

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1 Einleitung	11
1.1 Liturgik und Homiletik im Horizont des jüdisch-christlichen Gesprächs	11
1.2 Vorgehensweise	14
1.3 Quellen	16
2 Religion und Modernität: Herausforderungen und Krisen im Transformationsprozess	21
2.1 Modernität als Extension des Übergangs und als antitraditionalistische Energie	22
2.1.1 Der Geist der Modernität und die ‚andere Zeit‘ des Gottesdienstes ..	25
2.2 Der Bedeutungswandel von Religion im Kontext funktionaler Differenzierung	27
2.3 Zur Formierung bürgerlicher Mentalitäten	30
2.4 Das Prinzip der Subjektivität	33
2.4.1 Die Entwicklung der jüdischen und christlichen Praktischen Theologie im 19. Jahrhundert	36
2.5 Gottesdienstintentionen: Sozialintegration und Weltabstand	39
3 Transformationen des deutschen Judentums im Kontext der Moderne	43
3.1 Christliche Akkulturationskonzepte: „Der Jude ist mehr Mensch als Jude“	44
3.1.1 Transformation als Akkulturation und Ausbildung einer Subkultur	44
3.1.2 Emanzipation als Erziehungsprogramm zur Auslöschung jüdischer Differenz	46
3.2 Jüdische Akkulturationskonzepte: Judentum als Konfession oder Tora im Derech Erez?	50

3.3	Antisemitismus als kultureller Code: Historische und psychoanalytische Überlegungen	56
3.4	Resümee: Jüdische Akkulturationskonzepte im Spiegel der Modernitätskonflikte	60
4	Gottesdienstreformen	63
4.1	Jüdische Gottesdienstreformen	64
4.1.1	Die kulturelle und religiöse Ausdifferenzierung jüdischen Lebens ..	64
4.1.2	Liberales Gottesdienstreformen und der Einspruch der Orthodoxie ...	67
4.1.3	Formen liturgischer Akkulturation: Tempel und Magrepha	77
4.1.4	Über Anstand und Ordnung: Die Disziplinierung der Körper im Gottesdienst	81
4.1.5	Die anthropologische Fundierung: Der Kultus als ‚feierliche Darstellung des in einer Gesamtheit lebenden Religiösen‘	84
4.1.6	Die Engel, die Opfer und die heilige Stadt: Theologisch-liturgische Veränderungsvorschläge für die Gebetbücher	86
4.1.6.1	Die Engel	86
4.1.6.2	Jerusalem	87
4.1.6.3	Die Opfer	90
4.2	Christliche Gottesdienstreformen	96
4.2.1	Historische Reflexion: Agendenstreit: christlich und jüdisch	96
4.2.2	Schleiermachers Gottesdiensttheorie und ihre jüdische Rezeption ...	99
4.2.3	Die christliche Liturgiebewegung um die Jahrhundertwende und die jüdische Reform	102
4.3	Resümee: Gottesdienstreformen im Spiegel der Modernitätskonflikte	104
5	Homiletische Reflexionen	112
5.1	Jüdische Homiletik	112
5.1.1	Die historische Apologie der Predigt	112
5.1.2	Die Aufgabe der Predigt	115
5.1.2.1	Liberales Perspektive: Die Predigt als Medium der Erbauung des religiösen Gefühls	115
5.1.2.2	Neoorthodoxe Perspektive: Die Predigt als Kunstwerk	117
5.1.3	Das Schriftverständnis in der Predigt und die Autorität der Tradition	120
5.1.3.1	Neoorthodoxe Perspektive: Die Worte Gottes sind wie Feuer	120
5.1.3.2	Liberales Perspektive: Die Erkundung des Peschat	123

5.1.4	Der Rabbiner als Prediger	125
5.2	Christliche Homiletik und jüdische Resonanz	131
5.2.1	Predigen: darstellendes oder wirksames Handeln?	131
5.2.2	„Homiletik von unten“: Die moderne Predigt	136
5.2.3	Erbauung als Zweck der Predigt	144
5.2.4	Die Persönlichkeit des Predigers und die Bezeugung des religiösen Erlebens	147
5.3	Resümee: Homiletische Reflexionen im Horizont der Modernitätskonflikte	152
6	Predigkulturen	156
6.1	Christliche Predigtweise zwischen Aufklärung und Romantik	158
6.1.1	Ungleichzeitigkeiten: Aufgeklärt predigen im Zeitalter der Krise der Aufklärung	158
6.1.2	Akkommodationen: Gott als väterlicher Erzieher des Menschengeschlechtes und der Weg zur Glückseligkeit	160
6.1.3	Spuren der Modernitätskonflikte	163
6.2	Die jüdischen Prediger der Aufklärung	166
6.2.1	Prediger als Propheten	166
6.2.2	Das Licht der Vernunft	169
6.2.3	Der Kampf zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit	171
6.2.4	Die Liebe für das Große und Schöne, für den unendlichen Gott	174
6.3	Die eigene Stimme finden: Neoorthodoxe und konservative Prediger	177
6.3.1	Wider die Tränenprediger und Gefühlshierophanten: Einsprüche gegen die Romantiker und Aufklärer unter den Predigern	179
6.3.2	Die Tora im Exil	181
6.3.3	Teschuwah statt Sittlichkeit	182
6.3.4	Neoorthodoxe Doxologie und Ethik: „Meine Macht und mein Sang ist Gott“	183
6.3.5	Konservative Apologien: Die Schönheit, der Körper und die „Fittige der Schechina“	184
6.4	Liberales um die Jahrhundertwende	189
6.4.1	Jüdisch-liberale Predigt	189
6.4.2	Christlich-liberale Predigt	194

6.4.3	Resümee: Predigen im Horizont der Modernitätskonflikte	196
7	Ausblick	199
	Literatur	201
	Personenregister	219
	Sachregister	222

Vorwort

Die vorliegende Studie *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel* habe ich während meiner Tätigkeit als Inspektorin des Theologischen Stiftes der Georg-August-Universität in Göttingen begonnen. In dieser Zeit haben mich insbesondere Prof. Dr. Christoph Bizer, Prof. Dr. Dr. Hartmut Stegemann, Prof. Dr. Eberhard Busch, Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker sowie Professor Dr. Hans-Martin Gutmann, Prof. Dr. Hannelore Erhart, Prof. Dr. Luise Schottroff und Prof. Dr. Fulbert Steffensky unterstützt. Ohne ihre Aufmunterung wäre diese Arbeit wohl nicht zu Ende geschrieben worden. Abgeschlossen habe ich meine Forschung an der Pacific School of Religion in Kalifornien. Ich möchte meinen Kollegen und Kolleginnen von ganzem Herzen danken, die mich in aller Gastfreundschaft aufgenommen und mich in den vergangenen drei Jahren in aufregende Diskussionen und Projekte verwickelt haben. Insbesondere möchte ich mich bei meinem Dean Prof. Dr. Delwin Brown bedanken, der mich mit großem Engagement fördert.

Auf dem Weg haben mir mit Rat und Tat zur Seite gestanden: Dr. Andreas Brämer, Dr. Benita Joswig, Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken, Dr. Marion Niehoff, Prof. Dr. Andreas Gotzmann, Prof. Dr. Ingrid Lohmann, Ines Hentschel, Katja Schmidt, Wolfgang Bieler, Prof. Dr. Jeffrey (Kah-Jin) Kuan, Prof. Dr. Aaron Brody und immer wieder Ines Pohl.

Finanziell wurde die Veröffentlichung dieser Arbeit von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, dem Referat für Nahostfragen des Nordelbischen Missionszentrums unter der Leitung von Pastorin Hanna Lehming sowie von der Arbeitsstelle Kirche und Stadt am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg unter der Leitung von Prof. Dr. Wolfgang Grünberg unterstützt. All diesen Institutionen und den Personen, die darin arbeiten, gilt mein herzliches Dankeschön.

Ich freue mich, dass die vorliegende Studie in die Reihe *Praktische Theologie heute* aufgenommen wurde. Insbesondere möchte ich mich bei Prof. Dr. Peter Cornehl und Prof. Dr. Gottfried Bitter für die Abfassung der Gutachten bedanken. Ich widme dieses Buch meinen Eltern Annemarie und Wolfgang Bieler, denen ich in Dankbarkeit und Liebe verbunden bin.

Kassel/Berkeley, im August 2003

1 Einleitung

1.1 Liturgik und Homiletik im Horizont des jüdisch-christlichen Gesprächs

„Wohl verstehen wir, daß die Ewigkeit im Kult Zeit werden kann, aber daß sie es werden muß, daß sie mit magischer Gewalt genötigt ist, es zu werden – wie sollen wir das verstehen? Auch der Kult scheint nur das Haus zu bauen, worin Gott Wohnung nehmen mag, aber kann er den hohen Gast wirklich nötigen, einzuziehen? Ja, er kanns.“¹

Der jüdische Religionsphilosoph und Pädagoge Franz Rosenzweig hatte bereits in seinem im Jahre 1921 erschienenen Werk *„Der Stern der Erlösung“* sowie in seiner praktischen Arbeit im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt² daran gearbeitet, den Austausch zwischen Juden und Christen auch auf die drängenden Fragen liturgischer Praxis zu fokussieren. Den rituellen Gestalten von Judentum und Christentum maß er eine hohe Bedeutung zu: Im Gebet, in der Predigt und in der Liturgie lagen für ihn Möglichkeiten, die Präsenz des Ewigen ‚herbeizurufen‘. Er ging davon aus, dass Gottesdienste die Kraft haben könnten, Gott zu ‚nötigen‘, herbeizukommen und anwesend zu sein. Sowohl Judentum als auch Christentum könnten durch ihre liturgische Expressivität Zeiten und Räume schaffen, in denen Gott Wohnung nehmen kann.

Mit diesen Überlegungen eröffnete Rosenzweig eine neue Dimension jüdisch-christlicher Begegnung. Ausgangspunkt eines Gesprächs ist nicht mehr allein die Verständigung über das, was jeweils unter Glauben oder Tora zu verstehen sei, sondern die Bedeutung der Gottesdienste, der religiösen Feste, der Festkalender und der Rituale kommen ebenso in den Blick. Rosenzweig interessierte, wie im rituellen Vollzug die ‚ewige Überwelt‘ entsteht, in der das Sprechen von Gott Gestalt gewinnen kann. Seine Frage war, wie die Darstellungsweisen jüdischer und christlicher Gottesdienste diese Überwelt schaffen, welchen religiösen Raum und welche Zeit sie bilden, um die Erfahrung von Ewigkeit zu antizipieren. Nach Rosenzweig haben beide, Judentum und Christentum, Anteil an der Wahrheit Gottes: „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beide hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie aufs engste wechselseitig aneinander gebunden.“³ Jede

¹ F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1993⁴, 325.

² Vgl. hierzu: M. Volkmann: *Eine andere Frankfurter Schul‘*. Das Freie Jüdische Lehrhaus 1920–1927, Tübingen 1994; R. Sesterhenn (Hg.): *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule*, Freiburg 1987; W. Licharz (Hg.): *Lernen mit Franz Rosenzweig (Arnoldshainer Texte, Bd. 24)* Frankfurt a.M. 1987²; J. Root / M. Hamburger: *Das freie jüdische Lehrhaus – früher und heute. Ausgangspunkte, Nachwirkungen, Methode*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.): *Der Philosoph Franz Rosenzweig. Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Bd. 1, Freiburg/München 1988, 361–382.

³ Rosenzweig, *Stern*, 462.

Religion habe dabei ihren spezifischen Ausdruck gefunden im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde. Hier könne der Jude nur das Jüdische der Christ nur das Christliche leben. Aber der jeweilige Gottesdienst repräsentierte für Rosenzweig nur einen Teil der Wahrheit. Er drängte darauf, auch das religiöse Erleben der Anderen wahrzunehmen, denn nur durch das Erkennen und Anerkennen des Weges des Anderen kann man Anteil haben an der Wahrheit Gottes in ihrer ganzen Fülle.

Dieses Modell Rosenzweigs, die jüdisch-christliche Begegnung auch im Bereich der rituellen Praxis zu situieren, und sie als ein Projekt zu kennzeichnen, das auf Komplementarität hin angelegt ist, „ist der erste moderne Versuch, beiden Glaubensweisen jenseits von Apologetik und Polemik gerecht zu werden.“⁴ Zwischen Rosenzweigs Überlegungen und der Gegenwart liegt die Schoah, die es über viele Jahre unmöglich machte, dass sich in Deutschland Juden und Christen gemeinsam diesem Projekt widmen konnten. Es fand u.a. seine Konkretisierung in den USA in der von Lawrence A. Hoffman und Paul F. Bradshaw publizierten Reihe ‚*Two Liturgical Traditions*‘, in der sich jüdische und christliche Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler gemeinsam kontroversen Themen stellen und aus ihrer jeweiligen Perspektive bearbeiten.⁵ Interessanterweise sind es in Deutschland katholische Liturgiewissenschaftler, die seit einigen Jahren das jüdisch-christliche Gespräch auf Fragen der Liturgie fokussieren. Liturgietheologisch beleuchten jüdische und christliche Wissenschaftler wie Petuchowski, Ellenson, Richter, Kranemann oder Henrix zentrale theologische Themen des Gottesdienstes.⁶

⁴ Vgl. R. Mayer: Einführung, in: Rosenzweig, Stern, XXXV. Den Gegenpol zu dieser Auffassung bildet z.B. die These, christliche Praxis könne nur auf Vernichtung des Judentums hin angelegt sein, da sie aus der Urerfahrung von Frustration, Ich-Schwäche und Versagen entstanden sei.

⁵ Vgl. P.F. Bradshaw (Hg.): *The Making of Jewish and Christian Worship (Two Liturgical Traditions, Bd. 1)* Notre Dame 1991; P.F. Bradshaw / L.A. Hoffman (Hg.): *The Changing Face of Jewish and Christian Worship in North America (Two Liturgical Traditions, Bd. 2)* Notre Dame 1991; L.A. Hoffman / J. Walton (Hg.): *Sacred Sound and Social Change: Liturgical Music in Jewish and Christian Experience (Two Liturgical Traditions, Bd. 3)* Notre Dame 1992; P.F. Bradshaw / L.A. Hoffman (Hg.): *Life Cycles in Jewish and Christian Worship (Two Liturgical Traditions, Bd. 4)* Notre Dame 1996; dies. (Hg.): *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times (Two Liturgical Traditions, Bd. 5)* Notre Dame 1999; dies. (Hg.): *Passover and Easter: The Symbolic Structuring of Sacred Seasons (Two Liturgical Traditions, Bd. 6)* Notre Dame 1999.

⁶ Hier sei insbesondere auf die Artikel verwiesen, die in der Reihe *Quaestiones Disputatae* erschienen sind. B. Kranemann: *Altes Testament und christliche Liturgie. Bestandsaufnahme – Theologische Perspektiven – Praxismodelle*, in: K. Richter / B. Kranemann (Hg.): *Christologie der Liturgie*, 22–30; K. Richter: *Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis. Eine Einführung*, in: K. Richter / B. Kranemann (Hg.): *Christologie der Liturgie*, 11–21; C. Thoma: *Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge*, in: H.H. Henrix (Hg.): *Jüdische Liturgie*, 47–65; C. Thoma: *Die jüdische Liturgie und die Kirchen*, in: H.H. Henrix (Hg.): *Jüdische Liturgie*, 122–136; H. Reifenberg: *Der christliche Liturgiker vor dem jüdischen Gottesdienst. Überlegungen zu vorgegebenen Fragen kultischer Theorie und Praxis*, in: H.H. Henrix (Hg.): *Jüdische Liturgie*, 137–160; K. Richter: *Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft*, in: *Israel und Kirche heute: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, FS für E.L. Ehrlich, hg. von M. Marcus, Freiburg i.Br. 1991, 135–162; ders.: *Die Feier des Glaubens – Bindeglied im Selbstverständnis von Juden und Christen?*, in: *BiLi*, 60. Jg., 1987, 130–144; ders.: *Der Gottesdienst – wesentliches*

Von protestantischer Seite sind neben liturgiehistorischen Forschungen, die sich mit der Entwicklung des christlichen Gottesdienstes aus der jüdischen Liturgie befassen,⁷ kaum liturgiewissenschaftliche Arbeiten vorgelegt worden. In praktischer Hinsicht bewegen die Gemüter die Diskussion um gemeinsame liturgische Feiern; ein anderer Streitpunkt liegt in der Bewertung des Trends in manchen evangelischen Gemeinden, Sederfeiern christlich zu adaptieren.⁸ Im Verlauf der Diskussionen um das neue Evangelische Gottesdienstbuch wurden aus dem Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs kritische Anfragen gegenüber dem Vorentwurf von 1990 geäußert. Es wurde daraufhin als siebtes Kriterium für das EGB formuliert: „Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden.“⁹ In dem Unterausschuss ‚Juden und Christen in der Erneuernten Agende‘ wurde insbesondere über die Gebete zu Jesus sowie über das *Gloria Patri* am Ende der Psalmen gestritten.¹⁰

Im Bereich der Homiletik sind einige Dissertationen entstanden, die sich mit dem sogenannten Israelsonntag im Horizont des jüdisch-christlichen Gesprächs auseinandersetzen.¹¹ Wolfgang Grünberg fordert zu einer kritischen Aufarbeitung der Wissenschaftsgeschichte der christlichen Praktischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts auf, die ebenfalls Anteil an einer antijudaistischen Tradition hatte, die im Hinblick auf das Judentum durch Abgrenzung, Erniedrigung und Verschweigen gekennzeichnet ist.¹²

Element einer jüdisch-christlichen Ökumene, in: L. Hagemann / E. Pulsfort (Hg.): ‚Ihr alle aber seid Brüder‘, FS für A. Th. Houry, Würzburg 1990, 53–78; H. H. Henrix: Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen (QD 86) Freiburg/Basel/Wien 1979; H. Heinz / K. Kienzler / J. J. Petuchowski (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124) Freiburg/Basel/Wien 1990.

