

Die verpasste Rückkehr zum Judentum Reformrabbiner über die Reformation im Christentum

George Y. Kohler*

Moses Mendelssohn (1729–1786) war der erste moderne jüdische Denker und zugleich der letzte Philosoph des Judentums, der dem Mittelalter verhaftet blieb. Durchaus modern war sein Ansatz, das Judentum ‚von außen‘ zu beschreiben und damit zum ersten Mal auch Nicht-Juden in die Debatte um die jüdische Religion und ihre Rechtfertigung einzubeziehen. Noch viel bedeutender aber war, dass durch ihn der Weg frei gemacht wurde für eine Lokalisierung der Rolle des Judentums in der Weltgeschichte, dass dessen Beitrag zur Kultur und Zivilisation der Menschheit sichtbar wurde und damit die Anschlussfähigkeit des Judentums an die philosophische Moderne.

Diese Außensicht hatte aber auch ihren Preis. Wollte man eine universale, allgemeingültige Betrachtung des Judentums erreichen, die nicht mehr nur von internen Glaubensgründen gestützt war, aber gleichzeitig (wie bei Mendelssohn) auf die strikte Observanz des jüdischen Religionsgesetzes achtete, so musste man beide Bereiche strikt voneinander trennen. Dabei war die Aufrechterhaltung der traditionellen Gesetze und talmudischen Bestimmungen nicht nur aus Achtung vor der jüdischen Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) oder aus Respekt vor einer Jahrtausende alten Praxis für Mendelssohn verpflichtend, sondern vor allem wegen ihrer starken Identität stiftenden Wirkung. Anders als im Christentum ist im Judentum nicht eine *confessio*, ein Bekenntnis zu bestimmten Lehrsätzen, entscheidend für die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft, sondern vor allem die Tat, d. h. die Erfüllung des Religionsgesetzes. Nach Mendelssohn gefährdet selbst

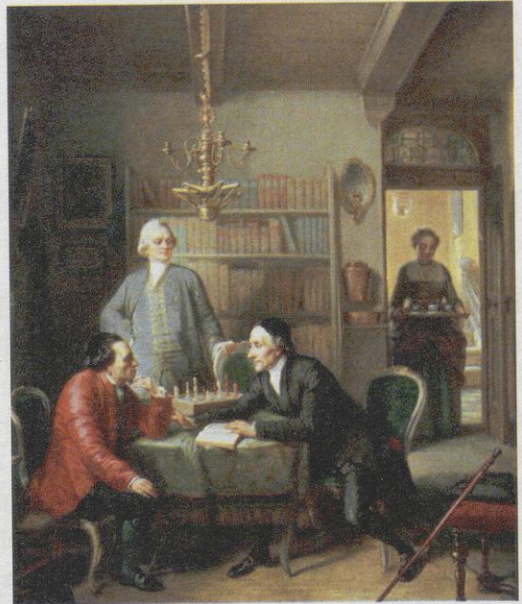
* Prof. Dr. George Y. Kohler, 1966 in Deutschland geboren, studierte deutsche und englische Literatur- und Sprachwissenschaft, Politikwissenschaft und Soziologie sowie Public Relations und Unternehmenskommunikation. Im Oktober 1998 nach Israel ausgewandert, wurde er 2010 im Fach „Jewish Thought“ an der Ben-Gurion-Universität promoviert. Prof. Kohler ist Direktor des Joseph-Carlebach-Instituts an der Bar-Ilan-Universität in Ramat-Gan und hält regelmäßig Gastvorträge am „Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes“ an der Lateran-Universität in Rom.

eine partielle Negierung des Unbedingtheitsanspruchs des Gesetzes die Identität des Judentums und lässt es von einer Volksgemeinschaft, einer Kultur, zu einer bloßen ‚Konfession‘ werden. Allerdings scheiterte Mendelssohns Versuch der strikten Trennung zwischen den ‚Geboten des Handelns‘ und dem ‚Glauben der Vernunft‘, zwischen der bloß ‚historischen Wahrheit des Gesetzes‘ und der ‚ewigen Wahrheit Gottes‘ schon in der Generation seiner Schüler, die, wie der reiche Kaufmann *David Friedländer* (1750–1834), die Regeln des Talmud nur solange hielten, wie der Meister am Leben war.

Der „Lavater-Streit“. Gemälde von Moritz Daniel Oppenheim, 1856.

Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Caspar Lavater (v. l. n. r.).

