbunden mit der Erschließung der archivalischen Quellen war die finanzielle Unterstützung der Dissertation. Für diesen finanziellen Beitrag möchte ich daher dem oben genannten Leo Baeck Fellowship und seinen Förderern danken, die mir und meinen Co-Fellows mit Dr. Roland Hain einen interessierten Organisator an die Seite stellten. Mein Dank gilt ebenfalls Dr. Ernst-Peter Wieckenberg und Hans Dieter Schell, stellvertretend für den Freundeskreis des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur an der LMU München, der mir durch die Verleihung des Moshe und Pesia Beirach-Stipendiums eine wichtige Archivreise nach Israel ermöglichte.

Zusätzlich zu dieser Unterstützung möchte ich auch auf mein soziales Umfeld hinweisen, das einen Dank verdient hat. Als lange Begleiterinnen in der zeitweise schwierigen Schreibphase in der Bayerischen Staatsbibliothek möchte ich Birgit Bernhardt, Dr. Susanne Weber und Mariam Yousaf für ihre offenen Ohren und dauerhafte Unterstützung danken. Für den fortwährenden sozialen Beistand und die immer vorhandene Bereitschaft zur Diskussion meines Dissertationsthemas gilt mein Dank den Kolleginnen Aya Elyada, Kathrin Grünhoff, Monika Halbinger und Andrea Sinn. Die kompetenten Hinweise und Korrekturen von Sebastian Myrus waren mir von besonderer Hilfe in der Endphase der Dissertation. Stellvertretend für einen außergewöhnlichen Freundeskreis möchte ich Salvatore Bruno, Susanne Fuchs (geb. Knaus) und Thomas Sierk nennen, die mich auf meinem Weg immer unterstützend begleitet haben. Am Ende dieses Resümees und nach fast vier Jahren Forschung bleibt mir noch meiner Familie zu danken, die mir treu zur Seite stand und so dazu beitrug, diese Arbeit zu ermöglichen.

1 Einleitung

1.1 Theoretische und methodische Einführung in das Thema

Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert veränderten sich die direkten Beziehungen zwischen den jüdischen Gemeinschaften und den europäischen Staatsstrukturen grundlegend. Die Ideen der Aufklärung verwarfen die religiöse Ausgrenzung und öffneten den Weg zur Integration der Juden. Begegnungsprozesse zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Gesellschaft gestatteten die Gestaltung eines gemeinsamen Selbstverständnisses und damit die Auflösung der mittelalterlichen Vorstellungen der abgesonderten jüdischen Gemeinschaft. Die beginnenden Emanzipations- und Assimilationsprozesse bildeten die Grundlage für die Entwürfe einer modernen Gesellschaft und ließen neue Selbstwahrnehmungen der Mehrheitsgesellschaft und der jüdischen Gemeinschaft entstehen. Als zentrales Medium der Begegnung entwickelte sich die als modern verstandene »Kultur«.

Seit der Aufklärung und den Umwälzungen durch die Assimilations- und Emanzipationsprozesse bedeutete »Kultur« zu besitzen, an der Moderne und am Fortschritt der Zeit teilzunehmen. Entwickelte sich die »Kultur« zu einer der entscheidenden Kategorien für die Etablierung des nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls, waren die Auseinandersetzungen um dieses Konstrukt im jüdischen Kontext mit der Hoffnung verbunden, endgültig die religiös bedingten Staatsstrukturen zu überwinden. »Kultur« bzw. der Kulturbegriff war daher der Ausgangspunkt für die Neupositionierung innerhalb der Gesellschaft sowie für die Definition der religiösen Gruppe.¹ Eng verbunden mit der kulturellen Selbstidentifikation war die Ausformulierung des dazu passenden Gegenparts – des kulturellen Anderen oder Fremden bzw. des kulturell Niederen. Diese Konstruktion der Gegensätze fand im 19. Jahrhundert ihre Entsprechung in dem Begriffspaar »West«

¹ Für eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit den Umbrüchen und Folgen der Zeit insbesondere für die jüdische Bevölkerung siehe Kapitel 2.

und »Ost«, wobei es sowohl im nicht-jüdischen als auch im jüdischen Kontext zu dieser Differenzierung kam. Die Dualität von Kultur/Moderne und Unkultur/Rückständigkeit bzw. von »West« und »Ost« war bestimmend für den zeitgenössischen Kontext und wird daher in diesem Buch als Struktur herangezogen. Durch die Betrachtung des österreichisch-ungarischen bzw. wienersischen Judentums soll dabei nicht nur eine Verortung des Landes im nationalen wie internationalen Kontext, also zwischen »West« und »Ost«, möglich werden, sondern gleichzeitig das charakteristische Selbstverständnis des jüdischen Vereins nachgezeichnet werden. Die Zentralität des Kulturbegriffs für die Konstruktion des »Eigenen« und »Fremden« seitens der Israelitischen Allianz zu Wien verlangt daher eine genaue Betrachtung der grundlegenden Kategorie »Kultur« und ihrer inhaltlichen Definition durch den Wiener Verein.

Um die Schwierigkeiten, die mit der Konstruktion des »Eigenen« und »Fremden« zusammenhängen, deutlich aufzuzeigen und die Begegnungsprozesse besser verstehen zu können, werden im Folgenden neben der Definition des Kulturbegriffs auch die Grundlagen der Kulturtransferforschung skizziert. Dieser Ansatz, der die kulturellen Aktionen und Reaktionen ins Zentrum stellt, soll die Entwicklung zentraler Forschungsfragen erleichtern und neue Einblicke in die österreichisch-ungarische Geschichte eröffnen. Durch den Fokus auf die Prozesse der Begegnung und der Adaption, die sich im Mikrokosmos des Wiener Vereins widerspiegeln, soll nicht nur das kulturelle Verständnis auf nationaler, sondern auch das religiöse Empfinden auf universaler Ebene erfasst und dadurch neue Details zur habsburgisch-jüdischen Geschichte gewonnen werden.

Exkurs

Der Begriff »Kultur« ist wohl eine der umstrittensten und gleichzeitig am häufigsten benutzten Erklärungseinheiten. Der etymologische Ursprung von »Kultur« (lat.: *colere, cultus, cultura*) schließt dabei den Aspekt der Sachkultivierung und des »geistig-soziale[n] Entwicklungsstand[s] sowie [der] Gesamtheit der Errungenschaften auf geistiger, künstlerischer, humanitärer Ebene«² ein. Trotz der doppelten Interpretationsebene wurde die Geistes- kultivierung seit der Antike zum tatsächlichen Inhalt des Begriffs.³ Die me-

2 »Kultur«, in: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Bd. A–L (1932), S. 743.

3 Busche, »Was ist Kultur?«, S. 70.

taphorische Ausweitung zugunsten einer Ausbildung und geistigen Vervollkommnung des Individuums setzte sich besonders unter Johann Gottfried (von) Herder und Immanuel Kant fort und führte zur Konstruktion des Wortes als elementarer Grundbaustein für eine aufgeklärte und moderne Gesellschaft.

