

Walter Homolka
Heinz-Peter Katlewski
Hartmut Bomhoff

Modern aus Tradition
250 Jahre liberales Judentum

Walter Homolka
Heinz-Peter Katlewski
Hartmut Bomhoff

Modern aus Tradition

250 Jahre liberales Judentum

Karin Prien
und ihrem Einsatz
für die jüdische Gemeinschaft
gewidmet

Inhalt

8 Modern aus Tradition. Geleitwort

Rabbiner Walter Jacob

- 12 1 | »Wille zum Judentum«: Die jüdische Reformbewegung in Deutschland von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck
- 15 Buchhalter und Philosoph:
Moses Mendelssohn (1729–1786)
- 23 »Für den gemeinschaftlichen Fortschritt zum Besseren«:
Israel Jacobson (1768–1828)
- 35 »Durch Wissen zum Glauben«:
Rabbiner Abraham Geiger (1810–1874)
- 45 Die Wissenschaft des Judentums:
Eine lange Geschichte in aller Kürze
- 51 »Die Bibel ist den neueren Juden abhanden gekommen – sie müssen sie wieder haben!« – Die Philippon-Bibel
- 56 Königlich-Preußischer Musikdirektor der Synagoge:
Louis Lewandowski (1821–1894)
- 60 »So singet uns von Zions Sang«:
Musik im Gottesdienst
- 71 Stolz der Gemeinde, Zierde der Stadt:
Die Neue Synagoge in Berlin
- 77 »Ewiges dennoch«: Rabbiner Leo Baeck (1873–1956)
- 93 Pionierin im Rabbinat: Regina Jonas (1902–1944)
- 96 »Mein Weg entstand im Gehen«:
Hin zur Geschlechtergerechtigkeit

103 Revolutionärin der Synagogalmusik:
Debbie Friedman (1951–2011)

**106 2 | Leben nach dem Überleben:
Das liberale Judentum in Deutschland
nach der Schoa (1945–1989)**

109 Berlin und die Bundesrepublik:
Zwischen Bedürfnis nach Gemeinschaft und Isolation

128 »Den Frieden endgültig zu festigen«
Liberale Stimmen in der DDR

**133 3 | Progressives Judentum:
vielfältig und international**

135 »Zeitgemäßes Judentum?« – Berlin 1928

139 Erinnerung und Erneuerung – Berlin 2003

141 Die Wiederentdeckung Zions im liberalen Judentum

**149 4 | Liberale Stimmen im interreligiösen
Dialog: ein Überblick**

**162 5 | Liberales Judentum in Deutschland:
Neue Optionen und mehr Pluralismus in
der jüdischen Gemeinschaft**

164 Die Liberalen formieren sich

169 »Rabbis Made in Germany«

176 Ringen um Gleichberechtigung des liberalen Judentums

192 Die Union progressiver Juden in Deutschland: Staatliche
Anerkennung als Körperschaft

- 197 6 | Impressionen aus Gemeinden
der Union progressiver Juden
- 209 7 | Die 35 Grundsätze des liberalen
Judentums
- 225 Vielfalt schafft Zukunft. Ausblick
Rabbiner Walter Homolka
- 232 Liberales Judentum vor Ort: Gemeinden,
Verbände, Ausbildungsstätten
- 244 Literatur
- 253 Zu den Abbildungen
- 254 Zu den Autoren

Modern aus Tradition

Geleitwort

Ich wurde 1930 in Augsburg geboren, wo mein Vater Rabbiner war. Im März 1939 flohen mein jüngerer Bruder Herbert und ich mit unseren Eltern Ernst und Annette Jacob über Großbritannien in die USA; mein Vater bekam eine Stelle im tiefsten Missouri. Im letzten Mitteilungsblatt an frühere, nun in der ganzen Welt verstreute Gemeindemitglieder aus Augsburg zog er 1949 ein bitteres Fazit: »Es ist meine persönliche Meinung, dass die Haltung der Deutschen gegenüber den Juden eine der völligen Indifferenz ist. In seinem Elend mit all dem, was ihm widerfahren ist, wird Deutschlands Zukunft so frei von Juden sein, wie Hitler sich das immer gewünscht hatte.«

Für meinen Vater war eine Renaissance jüdischen Lebens in Deutschland jenseits aller Vorstellungskraft. Wir sahen damals keine Zukunft für das jüdische Volk in Europa nach dem, was wir selbst erlebt hatten oder später noch an Schrecklichem erfahren mussten. Nie hätte ich mir vorstellen können, jemals wieder nach Deutschland zu kommen.