Nach Mendelssohns Tod im Jahr 1783 bis weit in das beginnende 19. Jahrhundert hinein setzte dann im Judentum eine immer stärker werdende Abwendung von der strikten Gesetzesobservanz ein und damit auch die Preisgabe der jüdischen Identität. Bei David Friedländer endete dieser Prozess der Abkehr vom Talmud



mit seinem berühmten Angebot an den aufgeklärten evangelischen Probst Wilhelm Abraham Teller in Berlin, den christlichen Glauben anzunehmen, wenn ihm nur das christliche Dogma dabei erspart werden könne, besonders der Glaube an die Göttlichkeit Jesu. Andere Juden, vor allem die reichen und die gebildeten, stellten weniger harte Bedingungen an die protestantische Kirche und konvertierten in Massen, wenn auch ungläubig, so fast alle Kinder Moses Mendelssohns, so Heinrich Heine, Eduard Gans und viele andere der besten jüdischen Köpfe. Andere Juden, die sich aus Pietät an die Tradition gebunden fühlten, wagten diesen Schritt nicht, sagten sich aber fast völlig vom Glauben – das heißt von der Glaubenspraxis – ihrer Väter los, und lebten ein modernes säkulares Leben in religiöser Indifferenz.

In dieser für das Judentum als gefährlich empfundenen Situation entstand in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die jüdische Reformbewegung, zuerst als reiner Laienprotest gegen den Massenabfall, später auch als rabbinisch-theologische Widerstandsbewegung gegen den zunehmenden Identitätsverlust der modernen Juden Westeuropas. Es begann mit Äußerlichkeiten: Eine ästhetischere Gestaltung sowohl der Synagogenbauten und ihrer Einrichtung und ein weihe- und würdevollerer jüdischer Gottesdienst, so hofften die ersten Laienreformer zu Recht, würden viele unentschlossene Juden zurück in den Schoß der Synagoge führen. Es wurden prächtige Reformtempel errichtet und das Gebetbuch und die Gebetspraxis von als Entstellung empfundenen Texten gereinigt, besonders von abfälligen Anspielungen auf Nichtjuden, aber auch von dem Wunsch, so schnell wie möglich in das Heilige Land zurückzukehren. Schon hier zeigte sich allerdings die dringende Notwendigkeit einer theologischen Untermauerung der Reformen, und darum sprangen viele junge deutsche Rabbiner in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts auf den Reformzug auf und begannen auch theoretisch ein neues, modernes Judentum zu formulieren.

Interessant ist, wie sehr sie sich dabei noch auf den Talmud stützten, und wie sehr sie darum rangen, selbst ein reformiertes Judentum aus den traditionellen jüdischen Quellen, wenn auch in einem neuen historischen Verständnis, theologisch herzuleiten. Unter der Führung des begabten Theologen und Predigers *Abraham Geiger* (1810–1874) entstand aus den ersten spontanen Reformansätzen eine regelrechte Bewegung: Man traf sich auf drei großen Rabbinerkonferenzen zur Diskussion der Reformkriterien, man vereinheitlichte die neuen Gebetbücher und wohl auch zunehmend die neuen Gedanken zu den Glaubensgrundsätzen eines modernen Judentums.

Die „jüdische Reformation“ war also nicht eine direkte Ablehnung und Bekämpfung der alten jüdischen Orthodoxie, sondern sie verstand sich vor allem als ein Heilmittel gegen die religiöse Indifferenz der Moderne und war bereit, den Preis für diese ‚Heilung‘ mit ihrer Absage an die Macht der Tradition zu zahlen. Hier erkennen wir eine erste wichtige Differenz zur protestantischen Reformation Luthers, die ja zuerst eine Ablehnung des Katholizismus war – der Papstherrschaft, des Priestertums und der Heiligkeit der Kirche –, das altkirchliche christliche Dogma aber weitgehend beibehielt. Ein weiterer wesentlicher Unterschied ist der großen Zeitdifferenz geschuldet: Die jüdischen Reformer wirkten im 19. Jahrhundert, das sich vor allem das Prinzip der Wissenschaftlichkeit auf die Fahne geschrieben hatte.

