

epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

Geschäftsführer: Direktor Jörg Bollmann

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Verlagsleiter: Bert Wegener.

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Karsten Frerichs.

Verantwortliche Redakteure epd-Dokumentation: Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) / Reinhold Schardt

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 28,85 Euro, jährlich 346,20 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt den Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-225,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: kundenservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 22. September 2020

www.epd.de

Nr. 39

■ Anpassung, Abgrenzung und Eigenständigkeit – Jüdische und christliche Reformbestrebungen im 19. Jahrhundert und heute

Zwei Texte eines Studenttags des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin aus Anlass des 250. Geburtstags Friedrich Schleiermachers in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin und der School of Jewish Theology, Potsdam

Berlin, Französische Friedrichstadtkirche, 26. November 2018

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:
Direktor Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Bert Wegener
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Karsten Frerichs

epd-Dokumentation:
Verantwortliche Redakteure:
Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) /
Reinhold Schardt
Tel.: (069) 58 098 -135
Fax: (069) 58 098 -294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.
Druck:
Strube Druck & Medien GmbH
Stimmerswiesen 3
34587 Felsberg

■ Theologe Schleiermacher ist »bestürzend aktuell« – Philosoph Arndt: Ideal einer universellen Menschheit

epd-Gespräch: Stephan Cezanne

Berlin (epd). Der Berliner Philosoph Andreas Arndt sieht den Theologen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) als Vorbild für die aktuelle Wissenschaftspolitik. Der Universalgelehrte, der vor 250 Jahren geboren wurde, habe vor »abgeschotteten einzelnen Disziplinen« gewarnt und für Austausch sowie einen universalen Zusammenhang des Wissens geworben, sagte Arndt dem Evangelischen Pressedienst (epd). Der Buchautor und emeritierte Professor hatte einen Lehrstuhl für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin inne.

Schleiermachers Wissenschaftsauffassung sei mit in die 1809 gegründete Berliner Reformuniversität eingeflossen, sagte Arndt. Schleiermacher sei der eigentliche geistige Gründervater. Wie man heute weiß, habe Wilhelm von Humboldt viel von ihm übernommen. Man könne von einer »Humboldt-Schleiermacherschen Universitätsidee sprechen«, sagte Arndt. Die spätere Humboldt-Universität zu Berlin hatte Anfang des 19. Jahrhunderts eine neue Ära von Universität und Wissenschaft eingeleitet, die

weltweit zum Leitbild wurde.

Als gesellschaftliches Ideal strebte Schleiermacher eine kulturelle Synthese an, sagte Arndt. In dieser Verknüpfung spielten zwar die Eigenarten der Nationen eine Rolle, im Vordergrund stehe aber ganz stark der wechselseitige Austausch: »Das hat eine geradezu bestürzende Aktualität heute, wenn er sagt, man solle das Fremde aufnehmen, ohne das Eigene aufzugeben.« Schleiermacher sei der Überzeugung gewesen, »dass sich in der Entwicklung der Menschheit Grenzen auflösen, die kulturelle Vielfalt bildet letztlich eine Einheit«.

Auch in seinem religiösen Denken habe Schleiermacher einen universalen Ansatz vertreten. Arndt wies Tendenzen zurück, ihn allein auf Begriffe wie »reine Innerlichkeit« und »Subjektivität« einzuschränken. Religion übersteige Schleiermacher zufolge alle Begriffe und stifte Kultur: »Er hat das Ideal einer universalen Menschheit im Blick, Religion ist für ihn etwas, was nationale, sprachliche oder rassische Schranken nicht anerkennt und darüber hinausgeht.« Auch das sei ein Punkt, an dem Schleiermacher heute ungeheuer gegenwärtig sei, erklärte der 1949 geborene Arndt, der als einer der führenden Experten in der Hegel- und Schleiermacher-Forschung gilt.

Die Universalität Schleiermachers zeige sich auch in dessen

Kunstanschauung. Dafür stehe etwa sein rund 200 Jahre vor Joseph Beuys (1921-1986) formulierter Satz »Alle Menschen sind Künstler«. Arndt: »Schleiermacher hat in seiner Ästhetik avantgardistische Elemente.« Mit diesem Instrumentarium könne man auch die Kunst des 20. Jahrhunderts deuten, bis hin zur Aktionskunst.

Der am 21. November 1768 in Breslau geborene Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist der führende theologische Denker des frühen 19. Jahrhunderts. Er lehrte ab 1810 bis zu seinem Tod 1834 als ordentlicher Professor der Theologie und Philosophie an der Berliner Universität. In seiner berühmtesten Schrift »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« von 1799 beschreibt er Religion als Anschauung und Gefühl des Universums.

(epd-Basisdienst, 15.11.2018)

Anlässlich des 250. Geburtstags Schleiermachers fand am 26. November 2018 in der Berliner Friedrichstadtkirche ein Studientag statt, der sich die Frage gestellt hatte, »warum und wo jüdisch-christliche Kommunikation in dieser Zeit gelang, abbrach oder scheiterte«. Er ist hier in zwei Texten dokumentiert. Das vollständige Programm des Studientags findet sich im Anhang auf Seite 25.

Quelle:

Anpassung, Abgrenzung und Eigenständigkeit – Jüdische und christliche Reformbestrebungen im 19. Jahrhundert und heute

Zwei Texte eines Studientags des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin aus Anlass des 250. Geburtstags Friedrich Schleiermachers in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin und der School of Jewish Theology, Potsdam Berlin, Französische Friedrichstadtkirche, 26. November 2018

Inhalt:

Anpassung, Abgrenzung und Eigenständigkeit – Jüdische und christliche Reformbestrebungen im 19. Jahrhundert und heute.

Zwei Texte eines Studientags des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin aus Anlass des 250. Geburtstags Friedrich Schleiermachers in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin und der School of Jewish Theology, Potsdam

Berlin, Französische Friedrichstadtkirche, 26. November 2018

- ▶ Prof. Dr. Micha Brumlik:
Der Salon – Henriette Herz und Schleiermacher 4

- ▶ Rabbiner Prof. Walter Homolka PhD, PhD, DHL:
Zwischen Rationalismus und Restauration – Schleiermacher und das Judentum in Deutschland im 19. Jahrhundert 10

- ▶ Anhang: Programm des Studientags 25

epd-Berichterstattung

- ▶ Theologe Schleiermacher ist »bestürzend aktuell« – Philosoph Arndt: Ideal einer universellen Menschheit 2

- ▶ Genialer Denker der Unendlichkeit – Vor 250 Jahren wurde der Theologe und Philosoph Friedrich Daniel Schleiermacher geboren 26

Der Salon – Henriette Herz und Schleiermacher

Prof. Dr. Micha Brumlik, Senior Advisor am Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

»Anpassung, Abgrenzung und Eigenständigkeit – Jüdische und christliche Reformbestrebungen im 19. Jahrhundert und heute«.

Ein Studientag des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin aus Anlass des 250. Geburtstags Friedrich Schleiermachers in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin und der School of Jewish Theology, Potsdam

Berlin, Französische Friedrichstadtkirche, 26. November 2018

Henriette Herz, geborene Lemos war die Ausnahme im Leben eines der bis heute berühmtesten evangelischen Theologen, Daniel Friedrich Ernst Schleiermachers, des Begründers einer christlichen Theologie auf der Basis einer idealistischen Theorie des Selbstbewußtseins – eine Ausnahme insofern, als Schleiermacher strikt gegen die Taufe von Juden war, er aber Henriette trotz ihrer späten Taufe die Treue hielt. Anlaß zu Schleiermachers Ablehnung der Konversion war ein 1799 verfasstes »Sendschreiben jüdischer Hausväter« – wesentlich von einem Freund Kants, David Friedländer verfasst, in dem diese anboten, geschlossen zum Christentum überzutreten, sofern man es ihnen erließe, an das Christudogma zu glauben. Zu den bedeutsamsten Entgegnungen auf das »Sendschreiben« gehörten die »von einem Prediger außerhalb Berlins« verfaßten »Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter«. Als Verfasser entpuppte sich bald der damals einunddreißigjährige Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Hilfsprediger in Landsberg und enger, neuer Freund von Henriette Herz. Grundtenor seiner Entgegnung, die er anonym publizierte, war die Überzeugung, daß man Juden überhaupt nie taufen dürfe, da sie konstitutionell nicht willens seien, wahrlich und wahrhaftig den christlichen Glauben zu übernehmen.

Schleiermacher aber, aus der Provinz stammend, genoss das Großstadtleben und – vor allem – die Besuche im Salon der Henriette Herz. Die Salons, die übrigens Hannah Arendt zum Thema ihres ersten wichtigen Buches, des Buches über Rahel Levin gemacht hat und die auch später, bis heute Anlaß und Thema kultursoziologischer Untersuchungen sind, basierten – und das war nieman-

dem bewußter als den ausschließlich jüdischen Gastgeberinnen dieser Salons, Henriette Herz, Dorothea Veit und Rahel Varnhagen selbst – auf einer gewollten, nicht mehr ständischen Traditionslosigkeit im Rahmen einer geistvollen Konversation, die sich genau deshalb frei entfalten konnte, weil sie eben ohne Beteiligung des damals gerade entstehenden Bürgertums, des Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums auskam. Hier, in den Salons der jüdischen Frauen trafen sich vor allem adlige Beamte des preußischen Hofes und von Beruf her bürgerliche, ihrer Herkunft wegen jedoch weder zünftige noch ständische Juden sowie Angehörige der Bohème: Dichter, Sängerinnen und Schauspielerinnen. Ob sich diese nur kurzzeitig haltbare Allianz – wie Hannah Arendt vermutet hat – aus einer gemeinsamen Opposition gegen das Bürgertum speiste, oder ob es nicht doch die spezifische Offenheit jüdischer Frauen, die dank ihres Reichtums, ihrer aufgeklärten Männer und des entstehenden Kults der Empfindsamkeit wegen Freundschaften, innige Freundschaften auch über Ehegrenzen hinweg unbefangen eingehen konnten, was, was diese Salons am Ende ermöglichte, soll hier nicht weiter untersucht werden. Und so war es tatsächlich Schleiermacher, der bald – ebenfalls 1799 – einen »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens« verfasste – eine wenn man so will frühe mikrosoziologische Studie.

Gleichwohl scheiterte Schleiermacher, ein bürgerlicher, ein bildungsbürgerlicher Intellektueller an der Struktur dieser Salons, genauer genommen aber an sich selbst. 1797 war Schleiermacher in die Welt der Berliner Frühromantik eingetreten. Knapp dreißig Jahre alt, wurde er nach den Stationen Halle, Drossen, Schlobitten und Landsberg schließlich Prediger an der Berliner Charité, wo er sich mit dem jungen Friedrich Schlegel anfreundete und mit ihm zusammenzog – gewissermaßen eine Wohngemeinschaft.

Bei alledem war gerade dieser junge Schleiermacher theologisch ein entschiedener Antijudaist, heute würden wir ihn evtl. sogar als »Antisemiten« bezeichnen. Das ist umso auffälliger, als Schleiermacher wie kein anderer der idealistischen Philosophen persönlich eng mit Jüdinnen und Juden, vor allem – wie schon angedeutet – mit Henriette Herz befreundet war. Sein ganzes

Jugendwerk, vor allem die 1799 erschienenen »Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern«, in denen Religion als »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« definiert wird, ist nämlich ohne die Freundschaft mit Henriette Herz, ohne ihren Salon, ohne die Bekanntschaft mit David Friedländer, Rahel Varnhagen und Dorothea Veit überhaupt nicht denkbar. Henriette Herz, die sich freilich im Laufe ihres langen Lebens ihrem Judentum zunehmend entfremdete, ließ sich 1817, nach dem Tode ihrer Mutter, sie selbst war damals dreiundfünfzig Jahre alt, auf Schleiermachers Initiative hin taufen; seine Beziehung zu ihr bietet im übrigen gewiß einen Schlüssel zum Verständnis seiner Haltung zum Judentum.

In einem Brief aus dem Jahr 1798 schrieb er seiner Vertrauten und Schwester Charlotte:

»Daß junge Gelehrte und Elegants die hiesigen großen jüdischen Häuser fleißig besuchen, ist sehr natürlich, denn es sind bei weitem die reichsten bürgerlichen Familien, hier, fast die einzigen die ein offenes Haus halten, und bei denen man wegen ihrer ausgebreiteten Verbindungen in allen Ländern Fremde von allen Ständen trifft. Wer also auf eine recht ungenierte Art gute Gesellschaft sehen will, läßt sich in solchen Häusern einführen, wo natürlich jeder Mensch von Talenten, wenn es auch nur gesellige Talente sind, gern gesehen wird und sich gewiß amüsiert, weil die jüdischen Frauen, die Männer werden zu früh in den Handel gestürzt, sehr gebildet sind, von allem zu sprechen wissen.«¹

Es war Hannah Arendt, deren biographisches Werk über Rahel Varnhagen wesentlich von ihren eigenen Erfahrungen mit den deutschen Universitätsphilosophen Heidegger, Bultmann und Jaspers geprägt war, die zunächst den Ton zur soziologischen Analyse der Salons vorgab. Konnte doch von gesellschaftlicher Verwurzelung der deutschen Juden nach Arendt keine Rede sein. Gerade weil »die Juden außerhalb der Gesellschaft standen, wurden sie für eine kurze Zeit eine Art neutralen Bodens, auf dem sich die Gebildeten trafen.« Die Salons stellten demnach eine Art gesellschaftlichen Niemandslandes dar, in dem sich Männer und Frauen jenseits höfischer Etikette und bürgerlicher Benimmregeln, aufsteigende Parias, nämlich die Juden, mit intellektuell interessierten Angehörigen des absteigenden Adels und den sowohl beim Adel als auch beim aufsteigenden Bürgertum offiziell geächteten Künstlern und Schauspielern treffen konnten. Es wurde dort somit eine unverbindliche Form des Kosmopoli-

tismus gepflogen und die ständischen Schranken des untergehenden Feudalsystems durch die – jetzt noch – porösere Organisation einer im Entstehen begriffenen bürgerlichen Klassengesellschaft ersetzt. Der romantische Dichter Clemens von Brentano, später ein rabiatere und offener Antisemit, notierte nach einem Besuch im Salon Rahel Levins, »daß Prinz Louis Ferdinand und Fürst Radziwill zu ihr kommen, erregt vielen Neid, aber sie macht nicht mehr daraus, als ob es Lieutenants oder Studenten wären.«

Die damit – in den Salons – versuchte, virtuelle Aufhebung von Standes-, Klassen- und religiösen Grenzen, die sich erst zweihundert Jahre später mit den Prozessen funktionaler Differenzierung und Individualisierung völlig realisieren sollte, erforderte von Beginn an eine neue Semantik, eine neue Sprache zwischenmenschlicher Beziehungen. Ohne das damals entstehende Sprachspiel der romantischen Liebe, das – wie der Soziologe Niklas Luhmann es nennen sollte – fortan »Intimität codieren« sollte, wäre es kaum möglich gewesen, zu einer Form von Subjektivität und Individualität zu finden, der es über das Medium der Liebe gelingt, Körperlichkeit durch und über kommunikative Geistigkeit zu erfahren. Die übergeistige, intellektuelle und künstlerische gesteuerte, letztlich aber doch stets körperbezogene Erotik vermittelte Kommunikation trieb somit eine Form von (moderner) Individualität hervor, die reicher war als das rationalistische oder eben idealistische Selbstbewußtsein. Indem in der romantischen Liebe der Selbstbezug über die Sphäre von Wissen und Selbstbewußtsein hinaus in der Sphäre des Fühlens und Empfindens angesiedelt wird, indem zudem die Selbstgewißheit ihre vermeintliche Autarkie verliert und sich auf andere Individualitäten angewiesen weiß, entsteht eine Kontingenzerfahrung, die weder durch Theorie noch durch Moral zu erreichen war. Diese erotische Uererfahrung machte Schleiermacher bei seinem Eintritt in die Welt der Salons – eine erschütternde Erfahrung, der er wohl nicht anders als über die Religion Herr werden konnte. 1798 notierte Schleiermacher eine paradoxe Reflexion über das Thema »Toleranz«:

»Die Duldung hat keinen anderen Gegenstand als das Vernichtende. Wer nichts vernichten will, bedarf nicht geduldet zu werden, wer alles vernichten will, soll nicht geduldet werden. In dem, was zwischen beyden liegt, hat diese Gesinnung ihren ganz freien Spielraum. Denn wenn man nicht intolerant seyn dürfte, wäre die Toleranz nichts.«²

Wer oder was drohte hier wen zu vernichten? Fühlte sich der aufstrebende Prediger von der entgrenzenden Atmosphäre der Salons und den eigenen Leidenschaften in seiner Individualität bedroht?