Trotz dieser harten Analyse blieben aber unsere Verbindungen nach Deutschland bestehen, und meine Familie hat niemals die große Zuneigung verloren, die wir für unsere Heimat empfunden haben. Meine Mutter las weiterhin deutsche Lyrik und Literatur und ermutigte meinen Bruder Herbert und mich, die deutsche Sprache nicht zu verlieren, obwohl es an der neuen Wirkungsstätte unseres Vaters in Missouri weiß Gott wenig Möglichkeiten gab, Deutsch zu sprechen.



Trotzdem sollte es – von Restitutionsbemühungen seit den 1950er-Jahren abgesehen – bis Mitte der Siebzigerjahre dauern, bis ich kurz nach dem Tod meiner Eltern mit meiner Frau Irene das erste Mal zurückkam. Es war eine Gelegenheit, die Augsburger Synagoge wiederzusehen, ein architektonisches Juwel und Zeugnis der großen Tradition des liberalen Judentums, das den Zweiten Weltkrieg überdauert hatte. Bis 1963 war sie kaum gebrauchsfähig gewesen, und bei meinem Wiedersehen war der Synagogenraum in ziemlich dem Zustand, wie er nach der Kristallnacht ausgesehen hatte: immer noch schön, aber ausgebrannt und vernachlässigt. Es tröstete mich, dass man an eine Renovierung dachte. Im September 1985 schließlich kehrte ich nach Augsburg zurück, um Zeuge der Wiedereinweihung dieses prächtigen Baus zu werden. 1989 fiel die Mauer. Eine neue Ära begann.

Seit den frühen 1990er-Jahren wuchs die jüdische Gemeinschaft in Deutschland stetig an. Die Überraschung war: Juden aus der früheren Sowjetunion wählten ausgerechnet dieses Land als ihren Lebensmittelpunkt und das Ziel ihrer Hoffnungen. Es war auch eine Chance für die Renaissance des liberalen Judentums in Deutschland. In mei-

ner letzten Rede als Präsident der Zentralkonferenz amerikanischer Rabbiner 1993 habe ich die globale Verantwortung des amerikanischen Reformjudentums deutlich gemacht. Wir müssen über Nordamerika und über Israel hinaus auch an Europa denken, war meine Mahnung. Auch wenn der liberale Geist nach der Schoa aus dem Land seines Ursprungs fast gänzlich verschwunden war, so sei es doch die Pflicht des amerikanischen Mehrheitsjudentums, an die sich entwickelnden kleinen liberalen jüdischen Gemeinden dort zu denken. Zwei Jahre später – auf einer Tagung der World Union for Progressive Judaism 1995 in Wien – traf ich einen der Autoren dieses Buchs wieder, mit dem mich seit seiner Gymnasialzeit Anfang der Achtzigerjahre eine rege Korrespondenz verbunden hatte: Walter Homolka. Gemeinsam mit ihm war es der Anfang eines intensiven Engagements für das Wiedererstarken des liberalen Judentums im deutschsprachigen Raum. 1996 legte ich in Pittsburgh mein Rabinat an der Rodef Shalom-Gemeinde nieder und übernahm im November des gleichen Jahres das Rabinat der Liberalen Jüdischen Gemeinde München Beth Schalom. Ein Jahr später wurde in München die Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz gegründet. Und weil die neue liberale Bewegung auch geistliche Führer braucht, ordinierte ich Walter Homolka als jungen Rabbiner. Wieder zwei Jahre später, 1999, gründeten wir beide das Abraham Geiger Kolleg als Ausbildungsstätte für die so dringend benötigten Rabbinerinnen und Rabbiner. Seit 1996 begleitet die erwachende jüdisch-liberale Szene als Journalist und Beobachter ein weiterer Autor dieses Bandes: Heinz-Peter Katlewski. Im selben Jahr, im März 1996, organisierte Hartmut Bomhoff in Berlin ein erstes Seminar über die Rückkehr des Reformjudentums nach Deutschland, an dem viele Protagonisten dieses Buches teilnahmen. So fanden sich vor fünfundzwanzig Jahren die drei Urheber dieses Buches.