⁷ Vgl. z.B. F. Schulz: Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes, in: JLH, Bd. 28, 1984, 39–51.

⁸ Vgl. hierzu A. H. Baumann / U. Schwener: Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste? Analysen, Beispiele, Vorschläge (Schriftenreihe des Ev. Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau, H. 12) Heppenheim 1993.

⁹ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Berlin 1999, 16.

¹⁰ Vgl. zu dieser Kontroverse H. Schwier: Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des ‚Evangelischen Gottesdienstbuches‘, Hannover 2000, 313–335.

¹¹ Vgl. hierzu E. Volkmann: Vom Judensonntag zum Israelsonntag. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002. Diese Arbeit bietet eine kritische Rekonstruktion der Predigthilfeliteratur zum 10. Sonntag nach Trinitatis, die nach 1945 erschienen ist. Vgl. weiter: I. Mildemberger: Ein christlicher Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zur liturgischen und homiletischen Gestaltung des 10. Sonntags nach Trinitatis in der evangelischen Tradition, Diss. masch. Heidelberg 1999.

¹² Vgl. W. Grünberg: Welche Bedeutung hat die Beschäftigung mit dem Judentum für die Praktische Theologie?, in: I. Lohmann / W. Weiße (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster / New York 1994, 173–183, hier: 175f. Die Durchsicht pastoraltheologischer Handbücher und praktisch-theologischer Gesamtentwürfe seit dem 19. Jahrhundert ergibt, dass nur in den Bereichen der Mission und der Liturgik das Verhältnis zum Judentum thematisiert wurde. So findet sich beispielsweise bei Achelis die Aussage, der Sonntag als spezifisch christliche Schöpfung „ist der Tag des Herrn, den die Juden verfluchen.“ (E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1, Leipzig 1911³, 240). Vgl. weiter seine Einstellung zum Thema Judenmission und zur sozialen Stellung der Juden in der Christenheit, Achelis, Lehrbuch, Bd. 3, 384f. „Ohne Frage hat der Staat ein gleiches Interesse wie die Kirche, das Volk vor den demoralisierenden Einflüssen des jüdischen Wesens zu bewahren. [...] Und was tut die

Der Vorschlag Rosenzweigs, das jüdisch-christliche Gespräch um die Reflexion liturgischer Ausdrucksformen zu erweitern, soll im Folgenden aufgenommen werden. Ich verstehe ihn als Einladung zum Nachdenken über Unterschiede und Gemeinsamkeiten jüdischer und christlicher Liturgiepraxis. Wie gestaltet sich die Reflexion der liturgischen Ausdrucksformen in Synagogen und Kirchen, in denen gebetet, gesungen, gepredigt, aus der Schrift gelesen und gehört wird? Diese Fragestellung wird von mir aufgegriffen und im Folgenden auf die Frage zugespitzt, wie christliche und jüdische ‚Theologen‘ liturgische und homiletische Fragen auf dem Hintergrund der religiösen und kulturellen Modernitätsproblematik diskutierten. Ich begeben mich mit dieser Fragestellung zurück in das 19. Jahrhundert, in der die Frage der Modernität mit aller Wucht aufbrach, und die ‚*Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel*‘ freisetzte.¹³

1.2 Vorgehensweise

Die ausgewählten Texte sollen unter der Fragestellung analysiert werden, wie im Spannungsfeld von Religion und Modernität des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts Krisen im Transformationsprozess hinsichtlich der Formulierung religiöser Identitäten und theologischer Vorstellungen bearbeitet wurden. Dabei gehe ich davon aus, dass sowohl jüdische als auch christliche Prediger zum Teil ähnliche Herausforderungen zu bewältigen hatten, die ihnen durch die Entwicklung eines Modernitätsverständnisses aufgegeben waren, das in seiner antitraditionalistischen Ausrichtung dem Prinzip der Subjektivität den Vorrang vor einer autoritativ begründeten Traditionsbindung gab. Der Aufgabe einer Rekontextualisierung der jeweiligen Tradition mussten sich Juden ebenso wie Christen auf dem Hintergrund des Bedeutungswandels von Religion im Horizont funktionaler Differenzierung und der damit einhergehenden Formierung bürgerlicher Mentalitäten stellen. In diesem Zusammenhang interessiert die Frage, inwiefern strukturelle Parallelen in den Bewältigungsstrategien der unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Judentums und des Christentums hinsichtlich der Modernitätsanforderung entdeckt werden können.

Zugleich soll aber auch der Umstand in den Blick genommen werden, dass sich die jüdische Minderheit im Kontext der christlichen Dominanzkultur zwischen Emanzipationsversprechen und Antisemitismus in einer permanenten double-bind Situation bewegen musste. Die jüdischen Transformationsprozesse vollzogen sich in einem komplexen, widersprüchlichen Vorgang, in dem die angestrebte Integra-

Kirche? Sie hat die Aufgabe der Kraftentfaltung in den Seelsorgegemeinden, damit alles, was an christlicher Zucht und Sitte vorhanden ist, gestärkt und das Volksleben von dem eingedrungenen Gifte gereinigt werde.“

¹³ Diese Formulierung stammt aus einer Predigt des jüdischen Gelehrten und Predigers Leopold Zunz, vgl. hierzu diese Arbeit Kap. 6.2.

tion in die bürgerliche Gesellschaft mit der Anforderung der Auslöschung jüdischer Differenz verbunden wurde. Die zu ermittelnden signifikanten Merkmale jüdischer Akkulturation im Zeitalter der Emanzipation stellen eine Art Subtext für die jeweiligen Gottesdienstkontexte dar, der Aufschluss darüber ermöglicht, wie in den jüdischen Liturgievorschlägen, homiletischen Reflexionen und Predigten Traditionen bewahrt bzw. verändert wurden.

Aus der Entfaltung der Fragestellung ergibt sich folgende Vorgehensweise: Im anschließenden Kapitel wird der Modernitätsbegriff und das damit einhergehende Verständnis von Zeit näher expliziert. Hinzutreten werden grundsätzliche Überlegungen zum Bedeutungswandel von Religion im Kontext funktionaler Differenzierung, zur Formierung bürgerlicher Identität sowie zum Prinzip der Subjektivität. Diese Aspekte stellen die Eckpunkte für die weitere Analyse liturgischer und homiletischer Quellen dar. Kapitel 3 beschreibt Transformationsprozesse des Judentums im Kontext der Moderne und fokussiert dabei christliche und jüdische Akkulturationskonzepte sowie die Vorstellung von Antisemitismus als kulturellem Code. Kapitel 4 nimmt Diskurse um jüdische und christliche Gottesdienstformen in den Blick. Dabei werden sowohl die theologischen Implikationen für Veränderungsvorschläge liturgischer Texte in den Blick genommen als auch Diskurse um Habitus, Körperbilder und Räume. Der Abschnitt zu jüdischer und christlicher Homiletik behandelt Fragen prinzipieller Homiletik: es geht um die Erfindung von Traditionen, die Aufgabe und Wirksamkeit von Predigten, die Autorität heiliger Schriften im homiletischen Verfahren, die Rolle des Predigers sowie um die Bedeutung des subjektiven Ausdrucks religiösen Erlebens. Das abschließende Kapitel zur Predigtkultur vergleicht christliche und jüdische Predigtweisen zwischen Aufklärung und Romantik; es beschreibt den Versuch, neo-orthodoxer und konservativer jüdischer Prediger, die eigene Stimme zu finden und schließt mit einer Skizze liberaler jüdischer und christlicher Predigtweise in der Wende zum 20. Jahrhundert.

Ich möchte mit dieser Arbeit einen Beitrag zur historischen Sensibilisierung der evangelischen Liturgik und Homiletik im Hinblick auf religiöse Ausdrucksformen des Judentums und dessen Bewegung in der christlichen Dominanzkultur leisten. Der historische Zugriff verweist dabei auf das gegenwärtige Problem, wie sich die Praktische Theologie im gegenwärtigen multikulturellen und multireligiösen Kontext situieren soll.¹⁴ Die Beschäftigung mit der jüdischen homiletischen und

¹⁴ Vgl. hierzu A. Grözinger: *Es bröckelt an den Rändern: Zum Ort der Kirche in einer multikulturellen Gesellschaft*, München 1992. Grözinger reflektiert das Problem, wie sich die Kirche dem qualitativen Anspruch eines kommunikativen Austausches verschiedener Kulturen und Religionen stellen kann. Er wirft das Problem auf, inwiefern dieser Anspruch nicht selbst schon einen kulturellen Sonderwert darstellt, der dem Denken der europäischen Aufklärung verpflichtet sei. „Das Verhältnis zwischen *der Pluralität selbst und der Basis für diese Pluralität* ist in der Tat das Problem, an dem sich Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer qualitativ verstandenen multikulturellen Gesellschaft entscheidet. Dabei ist diese Frage nicht neu. Sie wurde in aller Grundsätzlichkeit bereits im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert gestellt.“ (Ebd., 16). Bereits bei Herder, de Maistre und Goethe – um nur einige Beispiele zu nennen – lassen sich Überlegungen zur Wertung von Partikularität und Allgemeinheit hin-

liturgischen Literatur verweist die christliche Praktische Theologie auf die Aufgabe, die subjektiven religiösen und kulturellen Denk- und Handlungsmuster zu verstehen, die religiöse Minderheiten – speziell das Judentum in Deutschland – entwickelt haben. Ein vertieftes historisches Wissen über diese Muster kann der gegenwärtigen Diskussion verhelfen, keine abstrakten Prinzipien aufzustellen, die ohne Kontextwissen naiv erscheinen müssen. Dies scheint gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt, in der sich die jüdischen Gemeinden in Deutschland in ihren religiösen Ausrichtungen pluralisieren und somit in dieser Hinsicht an die Situation vor 1945 anknüpfen, vonnöten zu sein.

Darüber hinaus soll die Arbeit einen Impuls für die Debatte um Religion und Modernität geben. Viele Probleme, die von Modernisierungstheoretikern angesprochen werden, wie z.B. das der Individualisierung, des Traditionsabbruches, der Pluralisierung religiösen Lebens sowie des Relevanzverlustes im gesellschaftlichen Diskurs waren m.E. im Kern bereits im 19. Jahrhundert vorhanden. Sie waren keineswegs nur Probleme christlicher Theologie und kirchlicher Praxis.

1.3 Quellen

Ich habe verschiedene Quellengattungen herangezogen, um mich der Modernitätsproblematik in liturgischer und homiletischer Perspektive zu nähern. Predigten und homiletische bzw. exegetische Texte, Kontroversliteratur zur Gottesdienstreform sowie Neuauflagen von Gebetbüchern bieten Materialien, die es ermöglichen, sowohl den literarischen Gestalten des gottesdienstlichen Lebens nachzuspüren als auch die Ebene des reflektierenden Diskurses in den Blick zu nehmen. Ich habe deutschsprachige Prediger ausgewählt, die in Predigtsammlungen und Homiletiken als herausragende und nachahmenswerte Vorbilder genannt werden.¹⁵ Einige, wie z.B. S. Maybaum, J. Wohlgemuth und M. Joel, waren zugleich Dozenten für Homiletik an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, am Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum in Berlin bzw. am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau. Ich gehe davon aus, dass die ausgewählten Prediger aufgrund der Veröffentlichung von Predigtsammlungen sowie durch ihre Lehrtätigkeit eine Breitenwirkung erzielten und diverse Rabbiner beeinflusst haben.¹⁶

sichtlich der kulturellen Problemstellung finden. Grözingers greift in diesem Zusammenhang das Konzept des Verfassungspatriotismus von Habermas auf, nach dem die Mitte einer Gesellschaft so zu bestimmen sei, „daß sie Vielfalt zugleich theoretisch begründet wie praktisch ermöglicht.“ (Ebd., 24).

¹⁵ Vgl. z.B. die Aufzählung bei S. Maybaum: Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen, Berlin 1890; M. Kayserling (Hg.): Bibliothek jüdischer Kanzelredner, Eine chronologische Sammlung der Predigten, Biographien und Charakteristiken der vorzüglichsten jüdischen Prediger. Für Rabbiner, Prediger und Lehrer und als Erbauungsbuch für die Familie, Berlin 1870.

¹⁶ Homiletiken, Einzelpredigten und Predigtsammlungen konnten in folgenden Archiven und Bibliotheken ausfindig gemacht werden: Nationalbibliothek der Hebräischen Universität in Jerusalem; Leo Baeck Institut in New York; Hamburger Institut zur Erforschung der Geschichte der deutschen Juden,

Die ausgewählten Prediger wirkten meistens in Stadtgemeinden, ein Schwerpunkt der Auswahl liegt dabei auf Berlin, weil dort die Pluralisierung jüdischen Lebens am intensivsten vollzogen worden ist.¹⁷ Darüber hinaus habe ich mich auf die Auswahl im Druck erschienener Predigten beschränkt. Diese richteten sich teilweise sogar explizit an die christliche Öffentlichkeit. Es muss davon ausgegangen werden, dass sie als Produkt der jüdischen Subkultur im Kontext der christlich-deutschen Dominanzkultur apologetische Züge aufweisen. Gerade diese können jedoch die Akkulturationsbemühungen besonders gut verdeutlichen.

Neben den homiletischen Texten sind für mich insbesondere Texte von Interesse, die Fragen der Gottesdienstreform und weitergehende liturgische Streitfragen thematisierten. Abraham Geiger, Manuel Joel und Samson Raphael Hirsch traten auf jüdischer Seite besonders hervor. Auf evangelischer Seite werden Theologen wie Schleiermacher und Spitta herangezogen.

Die Texte repräsentieren durch ihre Verfasser unterschiedliche Strömungen und Phasen des deutschen Judentums und der evangelischen Theologie. Frühe jüdische Reformer werden mit christlichen Aufklärern und Romantikern ins Gespräch gebracht, ebenso wie jüdische und christliche Prediger, die einer liberalen Theologie zugeordnet werden können. Inwiefern ihre Strategien, mit der Modernitätsproblematik umzugehen, vergleichbar sind, wird zu prüfen sein. Im Hinblick auf die christliche Seite werde ich schwerpunktmäßig bereits geleistete Forschungen zur Geschichte der Predigt, der Homiletik und Liturgik rezipieren. Namen wie Zollikofer und Reinhard, Drews und Rittelmeyer tauchen neben Schleiermacher und Niebergall auf. Die Eingrenzung des Materials im Hinblick auf die christliche Seite ist offensichtlich: ich habe mich auf den evangelischen Bereich beschränkt. Es wird zukünftigen Forschungsprojekten vorbehalten bleiben, insbesondere den römisch katholischen Antimodernismustreit in die Debatte mit einzubeziehen. Die vorgestellten evangelischen Theologen repräsentieren darüber hinaus insgesamt das aufgeklärt rationalistische, das romantische sowie das liberale Spektrum. Es wird die Aufgabe einer anschließenden Untersuchung sein, den Vergleich zwischen jüdisch Konservativen bzw. Neoorthodoxen und der pietistisch-erwecklichen Homiletik sowie dem Erlanger Neuluthertum und seiner Liturgik anzustellen.

Im Folgenden sollen einige der von mir untersuchten jüdischen Prediger bzw. Liturgiker kurz vorgestellt werden:

im Nachlass von H. Strack in der Bibliothek des Instituts Kirche und Judentum in Berlin, in der Abteilung Judaica der Frankfurter Stadtbibliothek, in der Bibliothek der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg sowie in der Sammlung Judaica der Staatsbibliothek preußischen Kulturbesitzes in Berlin.

¹⁷ Vgl. zum Prozess der Verstädterung der deutschen Juden: S. Volkov: Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, in: dies.: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert: 10 Essays, München 1990, 131–145, hier: 135.