Welche Rolle spielte bei alledem Henriette Herz, damals vierunddreißig Jahre alt, die auf ein Leben lang Schleiermachers engste Freundin und Vertraute wurde – ob sie jemals in irgendeinem Sinne seine Geliebte war, ist bis zum heutigen Tage Gegenstand von Gerüchten, aber nicht Belegen. Daß aber die enge Beziehung eines protestantischen Pfarrers zu einer ungetauften Jüdin alles andere als selbstverständlich war, das spiegelt sich in seinen Briefen jener Zeit. Im Oktober 1798 benachrichtigte er sein Schwester Charlotte davon, im Hause Herz ein- und auszugehen, und versuchte zugleich, sie davon zu überzeugen, daß dies kein Anlaß zur Beunruhigung sei:

»Daß übrigens die Herz eine Jüdin ist, schien anfangs keinen nachteiligen Eindruck auf Dich zu machen, und ich glaubte, Du seist mit mir überzeugt, daß, wo es auf Freundschaft ankommt, wo man ein dem seinigen ähnlich organisiertes Gemüt gefunden hat, man über solche Umstände hinweg sein dürfte und müsse. Es streitet auch ein solcher Umgang gar nicht so sehr mit meinen äußeren Verhältnissen, als Du denken magst. Herr Teller und Herr Zöllner, zwei der angesehensten Geistlichen, sind beide öfters im Herzischen Hause, freilich nicht auf dem vertrauten und herzlichem Fuße als ich.«³

Schleiermacher verteidigte diese, bald vom Hauptstadtklatsch bespöttelte Beziehung gegen den Anstoß, den sie erregte, unter anderen durch die Beschwerde über »Vorurteile.«

Dabei kann kein Zweifel daran bestehen, daß er, Schleiermacher, mindestens in den ersten Jahren ihrer Beziehung der verheirateten Jüdin Henriette Herz erotisch zugetan war – ein Umstand, über den Briefe aus Potsdam vom Februar 1799 – jener Zeit, als die Schrift »über die Religion an die Gebildeten unter Verächtern« entstand, keinen Zweifel lassen – ob eine Bemerkung Schleiermachers an einen Freund bezüglich der Beziehung zu Henriette in dieser Richtung zu deuten ist, muß hier offen bleiben; auf jeden Fall erstaunt die Intimität, die hier zum Ausdruck kommt:

»Mit Jette« so Schleiermacher im Juni 1801 »bin ich gewöhnlich einen Tag um den andern von eins bis fünf Uhr; wir essen dann zusammen,

lesen, plaudern, schlafen auch wohl und gehen spazieren.«⁴

Daß Herz und Schleiermacher in irgendeiner Weise ein Paar waren, darüber zerriss sich der Berliner Klatsch bis in öffentliche Karikaturen den Mund und auch Henriette Herz sah sich Jahrzehnte später genötigt, mindestens einzuräumen, daß die Atmosphäre der Salons durchaus auch erotisch, in ihrer Sprache »sinnlich« imprägniert war:

»Man hat« so Herz 1829 »jene Gesellschaft in neuerer Zeit oft unsittlich genannt. Will man die Unsittlichkeit damit als einen der charakteristischsten Züge der ganzen Gesellschaft bezeichnen, so muß ich den Vorwurf entscheiden ablehnen. In betreff manche, und zwar vielleicht ihrer geistig eminierendsten Mitglieder, mag er in einem Punkte nicht unbegründet sein, und möglicherweise hat im Allgemeinen in dieser Beziehung damals eine etwas laxere Moral geherrscht als jetzt. ...« Indem Henriette Herz die damalige laxere Moral der Beziehungen zwischen Frauen und Männern mit der Heuchelei der Biedermeierzeit vergleicht, kommt sie zu dem Schluß, daß die Erotik ihrer Gegenwart deshalb ins Verborgene strebe, weil sie mit Rohigkeit verbunden sei, daß die Sinnlichkeit damals genau deshalb ausgelebt werden konnte, weil ihr damals ein geradezu verpflichtendes ästhetisches Moment eignete, daher:

»Die Sinnlichkeit war, wenn ich mich so ausdrücken darf, mit einer Art reinigenden Prinzips gemischt, welches zu verletzten man sich scheute, und die ›Lucinde‹ ist gewissermaßen aus der Idee dieses Verbandes hervorgegangen.«⁵

Es war eine Novelle Friedrich Schlegels, des Wohnungsgenossen von Herzens Freund Friedrich Schleiermacher, die damals, bei ihrem Erscheinen ob ihrer »Unsittlichkeit« Erstaunen und Empörung hervorrief. Dieser in seiner unkonventionellen Form beinahe postmodern wirkende Roman war ein Hohelied auf die romantische Liebe und dürfte als eine der ersten Manifestationen der Ansicht gelten, daß der bürgerliche Stand der Ehe seine Erfüllung im intimen, eben auch erotischen, ja sexuellen Zusammenschluß eines Mannes und einer Frau findet, was aber umgekehrt nichts anderes heißen kann, als daß – was ja der Normalfall war – Ehen, in denen die Partner nicht einander zärtlich und begehrtlich zugehen waren, gleichsam unmoralisch waren. Schlegel war, als »Lucinde« erschien, sechsundzwanzig Jahre alt, seine Geliebte und Frau, Dorothea Veit, die verheiratete Tochter Moses Mendelssohns, die

Schlegel im Salon der Henriette Herz kennengelernt hatte, war damals vierunddreißig Jahre alt.

Eben auch dafür waren die Berliner Salons bekannt: dafür, daß sich dort nicht nur – wie das im Adel des ancien regime gang und gäbe war – Männer und Frauen gleichen Ranges erotisch und sexuell nähern konnten, sondern gerade dadurch, daß sich auch Personen verschiedener Religion, verschiedenen Standes und Alters auf Liebes- oder eben auf Freundschaftsbeziehungen einlassen konnten – Erotik und Sinnlichkeit als Medium der Kommunikation sowie der Auflösung und Ausdifferenzierung der ständisch-feudalen Gesellschaft. Dabei wäre es ein Fehler, sich die offenen Häuser, die Rahel Varnhagen, Dorothea Veit oder eben Henriette Herz führten, als Orte von schwelgerischem kulinarischen Luxus vorzustellen. Genau das waren sie nicht, wie eine weitere Erinnerung von Henriette Herz etwa an den Salon der Mendelsohns zeigt:

»Und Mendelsohn« der ebenfalls in seinem Hause bereits Gäste empfing »übte« so Henriette Herz »diese ausgedehnte Gastfreundschaft, ungeachtet die Familie sich ihrethalben große Beschränkungen auferlegen mußte, wobei dennoch die materiellen Genüsse, welche sein Haus den Gästen bot, die Grenzen strengster Mäßigkeit nicht überschreiten durften. Ich wußte, als genaue Freundin der Töchter, daß die würdige Hausfrau die Rosinen und Mandeln, damals ein Naschwerk de Rigueur, in einem bestimmten Verhältnis je nach der Zahl der Gäste in die Präsentierteller hineinzählte, bevor sie in das Gesellschaftszimmer gebracht wurden.«⁶

Henriette Herz versäumt nicht, in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß es damals einen vergleichbaren christlichen Mittelstand, der ähnliche Interessen hätte haben können, damals – jedenfalls in Berlin, in Preußens Hauptstadt – nicht gab: »Es gab da«, so urteilt sie spitz, »viele ehrenwerte Familientugenden, aber jedenfalls noch mehr geistige Beschränktheit und Unbildung ... die Töchter des Hauses wurden in dem weichlichendsten Luxus erzogen, aber von Bildung war nur der äußerliche Firnis angestrebt.«⁷

IV. Eine scharfsinnige Beobachterin

Anlässlich der Frage, warum das so war, erweist sich Herz tatsächlich als Zeitdiagnostikerin und ja, beinahe als Soziologin – neben der sehr viel berühmteren Rahel Varnhagen viel zu wenig geschätzt. Geselligkeit kann ihrer Kenntnis und Einsicht nach in monarchischen Staaten nur

durch einen geselligen Kreis gebildet werden, der im Zentrum höfischen Lebens liegt. Einen solchen aber gab es am Hofe Friedrichs nicht – zunächst bestand der gesellige Umgang, so es ihn überhaupt gab, aus Franzosen, sehr wenige Personen, sodann lebte die Königin getrennt vom König in völliger Zurückgezogenheit –, was es allenfalls gab, das waren traditionelle Hoffeste »vorschriftsmäßige Assembles bei den hohen Zivil- und Militärbeamten zur Karnevalszeit und tödliche Langeweile, namentlich für die jungen Edelleute.«⁸

Angesichts dieser Wüste, die die aufblühende Literatur von Goethe bis Kleist, von Lessing bis Humboldt weitgehend vernachlässigte, waren es dann die arrivierten jüdischen Familien, die diese Lücke schlossen:

»War es aber zu verwundern, daß, als inmitten solcher gesellschaftlichen Verhältnisse oder eigentlich Mißverhältnisse eine geistreiche Geselligkeit sich bot, trotz der damals gegen die Juden herrschenden Vorurteile begierig von denjenigen ergriffen wurde, welche überhaupt auf dem Wege mündlichen Ideenaustauschs geistige Förderung suchten. Nicht minder begreiflich aber ist es, daß es unter den Männern die jüngeren waren, welche sich zuerst diesen Kreisen näherten. Denn der Geist, welcher in diesen waltete, war der einer neuen Zeit, und nächst dem waren die Trägerinnen desselben durch eine Gunst des Zufalls zum Teil sehr schöne junge Mädchen und Frauen. Und ebenso lag es in den Verhältnissen, daß zuerst der strebende Teil der adeligen Jugend sich anschloß, denn der Adel stand in der bürgerlichen Gesellschaft den Juden zu fern, um selbst, indem er sich unter sie mischte, als ihresgleichen zu erscheinen.«⁹

Das sind – das kann gar nicht deutlich genug betont werden – nicht die Beobachtungen einer Philosophin und Theoretikerin, die all dies aus der Entfernung von mehr als einhundert Jahren wahrnimmt, nein, das sind nicht die Beobachtungen Hannah Arendts, sondern die Erkenntnisse einer selbst nicht nur Beteiligten, sondern auch aktiven Person, einer Frau, nämlich von Henriette Herz. Sie nahm die kleinsten Veränderungen in dieser Gesellschaft zu Protokoll:

»Freilich aber änderten sich innerhalb unseres Kreises die Verhältnisse früh. Der Geist ist ein gewaltiger Gleichmacher, und die Liebe, welche hin und wieder auch nicht unterließ, sich einzumischen, wandelte oft den Stolz gar in Demut.«¹⁰

Freilich, jene glücklichen Jahre sollten nicht lange dauern – die politische Weltlage, der Aufstieg Napoleons und sein Krieg gegen Großbritannien, Russland und Preußen führte schließlich, nach 1806 zur Besetzung auch Berlins durch französische Truppen und zu einem neuen Patriotismus der deutschen Intellektuellen von Fichte und Arndt bis hin zu Schleiermacher, gar nicht zu sprechen von den jungen romantischen Dichtern Achim von Arnim und Clemens von Brentano. Die damit einhergehende Welle des Patriotismus schlug schließlich in unverblümten Nationalismus um, der sofort auch erklärtermaßen frauenfeindliche und antisemitische Züge annahm – war es doch zunächst das revolutionäre, dann das kaiserliche Frankreich gewesen, das – auch in den von ihm besetzten Ländern – die bürgerliche Gleichberechtigung, die Emanzipation der Juden durchgesetzt hatte. Der Widerstand der sich nun von preußischen zu deutschen Intellektuellen wandelnden Dichter und Denker wandte sich nun undifferenziert und pauschal gegen alles, was französischer Herkunft zu sein schien.