Wenn wir im Jahr 2021 der 1.700 Jahre jüdischen Lebens in Deutschland gedenken, so feiern wir eine reiche Vielfalt

an jüdischer Vergangenheit. Wir denken auch daran, dass der Wandel seit jeher geradezu konstitutiv für das Judentum gewesen ist. Jede Zäsur in der mehr als 3000-jährigen Entwicklung der jüdischen Religion brachte kultische und soziale Veränderungen mit sich. Der chassidische Rabbi Ahron aus Karlin (1802–1872) brachte das auf den Punkt: »Wer nicht jeden Tag etwas erneuert, zeigt, dass er auch nichts Altes hat.«

Eine solche Zäsur war die Aufklärung und die bürgerliche Emanzipation der Juden im Europa des 19. Jahrhunderts. Der Eintritt der deutschen Judenheit in die Moderne vor gut 250 Jahren eröffnete Freiräume, die im Judentum die heute bekannten Strömungen hervorbrachte. Ziel war, Tradition und Moderne in die Balance zu bringen. Von Deutschland aus verbreitete sich die jüdische Reformbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts nach Nordamerika, wo das liberale Judentum ebenso wie im Deutschen Reich bald zur dominanten jüdischen Denomination wurde.

Heute umfasst die World Union for Progressive Judaism 1,8 Millionen Mitglieder in 1.200 Gemeinden in über fünfzig Ländern. Dieses Buch schildert die Anfänge des liberalen Judentums in Deutschland, seine Blütezeit vor der Schoa und die Aufbrüche nach 1945 und 1989.

Rabbiner Walter Jacob

Pessach 2021/5781

1 | »Wille zum Judentum«: Die jüdische Reform- bewegung in Deutschland von Moses Mendelssohn bis Leo Baeck

Wenn wir heute Moses Mendelssohns gedenken, indem wir seine geschichtliche Bedeutung zu betrachten suchen, so gedenken wir eines zwiefachen: eines Menschen und seiner Zeit.

LEO BAECK IN SEINER GEDENKREDE ZUM
200. GEBURTSTAG VON MOSES MENDELSSOHN
AM 8. SEPTEMBER 1929

Die traditionelle jüdische Gesellschaft war nie homogen, ließ sich in keine feste Form zwingen. Es gab auch lange vor der jüdischen Aufklärung Kontroversen bei der Auslegung jüdischen Rechts, der Gewichtung von Mystik und Philosophie und der Pflege aschkenasischer oder sefardischer Traditionen und lokalen Brauchtums. Die Konflikte zwischen Traditionalisten und Rationalisten und zwischen Chassidim und Mitnagdim, also der religiösen Frömmigkeitsbewegung des 18. Jahrhunderts und ihren auf Gelehrsamkeit ausgerichteten Gegnern, sind ebenso wie die Unruhe, ausgelöst durch messianische Bewegungen, Ausdruck dieser Vielstimmigkeit. Wandel ist konstitutiv für das Judentum, schon die biblischen Propheten waren mit ihren Angriffen auf veraltete Bräuche und Vorstellungen Erneuerer des Judentums. Der mittelalterliche Gelehrte Moses ben Maimon (1135–1204) kann als Vorläufer einer Religion der Vernunft auch als religiöser Reformverstandener verstanden werden.



Büste des Moses Mendelssohn von Jean-Pierre-Antoine Tassaert (1785) im Centrum Judaicum in Berlin

Die Geschichte der jüdischen Reformbewegung, die Rabbiner Caesar Seligmann (1860–1950), langjähriger Vorsitzender der Vereinigung liberaler Rabbiner in Deutschland, 1922 veröffentlichte, hat den Untertitel: *Von Mendelssohn bis zur Gegenwart*; sie folgt darin der *Geschichte des Judenthums von Mendelssohn bis auf die Gegenwart* von Sigismund Stern (1812–1867), Mitbegründer der Berliner Reformgemeinde, von 1857. Keine Frage, das Werk Mendelssohns ist als wesentliche Wegmarke in der Geschichte der deutschen Judenheit wahrgenommen worden. So wie Leo Baeck unterschied auch sein Student und späterer Kollege, der Religionsphilosoph Fritz Bamberger (1902–1984), anlässlich des 200. Geburtstages Mendelssohns 1929 zwischen der Person und ihrer Wirkung, benannte die Kluft zwischen Aufklärung und Gesetzestreue, und nannte ihn einen »Reformer gegen seinen Willen«,

der seinen Zeitgenossen einen weiteren Horizont eröffnete: »die Europäisierung des Jüdischen«. Bamberger befand: »einen jüdischen Standpunkt entwickelte er in der Polemik mit Lavater« [1769] und nannte Mendelssohn »Wegbereiter der Emanzipation und der Reformbewegung« sowie »Förderer der hebräischen Sprachbewegung« (Bamberger: *Moses Mendelssohn*, 1936).

Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007) fasste es so zusammen: »Seine Wirkung war von dreifacher Art: Er verfasste eine Pentateuch-Übersetzung ins Deutsche und ein Werk über die Ritualgesetze der Juden; er bemühte sich ferner um die Gründung einer jüdischen Freischule, der ersten jüdischen Volksschule Deutschlands; er kämpfte schließlich um die geistige Emanzipation der Juden« (Ehrlich: *Der Reformprozess*, 2001). Auch für Ehrlichs Lehrer Baeck stand Mendelssohn am An-

fang der Neuzeit: Von ihm sollten Juden und Jüdinnen lernen, dass sie »dem großen Ganzen dienen, nicht indem sie ihr Innerstes und Tiefstes, den besonderen Charakter und den Wert aufgeben, begrenzen oder mindern, sondern dadurch erst, dass sie ihr Eigenstes mit seinem ganzen Reichtum in das Ganze, in den Staat, in die Menschheit einfügen. Ganz an sich festhalten und dadurch erst sich hingeben können, niemals von sich fortgehen, und dadurch es eben vermögen, aufrichtig und aufrecht in der Gemeinschaft zu stehen.« (Baeck: *Moses Mendelssohn*, 1929). Dieses Dringen auf Teilnahme und -habe verweist wiederum auf einen Lehrer Mendelssohns, Rabbiner Jakob Emden (1697–1776), der ein Beispiel dafür ist, dass »das Religionsbild der Aufklärung durchaus mit einem Judentum striktester Observanz vereint werden konnte.« Emden empfahl »mit den Mitmenschen zu leben«, *lih'jot me'uraw im habri-jot* (Graupe: *Modernes Judentum*, 1977).

Mendelssohn unterschied die Religionslehren von den Geschichtswahrheiten. Rationale Theologie bedeute, nach der Vernünftigkeit des Glaubens und seiner Lehrinhalte zu fragen. Er prägte das Verständnis des Judentums als vernunftmäßige Religion. In seinem rechts- und religionsphilosophischen Werk »Jerusalem oder über religiöse Macht im Judentum« forderte er 1783 die Religions- und Gewissensfreiheit. Die Religionslehren sind für Mendelssohn keine Eigenheit des Judentums, sondern ewige Wahrheiten und zur vernunftgemäßen Erkenntnis empfohlen. Die Geschichtswahrheiten hingegen können nur auf den Glauben an die Überlieferung hingenommen werden, und auf ihnen beruht laut Mendelssohn der Glaube an die Offenbarung. Mit diesen Gedanken teilte Mendelssohn mit den Maskilim – den Anhängern der Haskala, der jüdischen Aufklärung –, um sich das Bewusstsein, dass das Judentum eine vernunftmäßige Religion im Einklang mit den Wahrheiten der Philosophie sei. Er selbst blieb seiner jüdischen Tradition verbunden. Er prägte den Begriff »Zeremonialgebot« für die aus biblischen und talmudischen Geboten abgeleiteten Rituale, die inzwischen an religiöser Bedeutung verloren hatten, unterschied dabei aber noch nicht zwischen kulturellen Aus-

prägungen und jüdischer Ethik, d.h. zwischen Zeitgebundenem und dem ewig Guten. Diesen Schritt wagte dann Israel Jacobson (1768–1828), als er 1810 feststellte, »dass die Bigotterie alles, Schale wie den Kern, für gleich heilig hält« – und zwar in allen Religionen.

Buchhalter und Philosoph: Moses Mendelssohn (1729–1786)

Philosophie war es, mit der 1767 Moses Mendelssohn, der 38-jährige Buchhalter einer Berliner Seidenfabrik, dem Königsberger Privatdozenten Immanuel Kant (1724–1804) den 1. Preis der preußischen Königlich-Akademie der Wissenschaften abjagte. Er erntete den Ruhm für sein Werk *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*. Für die Neuorientierung des Judentums in Deutschland, vor allem für dessen Kampf um Bürgerrechte, wurde dieser zeitweilig nebenberufliche Philosoph zur Leitfigur schlechthin. Bis heute gilt er aber auch als einer der wichtigsten Vertreter der deutschen Aufklärung.