Leopold Zunz (1794–1886)

Zunz gehörte zu den herausragenden Gründern der Wissenschaft des Judentums. Er wollte das Judentum seiner Zeit mit dem Geist der Rationalität, bzw. der modernen historisch-kritischen Forschung durchdringen. Seine frühen historischen Arbeiten galten dem Nachweis, dass das nachbiblische Judentum keineswegs nur auf die Auslegung der Schrift und des Gesetzes beschränkt werden durfte, sondern dass es sich mit allen Fragen wissenschaftlicher Forschung befasste.¹⁸ In den Jahren 1820–21 war Zunz Prediger im Neuen Israelitischen Tempel zu Berlin, in dem er neben anderen Vertretern der jüdischen Reformbewegung wie Kley, Auerbach und Günsburg tätig war. Es gab in dieser Phase einen regen Austausch mit christlichen Theologen. Schleiermacher besuchte regelmäßig den Tempel. Zunz verband in seinen Predigten einen aufklärerischen Impetus mit einem romantischen Verständnis von Religion als eine dem Gemüte innewohnende Kraft, als Sehnsucht nach dem fernen, verlorenen Himmel. Das religiöse Leben sei nichts weiter als die Betätigung dieser Gesinnung, die in der Sehnsucht lebe. Ich werde der Frage nachgehen, welche Bedeutung die romantische Gestaltwerdung jüdischen Bewusstseins, wie sie in den Predigten von Zunz durchschimmert, im Hinblick auf die Modernitätsproblematik hat.

Ludwig Philippson (1811–1889)

Philippson war ab 1833 Prediger an der Synagoge in Magdeburg, er suchte einen mittleren Weg zwischen Reform und Orthodoxie und begründete 1837 die Allgemeine Zeitung des Judentums. Philippson war Mitinitiator verschiedener Rabbinersynoden, die sich um eine Reform des Synagogengottesdienstes bemühten. Er begründete eine jüdisch-homiletische Zeitschrift (1834–36). Von ihm liegt eine große Sammlung von Predigten vor sowie ein Sammelband zu Fragen jüdischer Homiletik. Im Gegensatz zu Zunz suchte er nach einem spezifisch jüdischen Zugang zu homiletischen Fragen und befasste sich mit der Bedeutung von Midraschim und halachischen Traditionen für die Predigt.¹⁹

Adolf Jellinek (1820–1893)

war ab 1845 Prediger in der Synagoge in Wien, die unter Zacharias Franckel gegründet worden war. Im Jahre 1848 – unter dem Eindruck der Revolution – rief er zusammen mit anderen christlichen Theologen den ‚Kirchlichen Verein für alle Religionsbekenntnisse‘ ins Leben. In seiner wissenschaftlichen Arbeit befasste er sich mit jüdischer Mystik, insbesondere der Kabbala.

Jellinek kann als ein Vorläufer der konservativen Bewegung angesehen werden, er versuchte haggadische Traditionen in seinen Predigten aufzunehmen, verfasste

¹⁸ Vgl. weiter N.N. Glatzer: Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer, Ein jüdisches Gelehrten-schicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, Tübingen 1964.

¹⁹ Vgl. J. Philippson; The Philipppsons, a German Jewish Family (1775–1913), in: LBIYB, Nr. 7, 1962, 95–118, bes. 102–109.

einen Aufsatz über jüdische Homiletik und war in Wien ein bekannter Prediger. Von ihm wurden über 200 Predigten veröffentlicht.²⁰

Manuel Joel (1826–1890)

Joel, der während seines Altphilologie- und Philosophiestudium in Berlin unter den Einfluss von Leopold Zunz und Michael Sachs geriet, wurde im Jahre 1854 Dozent für klassische Sprachen, Religionsphilosophie und Homiletik am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau. Im Jahre 1864 wurde er von der Breslauer Gemeinde als Nachfolger für Abraham Geiger in das Amt des Rabbiners berufen. Dort legte er im Jahre 1872 eine Revision des Geigerschen Gebetbuches vor. Joels Auffassungen zur Gottesdienstreform und zu weitergehenden liturgischen Fragen werden in der Kontroverse mit Geiger vorgestellt.²¹

Sigmund Maybaum (1844–1919)

Maybaum wurde im Jahre 1881 zum Rabbiner der Gemeinde in Berlin ernannt, ab 1888 war er Dozent für Homiletik²² an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, mehrere Predigtbände sowie eine Homiletik aus dem Jahre 1890 liegen von ihm vor. 1897 wurde er zum Vorsitzenden des Rabbinerverbandes Deutschlands gewählt. Maybaum musste sich um die Jahrhundertwende mit dem radikalen Traditionsabbruch auseinandersetzen, der im deutschen Judentum zu verzeichnen war. Um 1910 verstanden sich etwa nur noch 10% aller Jüdinnen und Juden in Deutschland als orthodox.²³

Joseph Wohlgemuth (1867–1942)

Wohlgemuth arbeitete als Rabbiner und als Dozent am orthodoxen Rabbinerseminar in den Bereichen Religionsphilosophie, Homiletik und Praktische Halacha. In den Jahren 1911–1913 gab er zusammen mit Israel Nobel eine homiletische Zeitschrift heraus. Wohlgemuth wird von mir herangezogen, um die neoorthodoxe Perspektive auf das Thema der Homiletik zu erarbeiten.²⁴

Samson Raphael Hirsch (1808–1888)

Samson Raphael Hirsch war einer der führenden Vertreter der Neoorthodoxie in Deutschland. Er versuchte Moderne und gesetzestreues Judentum miteinander in Einklang zu bringen. Sein Akkulturationskonzept von der Tora im Derech Erez wird hierfür als Beispiel vorgestellt werden. Im Jahre 1851 wurde er zum Rabbi-

²⁰ Vgl. weiter P. Bloch: Adolf Jellinek nach seiner geistigen und wissenschaftlichen Bedeutung, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. 24. Jg., 1921/22, 122–138; M. Rosenmann: Dr. Adolf Jellinek, sein Leben und Schaffen, Wien 1931.

²¹ Vgl. I. Heinemann: Manuel Joels wissenschaftliches Lebenswerk, Breslau 1927.

²² 1903 wurde er zum Professor für Homiletik ernannt.

²³ Vgl. N. Glatzer: Art.: Maybaum, Sigmund, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 11, Jerusalem 1971, 1142f.

²⁴ Vgl. Herausg. der Encyclopedia Judaica: Art. Wohlgemuth, Joseph, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 16, Jerusalem 1971, 600.

ner der orthodoxen Israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt a. M. berufen. Hirsch war seit 1855 Herausgeber von *Jeschurun*, dort veröffentlichte er homiletische Texte, die als Beispiel für die Predigtkultur der Neoorthodoxie herangezogen werden. Hirsch war auch wichtig hinsichtlich der Interpretation zentraler Themen der Liturgie, wie z.B. des Opfers.²⁵

Abraham Geiger (1810–1874)

Abraham Geiger, einer der herausragenden Gestalten der jüdischen Reformbewegung und der Wissenschaft des Judentums wird als eine Stimme in der Auseinandersetzung um die Reform des synagogalen Gottesdienstes vorgestellt. Als Opponent von Joel verwarf er in seine theoretischen Schriften einen vermittelnden, historisch-positiven Zugang zur Liturgiereform, in der praktischen Umsetzung blieb er jedoch nicht so radikal wie in seinen Schriften.²⁶

²⁵ Vgl. zum Wirken Hirschs: E.M. Klugman: *Rabbi Samson Raphael Hirsch. Architect of Torah Judaism for the Modern World*, New York 1996².

²⁶ Vgl. weiter zum wissenschaftlichen Werk Geigers und seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum: S. Heschel: *Der jüdische Jesus und das Christentum: Abraham Geigers Herausforderungen an die christliche Theologie* (Sifria, Bd. 2) Berlin 2001.

2 Religion und Modernität: Herausforderungen und Krisen im Transformationsprozess

Zunächst werden einige Bedingungen geklärt, die den Wandel religiöser Vorstellungen im Kontext der Moderne sowohl im christlichen als auch im jüdischen Bereich beeinflusst haben. Dabei werden besonders die widersprüchlichen Konstellationen und Krisenphänomene herausgearbeitet, mit denen sich Judentum und Christentum im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert konfrontiert sahen. Inwiefern diese das Verständnis der eigenen religiösen Identität, der jeweiligen Tradition, des Gottesbildes sowie die Situierung im politisch-kulturellen Milieu geprägt haben, wird anhand der Analyse von liturgischen Reflexionen und Homiletiken zu prüfen sein. Im Folgenden werden Phänomene vorgestellt, mit denen sich sowohl Juden als auch Christen auseinandersetzen mussten; an einigen Stellen werde ich zunächst besonders auf den christlichen Bereich eingehen.

Im Hinblick auf das durch die Moderne sich verändernde Verhältnis von Religion und Gesellschaft wird in der Religionssoziologie vielfach mit dem Begriff der Säkularisierung gearbeitet. Dieser Begriff ist m.E. allerdings zu ungenau, da er eine Reihe unterschiedlicher Sachverhalte umfasst; im umgangssprachlichen Gebrauch bezeichnet er beispielsweise das Verschwinden religiöser Phänomene im Gesellschaftlichen.²⁷ Die Frage nach der Transformation religiöser Vorstellungen soll sowohl die Außenperspektive im Hinblick auf die Funktionsbestimmung von Religion im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess in den Blick nehmen als auch die Bedeutung der religiösen Weltbeschreibung, der Gottesvorstellungen und der ethischen Aussagen innerhalb des theologischen Denkens mit einschließen.

Im Anschluss an die Klärung des im Folgenden vorausgesetzten Verständnisses von Moderne bzw. Modernität soll aus systemtheoretischer Perspektive die funktionale Differenzierung selbstreferenzieller Teilsysteme skizziert werden, um die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu erfassen, die die Veränderung religiöser Vorstellungen in den Predigten beeinflusst haben. Darauf folgt eine Reflexion auf die Bedeutung von Subjektivität sowie auf die Rationalisierung von Handlungsorientierungen, wie sie in der Formierung bürgerlicher Mentalität sichtbar wurde.

²⁷ Vgl. zu den unterschiedlichen Konzepten von Säkularisierung, G. Kehrer: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988, 177ff: a) Säkularisierung als zunehmende Übereinstimmung einer religiösen Gruppe mit der Welt; b) Säkularisierung als Entsakralisierung der Welt, in der ein religiös-magisches Weltbild durch logisch-kausales Denken abgelöst wird; c) Säkularisierung als Absonderung der Gesellschaft von der Religion, indem die Religion allein auf die Sphäre der Innerlichkeit beschränkt wird; d) Säkularisierung als Übertragung religiöser Inhalte in die weltliche Sphäre. Vgl. zu den Forschungsschwerpunkten, die sich um das Thema der Säkularisierung gruppieren: F. Fürstenberg: Art. Säkularisierung, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, hg. von S. Dunde, Gütersloh 1994, 280.

Der Rückgriff auf systemtheoretische und religionssoziologische Überlegungen markiert die Außenperspektive, mit der das Thema der Transformation religiöser Symbolsysteme zunächst erarbeitet werden soll. Die funktionale Sichtweise, die dabei eingenommen wird, soll in der Arbeit an den Homiletiken und Predigten erweitert werden, indem theologische Fragestellungen sowie das Selbstverständnis bzw. die Auslegungsbemühungen der Prediger berücksichtigt werden.

2.1 Modernität als Extension des Übergangs und als antitraditionalistische Energie

Der Begriff der Moderne bzw. der Modernität wird im Folgenden weder als Epochen- bzw. als Systembegriff noch als Norm eines allumfassenden Modernisierungsprozesses definiert, „sondern als Kategorie zur Bezeichnung bestimmter charakteristischer Merkmale neuzeitlicher Gesellschaftsentwicklung.“²⁸ Das zentrale Charakteristikum besteht in der Legitimation fortgesetzten, sich stetig beschleunigenden Wandels, die sich sowohl im gesellschaftlichen Bewusstsein als auch in der ästhetischen Theorie der Avantgarde im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert durchsetzt. Modernität als ‚Geist der ewigen Revision‘ impliziert ein Zeitgefühl, das sich nicht einfach auf bloße Gegenwärtigkeit bezieht, sondern als Kategorie der Bewegung das beschreibt, „was die Gegenwart über sich selbst zur Zukunft hinaustreibt.“²⁹ Dieses Zeitbewusstsein entsteht auf dem Hintergrund einer Gegenwart, die als so rasch vorübergehend empfunden wird, dass sie stets als Zeit des Übergangs, als Vergangenheit einer zukünftigen Gegenwart erscheint.³⁰ Die Erfahrung der stetigen Beschleunigung des sozialen und kulturellen Lebens führt seit etwa 1830 zu der Überzeugung, „daß jede neue Modernität dazu bestimmt ist, sich selbst zu überholen.“³¹ So wird beispielsweise auf dem Feld der Historiographie der Aspekt der Gegenwartsgeschichte problematisiert. Die beschleunigte Abfolge ‚großer Ereignisse‘ schiebe sich in einer Weise zwischen das aktuelle Erleben und das Erinnern, „daß die – früher zur Gegenwart gerechneten Erinnerungen, aus dem eigenen Leben stets schon als ferne Vergangenheit erschienen.“³²

Im Zusammenhang der Legitimation des sich stetig fortschreibenden sozialen Wandels, der als unaufgebbare und unumkehrbare Entwicklungsnotwendigkeit betrachtet wird, wird im Horizont des Vernunftglaubens der Aufklärung zugleich

²⁸ F.X. Kaufmann: Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 35.

²⁹ Ebd., 38.

³⁰ Vgl. H.R. Jauss: Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a.M. 1974⁵, 53ff. Vgl. weiter zu den unterschiedlichen Bedeutunggehalten von ‚modern‘ als ‚gegenwärtig‘ im Gegensatz zu ‚vorherig‘ bzw. als ‚neu‘ versus ‚alt‘ H.U. Gumbrecht: Art. Modern, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, Stuttgart 1978, 93–131, hier: 96.

³¹ Ebd., 109f.

³² Ebd., 111.

ein Fortschrittsbegriff entfaltet, der zu einem geschichtsphilosophischen Universalbegriff und zu einem quasi religiösen Hoffnungsbegriff avanciert.³³ Sowohl der Begriff der Modernität als auch der des Fortschritts müssen auf dem Hintergrund der Verzeitlichung des Bewusstseins verstanden werden. „Während im Fortschrittsbegriff die Perfektibilität der Zukunft noch vorausgesetzt wird, bleibt sie im Modernitätsbegriff lediglich Programm.“³⁴ Er basiert auf der Vorstellung, dass die Einheit der Menschheit auf dem Hintergrund einer universalisierbaren Vernunft gedacht werden kann. So beschreibt beispielsweise der Brockhaus von 1838 die Erfindung der ‚brausenden Dampfkolosse‘ als Anbruch einer neuen Zeit, in der das göttliche Ziel der Geschichte – nämlich der Zusammenschluss der Völker in einem Reich des Friedens und der Sittlichkeit – erreicht werden könnte.³⁵

Der Fortschrittsbegriff bezieht sich im 19. Jahrhundert sowohl auf ein objektives Geschehen als auch auf eine individuell erlebbare Handlungsmöglichkeit, die durch die subjektive Rückversicherung gestützt wird, dass man an diesen Fortschritt glauben müsse, um handlungsfähig sein zu können.³⁶

„Im Fortgang der Aufklärung wurde der Fortschrittsglaube zum funktionalen Äquivalent für den sich verlierenden Glauben an die Vernünftigkeit der christlichen Religion. [...] Dem Modernitätsbegriff ist diese theologische oder metaphysische Implikation des Fortschrittsbegriffs fremd. Während die Kategorie des Fortschritts Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Kontinuum begreift, beschränkt sich das Zeitverhältnis im Horizont der Kategorie der Modernität auf Gegenwart und Zukunft. Kein überzeitliches Prinzip garantiert mehr, daß die Sukzession der Gegenwarten einem einheitlichen Muster folgt, dessen Idealität entweder in der Vergangenheit (Tradition) oder der Zukunft (Fortschritt) festgemacht wird.“³⁷ Diese Entwicklung entlässt eine „antitraditionalistische Energie“³⁸, die immer weniger mit der Güte und Vorsehung eines Schöpfergottes rechnet noch auf ein eschatologisch bestimmtes Ziel der Geschichte setzt, sondern den Prozess der Religionskritik in Gang setzt.

Der Begriff der Modernität bildet sich beispielsweise im Bereich der Schönen Künste im 19. Jahrhundert auf dem Hintergrund der bereits im frühen 18. Jahrhundert ausgetragenen ‚*Querelles des Anciens et des Modernes*‘ aus. Die Moder-

³³ Vgl. R. Koselleck: Art. Fortschritt, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1975, 351–423, hier: 352.

³⁴ Kaufmann, Religion, 39.

³⁵ Vgl. Koselleck, Fortschritt, 409.

³⁶ Vgl. ebd., 411.

³⁷ Vgl. Kaufmann, Religion, 39f.