Aus diesem Prinzip heraus entstand parallel zur jüdischen Reform die Bewegung der „Wissenschaft des Judentums“, gefördert vielfach von denselben Protagonisten. Natürlich war auch die evangelische Theologie im 19. Jahrhundert von dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit geleitet, aber die jüdische Reformation war mehr als nur eine ‚Entmythologisierung‘ der Tradition. Undenkbar ohne ihre wissenschaftliche Basis, hat sie eine wissenschaftliche Behandlung der jüdischen Religion eigentlich erst hervorgebracht. „Die Reform im Judentum hat die Wissenschaft des Judentums geschaffen“, schrieb der Religionsphilosoph *Hermann Cohen* (1842–1918) im Jahr 1917.¹

Jüdische Reformation musste unausweichlich eine wissenschaftliche Basis erhalten, und hier war es vor allem der von *Leopold von Ranke* (1795–1886) begründete ‚Historizismus‘, der eine nicht zu überschätzende Wirkung auf das moderne Judentum entfaltete. Man begann die Entwicklung von jüdischer Theologie und Gesetzeslehre historisch zu sehen und die Geschichtslosigkeit des traditionellen Judentums zu durchbrechen.

Anders als Luther 300 Jahre zuvor hatten die jüdischen Reformer schnell auch das letzte Dogma des Judentums umgestoßen: die Göttlichkeit des Religionsgesetzes, ausgedrückt durch den Glauben an die Gabe der mündlichen und der schriftlichen Tora am Sinai. Damit jedoch war eingetreten, was Mendelssohn befürchtet hatte: Endgültig war nun die identitätsstiftende Wirkung der Gesetzesobservanz gefallen und musste dringend durch etwas Neues ersetzt werden, sollte das Judentum in der Moderne Bestand haben.²

Während Luther versuchte, den christlichen Glauben auf das für ihn Wesentliche zu beschränken und Auswüchse und Verunstaltungen zu entfernen, um so den frühchristlichen Ursprung wiederherzustellen, entstand auf dem Boden des Judentums durch dessen Reformation etwas völlig Neues, wie sehr sich die Reformer im Judentum auch auf die Texte der biblischen Propheten und auf einzelne, mühsam zusammengestellte ‚humanistische‘ Talmudstellen berufen mochten.³ Doch schon allein die Bevorzugung der Propheten gegenüber dem Pentateuch stand in direktem Gegensatz zur jüdi-

1) Hermann Cohen, in: *Neue Jüdische Monatshefte*, November 1917, S. 54.

2) Siehe hierzu die immer noch gültige Analyse von Max Wiener in: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, S. 176 f.

3) Etwas völlig Neues entstand aus katholischer Sicht auch durch die Reformation: eine neue, nicht mit dem Papst unierte Kirche. Von daher hatte die Reformation Luthers vielleicht doch eine noch tiefer greifende Wirkung als die jüdische, nämlich eine echte Kirchenspaltung.

schen Tradition.⁴ Das Reformjudentum hatte sich von der Orientierung an der Vergangenheit ab- und der Zukunft zugewandt: Seine starke Betonung einer universell umgeformten messianischen Idee und die Hinwendung zu ethischen und sozialen Aspekten der Religion (bis heute prägend für die amerikanische Reformbewegung) zeugten von einem radikalen Bruch mit der Orthodoxie – die das sehr wohl wahrnahm.

Trotz der Unterschiede gab es auch Gemeinsamkeiten zwischen der lutherischen Reformation und den Forderungen und Wirkungen der jüdischen Reformbewegung: Beide nahmen ihren Ausgang in Deutschland.⁵ Beide Reformationen, auch das wird heute gern vergessen, waren zu Beginn nicht auf das ausgerichtet, was sich schließlich doch als das Ergebnis der Reformversuche herausstellte: eine neue Denomination innerhalb derselben Religion. So wie Martin Luthers Reformation, 300 Jahre früher, hatte auch Abraham Geigers Reformbewegung nicht das Ziel, eine neue „Strömung“, ob anti-traditionalistisch oder nur das „wahre Wesen“ wiederbelebend, innerhalb der ursprünglichen Gemeinde ins Leben zu rufen. Auch Geiger hatte sich vorgenommen, das gesamte Judentum zu reformieren, und nicht eine persönliche innovative Konfession zu schaffen, die neben den „Traditionalisten“ existierte. Geigers Vorhaben, sowohl wissenschaftlich wie auch politisch, war die Rekonstruktion des „wahren Judentums“ aus seinen historischen Quellen und nicht etwa der Wille, seine orthodoxen Widersacher zu besiegen oder den Talmud zu entthronen. Darüber hinaus lassen sich weitere Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Reformen feststellen:

1) Der Kampf gegen das Ritual als Selbstzweck. Rituelle Handlungen müssen einen erkennbaren Zweck erfüllen und nicht nur als Erfüllung eines Gebots oder infolge einer autoritären Tradition vollzogen werden. Sowohl Protestantismus als auch Reformjudentum haben unverständliche Rituale entweder abgeschafft oder neu begründet.