In verschiedenen Definitionen galt »Kultur« als der Inbegriff von Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten, die sich der Mensch als Mitglied der Gesellschaft angeeignet hatte. Diesen Versuchen der Spezifizierung des Begriffs widersprachen Forscher, wie zum Beispiel Wolfgang Iser, der im Bewusstsein einer dauerhaften Neuformulierung des Begriffs davon ausging, dass »Kultur« nur beschrieben, nicht aber genau bestimmt werden könne.⁴ Auch Marc Schalenberg plädiert, um umfassende Definitionen der »Kultur« zu ermöglichen, dafür, »den Kulturbegriff in einer [...] elastischen Vagheit zu belassen, erschließt er doch so Denken und Sein, Theorie und Praxis, Hoch- und Alltagskultur«.⁵

Während die *social anthropology* das Konzept der »Kultur« zugunsten des Gesellschaftsbegriffs verwarf, stärkte Michel Espagne das Konzept trotz der Definitionsprobleme.⁶ Der Begriff mochte variable Definitionen annehmen, dennoch barg für Espagne das Vorhandensein von »transkulturellen Konstanten« bzw. des »Allgemein-Menschlichen« die Grundvoraussetzung für genauere Betrachtungen und Vergleiche.⁷ Diesem Ansatz folgend fokussierte sich Espagne in seiner Kulturtransfertheorie auf die interkulturellen Prozesse und rückte damit die wechselseitigen Beziehungen zwischen zwei Kulturen ins Zentrum seiner Vorgehensweise. Damit versuchte er, die ähnlichen Aspekte der Ausgangs- und Rezeptionskultur sowie die Dynamiken des Wechsels und des Austausches klar herauszuarbeiten. Besonders die Konstruktion, die Weitergabe und die Integration kultureller Werte sollten die Transferforschung evident machen und die gegenseitigen Abhängigkeiten verdeutlichen.⁸

Dieser neue Zugang bedingte ein Aufbrechen der tradierten und als unauflöslich gedachten Termini, wie zum Beispiel »Nation«, die sich als zent-

4 Schalenberg, »Einleitung – Historische Fluchtlinien von Kultur«, S. 7–8.

5 Ebd., S. 7.

6 Siehe zur Kultur-Gesellschaftsdiskussion Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, S. 142–146.

7 W. E. Mühlmann: »Kultur – Begrifflich«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4, (1960), S. 94–95.

8 Espagne/Werner, »Deutsch-französischer Kulturtransfer als Forschungsgegenstand«, S. 13.

rale Elemente der staatlichen Selbstschöpfung im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt hatten. Die Vorstellungen von »Nationalkulturen«, die durch Einschließungs- und Ausgrenzungsmechanismen propagiert wurden, bestärkten lange geisteswissenschaftliche Forschungen darin, die staatliche Einheit zu sichern und die klare Trennung zwischen »Eigenem« und »Fremdem« vorzunehmen. Gerade dies wollte Espagne verhindern bzw. erforschen. Er stellte daher die Grundvoraussetzung der nationalen Selbstschöpfung in Frage und unterzog die Prozesse einer genauen Prüfung.⁹ Beispielsweise untersuchte Espagne in seinem grundlegenden Werk *Les transferts culturels Franco-Allemands* die französischen und deutschen »Nationalkulturen« und ihre gegenseitigen Beeinflussungen.¹⁰ Um die Schwierigkeit der Definition des Kulturbegriffs wissend, berücksichtigte er nicht nur die diversen Definitionsentwicklungen in den Forschungsdisziplinen, sondern auch die philologisch-nationalen Prägungen des Begriffs überhaupt. Durch die nationalen wie gesellschaftlichen Kontexte, die sowohl in Frankreich, Deutschland und Russland andere Bedingungen geschaffen hatten, definierte er Kultur »als System und Verzeichnis geistiger Formen, der mentalen Strukturen, welche die Verhaltensweisen zugleich steuern und begleiten, als interdependentes Mittelglied im Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft.«¹¹

Davon ausgehend waren die primären Ziele des Theorieansatzes die Überwindung des Vergleichs und die Untersuchung der Identitätsbildungsprozesse sowie der kulturellen »In- und Exportmechanismen«. Neben der Definition der »Kultur« bildeten die Selektion des Transferobjektes, der eigentliche »Transfer« und die Integration der neuen Inhalte die zentralen Elemente der Untersuchungen. In dem theoretischen Ansatz sollten der Aufnahmekontext bzw. die Reaktions- und Integrationsprozesse privilegiert sein.¹² Gleichzeitig standen aber auch die Ausgangsgesellschaft und

9 Gleichzeitig bediente sich der Kulturtransferansatz durch die bilateralen Betrachtungen von Kulturen der aufzulösenden Begrifflichkeiten als Grundlage des »Transfers«, was zu deutlicher Kritik führte. Siehe dazu Espagne/Werner, »Deutsch-französischer Kulturtransfer als Forschungsgegenstand«, S. 13–14; Schmale, »Erkenntnisinteressen der Kulturtransferforschung«, S. 25.

10 Espagne, *Les transferts culturels Franco-Allemands*, 1999.

11 Espagne/Werner, »Deutsch-französischer Kulturtransfer als Forschungsgegenstand«, S. 20. Siehe allgemein dazu Espagne, »Kulturtransfer und Fachgeschichte der Geisteswissenschaften«, S. 47–49.

12 Kortländer, »Begrenzung – Entgrenzung – Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa«, S. 6–8; Espagne, »Kulturtransfer und Fachgeschichte der Geisteswissenschaften«, S. 42–43.

die Rückwirkungen des »Transfers« auf die Ursprungskultur im Interesse des Forschungsansatzes. Die Aufbrechung der als homogen angesehenen und feststehenden Einheiten und damit die Sensibilisierung für andere kulturelle Einflüsse bzw. für »den Anteil fremder Materialien an der Konstruktion des Nationalen«¹³ waren wichtige Punkte in Espanges Kulturtransfertheorie. Anknüpfend an die Kulturwissenschaften, die sich ebenfalls an der Dekonstruktion »natürlicher« Kategorien, wie »Nation« oder »Rasse«, orientiert hatten, griff die Kulturtransferforschung diese Richtung auf und versuchte, einen Erkenntnisgewinn durch die Fähigkeit der »Entgrenzung« von bisher begrenzt gedachten Kategorien zu liefern.¹⁴

Forderte Espagne eine Weiterentwicklung der Komparatistik, sahen andere Forscher zwischen dieser und der Kulturtransferforschung enge Verbindungspunkte. Die ähnlichen Ansätze waren daher gleichzeitig Kritikpunkte und Hinweise auf gleichgeartete Herangehensweisen.¹⁵ Jörn Leonhard suchte diese Auseinandersetzung dahingehend zu lösen, dass er der Kulturtransferforschung eine Korrekturfunktion gegenüber den Schwächen des Vergleichs isolierter Einheiten einräumte.¹⁶ Während dieser Punkt immer noch der Diskussion unterliegt, formulierte Espagne die Ziele der Kulturtransferforschung dahingehend, die »Nationalkulturen« als im Austausch entstandene und erfundene Konstrukte zu begreifen, die Adaptionsmechanismen der kulturellen Systeme zu beleuchten, die Ideologie der Einverleibung zu verstehen, die Rückwirkung des Transfers aufzuzeigen und die eigentliche Pluralität der Gesellschaften erkennbar zu machen.¹⁷

13 Espagne, »Kulturtransfer und Fachgeschichte der Geisteswissenschaften«, S. 44, 61.

14 Schmale, »Erkenntnisinteressen der Kulturtransferforschung«, S. 26, 41; Eisenberg, »Kulturtransfer als historischer Prozess«, S. 399–400.