Infolgedessen gründete ein großer Teil jener Männer, die es sich um die Jahrhundertwende in den Salons von Dorothea Veit, Rahel Varnhagen und Henriette Herz hatten wohl ergehen lassen, im Jahre 1811 die frauen- und judenfeindliche »Deutsch-christliche Tischgesellschaft«, ein Gegenstück zu den Salons mit genau entgegengesetzter Programmatik – jetzt ging es vor allem um die Konstitution einer judenfeindlichen Bohème – die Polemik der Tischgenossen galt vor allem sogenannten »Philistern« – also Spießbürgern – sowie Juden. Vorgetragen wurden etwa Gedichte folgenden Textes:

»Ein Jude ist, wie jeder weiß
Vor allen Dingen naseweiß,
Doch die zu Frankfurt sind zumal
Behaftet mit der Weisheitsqual;
Sehr nur die Judengasse an,
da stehn sie listig Mann für Mann
Da seht ihr sie am Fenster sitzen
Still lauernd mit den spitzen Mützen,
da schauen sie mit Schabbesbrillen
und drehen in den Händen Pillen,
so sind sie und so waren sie,
Aus der Geschichte es ersieh,
Die sich ereignete vor Jahren

Als Christen tapfre Ritter waren,
Jetzt sind die Christen schlimmere Juden
Und schachern auch in Wechselbuden,
Sonst durften sie nicht Zinsen nehmen,
Jetzt bleibt es nicht bey zweymal zehnen
Jetzt muß man sich besonders rüsten
Vor diesen argen Wechselchristen
Die deutsche Tischgenossenschaft
Bewahrt sich drum mit gleicher Kraft
Vor den Philistern und vor Juden
Damit sie wächst in allem Guten.«¹¹

Achim von Arnim jedoch – zu seiner Ehre muß immerhin gesagt werden, daß er niemals ein Gast in den Salons der jüdischen Frauen war – hielt eine Tischrede »Über die Kennzeichen des Judentums« – ein Ausbund an klassischem Antisemitismus, wie ihn einhundert Jahre später Julius Streichers »Stürmer« verbreiten sollte. In dieser Tischrede heißt es etwa:

»Hat der (als Jude) Verdächtige eine hübsche Frau, so gehe man während der Zeit, die er unter uns verlebt. Mit einer Wünschelruthe zu ihr, wie sie die Bergleute zur Entdeckung edler Metalle brauchen, hebt sie sich in ihrer Nähe, so ists gewiß eine verkappte Jüdin, weil diese goldne und silberne Ketten und andere Kleinodien meist aus Vorsorge und Aberglauben an sich tragen. Man verfare dann nach Belieben.«¹²

Zu den Mitgliedern dieser Tischgesellschaft gehörten nicht wenige jener, die noch zehn Jahre zuvor die Salons besucht hatten, etwa Johann Gottlieb Fichte, Johann Heinrich Gentz sowie – last but not least – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher – Henriette Herzens lebenslanger Freund.

Henriette Herz, die nach dem Tode ihrer Mutter auf Veranlassung Schleiermachers, der ansonsten aus prorassistischen Gründen gegen die Taufe von Juden war, 1817 zum Christentum übergetreten war, kümmerte dies nicht – an ihrem scharfen, klarsichtigen Urteil änderte dies alles nichts: 1822, sie war seit fünf Jahren Christin geworden, schrieb sie einem Freunde, an Frederik Christian Sibbern, einen dänischen Philosophen und Anhänger Hegels, folgendes:

»Die im Gesetz lebenden Juden sind mir so ehrwürdig, wie es mir die Urväter sind; der Weg, auf

welchem sie zu Gott gelangen, ist ihnen vorgeschrieben, und daß sie ihn nicht aus Bequemlichkeit und Leichtsinn verlassen, ist lobenswert – und Gott wird nicht von seinem Throne weisen, wer sich ihm wahrhaft nähert, auf welchem Wege es auch sei. Aber, lieber Sibbern!, wer sich höher stellt als alles ihm jetzt Bekannte und Offenbarte, der ist, glaube ich, im allerschädlichsten Irrtum, und in dem sind alle Neuisraeliten befangen ...«

Wen meint Henriette Herz mit »Neuisraeliten« – keineswegs, Personen, die – wie man meinen könnte – zum Judentum übergetreten sind, sondern jene Juden, die wie Israel Jacobson und später Abraham Geiger das Judentum reformieren, es zu einer dem Protestantismus ähnlichen modernen Konfession umformen wollten, denn – so Herz mit Bezug auf eine aufklärerische Philosophie und Theologie:

»Der Deismus ist ihr höchstes und alleiniges Ziel; sie glauben sich stark genug, ohne alle Offenbarung zu dem zu gelangen, was das Höchste ist – sind dabei eingebildet auf das Judentum, das sie ja verlassen haben, indem sie die mosaischen und rabbinischen Gesetze nicht befolgen. Wir sind und bleiben Juden, sagen sie: was macht sie denn dazu? Die Geburt doch wohl nicht? Ebensovienig als wir Christen wären, wenn wir nicht getauft wären, nicht unterrichtet in der Lehre Christi, nicht Teil am Abendmahl nähmen und nicht glaubten, daß das Christentum allein der rechte Weg zum Heil der Seele sei. Christen können wir doch wohl diejenigen nicht nennen, die anderes Sinnes, anderer Meinung sind, wenn sie schon von christlichen Eltern geboren sind – und so sind auch jene nicht Juden zu nennen, die außer jenen Gesetzen leben.- Sie wissen« so schließt Henriette Herz diesen Absatz »daß ich nicht immer war, was ich, Gottlob! jetzt bin. Ich bildete mir aber auch nicht ein, etwas zu sein – ich wußte, daß ich nicht Jüdin war, wußte, daß mir noch vieles fehlte, was mich zur Christin machen konnte; und ich weiß in diesem Augenblick, daß,

obschon es durch Gottes Gnade heller in mir geworden, mir manches, ja vieles noch fehlt – ich habe aber den guten Willen, bin ohne Eigendünkel, und hoffe auf dem Weg, auf welchen Taufe und Abendmahl mich gebracht, fest und ernst fortzuschreiten.«¹³

Anmerkungen:

¹ Gert Mattenklott, *Jüdische Frauen im Briefwechsel um 1800: Gedanken zu ›Geschichtlichkeit und Erbe der Romantik‹*, in: *Zeitschrift für Germanistik* Vol. 8, No. 1 (Februar 1987), pp. 39-49 (11 pages).

² Friedrich Daniel Schleiermacher, *KGA I., Bd 2. Berlin 1988* S.149.

³ Franz Kobler. (Hrsg.), *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*, Jüdischer Verlag Athenäum Königstein 1984, S. 144.

⁴ Henriette Herz in *Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, Frankfurt 2013, S. 318.

⁵ a.a.O.

⁶ a.a.O., S. 61.

⁷ a.a.O.

⁸ a.a.O., S. 62.

⁹ a.a.O., S. 63.

¹⁰ a.a.O., S. 63.

¹¹ Stefan Nienhaus: *Geschichte der deutschen Tischgesellschaft. Tübingen 2003*, S. 231.

¹² a.a.O., S. 221.

¹³ Herz, a.a.O., S. 409.

Zwischen Rationalismus und Restauration – Schleiermacher und das Judentum in Deutschland im 19. Jahrhundert

Rabbiner Prof. Walter Homolka PhD, PhD, DHL, Geschäftsführender Direktor der School of Jewish Theology der Universität Potsdam

»Anpassung, Abgrenzung und Eigenständigkeit – Jüdische und christliche Reformbestrebungen im 19. Jahrhundert und heute«.

Ein Studientag des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin aus Anlass des 250. Geburtstags Friedrich Schleiermachers in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin und der School of Jewish Theology, Potsdam

Berlin, Französische Friedrichstadtkirche, 26. November 2018

Die Sozialgeschichte der deutschen Juden des 19. Jahrhunderts ist von Phänomenen wie sozialem Aufstieg und Urbanisierung geprägt. Für die jüdische Bevölkerung war das 19. Jahrhundert von einem starken demografischen Wandel gekennzeichnet: Sie 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. Im Kaiserreich stieg die Bevölkerungszahl zwischen 1871 und 1912, dem Jahr der letzten Volkszählung vor dem Ersten Weltkrieg, von 512.000 (1,25 Prozent der Gesamtbevölkerung) auf 615.000 (0,95 Prozent). Hatten die Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert weitgehend auf dem Land gelebt, so setzte mit der allmählich wachsenden Freiheit der Wohnortwahl der Zuzug in die großen Städte ein. In manchen Großstädten stieg die Zahl der jüdischen Einwohner häufig in nur 20 Jahren um das Doppelte oder gar Dreifache. In Berlin zum Beispiel lebten 1852 weniger als 10.000 Juden, 1871 waren es bereits 36.000.¹

Das 19. Jahrhundert ist auch 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 ihn ihm de facto voll verwirklicht werden sollte²; die Historikerin Monika Richarz hat die Emanzipation als Weg »vom Schutzjuden zum Bürger zweiter Klasse« bezeichnet.³ Mit der Emanzipation vollzog sich auch ein religiöser Reformprozess, und es gab starke

Wechselwirkungen zwischen dem Streben nach rechtlicher Gleichstellung, der jüdischen Aufklärung und der kulturellen Angleichung der Juden an ihre Umwelt. Dieser Beitrag wird versuchen, ein Bild zu geben vom Judentum des 19. Jahrhunderts, seiner Identitätssuche in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft und seiner Ausdifferenzierung in die Konfessionen der Moderne.

Das »Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter« und Schleiermachers »Briefe«: Übertritt ist kein Mittel zur rechtlichen Gleichstellung

Im April 1799 richtete David Friedländer (1750–1834) ein anonym gehaltenes »Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter« an den Berliner Probst Wilhelm Abraham Teller (1734–1804).⁴ Gegenstand war das Angebot von Angehörigen der Berliner jüdischen Aufklärungskreise, zum Christentum überzutreten, um so endlich ihre rechtliche Gleichstellung zu erlangen. In seinem Sendschreiben wünscht Friedländer »die große christliche protestantische Gesellschaft zum Zufluchtsort (für das Judentum) zu wählen.«⁵ »Auch haben wir es ja nicht geleugnet, dass unser Ziel mit dahin geht, durch unsere Erklärung die Rechte von Staatsbürgern zu erlangen.«⁶

War dieses Sendschreiben eine Kapitulation durch Assimilation? Ich glaube, es macht Sinn, den Hintergrund dieses Ereignisses näher zu beleuchten, um die richtigen Schlussfolgerungen zu ziehen.

Zunächst zum Adressaten des Sendschreibens: Der Theologe und Aufklärer, der zunächst in Leipzig und Helmstedt gewirkt hatte, war seit 1767 Probst an St. Petri in Berlin und hatte Untersuchungen zur Neuinterpretation der Bibel und zur christlichen Lehre veröffentlicht, so sein *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre* (seit 1772 in mehreren Auflagen). In aufgeklärten jüdischen Kreisen war Teller als Vertreter eines liberalen Protestantismus und als Verfechter für die Gleichstellung der Juden bekannt; er widersetzte sich der in Preußen unter Friedrich Wilhelm II. eingetretenen kirchenpolitischen Reaktion und, so Beutel, »prolongierte den theologischen Entwicklungsprozeß des Vaters

[Romanus Teller] in eine auf uneingeschränkte religiöse Mündigkeit abzielende und insofern zum Rationalismus tendierende Spielart der Neologie.«⁷ Seine Schriften des Jahres 1792, »Anleitung zur Religion überhaupt und zum Allgemeinen besonders« und »Die Religion der Vervollkommenen. Beytrag zur reinen Philosophie des Christentums« wiesen ihn als Vertreter einer Vernunftreligion aus; im selben Jahr wurde Teller im Zuge eines Lehrzuchtverfahrens kurzfristig vom Dienst suspendiert. 1786 hatte sich Teller zudem in einen Revisionsprozess am Berliner Kammergericht eingemischt, in dem zwei zum Christentum konvertierte Jüdinnen argumentierten, dass ihre Konversion keineswegs bedeute, dass sie nicht »bei der Jüdischen Religion« geblieben seien; unterstützt wurden sie durch ein Gutachten von Olaf Gerhard Tychsen, Professor für Morgenländische Literatur, wonach der Übergang zum Christentum nicht als Abfall vom Judentum angesehen werden könne: das Christentum sei schließlich aus dem Judentum hervorgegangen und keinesfalls als Gegenentwurf zum Judentum zu verstehen.⁸ Teller musste David Friedländer und den Seinen also als aufgeschlossener Freund der jüdischen Emanzipation und zugewandter Vertreter des Protestantismus erscheinen.

Nun zum Sendschreiben: es war keineswegs als Unterwerfung unter die christliche Lehre gedacht. Friedländer versuchte mit dem Sendschreiben vielmehr auszuloten, was denn überhaupt als Kernbestand des christlichen Glaubens anzusehen sei. Die zentralen christlichen Dogmen würden es einem aufgeklärten Juden nämlich schwer machen, zum evangelischen Christentum überzutreten: die Lehre vom Sohn Gottes, die Sakramente der Taufe und des Abendmahls seien »Geschichtswahrheiten«, die den »Vernunftwahrheiten« widersprächen. 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.«⁹

Der Probst ging auf die Argumentation des Sendschreibens jedoch nicht ein und forderte die jüdischen Verfasser vielmehr dazu auf, »anstatt ein modifiziertes Bekenntnis zum Christentum abzu-

legen, sich zu den christlichen Lehren zu bekennen und ganz zum Christentum überzutreten¹⁰. »Teller kam Friedländer weit entgegen«, konstatiert der Leipziger Kirchengeschichtler Kurt Nowak (1942–2001). »Das Bekenntnis zu Jesus Christus als Messias hielt er freilich für unabdingbar. (...) Die Suggestion, allein die Christianisierung der Juden könne das Emanzipationsproblem von Grund auf lösen, blieb wirksam. Daß Friedländer ihr in seiner Verzweiflung über das Steckenbleiben der politischen Reform und ungehalten über den mangelnden religiösen Modernisierungswillen seiner Glaubensgenossen fast erlag, beweist, welcher Druck auf den Juden lastete.«¹¹ Beutel bemerkt zu Tellers Reaktion: »Umstritten war sein Vorschlag, konversionswilligen Juden nicht das Apostolikum, sondern das mit der Taufe verbundene Bekenntnis zu Christus als dem ›Stifter der bessern moralischen Religion‹ abzufordern.¹²

Das »Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter« ist also nicht nur wegen der jüdischen Intentionen interessant, es führt vor allem auch auf eine andere Fährte: den theologischen Zustand des preußischen Protestantismus in jener Zeit.¹³ Interessant ist dabei der Beitrag von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834). Dieser hatte sich an der Diskussion über das Sendschreiben beteiligt und 1799 die »Briefe bey Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter« veröffentlicht.¹⁴ Darin äußerte er durchaus Verständnis für die prekäre Lage der Juden jener Zeit. Julius Schoeps urteilt: »Sein primäres Anliegen war aber, das Christentum davor zu bewahren, als Mittel zum Zweck bürgerlichen Fortkommens zu dienen.«¹⁵ Kurt Nowak macht in einem Nachwort zur Faksimileausgabe der »Briefe«¹⁶ klar, dass Schleiermacher den unaufgebbaren Kern der christlichen Botschaft absichern wollte. Durch die rationale Theologie waren schon zentrale Lehren ins Rutschen gekommen. Eine primär der bürgerlichen Gleichstellung dienende Eintrittswelle konnte nicht in seinem Sinn sein, »weil alsdann [...] soviel äußerliche Religion getrieben wird, hinter welcher dann gar nichts ist [...]«.¹⁷ Ergebnis wäre eine »entdogmatisierte christlich-jüdische Vernunftreligion«¹⁸, ein »Mittelding zwischen Juden und Christen«¹⁹. Ein »judaisiertes Christentum, das wäre die rechte Krankheit, die wir uns noch inokulieren sollten.«²⁰ Stattdessen schlug er vor, die bürgerliche Gleichstellung der Juden von ihrer Christianisierung loszulösen. Schleiermacher setzt hier auf eine innerjüdische Reform, die einer ultramontanen Utopie messianischer Eigenstaat-

lichkeit abschwört und die jüdischen Zeremonialgesetze den staatlichen Gesetzen unterordnet.²¹

Die rationale Theologie als Moment christlich-jüdischer Annäherung

Schleiermacher war es also wichtig, der Vorstellung einer christlichen Zivilreligion, als deren Exponenten er exemplarisch Probst Teller identifiziert, etwas entgegenzusetzen. Denn der preußische Protestantismus jener Zeit war durchdrungen von einer rationalen Theologie, die sich der Förderung einer »freieren theologischen Lehrart«²² durch Friedrich den Großen verdankt. Schleiermacher dagegen machte klar, dass dem Christentum durch solche Verwässerung nicht gedient sei.