4) Ihr strenger Monotheismus, ihr soziales Engagement, ihre Ablehnung von sinnentleertem Ritual und ihre Vision eines universellen Friedens machten die Prophetentexte zum idealen biblischen Referenztext für die ersten Reformtheologen im Judentum. Als später die protestantische Bibelkritik die Propheten sogar noch vor das mosaische Recht datierte, fühlten sich viele liberale jüdische Denker in ihrer Bevorzugung bestätigt.

5) Im Judentum wird der Grund oft darin gesehen, dass in Deutschland die Emanzipation der Juden auf halbem Wege stecken geblieben war – anders als in Frankreich, wo Napoleon den Juden schon volle Bürgerrechte eingeräumt hatte, und anders als in Polen oder Russland, wo das Judentum wegen anhaltender Pogrome ganz im Mittelalter befangen geblieben war.

2) Katholizismus und jüdische Orthodoxie sind sich im Allgemeinen darin einig, dass religiöse Handlungen *ex opere operato* objektive Wirkungen erzielen, d. h. kraft der rituellen Handlung selbst, unabhängig von den Absichten und Einstellungen desjenigen, der die Handlung (im jüdischen: die Gebotserfüllung) vollzieht. Protestantismus und Reformjudentum lehnen diese Annahme ab.

3) Die Ablehnung des Wunderglaubens und der Heiligenverehrung, nicht nur als Zeichen aufklärerischer Vernunftgläubigkeit, sondern aus theologischen Gründen;

4) Die Rückkehr zum Text der Bibel, die Zurückdrängung der Autorität nichtbiblischer Schriften, im Reformjudentum vor allem der exegetischen Hoheit des Talmud für das praktische Religionsgesetz;

5) Die Einführung des Gebets in der Muttersprache. Im Judentum führte dieses Thema sogar zu einer frühen Spaltung der Reformer durch den Weggang der „Breslauer Schule“ unter Zacharias Frankel von der Reformkonferenz 1845. Beide Reformbewegungen definierten das Gebet als zentralen (und verständlichen) Ausdruck der Gottesverbundenheit, im Gegensatz zu dem nur der Tradition verpflichteten Ritual (im Judentum auch als wirkliche und endgültige Ablösung des Opfers/Tempels).

6) Die zentrale Stellung der Predigt im Gottesdienst;

7) Die Betonung der Sittlichkeit und des Gewissens als Ausdruck von Religiosität. Was bei *Max Weber* (1864–1920) „protestantische Ethik“ heißt, war mit gewissen Einschränkungen durchaus auch im Reformjudentum der moralische Maßstab. Der führende Theoretiker des Reformjudentums an der Wende zum 20. Jahrhundert, Hermann Cohen, war vor allem Ethiker.

8) Der Aufschwung der Bildung: Der Gläubige darf und soll alle ihm vom Schöpfer verliehenen Kräfte, einschließlich Verstand und Vernunft, frei entfalten (Aufhebung der Tabuisierung weltlicher Bildung und Bildungseinrichtungen).

9) Und auch das sollte nicht vergessen werden: die aktive Einbeziehung der Frau in die religiösen Handlungen und die Ordination von Frauen zu Geistlichen.

Sollte dieser Entwurf eines neuen, modernen Judentums jedoch tatsächlich seine identitätsstiftende Wirkung entfalten können, dann mussten die jüdi-

schen Reformtheologen es allerdings deutlich vom modernen, zeitgenössischen Protestantismus abgrenzen, der in Vielem mit ihren eigenen Vorstellungen von einer aufgeklärten, auf Ethik konzentrierten Religion übereinstimmte.

So zeigt und erklärt sich die grundsätzlich antichristliche Tendenz der Generation der ersten Reformrabbiner, eine radikale Ablehnung, die in den frühen 1860er Jahren an Abraham Geigers Auseinandersetzung mit dem protestantischen Theologen *Heinrich Julius Holtzmann* (1832–1910) deutlich wird. Holtzmann hatte Geiger vorgehalten, die jüdische Reformtheologie beruhe ausschließlich auf christlichen Ideen. In seiner Antwort streitet Geiger ab, dass die Idee der Wahrheit, einer schließlich wissenschaftlichen Wahrheit, etwas mit dem Christentum zu tun haben könne, dessen Einfluss auf Kultur und Zivilisation Geiger weitgehend leugnete.⁶



Josef Ritter von Wertheimer, Moritz Lazarus und Abraham Geiger (v. l. n. r.) eröffneten 1869 die erste Israelitische Synode zu Leipzig. Anonyme Xylographie 1869. Berlin, Sammlung Archiv für Kunst und Geschichte.