15 Während einige Forscher auf die Parallelität von Transfer- und Vergleichsansatz verwiesen, kritisierten andere, dass der Vergleich einen ausschließlichen Gesellschaftsbezug beinhaltete und das reine Gegenüberstellen als Voraussetzung postulierte, wodurch er nicht mehr mit dem Kulturtransferansatz gleichgesetzt werden könnte. Middell, »Kulturtransfer und historische Komparatistik«, S. 9–11; Paulmann, »Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer«, S. 669–671; Middell, »Konjunkturen vergleichender Geschichtswissenschaft«, S. 13, 22–30. Siehe zur Diskussion der Forschungsansätze Schreiber, »Durch Vergleiche lernen – Vergleichen lernen«, S. 32–33; Siegrist, »Perspektiven der vergleichenden Geschichtswissenschaft«, S. 305–316.

16 Johannes Paulmann bezeichnete sogar die Mischung aus Vergleich und Transfer »[...] als eine verführerische Droge [...]« für die Wissenschaft. Paulmann, »Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer«, S. 685. Siehe zu Jörn Leonhard, Leonhard, »Von den Idées Libérales zu den Liberalen Ideen«, S. 15.

17 Paulmann, »Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer«, S. 682; Middell, »Kulturtransfer und historische Komparatistik«, S. 18.

In Bezug auf die jüdische Geschichte bedeutete die nationale Ausformulierung eines kulturellen Gedächtnisses eine besondere Schwierigkeit. Der Ursprungsgedanke der Kulturtransferforschung, sich zwei klar definierten Kulturräumen zuzuwenden und die Austauschbewegungen dieser homogen wirkenden Teile zu untersuchen, erschwerte das Heranziehen dieses theoretischen Ansatzes für Forschungsarbeiten im jüdischen Kontext. Die national-staatliche Fokussierung und das scheinbare Fehlen einer solchen in der jüdischen Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts ließen die Anwendung des Kulturtransfers als sinnlos erscheinen. So griff zum Beispiel Klaus Hödl die genannten Schwierigkeiten der Kulturtransferforschung auf und wies auf die Problematik des anders definierten bzw. zu weit gefassten Kulturbegriffs in der jüdischen Geschichte hin.¹⁸ Auf der anderen Seite waren gerade die vielfältigen Begegnungsprozesse der jüdisch /nicht-jüdischen und jüdisch/jüdischen Lebenswelten spannende Beispiele für Konstruktions- und Transferprozesse.¹⁹ Martina Steer unterstützte deshalb die Möglichkeiten des Kulturtransferansatzes für die Erforschung der jüdischen Geschichte und forderte nicht nur eine Anwendung der Theorie, sondern auch die Berücksichtigung der Herangehensweise für Prozesse des kulturellen Austausches von nicht klar definierten und isolierten sowie nicht räumlich getrennten »Kulturen«. Gerade für das Verständnis der jüdischen Geschichte und deren Verortung im allgemeinen Kontext waren ihrer Meinung nach die Interaktionen und die kulturellen Austauschprozesse in den jüdischen Gemeinschaften, aber auch in der Gesamtgesellschaft von grundlegender Bedeutung.²⁰ Auch Klaus Hödl nahm, trotz seiner Kritik an der Problematik des Kulturbegriffs und der fehlenden nationalen Einheit in der jüdischen Geschichte, die Grundaspekte des Kulturtransfers auf und machte sie zur Grundlage in einigen seiner Betrachtungen.²¹

Die mannigfaltigen Beziehungen innerhalb der jüdischen Geschichte standen und stehen damit im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Durch die Anwendung des Kulturtransfergedankens sollen neue Aspekte aufgedeckt und somit einen Beitrag zum besseren Verständnis dieser multi-di-

18 Hödl, »Zum Wandel des Selbstverständnisses zentraleuropäischer Juden durch Kulturtransfer«, S. 59–63.

19 Siehe dazu Steer, »Einleitung – Jüdische Geschichte und Kulturtransfer«, S. 11–15.

20 Ebd., S. 16–22.

21 Siehe als ein Beispiel Hödl/Kernmayer/Ernst, »Assimilation – Dissimilation – Transkulturation«, S. 298.

mensionalen Verbindungen geleistet werden. Die Kulturtransferforschung kann daher die Konstruktion des Selbstverständnisses erfassen, die vielschichtigen Berührungspunkte im multi-nationalen Kontext aufzeigen und eine Einordnung in die nicht-jüdisch/jüdischen bzw. jüdisch/jüdischen Gesellschaftsgeschichten ermöglichen.

1.2 Fragestellung und Quellenlage

Vor dem Hintergrund des skizzierten Kulturtransferansatzes sollen deshalb im Folgenden die Entstehungs- und Entwicklungsprozesse der Israelitischen Allianz zu Wien aufgegriffen und untersucht werden. Die Berücksichtigung der eigenen nationalen bzw. religiösen Ideen, die Etablierung einer kulturellen Einheitssphäre sowie die Konstruktion der jüdischen wie nicht-jüdischen Gegenbilder sind Aspekte dieser Arbeit, die die Einordnung des Wiener Vereins in die österreichisch-ungarische, aber auch österreichisch-jüdische Geschichte ermöglichen sollen. Bisherige Forschungen auf dem Gebiet der habsburgisch-jüdischen Geschichte befassten sich in zentralen Fragen zumeist mit der generellen Geschichte des Judentums und integrierten diese in die einzigartige Geschichte des multi-nationalen Reiches. Bisher unbeachtet blieb dagegen die Israelitische Allianz zu Wien als eine wichtige Institution des Wiener und des habsburgischen Judentums. Nur drei Forschungsarbeiten setzen sich mit der Israelitischen Allianz zu Wien auseinander und entwerfen ein unvollständiges Bild des Vereins. Zosa Szajkowski widmet sich in ihren Werken vor allem den Konflikten und Berührungspunkten zwischen den einzelnen jüdischen Hilfsorganisationen Europas und skizziert damit kurz die internationalen Beziehungen des Wiener Vereins.²² Nathan M. Gelber befasst sich in seinem Beitrag *Die Wiener Israelitische Allianz* mit der frühen Gründungsgeschichte des Vereins und zeichnet kurz die Anfänge der Organisation nach.²³ Als neueste Untersuchung kann David Rechters Beitrag *Ethnicity and the politics of welfare – The case of Habsburg Austrian Jewry* gelten, der besonders die Prozesse des Wiener Vereins während des Ersten Weltkriegs in den Mittel-

22 Szajkowski, »Conflicts in the Alliance Israélite Universelle«, S. 29–50.

23 Seine Quellenbasis umfasste neben vereinzelt Jahresberichten der Organisation vorwiegend Artikel aus der englisch- und deutschsprachigen Presse. Gelber, »Die Wiener Israelitische Allianz«, S. 190–204.

punkt rückt und sie in den Kontext der anderen Organisationen bzw. der staatlichen Politik setzt.²⁴ In einem breiteren Rahmen befasst sich Eli Bar-Chen zwar nicht direkt mit der Israelitischen Allianz zu Wien, weist aber in seiner Untersuchung *Weder Asiaten noch Orientalen – Internationale jüdische Organisationen und die Europäisierung rückständiger Juden* grundsätzliche Parallelitäten zwischen den jüdischen Vereinen und ihren Gründungsideal nach.²⁵ Eine umfassende Darstellung des Wiener Vereins und seiner ideologischen Hintergründe fehlt dagegen bisher in der sehr reichhaltigen Forschungsliteratur zum habsburgischen Judentum.