Walter Sparn hat in seinem Aufsatz »Vernünftiges Christentum« die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland skizziert und bemerkenswerte Umbrüche in Erinnerung gerufen.²³ So verfuhr der Wolffianer Johann Lorenz Schmidt in seiner Übersetzung »Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messia Jesu«, der sogenannten Wertheimer Bibel (1734), konsequent rationalistisch, »insbesondere in der Ausscheidung des Wunder- und Weissagungsbeweises und überhaupt der christologischen Interpretation des Alten Testaments«.²⁴ Dies führte zu einem Sturm der Entrüstung unter der lutherischen Orthodoxie und den Pietisten; der jüdische Philosoph und Publizist Fritz Mauthner beschrieb dies später so: »Es hat einen Sturm im theologischen Sumpf hervorgerufen, einen Zorn, zu dessen Verständnis wir uns heute kaum mehr hinabsenken können. Was man ihm so übel nahm, war zunächst die Verwegenheit, den durch eine Tradition von 200 Jahren beinahe geheiligten Text Luthers verdrängen zu wollen; dann aber war es der Wolffsche Rationalismus, mit welchem er den Urtext wörtlich wiedergab (z. B. »ein starker Wind« wehte über den Wassern, anstatt »der Geist Gottes«) und mit welchem er in zahlreichen und oft überflüssigen Anmerkungen die Bibelworte schlicht erklärte, in der durchgehenden Absicht, alle Weissagungen des Alten Testaments, die auf Jesus Christus nämlich, kritisch abzulehnen. Er wurde für einen Religionsspötter erklärt, und besonders der böser Fanatiker Joachim Lange hetzte die evangelische Kirche und den Reichsfiskal hinter ihm her.«²⁵ Mauthner nennt Johann Lorenz Schmidt einen »Mann, der es nicht verdient hat, verschollen zu bleiben.«²⁶ Die theologische Aufklärung hat schließlich die Fächer Kirchengeschichte samt Dogmengeschichte und die historisch-kritische Bibelwissenschaft hervorgebracht und damit die

kritische Auseinandersetzung mit den biblischen Texten und ihren Übertragungen systematisiert.

Sparn hat auch die Umformung des preußischen Protestantismus durch Friedrich den Großen beschrieben: »Es war das friderizianische Preußen, in dem sich die bis heute folgenreichste Veränderung des evangelischen Christentums nach der Reformation vollzog, seine Transformation im Geist einer frommen Aufklärung. ... Friedrich berief neologische Theologen in die Berliner Konsistorien und, durch den Minister Karl Abraham von Zedlitz, an seine Universitäten, notfalls auch in die Philosophischen Fakultäten. So erging es Johann August Eberhard (1739–1809), dessen »Neue Apologie des Sokrates« (1772) behauptete: »Auch moralisch gute Heiden können selig werden.«²⁷

Wer sich geistesgeschichtlich vertieft, erkennt, dass die jüdische Gemeinschaft von dieser enorm tiefgreifenden Veränderung des Christentums profitierte. 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 (1867–1822) 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.²⁸

Die Verwandlung der evangelischen Theologie und Kirche unter Friedrich den Großen (1712–1786) hat viele Ursachen. Schon sein Vater Friedrich Wilhelm I. hatte wichtige Weichen gestellt. Christian Freiherr von Wolff (1679–1754), eine »zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie«²⁹, der 1723 als Atheist und Propagator eines staatsgefährdenden Determinismus aus Halle ausgewiesen worden war und einen Ruf nach Marburg angenommen hatte, kehrte 1740 nach Halle zurück. Albrecht Beutel fasst zusammen, dass sich der theologische Wolffianismus weithin damit begnügt habe, die »scientifiche« Methode auch für Bibel und Glaubenslehre anzuwenden, konstatiert aber eine enorme Wirksamkeit: »Die von den Wolffianern verbreitete Einsicht, daß es durchaus vernünftig sei, Religion zu haben, nahm auf das gebildete Publikum, das am überkommenen Kirchenglauben zunehmend den Geschmack verloren hatte, einen kaum zu überschätzenden Einfluß und dürfte für die Ver-

mittlungsleistung der Neologie eine unentbehrliche Voraussetzung dargestellt haben.«³⁰

Als Friedrich 1740 den Thron bestieg, hatte er es bereits nicht mehr mit den kompakten christlichen Orthodoxien des konfessionellen Zeitalters zu tun. Und auch der Hallesche Pietismus war trotz seiner pädagogischen und sozialen Präsenz in eine Plausibilitätskrise gekommen. Von Halle aus begann sich die theologische Aufklärung zu formieren. Der Theologe Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757) und der Philosoph Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762)³¹ sind hier hervorzuheben. Siegmund Jakob Baumgarten kann als der »selbständigste und bedeutendste unter den theologischen Schülern Christian Wolffs«³² gelten. Laut Beutel war sein apologetisches Leitmotiv frei von jeder Berührungsangst: »Der christliche Glaube könne nicht Schaden leiden, wenn er sich durch die unparteiisch-nüchterne Präsentation der religionsphilosophischen Debatte zu sorgfältiger Prüfung und Rechtfertigung seiner eigenen Lehre herausfordern lasse.«³³ Siegmund Jakob Baumgarten lieferte wichtige Vorarbeiten für die über die Philologie hinausgehende historisch-kritische Methode der Exegese, die sein Schüler Johann Salomo Semler (1725–1791) als Mitbegründer der Aufklärungstheologie auf den ganzen biblischen Kanon anwenden sollte. Auch für die Wissenschaft des Judentums sollte diese Methodik später grundlegende Bedeutung gewinnen.

Friedrich der Große 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 Glauben an den Fortschritt aufgrund der schöpfungsmäßigen »Perfektibilität« des Menschen.³⁴ Der Essay des Pfarrers – und späteren leitenden Berliner Geistlichen – Johann Joachim Spalding (1714–1804), »Die Bestimmung des Menschen«, erschienen 1748 und bis 1794 elfmal gedruckt, wurde ein Grundbuch der Konvergenz von Aufklärung und Religion, hoch geschätzt noch von Schiller, Schleiermacher und Fichte. Spaldings Religionsphilosophie überführt religiöse Observanz in gläubige Authentizität³⁵. 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.«³⁶

Nach dem Siebenjährigen Krieg 1763 folgten 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 augustinische 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 auf 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. Den Umschwung markiert das Woellnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788. Zusammen mit dem anschließenden Zensuredikt steht es am Ende der staatlichen Toleranzpolitik Friedrichs II. der Pastor, konservative Baumgarten-Schüler, Staatsminister und Chef des geistlichen Departements Johann Christoph von Woellner (1732–1800) wandte sich gegen rationalistische Positionen in der Religion und befürwortete unter Friedrich Wilhelm II. eine theologische und kirchliche Restauration.³⁷ Dies beendete die offizielle Förderung neologer Positionen, die jedoch noch Jahrzehnte weiterwirken sollten, eben auch bis zum »Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter« und Schleiermachers Reaktion darauf in den »Briefen bey Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter« von 1799.

Man kann zusammenfassend sagen: 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.«³⁸

Schleiermacher ist hier ganz Kind seiner Zeit. Und doch kommt mit ihm der große geistige Umschwung hin zu den Proprien christlicher Lehre. Damit wird der gemeinsame Boden von Judentum und Christentum aber auch wieder enger. Das führt zu der Frage: War Schleiermacher anti-judaistisch eingestellt? Sein Bild vom Judentum war eindeutig negativ: »[...] denn der Judaismus ist schon lange eine todte Religion, und diejenigen, welche jezt noch seine Farbe tragen, sizen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie, und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Verlaßenschaft«³⁹ So konnte Matthias Wolfes zu Recht urteilen, dass »Schleiermacher eine tiefgreifende Fremdheitserfahrung gegenüber dem Judentum niemals überwinden« konnte.⁴⁰

Kurt Nowak hat die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie nach 1945 beschrieben und kommt dabei auf das Phänomen des Philosemitismus etwa der Theologen in Halle zu sprechen, auf den Antijudaismus von Johann David Michaelis (1717–1791), aber auch auf die judenfreundliche Haltung des Pietismus. Nahezu unerforscht sei die Haltung von Theologen der Spätaufklärung zur Judenfrage: »Es scheint, dass die Spätaufklärer zwar die politische Emanzipation bejahten, nicht aber die Kraft besaßen, die Juden religiös und kulturell Juden sein zu lassen, d. h. pluralistische Konzepte zu entwickeln. Man muß nach der Dialektik von politischer Toleranz und religiös-kultureller Intoleranz fragen.«⁴¹

Mit Blick auf Schleiermacher stellt Kurt Nowak dennoch fest: »Es sind nur wenige christliche Zeitgenossen, unter ihnen Friedrich Schleiermacher, gewesen, die sich gegen die Verkoppelung der Bürgerrechte mit der Christianisierung der Juden gewandt haben.«⁴² Wie immer man die Haltung Schleiermachers zu den Juden einschätzt, er konnte Vorbild für geistige Entwicklungen im Judentum des 19. Jahrhunderts sein. Dazu gehört die Vorstellung, dass eine innerjüdische Reform der richtige Weg zur bürgerlichen Gleichstellung sei. Damit kommt nach David Friedländer ein zweiter Protagonist des 19. Jahrhunderts in den Blick: Israel Jacobson.

Israel Jacobson: Versuch einer Koexistenz auf Augenhöhe

Nicht Preußen sollte zum Inkubator für ein selbstbewusstes Judentum gleichberechtigter Staatsbürger werden, sondern der Modellstaat Westphalen mit seinem König Jérôme. So wird auch deutlich, wem letztlich die Juden des 19. Jahrhunderts ihre bürgerliche Gleichstellung zu ver-

danken hatten: Napoleon Bonaparte. Dieser hatte mit dem Code Napoleon ein Vorbild für ein allgemeines bürgerliches Gesetzbuch geschaffen, das in allen Staaten des Rheinbundes und darüber seine Wirkung entfaltete. In ihm gab es keine Sonderregelungen für Juden mehr, sondern nur noch gleichberechtigte Staatsbürger.

Es war nicht David Friedländer, sondern der Hoffaktor und Großunternehmer Israel Jacobson (1768–1828), der zur Schlüsselfigur der jüdischen Erneuerung vor dem Hintergrund der Aufklärung wurde. In der Berliner Burgstraße 25, gleich neben der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, verweist seit 2010 eine Gedenktafel auf ihn. Mit ihr wird der gebürtige Halberstädter, der nach dem Untergang des napoleonischen Modelstaats Westphalen 1814 von Kassel nach Berlin wechselte, als »Begründer des liberalen Judentums« gewürdigt, als »Wegbereiter jüdischer Emanzipation in Deutschland.« Weiter heißt es: »Er erneuerte das jüdische Schulwesen und errichtete 1810 in Seesen die weltweit erste Reformsynagoge. 1815 führte Israel Jacobson in Berlin liberale Gottesdienste ein.« Von 1808 bis 1814 fungierte Jacobson als Präsident des Königlich Westphälischen Konsistoriums der Israeliten, regelte den jüdischen Kultus durch Synagogenordnungen neu und führte die Predigt in deutscher Sprache ein; er wirkte als Ästhet, nicht als Assimilator.

Seitdem die Union progressiver Juden in Deutschland K.d.ö.R. seit 1997 bewusst an das liberale jüdische Erbe in Deutschland anknüpfte, bedeutet dies auch eine Renaissance der Wahrnehmung Israel Jacobsons. Seit 2001 wird alle zwei Jahre der Israel-Jacobson-Preis verliehen. Stück für Stück kommt somit eine der interessantesten Persönlichkeiten des beginnenden 19. Jahrhunderts ans Licht. Jemand mit vielen Gaben und Facetten, jemand, der im Ancien Regime des Herzogs von Braunschweig-Wolfenbüttel erfolgreich gewesen ist, aber gleichzeitig die Zeichen der Zeit erkannte und für einen geistigen Umschwung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu nutzen verstand. Die feierliche Einweihung der Seesener Synagoge, des Jacobstempels, ist Ausdruck dieses Umschwungs.