³⁸ T.W. Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1990¹⁰, 41. „Die Male der Zerstörung sind das Echtheitssiegel von Moderne; das, wodurch sie die Geschlossenheit des Immergleichen verzweifelt negiert; Explosion ist eine ihrer Invarianten. Antitraditionalistische Energie wird zum verschlingenden Wirbel. Insofern ist Moderne Mythos, gegen sich selbst gewandt, dessen Zeitlosigkeit wird zur Katastrophe des die zeitliche Kontinuität zerbrechenden Augenblicks. [...] so ist Moderne keine Aberration, die sich berichtigen ließe, indem man auf einen Boden zurückkehrt, der nicht mehr existiert und nicht mehr existieren soll; das ist, paradox, der Grund von Moderne und verleiht ihr normativen Charakter.“ (Ebd., 41f).

nen hatten die Imitation der antiken Vorbilder als Maßstab des absolut Schönen mittels historischer Kritik sowie des aristotelischen Begriffs der Perfektion, der mit dem modernen Fortschrittsbegriff verbunden wurde, infrage gestellt. Demgegenüber arbeiteten sie Kriterien des relativ Schönen heraus. Nach Baudelaire verstellt das exklusive Studium der Antike den Blick für das Gegenwärtige, denn solch ein Künstler „verzichtet auf Werte und Vorrechte, die ihm die Umstände bieten: denn fast unsere ganze Originalität rührt von dem Stempel her, den die Zeit unseren Empfindungen aufdrückt.“³⁹ Das Schöne wird nicht sichtbar am vorgängig Vertrauten als zeitlosem Ideal, „sondern als Idee, die sich der Mensch selbst vom Schönen macht, in der sich die Moral und Ästhetik einer Epoche verrät und die ihm erlaubt, dem ähnlich zu werden, was er sein möchte.“⁴⁰ Für Baudelaire ist Modernität das „Vergängliche, das Flüchtige, die eine Hälfte der Kunst, deren andere Hälfte das Ewige und Unwandelbare ist.“⁴¹

Hierin drückt sich die doppelte Natur des Schönen aus. Dabei wird der Aspekt der flüchtigen Schönheit des vergänglichen Lebens hervorgehoben. Zum Bezugspunkt für Modernität wird somit die sich selbst verzehrende Aktualität, die die Hinfälligkeit, nicht jedoch die Trivialität des modernen Bewusstseins zum Ausdruck bringt.⁴²

Zum anderen beschreibt der Modernitätsbegriff den Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit als den transitorischen Augenblick, der als authentische Vergangenheit einer künftigen Gegenwart Bestätigung findet.⁴³ Nicht mehr die Abgrenzung von antiken Maßstäben konstituiert somit das moderne Selbstbewusstsein, sondern der Begriff der Modernität bezieht sich auf den Gegensatzbegriff des Ewigen. Hiermit ist allerdings nicht die von der Romantik verbrauchte Antithese von Zeit und Ewigkeit gemeint, sondern ihr Gegenteil. „Denn *éternel* nimmt hier die Stelle ein, die in der früheren Tradition von der Antike oder vom klassisch Schönen besetzt war: wie das Idealschöne (*le beau unique et absolu*) hat auch das Ewige (*l' éternel et l'immuable*) als Antithese der *modernité* für Baudelaire den Charakter einer abgeschiedenen Vergangenheit.“⁴⁴ Das Ewige, das zeitlos Schöne lässt sich gerade im Flüchtigen und Zufälligen finden. Es ist „die vom Menschen selbst entworfene und ständig wieder aufgegebenen Idee des Schönen im Status des Vergangenseins.“⁴⁵

³⁹ C. Baudelaire: Der Maler des modernen Lebens, in: Sämtliche Werke/Briefe, Bd. 5: Aufsätze zur Literatur und Kunst 1857–1860, hg. von F. Kemp u.a., München/Wien 1989, 226.

⁴⁰ Jauss, Literaturgeschichte, 55.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1996⁵, 18.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Jauss, Literaturgeschichte, 56.

⁴⁵ Ebd.

2.1.1 *Der Geist der Modernität und die ‚andere Zeit‘ des Gottesdienstes*

Die antitraditionalistische Energie, die mit dem Phänomen der Modernität verbunden ist, ruft zugleich auch vielfältigen Protest auf den Plan.⁴⁶ Und tatsächlich steht die jüdisch-christliche Tradition zu dem beschriebenen Zeitgefühl der Modernität insofern im Widerspruch, als sie durch den Rhythmus des christlichen Kirchenjahres bzw. durch den jüdischen Festzyklus die religiös gebundene Zeit auf eine Weise strukturiert, die auf Wiederholung und Rückbezüglichkeit setzt. Sowohl der jüdische als auch der christliche Zyklus stellen ein komplexes Gefüge von Begehungen dar, das im Zusammenspiel unterschiedlicher Zeitkreise einen Zeitraum konstituiert, der sich auf den natürlichen, kosmisch-vegetativ bedingten Wechsel sowie auf dessen kultisch-religiöse Interpretation bezieht. Darüber hinaus werden Feste an geschichtlich verstandene Ereignisse der Heilsgeschichte Israels bzw. der Geschichte Jesu Christi und der Kirche gebunden. Wenn z.B. Juden und Jüdinnen der Taten Gottes beim Auszug aus Ägypten beim Pessachfest gedenken, so qualifiziert diese rückwärts gewandte Erinnerung die Gegenwart in der Weise, dass Gottes rettendes Handeln als gegenwärtig wirksam erfahren wird und auf den Horizont der noch nicht vollendeten Zukunft Gottes mit seinem Volk bezogen wird. In diesem Sinne steht die jüdisch-christliche Bestimmung der Gegenwart, die sich immer rückbezüglich und zugleich ‚eschatologisch‘ definiert, im Widerspruch zu dem oben beschriebenen Modernitätsbewusstsein des ‚Geistes der ewigen Revision‘.

Doch wenn der festtheoretischen Annahme zugestimmt werden kann, dass das menschliche Leben auf Zweidimensionalität hin angelegt ist, die im Rhythmus von Fest und Alltag strukturiert ist, bleibt zu fragen, wie sich die dargestellte Modernitätserfahrung zum religiösen Leben im Zyklus des jüdischen bzw. christlichen Festkalenders verhält. Stehen die jeweiligen Zeiterfahrungen im Gegensatz oder entsteht eine Durchlässigkeit der Dimensionen? In kulturanthropologischer Perspektive wird weitgehend von einer Transzendierung von Alltagserfahrungen im Festgeschehen ausgegangen. Demnach werden metakulturelle Phänomene des Alltäglichen, wie Kontingenz, Knappheit und Routine im Fest und hier speziell im Gottesdienst durch kontrafaktische Inszenierungen verwandelt: Der Erfahrung des ungeformten Lebens und des Zufälligen wird die liturgische Form entgegengesetzt; dem Leben mit der Knappheit im ökonomischen Sinne und dem damit verbundenen Zwang zur Arbeitsteilung und zum restriktiven Umgang mit Ressourcen wird im Gottesdienst das Fest inszenierter Fülle und unproduktiver Verausgabung gegenübergestellt. Alltagsroutinen, erfahren als automatisierte und sinnentleerte Handlungsschematisierungen, werden im Ritual durch eine Form der Besinnung transformiert, die die im Alltag verengten Sinnhorizonte erweitert im

⁴⁶ Die verschiedenen Motivationen, dem Geist der Modernität ab etwa 1850 zu wehren, beschreibt Gumbrecht, *Modern*, 114ff.

Hinblick auf religiös interpretierte kosmologische oder historisch interpretierte Sinnzusammenhänge. Hinzukommt die dem Ritual innewohnende Kraft der Effervescenz, der Aufwallung der Gefühle, die einen Kontrapunkt zu der im Alltag geforderten Affektkontrolle setzt.⁴⁷

Das Fest bzw. der Gottesdienst wird zum Medium des kulturellen Gedächtnisses, indem die Ursprünge der jeweiligen Religion mittels konkreter Objektivationen – in unserem Fall durch Liturgie und Predigt – vergegenwärtigt werden. Das kulturelle Gedächtnis bedarf der konkreten Verkörperungen und der aktuellen Inszenierungen der ‚anderen Zeit‘, so können sich die Glaubenden der Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinde umfassend vergewissern. „Im Fest erinnert sich der Mensch seiner Zugehörigkeit zu einem umfassenden ‚Ganzen‘, das sowohl den Charakter des Sozialen als auch des Heiligen hat. Der entscheidende Punkt ist der *Zwang zur Begehung*. Die ‚andere Zeit‘ existiert nur in der festlichen Begehung. Das Fest ‚verweist‘ nicht auf die mythische Urzeit, sie inszeniert sie und holt sie ins Präsens hinein.“⁴⁸

Im homiletischen Akt sind sowohl jüdische als auch christliche Prediger genötigt, in dieser widersprüchlichen Konstellation zu agieren. Sie müssen eine komplexe Vermittlungsleistung vollziehen, indem sie zwischen dem Bestand der geschichtlichen Überlieferung, wie er sich in den textlich fixierten Grundlagen der jeweiligen Religion finden lässt, und dem Modernitätsbewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft eine Verbindung herstellen. Wie dabei die eigene Tradition unter Berücksichtigung der religiösen Mentalitäten der jeweiligen Zuhörerschaft aktualisiert und interpretiert wird, soll untersucht werden.

Geht die protestantische Theologie davon aus, dass der zu predigende Perikopentext nie schon selbst das zu verkündigende Evangelium darstellt, sondern der Reaktualisierung bedarf, so lassen sich bei den jüdischen Predigern in dieser Frage unterschiedliche Auffassungen entdecken. Prediger der Reform halten die Predigt am Sabbatgottesdienst im Anschluss an die Toralesung für unerlässlich, da der jeweils vorgetragene Sidraabschnitt als erläuterungsbedürftig angesehen wird.⁴⁹ Für orthodoxe Prediger ist die Predigt im Anschluss an die Toralesung keine zwingende Notwendigkeit, da der Lesung selbst schon verkündigende Wirkung zugesprochen wird.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. J. Assmann: Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders. (Hg.): Das Fest und das Heilige: religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 1) Gütersloh 1991, 13–30.

⁴⁸ Ebd., 26.

⁴⁹ Vgl. Maybaum, Homiletik, 23.

⁵⁰ Vgl. z.B. M. Eschelbacher: Die Predigt im Judentum, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 17, 1914, 126–144, hier: 128: „Der Vortrag der Lehre Moses ist als Verkündigung des Gotteswortes selbst schon eine Predigt in kürzester, konzentrierter Form.“

2.2 Der Bedeutungswandel von Religion im Kontext funktionaler Differenzierung

Die Entwicklung des beschriebenen Modernitätsbewusstseins entwickelt sich im Rahmen der funktionalen Differenzierung der bürgerlichen Gesellschaft, die maßgeblichen Einfluss auf die Bedeutung von Religion hat. In der Systemtheorie wird im Anschluss an Niklas Luhmann gesellschaftliche Entwicklung als Umstellung von Differenzierungsformen segmentärer, stratifikatorischer und funktionaler Gesellschaften verstanden.⁵¹ Der Übergang von der stratifikatorischen, schichtenbezogenen Gesellschaftsform hin zur funktionalen Differenzierung bringt eine hocheffiziente Systemwelt hervor, in der die Welt durch Wissen erklärbar und durch die technologische Entwicklung beherrschbar erscheint. In den modernen Erfahrungswissenschaften werden kulturelle Wertsphären herausgebildet, durch die Probleme nach eigenständigen theoretischen, ästhetischen und moralisch-praktischen Vorgaben gelöst werden.⁵²

Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft, die im 19. Jahrhundert einsetzt, entlässt Teilsysteme wie das Recht, die Politik, die Religion, die Wirtschaft, die Kunst und die Wissenschaft, die nicht mehr durch eine übergreifende religiöse Symbolik zusammengehalten und interpretiert werden können, sondern über eigenständige, binär strukturierte Codes Kommunikation herstellen. „Die Besonderheit funktionaler Teilsysteme ist, dass sie ihr Beobachtungsschema über die strikte *Zweiwertigkeit* ihrer binären Codes generieren. So ist für Politik entscheidend, ob man Amt und Entscheidungsmacht innehat oder nicht, für Wirtschaft, ob man zahlt oder nicht, für das Recht, ob etwas als rechtmäßig angesehen wird oder nicht, für Wissenschaft, ob eine Aussage wahr ist oder nicht, für Religion, ob etwas dem Heil oder dem moralischen Standard dient oder nicht [...]“⁵³ In der Sprache der Systemtheorie werden das Religionssystem und das politische bzw. ökonomische System füreinander zur Umwelt. Um der effizienteren Erfüllung der je spezifischen Anforderungen willen werden Aufgaben, die als dysfunktional wahrgenommen werden, ausgegrenzt und als Umwelt erlebt. Jedes

⁵¹ Stratifikatorische Differenzierung meint die Aufgliederung der Gesellschaft in ungleiche Schichten, deren Leitdifferenz durch das Begriffspaar oben/unten bestimmt werden kann. „Indem sich diese Gesellschaft in der Sozialdimension differenziert, also Personen zu unterschiedlichen Ständen zuordnet, steht weniger die Sach- als die Sozialdimension im Vordergrund gesellschaftlicher Autopoiesis. [...] Nicht *was* gesagt wird, sondern *wer* es sagt, ob *oben* oder *unten* ist entscheidend.“ (G. Kneer / A. Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: Eine Einführung, München 1994, 126). Die Semantik dieser Hierarchie bedurfte einer religiösen Zentralinstanz, die den Einzelnen die Möglichkeit gab, den eigenen Platz in der vorgegebenen Ordnung zu finden. „Die Differenz selbst, die die Ränge trennt, hat einen religiösen Sinn, weil sie den Aktionsradius und den Pflichtenkreis konkretisiert, innerhalb dessen der Einzelne ein gottesfürchtiges Leben führen kann.“ (N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, 132).

⁵² Vgl. Habermas, Diskurs, 9.

⁵³ Kneer/Nassehi, Theorie, 132.

Teilsystem erreicht dadurch einen höheren Grad an Autonomie. Zugleich werden die Umweltbezüge immer komplexer.

Die Öffnung der systemimmanenten Codierung hin zur externen Umwelt vollzieht sich durch so genannte Programmierungen, die in den binären Code eingelassen werden. So können z.B. wissenschaftliche Forschungen politische Entscheidungen beeinflussen; pädagogische Konzepte, die in Bildungseinrichtungen erprobt werden, sind abhängig von ökonomischen Rahmenbedingungen. Solche Beziehungen zwischen den Teilsystemen können jedoch die Grenzen zwischen den Systemen nicht auflösen. Der Umweltkontakt der autopoetischen Systeme geschieht ausschließlich systemrelativ, indem die Logik der jeweiligen Kommunikationsform handlungsleitend bleibt. „So kann etwa wirtschaftliche Kommunikation auf politische und rechtliche Umweltveränderungen ausschließlich *wirtschaftlich*, d.h. unter der Handhabung der Unterscheidung Zahlen / nicht Zahlen reagieren; umgekehrt können Politik und Recht in die Wirtschaft nicht per wirtschaftlichen Operationen einwirken.“⁵⁴

Die vormoderne Gesellschaft basierte auf einer weitgehenden Kongruenz von sozialen und personalen Perspektiven. Die Zugehörigkeit zu einem Teilsystem bot eine Sinn-Sicherheit, die die Identität der Individuen stabilisierte. Dies verändert sich nur langsam im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung.⁵⁵ Die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Handlungs- und Kommunikationsbereiche führt zu einer Transformation des semantischen Apparates der Kultur.⁵⁶ Die modernen Individuen müssen sich fortan dem Anspruch stellen, in unterschiedlichen Teilbereichen bzw. Referenzsystemen gleichzeitig bzw. nacheinander zu leben, Plurireferenzialität von Wirklichkeit wird zur kulturellen Herausforderung. In besonderer Weise wird dies für die jüdische Bevölkerung in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert zu einem permanenten Konflikt, insofern sie durch den Prozess der Emanzipation gezwungen wird, sich im Alltag in verschiedenen selbstreferenziellen Teilsystemen zu bewegen, die ein gesetzestreuendes jüdisches Leben erschweren. Die Einhaltung der Sabbatgebote beispielsweise konfliktiert mit bürgerlichen Pflichten und wirtschaftlichen Anforderungen, mit denen die einzelnen Juden konfrontiert werden.⁵⁷

⁵⁴ Ebd., 134.

⁵⁵ Vgl. ebd., 129.

⁵⁶ Luhmann gibt folgende Definition des semantischen Apparates: „Die Gesamtheit der [...] benutzbaren *Formen* einer Gesellschaft (im Unterschied zur Gesamtheit der Sinn aktualisierenden *Ereignisse* des Erlebens und Handelns) wollen wir die Semantik einer Gesellschaft nennen, ihren semantischen Apparat, ihren Vorrat an bereitgehaltenen Sinnverarbeitungsregeln. Unter Semantik verstehen wir demnach einen höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn.“ (Luhmann, Gesellschaftsstruktur Bd. 1, 19).