Der in Dessau geborene Mendelssohn erhält schon mit vier Jahren Bibel- und Talmudunterricht und beginnt mit zwölf unter Anleitung des Dessauer Oberrabbiners David Fränkel (1707–1762) den *Führer der Verirrten*, eines der Hauptwerke von Moses ben Maimon (Maimonides, 1135–1204) durchzuarbeiten. Seine Muttersprache ist Westjiddisch, außerdem beherrscht er das biblische und talmudische Hebräisch. Als Fränkel ein Amt in Berlin übernimmt, folgt er ihm. Dort vertieft er sich wieder in Talmudstudien, sucht aber weitere Bildung zu erwerben. Er entscheidet sich für die Mathematik, außerdem bringt er sich Hochdeutsch bei, dann auch Französisch und Latein. Später erschließt er sich noch andere Sprachen, studiert als Jude ohne jede Aussicht auf formale Abschlüsse Philosophie und naturwissenschaftliche Disziplinen. Sein Geld verdient er damit, hebräische Bücher zu kopieren. Dann lebt er eine Weile als Hauslehrer bei dem Berliner



Porträt des Moses Mendelssohn



Mendelssohns Brille, eigentlich eine Arbeitsschutzbrille für seine Tätigkeit in der Seidenfabrik, aus der Zeit nach 1751.

Seidenhändler Isaak Bernhard. Der stellt ihn schließlich als Buchhalter ein und macht ihn später sogar zum Teilhaber.

Mit Mitte zwanzig fängt Mendelssohn an, philosophische Beiträge zu veröffentlichen. Sie sind überwiegend der Vernunft und dem rationalen Diskurs verpflichtet. Sein erster Beitrag verteidigt in der Zeitschrift *Theatralische Bibliothek* ein Werk des Pastorensohns Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) *Die Juden*, mit dem dieser gegen antijüdische Vorurteile zu Felde zieht. Den philosophischen Autodidakten Mendelssohn faszinieren Lessings Ideen zum Deismus, einer Lehre, die nicht Offenbarung, sondern Vernunft zur Grundlage einer Gotteslehre machen will. Er verschlingt die Bücher des englischen Philosophen John Locke und beginnt, noch mehr Apologeten einer natürlichen, vernünftigen Religion zu lesen. Sie sind in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gerade bei Vertretern der liberalen protestantischen Theologie en vogue. Mendelssohn empfindet eine gewisse Ideenverwandtschaft zu ihnen. Während er aber diesen Gedanken folgt und immer mehr dafür schreibt, bleibt er im Alltag dem Judentum, seinen Traditionen und Geboten treu.

Zum Thema einer theologischen Reflektion wird seine Religion, als der Schweizer Theologe Johann Caspar Lavater (1741–1801) sich um seine Seele sorgt und ihn 1769 öffentlich auffordert, zum Christentum zu konvertieren. Diesem Drängen tritt Mendelssohn entschieden entgegen. Im Judentum erkennt er zwar menschliche Zusätze und Missbräuche. Dennoch betont er, ihm stehe die logische Wahrheit der Lehre, wie sie sich im jüdischen Verständnis von Tora als seinem Volk am Sinai offenbarten Ritual- und Rechtssystem ausdrücke, näher als die christlichen Dogmengebäude.

Anderen seiner Glaubensgenossen, die ungeduldig eine Verbesserung ihrer rechtlichen Stellung anstreben, wird die Abgrenzung nicht so leichtfallen. Viele glauben, die Emanzipation nur erlangen zu können, wenn sie zum Christentum übertreten. Unter diesen Umständen bildet sich in den Siebzigerjahren des 18. Jahrhunderts ein Kreis von jüdischen Intellektuellen um Moses Mendelssohn, die Maskilim. Diese An-

hänger der Haskala, der jüdischen Aufklärung, suchen Wege in die Emanzipation, ohne das Judentum ganz hinter sich zu lassen. Wichtig ist ihnen vor allem die jüdische Ethik. Um die eigene Befreiung einzuleiten, denken sie an einen radikalen Wandel. Zu einer konkreten Vision für ein modernes Judentum gelangen die Gelehrten der Haskala aber noch nicht.