»Das Fest war originell und einzig in seiner Art«, beschrieb ein zeitgenössischer Beobachter die Feierstunde am 17. Juli 1810. »Wo hat es wohl ehemals einen ähnlichen solchen Tag gegeben, an welchem Christen und Israeliten einen gemeinschaftlichen Gottesdienst, in Gegenwart von mehr als vierzig Geistlichen beider Religionen, mitei-

ander feierten. Nur der Toleranz unserer Tage ist es aufbehalten gewesen, alles dieses zu bewirken.«⁴³ Der Verlauf des Gottesdienstes ist genau dokumentiert. Der Historiker Isaak Markus Jost berichtete als Augenzeuge: »Die Einweihung, zu welcher eine Unzahl neugieriger oder eingeladener Staatsmänner, Gelehrter, Künstler, Geistlicher und Schulmänner, Rabbiner und Lehrer herbeiströmte, machte einen unbeschreiblichen Eindruck, und namentlich auf die christlichen Gäste, von denen mehrere voller Begeisterung ihren Gefühlen in deutschen, lateinischen und hebräischen Gesängen Luft machten. Man knüpfte an diesen Vorgang große Erwartungen.«⁴⁴

Die Gleichstellung des Judentums mit dem Christentum war das erklärte Ziel Jacobsons. Er selbst hatte in Halberstadt eine traditionelle religiöse Erziehung erhalten, die vorgesehene rabbinische Laufbahn dann aber ausgeschlagen; stattdessen widmete er sich als Autodidakt aufgeklärten Studien und wurde zu einem begeisterten Verfechter der Ideen Moses Mendelssohns. In seiner Rede bei der Eröffnung des Königlich Westphälischen Consistoriums der Israeliten am 8. Februar 1808 erklärte er denn auch mit aufklärerischem Tenor: »Denn die Erfahrung aller Zeiten hat es von den Bekennern jeder Religion bestätigt: dass die Bigotterie alles, Schale wie den Kern, für gleich heilig hält, die Scheinheiligkeit sich an die bloßen Formen bindet und die After-Aufklärung [die scheinbare Aufklärung] den Kern mit der Schale leichtsinnig wegwirft; dass hingegen nur die wahren echten Religiösen den Kern von der Schale zu sondern verstehen und außerwesentliche Einrichtungen und Gebräuche gerne modifizieren, sobald die geläuterte Vernunft selbige als unnützlich und schädlich darstellt.«⁴⁵ Wie später auch Abraham Geiger (1810–1874) war Jacobson an der Unterscheidung zwischen dem ewig Religiösen und dem vergänglich Nationalen gelegen; der jüdische Exeget und Religionshistoriker Rabbiner Ismar Elbogen (1874–1943) bezeichnete ihn später als den »Vater des Konfessionalismus innerhalb des Judentums.«⁴⁶

Jacobson setzte bei seinen Reformbestrebungen eindeutig auf die Jugend: »Nur aus einem anfangenden und aufblühenden, nicht aus einem verblühten Menschenalter kann eine dauernde Umwälzung des Geistes hervorgehen.«⁴⁷ An Herzog Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig hatte er anlässlich der Eröffnung der Seesener Schule 1801 geschrieben: »Mein Wunsch war daher schon lange, nach meinen Kräften etwas dazu beizutragen, die Jugend der Juden auf dem Lande, zu bessern sittlichen Menschen zu bilden und

sie solchergestalt dem Staate, in dem sie wohnen, nützlicher zu machen und vorzüglich armen Eltern dazu Gelegenheit zu verschaffen.«⁴⁸

Eintracht zwischen den Religionen, auch Annäherung, aber nicht die volle religiöse Gemeinschaft von Judentum und Christentum war Jacobsons Anliegen. Das brachte er auch an der Fassade des Seesener Synagogenbaus zum Ausdruck, nämlich mit dem über das Nordportal gesetzten Spruch aus Maleachi 2,10: »Haben wir nicht alle einen Vater? Hat uns nicht ein Gott geschaffen?«

Der Zeitgeist Schleiermachers als Keimzone für die jüdische Reform?

Jacobson greift dabei den Zeitgeist auf, namentlich den Gedanken von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, dass »niemand die Religion ganz haben kann; denn der Mensch ist endlich und die Religion ist unendlich.«⁴⁹ Er bezeichnete Pluralität als ein der Religion innewohnendes Prinzip. Schleiermachers »Über die Religion« erschien 1799 und setzte neue Akzente, tat aber das Judentum zugleich als Religion der Rache ab: »Keine andere, als die von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaction des Unendlichen gegen Jedes einzelne Endliche, das aus der Willkühr hervorgeht, durch ein anderes Endliches, das nicht als aus der Willkühr hervorgehend angesehen wird. So wird alles betrachtet, Entstehen und Vergehen, Glück und Unglück, selbst nur innerhalb der menschlichen Seele wechselt immer eine Äußerung der Freiheit und Willkühr und eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit; alle andere Eigenschaften Gottes, welche auch angeschaut werden, äußern sich nach dieser Regel, und werden immer in der Beziehung auf diese gesehen; belohnend, strafend, züchtigend das Einzelne im Einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt«⁵⁰

So wie Jacobson sich selbst nicht als Reformverstand, so war Schleiermacher zu Lebzeiten auch kein Kulturprotestant; beide setzen aber Impulse, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts gegenseitig anregen sollten.

Rabbiner Abraham Geiger, ein weiterer Protagonist des Judentums im 19. Jahrhundert, und Schleiermacher stehen in Judentum und Christentum jeweils programmatisch für die Modernisierung, die Professionalisierung und die Akademisierung der Theologie. Deshalb darf man der Frage nachgehen, wo Geiger Anregungen erhalten haben könnte. Direkte Bezüge Geigers zu Schleiermacher finden sich allerdings keine. Auf Schlei-

ermachers Abwertung des Alten Testaments regiert Geiger 1862 sogar polemisch. Schleiermacher wolle »lieber die hebr. Bibel ganz aufgeben, mit dem Christenthum als einem ganz Neuen beginnen«⁵¹. Und 1872: »Schon mehrmals ist in dieser Zeitschrift darauf hingewiesen worden, wie die dogmatische Zuspitzung, welche in allen Richtungen der christlichen Theologie vorherrschend ist, die Aufmerksamkeit von der hebräischen Bibel ablenkt und zu einer Vernachlässigung von deren wissenschaftlicher Behandlung geführt hat. Es ist Dies ebenso für die Tübinger Schule wie für die Schleiermacher'sche Richtung und die schroffere Orthodoxie belegt worden.«⁵²

Ein anschauliches Beispiel für Schleiermachers Einfluss auf jüdische Intellektuelle ist 1845 die »Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie«. Imke Stallmann hat gezeigt, dass Geigers »Einleitung« sich einerseits auf innerjüdische Diskussionen zur »Wissenschaft des Judentums« bezieht, aber dennoch eigene Wege geht: »Geigers Selbstverständnis als jüdischer Theologe und seine Konzeptionalisierung der Wissenschaft des Judentums als jüdische Theologie divergieren vom Selbst- und Wissenschaftsverständnis des intellektuellen Judentums. Vorrangig das theologische Gepräge und die Ausbildungsfunktion markieren den Unterschied zu den Wissenschaftsbegriffen der ersten Generation der Wissenschaft des Judentums.«⁵³ In »Die Schleiermacher-Feier und die Juden« (1869) äußert Geiger sich ein einziges Mal ausführlicher; Anlass ist Schleiermachers 100. Geburtstag.⁵⁴ Der Aufsatz spiegelt Geigers Haltung gut wider, wenn er deutliche Kritik an der Wirkungsgeschichte Schleiermachers in christlicher Forschung und christlichem Glauben übt. Lapidar stellt Geiger fest, dass Schleiermacher »nichts für Juden und Judentum geleistet [hat], für dieselben durchaus keine Sympathie hatte [...]«⁵⁵

Abraham Geiger wusste also um den Antijudaismus von Schleiermacher, mit dem dieser das Judentum zur Negativfolie für die christliche Gefühlswelt machte. Trotz Geigers Distanzierung von Schleiermacher übten dessen Gedankengänge dennoch eine Anziehungskraft auf ihn und andere Juden aus, so auch auf Ismar Elbogen. Zur Weiterentwicklung der Wissenschaft des Judentums einhundert Jahre nach ihrer Entstehung meint dieser:

»Ich für meine Person würde eine wesentliche Förderung der Sache darin sehen, wenn wir die übliche Bezeichnung mit der eindeutigen »jüdischen Theologie« vertauschten. Die Theologie ist

nach Schleiermachers Definition eine »positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins. [...]« In jüdischen Kreisen genießt das Wort Theologie keine übermäßigen Sympathien. Man verbindet damit die nicht mehr zutreffende Vorstellung von einem dogmatisch spekulativen System, das sich mehr auf blinden Glauben als auf vernunftgemäße Forschung stützt. Man scheut ferner die Einengung der Studien auf das rein religiöse Gebiet, die jüdische Lehre und ihre Darstellung in Kultus und Ritus. Beide Befürchtungen sind nicht begründet. Theologie im heutigen Sinne ist eine Wissenschaft auf philologisch historischer Grundlage mit streng kritischer Grundlage, die theologischen Fakultäten genießen infolge ihrer wertvollen wissenschaftlichen Arbeit hohes Ansehen.«⁵⁶

Imke Stallmann hat in ihrer Dissertation über die jüdische Rezeption des Theologiebegriffs Schleiermachers die Analogien zwischen Schleiermacher und Geiger gut herausgearbeitet: Beide »vertreten die Dreiheit der Theologie und gliedern die Theologie in einen philosophischen, einen historischen und einen praktischen Zweig auf.«⁵⁷ Damit dürfte Schleiermachers »Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen« von 1811/1830 ziemlich eindeutig ein Orientierungspunkt für Abraham Geiger gewesen sein bei dessen Forderung nach »Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät«.⁵⁸ Dies wird auch von seinem Sohn Ludwig Geiger untermauert, der von einer Begegnung seines Vaters mit dem preußischen Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten Friedrich Eichhorn in Breslau 1843 berichtet. Eichhorn äußerte bei dieser Gelegenheit, »dass [ihn] seine theologischen Bestrebungen [...] an die seines verewigten Freundes und Lehrers, Schleiermacher, erinnerten«⁵⁹.

Die Ambivalenz gegenüber Schleiermachers Werk und Wirkung erinnert übrigens an die in ganz ähnlicher Weise zweischneidige jüdische Verehrung Martin Luthers⁶⁰; es war die Sozialkritik, die die Reformation für Juden attraktiv machte, nicht aber die Theologie Luthers.

Religion im Einklang mit den Wahrheiten der Philosophie

Israel Jacobson folgte seit seiner Jugend den Ideen von Moses Mendelssohn (1729–1786), der die Religionslehren von Geschichtswahrheiten unterschied. Rationale Theologie bedeutet, nach

der Vernünftigkeit des Glaubens und seiner Lehrinhalte zu fragen. Mendelssohn 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.⁶¹ 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 um sich das Bewusstsein, dass das Judentum eine vernunftmäßige Religion im Einklang mit den Wahrheiten der Philosophie sei.

Welches Bild des Reformers Jacobson ergibt sich? Er hat ein emanzipatorisches Anliegen verfolgt, kein ein assimilatorisches. Er ging dabei aber keineswegs so weit wie David Friedländer. Und so sehe ich auch nicht, dass sein Handeln geprägt sein sollte von einer Idee der Überlegenheit des Christentums. Was manche als Assimilationsbestrebung missverstehen, kann man meines Erachtens mit Fug und Recht als theologisch untermauertes Projekt begreifen, dem Judentum einen Platz auf Augenhöhe zu verschaffen. Die christliche Reformation war für Israel Jacobson ein Beispiel für eine geglückte Emanzipation. Er ließ aber keinen Zweifel daran, dass seine Orientierung am Protestantismus ihre Grenzen hatte, und versicherte traditionell ausgerichteten Kritikern: »Fern sey es, dass ich mich selbst an der Religion wie an Euch zum Verräther [mache].«⁶² Seine Lebensaufgabe war »der gemeinschaftliche Fortschritt zum Besseren, zum letzten Ziel der Vernunft.«⁶³ Sein Anliegen war das gleichberechtigte Zusammenleben von christlichen und jüdischen Bürgern in einem Staatswesen, das sich auf der Leistung und den Beiträgen beider Religionen gründet. Die Basis dafür bot sich im Zeitgeist: der rationalen Theologie, die an die Stelle von Erbsünde und Erlösungsdogma den von Gottfried Wilhelm Leibniz etablierten Glauben an den Fortschritt setzte, möglich durch die schöpfungsmäßige »Perfektibilität« des Menschen. Oder in Anlehnung an Gotthold Ephraim Lessing: aufgrund der »Erziehung des Menschengeschlechts«. Damit wandte sich Jacobson gegen das, was nach seinem Tod Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) als romantische Vorstellung vom »christlichen Staat« zur Doktrin erheben würde, stark beeinflusst von Jacobsons Zeitgenossen Friedrich Schlegel (1772–

1829) und seinem Aufsatz »Signatur des Zeitalters« von 1823.⁶⁴

Bemerkenswert an der Eröffnung des Seesener Jacobstempels ist, dass religiöse Rührung und das Einfordern von Toleranz und Anerkennung auch die Haltung der nichtjüdischen Teilnehmer ausmachten. Ein anschauliches Beispiel dafür ist ein dreiseitiges Gedicht in Hexametern, das der spätere Goslarer Pfarrer und Superintendent Dr. phil. Georg Henrici Jacobson anlässlich der Einweihung widmete. Darin heißt es:

*»Dieser geweihte Tempel, und siehe!
Ein neuer Stern leuchtet
Deinen gedrückten Genossen. Wie
Herrlich trifft er zusammen,
Dieser stolzere Bau mit der Vater-Gesinnung des
Staates,
Welcher die Sprösslinge Jacobs nicht mehr
Wie Bastarde von ihrer
Zärtlichkeit ausschließt!«⁶⁵*

Konfessionalisierung des Judentums als Erneuerung im Zeichen der Aufklärung

Die Haltung Henricis macht deutlich, dass die Feierstunde im Seesener Tempel nicht bloß als die Geburtsstunde der Reformbewegung zu verstehen ist, sondern sich diese in einem Wechselspiel der damaligen gesellschaftlichen Kräfte über Jahrzehnte angebahnt hat; die Erneuerung des Judentums gehört zum Ertrag der Aufklärung. Die Aufklärung gebiert das neuzeitliche Judentum, wie wir es heute kennen: zum einen das progressive Judentum als Versuch, vor dem Hintergrund der Tradition in die Moderne einzutreten. Im Lauf der vergangenen über zweihundert Jahre kam es zu unterschiedlichen Akzentsetzungen und Nuancierungen. Es entstanden die Reformbewegung, das konservative Judentum und der Rekonstruktivismus als Geistesrichtungen, die davon ausgehen, Offenbarung geschehe fortschreitend und als ein Prozess der stets neuen Auseinandersetzung des Menschen mit Gottes Willen. Mit der Aufklärung als der Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit haben sie einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Aber auch die von den Reformern als »(Neo-) Orthodoxie« geschmähten Altgläubigen als Bewegung der rational unterfütterten Gegenreform zurück zu einer Vorstellung der absoluten und abgeschlossenen Offenbarung können sich dem epochalen Umschwung der Aufklärung nicht entziehen. Die heutige Orthodoxie lebt zwar mit der Fiktion, ein über Jahrhunderte währendes »normatives« Judentum zu vertreten und damit älter und ursprünglicher zu sein;

tatsächlich ist sie aber die fundamentalistische Antwort auf den Wandel im jüdischen Denken, der sich unter den Parametern des ausgehenden 18. Jahrhunderts ergeben hatte.

Rationale Religion oder Primat des Christentums?