Interessant ist, dass die ersten jüdischen Reformer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch eine recht kritische Haltung zur lutherischen Reformation einnahmen, fast so, als wollten sie trotz aller erwähnten Ähnlichkeiten die Zusammenhänge zwischen beiden Reformbewegungen leugnen. Doch es gab auch Rabbiner, die als wahre Pioniere der jüdischen Reformbewegung über die lutherische Reformation schrieben.

6) Abraham Geiger, *Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Heinrich Julius Holtzmann*, abgedruckt in: ders., *Das Judentum und seine Geschichte*, Bd. 2, Breslau 1865, S. 185 f.

Schon Anfang der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts erschienen die wichtigsten theologischen Werke zur Begründung des Reformjudentums, meist verfasst von Gemeinderabbinern, die auch an der praktischen Neugestaltung des Judentums in ihrer Zeit aktiv Anteil nahmen. Der bedeutendste unter ihnen war zweifellos *Rabbiner Samuel Hirsch* (1815–1889), der 1842 sein fast 900 Seiten starkes Hauptwerk, *Die Religionsphilosophie der Juden*, herausgab, ein Buch, das sich über mehrere Kapitel intensiv mit einer Abgrenzung der jüdischen von der christlichen Religion befasst, und dessen fünftes Kapitel die erste ernsthafte philosophische Untersuchung des Christentums durch einen jüdischen Denker darstellt.

Samuel Hirsch war zunächst Rabbiner in Dessau, ab 1843 Großrabbiner des Herzogtums Luxemburg. 1866 ging er in die USA und übernahm die jüdische Reformgemeinde in Philadelphia. Hirsch konnte sich als Reformtheologe mit dem „Prinzip“ der Reformation, wie er es nannte, leicht identifizieren. Doch dieses „Prinzip“: dass „der Mensch nicht in der *äußeren Kirche*, sondern *in der Tiefe seines Herzens* die Vereinigung mit Gott zu suchen habe“⁷, hätten schon die ersten Reformatoren wieder aufgegeben, indem sie den Text der Bibel heiligsprachen und damit sogleich einen neuen Auslegungskrieg auslösten. Streit um die Kanonisierung der Exegese, so wusste Hirsch, spielte im Judentum, auch in seiner reformierten Form, keine entscheidende Rolle und wurde immer nur als intellektuelle Auseinandersetzung begriffen.

Doch wichtiger ist Hirschs zweites Argument: Denkt man die Grundidee der Reformation zu Ende, so behauptete er, so ist sie „nicht *blos ein Protest gegen die äußerliche, katholische Kirche*, sondern *wesentlich eine Negation des paulinischen Christentums*“. Die paulinische Lehre aber ist es, die das Christentum nach Hirschs Sicht vom Judentum trennt. „Bedarf der Mensch keiner äußerlichen Vermittelung, um zu Gott zu kommen, so ist an sich die paulinische Form der Lehre gezeugnet“, schreibt Hirsch.

„Der Mensch ist nun nicht mehr in sich dieses gebrochene Wesen, dem nur der Schmerz bliebe über die eigene Schlechtigkeit, er kann auch die Versöhnung in sich finden.“ Und weiter, mit beachtenswerter Anerkennung der Bedeutung Jesu: „Es ist die Gabe, die der Menschheit in Jesus Christus ward, nicht mehr ein ihr Fremdes, nur auf eine äußerliche, d. h. wunderbare Weise

7) *Die Religionsphilosophie der Juden*, Leipzig 1842 (Reprint Hildesheim 1986), S. 539 f.

ihr zukommen Könnendes, sondern es ist das eigenste Wesen des Menschen, sich mit Gott zu versöhnen und diese Versöhnung selbst, d. h. als sein Eigentum, zu vollbringen.“⁸

Unvermittelte Versöhnung aus eigener Kraft, aus Umkehr und Buße, das ist die jüdische Lehre vom großen Versöhnungstag, dem Jom Kippur, und somit sieht Rabbiner Hirsch den Grundgedanken der Reformation eindeutig in einer Art Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Christentums, oder doch wenigstens in der Umkehr seiner paulinischen Form zu der Lehre der talmudischen Rabbiner. Wenn die Reformation die Mittler-Rolle der Kirche zwischen Mensch und Gott leugnete, so sollte sie notwendig „*auch in Christus etwas Anderes als den Mittler des Menschen mit Gott erblicken*“. Wenn die Reformation behauptet, jeder Mensch sei vor Gott frei, so folgt daraus für Hirsch unabdingbar die jüdische Lehre, dass nur die freie sittliche Tat mit Gott vermittelt, dass jeder Mensch „diese Ebenbildlichkeit Gottes in sich“ verwirklichen muss – und zwar „in seinem ganzen weltlichen Verhalten“. Und daher sei es „eine wahre Ironie der Weltgeschichte“, erklärt Hirsch, dass „die *protestantische Kirche* sich gerade eine ihrem Prinzipie entgegengesetzte Gestalt zu geben gezwungen ward“.⁹