Basierend auf umfangreichem Quellen- und Literaturmaterial sollen hier anhand von spezifischen Einzelfragen Detailsaspekte in der Entwicklung der Organisation herausgearbeitet und durch die Berücksichtigung der komplexen Beziehungs- und Beeinflussungsprozesse eine Verortung des Vereins im zeitgenössischen Kontext ermöglicht werden.²⁶ Wichtig für die Einbindung des Forschungsgebietes der Israelitischen Allianz zu Wien in den Kulturtransferansatz sind dabei drei konkrete Untersuchungsfelder:

Zum ersten sollen anhand einer intensiven Auseinandersetzung mit der Ausgangskultur das österreichische bzw. Wiener jüdische Selbstverständnis nachgezeichnet und die Mechanismen der Konstruktion des »Eigenen« und »Fremden« sichtbar gemacht werden. Die Ausformulierung der »Wiener Kultur« soll dabei nicht nur die Fragen nach den nationalen Impulsen und den religiösen Sonderentwicklungen beinhalten, sondern auch die internationalen Veränderungen im jüdischen Kontext in die Betrachtungen integrieren. Dies beinhaltet auch die zeitgenössische Konstruktion der Gegensätze von »West« und »Ost«, die nachgezeichnet und kritisch hinterfragt wird (Kapitel 2 und 3).

24 Rechter, »Ethnicity and the politics of welfare«, S. 257–276.

25 In seinem Buch nahm Bar-Chen die Alliance Israélite Universelle, die Anglo-Jewish Association und den Hilfsverein der Deutschen Juden zur Grundlage seiner Forschung. Die Israelitische Allianz zu Wien blieb dagegen unbeachtet, obwohl sich der Verein ähnlichen Idealen verschrieben hatte. Vg. hierzu Bar-Chen, *Weder Asiaten noch Orientalen*.

26 Siehe im Anhang die Auflistung der umfangreichen Archivmaterialien. Hingewiesen sei hier nur auf die größten Bestände im Österreichischen Staatsarchiv (Österreich), im Central Archive of the History of the Jewish People (Israel), im Archiv der Alliance Israélite Universelle (Frankreich) und im Russischen Militärarchiv/Sonderarchiv Moskau (Russland). Die Aktenbestände des United States Holocaust Memorial Museum Washington (USA) zur »Israelitischen Allianz zu Wien« (RG–11.0011M.26 Records of the Israelitische Allianz, Vienna: Fonds 675, Reel 96 and 97), die Kopien der Bestände des Russischen Militärarchivs sind, konnten durch die direkte Einsichtnahme in Moskau außer Acht gelassen werden.

Als zweiter wichtiger Komplex soll der eigentliche »Transfer« der konstruierten und konstituierten »Kultur« untersucht werden, wobei Fragen wie zum Beispiel nach dem Wie und Wohin und die Frage der Nachhaltigkeit bzw. des Erfolges von zentraler Bedeutung sein werden (Kapitel 4).

Als drittes Feld sollen die Rückwirkungen der in Gang gesetzten Prozesse im Zentrum stehen und die Veränderungen der Ursprungskultur durch die »Transferprozesse« untersucht werden. Die Veränderungen des Selbstverständnisses, die Neudefinierung der Inhalte und die Konstruktion des »Anderen« sind Teilaspekte eben jenes dritten Bereiches (Kapitel 5 bis 7).

Trotz der theoretischen Vorgehensweise, die eine Schichtung der Forschungsfelder nach der Definition der »Ausgangskultur«, den Transferprozessen und den Fragen nach Integration und Rückwirkungen vorsieht, wird dieses theoretische Grundgerüst zugunsten einer chronologischen Betrachtungsweise des Vereins aufgelöst. Dieser Ansatz soll eine klare institutionengeschichtliche Betrachtung der Israelitischen Allianz zu Wien ermöglichen und trotz der immer wieder auftretenden Gleichzeitigkeit der Transfer-, Integrations- und Rückwirkungsprozesse eine bessere Verortung des Vereins und seiner Ideologie im nationalen wie internationalen Rahmen ermöglichen.

Dem vorliegenden Buch liegt somit die Frage nach der Konstruktion des »Eigenen« und des »Fremden« zu Grunde, die für die Beurteilung der bisher unerforschten Institution und der von ihr initiierten Kulturtransferprozesse entscheidend war bzw. ist.

2 »West« und »Ost« – Die Etablierung eines Gegensatzes

2.1 Die Aufspaltung Europas: Emanzipations- und Assimilationsprozesse im westlichen Europa

Das 19. Jahrhundert bedeutete für die europäischen Gesellschaften eine Periode der inneren Transformationsprozesse. Die Entwicklungen, die sich an nationalen Rahmenbedingungen in Frankreich, Großbritannien, den deutschen Staaten sowie Österreich-Ungarn orientierten, führten zu einer Auflösung der absolutistisch-ständischen Gesellschaftsordnung und zur Etablierung einer neuen aufgeklärten und bürgerlichen Sozialstruktur. Bedingt durch die aufklärerische Idee der natürlichen und universalen Gleichheit der Menschen, entwickelte sich die Vision einer emanzipierten Gesellschaft, die die Juden als bisher abgesonderte Gruppe in das neue soziale Konstrukt zu integrieren suchte.¹ Die jüdische Emanzipation als komplexes Gefüge zwischen Säkularisation, religiöser Toleranz sowie legalen Veränderungen spiegelte damit die Umwälzungen in der politischen, soziologischen, philosophischen und wirtschaftlichen Wahrnehmung des Staates und seiner Funktion wider.² Zwar hatten schon zum Beispiel John Locke (*Letter concerning toleration* 1689) oder John Toland (*Reasons for Naturalising the*

1 Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 11; Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 38–39.

2 Der Begriff »Emanzipation«, der verschiedene Bedeutungsebenen beinhaltete, hatte seinen ideengeschichtlichen Ursprung im 18. Jahrhundert und erst ab 1828, nachdem die Katholiken in Großbritannien gleichgestellt worden waren und nur die Juden außerhalb der Gesellschaft verblieben, zum etablierten Terminus für die jüdische Gleichberechtigung. Jakob Katz geht dennoch von einer zeitlichen Spanne der jüdischen Emanzipation von 1791 bis 1871 aus, wohingegen S. W. Baron die Periode schon im 17. Jahrhundert beginnen lässt. Reinhard Rürup skizziert eine zeitliche Periodisierung von 1780–1870. Siehe dazu Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 99–101; Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 11–12, 126–132; Birnbaum/Katznelson, »Emancipation and the liberal offer«, S. 4.