Bereits fünf Jahre vor der Eröffnung des Seesener Tempels, am 16. August 1805, würdigte der Schriftsteller August Friedrich Ferdinand von Kotzebue (1761–1819) Jacobson in der Zeitschrift *Der Freimüthige*: »Überhaupt scheint es die leise Absicht des trefflichen Jacobson zu sein (wie ich aus Thatsachen mit Gründen schließen darf), der Religion seiner Väter unwandelbar treu zu bleiben, aber – in ihrer höchsten Reinheit; und täglich dahin zu arbeiten und zu wirken, daß diese Reinheit im möglichst hohem Grade möglichst bald erhalten und weiter verbreitet werde.«⁶⁶ Im Jahr darauf verwies Kotzebue auf einen anderen »Lobredner der Jacobsohnschen Institute«, den Würzburger Dogmatikprofessor und Geistlichen Rat Franz Oberthür (1745–1831), einen Vertreter der katholischen Aufklärung und ab 1805 Dekan der Theologischen Fakultät.⁶⁷ 1803 hatte sich die fränkische Judenschaft an Oberthür mit der Bitte gewandt, der Interpret ihrer Wünsche vor dem Throne zu sein und im Namen sämtlicher Vorsteher der Judenschaft von Franken eine Bittschrift zu entwerfen, in der »das volle Bürgerrecht und die gänzliche Gleichstellung mit den Christen« gefordert werden sollte.⁶⁸

In diesem geistigen Umfeld eines ganz neu definierten protestantischen Christentums wird man zu einem besseren Verständnis der jüdischen Religionsphilosophie jener Tag kommen, die die Basis für Israel Jacobsons Reformwerk bildet und seinen pädagogischen Ansatz erklärt. Judentum und das protestantische Christentum durchlebten ähnliche Transformations- und Konfessionalisierungsprozesse, und die rationale Theologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts schien das Fundament zu legen für den »gemeinschaftlichen Fortschritt zum Besseren, zum letzten Ziel der Vernunft.«

Restauration und jüdische Integration: Bürger werden und Jude bleiben

Was für ein Trugschluss. Der napoleonische Modellstaat Westphalen, in dem König Jérôme den Juden volle Bürgerrechte gewährte, hatte nur bis 1814 Bestand. Mit dem Wiener Kongress setzte sich die Reaktion durch: Gesetzgebung und Verwaltungspraxis schränkten die gewährten Rechte

in den deutschen Ländern wieder ein. Auch das Preußische Emanzipationsedikt von 1812 über die bürgerliche Gleichstellung der Juden hatte seine Schwächen. Obwohl die Gewährung der Staatsbürgerschaft bei den Juden der Provinzen Brandenburg, Pommern, Ostpreußen und Schlesien zunächst Hochstimmung auslöste, beinhaltete dieses Edikt doch auch Demütigungen. So behielt sich der König in Paragraf 9 die Entscheidung über die Zulassung von Juden zum Staatsdienst vor. Zudem gehörten die nach 1812 neu erworbenen oder zurückgewonnenen Provinzen Preußens nicht zum Geltungsbereich des Edikts.⁶⁹

In der Folgezeit kam es erneut zu Übergriffen und Pogromen; Juden wurden von Universitäten und Akademien ausgeschlossen und von öffentlichen Ämtern wieder ausgeschlossen, was zu zahlreichen Übertritten zum Christentum führte. 1819 kam es in ganz Deutschland aus Konkurrenzangst und Sozialneid zu den so genannten Hep-Hep-Krawallen, Ausschreitungen christlicher Handwerker und kleiner Kaufleute gegen die in ihren Augen nunmehr privilegierten Juden. Ab 1845 gewannen die ersten Juden in den Rheinprovinzen ihre Bürgerrechte wieder und es folgten weitere Bundesstaaten, die die Emanzipation unterstützten. Die Mehrheit der Juden wollte sich in die deutsche Gesellschaft integrieren und jüdisch bleiben. »Wie ich selbst Jude und Deutscher zugleich bin«, schrieb der radikaldemokratische Politiker Johann Jacoby 1837, »so kann der Jude in mir nicht frei werden ohne den Deutschen und der Deutsche nicht ohne den Juden.«⁷⁰

Die »Einheitsgemeinde« der Restauration und der jüdische Pluralismus in Deutschland

Wie aber vollzog sich die religiöse Pluralisierung? Nach dem Untergang des Königreichs Westphalen ging Israel Jacobson Ende 1814 nach Berlin, wo er von 1815 an Gottesdienste in seinen Wohnräumen im Palais Itzig hielt, an denen bis zu 400 Beter teilnahmen. Wegen des großen Andrangs musste man schließlich in das geräumigere Haus von Jacob Beer ausweichen, das Platz für 1.000 Gottesdienstbesucher bot – immerhin ein Drittel der damaligen jüdischen Gemeinschaft in Berlin. Die Predigten profiliertester Reformen wie Eduard Kley wurden auch von protestantischen Geistlichen wie Schleiermacher gehört: »Berühmte christliche Prediger, Schleiermacher, Ritschi ii. a. besuchten oft diesen Gottesdienst und waren aufmerksame Zuhörer der jungen Prediger.«⁷¹

Leopold Zunz (1794–1886) beschrieb in einem Brief vom 16. Oktober 1815, wie wirkungsvoll

diese Gottesdienste waren: »Gestern oder vielmehr Sonnabend war ich in Jacobsons Synagoge. Menschen, die 20 Jahre keine Gemeinschaft mit Juden hatten, verbrachten dort den ganzen Tag: Männer, die über die religiöse Rührung schon erhaben zu sein glaubten, vergossen Tränen der Andacht; der größte Teil der jungen Leute fastete.«⁷² Von Berlin aus machten die liberalen Gottesdienste über Hamburg, Leipzig und Frankfurt am Main bald in ganz Deutschland und schließlich auch in Nordamerika Schule. Als erste Gemeinde nahm der Hamburger Reformtempel die Jacobsonschen Neuerungen auf. Dazu schreibt Graf Julius von Soden 1821 anerkennend, dass in Hamburg »deutsche Predigten gehalten, die Gebete deutsch gesprochen, und deutsche Choräle unter Orgelbegleitung, alles nach den Ideen des einsichtsvollen Jacobson, gesungen werden.«⁷³

In Preußen wurde die Reformbewegung indes behindert. Im Jahre 1823 erwirkte die Berliner Gemeindeorthodoxie eine königliche Kabinettsorder, wonach »der Gottesdienst der Juden nur in der hiesigen Synagoge und nur nach dem hergebrachten Ritus ohne die geringste Neuerung in der Sprache und in der Ceremonie, Gebeten und Gesängen, ganz nach dem alten Herkommen gehalten werden solle« (Order vom 9. Dezember 1823).⁷⁴ Ein Jahr zuvor, im Februar 1822, hatte König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840) der *Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden*, deren Gründung von ihm selbst mit angeregt worden war, seine landesherrliche Genehmigung erteilt; er erklärte sein völliges Einverständnis mit den Absichten des Vereins, die Nachkommen Abrahams, »die noch immer irreführend in der Wüste und durch Blendwerk getäuscht ... durch Bekehrung ... der Wahrheit zu gewinnen.«⁷⁵ Friedrich Wilhelm III. machte es sich zudem zu seiner persönlichen Aufgabe, Übertritte von Christen zum Judentum zu verhindern.⁷⁶

Trotz der Förderung der evangelischen Judenmission ließ sich in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert weniger als ein Prozent der jüdischen Bevölkerung taufen. Indes nahm die Auffächerung des deutschsprachigen Judentums in Konfessionen ihren Lauf. Der Hamburger Tempelverein, der im Jahre 1817 gegründet worden war, zog mit seinem erneuerten Gottesdienst zunächst nur einen vergleichsweise kleinen Teil der Juden der Stadt an, während die traditionsverhaftete Gemeinde ihre eigenen, wenn auch eingeschränkten Anpassungen an die Moderne vollzog: sie bestellte als ihren Rabbiner Isaak Bernays (1792–1849), den ersten Rabbiner mit moderner

akademischer Ausbildung, ja Promotion überhaupt, der erbauliche Predigten in deutscher Sprache hielt, einen würdigeren Gottesdienst veranstaltete und dem Titel *rav* (Rabbi) den aus der kulturell offeneren sefardischen (spanisch-portugiesischen) Tradition genommenen Namen *chacham* (Weiser) vorzog, sich sonst aber allen anderen Neuerungen strikt verschloss.⁷⁷ So haben wir in Hamburg 1821 zum ersten Mal eine dauerhafte Spaltung in zwei Richtungen, deren jede von der Moderne beeinflusst ist: die von Bernays geleitete traditionsverbundene Deutsch-Israelitische Synagogengemeinde auf der einen Seite und den von »Predigern« geleiteten Tempelverein – auch sie verwendeten nicht den Titel »Rabbiner« – auf der anderen. In den folgenden Jahrzehnten ergreift diese religiöse Ausdifferenzierung nach und nach die größeren Gemeinden in Deutschland. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts haben sich vier Strömungen herausgebildet, zwei innerhalb und zwei außerhalb der sogenannten Einheitsgemeinden.

Am traditionellen Ende des religiösen Spektrums entwickelte sich eine »Neo-Orthodoxie«, eine Reformbewegung unter anderen Vorzeichen, die – im Gegensatz zur schwindenden »Alt-Orthodoxie« – für eine politische und kulturelle Integration bei uneingeschränktem Festhalten an der Halacha eintrat. Nach Rabbi Samson Raphael Hirsch (1808–1888), neben Esriel Hildesheimer der wichtigste Vertreter dieser Neo-Orthodoxie, war dem jüdischen Volk am Berg Sinai eine schriftliche wie mündliche Offenbarung zuteil geworden, die keinerlei Veränderungen erlaubt. Bei aller Bereitschaft, *Minhagim* (Gebräuche) zu ändern, stand die Neo-Orthodoxie in Opposition zu allen religionspraktischen Neuerungen und zur Anwendung der historisch-kritischen Methode beim religiösen Lernen, und zog es vor, in den größeren Städten ihre eigenen Austrittsgemeinden zu gründen. In Berlin war dies die 1869 gegründete Israelitische Synagogen-Gemeinde *Adass Jisroel* mit Rabbiner Esriel Hildesheimer (1820–1899). Am anderen Ende des religiösen Spektrums stand seit 1845 die Jüdische Reformgemeinde zu Berlin, ein Synagogenverein unter dem Dach der Einheitsgemeinde.⁷⁸

Ein größerer Prozentsatz der deutschen Juden vertrat eine Position, die bald »konservativ«, bald »gemeindeorthodox« genannt wurde. Obwohl diese Juden – insbesondere in der Provinz Posen und in Süddeutschland – in manchen religiösen Belangen ebenso strikt waren wie die Neo-Orthodoxie, zogen sie es vor, in den sogenannten Einheitsgemeinden zu bleiben, innerhalb deren

sie im ausgehenden 19. Jahrhundert bald eine abnehmende Minderheit darstellten.

Dem Zentrum näher stand eine religiöse Position, deren Vordenker Rabbiner Zacharias Frankel (1801–1875) war. Wie Hirsch war Frankel gesetzesstreuer Jude, doch begriff er das jüdische Religionsgesetz als dynamisch und in einem lebendigen Austausch mit der Umgebung stehend. Frankels »positiv-historisches Judentum« ließ Raum sowohl für einen »positiven« unveränderlichen Offenbarungskern als auch für historische Entwicklung.⁷⁹ Das heutige konservative Judentum, *Masorti*, steht in dieser Tradition.

Jede dieser jüdischen Denominationen hatte ihre eigenen Zeitungen, und jede – mit Ausnahme der Jüdischen Reformgemeinde – unterhielt ihr eigenes Rabbinerseminar.

Die am schnellsten wachsende und in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts größte Richtung innerhalb des deutschen Judentums ist das liberale Judentum, auch liberal-religiöses Judentum genannt. Für seinen wichtigsten Vordenker, Rabbiner Abraham Geiger, war die ethische Botschaft der biblischen Propheten für das Judentum grundsätzlich bedeutender als die Halacha. Was das Ziel all seiner Bemühungen war, hat Abraham Geiger ein gutes Jahr vor seinem Tod formuliert: »Die Gleichberechtigung des Judentums mit den anderen Confessionen.«⁸⁰

Ein Merkmal des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert ist das Modell der schon erwähnten Einheitsgemeinde. Mit dem »Gesetz über Verhältnisse der Juden im Königreich Preußen« vom 23. Juli 1847 wurde die Stellung der Synagogengemeinden, die nun auch staatskirchenrechtlich anerkannt wurden, neu geregelt. Der neue Parochialzwang gab vor, dass alle jüdischen Einwohner einer Kommune oder Verwaltungsregion innerhalb einer Gemeinde zusammengeschlossen wurden. So bildeten beispielsweise mit Entscheidung der königlichen Regierung vom 27. August 1853 alle jüdischen Einwohner der Stadt Köln sowie der Gemeindebezirke Longerich, Müngersdorf und Rondorf eine neue Synagogengemeinde. Innerhalb der Israeliten-Gemeinde Breslau unter der geistlichen Führung von Abraham Geiger als Erstem Rabbiner waren ab 1856 Orthodoxie und Liberale als gleichberechtigte Kultusverbände mit eigenen Rabbinaten und Institutionen erstmals unter einem administrativen Dach vereint. Die Jüdische Gemeinde zu Berlin zählte 1931 sieben Gemeindegemeinden mit altem Ritus und neun Gemeindegemeinden mit neuem Ritus, die Jüdi-

sche Reform-Gemeinde zu Berlin war ein Synagogenverein innerhalb der Einheitsgemeinde, die orthodoxe Israelitische Synagogen-Gemeinde Adass Jisroel hingegen eine Austrittsgemeinde⁸¹. Das Modell der Einheitsgemeinde machte auch über die deutschen Länder hinaus Schule, so etwa in Schweden, und wird heute beispielsweise in Warschau praktiziert.