⁵⁷ Shulamit Volkov nennt vier Anforderungen, die an die jüdische Bevölkerung gestellt wurden, um den Prozess der Verbürgerlichung, der mit der funktionalen Differenzierung einherging, gerecht zu werden: „die Veränderung der Berufsstruktur, die Aneignung und Anwendung der deutschen Sprache, die Annahme des Bildungsideals und die Übernahme der sich neu entfaltenden bürgerlichen ‚Sittlichkeit‘.“ (S. Volkov: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: dies.: Jüdisches

Die funktionale Differenzierung führt weiterhin dazu, dass alle Denksysteme, die für sich Ausschließlichkeit bzw. Superiorität beanspruchen, unter Legitimationszwang geraten. Auch der christlichen Religion gelingt es nicht mehr, ein allseits anerkanntes Sinndeutungssystem zu liefern, das den selbstreferenziellen Teilsystemen übergreifende Deutungsmuster anbieten könnte. Es gehört zur Signatur der Moderne, „daß die vormalige Einheit der kulturellen, hier: religiösen Selbstbeschreibung und die sinnhafte Einheit von Lebensformen in konkurrierende Selbstbeschreibungen und pluralisierte Lebensformen zerfallen.“⁵⁸

Zugleich ergibt sich in diesem Prozess der Pluralisierung die Chance, dass der Zugang der einzelnen Menschen zur jüdischen bzw. zur christlichen Religion allein um ihrer selbst willen eröffnet wird. Die Bedeutung des Judentums und des Christentums löst sich im Prozess der Modernisierung immer weiter ab von der Resonanz, die sie in den anderen sozialen Systemen findet und bedarf somit der individuellen Zustimmung der einzelnen Subjekte, die ihren Glauben auf kognitiver und emotionaler Ebene zum Ausdruck bringen müssen. Dies birgt zugleich die Möglichkeit der Abkehr von den religiösen Institutionen in sich: „Während kein Individuum auf Teilnahme an Ökonomie, an Erziehung, an Rechtsschutz verzichten kann und Inklusion in diese Systeme praktisch erzwungen wird, gilt für die Religion (wie z.B. auch für die Kunst) das Gegenteil. Man kann geboren werden, leben und sterben, ohne an Religion teilzunehmen; und auch wenn die Religion sagen wird, dass dies alles in Gottes Welt geschieht, kann der Einzelne dies schadlos ignorieren. Die Möglichkeit religionsfreier Lebensführung ist als empirisches Faktum nicht zu bestreiten, und das Religionssystem findet sich mit dieser Tatsache konfrontiert.“⁵⁹ Die Partizipation am Religionssystem erfährt abgesichert durch das Recht auf Religionsfreiheit einen Individualisierungsschub, der den privaten Entscheidungen und Einstellungen eine große Bedeutung zumisst. Entsprechend treten zwingende, zweckrationale Erfordernisse, die in anderen sozialen Teilsystemen handlungsleitenden Charakter haben, immer mehr in den Hintergrund.⁶⁰

Trotz dieser Entwicklungen besteht für jüdische und christliche Prediger weiterhin die Aufgabe, theologische Aussagen zu formulieren, die sich nicht nur auf das Teilsystem der eigenen Religion beziehen, sondern die hinsichtlich der Deutung der menschlichen Situation und der Beschreibung der Welt einen universalen Anspruch zum Ausdruck bringen. Wenn von der Allmacht Gottes, der Welt als

Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. 10 Essays, München 1990, 111–130, hier: 116).

⁵⁸ A. Nassehi: Differenz als Signum – Einheit als Horizont. Zur Zeitdiagnose posttraditionaler Vergesellschaftung, in: SLR, Heft 28, 17. Jg., 1994, 82.

⁵⁹ N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, 349.

⁶⁰ Das Grundrecht der Religionsfreiheit wird freilich im 19. Jahrhundert nur sukzessive durchgesetzt. Die Möglichkeit, eine Gemeinde zu wählen, wurde für die jüdische Bevölkerung per Gesetz erst 1876 ermöglicht.

Schöpfung und der Sünde des Menschen gesprochen wird, so geschieht dies im jeweils spezifisch jüdischen oder christlichen Interpretationszusammenhang mit dem Ansinnen, Aussagen über das ‚Ganze‘ zu machen. Die Spannung zwischen universalem Geltungsanspruch und gesellschaftlichem Relevanzverlust ist Bestandteil der gottesdienstlichen Situation, in der sich jüdische und christliche Prediger und Liturgen vorfinden.

Es bleibt dabei jedoch zu beachten, dass sich für die jüdische Religion nicht das Problem stellt, den Rang der vorrangigen Leitinstanz in religiös-weltanschaulichen Fragen einzubüßen. Vielmehr muss sich das deutsche Judentum auch in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft im deutschsprachigen Raum als Minderheitenreligion bewähren.

Im Fortgang der Untersuchung wird zu prüfen sein, wie die beschriebenen Widersprüche und Krisenphänomene im Hinblick auf die Entfaltung theologischer Aussagen sowie auf die in den Predigten und liturgischen Texten formulierten Handlungsorientierungen verarbeitet werden. Durch den plurireferenziellen Zugang zur Wirklichkeit, der für die Individuen in der Moderne zur unhintergehbaren Notwendigkeit wird und durch die damit verbundene Unsicherheit und Unübersichtlichkeit der Lebenswelten steigen vermutlich die Selbstvergewisserungsbedürfnisse.

2.3 Zur Formierung bürgerlicher Mentalitäten

Ich gehe davon aus, dass die zu untersuchenden Quellen nicht nur veränderte Bewusstseinslagen sondern auch bestimmte Formierungen von Haltungen und Verhaltensdispositionen widerspiegeln. Die Rationalisierung von Handlungsorientierungen in Gestalt von Selbstkontrolle, Affektbeherrschung, dem disziplinierten Umgang mit Zeit, die systematische Dämpfung der Spontaneität sowie die Beherrschung körperlicher Bedürfnisse werden im Prozess der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft zu Anforderungen, die die Menschen internalisieren müssen. All dies soll nicht mehr als Zwang, der von außen ausgeübt wird, erfahren werden, sondern als Stimme des inneren Selbst.⁶¹ Die Individuen bauen in diesem Sinne eine ‚Selbstzwangapparatur‘ auf, die neue Formen der Verhaltensregulierung nach sich zieht. Vorstellungen vom bürgerlichen Subjekt basieren auf dem Idealbild des autonomen, realitätstüchtigen, mit Ich-Stärke ausgestatteten, männlichen Individuums, das in der Lage ist, mit den eingeforderten Selbstzwängen und

⁶¹ Norbert Elias hat diesen Vorgang der Selbstdomestikation als langfristig wirkenden Prozess der Zivilisation beschrieben, der bereits mit der höfischen Gesellschaft einsetzt. Vgl. N. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2, Bern/München 1969², 337ff; sowie A. Hahn: Theorien zur Entstehung der europäischen Moderne, in: Philosophische Rundschau, 1984, 194ff.

-kontrollen adäquat umzugehen.⁶² Aus psychoanalytischer Sicht bildet sich das Ich-Ideal durch die Integration des Über-Ich, „das als ständig wirksame Zensurinstanz im Ich eine permanente, latente Über-Ich-Angst hervorruft.“⁶³ Die damit verbundene Schuldthematik, die als existentieller Grundkonflikt erlebt wird, ist mit der Identitätsfrage ‚Was will ich?‘ ‚Was darf ich?‘ verbunden.⁶⁴ „Im Vorgang der identifikatorischen Unterwerfung unter das Über-Ich und der gleichzeitigen Exterritorialisierung derjenigen libidinösen Strömungen, die den Forderungen des Über-Ich widersprechen, entwickelt das bürgerliche Individuum eine Form der Ich-Stärke, die in hohem Maße mit den soziokulturellen Maximen von Leistung, Pflichterfüllung und Selbstkontrolle harmoniert, andererseits aber als Resultat der starken Über-Ich-Identifikation eine relativ unflexible Ich-Struktur mit sich bringt.“⁶⁵

Mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zu bürgerlicher Subjektivität im Wilhelminischen Kaiserreich konstatieren eine fundamentale Abwehrreaktion gegen die Einsicht, in einer Welt konstitutioneller Ungewissheit zu leben. Im bewussten oder unbewussten Widerstand gegen die oben beschriebenen Modernitätserfahrungen werden Strukturen des autoritären Persönlichkeitstyps ausgebildet.⁶⁶ Unter Mentalität soll im Folgenden eine Form historischer Semantik von tiefverwurzelten Werten und Denkstrukturen eines Kollektivs verstanden werden, die nicht unbedingt bewusst sein muss und gerade dadurch dauerhaft wirken kann.⁶⁷ Nach Doerry lassen sich mentalitätsgeschichtlich vier Konstanten ausmachen, die die Grundstrukturen bürgerlicher Subjektivität der Wilhelminer konstituieren: Autoritätsfixierung, Anpassung, Harmonieorientierung und Aggressivität.⁶⁸

Autoritätsfixierung drückt sich in der Orientierung an personalen Autoritäten sowie ideellen Traditionsbindungen aus, es werden autoritär-konservative politische

⁶² Vgl. zur psychoanalytischen Deutung der individuellen Psychogenese im Rahmen der familiären Konstellation T. Walther-Sollich: Festpraxis und Alltagserfahrung. Sozialpsychologische Predigtanalysen zum Bedeutungswandel des Osterfestes im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1997, 76ff.

⁶³ Ebd., 78.

⁶⁴ In der psychoanalytischen Praxis geht es dabei um die Abarbeitung an sexuellen Triebbedürfnissen, deren zentraler Begleitaffekt die Scham ist. Dies gehört nach Hohl zur Charakterisierung des ödipal geprägten, autoritären Charakters, der allerdings in der gegenwärtigen therapeutischen Praxis in der Tendenz durch den narzisstischen abgelöst wird. Vgl. J. Hohl: Zum Symptomwandel neurotischer Störungen. Sozialhistorische und sozialpsychologische Aspekte, in: H. Keupp / H. Bilden (Hg.): Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel (Münchener Universitätschriften. Psychologie und Pädagogik), Göttingen/Toronto/Zürich 1989, 103–124, hier: 104f.

⁶⁵ Walther-Sollich, Festpraxis, 78.

⁶⁶ Vgl. M. Doerry: Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs, Weinheim 1986.

⁶⁷ Vgl. V. Sellin: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, in: Historische Zeitschrift, Bd. 241, 1985, 555–598, hier: 587. „Mentalitätsgeschichte ist also die Geschichte von Zuordnungen, die eine Kollektivität durchschnittlich gegenüber Zuständen, Ereignissen und Situationen in unmittelbarer Sinngevißheit vornimmt.“ Umstritten in der mentalitätsgeschichtlichen Forschung ist die Frage, ob es angemessen sei, von Gruppenmentalitäten zu sprechen und inwieweit Mentalitäten stets mit den zugeschriebenen Verhaltensweisen verbunden sein müssen.

⁶⁸ Da nicht nur Predigten und liturgische Texte aus der Zeit des Wilhelminischen Kaiserreichs untersucht werden sollen, sondern auch die Predigergeneration davor berücksichtigt wird, muss bedacht werden, inwiefern hier andere Mentalitätsdispositionen vorliegen.

Programme sowie die Organisation des gesellschaftlichen Lebens in hierarchischen Strukturen favorisiert; in der Sozialpolitik werden paternalistische Konzepte bevorzugt, die eher auf Fürsorge als auf Emanzipation setzen. Die Gebildeten neigen zu rückwärts gewandten, nostalgischen Utopien; der Weg fort aus der Großstadt zurück in die Natur wird gesucht, die ‚Heimat‘ soll vor der industriellen Entwicklung geschützt werden. „Die Fixierung auf Ordnung und Hierarchie, ja gerade das Ideal der ‚Homogenität‘ einer Welt starker geistiger Einheit beherrscht seit der Romantik das konservative Denken.“⁶⁹ Dies kann zugleich mit einem Selbstverständnis des Nonkonformisten einhergehen, der gegen Borniertheit und stumpfe Autoritätshörigkeit kämpft. „Man gefiel sich in dem Bild des gegen ‚Kritiklosigkeit‘ und ‚Streberei‘ gefeiten und auf ‚Vorurteilslosigkeit‘ bedachten Außenseiters, der über den Dingen und jenseits aller Banalität ein außergewöhnliches, einzigartiges Dasein führte.“⁷⁰

Der zweite Aspekt bürgerlicher Subjektivität in der Ausprägung des autoritären Charaktertyps bezieht sich auf das Phänomen der *Anpassung*. So lässt sich z.B. die Anpassung der Werte des Arbeitermilieus an die kulturellen bürgerlichen Werte entdecken, indem der Vorwurf der Reichsfeindschaft durch symbolische Annäherungen an die nationale Identität überwunden werden sollte. Die Hauptfunktion dieser mentalen Formation besteht in der Konstruktion einer fest definierten Identität, die sich auf soziale, ethnische, konfessionelle und nationale Aspekte bezieht.⁷¹ Sie geht einher mit Ausgrenzungsbemühungen, die sich z.B. in antisemitischen Stereotypen unterschiedlicher Spielart entladen können.

Der dritte Aspekt, die *Harmonieorientierung*, basiert auf einer extrem selektiven Wahrnehmung durch die widersprüchliche Realitätserfahrungen mittels Konfliktvermeidungsstrategien und der Sehnsucht nach einer umfassenden gesellschaftlichen Synthese harmonisiert werden sollen. Es entwickelt sich eine Gemeinwohl-Ideologie, in der eine konfliktfreie Gesellschaft zum Ideal stilisiert wird. Die Verdrängung von Konflikten erfolgt durch einen zielgerichteten Verfremdungseffekt, durch den kriegerische Auseinandersetzungen, konfessionelle Verschiedenheiten, Klassenkämpfe und Generationskonflikte ignoriert werden.⁷² Zu diesem Zwecke wird z.B. das Militär als harmonische Gliederung verstanden, in der Kameradschaft über jeder Hierarchie steht; Dorffeste werden als symbolische Akte gesehen, die Dorf- und Schlossbewohner miteinander verbinden.⁷³

Als vierte mentale Formation bürgerlicher Subjektivität ist die *Aggressivität* zu nennen. Sie richtet sich unter Zuhilfenahme einer Fülle von In-Group-Out-Group-Stilisierungen sowohl gegen Minderheiten im eigenen Land als auch gegen ‚äuße-

⁶⁹ Doerry, *Übergangsmenschen*, 49.

⁷⁰ Ebd., 160. Dies gehört zum Repertoire der Selbstdarstellungsbemühungen der Wilhelminer, wie sie in autobiographischen Texten zu entdecken sind.

⁷¹ Vgl. ebd., 160ff.

⁷² Zu den Tagträumen dieser Art vgl. ebd., 168ff.

⁷³ Vgl. ebd., 168f.

re Feinde'. Als Ursache für die Aggressivität der autoritären Persönlichkeit wird im Anschluss an Freud weitgehend deren Ich-Schwäche betrachtet, die aufgrund der Belastung durch übermächtige Normen sowie durch sexuellen Triebverzicht entsteht und zu einer mangelnden Autonomie des Individuums führt. Doerry nennt als weitere individuelle Disposition die Erfahrung angstbesetzter, autoritärer Eltern-Kind-Verhältnisse, durch die sich aggressive Muster schon in der frühen Kindheit ausbilden können, die sich jedoch nicht unbedingt gegen die Eltern richten müssen. „Tabus konservieren diese traumatischen Erfahrungen, so daß sie als individuelle Disposition zur Voraussetzung jener kollektiven Aggressionen werden können, von denen die modernen Gesellschaften gekennzeichnet sind. Hier bilden sich vor allem Gruppenkonflikte, die der ‚Mobilisierung verdrängter Aggressivität‘ dienen, also Konflikte mit Out-Groups wie Minderheiten und Fremdnationen.“⁷⁴

Anhand der Quellen soll den Fragen nachgegangen werden, inwiefern sich in den jüdischen und den christlichen Texten Spuren der Formierung bürgerlicher Subjektivität in Verbindung mit religiösen Vorstellungen nachzeichnen lassen und welche Bedeutung jüdische und christliche Traditionen in diesem Transformationsprozess erhalten. Es wird darauf zu achten sein, wie von jüdischer Seite mit denjenigen Aspekten bürgerlicher Subjektivität umgegangen wird, die ein antisemitisches Potenzial in Form von In-Group-Out-Group-Stilisierungen in sich bergen.

2.4 Das Prinzip der Subjektivität

Die Moderne installiert das Prinzip der Subjektivität. Der Begriff der Subjektivität umfasst eine Struktur der Selbstbeziehung des erkennenden Subjektes, „das sich auf sich als Objekt zurückbeugt, um sich wie in einem Spiegelbild – eben ‚spekulativ‘ – zu ergreifen.“⁷⁵ Diese Struktur der Selbstbeziehung kann die Gestalt abstrakter Subjektivität in der Descartschen Fassung des cogito ergo sum oder – wie bei Kant – die Form des absoluten Selbstbewusstseins annehmen.