Jews in Great Britain and Ireland on the same foot with all nations 1714) eine Umformung der bisherigen Aussonderungspraxis gegenüber den Juden gefordert, aber dennoch sollten die Theorien über die Staatsfunktion sowie Organisation gegenüber dieser religiösen »Sondergruppe« erst im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert tiefgreifende Veränderungen erfahren.³ Als das entscheidende Jahr der Emanzipation als geistig-politischer Konstruktion kann daher 1781 angesehen werden. Auf der einen Seite veröffentlichte in diesem Jahr Christian Wilhelm von Dohm (1751–1820) sein Werk *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, mit dem er die bisherige Diskussion über die gesellschaftliche Situation der Juden vertiefte und um konkrete politische Vorschläge und Ideen bereicherte.⁴ Auf der anderen Seite erließ im gleichen Jahr der österreichische Kaiser Joseph II. – dem reformatorischen Ideengut der Aufklärung folgend – ein Judenedikt für Österreich bzw. für die österreichischen Kronländer (1781–1789).⁵ Die mittelalterliche Absonderungs- und Unterdrückungspolitik, welche des Öfteren durch Vertreibungen (so zum Beispiel aus Wien 1420–1421 oder 1670) gekennzeichnet war, wurde somit von Joseph II. durch eine Integrations- und Emanzipationsstrategie ersetzt.⁶

Die Gründe für diese Toleranzpatente, durch die nicht nur Juden, sondern auch christliche Minderheiten wie zum Beispiel die Lutheraner, die Griechisch-Orthodoxen oder die Calvinisten begünstigt wurden, waren vielfältig. Eine pragmatische Umsetzung der aufklärerischen Ideen durch Joseph II. dürfte ebenso eine Rolle gespielt haben, wie der Wunsch, die Zentralisierung und Ökonomisierung des Staates über das Mittel der Toleranz zu erreichen.⁷ Österreich, welches sich zu dieser Zeit immer noch als

3 Auch Simon Luzzatto (1583–1663), Marquis Jean-Baptist d'Argens (1696–1771), Moses Mendelssohn (1729–1786) und Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) hatten neue Maßstäbe bezüglich des Gleichberechtigungsgedankens gesetzt. Siehe dazu Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 102–105; Wyrwa, »Die Emanzipation der Juden in Europa«, S. 337.

4 Neben Christian Wilhelm von Dohm (1751–1820) griffen diese Debatte auch Gabriel de Riqueti Graf von Mirabeau (1749–1791), Zalkind Hurwitz (ca. 1740–1812) oder Henri Grégoire (1750–1831) auf. Siehe Wyrwa, »Die Emanzipation der Juden in Europa«, S. 338.

5 Karniel, »Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II.«, S. 173–175; siehe auch Jersch-Wenzel, »Rechtslage und Emanzipation«, S. 23–24.

6 Hinsichtlich einer Abhandlung der mittelalterlichen Stellung der Juden siehe Hödl, »Die Juden«, S. 282ff.; Lohmann, »Vorgeschichte – Juden in Österreich vor 1867«, S. 35ff. Zu Joseph II. siehe Rürup, »Jewish Emancipation and bourgeois society«, S. 69–70.

7 Karniel, »Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II.«, S. 156–157.

eine katholische Führungsmacht innerhalb des europäischen Kontextes verstand, suchte zudem durch die Reformen, neben der Modernisierung der Staatstrukturen auch die religiöse Integration der Bevölkerung in den neu erworbenen Gebieten, wie zum Beispiel in Galizien (1772) oder in der Bukowina (1775), zu erreichen. Besonders vor dem Hintergrund des Aufstieges des protestantischen Preußens hatte die Toleranzpolitik neben seiner innenpolitischen auch eine außenpolitische Komponente, wodurch die enge Verwobenheit des emanzipatorisch-jüdischen mit dem universalgesellschaftlichen Transformationsprozess deutlich wurde.⁸

Die Politik Josephs II., die Derek Beales als ein Konzept des »enlightened despotism«⁹ charakterisierte, war ein Wendepunkt für die habsburgische Monarchie und für die Juden dieses Reiches. Sie förderte und forderte nicht nur die Hegemonie der deutschen Kultur und Sprache und die Umsetzung des Zentralismus, sondern auch die Hinwendung zur »Bildung« und schuf damit die Grundlage, auf der sich die jüdischen Lebenswelten der Monarchie veränderten. Gerson Wolf, ein Historiker des 19. Jahrhunderts, beschrieb die josephinischen Reformen als »archimedischen Punkt«¹⁰ in der jüdischen Geschichte. Die Abkehr von der mittelalterlichen Vorstellung der jüdischen Kammerknechtschaft zugunsten der Vision des produktiven und staatsnützlichen jüdischen Bürgers wurde zu einem zentralen Punkt in der Emanzipationspolitik. Die Reformideen, die der Prager Oberrabbiner Ezechiel Landau (1713–1793) als Befreiung aus der Sklaverei feierte, beeinflussten auch die Betrachtungen der jüdischen Reformen Naphthali Herz (Hartwig) Wessely (1725–1805) oder Herz Homberg (1749–1841).¹¹ Von solchen Ideen beeinflusst, entwickelten sich ein innerjüdischer Diskurs und die Vision eines aufgeklärten Judentums, die sich zum Teil deutlich vom bisherigen jüdischen Selbstverständnis unterschied. Dies bedeutete, dass sowohl gesellschaftlich-politische als auch innerreligiöse Veränderungen die jüdischen Lebenswelten beeinflussten und neu definierten. Seit Moses Mendelssohn und den Maskilim des 18. Jahrhunderts hatte ein Prozess innerhalb der jüdischen Gemeinschaft eingesetzt, der eine Verbesserung, »Veredelung« und »Regeneration« des Judentums bzw. der jü-

8 Ebd., S. 165.

9 Beales, »Was Joseph II. an enlightened despot?«, S. 2ff.

10 Wolf, *Die Juden*, S. 43. Siehe für eine andere zeitgenössische Einschätzung Coeckelberghe-Dützele, *Die Juden und die Judenstadt in Wien*, S. 62.

11 Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 54–57; Lind, »Juden in den habsburgischen Ländern«, S. 390–397.

dischen Religion im Geiste einer »jüdischen Aufklärung« zum Ziel hatte.¹² Dies bedeutete, dass das Judentum nicht nur von außen, sondern auch von innen mit Veränderungen konfrontiert wurde. Für die Nivellierung der Gegensätze zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Gesellschaft im Zuge der Begegnungsprozesse sowie für die erneute Bestärkung der jüdischen Solidarität zwischen Ost- und Westeuropa wurde »Kultur« zu einem tragenden Element.¹³

Zentral für die Umsetzung der Ideale wurde im österreichischen Kontext die Verbreitung der deutschen Sprache als Trägerin der neuen Bildungs- und Erziehungsinhalte.¹⁴ Die Gründungen von deutsch-jüdischen Schulen – vor allem durch die josephinischen Reformen – erfüllten eine Schlüsselfunktion für die Etablierung der neuen Leitideen und sollten den traditionell hohen Stellenwert von religiöser Bildung in die neue Form des deutsch und modern geprägten Schulwesens überführen.¹⁵ Die Säkularisierung der Bildungs- und Sprachkulturen veränderte die bisherige jüdische Struktur und schuf die Grundlagen für den Konflikt zwischen denjenigen, die die jüdische Tradition bewahren wollten, und denen, die bereit waren, die nun offene, nicht-jüdische Gesellschaftsstruktur anzunehmen.¹⁶ Basierend auf der Annahme, dass nicht mehr der christliche Glaube die Bedin-

12 Drabek/Häusler/Schuber u.a., *Das österreichische Judentum*, S. 84–85; Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, S. 180–181; Katz, *Tradition und Krise*, S. 246–247, 263–264.

13 Hatte Reinhard Rürup die Emanzipation und Assimilation als Teile der bürgerlichen Modernisierung angesehen und Avraham Barkai sie als Komponenten der wirtschaftlichen Entwicklung begriffen, verstand sie Jakob Katz als Phänomene der »neutralen« Gesellschaft. David Sorkin dagegen betonte vor allem die Dialektik der beiden Phänomene Emanzipation und Assimilation, wodurch er zu der folgenden Charakterisierung kam. »They represented the inseparable halves of a quid pro quo, the two clauses of a complex contract. Put most simply, emancipation was what the state was to grant, assimilation what the Jews were to give in return.« Siehe Sorkin, »Emancipation and Assimilation«, S. 18.