Unter Friedrich dem Großen hatte sich im preußischen Protestantismus der wohl folgenreichste Umschwung seit der Reformation ereignet, eine Transformation im Geist der Aufklärung, wie sie kurz darauf auch das Judentum in Mitteleuropa durchmachte; ein Beispiel dafür ist der jüdische Aufklärer Saul Ascher (1767–1822) aus Berlin, der 1792 in Abgrenzung zu Maimonides, Spinoza und Mendelssohn eine aufgeklärte, religiös-politische Reform des Judentums und die bedingungslose Gleichberechtigung der Juden in Staat und Gesellschaft forderte. Friedrich II. hatte eine »liberale Theologie« gefördert, die zum wichtigen Träger modernen historischen Sinns und hermeneutischen Bewusstseins wurde. An die Stelle von Erbsünde und Erlösungsdogma trat der von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) etablierte Glaube an den Fortschritt aufgrund der schöpfungsmäßigen »Perfektibilität« des Menschen. Der Essay des Pfarrers Johann Joachim Spalding (1714–1804), »Die Bestimmung des Menschen«, erschienen 1748 und bis 1794 elfmal gedruckt, wurde ein Grundbuch der Annäherung von Aufklärung und Religion, hoch geschätzt noch von Schiller, Schleiermacher und Fichte. Spaldings Religionsphilosophie überführt religiöse Observanz in gläubige Authentizität. Die innere Gewissheit der Realität von Gott und Unsterblichkeit ist »Religion«, die »Kopf« und »Herz« verbindet: »Dieß ist unsere Religion; die Liebe Gottes, die sich in einer allgemeinen Wohlthätigkeit und Menschenliebe thätig macht.« Nach dem Siebenjährigen Krieg folgten 1763 mehr und mehr Theologen und Philosophen den nun klaren Kriterien aufklärerischen Christentums: religiöse Subjektivität und historische Kritik. Friedrich der Große berief solch »neologische« Theologen wie Johann August Eberhard, ein Lehrer Schleiermachers, der das augus-

tinische Erbe der Theologie weitgehend demontierte. Die Neologen legten ihre Axt an einen Großteil der kirchlichen Lehrtradition, vor allem die Satisfaktions- und die Trinitätslehre. Stattdessen betonten sie moralische Motivation und religiöse Erhebung zielende Lehren. Die Neologie, zu der auch der Berliner Publizist Friedrich Nicolai gehörte, verband fromme Innerlichkeit mit vernünftiger Wissenschaftlichkeit, doch dies war nur in dem halben Jahrhundert von 1740 bis 1790 denkbar.

Christen wie Juden erlebten, wenn auch zeitversetzt, ein und denselben Transformationsprozess: Die Neuausrichtung der Wissenschaften, die vor zweihundert Jahren auch zur Formulierung einer »Wissenschaft des Judentums« und mit ihr zu einer institutionalisierten akademischen Rabbinerausbildung führte. Rolf Vierhaus hat dies so beschrieben: »Die Gelehrsamkeit änderte ihr Erscheinungsbild; sie wurde ›wissenschaftlich‹, also argumentativ, explorativ und experimentell. Nicht mehr die Weitergabe von autoritative Geltung beanspruchenden Lehrmeinungen wurde als ihre Hauptaufgabe angesehen, sondern die systematische Vermehrung des Wissens, die kritische Überprüfung und die Verbesserung der Kenntnisse, die zunehmend unter dem Gesichtspunkt ihrer praktischen Anwendung beurteilt wurden« (Homolka: *Zwischen Rationalismus und Restauration*, 2020).

Der Berliner Schriftsteller und Philosoph Saul Ascher war mit seinen *Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden* 1788 der erste Maskil, der vom Gegensatz zwischen »aufgeklärt« und »orthodox« schrieb und dabei die rabbinische Autorität in Frage stellte; er wurde zu einem Wegweiser der jüdischen Reformbewegung. 1792 forderte er in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk *Leviathan oder ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*, den jüdischen Glauben auf Vernunftprinzipien zu gründen und das Judentum somit zu modernisieren. Im Lexikon *Neuestes gelehrtes Berlin* von 1795 heißt es, dass das dritte Buch des *Leviathan* »von der Läuterung des Judenthums, vom Zwecke der Religion für gebildete Menschen, von der Reformation überhaupt, und von der des Ju-