Zu den Besonderheiten des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert gehört die Wissenschaft des Judentums als neue akademische Disziplin; »Die Vergangenheit wurde entdeckt und damit das Fundament der Gegenwart gewonnen, eine neue ihres Judentums wieder bewusste Generation wurde allmählich geschaffen«, beschreibt Leo Baeck gut einhundert Jahre später diese Entwicklung.⁸² Noch vor der rechtlichen Gleichstellung der Juden im Deutschen Reich kam es mit der Ersten Israelitischen Synode in Leipzig 1869 und der daraus folgenden Gründung des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes zu einer ersten überregionalen jüdischen Interessenvertretung in den deutschen Staaten. Den Vorsitz der Synode hatte Rabbiner Abraham Geiger, der die Ambivalenz jüdischer Existenz im 19. Jahrhundert so zusammenfasste: »Ich liebe Deutschland, trotzdem, dass mich den Juden, dessen Staatseinrichtungen verstoßen. Fragt die Liebe nach einem Grund? Ich fühle mich mit seiner Wissenschaft, mit seinem ganzen Ernste verwebt, und wer wird den Nerv seines Daseins ungestraft durchschneiden?«⁸³

Mit Blick auf die völlige Gleichstellung der Juden und den gemeinschaftlichen Fortschritt zum Besseren erwies sich das 19. Jahrhundert für die deutschen Juden als ein Jahrhundert der Enttäuschungen. So resümierte der Historiker Martin Philippson (1846–1916) im Jahr 1912: »Freilich bedeutete das Edikt von 1812 lediglich ein Programm: Es ist niemals zur vollen Ausführung gelangt ... Noch heute sind einige seiner Bestimmungen tote Buchstaben geblieben. Um die Verwirklichung der Gleichstellung im Einzelnen müssen wir noch immer, noch nach einem Jahrhundert, mühsam ringen. In keinem anderen Lande, wie im Reich der frommen Sitte und der deutschen Treue, wird uns gegenüber das verfassungsgemäße Recht mit so viel Unaufrichtigkeit und Hinterhältigkeit verletzt, wie in Deutschland unter preußischer Führung. Das wichtigste Verlangen ist die endliche Wiederzulassung der jüdischen Soldaten, vorzüglich zum Offizierstum.«⁸⁴

Schleiermacher: ein Katalysator jüdischer Selbstbeauptung

Was also lässt sich zum Verhältnis Schleiermachers mit den Juden seiner Zeit festhalten? Das Denken Schleiermachers hat viele geistige Entwicklungen des Judentums zeitlich begleitet und wohl auch inhaltlich befruchtet. Schleiermacher war es jedoch um den Primat des Christentums zu tun und damit richtete er sich gegen die rationale Theologie seiner Lehrer, um christliche Identität zu profilieren. Arnulf von Scheliha hat wie Wolfes vor ihm das Resümee gezogen, dass »[...] Schleiermacher zur jüdischen Religion ein positives Verhältnis nicht hat aufbauen können. Diesbezüglich war er wenig informiert, desinteressiert und hat sich abwertend geäußert. Dem stand seine persönliche Freundschaft zu Menschen jüdischer Herkunft nicht entgegen. In politischer Hinsicht hat er sich für die bürgerliche Gleichstellung der Juden eingesetzt. Einer aufgeklärten Einheitsreligion, dem Vorschlag David Friedländers, stand er ablehnend gegenüber.«⁸⁵ Stattdessen hat Schleiermacher das Judentum ermuntert, seine innerjüdische Reform voranzutreiben. Er war damit ein Katalysator für die konfessionelle Auffächerung des Judentums im 19. Jahrhundert. Schleiermacher bot keinerlei geistige Basis für die Religionspolitik Friedrich Wilhelms III., der das Ziel verfolgte, jegliche Reform und Erneuerung des Judentums zu unterbinden, um damit den Konversionsdruck ins Christentum zu erhöhen.⁸⁶ Er war vielmehr der Ansicht: »und wenn alle Juden die vortrefflichsten Staatsbürger würden, so würde doch kein einziger ein guter Christ.«⁸⁷

Rabbiner Ludwig Philippsons Sohn Martin hat im Rückblick auf das 19. Jahrhundert im Prinzip Schleiermacher Recht gegeben: Er meinte 1913, dass sich eine zu enge Nähe von Judentum und Christentum »äußerst gefährlich für das Weiterbestehen einer jüdischen Gemeinschaft erweisen würde, die bestrebt ist, sich ganz in die deutsche Gesellschaft zu integrieren, ohne dabei aufzuhören, jüdisch zu sein [...] denn, sie (die liberalen Protestanten) verlangen von uns, indem sie getreulich den Fußstapfen Prof. Theodor Mommsens folgen, dass wir unsere jüdische Eigenart sowohl im geistlichen als auch im Bereich der sozialen Kontakte aufgeben.[...] Außerdem bedeutet Gleichheit in ihren Augen nicht, dass alle Menschen denselben Wert haben und infolgedessen auch das Recht, sich voneinander zu unterscheiden, [...] für die liberalen Protestanten und die liberalen Nationalisten ist Gleichheit (vielmehr) gleichbedeutend mit Gleichmacherei [...] und zwar eine Gleichschaltung innerhalb der

Rahmenbedingung der christlichen Gesellschaft. Diese Rahmenbedingungen aber bedrohen uns als ein neuer Leviathan.«⁸⁸

Trotz seiner Distanz zum Judentum als Religion und seiner Abwendung vom neologen Gedanken- gut seiner Lehrer, die eine Nähe von Judentum und Christentum begünstigt hatten, bereitete Schleiermacher den Boden für eine jüdische Selbstreflexion und Erneuerung. Er brachte schon 1799 den Gedanken einer innerjüdischen Reform ins Spiel, verstand (wie auch die jüdischen Reformtheologen) die prophetische Tradition des Judentums als innovativen und positiven Teil der jüdischen Religionsgeschichte, befürwortete eine historisch-kritische Methode und unterschied zwischen dem »Wesen der Religion« und »positiver Religion«, wobei er die ethische Relevanz religiöser Ideen betonte. Sein Denken hatte unverkennbar eine Wirkungsgeschichte unter den jüdischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts und führte zu parallelen Entwicklungen in Judentum und Protestantismus. Letzten Ausdruck fand dies in der Einrichtung der School of Jewish Theology durch die Universität Potsdam 2013, die geistig auf Abraham Geiger und damit mittelbar auch auf Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher zurückgeht.

Anmerkungen:

¹ Arno Herzig, »1815-1933: Emanzipation und Akkulturation«, in *Jüdisches Leben in Deutschland. Informationen zur politischen Bildung Nr. 307, hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2010*, <https://www.bpb.de/izpb/7643/juedisches-leben-in-deutschland> [10.04.2019].

² Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. 2 Teile in 1 Bd., Berlin u. Stettin 1781–83 u. Kaiserslautern 1891 (ND Hildesheim 1973)*.

³ Monika Richarz (Hg.), *Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780-1945, München 1989, S. 11*.

⁴ »Sendschreiben an Seine Hochwürden Herrn Oberconsistorialrat und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion, Berlin 1799, in *Auszügen in: Juden in Berlin 1671–1945. Ein Lesebuch, mit Beiträgen von Annegret Ehmann, Rachel Livné-Freudenthal, Monika Richarz, Julius H. Schoeps und Raymond Wolff, Berlin 19XX, S. 75?77*.

⁵ *Ebd.*, S. 77.

⁶ *Ebd.*

⁷ Albrecht Beutel, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009, S. 125*.

⁸ Vgl. Julius H. Schoeps, David Friedländer. Freund und Schüler Moses Mendelssohns, *Hildesheim/Zürich/New York 2012*, 215f.

⁹ Schoeps, 213.

¹⁰ Schoeps, S. 218.

¹¹ Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 36

¹² Beutel, S. 127.

¹³ Zur gesamten Debatte siehe Richard Crouter, Julie Klassen (Hg.), David Friedländer, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Abraham Teller – A Debate on Jewish Emancipation and Christian Theology in Old Berlin, *Indianapolis/Cambridge 2004*.

¹⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, in: Günter Meckenstock (Hg.), *Kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 2, Berlin/New York 1984*, S. 327–362.

¹⁵ Schoeps, 224.

¹⁶ Kurt Nowak, Schleiermacher und die Emanzipation des Judentums am Ende des 18. Jahrhunderts in Preußen, *Nachwort zur Faksimileausgabe der »Briefe bey Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter« (Berlin 1799)*, Berlin 1984.

¹⁷ Schleiermacher, ebd. S. 34.

¹⁸ Ebd. 75.

¹⁹ Schleiermacher, ebd. S. 52.

²⁰ Ebd. S. 36f.

²¹ Nowak, ebd. S. 80.

²² Vgl. Johann Salomo Semler, *Semlers Versuch einer freieren theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs, Halle 1777*.

²³ Walter Sparrn, »Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert«, in: *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von Rolf Vierhaus, Göttingen 1985, S. 18-57.

²⁴ Sparrn, S. 24.

²⁵ Fritz Mauthner, *Spinoza. Ein Umriss seines Lebens und Wirkens*, Dresden 1921, S. 18f.

²⁶ Ebd.

²⁷ Walter Sparrn, »Frei und servil. Unter Friedrich dem Großen hat sich der Protestantismus stark verändert«, in: *Zeitzeichen*, 13. Jg. (2012), 7, S. 46-49.

²⁸ Vgl. William Hiscott: Saul Ascher: Berliner Aufklärer. Eine philosophiehistorische Darstellung, Hannover 2017.

²⁹ Clemens Schwaiger, »Christian Wolff. Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie«, in: *Philosophen des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hrsg. von Lothar Kreimendahl, Darmstadt 2000, S. 48-67.

³⁰ Beutel, S. 109.

³¹ Alexander Gottlieb Baumgarten entwickelte eine neue Ästhetik, die das sinnliche Erkenntnisvermögen ins Zentrum stellte. Beide gaben die *Literaturzeitschriften* *Nachrichten von einer hallischen Bibliothek...* (8 Bände, 1748–51) und *Nachrichten von merkwürdigen Büchern...* (12 Bände, 1752–58) heraus.

³² Beutel, S. 109.

³³ Beutel, S. 111.

³⁴ Stefan Lorenz, »Leibniz als Denker der Vollkommenheit und der Vervollkommnung«, in: Konstanze Baron, Christian Soboth (Hg.), *Perfektionismus und Perfektibilität – Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Aufklärung und Pietismus, Studien zum achtzehnten Jahrhundert Band 39*, Hamburg 2018, S. 75 ff.

³⁵ Beutel, S. 122.

³⁶ Johann Joachim Spalding, *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*, Berlin 1772, S. 128.

³⁷ Uta Wiggermann, *Woellner und das Religionsedikt, Beiträge zur historischen Theologie Band 150, Tübingen, 2010*, S. 33.

³⁸ Rolf Vierhaus, »Einleitung«, in: *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von Rolf Vierhaus, Göttingen 1985, S. 8.

³⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, in: *ders., Kritische Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 2*, hrsg. v. Günter Meckenstock, Berlin; New York 1984, S. 286.

⁴⁰ Matthias Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft. Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit*, *Schleiermacher Studien, Bd. 1, Teil II*, Berlin/ New York 2005, S. 327.

⁴¹ Kurt Nowak, *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der der Aufklärung in der evangelischen Theologie seit 1945 (=Forum Theologische Literaturzeitung, 2)*, Leipzig 1999, 71.

⁴² Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums*, S. 36.

⁴³ »Feyerliche Einweihung des Jacobs-Tempels in Seesen«, in: Sulamith: eine Zeitschrift zur Beförderung der Cultur und Humanität unter den Israeliten, Jg. 3 (1810-1811), H. 1, S. 303.

⁴⁴ Zitiert nach Caesar Seligmann, Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 1922, S. 72.

⁴⁵ »Rede bei der Eröffnung des Königlich Westphälischen Consistoriums der Israeliten. Gehalten von dem Präsidenten Israel Jacobson«, in: Sulamith: eine Zeitschrift zur Beförderung der Cultur und Humanität unter den Israeliten, Jg. 2, (1808-1809), H.1, S. 418.

⁴⁶ Ismar Elbogen / Eleonore Sterling, Die Geschichte der Juden in Deutschland: Eine Einführung, Hamburg 1966 (erstmalig veröffentlicht 1935), S. 203.

⁴⁷ Seligmann, 1922, S. 71.

⁴⁸ Maïke Berg, Jüdische Schulen in Niedersachsen. Tradition-Emanzipation-Assimilation, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 38.

⁴⁹ Friedrich D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 2001 (Original 1799), S. 163.

⁵⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: ders., Kritische Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 2, hrsg. v. Günter Meckenstock, Berlin/ New York 1984, S. 287.

⁵¹ Abraham Geiger, »Theologische Studien und Kritiken«, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 1 (1862), S. 285.

⁵² Abraham Geiger, »Die Stellung der hebräischen Bibel in der gegenwärtigen christlichen Theologie«, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 10 (1872), S. 208.

⁵³ Imke Stallmann, Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis – Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff (=Beiträge zur rationalen Theologie XX), Frankfurt am Main 2013, S. 314.

⁵⁴ Abraham Geiger, »Die Schleiermacher-Feier und die Juden«, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 7 (1869), S. 211–214.

⁵⁵ Ebd. 214.

⁵⁶ Ismar Elbogen, »Neuorientierung unserer Wissenschaft«, in: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 62 (1918), H. 2, S. 90.

⁵⁷ Imke Stallmann, Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis – Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff. Beiträge zur rationalen Theologie XX, Frankfurt am Main 2013, S. 346.

⁵⁸ Abraham Geiger, »Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit«, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 2 (1836), H. 1, S. 16.

⁵⁹ Ludwig Geiger (Hg.), Einleitung zum dritten Abschnitt: Breslau 1838–1863, in: Abraham Geiger, Nachgelassene Schriften, Bd. 5, Berlin 1878, S. 122.

⁶⁰ Vgl. Hartmut Bornhoff, »Judenfreund – Judenfeind? Jüdische Perspektiven auf Martin Luther«, in: Unser Luther? Perspektiven auf ein Jahrhundert-Jubiläum, hrsg. vom Evangelischen Predigerseminar, Hanna Kasparik, Lutherstadt Wittenberg 2017, 44-59.

⁶¹ Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Schriften zum Judentum II, bearbeitet von Alexander Altmann, in: Alexander Altmann u. a. (Hrsg.), Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 8, Stuttgart 1983, S. 99-204, hier S. 203f.

⁶² Sulamith, S.309.

⁶³ ebd.

⁶⁴ Friedrich Schlegel, »Signatur des Zeitalters«, in: Concordia – Eine Zeitschrift, XIX., Wien, 1823 (ND Darmstadt 1967), S. 3–70.

⁶⁵ Zitiert nach Hans Donald Cramer, Das Schicksal der Goslarer Juden, 1933 – 45: eine Dokumentation, Goslar 1986, S. 11.9

⁶⁶ Der Freemüthige oder Ernst und Scherz: ein Unterhaltungsblatt, Nr. 163 (16. August 1805), S. 133 f.

⁶⁷ Der Freemüthige oder Ernst und Scherz: ein Unterhaltungsblatt, Nr. 185 (15. September 1806), S. 221 f.

⁶⁸ Quelle: <http://www.lexikus.de/bibliothek/Der-Kampf-der-Juden-um-ihre-Emanzipation-in-Bayern/Zur-Geschichte-des-Edikts-vom-Jahre-1813/Der-Abend-des-18-Jahrhunderts-ist-fuer-die-Juden-des-europaeischen-Westens-zur-Morgendaemmerung?ref=back> [10.04.2019]

⁶⁹ Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate, in: Julius Höxter, Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur, V. Teil, Frankfurt a. M. 1930, S. 21f.

⁷⁰ Johann Jacoby an Alexander Künzel (12. Mai 1837) in Edmund Silberner (Hg.), Johann Jacoby – Briefwechsel 1816 – 1849, Veröffentlichungen des Instituts für Sozialgeschichte Braunschweig, Hannover 1974, S. 36.

⁷¹ Seligmann, S. 73.

⁷² Brief an S. M. Ehrenberg vom 15. Oktober 1815, in: Nahum N. Glatzer (Hg.), Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters 1815–1885, London 1958, S. 4.

⁷³ Julius Graf von Soden, Die Staats-National-Bildung: Versuch über die Gesetze zur sittlichen und geistigen Vervollkommnung des Volkes. Nach den Grundsätzen der National-Oekonomie, Aarau 1821, S. 135.