14 Die Assimilation an die deutsche Sprache brachte die Juden in der österreichischen Monarchie in ein Dilemma, weil ein Großteil in sprachlichen Konfliktzonen lebte. Dennoch war die deutsche Sprache zu Beginn des 19. Jahrhunderts das Symbol der Aufklärung und Emanzipation, sodass sich diese durchsetzte und erst später durch andere nationalsprachliche Assimilationen verdrängt wurde. Siehe dazu Pulzer, »Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben«, S. 165–166.

15 Die Germanisierungspolitik hatte unterschiedlichen Erfolg: Während in Böhmen und Mähren die deutsch-jüdischen Schulen gut angenommen wurden, scheiterten sie in ihrer Breitenwirkung in den großen Siedlungsgebieten Galiziens und Ungarns. Siehe dazu Jersch-Wenzel, »Grundlagen der Judenemanzipation«, S. 25–26.

16 Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, S. 67–71.

gung zur Beteiligung an der Gesellschaft war, sondern die Teilnahme am geistigen Leben, wurde Bildung das zentrale Element der aufgeklärten Gemeinschaft, zu der sich nun auch die Juden zählen konnten. Daraus folgend war das Streben nach Bildung das legitime und effizienteste Mittel für die Juden auf dem Weg in die Gesamtgesellschaft und für die Umsetzung der jüdischen Emanzipation.¹⁷

Im Zuge der französischen Revolution erhielten die französischen Juden mit dem Gesetzeserlass vom 13.11.1791 die völlige rechtliche Gleichstellung, wodurch das Land zum Vorbild und zum Ideal eines aufgeklärten und modernen Staates wurde, der – basierend auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – eine offene Gesellschaft für alle Staatsbürger jedweden Glaubens nominell ermöglichte. Aufgrund der französischen Machtexpansion verbreitete sich dieses Konzept der gesellschaftlichen Öffnung in Mitteleuropa. Erst die napoleonische Niederlage und die folgende reaktionäre Politik des Wiener Kongresses drängten diese Entwicklung kurzzeitig wieder zurück.¹⁸ In Österreich führten die Niederlagen während der napoleonischen Kriege und die langsame industrielle Entwicklung dazu, dass sich die Integration der Juden in die Strukturen des Kaiserstaates verzögerte. Symbolisch für die allmählichen Veränderungen der jüdisch/nicht-jüdischen Beziehungen waren die Nobilitierungen von Nathan Arnstein, Bernhard Eskeles und Salomon Herz unter Franz I., die zu Sinnbildern des finanziellen und gesellschaftlichen Aufstiegs der tolerierten Juden Wiens in der österreichischen Gesellschaft wurden. Auch der Anstieg der tolerierten jüdischen Familien von zwölf im Jahre 1740 auf 135 im Jahre 1820 (offizielle Zahlen) bezeugte die Veränderung und die langsame Akzeptanz der jüdischen Bevölkerung vor allem in der Kaiserstadt Wien.¹⁹ Erst die Revolution von 1848 konnte kurzfristig die Durchsetzung der aufklärerischen Idee der jüdischen Emanzipation nach französischem Vorbild für die österreichischen Juden erreichen und damit auch im Selbstverständnis der Juden das Bewusstsein bestärken, Teil der modernen Welt zu sein. Paradoxerweise begann mit der Revolution ebenfalls eine Belebung des nationalen Selbstverständnisses, sodass sich in den revolutionären Strömungen teilweise die aufklärerisch-freiheitlichen Vorstellungen zur Aufhebung aller

17 Siehe dazu Katz, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, S. 41–42; Botstein, *Judentum und Moderne*, S. 24; siehe zum Aspekt der Assimilation durch Bildung Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland*, S. 23ff; Mosse, »Jewish Emancipation«, S. 2–14.

18 Siehe dazu Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 17–20.

19 McCagg, *A history of Habsburg Jews*, S. 48–51.

Beschränkungen für die Juden mit der Strategie der Mobilisierung der Massen durch antisemitische und nationale Parolen verbanden.²⁰ Dennoch setzte sich als Folge der 1848er Revolution kurzzeitig die politische Gleichberechtigung der Juden in Österreich durch, wodurch die Auflösung der Ghettomauern und die Integration der Juden in die Gesellschaft des Staates beschleunigt wurden.

Der Regierungsantritt Kaiser Franz Josephs I. 1848, der ein revolutionsgeschwächtes Land übernahm, brachte trotz der ungelösten nationalen Spannungen im Vielvölkerreich eine langfristige Festigung des Reiches. Die Erfolge der Industrialisierung schufen für die bürgerlichen Schichten Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs und überdeckten die nationalen und gesellschaftlichen Konflikte.²¹ Für die Juden verhiess die Übernahme der Regierungsgeschäfte durch den jungen Kaiser dagegen die Rücknahme der 1848 erlassenen jüdischen Emanzipation. Trotzdem skizzierte 1859 H. Jaques, späterer Vertreter der Israelitischen Allianz zu Wien, die Lage der habsburgischen Juden wie folgt:

»Inmitten der heutigen christlichen Staatsgesellschaften erwachsen, ihre Geschichte theilend, mit ihrer Bildung genährt, ihren Sitten, ihrer Lebensweise huldigend, an ihrem Gedeihen und ihrer Entwicklung mit Antheil nehmend, von ihren Gefahren und Kämpfen mitbetroffen, sind sie [die Juden] organische Glieder der modernen Staatskörper geworden, haben sie sich völlig in sie eingelebt und gehören mit zum Ganzen.«²²

Eine gesellschaftliche und politische Bestätigung der jüdischen Integration in die Donaumonarchie folgte aber erst einige Jahre später. Bedingt durch die Verdrängung des österreichischen Einflusses im italienischen (1859) und im deutschen (1866) Kulturraum, verlor die Donaumonarchie nicht nur den beanspruchten Platz in beiden Regionen, sondern musste sich auch einer Umorientierung und -strukturierung stellen.²³ Dies veranlasste

20 Die Beteiligung der jüdischen Bürger an der Revolution im Jahre 1848 in Wien verdeutlichte die enge Verbundenheit mit den freiheitlichen Ideen. An den Trauerfeierlichkeiten nahm der Wiener Prediger Isaak N. Mannheimer als Vertreter der jüdischen Gemeinschaft teil und mahnte in seiner Rede, die Freiheit aller zu würdigen. Pick, »Zur Geschichte der Wiener Kultusgemeinde«, S. 114. Siehe zur Revolution Bihl, »Die Juden in der Habsburgermonarchie«, S. 17.