denthums besonders« handele – und wie Sabattia Joseph Wolff und später Abraham Geiger setzte Ascher auf die Reformation *aller* Juden. Er kritisierte, »daß viele Anhänger des Judenthums bloß den Namen ihres Glaubens innehaben. Täglich sehen wir die Religion unter unsern Glaubensgenossen im größeren Verfall«, und forderte eine aufgeklärte, religiös-politische Reform des Judentums und die bedingungslose Gleichberechtigung der Juden in Staat und Gesellschaft (Hiscott: *Saul Ascher*, 2017). Er wandte sich aber gegen den Mendelssohn-Schüler David Friedländer (1750–1834), der im April 1799 aus Enttäuschung über das Stocken der rechtlichen Emanzipation ein anonym gehaltenes »Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter« an den Berliner Probst Wilhelm Abraham Teller (1734–1804) gerichtet hatte. Gegenstand war das Angebot von Angehörigen der Berliner jüdischen Aufklärungskreise, zum Christentum überzutreten, um so endlich ihre rechtliche Gleichstellung zu erlangen. Julius H. Schoeps fasst das Ansinnen Friedländers treffend zusammen: »Was Friedländer und den ›Hausvätern‹ vorschwebte, war das Ideal einer Glaubensvereinigung auf der Basis eines geläuterten Christentums einerseits und eines aufgeklärten Judentums andererseits. Würden die Christen, so ihre Überlegung, auf das christliche Dogma verzichten und die Juden Abstriche von den Zeremonialgesetzen machen, dann stünde einer Glaubensvereinigung nichts mehr im Weg, also auch nichts mehr – und darum ging es letztlich – der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden in Preußen« (Schoeps: *David Friedländer*, 2017).

Es gab zur Zeit Mendelssohns vielerorts Rufe nach Umgestaltung und Erneuerung. So ist der Kaufmann Isaak Wetzlar (1685/90–1751) in Celle für Stefan Rohrbacher »ein jüdischer Reformator vor der Aufklärung« (Rohrbacher: *Isaak Wetzlar*, 1996); er verfasste 1748/49 eine Reformschrift mit dem dringenden Aufruf zur religiös-moralischen Erneuerung und Vorschlägen zur Reform des jüdischen Erziehungswesens. Ein anderes Beispiel ist der Arzt Mordechai Gumpel Schnaber-Levinson (1741–1797), der 1770 von Bres-

lau nach London zog und in seinem Hauptwerk *Jessod Hatora*, »Prinzip der Tora«, zwischen Wahrheit und Glauben unterschied (Graupe: *Modernes Judentum*, 1977). Ende des 18. Jahrhunderts schufen sich dann von der Aufklärung berührte Söhne aus zumeist wohlhabenden jüdischen Familien ihre eigenen gesellschaftlichen Räume außerhalb der Religionsgemeinde, etwa die Gesellschaft der Brüder in Breslau (1780) oder die Gesellschaft der Freunde in Berlin (1792). In Amsterdam kam es 1796 aus Gemeindestreitigkeiten heraus zur Gründung der auch politisch liberalen Gemeinde Adath Jeschurun mit Rabbiner Isaac Graanboom (1738 – 1807), die 1799 eine eigene Synagoge errichtete und einen eigenen Friedhof in Overveen bei Haarlem erwarb. Zu ihren Neuerungen im Gottesdienst gehörten eine Straffung der Liturgie, die Streichung von poetischen und kabbalistischen Einschüben und ein geordnetes Singen und Rezitieren (Reif: *Hebrew Prayer*, 1993). Die napoleonischen Behörden verfügten 1808 die Auflösung von Adath Jeschurun.

Um 1800 lebte der Großteil der jüdischen Bevölkerung in Deutschland als (Vieh-) Händler, Hausierer oder Bettler in zumeist einfachen Verhältnissen auf dem Land. Die Sozialgeschichte der deutschen Juden des 19. Jahrhunderts ist dann aber von wirtschaftlichem Aufstieg, Urbanisierung und einem starken demografischen Wandel gekennzeichnet: Ihre Zahl wuchs auf dem Gebiet des späteren Deutschen Kaiserreichs von circa 257.000 (1816/17) auf etwa 400.000 (1848), womit die Wachstumsrate zehn Prozent über dem Durchschnitt der Gesamtbevölkerung lag, und weiter auf 470.000 in den 1860er-Jahren (Herzig: *Emanzipation und Akkulturation*, 2010).