Auf diese Feststellung Hirschs folgt eine sechsseitige heftige Auseinandersetzung mit der protestantischen Kirche bis zu seiner Zeit, die er strikt von den Gedanken der Reformation zu trennen sucht – obwohl Luthers theologische Kompromisse hinsichtlich der Beibehaltung der paulinischen Lehre für diese Entwicklung letztlich verantwortlich waren. Für Hirsch, wie für viele jüdische Reformtheologen, war es Paulus, der das Christentum begründete, weil, wie Hirsch vermutet, die „Menschheit zum Gefühl gekommen“ sei, „daß Jesus das nicht sein wollte, was Paulus aus ihm gemacht hatte, die *einzigste, nothwendige und mögliche Ausnahme* von allen Menschen“.¹⁰ Die paulinische Sünden- und Gnadenlehre, nicht Jesus selbst, steht zwischen Juden- und Christentum. Luthers protestantische Kirche wollte eine paulinische Kirche sein und konnte es doch nicht, wenn sie den eigentlichen Ideen der Reformation treu bleiben wollte, schreibt Hirsch. Darin liegt die Tragik ihres Scheiterns aus seiner Sicht – und die verpasste Gelegenheit einer Rückkehr zum Judentum.

8) Ebd., S. 786.

9) Ebd., S. 787.

10) Ebd., S. 789.

Samuel Hirschs Kollege, der Offenbacher Reformrabbiner *Salomon Formstecher* (1808–1889), hatte schon ein Jahr zuvor einen ähnlichen Gedanken formuliert. In seinem monumentalen theologischen Werk *Die Religion des Geistes* schrieb er ganz offen, dass er die Reformation als eine Rückkehr der Kirche zum Judentum sah. Mit der Reformation entstand für Formstecher „ein Kampf zwischen dem heidnisch-christlichen und jüdisch-christlichen Elemente im Schooße der Kirche selbst“, und mit der wachsenden Dominanz des Jüdischen in der Kirche erkannte man nun auch im Christentum, „daß der Glaube nicht mit dem Schwerdte, sondern mittels der überzeugenden Lehre sich den Weg bahnen muß zum menschlichen Herzen“.¹¹

In ihrer antiheidnischen Tendenz bezeichnet die Reformation somit „den Anfang des Rückschreitens des Christenthums aus dem Heidenthume zum Judenthume“. Zwar habe die Reformation zunächst nur „das Fundament der Hierarchie [...] untergraben“, aber durch die Reduktion der kirchlichen Lehre und die Rückkehr zum Alten Testament strebe „sie unbewußt einem umfassenderen Ziele“ entgegen. Das eigentliche Ziel der Reformation war für Formstecher, „ein Christenthum aufzustellen, wie es in den absoluten Wahrheiten des prophetischen Judenthums sich befindet“.¹² Die Wahrheit des Judentums aus den Prophetentexten herauszulesen und nicht aus den Gesetzestexten des Pentateuch, ist aber gerade ein zentrales Merkmal der neuen jüdischen Reformtheologie, zu deren führenden Vertretern Salomon Formstecher gehörte.

Auch der Magdeburger Rabbiner *Ludwig Philippson* (1811–1889), einer der Initiatoren der jüdischen Reformbewegung und im 19. Jahrhundert einer der bekanntesten jüdischen Intellektuellen überhaupt, übte vor allem Kritik an der Reformation Luthers. Philippson war nicht nur aktiver Reformers, sondern auch Autor einer der populärsten deutsch-jüdischen Bibelübersetzungen, Romanschriftsteller, vor allem aber für mehr als fünfzig Jahre der Herausgeber der meistgelesenen jüdischen Wochenschrift, der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*. Sein Wort hatte also Gewicht und war somit auch repräsentativ für das sich entwickelnde Reformjudentum. Die Reformation, so sagte Ludwig Philippson in einer 1846 gehaltenen Vorlesungsreihe, habe zwar die Macht der Kirche geschwächt und mit dem christlichen „Formwesen“ gebrochen, den christlichen Dogmatismus aber unangetastet gelassen

11) Salomon Formstecher, *Die Religion des Geistes*, Frankfurt a. M. 1841, S. 381.