21 McCagg, *A history of Habsburg Jews*, S. 105–107.

22 Jaques, *Denkschrift über die Stellung der Juden in Oesterreich*, S. 4.

23 Siehe zur engen Anbindung Österreichs an den deutschen Kulturraum Hamann, »Die Habsburger und die deutsche Frage im 19. Jahrhundert«, S. 216–217, 222–223; Luft, »Austria as a region of German culture«, S. 138–140.

die Eliten des österreichischen Kaiserreiches zu einer geostrategischen Neuausrichtung der Habsburgermonarchie gen Osten sowie zu einer gleichzeitigen Fokussierung auf das eigene Reich.²⁴ Die zunehmenden nationalen Ideen überlagerten den bisher vertretenen universal gedachten habsburgischen Anspruch, sodass immer mehr die Frage der staatlichen Reorganisation in den Mittelpunkt der politischen Agenda rückte. Letztendlich führte dies zu einer Transformation der Monarchie, die sowohl die neu beanspruchte Stellung in Mitteleuropa stärken als auch die Existenz des Vielvölkerreiches sichern sollte.²⁵ Die Ernennung von Graf Andrassy zum Ministerpräsidenten, die Ratifizierung des Ausgleichsvertrages durch die Parlamente der beiden Reichshälften sowie die Krönung von Franz Joseph und Elisabeth zum ungarischen Königspaar in Buda 1867 bildeten die Eckpunkte des Umstrukturierungsprozesses und schufen die neuen Rahmenbedingungen für das gesamte Reich.²⁶ Der Ausgleich von 1867 erkannte die Gleichheit der Nationalitäten und deren Sprachen an und schuf damit die Voraussetzung für einen multi-kulturellen Staat unter der Führung der Deutschen und Ungarn. Damit hielt zwar Österreich-Ungarn seinen Anspruch als Großmacht in Europa zum Teil aufrecht, verlagerte aber gleichzeitig seinen Führungsanspruch aus dem deutschen in den slawischen Sprach- und Kulturraum.²⁷

Für die jüdische Bevölkerung beinhaltete der Ausgleichsvertrag die vollständige Anerkennung der politischen Gleichberechtigung.²⁸ Neben der Gewährung der religiösen Freiheit und der rechtlichen Gleichheit konnten sich die deutsch assimilierten Juden Wiens als Teil des multi-nationalen Gefüges des Reiches ansehen. Indem sie sich als Teil der deutschen KulturNation definierten, sahen sie sich als Mitglieder der modernen Welt.

24 Beller, *Wien und die Juden*, S. 168–170.

25 Tihany, »The Austro-Hungarian Compromise«, S. 115.

26 Siehe dazu Tihany, »The Austro-Hungarian compromise«, S. 115–119.

27 Tihany, »The Austro-Hungarian compromise«, S. 138; Stourzh, »Galten die Juden als Nationalität Altösterreichs?«, S. 74–75; Jelavich, *Modern Austria*, S. 70–72.

28 Die Juden wurden in diesem Vertrag nicht als eigenständige Nation anerkannt und erhielten damit nicht die Absicherung der eigenen Kultur, wie sie zum Beispiel den Polen, Ruthenen (Ukrainern) oder Tschechen zugesprochen wurde. Damit wurde die sprachliche Assimilation zum Synonym der nationalen Zugehörigkeit und gleichzeitig zum Spannungsfeld für die Juden. Nichtsdestotrotz beinhaltete der Ausgleich von 1867 die vollständige Anerkennung der Juden als gleichberechtigte Bürger im Staatsgefüge Österreichs.

Die Emanzipation und die damit verbundene Integration der Juden in Gesellschaft und Staat waren aber nicht nur ein Phänomen in Österreich-Ungarn, sondern eine Entwicklungstendenz in West- und Mitteleuropa. Basierend auf den Ideen der französischen Revolution folgten Emanzipationsgesetzgebungen in Baden (1862), Württemberg (1861/64), Österreich-Ungarn (1867), Deutschland (1871) und der Schweiz (1877) und spiegelten damit die Verschiebung der staatlichen Politik der Isolation zur Integration der Juden wider.²⁹ Die Dialektik zwischen innerjüdischen Entwicklungen und gesellschaftlichen Bedingungen schuf die Voraussetzung für die Wandlung der Juden West- und Mitteleuropas von Bürgern »in civitate« zu Bürgern »de civitate«, wodurch sie nach ihrem eigenen Verständnis zu Deutschen, Engländern oder Franzosen werden konnten.³⁰

Die Auflösung der alten Strukturen war somit gekennzeichnet durch kulturelle Innovation, religiöse Reform und sprachliche Neuorientierung, wobei besonders Letzteres zu einem zentralen Element des Selbstverständnisses der Juden werden sollte.³¹ Diese Möglichkeiten einer neuen Sprachlichkeit, einer säkular geprägten Bildungskultur und einer sozialen und wirtschaftlichen Öffnung schufen Berührungspunkte zwischen der jüdischen und der nicht-jüdischen Welt, die die universale, soziale wie institutionelle Struktur der jüdischen Gemeinden im westlichen Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts veränderten. Dennoch bedeutete die Emanzipation nicht die Auflösung der jüdischen Gemeinschaftsstrukturen an sich, sondern stellte vielmehr eine grundsätzliche Umgestaltung der Rahmenbedingungen im westlichen Europa dar.³²

29 Siehe zu den Entwicklungen in Frankreich und Deutschland Kaufmann, »The Jewish fight for emancipation in France and Germany«, S. 79ff.; Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 29.

30 Jakob Katz sah in den Veränderungen durch Haskalah/Aufklärung sowie Emanzipation und Assimilation das Ende der seit der talmudischen Epoche bestehenden »traditionellen Gesellschaft« im Westen. Im Osten bewirkte der Chassidismus eine vergleichbare Auflösung der traditionellen Gesellschaft. Für ihn ist daher weniger der Bruch zwischen diesen beiden Modellen entscheidend, sondern eher das Resultat, nämlich die Ersetzung der traditionellen Gesellschaft durch eine »neutrale«. Siehe dazu Katz, *Tradition und Krise*, S. 15; Katz, *Jewish emancipation and self-emancipation*, S. 5–7, 76–77; Siehe auch Aschheim, *Brothers and strangers*, S. 4.

31 Siehe dazu Lederhendler, *Jewish responses to Modernity*, S. 9–11. Siehe zu den Beziehungen zwischen Politik und religiöser Reform Meyer, *German political pressure and Jewish religious response in the nineteenth century*, S. 4ff.

32 Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, S. 12; Lowenstein, »The pace of modernisation«, S. 41.

2.2 Jüdisches Selbstverständnis zwischen Nation und Assimilation: Die kulturelle und politische Verortung der jüdischen Elite Wiens

Die Emanzipation in der habsburgischen Monarchie, die ihren Abschluss im Ausgleich von 1867 fand, wurde von Assimilationsbestrebungen begleitet.³³ Vor allem die sprachliche Annäherung der jüdischen und nicht-jüdischen Welt war dabei die Basis und gleichzeitig der erste Schritt zu einer Symbiose der österreichischen Gesellschaft mit der jüdischen Gemeinschaft. Schon 1824 suchte die aufstrebende jüdische Gemeinschaft Wiens mit der Berufung Isaak Noa Mannheimers (1793–1865), diese Annäherung zu unterstützen. In Kopenhagen geboren und dort unter liberalen Einflüssen erzogen – Dänemark hatte schon 1815 die jüdische Gleichberechtigung durchgesetzt –, war Mannheimer durch seine Aufenthalte in Berlin, Hamburg und Leipzig mit der Reformbewegung in Berührung gekommen, die unter anderem eine engere Integration befürwortete.³⁴ Die Gemeinschaft in Wien, die bisher noch keinen Gemeindestatus verliehen bekommen hatte, konnte ihn nicht als Rabbiner, sondern nur als Direktor der öffentlich-israelitischen Religionsschule anstellen, und versuchte damit, sich als offenes, selbstbewusstes jüdisches Zentrum zu etablieren.³⁵ Mannheimer, der 1826 in Wien die Synagoge in der Seitenstettengasse eröffnete, veränderte die Liturgie, reglementierte bestimmte jüdische Gebete (»Piyuytim«) zu den großen Feiertagen und führte die deutsche Predigt ein, wodurch die enge Beziehung zwischen religiöser Reform »zur Veredelung des Gottesdienstes« und kultureller Assimilation sichtbar wurde.³⁶ Obwohl er ein moderner Rabbiner, d. h. mehr Repräsentant der Gemeinde als Ausleger der talmudischen Literatur war, lehnte er radikale Brüche mit der Tradition ab und hielt an den traditionellen Elementen fest, so an den Gebete-

33 Im Wissen um die breite Kontroverse soll »Assimilation« in diesem Kontext als Begriff zur Beschreibung des Prozesses der Gleichstellung der Juden auf rechtlicher und sozialer Ebene verstanden werden und nicht, wie es zum Beispiel Robert Alter oder Elke-Vera Kotowski definierten, als Konzept der gänzlichen Aufgabe der jüdischen Identität zugunsten einer kompletten Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Siehe dazu Marrus, »European Jewry and the politics of Assimilation«, S. 6–7; Kotowski (u. a.), »Wege der Akkulturation«, S. 354–355.