Das Prinzip der Subjektivität nimmt Einfluss auf die Bereiche des religiösen Lebens und der Moral, auf die Wissenschaft und die Kunst. Die entzauberte Natur wird als ein System bekannter und erkannter Gesetze verstanden, in dem der Mensch zu Hause ist und sich frei bewegt. Der Begriff der Moral wird auf die Anerkennung der subjektiven Freiheit der Einzelnen zugeschnitten. Der Wille der Einzelnen gewinnt Autonomie unter allgemeinen Gesetzen. Das Prinzip der Subjektivität treibt sowohl im Judentum als auch im Christentum den Prozess der Kritik der Tradition voran, so dass der je eigene Zugang zur Religion begrün-

⁷⁴ Ebd., 56f.

⁷⁵ Habermas, Diskurs, 29.

det werden muss und die individuelle Entscheidung und Stellungnahme herausfordert.

Subjektivität impliziert nach Hegel eine Freiheit, in der sich alle wesentlichen Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Recht kommend, entwickeln. Subjektivität wird durch die Begriffe Freiheit und Reflexion näher bestimmt und führt vier Konnotationen mit sich: den Individualismus, der auf die Besonderheit des Einzelnen rekurriert, das Recht der Kritik, nach der nur das Gültigkeit beanspruchen darf, was der Vernunft zugänglich ist, die Autonomie des Handelns sowie die idealistische Philosophie selbst.⁷⁶

Das Prinzip der Subjektivität wandert seit der Reformation auch in die christliche Religion ein. Zwar wird durch die Kritik an der äußerlichen Autorität des Papstamtes nicht die Selbständigkeit autonomer Vernunft proklamiert, sondern als einzig legitime Autorität wird die Heilige Schrift genannt. „Zugleich aber hat Luther, indem er die zentrale theologische Wahrheit der Menschwerdung Gottes christologisch und pneumatologisch in ihre letzten Konsequenzen verfolgte, der endlichen Subjektivität ein unveräußerliches Recht in Gott selbst zugesagt und durch die Betonung der Gottunmittelbarkeit jedes einzelnen Christenmenschen zu einer Selbständigkeit ermutigen können, die grundsätzlich von jeder Fremdbestimmung befreit ist.“⁷⁷ In diesem Sinne leistet der Protestantismus einen wichtigen Beitrag zur modernen Subjektivitätskultur. Das Prinzip der Subjektivität führt besonders mittels der historischen Kritik zu einem reflexiven Umgang mit der Tradition sowie zum Angriff auf vermeintlich unhinterfragbare dogmatische Sätze. Der Aufweis der historischen Genese sowohl der biblischen Quellen als auch der Dogmen lässt die daraus gewonnenen theologischen Aussagen zum Gegenstand kritischer Befragung werden. Mit Hilfe des Akkomodationsmodells, in dem die zeitbedingte Form biblischer Aussagen vom bleibenden Gehalt unterschieden wird, verliert die zeitlose Geltung biblischer Aussagen ihre selbstverständliche Plausibilität.⁷⁸

„Die Subjektivität hat es übernommen, religiös das Wissen um Gott, ästhetisch das Schöne, als Moralität das Sittliche zu bewahren und gegenwärtig zu halten, das auf dem Boden der Gesellschaft in der Versachlichung der Welt zu einem bloß Subjektiven wird.“⁷⁹ Zu den Gefahren des modernen Prinzips der Subjektivität und des Individualismus gehört, dass die Individuen sich nur auf sich selbst beziehen und die Wirklichkeit in ihrer Komplexität nicht mehr überschauen. Gott

⁷⁶ Vgl. ebd., 27.

⁷⁷ G. Wenz: Neuzzeitliches Christentum als Religion der Individualität? Einige Bemerkungen zur Geschichte protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert, in: Individualität, hg. von M. Frank und A. Haverkamp (Poetik und Hermeneutik Bd. 13) München 1988, 124.

⁷⁸ Auch die im 19. Jahrhundert entstehende Wissenschaft des Judentums führt zu einem veränderten Umgang mit der jüdischen Tradition, der eine historisch-kritische Lesweise der Quellen ermöglicht. Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 4.3.1.

⁷⁹ J. Ritter: Subjektivität, Frankfurt 1974, 32.

scheint nur noch im Gefühl zu existieren, es wird ihm nicht mehr zugetraut, in dieser Welt gegenwärtig zu sein.⁸⁰

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts tritt im Protestantismus angesichts der funktionalen Differenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme der Begriff der Subjektivität in den Hintergrund; er wird durch den Begriff der Persönlichkeit verdrängt, von dem Wilhelm Herrmann im Jahre 1879 behauptet, er sei des Welträtsels Lösung.⁸¹ In dieser terminologischen Verschiebung spiegelt sich die theologische Umorientierung, die sich von der idealistischen Systemspekulation hin zu einer christlichen Sprache entwickelt, die eine adäquate Selbstverständigung des Menschen in konkreten empirisch nachvollziehbaren Bildungsprozessen und die ‚Wende zur soziokulturellen Lebenswelt‘ ermöglichen soll.⁸² Protestantische Theologen sowohl konservativer als auch liberaler Provenienz entwickeln am Begriff der Persönlichkeit harmonieorientierte Integrationskonzepte, in der die Sittlichkeit als Medium der Integration von Individuum und Gemeinschaft zur Förderung humaner Kultur erscheint. Der christliche Glaube erscheint „als das entscheidende Medium dieser Existenzverfassung. Nur in ihm [erschließt] sich die unhintergehbare Sozialitätsdimension individueller Subjektivität.“⁸³

Unterschieden sind Liberale und Konservative in ihrer Bezugnahme auf die jeweiligen Integrationsmedien, an die die gesellschaftsbindende Kraft des Glaubens jeweils zurückgebunden wird. Beziehen sich die Konservativen auf die Volkskirche, so wählen demgegenüber die Liberalen als Bezugspunkt eher die freie, religiös integrierte Bildungskultur und den Kulturstaat.⁸⁴

Das Konzept von Persönlichkeit – in der herrschenden Sprachform des großen Singulars entfaltet – trägt monistische Züge: „Seit dem späten 18. Jahrhundert sprechen protestantische Theologen zunehmend über *die* Grundstruktur, *die* Wirklichkeit, *die* Subjektivität, *das* Selbstbewusstsein, *die* Religion [...]“⁸⁵ Dieser Sprachgestus lässt sich als Reaktion auf die stetig fortschreitende funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme begreifen, indem durch die Rekurrenz auf einheitliche Prinzipien nach einem übergreifenden Sinnsystem gesucht wird.

Das Prinzip der Subjektivität in Gestalt der Traditionskritik, der Betonung des individuellen, innerlichen Zugangs zum Glauben und damit korrespondierend des kollektiven Selbstverständnisses als Konfession sowie die Beschäftigung mit Sitt-

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. W. Herrmann: Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der Systematischen Theologie, Halle 1879, 204.

⁸² Vgl. hierzu, V. Drehsen: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Gütersloh 1988.

⁸³ K. Tanner: Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität?, in: Protestantische Identität heute, hg. von F.W. Graf und K. Tanner, Gütersloh 1992, 98.

⁸⁴ Vgl. ebd., 97f.

⁸⁵ Ebd., 99.

lichkeit und Moral als handlungsleitende Konzepte gewinnen seit dem 19. Jahrhundert auch in Teilen des deutschen Judentums eine konkrete Gestalt.⁸⁶

2.4.1 *Die Entwicklung der jüdischen und christlichen Praktischen Theologie im 19. Jahrhundert*

Eine Form der Umsetzung des Prinzips der Subjektivität in seiner Potenz, die eigene Konstruktion von Wirklichkeit kritisch zu untersuchen, kann in der Ausbildung der Praktischen Theologie auf jüdischer und christlicher Seite entdeckt werden. Die Reflexion der Praxis greift die grundlegende Auffassung auf, dass die jüdische Religion weniger ein geschlossenes theologisches System tradiert als vielmehr die Bedeutung von Tradition in Gestalt von Ritualen und der halachischen Frage nach dem Tun vorantreibt. Von christlicher Seite ist die Praktische Theologie angesprochen, konzentriert sie sich doch ebenfalls auf die theoretische Reflexion religiöser Praxis.

Die Tatsache, dass sich kirchliche Praxis in Kooperation, im Nebeneinander oder im Gegensatz zur Synagoge, zum Leben der jüdischen Gemeinden, vollzieht, gibt in der evangelischen Praktischen Theologie, wie bereits ausgeführt wurde, erst in den vergangenen Jahren Anlass zur Reflexion. Ebenso wurde bisher kaum zur Kenntnis genommen, dass parallel zur Entwicklung der Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Disziplin protestantischer Theologie seit dem 19. Jahrhundert auch jüdische Gelehrte und Rabbiner versuchten, die wissenschaftliche Reflexion jüdischer Praxis voranzutreiben. Ein kurzer Rückblick auf die Entwicklung der Praktischen Theologie im jüdischen und christlichen Bereich mag hilfreich sein, den Kontext, der in dieser Studie vorausgesetzt wird, besser zu verstehen.

Im 19. Jahrhundert entstand die evangelische Praktische Theologie aufgrund der seit der Aufklärung ins Bewusstsein tretenden Differenz von Theologie bzw. kirchlicher Lehre und gelebter Religion als eigenständige Disziplin im theologischen Wissenschaftskanon. Ging die Dogmatik im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie noch davon aus, dass die praktische Gestaltung der christlichen Religion integraler Bestandteil der Theologie als ‚*sapientia eminens practica*‘⁸⁷ sei, in der die vermittelte Erkenntnis zugleich deren Lebensgestaltung begründete, so wurde durch den Pietismus eine Verschiebung in der Verhältnisbestimmung von Theologie und Praxis vollzogen. Die Praxis sollte nicht mehr durch die theologische Erkenntnis begründet werden, sondern der *praxis pietatis* galt das erkenntnisleitende Interesse.⁸⁸ Nur noch diejenigen dogmatischen Themen sollten be-

⁸⁶ Vgl. hierzu Kap. 3.2.

⁸⁷ Vgl. Hollaz, Examen, 1.

⁸⁸ Vgl. B. Ahlers: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980, 73.

arbeitet werden, die der Praxis dienlich seien.⁸⁹ Der Pietismus kritisierte somit die von der orthodoxen Theologie formulierte Einheit von Theologie und religiöser Praxis.

Die Aufklärung erhob dann die Trennung von theologischer Theorie und religiöser Praxis zum Programm. Nach Semler erschien Theologie als freie Untersuchung des Wahren und Religion als freie Tätigkeit des Individuums. Religion wurde somit in der sittlichen Lebenspraxis des Einzelnen verortet.⁹⁰

Schleiermacher unternahm im 19. Jahrhundert den ersten systematischen Versuch, die Praktische Theologie als selbständige wissenschaftliche Disziplin zu begründen. Auf diese Weise ließ er die bis dahin gängige Pastoraltheologie hinter sich. Er ordnete die Praktische Theologie in das Gesamtsystem der Theologie ein, das er sowohl in seiner spekulativ-philosophischen als auch in seiner empirisch-historischen Ausrichtung ganz auf den praktischen Zweck der Kirchenleitung ausgerichtet verstand. Kirchenleitung bedeutete nach Schleiermacher ein Handeln aufgrund theologischer Kenntnisse, das darauf zielen sollte, das Christentum sowohl nach seinem Wesen als auch nach seiner Praxis reiner zur Darstellung zu bringen.⁹¹ Die Praktische Theologie trat dabei als ‚technische‘ Disziplin zu den historischen und philosophischen Fächern hinzu. Als ‚Theorie der Praxis‘ sollten die wissenschaftliche Kenntnisse und Kunstregeln unmittelbar auf die praktischen Aufgaben bezogen sein.⁹² Die Praktische Theologie lehre nicht selbst, die theologische Aufgabe richtig zu fassen, sondern habe es nur mit der rechten Verfahrensweise hinsichtlich der Erledigung dieser Aufgabe zu tun.⁹³ Schleiermacher unterschied zwischen dem Kirchendienst als Aufgabe in der einzelnen Gemeinde und den Aufgaben der gesamten Kirche als dem Kirchenregiment.⁹⁴ Zum Kirchendienst gehörten sowohl erbauende Tätigkeiten in Kultus und Predigt als auch leitende Aufgaben in der Seelsorge, Katechetik und Organisation des Gemeindelebens.

Schleiermachers Entwurf basierte auf der Einsicht, dass infolge der Aufklärung theologische Aussagen der offiziellen Religion nicht länger die vielgestaltigen Interpretationsbemühungen subjektiver Frömmigkeit erfassten. Der individuellen Religiosität sollte indes ein zentraler Stellenwert eingeräumt werden.⁹⁵

In der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Wissenschaft des Judentums ebenso

⁸⁹ Dies arbeitet Achelis, Lehrbuch, Bd. 1, 6f anhand von theologischen Texten Chr. Scheiblers heraus.

⁹⁰ Vgl. Ahlers, Unterscheidung, 123ff.

⁹¹ Vgl. D. Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986, 29.

⁹² Vgl. F.D.E. Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und handgeschriebenen Vorlesungen (SW I/13), hg. von J. Frerichs, Berlin 1850, 12.

⁹³ F.D.E. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Berlin 1811, 2. geänderte Aufl. 1830, kritische Ausgabe hg. von H. Scholz, Hildesheim 1961⁴, § 260.

⁹⁴ Vgl. ebd., §§ 271;274.

⁹⁵ Vgl. H. Luther: Praktische Theologie als Kunst für alle. Individualität und Kirche in Schleiermachers Verständnis Praktischer Theologie, in: ZThK, 84. Jg., 1987, 371–393.

wie in den Reflexionen der (Neo)orthodoxie lassen sich vergleichbare Versuche, die Praktische Theologie als eigenständige Disziplin innerhalb der Wissenschaft des Judentums zu bestimmen, nicht in diesem Ausmaß finden. Abraham Geiger beispielsweise verstand – ähnlich wie Schleiermacher – die jüdische Praktische Theologie als eine Anwendungswissenschaft, deren Aufgabe es sei, „die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten und des ihnen entsprechenden Lebens *nach der Lehre des Judenthums* [...]“⁹⁶ in die Praxis umzusetzen. Das Schwergewicht der jüdischen Theologie sollte auf der historischen Arbeit liegen, da die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten nicht primär eine Aufgabe des spekulativen Denkens sei, sondern sich an der gegebenen Offenbarung und den sich daraus entwickelnden religiösen Gestalten orientiere. Die philosophische Arbeit hingegen frage danach, in welchen Epochen das Wesen der jüdischen Religion in ihrer Entwicklung am reinsten zur Darstellung gebracht wurde. Praktische Theologie als Anwendungswissenschaft habe die Ergebnisse dieser Arbeiten zu rezipieren und nach den Konsequenzen für die Praxis zu fragen.

Der Plausibilitätsverlust hinsichtlich der praktischen Gestaltung der jüdischen Tradition führte zu der Notwendigkeit, die Praxis eigens zu reflektieren. Homiletik, Katechetik und Liturgik waren Bereiche, in denen auch jüdische Gelehrte ihre eigene Tradition konturierten und reflektierten. So gehörte das Fach Homiletik von Beginn an, also seit 1872, sowohl zum Repertoire der ‚Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums‘ in Berlin als auch zum Fächerkanon in den orthodox bzw. konservativ geprägten Rabbinerseminaren in Berlin und Breslau.⁹⁷ In Breslau wurde Homiletik spätestens seit 1856 unterrichtet, wahrscheinlich aber schon von Anfang an, d.h. seit 1854. Als Dozent wirkte zunächst Manuel Joel. Das Rabbiner-Seminar für das orthodoxe Judentum in Berlin präsentierte in seinem ersten Lehrplan aus dem Jahre 1873 einen siebenjährigen Lehrkursus in zwei Abteilungen, in dem u.a. das Fach Homiletik unterrichtet werden sollte.⁹⁸ Im Zuge

⁹⁶ A. Geiger: Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie. Vorlesungen gehalten in Breslau vor Studirenden der jüdischen Theologie (1849), in: Abraham Geiger’s Nachgelassene Schriften, Bd. 2, hg. von L. Geiger, Berlin 1875, 1–31, hier: 4.

⁹⁷ Vgl. zur inhaltlichen Ausrichtung der einzelnen Seminare: Statut der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums, in: Erster Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, (die ersten zwei Jahre ihres Bestehens 1872 und 1873 umfassend), Berlin 1874; Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, Berlin 1922; H.-H. Voelker: Die Gründung und Entwicklung der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums 1869–1900, in: Trumah, 2. Jg., 1990, 24–46; Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 5657 und 5658 (1897 und 1898), Berlin 1899; Statut für das jüdisch-theologische Seminar Fraenckel’sche Stiftung zu Breslau, Breslau 1854; Studien-Ordnung für das jüdisch-theologische Seminar in Breslau festgestellt im Jahre 1873 und revidiert im Jahre 1885, Breslau 1885; M. Brann: Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel’sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzig-jährigen Jubiläum der Anstalt, Breslau o. J. (1904); A. Eckstein: Joel als Seminarlehrer und seine Wahl zum Rabbiner in Breslau, in: MGWJ, 70. Jg., 1926, 320–330; M. Eliav: Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung, in: J. Carlebach (Hg.): Wissenschaft des Judentums, Darmstadt 1992, 59–73; S. Goldschmidt: Die Gründung und Bedeutung des Rabbinerseminars in Berlin, in: Jeschurun, 7. Jg., 1920, 216–255.