12) Ebd., S. 387.

oder vielmehr erst voll ausgebildet. Daher war die Reformation für Philippson „in ihrem wesentlichen Inhalte viel mehr eine *gesellschaftliche* als eine *religiöse*“.¹³ Von vornherein habe sich die Reformation der Hilfe der Staatsgewalten versichert, kritisierte Philippson, so dass bald schon „das Schwert zur Hand genommen wurde und statt des Geistes der Krieg [zwischen evangelischen und katholischen Staaten] die Entscheidung über den Bestand der Reformation sich anmaßte“. Doch auch theologisch sei der Sieg der Reformation nur ein halber gewesen, denn schon die ersten Reformatoren hätten sich an „streng artikulirte Glaubensbekenntnisse“ gebunden, und daher habe auch in der evangelischen Kirche bald wieder „der starrste Dogmatismus seinen dünnen Zepter“ geschwungen. Die religiöse Idee in der Geschichte der Menschheit, deren Entwicklung Philippson seine Vorlesungsreihe gewidmet hatte, habe durch die Reformation „wenn auch bedeutende, doch nur *äußere* Momente“ überwunden, ihren Gegensatz jedoch erneut „im protestantischen Dogmatismus“ gefunden.¹⁴

Interessant ist auch die Bewertung der Reformation durch *Sigismund Stern* (1812–1867)¹⁵, einen der radikalsten Reformer, die das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert hervorgebracht hatte. Stern leitete seit 1845 die Berliner Reformgenossenschaft, eine über 300 Familien starke Gemeinde mit Sonntags-Gottesdienst, gemischtem Chor und ohne Zwang zur Kopfbedeckung. Auch für Stern bedeutete die Reformation einen Kampf des Christentums „gegen seine eigenen heidnischen Elemente“, also eine Wieder-Annäherung von Juden- und Christentum: In der Reformationszeit habe das Christentum begonnen, aus seiner heidnischen Befangenheit „zur ursprünglichen Reinheit seiner Gotteserkenntnis“ zurückzukehren, sagte Stern 1845 in einer Vorlesung, während gleichzeitig das Judentum nun nicht länger „in seiner gleichgiltigen Abgeschlossenheit gegen die Außenwelt zu verharren“ brauchte, sondern wieder in der Welt selbsttätig wirken konnte. Diese Veränderungen in beiden Religionen hätten seit der Reformation „in die Richtung der gegenseitigen Annäherung und Anerkennung“ geführt. Aber Stern ging noch weiter: Voller Optimismus, der aus heutiger Sicht geradezu tragisch wirkt, beschrieb er die Reformation als eine Zeit jüdischen „Erwachens

13) Ludwig Philippson, *Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam. In zwölf Vorlesungen*. Leipzig 1847 (2. Aufl. 1874), S. 159.

14) Ebd., S. 159 f.

15) Stern ist der Großvater des Erfinders des Intelligenzquotienten (IQ) William Stern (Hamburg), dem Vater von Günther Anders, dem „Philosophen der Anti-Atombewegung“.

aus dem langen Winterschlaf“ und fuhr fort: „Mit dem Beginn dieses großen neuen Zeitabschnittes im Verlaufe der Weltgeschichte schwinden aus derselben jene grausamen Verfolgungen, welche die Bekenner der jüdischen Religion bisher erfahren hatten.“¹⁶ Auch wenn sich diese Einschätzung als falsch erweisen sollte: Stern war überzeugt, dass sich im Geist der Reformation eine „Rückkehr zu dem Christentum, welches Jesus und Moses lehren“, zu erkennen gebe. Zwar bekämpfte Luther nicht die „göttliche Verehrung des Menschen“, jenen christlichen Grundpfeiler, der auf dem Boden des Heidentums stand, zwar kehrte er noch nicht zur „reinen Sittenlehre Christi und des Alten Testaments“ zurück, sondern ließ die Lehre von der Erbsünde in Kraft. Zwar glaubte Luther „an die entsündigende Kraft des Abendmahls und der Taufe so fest wie an die leibhaftige Gegenwart des Teufels“, – aber all diese nicht-jüdischen Gedanken musste er nach Sterns Meinung aufrechterhalten, um den Sieg der Reformation nicht zu gefährden, weil seine Zeitgenossen ihm hier noch nicht gefolgt wären.