34 Rozenblit, »Jewish identity and the modern Rabbi«, S. 105; Rosenmann, *J. N. Mannheimer*, S. 8–13.

35 Allerhand, »Die Rabbiner des Stadttempels«, S. 11.

36 Wistrich, »The modernization of Viennese Jewry«, S. 46–47.

ten für die Rückkehr nach Zion oder an der Beschneidung als Zeichen der besonderen Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel.³⁷

Ebenso große Bedeutung für die jüdische Gemeinde Wiens erlangte Salomon Sulzer (geb. 1804 in Hohenems), der von Mannheimer 1825 als junger Kantor in die Donaumetropole geholt wurde und durch seine Veränderungen in der Synagogalmusik die bisherige Form der traditionell-orthodoxen Liturgie reformierte.³⁸ Mannheimer und Sulzer entwickelten zusammen die Sonderform des »Wiener Ritus«, der zur prägenden religiösen Kraft im österreichischen Reichsteil wurde. Mit der provisorischen Anerkennung der israelitischen Kultusgemeinde Wiens im Jahre 1852 – noch vor dem österreichisch-ungarischen Ausgleich – erhielt der Prozess der Eingliederung der jüdischen Gemeinschaft in die Gesamtgesellschaft neue Impulse.³⁹ Kontinuität und Loyalität waren für Mannheimer dabei nicht nur in Bezug auf die jüdische Religion, sondern auch in Bezug auf den österreichischen Kontext wichtig, sodass er keinen Widerspruch zwischen religiösem Traditionalismus und der Assimilation an die »europäische Kultur« sah.⁴⁰

Adolf Jellinek (1821–1893), der 1858 als zweiter Rabbiner nach Wien gerufen wurde, prägte als wichtiger religiöser Vertreter (ab 1865 Oberrabbiner) die jüdische Gemeinde und den »Wiener Ritus«. Geboren in Drslowitz (nahe Ungarisch Brod, Mähren), hatte er eine religiöse und säkulare Erziehung genossen und war früh mit den Ideen der Reformbewegung in Berührung gekommen. Religiöse Neuerungen und staatliche Anerkennung waren für ihn wichtige Erfolge der bisherigen Entwicklungsprozesse, die geschützt werden mussten und durch behutsame Fortführung Kontinuität bewahren sollten.⁴¹ Trotz seiner Offenheit verzichtete er auf eine offizielle

37 Ismar Schorsch wies durch die Gegenüberstellung des traditionellen Talmudgelehrten und des sowohl religiös als auch profan erzogenen modernen Rabbiners auf die unterschiedlichen Entwicklungslinien in Ost und West hin. Siehe dazu Schorsch, *From text to context*, S. 15. Siehe zur Person Mannheimers Rozenblit, »Jewish identity and the modern Rabbi«, S. 106–107.

38 Mandell, »Salomon Sulzer«, S. 221ff.; Vgl. hierzu Avenary/Pass/Vielmetti, *Kantor Sulzer und seine Zeit*.

39 Vertreter der Gemeinde wie Leopold von Wertheimstein, Joseph von Wertheimer, Bernard Wertheim, Heinrich Sichrovsky und M. H. Weikersheimer reichten die ersten Statuten ein, die am 14.01.1852 provisorisch anerkannt wurden. Siehe dazu Wolf, *Vom ersten bis zum zweiten Tempel*, S. 7–8.

40 Siehe für eine zeitgenössische Charakterisierung Mannheimers Friedmann, *Vortrag zur Feier des 100. Geburtstags*, S. 8.

41 Siehe Jellinek, *Aus der Wiener israelitischen Cultus-Gemeinde*, S. 10–11.

Stellungnahme im Reformstreit 1870/71, der ausgebrochen war, weil der Vorstand der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) Wien Beschlüsse der Leipziger Reformsynode von 1869 umsetzen wollte.⁴² Deutlich folgte Jellinek damit den Vorstellungen Mannheimers und vermied radikale Brüche mit der Tradition, um eine Spaltung innerhalb des habsburgischen Judentums zu umgehen. Vielmehr betonte er, ähnlich wie sein Vorgänger, die Mission der Verkündung der Gottesanwesenheit und warb darum, in der Diaspora Frieden und Gottesliebe in die Welt zu bringen. Dies aber sollten die Juden nicht als eigenständige Nation, sondern als religiöser »Stamm« im Verbund mit den eigentlichen Nationen verwirklichen.⁴³ In seinem Werk *Der jüdische Stamm* (1869) spezifizierte Jellinek seine Konzeption und schuf damit neben dem »Wiener Ritus« eine weitere Säule des jüdischen Selbstverständnisses in Wien:

»Die Juden haben nichts Nationales, sondern nur Stammeseigenthümlichkeiten an sich. Vermöge ihres Universalismus nehmen sie an und auf von den Nationen in deren Mitte sie geboren und erzogen sind. Sie können daher mit vollem Rechte sagen, daß sie in Frankreich der französischen Nation, in Deutschland der deutschen u.s.w. angehören.«⁴⁴

Die Juden sollten sich als integraler Bestandteil einer Nation ansehen, ohne selbst eine Nation zu sein, und damit statt des Kampfes für die eigene Nationswerdung den universalen Kampf für die Freiheit führen. So postulierte Jellinek, dass nur »in und mit der allgemeinen Freiheit, in der Freiheit des Ganzen, mit der Freiheit des Volkes«⁴⁵ die Emanzipation ihren Abschluss finden könnte. Im Wissen um die Schwierigkeiten, die mit diesen Fragen verbunden waren, griff er in Predigten auf die Geschichte des Volkes Israels zurück und rief zu einer mutigen Beschäftigung mit der Moderne auf. Er verurteilte das Festhalten an religiösen Normen aus Furcht vor der Zukunft, weil dieses Verhalten für ihn »nicht Gottesgeist, sondern Menschenwerk, nicht Wahrheit, sondern Selbsttäuschung«⁴⁶ widerspiegelte. Gleichzeitig hielt er, trotz dieser Offenheit für die Veränderungen durch

42 Siehe zur Leipziger Reformsynode Rozenblit, »Jewish identity and the modern Rabbi«, S. 111–113. Siehe zur Geschichte Adolf Jellineks Rosenmann, *Dr. Adolf Jellinek*, S. 8ff.; Kempter, »Adolf Jellinek und die jüdische Emanzipation«, S. 179ff.

43 Siehe zu den Begriffen Nation, Stamm und Volk Rozenblit, »Jewish identity and the modern Rabbi«, S. 114–116.

44 Jellinek, *Der jüdische Stamm*, S. 47–48.

45 Jellinek, *Ich schlafe, mein Herz aber ist wach!*, S. 11.

46 Ebd., S. 9.