⁹⁸ Vgl. Eliav, Rabbinerseminar, 63.

dieser Entwicklungen veränderte sich auch die Vorstellung vom Amt des Rabbiners, der nicht mehr allein Ausleger der Halacha sondern zugleich Prediger, Seelsorger und Lehrer sein sollte.⁹⁹

Das deutschsprachige Judentum hatte darüber hinaus seit dem 19. Jahrhundert in seinen unterschiedlichen Strömungen eine ausgebreitete Predigtkultur hervorgebracht sowie eine große Anzahl von Katechismen formuliert.¹⁰⁰ Hier wurden unzweifelhaft Formen protestantischer Traditionsvermittlung adaptiert und selbstständig weiterentwickelt, um die jüdische Religion im Akkulturationsprozess gegenüber den sich der Tradition entfernenden Juden und Jüdinnen zu verdeutlichen.

Nach der Bedeutung von Homiletik und Predigtkultur zu fragen, erscheint zunächst als eine genuin protestantische Problemstellung. Zumindest galt seit Luther das äußerliche und tatsächlich gesprochene und gehörte Wort als dasjenige Geschehen, in dem sich das Gottesverhältnis von Christen und Christinnen begründet. Mit dem synagogalen Gottesdienst hingegen wird zumeist gerade nicht die Predigt verbunden. Meiner Einschätzung nach war jedoch zumindest in einer bestimmten Zeitspanne etwa zwischen 1820 und 1913 die Predigt zunächst für Prediger der Reformbewegung – später dann auch für Vertreter der Neoorthodoxie – ein zentrales Mittel, um sich der eigenen Tradition zu vergewissern und sie weiter zu entwickeln.

2.5 Gottesdienstintentionen: Sozialintegration und Weltabstand

Die Herausforderungen, die jüdische und christliche Prediger und Liturgen im Horizont der Modernisierungsprozesse zu bewältigen hatten, spiegeln sich auch in den Predigt- und Gottesdienstintentionen wider. So stellt sich die Frage, inwieweit im Modernitätshorizont religiöse Vorstellungen der gesellschaftlichen Semantik angepasst und somit transformiert wurden, bzw. inwieweit diese eher die Funktion der kritischen Weltabstanzung hatten.¹⁰¹ Dies muss nicht als exklusive

⁹⁹ Vgl. M. Gruenwald: *The Modern Rabbi*, in: LBIYB, Nr. 2, 1957, 85–97; I. Schorsch: *Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Modern Rabbinate*, in: W. Mosse / A. Paucker / R. Rürup (Hg.): *Revolution and Evolution, 1848 in German Jewish History*, Tübingen 1981, 205–247.

¹⁰⁰ Vgl. J.J. Petuchowski: *Manuals and Catechism of the Jewish Religion in the Early Period of Emancipation*, in: A. Altmann (Hg.): *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge Mass. 1964, 47–64.

¹⁰¹ Die religionssoziologische Forschung hat eine Reihe von Funktionsbestimmungen herausgearbeitet, die zum Teil im Widerspruch zueinander stehen, andere ergänzen sich. Es wird zu prüfen sein, welche dieser Bestimmungen für die jüdischen und die christlichen Prediger orientierende Bedeutung haben und welche religiösen Vorstellungen sich materialiter damit verbinden. Kaufmann nennt 6 Funktionen: a) die Identitätsfindung, die eng mit dem Problem der Affekt- bzw. Angstbewältigung verbunden ist, b) die Handlungsführung in außeralltäglichen Situationen durch Rituale, Magie oder in modernen Religionen darüber hinaus durch Moral, c) die Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen, d) die Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration, e) die Kosmisierung von Welt, durch die

Alternative vorgestellt werden, Sozialintegration und Weltabstand können eher als ein Spannungsfeld begriffen werden, indem sich verschiedenartige Vorstellungen, Verhaltensweisen und Intentionen entwickelten. Ich greife hiermit Überlegungen des Ritualtheoretikers Ronald Grimes auf, der sich gegen eine essentialistische Funktionsbestimmung von Ritualen ausspricht. Grimes spricht von ‚*modes of ritual sensibility*‘, die einen distinkten Referenzrahmen besitzen, in dem sich bestimmte Stimmungen und Stimmen, Motivationen und Aktivitäten entwickeln. Diese ‚Weisen ritueller Empfindsamkeit‘ können sich gegenseitig beeinflussen und verändern.¹⁰²

Die klassische Funktionsbestimmung von Ritualen als Sozialintegration stammt von Emile Durkheim. Nach Durkheim erfüllen Rituale den Zweck, gesellschaftliche Vereinigung und Integration herzustellen, wobei nicht primär das religiöse Bewusstsein der Individuen im Zentrum steht, sondern die Religion bringt den verpflichtenden Charakter des zur Persönlichkeit stilisierten Kollektivbewusstseins der Gesellschaft zum Ausdruck.¹⁰³ Sie bildet „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft [...] alle vereinen, die ihr angehören.“¹⁰⁴ Besonders die kognitiv-religiösen Inhalte haben eine sozial bindende Funktion, da sie dazu verhelfen, die Gesellschaft als eine Einheit zu verstehen, deren Aufrechterhaltung gefordert ist. Ebenso bergen die religiösen Rituale einen Verpflichtungscharakter, sie haben den Stellenwert von Regeln, die das sittliche Verhalten beeinflussen sollen. „Mittels der als Regeln interpretierten verpflichtenden Handlungsweisen der Religion wird der Zusammenhalt der Gesellschaft garantiert, so daß das religiöse Leben der ‚verkürzte Ausdruck des kollektiven Lebens‘ ist.“¹⁰⁵

Wie bereits herausgearbeitet wurde, treten in der Moderne im Kontext der Differenzierung der Teilsysteme und des plurireferenziellen Zugangs zur Wirklichkeit religiöse Vorstellungen in Konkurrenz zu anderen ‚Codes‘ der Welterklärung und können somit nicht mehr als das exklusive Medium angesehen werden, das Sozialintegration leistet. Im Kontext der funktionalen Differenzierung löst sich die Mehrzahl der Individuen „von einem die ganze Persönlichkeit umfassenden Kollektivbewußtsein. Zugleich entfernen sie sich von dem religiösen Grundkonsens, in dem alle miteinander verschmelzen.“¹⁰⁶ Aus diesem Grund kann der Theorie Durkheims nicht ohne weiteres gefolgt werden. Dennoch bleibt es sinnvoll, in den

Präsentation eines in sich geschlossenen Deutungssystems, das die Möglichkeit von Sinnlosigkeit und Chaos ausschließt, f) die Möglichkeit der Weltabstanzung als Protest gegen als ungerecht empfundene soziale Verhältnisse. Vgl. Kaufmann, Religion, 85ff.

¹⁰² Vgl. R. Grimes: *Beginnings in Ritual Studies* (1982), revidierte Fassung Columbia 1995, 40ff.

¹⁰³ Vgl. F. Wagner: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 172.

¹⁰⁴ E. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1981, 75.

¹⁰⁵ Wagner, Religion, 171.

¹⁰⁶ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt 1981, 127.

zu untersuchenden Quellen diejenigen Denkfiguren herauszuarbeiten, die sozial-integrative Funktion haben, indem sie gesellschaftliche Anforderungen mit religiösen und ethischen Vorstellungen verbinden und die gemeinschaftsstabilisierende Funktion von Religion thematisieren. Im Hinblick auf das Judentum spielen in diesem Zusammenhang Akkulturationsphänomene eine besondere Rolle.¹⁰⁷

Die sozialintegrative Funktion kann darüber hinaus von Kontingenzbewältigungsversuchen begleitet werden. Die Reflexion von Daseinskontingenz geschieht in dem Bewusstsein, dass es Lebensthemen gibt, die nicht durch menschliche Handlungskompetenz bzw. durch Emanzipationsprogramme zu bewältigen sind. Das Wissen um die Endlichkeit menschlichen Lebens, die Verstrickung in Schuld sowie bestimmte Leidenserfahrungen verweisen im religiösen Deutungshorizont auf die Erfahrung der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens und schlechthinniger Abhängigkeit von Gott. Insofern zielt Kontingenzvergegenwärtigung nicht auf Problemlösung, sondern auf Anerkennung der menschlichen Grundsituation. Kontingente Lebensbestände können folglich nicht in Handlungszwecke transformiert werden. „Kontingenzvergegenwärtigung hat nicht die Struktur der Vergegenwärtigung eines Problems, das nach Lösung durch Mobilisierung problem-lösungskompetenter Handlungskräfte verlangte. [...] Im Akt der Anerkennung unserer schlechthinnigen Abhängigkeiten ändern sich nicht diese, vielmehr ändern wir uns, nämlich in unserem Verhältnis zu diesen Abhängigkeiten.“¹⁰⁸ Die Anerkennung von Kontingenz ist ein Akt der Vernunft, der sich lebenslagenindifferent vollzieht und gerade darin nicht selbstbezogen ist.

Den sozialintegrativen und kompensatorischen Bemühungen, die Bedeutung von Religion zu bestimmen, stehen diejenigen Versuche gegenüber, die religiöse Aussagen eher mit einer weltabständigen Dynamik versehen, die zunächst nicht darauf bedacht ist, die eigene Vorstellungswelt der Umwelt anzupassen. Dieser Verzicht auf Kompatibilität eröffnet die Möglichkeit, sich dem Modernitätsdruck nicht preiszugeben, sondern kultur- und gesellschaftskritische Perspektiven in die Predigten einzuarbeiten. Religiöse Fragen „artikulieren Differenz zur Welt, um einen (neuen) Bezug zur Welt zu gewinnen. Aussagen über ein Jenseits der Welt, eine andere Welt, die Welt des ganz Anderen macht Sinn nur, wenn in ihnen diese Differenz, d.h. der Bezug zur Welt erkennbar mitgedacht wird, andernfalls bezögen sie sich auf eine Sonderwelt in der Welt.“¹⁰⁹ Anvisiert wird also nicht die Darstellung einer Sonderwelt, sondern eines Weltabstandes, der einen anderen Blick auf die Welt ermöglicht.

Die Formulierung von Weltabstand, die nicht in Weltflucht aufgeht, gibt sich demnach nicht mit dem Vorfindlichen zufrieden, sondern es wird ein Raum geschaffen, in dem die jüdischen und christlichen Verheißungen die Einzelnen dazu

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Kap. 3.2.

¹⁰⁸ H. Lübke: Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, 167.

¹⁰⁹ H. Luther: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 25.

bewegen, den status quo nicht als letztes Wort über die Gegenwart zu akzeptieren, sondern dem Versprechen der messianischen Zeit zu vertrauen.

Ritual- und festtheoretisch können die sozialintegrativen und die weltabständigen Bewegungen des Gottesdienstes mit den Kategorien der Affirmation und des Exzesses beschrieben werden. Der Exzess meint das momentane Austreten aus der bestehenden Ordnung des Alltags, die Aufsprengung der gegebenen Normen mittels Verkleidungen, rauschhafter Praktiken, Musik und Tanz etc. Die affirmative Ausrichtung hingegen zielt auf reorientierende, reflektierende Besinnung, in der die im Alltag erlebten Deformationen wieder in eine gute Ordnung gebracht wird.¹¹⁰

Bevor die Texte zur Gottesdienstreform, die homiletischen Reflexionen sowie die Predigten daraufhin analysiert werden, inwiefern sie sich in dem Spannungsfeld von Sozialintegration und Affirmation bzw. Weltabstand und Exzess bewegen, sollen diejenigen Akkulturationskonzepte vorgestellt werden, die die Vermittlung von jüdischer Tradition und gesellschaftlicher Wirklichkeit herzustellen bemüht waren.

¹¹⁰ Diese beiden Festtypen sind jedoch nicht grundsätzlich gegeneinander zu stellen. Vgl. Walther-Sollich, *Festpraxis*, 39ff und grundsätzlich: W. Haug / R. Warning (Hg.): *Das Fest (Poetik und Hermeneutik, Bd. 14)* München 1989.

3 Transformationen des deutschen Judentums im Kontext der Moderne

Im Folgenden sollen einige Aspekte des Transformationsprozesses des deutschsprachigen Judentums konkretisiert werden, die für die homiletische Situation von grundlegender Bedeutung sind. Jüdische und christliche Akkulturationskonzepte stehen dabei im Zentrum des Interesses, da sie m.E. als Subtext zu den Bemühungen um die Reform des Gottesdienstes, die Entwicklung einer homiletischen Theorie sowie zur Erneuerung der Gottesdienstreform zu lesen sind. In ihnen verdichten sich die kulturellen und religiösen Anforderungen, die die jüdischen Prediger und Liturgen bewegten. Diese Anforderungen sollen jedoch nicht einfach als ‚Stimmen von außen‘ begriffen werden, die die Gestaltung des Gottesdienstes beeinflussten. Vielmehr gehe ich davon aus, dass Akkulturationsprozesse in verschiedenen kulturellen und politischen Teilsystemen stattfanden, die in einem wechselseitigen Austausch standen. Eines dieser Teilsysteme war der Gottesdienst. Die Bemühungen von jüdischer Seite in diesem Bereich können selbst als Akkulturationsprojekte verstanden werden, die die Pluralisierung des jüdischen Lebens forcierten.

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen somit nicht, in umfassender Weise die historischen Transformationsprozesse darzustellen. Vielmehr werden signifikante Merkmale des Wandels herausgearbeitet, die für die jeweiligen Gottesdienstkontexte, in denen mit reformierten Editionen des Siddur sowie mit einer erneuerten Predigtweise experimentiert wurden, wichtig waren. Es soll geklärt werden, welche Anforderungen von nichtjüdischer Seite an die deutsche Judenheit im Zusammenhang der Emanzipation im 19. Jahrhundert gestellt wurden, die zur Voraussetzung für die Integration in die bürgerliche, christlich geprägte Umwelt wurden und wie diese das jüdische Selbstverständnis herausforderten. Dabei wird besonders der Frage nachgegangen, wie die jüdische Gemeinschaft auf dem Hintergrund der Dialektik von Emanzipation und Antisemitismus das eigene religiöse Selbstverständnis und die Tradition bewahren bzw. verändern konnte. Wie lassen sich die Akkulturationsprozesse beschreiben, in denen sich die jüdische Tradition pluralisierte?

3.1 Christliche Akkulturationskonzepte: „Der Jude ist mehr Mensch als Jude“¹¹¹

3.1.1 *Transformation als Akkulturation und Ausbildung einer Subkultur*

Zunächst erfolgt eine Verständigung darüber, wie die Orientierung der jüdischen Minderheit¹¹² im Kontext funktionaler Differenzierung konzeptionell erfasst werden kann.

In der historischen und soziologischen Forschung sind verschiedene Versuche formuliert worden, die Beziehungen zwischen der jüdischen Minderheit und der nichtjüdischen Mehrheit zu analysieren. Die vorgeschlagenen Konzepte der Assimilation sowie der deutsch-jüdischen Symbiose sind jedoch m.E. nicht geeignet, die spezifischen Interaktionen zu beschreiben, die das deutsche Judentum von der Zwangsgemeinschaft am Rande der Gesellschaft zu einer Minderheit in ihrer Mitte werden ließen.¹¹³ Der Begriff der Assimilation geht davon aus, dass ein völliger Kulturwechsel stattfindet, indem alles spezifisch Jüdische aufgegeben wird und eine vollständige Anpassung an die christlich geprägte Kultur stattfindet.¹¹⁴ Er bezeichnet den Auflösungsprozess in die dominante Mehrheitskultur von einer Gruppe, die sich vormals als ethnische, kulturelle bzw. religiöse Einheit verstanden hat. Das Selbstverständnis der Minderheitengruppe wird in diesem Zusammenhang als irrelevant für das soziale Handeln und die religiöse Weltanschauung angesehen. Eine vollständig einseitige Bewegung wird wahrgenommen, in der allein die Phänomene der Angleichung von Interesse sind.

Symbiose, verstanden als deutsch-jüdische Verschmelzung, ist eine ebenso problematische Vorstellung, die eine normativ-regulierende Funktion hat. Dementsprechend sollen die sozialen und geistigen Potenzen der deutsch-jüdischen Kultur in den Horizont einer kosmopolitischen, humanistischen Weltgemeinschaft, dem ‚Weltbürgertum‘ im Kantischen Sinne, einfließen.¹¹⁵ Dieser imaginierte Ver-

¹¹¹ So lautet das Motto bei C.K.W. von Dohm: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin/Stettin 1781 (Neudruck Hildesheim / New York 1973) 28.

¹¹² Der Begriff der Minderheit bezieht sich nicht nur auf den quantitativen Aspekt, sondern auch auf den ‚mindere Status‘, der aufgrund von Diskriminierungen und Stigmatisierungen den Ausschluss aus politischer Mitbestimmung, die mindere Rechtstellung und einen eingeschränkten Zugang zu ökonomischen und kulturellen Ressourcen zur Folge hat. Die Mehrheit besitzt in diesem Zusammenhang entsprechend ein Identitätsbewusstsein, das sich durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, Kultur und Geschichte begründet. Vgl. F. Heckmann: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen, Stuttgart 1992, 56.