⁷⁴ Zitiert nach Eugen Wolbe, *Geschichte der Juden in Berlin und in der Mark Brandenburg*, Berlin 1937, S. 247.

⁷⁵ Zitiert nach Anne Puschwitz: *Jude oder preußischer Bürger? Die Emanzipationsdebatte im Spannungsfeld von Regierungspolitik, Religion, Bürgerlichkeit und Öffentlichkeit (1780–1847)*, Göttingen 2018, S. 250.

⁷⁶ Puschwitz, *ebd.*

⁷⁷ Vgl. Carsten Wilcke, »Den Talmud und den Kant«: Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne (*Netiva*; 4). Hildesheim 2003, S. 306ff.

⁷⁸ Vgl. Simone Ladwig-Winters, *Freiheit und Bindung. Zur Geschichte der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin von den Anfängen bis zu ihrem Ende 1939*, hg. von Peter Galliner, Berlin 2004.

⁷⁹ Vgl. Esther Seidel, *Zacharias Frankel und das Jüdisch-Theologische Seminar*, Berlin 2013.

⁸⁰ *Brief vom 18. Juni 1873 an Moritz Abraham Stern*, in: Ludwig Geiger (Hg.), *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften, Band 5, Berlin 1878* [ND Hildesheim 1999], S. 360.

⁸¹ *Der preußische Staat hatte in einem Spezialgesetz über den Austritt aus den Synagogengemeinden vom 28. Juli 1876 in § 1 bestimmt, dass es jedem Juden gestattet ist, »ohne Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinde (dem Judentum) wegen religiöser Bedenken aus derjenigen jüdischen Synagogengemeinde [...] auszutreten«, und in § 8 die Möglichkeit der Vereinigung solch Ausgetretener zu einer Synagogengemeinde gegeben.*

⁸² Leo Baeck: »Judentum«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart² III, Tübingen 1929*, Sp. 488.

⁸³ Abraham Geiger: »An den Prediger [Lilienthal] in Riga, 1842 oder 1842«, in: Ludwig Geiger (Hg.), *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften, Band 5, Berlin 1878* [ND Hildesheim 1999], S. 165.

⁸⁴ Martin Philippson: »Rückblick auf das Jahr 5762«, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Band 16, Berlin 1913*, S. 1.

⁸⁵ Arnulf von Scheliha, *Schleiermachers Deutung von Judentum und Christentum in der fünften Rede »Über die Religion« und ihre Rezeption bei Abraham Geiger*, in: Roderich Barth; Ulrich Barth; Claus-Dieter Osthövener (Hg.), *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009, Berlin; New York 2012*, S. 213 f.

⁸⁶ »Verhütung von Neuerungen in den Religionsgebräuchen der Juden«, vgl. Ludwig von Rönne, Heinrich Simon, *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämtlichen Landestheilen des Preussischen Staates, Breslau 1843*, S. 94.

⁸⁷ *Schleiermacher, Briefe*, S. 36.

⁸⁸ Martin Philippson, *Konservative und liberale Protestanten: ein Wort über die Ritschlsche Schule!*, hrsg. vom *Verband für jüdische Geschichte und Literatur*, Berlin 1903, S. 4.



Anhang:

Programm des Studientags »Anpassung, Abgrenzung und Eigenständigkeit – Jüdische und christliche Reformbestrebungen im 19. Jahrhundert und heute«.

Ein Studientag des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin aus Anlass des 250. Geburtstags Friedrich Schleiermachers. In Kooperation mit der School of Jewish Theology, Potsdam

Berlin, Französische Friedrichstadtkirche, 26. November 2018

Programm

9.00 Uhr Begrüßung und Einführung:
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Christoph Marksches

9.15 Uhr Grußwort:
Dr. Gideon Joffe, Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde zu Berlin

9.30 Uhr Friedrich Schleiermacher und sein Verhältnis zum Judentum – eine jüdische Perspektive:

Prof. Dr. Micha Brumlik, Senior Advisor am Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

Eine evangelische Response:
Dr. Eva Harasta, Evangelische Akademie zu Berlin

11.30 Uhr Judentum in Deutschland im 19. Jahrhundert:
Rabbiner Prof. Walter Homolka PhD PhD DHL, Geschäftsführender Direktor der School of Jewish Theology, Potsdam

Zwischen Freiheit und Bindung – Die Etablierung und Entwicklung der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin:
Dr. Simone Ladwig-Winters

13.30 Uhr Reform und Reformation – Näherungen und Distanzen:
Dr. Dr. h. c. Markus Dröge, Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, **im Gespräch mit** Rabbiner Prof. Dr. Andreas Nachama, Synagogengemeinde Sukkat Schalom
Moderation: Pfrn. Barbara Manterfeld-Wormit, Rundfunk- und Fernsehbeauftragte der EKBO

15.30 Uhr Arbeitsgruppen

Frauen in Reformjudentum und Kirche gestern und heute:
Esther Hirsch, Kantorin Sukkat Schalom und House of One und Pfn. Magdalena Möbius, Frauenarbeit der EKBO

Reform und Reformation im Judentum:
Dr. Klaus Hermann, Freie Universität Berlin, Institut für Judaistik

Reform und Restauration. Jüdische und christliche Liturgie im Schatten der Heiligen Allianz:
Prof. Dr. Anselm Schubert, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg

17.00 Uhr Abschluss-Podium: Erträge – Moderation:
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Christoph Marksches

19.00 Uhr Spuren

»Synagogale Musik«
Sopran: Sonja Pitsker,
Kammerchor AMICI VOCALES,
Leitung: Martin L. Carl,
Orgel: Stefan Kießling

„Ali Babas Spieldose« – Die Lieder und Coplas von Alberto Hemsí (1898–1975)
Bariton: Assaf Levitin,
Klavier: Naaman Wagner

Aus der epd-Berichterstattung

■ Genialer Denker der Unendlichkeit – Vor 250 Jahren wurde der Theologe und Philosoph Friedrich Daniel Schleiermacher geboren

Er hat seine Epoche und auch nachfolgende Generationen geprägt: Vor 250 Jahren wurde Friedrich Daniel Schleiermacher geboren. Der Theologe gilt als protestantischer Kirchenvater des 19. Jahrhunderts – und ist in seinem Denken erstaunlich modern.

Von Stephan Cezanne

Berlin (epd) Reichskanzler Otto von Bismarck ging bei ihm in den Konfirmandenunterricht, für seine Zeitgenossen war er der »erste christliche Redner Deutschlands«, die US-Wochenzeitung »Time« nannte ihn einst den bedeutendsten Theologen seit Luther und Calvin. Der Theologe und Philosoph Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), geboren vor 250 Jahren am 21. November in Breslau, gilt als »protestantischer Kirchenvater« des 19. Jahrhunderts.

Schleiermacher deutete das Christentum neu. Er suchte den Anschluss an die Moderne und an die Kultur. Dafür baute er Brücken zwischen Vernunft und Glaube, zwischen rationalem Denken und Mystik. Er wollte die Eliten seiner Zeit erreichen, die wenig von Religion hielten. Seiner eigenen Kirche stand er eher skeptisch gegenüber. »Daß unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen«, klagte er.

Und er galt als Mann von großer politischer Klarheit. Schleiermacher sah die sozialen Nöte seiner Zeit und forderte Verbesserungen vor allem für die Armen, zum Beispiel eine Verkürzung der Arbeitszeit oder eine bessere

Absicherung durch Versicherungen.

Hofprediger und Universitäts-Gründer

Seine Jugend war geprägt durch die vielen Ortswechsel seines Vaters, eines evangelisch-reformierten preußischen Feldpredigers. Seine ältere Schwester ließ ihn Biografen zufolge einmal versehentlich fallen, in der Folge behielt er eine verwachsene Schulter zurück. Der kleine, zarte Mann mit der üppigen weißen Haarpracht war Pfarrer in Berlin, Hofprediger im heute polnischen Stolp, Professor und Universitätsprediger in Halle. Er war maßgeblich an der Neugründung der Berliner Universität beteiligt, wo er ab 1810 Theologie und Philosophie lehrte. Seine Plato-Übersetzung prägte lange Zeit das Verständnis des antiken Philosophen.

Stets stand er morgens um fünf Uhr auf, machte sich um sieben Uhr auf zur Vorlesung. Bei Tisch hatte er gerne Gäste um sich. Vor Mitternacht ging er selten zu Bett, da er offenbar mit einem Minimum an Schlaf auskam.

Der führende theologische Denker des frühen 19. Jahrhunderts habe die Vorstellung von Religion in der christlichen Theologie revolutioniert, »indem er sagte, echte Spiritualität gehe auf unmittelbare Erfahrung, nicht auf Überzeugungen zurück«, erklärte der US-amerikanische Kult-Philosoph Ken Wilber, Vordenker einer neuen globalen spirituellen Bewegung.

»Sinn und Geschmack für das Unendliche«

Der Münchner Theologieprofessor Jörg Lauster urteilt im Magazin »Zeitzeichen«, Schleiermachers berühmte Schrift »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« von 1799 sei »das schönste und intellektuell mutigste Buch, das von einem Protestanten in deutscher Sprache geschrieben wurde«. Schleiermacher befreie darin die Religion aus der Vorstellungswelt eines erstarrten dogmatischen Christentums. Auf den Punkt gebracht habe der Theologe dies mit seinem bekanntesten Satz, Religion sei »Sinn und Geschmack für das Unendliche.«

Gott wird bei Schleiermacher zum »Weltgeist«, zum »Unendlichen«, zum »Universum« oder »Ganzen«. Schleiermacher: »Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.« Schleiermachers heute fast esoterisch klingende Ideen für eine Entgrenzung des menschlichen Bewusstseins riefen schnell Gegner hervor. Vielen Amtstheologen war Schleiermacher nicht fromm genug, seine Reformgedanken galten als unbiblich.

Man dürfe Schleiermacher allerdings nicht allein auf Begriffe wie reine Innerlichkeit oder Subjektivität einschränken, sagte der Berliner Philosophieprofessor Andreas Arndt dem Evangelischen Pressedienst (epd). Religion übersteige Schleiermacher zufolge alle Begriffe und ebne der Kultur den Weg: »Er hat das Ideal einer universellen Menschheit im Blick, Religion ist für ihn

etwas, was nationale, sprachliche oder rassische Schranken nicht anerkennt und darüber hinausgeht.« In diesem Punkt sei Schleiermacher heute »ungeheuer aktuell«, sagte Arndt.

Zehntausende kamen zum Begräbnis

Wenn es um die Deutung des Christentums für moderne Menschen geht, gilt Schleiermacher heute zunehmend als Vordenker. Vielen nachdenklichen Menschen verleihe er mit seiner Besonnen-

heit »eine gewichtige Stimme für das, was sie selbst bewegt«, erklärte der Münchner Theologe Lauster.

Schleiermachers Leben wurde in seinen Wurzeln erschüttert, als 1829 sein geliebter Sohn Nathanael mit neun Jahren an Scharlach starb. Nur mit fast übermenschlicher Anstrengung und einer »vom tiefsten Herzensweh« fast erstickten Stimme, so sein Stiefsohn, habe er die Grabrede für das eigene Kind halten können. Danach habe »Wehmut zur

Grundstimmung seines weiteren Daseins« gehört, schrieb sein Biograf Friedrich Wilhelm Kantzenbach.

Am 12. Februar 1834 starb Schleiermacher im Alter von 65 Jahren in Berlin. 20.000 bis 30.000 Menschen sollen seinem Sarg gefolgt sein. »Vielleicht sah Berlin nie ein solches Trauerbegräbnis«, so beschrieb es ein Teilnehmer.

(epd-Basisdienst, 15.11.2018)

Jahrgang 2020

29/20 – **Amtseinführung von Landesbischof Tobias Bilz – 70. Geburtstag des früheren Landesbischofs Jochen Bohl – Würdigung des früheren Landesbischofs Johannes Hempel** – 20 Seiten / 2,80 €

30/20 – **Texte aus Kirchen und kirchlichen Einrichtungen zur Corona-Pandemie III: Corona in Südafrika, Die Idee der Solidarität in der Corona-Pandemie, Zur Kritik an den Kirchen in der Corona-Pandemie** 36 Seiten / 4,30 €

31-32/20 – **Symposion »Wo ist nun ihr Befreier?« Streitfall Sonderfonds** – Zur Auseinandersetzung um den Sonderfonds des Anti-Rassismus-Programms des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) in den 1970er- und 1980er-Jahren (Tagung der EKiR vom 13. bis 14. September 2019) – 128 Seiten / 9,70 €

33/20 – **Sind Bots die besseren Zuhörer?** Sprachassistenzsysteme, Social Bots und Künstliche Intelligenz im Blick auf kirchliche und diakonische Arbeitsfelder – Mehr digitale Souveränität gewinnen VII. (Köln, 26. November 2019) – 36 Seiten / 4,30 €

34/20 – **Geistliche Angebote im digitalen Raum** (Online-Konsultation des Zentrums Evangelische Theologie Ost (ZETO) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – 28 Seiten / 3,60 €

35/20 – **Texte aus Kirchen und kirchlichen Einrichtungen zur Corona-Pandemie IV: Kontrollverlust und**

Gottvertrauen – Corona und die Theologie. Anmerkungen zu einer Debatte über den Beitrag der Theologie in Zeiten der Pandemie (Karl-Hinrich Mancke/Lutz Gräber), Erschöpfte Schöpfung. Theologische Aufsätze aus der Corona-Krise (Henning Theißen)
68 Seiten / 5,40 €

36/20 – **Digitale Verkündigungsformate während der Corona-Krise.** Eine midi-Ad-hoc-Studie im Auftrag der EKD. Ergebnisse und Rezeption – 44 Seiten / 4,80 €

37/20 – **Ehrenamtliche im Verkündigungsdienst: vielfältig engagiert und offen für neue Rollen – Aktuelle empirische Ergebnisse aus der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.** Eine Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD (SI), Juli 2020 – 28 Seiten / 3,60 €

38/20 – **Demokratie, Bildung und Religion** (Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend) / **Eltern(mit)arbeit an Schulen in evangelischer Trägerschaft** (Von Sylvia Losansky)
32 Seiten / 4,30 €

39/20 – **Anpassung, Abgrenzung und Eigenständigkeit – Jüdische und christliche Reformbestrebungen im 19. Jahrhundert und heute.** Zwei Texte eines Studenttags des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität zu Berlin aus Anlass des 250. Geburtstags Friedrich Schleiermachers in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin und der School of Jewish Theology, Potsdam (Berlin, Französische Friedrichstadtkirche, 26. November 2018)
28 Seiten / 3,60 €

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb
Tel.: (069) 58 098-225.
E-Mail: kundenservice@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 30,55 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 35,55 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 28,85 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzelexemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,50 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.