Das 19. Jahrhundert ist das Zeitalter der Emanzipation, die mit der Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* des preußischen Staatsrats Christian Wilhelm Dohm 1781 ihren Anfang nahm, ohne dass die endgültige rechtliche Gleichstellung de facto voll verwirklicht werden sollte; die Historikerin Monika Richarz hat die Emanzipation als Weg »vom Schutzjuden zum Bürger zweiter Klasse« bezeichnet. (Richarz: *Bürger auf Widerruf*, 1989). Mit der Emanzipation vollzog

sich auch ein religiöser Reformprozess, der sich einerseits gegen abergläubische Frömmerei, Rabbinismus und Talmudismus wandte, andererseits gegen bindungslose Freigeisterei und Indifferenz. Es gab starke Wechselwirkungen zwischen dem Streben nach Gleichstellung, der jüdischen Aufklärung und der kulturellen Angleichung der Juden an ihre Umwelt sowie ihrer Identitätssuche in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft. Die jüdische Nation wurde dabei zu einer Religionsgemeinschaft, die sich schließlich in unterschiedliche Konfessionen ausdifferenziert: In Reaktion auf die Moderne und auf die Reformbewegung formierte sich Mitte des 19. Jahrhunderts die Neo-Orthodoxie mit den Rabbinern Samson Raphael Hirsch (1808–1889) und Esriel Hildesheimer (1820–1899) als ihren Vordenkern. Hirsch griff 1854 den bis dahin zumeist polemisch verwendeten Begriff »orthodox« als Selbstbezeichnung für seine sich neu konstituierende gesetzestreue jüdische Gemeinschaft auf.

Talmudismus und Rabbinismus

Der Begriff Talmudismus wurde im 19. Jahrhundert zur abwertenden Bezeichnung für Spitzfindigkeit und Rabulistik. Schon 1782 wandte sich der Aufklärer Naphtali Herz (Hartwig) Wessely (1725–1805) in seinem Sendschreiben *Gegen den Rabbinismus* mit scharfen Angriffen gegen die herkömmlichen Erziehungsmethoden der Rabbiner: »Verborgen ist ihnen die Kunde von der Beschaffenheit der Erde, von geschichtlichen Ereignissen, und ebenso unbekannt sind ihnen die Moral- und Sittengesetze, die natürlichen wie die Erfahrungswissenschaften.« Die Talmudisten waren in ihrem Bestreben, das Leben ausschließlich im Sinne der Gebote zu heiligen, einer eigenen Lebenswelt verhaftet. Zwei Typen des Talmudgelehrten galt traditionell besondere Wertschätzung: dem *charif* (der Scharfsinnige) und dem *baki* (der Beschlagene, der das ganze weite Feld des talmudischen Schrifttums im Gedächtnis hat). Vom 17. Jahrhundert an beschränkte sich die talmudistische Methode zumeist auf Scharfsinn und *pilpul* (»Pfeffer«), eine

Art rabbinische Dialektik in Form einer Disputation. In Frankreich und in den deutschen Ländern kam es schließlich zum Niedergang der althergebrachten Talmudschulen, die in einigen Staaten auch von der Obrigkeit verboten wurden. So wurde die berühmteste Jeschiwa Deutschlands, die von Fürth, 1829 behördlicherseits geschlossen, da die jüdische Gemeinde sie nicht im Sinne des bayerischen Judenedikts reformieren wollte.

»Für den gemeinschaftlichen Fortschritt zum Besseren«: Israel Jacobson (1768–1828)



Israel Jacobson in Braunschweig, um 1810 oder früher.

Am 17. Juli 1810 wurde der Seesener Jacobstempel mit einem ungewöhnlichen Gottesdienst eröffnet, der heute als der überhaupt erste jüdische Reformgottesdienst gilt. »Das Fest war originell und einzig in seiner Art«, beschrieb ein zeitgenössischer Beobachter diese Feierstunde mit Chorgesang und Orgelbegleitung und Ansprachen auf Deutsch. Initiator war der Unternehmer Israel Jacobson, der aus Halberstadt

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRÜNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Alle Rechte vorbehalten

© 2021 Patmos Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.patmos.de

Gesamtgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: oben: Rabbinerin Alina Treiger © Mikhail Yasnev, unten: Neue Synagoge Berlin, Toraschrein, Architektur-skizze 19. Jh.

Autorenfoto Walter Homolka: Abraham Geiger Kolleg

Autorenfoto Heinz-Peter Katlewski: Fotostudio Alte Schule

Autorenfoto Hartmut Bomhoff: Axel Bahr, DAS BILD Berlin

Druck: Finidr s. r. o., Český Těšín

Hergestellt in Tschechien

ISBN 978-3-8436-1069-8