Letztlich jedoch sei es Luther darum gegangen, den „wahren Geist des Christentums wieder zur Erscheinung“ zu bringen,¹⁷ d. h. dessen jüdische Wurzeln (Stern). Luther habe allerdings die kirchlichen Umkleidungen der reinen jüdischen Ideen langsam und nur allmählich entfernen müssen, so Stern, und er habe mit dem Äußerlichen, dem Kampf gegen die Autorität der katholischen Kirche im Christentum begonnen, und damit gegen die am meisten sichtbaren „Konsequenzen seiner Abirrung von der Lehre seines Stifters und des Judentums“.

Eine vollständige Rückkehr zu seinem Ursprung bedeutete für Stern, wie für die meisten jüdischen Reformtheologen im 19. Jahrhundert, ein Wiedererkennen der Aufgabe, die aufgeschlossenes jüdisches Denken von jeher dem Christentum zugewiesen hatte: „die Gotteserkenntnis des Judentums zum Gemeingut der ganzen Menschheit zu machen“.¹⁸ Auch für Stern blieben die Resultate der Reformation daher theologische Halbheiten, ein Fehler, den er selbst offensichtlich in seiner eigenen Reform des Judentums mit aller Macht vermeiden wollte. So sehr er in Luther eine Gefahr für die Religion insofern

16) Sigismund Stern, *Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart*. Acht Vorlesungen, gehalten in Berlin vom 15. Januar bis 12. März 1845. Berlin 1845, S. 27 f.

17) Ebd., S. 62.

18) Ebd., S. 64. Diese Idee geht schon auf *Maimonides* (1138–1204) zurück, der Jesus und Mohammed in seinem Kodex des talmudischen Rechts (*Mischne Tora. Sefer ha-Mizwot* [Buch der 613 Gebote]) als Wegbereiter des wahren Messias bezeichnete.

gegeben sah, als dieser, die lange „Arbeit des Menschengesistes in der Geschichte“, die „schwer errungenen Resultate von Jahrtausenden“ durch seine übereilte Reform nicht „für die kommenden Geschlechter zu erhalten“ gesucht, sondern geglaubt habe, „eine ganze Welt zerstören zu müssen, um eine neue aufzubauen“, – so sehr scheint Stern gerade ein solches radikales Vorgehen für das Judentum in seiner eigenen Reformpraxis zu befürworten. Der Grund für diesen auffälligen Unterschied liegt für Stern auch in den historischen Errungenschaften der christlichen Reformation selbst. Im größeren religionsphilosophischen Rahmen bedeutet die Reformation für ihn die „Selbstbefreiung der Religion von der Autorität der Überlieferung“, das heißt das „Prinzip der Antastbarkeit dessen durch die Gegenwart, dem die Vergangenheit durch ihre Anerkennung das Ansehen göttlicher Offenbarung verliehen hatte“. Dieses Prinzip, die Anerkennung der menschlichen Vernunft auch in Fragen der Religion, war nun tatsächlich auch genau Sterns eigenes Reformprinzip für das Judentum im 19. Jahrhundert.

„Wir sind auch als Juden zur dankbaren Anerkennung der Reformation verpflichtet“, schreibt er zusammenfassend, „nicht nur weil sie uns das Christentum wieder näher gebracht hat [...], sondern vorzüglich darum, weil sie den Sieg ihres Prinzips nicht nur für ihr eigenes Gebiet, sondern auch für das Judentum errungen hat, und dadurch auch diesem die Richtung vorzeichnete, in welcher es seiner neuen Entwicklung entgegenstreben soll.“¹⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die erste Generation der Reformrabbiner ihren christlichen Vorgängern in der lutherischen Reformation zwar aufgeschlossen und dankbar, aber auch äußerst kritisch gegenüberstand. Diese Kritik leitet sich vor allem aus dem erklärten Ziel ihres eigenen Reformprojekts ab, dem modernen Judentum eine tragfähige neue Identität zu geben. Daher mussten die jüdischen Reformer sich vom Protestantismus theologisch abgrenzen, und sie begegneten der Schwierigkeit, die in dieser Abgrenzung lag, damit, die wesentlichen Inhalte des von der Reformation so bezeichneten ‚ursprünglichen Christentums‘ als eine dem prophetischen Judentum entstammende Lehre zu erklären. Damit war die Reformation ideengeschichtlich als eine christliche Umkehr zum Judentum eingeordnet, und ihr Erfolg ließ sich für die jüdischen Reformer daran messen, wie sehr christliches Denken ihre eigenen theologischen Gedanken widerspiegelte.

19) Stern, *Die Aufgabe* (Anm. 16), S. 65.