¹¹³ Vgl. J. Katz: Judenemanzipation und ihre sozialen Folgen, in: ders.: Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1982, 191.

¹¹⁴ Im Rahmen dieser Vorstellung von Assimilation wird immer wieder die Auffassung vertreten, es hätte in Berlin im 19. Jahrhundert eine umfassende Taufbewegung von Juden und Jüdinnen existiert. Diese These ist inzwischen durch differenzierte historische Arbeiten kritisiert worden. Vgl. z.B.: P. Honigmann: Jewish Conversions – A Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770–1941, in: LBIYB, Nr. 34, 1989, 3–39.

¹¹⁵ Vgl. T. Maurer: Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780–1933) (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft) Tübingen 1992, 167.

schmelzungsprozess, der mit dem Begriff der Symbiose verbunden ist, erscheint jedoch eher als ein rückprojizierter Wunschtraum.¹¹⁶

Im weiteren Verlauf der Arbeit soll der Begriff der Akkulturation den Prozess beschreiben, den das deutsche Judentum in der sich entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft durchlaufen hat. Akkulturation meint in soziologischer Hinsicht „durch Kulturkontakte hervorgerufene Veränderungen von Werten, Normen und Einstellungen bei Personen, den Erwerb von Kenntnissen, Fähigkeiten und Qualifikationen (Sprache, arbeitsbezogene Qualifikationen, gesellschaftlich-kulturelles Wissen u.a.) sowie Veränderungen von Verhaltensweisen und ‚Lebensstilen‘ (z.B. in Bezug auf Arbeit, Wohnen, Konsum, Freizeitverhalten, Kommunikationsformen, Heiratsmuster); auch Veränderungen der Selbstidentität sind damit notwendigerweise verbunden.“¹¹⁷ Es muss jedoch bedacht werden, dass die Vorstellung von Kulturkontakten als Begegnung zweier in sich homogener Gruppen selbst eine Fiktion darstellt, die allerdings ihre Wirkmächtigkeit als Etikettierungskategorie besonders in den Zuschreibungen von Fremdheit und Andersheit erhält.

In diesem Prozess wird die eigene religiöse Tradition und kulturelle Praxis in den verschiedenen Strömungen des deutschen Judentums in der Spannung zwischen Selbstbewahrung, Angleichung und Transformation auf unterschiedliche Weise konturiert. Die Akkulturationsphänomene sollen anhand der Themen, die die vorliegende Gottesdienst- und Predigtliteratur anbietet, analysiert werden. Ich gehe davon aus, dass die jüdische Predigtliteratur selbst ein Produkt des Akkulturationsprozesses darstellt. Es wird danach gefragt werden, inwieweit sich im Hinblick auf unterschiedliche historische Phasen in den verschiedenen jüdischen Gruppen die Gewichte in Bezug auf Bewahrung und Angleichung der eigenen Tradition verschoben wurden.¹¹⁸

Aus der Interaktion zwischen jüdischen Gruppen und dem sich entwickelnden Bürgertum entstand eine neue dritte Größe, die als deutsch-jüdische Subkultur bezeichnet werden soll.¹¹⁹ Der Begriff der Subkultur umfasst die Art und Weise der Inanspruchnahme von Elementen der Mehrheitskultur durch die jüdische Minderheit. Dabei ist besonders das Moment der Transformation im Prozess der Aneignung von Elementen der Mehrheitskultur von Interesse. Das Verständnis von Subkultur, wie es z.B. Sorkin vorlegt, geht davon aus, dass die Grenzen zwi-

¹¹⁶ So lautet die Kritik Gershom Scholems an einer derartigen Beschreibung des deutsch-jüdischen Verhältnisses, in: G. Scholem: Juden und Deutsche, in: *Judaica* 2, Frankfurt a.M. 1970, 20–46. Vgl. weiter zur Problematik des Begriffs, der ursprünglich aus der Biologie stammt, Maurer, *Entwicklung*, 169ff.

¹¹⁷ Heckmann, *Beziehungen*, 168.

¹¹⁸ In der Forschung wird weitgehend davon ausgegangen, dass bereits zu Beginn des Emanzipationszeitalters die beiden Elemente der Selbstbewahrung und der Mitgestaltung der Mehrheitskultur vorhanden sind. Am Ende des 19. Jahrhunderts verstärken sich dann die Kräfte, die die Formulierung eines eigenen jüdischen Selbstbewusstseins und in diesem Sinne dissimilatorische Bestrebungen verfolgten. Vgl. hierzu: S. Volkov: *Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die ostjüdischen Einwanderer*, in: dies.: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert: 10 Essays*, München 1990, 166–180.

¹¹⁹ Vgl. D. Sorkin: *The Transformation of German Jewry 1780–1840*, New York / Oxford 1987, 4f.

schen Sub- und Mehrheitskultur im Akkulturationsprozess zwar flexibler und durchlässiger wurden, jedoch gleichwohl weiterhin bestanden. Nach Sorkin wurde durch die entstandene deutsch-jüdische Subkultur mittels der Gründung zahlreicher Zeitschriften,¹²⁰ der Predigtliteratur und der Vereine eine eigenständige öffentliche Sphäre kreiert, durch die die ‚Ideologen der Emanzipation‘ versuchten, Teil des deutschen Bürgertums zu werden, von dessen Institutionen sie weitgehend ausgeschlossen waren.¹²¹ Als zentrale Merkmale dieses Bürgertums gelten relativer materieller Wohlstand¹²² und die Inanspruchnahme des bürgerlichen Bildungsideals. Diese Merkmale verbanden die Vertreter der unterschiedlichen religiösen Strömungen. Sorkin geht davon aus, dass seit ca. 1820 ein Prozess begann, in dem jüdische Identität nicht mehr primär über die Religion, sondern über demographische, kulturelle, ökonomische und soziale Faktoren konstituiert wurde.¹²³

3.1.2 Emanzipation als Erziehungsprogramm zur Auslöschung jüdischer Differenz

Zeitgenössische Begriffe, die den Prozess der Akkulturation beschrieben, wie ‚Annäherung‘, ‚Naturalisierung‘, ‚bürgerliche Verbesserung‘ und ‚Verschmelzung‘ belegen in all ihrer Unterschiedlichkeit das gemeinsame Interesse der Verbindung der Judenheit mit dem deutschen Bürgertum.¹²⁴ Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass die von christlicher Seite formulierten Emanzipationsvorstellungen ein Integrationsmodell favorisierten, das alle Aspekte des jüdischen Lebens und der Religion auslöschen sollte, die dem christlich geprägten Vorstellungen deutscher, bürgerlicher Mentalität widersprachen. Der in wohlwollender Absicht vorgetragene Einspruch gegen antisemitische Mythen führte in seiner Konsequenz zu einer Abwertung und Vernichtung jüdischer Differenz, die im pädagogischen Programm der bürgerlichen Verbesserung ihren Ausdruck fand.

¹²⁰ Der sich im 19. Jahrhundert etablierende Zeitschriftenmarkt umfasste mehr als 200 periodisch erscheinende Blätter, die sowohl das liberale als auch das orthodoxe Spektrum repräsentieren. Vgl. M.T. Edelheim-Mühsam: *The Jewish Press in Germany*, in: LBIYB, Nr. 1, 1956, 163–176. Darunter findet sich eine Reihe von homiletischen Blättern, die sich speziell der Predigtkultur widmen, andere drucken vereinzelt Predigten ab.

¹²¹ Vgl. z.B. den Ausschluss aus der sonstigen Vereinskultur Sorkin, *Transformation*, 112f.

¹²² Vgl. zur ökonomischen Entwicklung: S. Volkov: *Die Juden in Deutschland 1780–1918* (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 16) München 1994, 43: Es wird geschätzt, „daß 1848 zwischen 15 und 33% aller Juden in Deutschland als ‚bürgerlich gesicherte Existenzen‘ definiert werden können, und in den frühen 1870er Jahren gehörten bereits 60% zu dieser Kategorie. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hatten bis zu 50% der deutschen Juden zur Schicht der Armen oder zu den ‚marginalen Existenzen‘ gehört, im Jahre 1871 machten diese Gruppen jedoch nur noch etwa ein Viertel aus und in manchen Gegenden sogar nicht mehr als 5%.“

¹²³ Vgl. hierzu die weitere Entwicklung im 20. Jahrhundert: G.L. Mosse: *German Jews Beyond Judaism*, Cincinatti 1985.

¹²⁴ Vgl. S. Volkov: *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma*, in: dies.: *Jüdisches Leben*, 111–130, hier: 117.

Die beschriebene Formierung bürgerlicher Mentalität kam in den entsprechend formulierten Emanzipationsvorstellungen in intensiver Weise zur Geltung.

Die jüdischen Prediger gerieten dadurch im Zeitalter der Emanzipation in die widersprüchliche Situation, den Prozess der bürgerlichen Integration, in dem Juden und Jüdinnen größere gesellschaftliche Handlungsspielräume erhielten, stützen zu wollen und zugleich ihre jüdische Tradition im Transformationsprozess umzugestalten und zu bewahren. Der Bearbeitung dieser Widersprüche soll in den Analysen der Gottesdienstreformen und der Predigtkulturen nachgegangen werden.

Ein entscheidender Impuls für die Entwicklung der Emanzipation war die Auflösung der ständisch verfassten, zumeist absolut regierten alteuropäischen Ordnung und die sich im Prozess der funktionalen Differenzierung herausbildende bürgerliche Gesellschaft, die die marginalisierte Sonderstellung der jüdischen Bevölkerung immer dysfunktionaler erscheinen ließ.¹²⁵ Grundsätzlich lassen sich vier Perioden des Emanzipationsprozesses unterscheiden: Allgemeinhin wird die erste Phase der Haskala in Zusammenhang gebracht mit den Toleranzpatenten Joseph II,¹²⁶ dem Werk von Naphtali Herz Wessely sowie den Schriften von Moses Mendelssohn. Sie ist gekennzeichnet durch rasche Erfolge hinsichtlich der Verbesserungen und Fortschritte im Prozess der Verbürgerlichung der jüdischen Bevölkerung. In Preußen ist in diesem Zusammenhang besonders das Edikt von 1812 zu nennen, das den Juden weiterreichende bürgerliche Freiheiten zusicherte. Die zweite Phase der Rückwende und Restauration (1815–1830) war geprägt durch die Reaktion auf die napoleonische Ära, die mit dem Aufblühen eines deutschen Nationalismus einherging, der auch die Kreise der christlichen Intellektuellen erfasste. Auch etablierte jüdische Mitglieder der jüdischen Salonkultur in Berlin mussten sich in dieser Zeit mit antijüdischen Anfeindungen auseinandersetzen. Es gab antisemitische Pogrome in verschiedenen deutschen Staaten, wie z.B. die Hep-Hep-Bewegung im Jahre 1819. Die dritte Periode von 1830 bis 1848 war durch den Versuch geprägt, erneut innerhalb der jüdischen Gemeinden die

¹²⁵ So erließ beispielsweise der wegen seiner vermeintlich toleranten Religionspolitik viel gerühmte Preußenkönig Friedrich II im Jahre 1750 ein Generalreglement für die Juden, das ein hierarchisch angeordnetes Privilegiensystem beinhaltete, nach dem die Juden allein unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit für den Staat betrachtet wurden. Dabei wurde die jüdische Bevölkerung in unterschiedliche Gruppen aufgeteilt. Zur ersten Gruppe gehörten die reichsten Juden, die ein Generalprivileg erhielten, das sie in ökonomischer Hinsicht den christlichen Kaufleuten gleichstellte. Danach folgten die sogenannten ordentlichen Schutzjuden, die eine Arbeitserlaubnis für einen nicht frei gewählten Ort besaßen, diesen Schutz konnten sie an zwei weitere Nachkommen vererben. Die dritte Gruppe durfte dieses ‚Privileg‘ nur für sich selbst in Anspruch nehmen. Vgl. W. Grab: Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938, München 1991, 11f und A. Bruer: Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820), Frankfurt a.M. / New York 1991, 69ff.

¹²⁶ Zwischen 1782 und 1789 veranlasste er sechs Toleranzpatente für die Juden, die den Besuch nicht-jüdischer Schulen erlaubten, den Militärdienst verpflichtend einführten und Zugangsschranken für die meisten Berufe aufhob. Zugleich wurden die innerjüdische Autonomie und die rabbinische Gerichtsbarkeit abgeschafft; dies stieß auf Seiten der jüdischen Orthodoxie auf heftige Kritik. Vgl. Grab, Weg, 14f.

bürgerliche Emanzipation durch die Modernisierung der Tradition zu stützen und sich mit religiösen und kulturellen Mitteln gegen den Antisemitismus zu wappnen. Am Ende des Biedermeier etablierten sich antisemitische Ideologien, die mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftraten. 1869 wurde die rechtliche Gleichstellung im Norddeutschen Bund beschlossen, die direkt im Anschluss vom Reich und den dazugehörenden Staaten ratifiziert wurde. Von jüdischer Seite versuchte die zionistische Bewegung, eine säkularisierte jüdische Identitätstheorie als Antwort auf den Antisemitismus zu entwickeln. Zugleich gab es die Blüte einer reformierten Tradition, die sich bewusst als deutsch-jüdisch verstand und sich so gegen den Antisemitismus zu wehren versuchte.¹²⁷

Die Emanzipation der Juden vollzog sich in Europa auf unterschiedliche Weise. In den deutschen Staaten setzte sich eine aufgeklärt-etatistische Konzeption durch, die sich in obrigkeitlichen, rechtlichen Akten manifestierte, in Frankreich hingegen eine liberal-revolutionäre, die auf die sofortige, vollständige Realisierung der Bürgerrechte setzte.¹²⁸ Die Emanzipationsideen waren in Deutschland folglich keineswegs immer mit demokratischen Vorstellungen verbunden, sondern konnten sich durchaus im Schutz des absoluten Kaisers entwickeln.¹²⁹ Schritte in diese Richtung waren in Deutschland und Österreich staatliche Maßnahmen, die mit politischen Machtinteressen verbunden waren.

Die bedeutende Schrift des preußischen Staatsbeamten Christian K.W. Dohm ‚Über die bürgerliche Verbesserung der Juden‘ von 1781 nahm die Brisanz des deutschen Emanzipationskonzeptes vorweg, das seine Realisierung im 19. Jahrhundert auf juristischer, gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Ebene finden sollte. Dohm war als Verfechter der Aufklärung davon überzeugt, dass die menschliche Perfektibilität im harmonischen Zusammenwirken von materieller und intellektueller Welt durch Erziehung und rationale Einsicht den Menschen zu höchster Vollkommenheit führen könne.¹³⁰ Auf dem Hintergrund eines utilitaristischen und rationalistischen Deismus stellte er die These auf, dass die den positiven Religionen innewohnende natürliche und vernünftige Religion eine Kraft sei, die den Zustand der permanenten ‚Verbesserung‘ des gesellschaftlichen Zusammenlebens befördern und eine Integration der Judenheit in die aufgeklärte bürgerliche Gesellschaft ermöglichen könne. Dohm ging davon aus, dass die Juden von Natur aus die gleiche Fähigkeit hätten, „glücklichere, bessere Menschen, nützlichere Glieder der Gesellschaft zu werden.“¹³¹ Die vermeintlich größere sittliche

¹²⁷ Vgl. L. Botstein: Judentum und Modernität: Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur 1848–1938, Wien/Köln 1991, 28f.

¹²⁸ Vgl. R. Rürup: Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, in: ders.: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a.M., 1987, 21.

¹²⁹ Vgl. Botstein, Judentum, 20.

¹³⁰ Vgl. R. Vierhaus: Christian Wilhelm Dohm. Ein politischer Schriftsteller der Aufklärung, in: Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. von J. Katz und K.H. Rengstorf (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 10) Tübingen 1994, 107–123.

¹³¹ Dohm, Verbesserung, 130.

Verdorbenheit der Juden sah er als Ergebnis der staatlichen Absonderungspolitik. Diese sei historisch bedingt und keine unveränderbare Naturtatsache, stattdessen müsse die Fähigkeit zur Vervollkommnung allen Menschen zugesprochen werden, also auch den Juden. Veränderungen der Verhaltensformen seien entsprechend durch die Verbesserung der Lebensbedingungen, insbesondere die Abschaffung der Sondergesetze zu erzielen. Gleichzeitig sollten die Juden den rund um die Religion gruppierten Habitus ablegen, wie er sich in der Kleidung, dem Aussehen, der Sprache und Lebensweise ausdrückte, um nicht weiter bei Nichtjuden Anstoß zu erregen. Dohm propagierte die bürgerliche Verbesserung der Juden mit dem Ziel, die gesellschaftlichen Gruppenantagonismen zu mildern, und die Juden und Jüdinnen zu nützlichen Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft zu machen. Dieses Ziel sollte durch einen komplexen, sich in Stufen vollziehenden Erziehungsvorgang erreicht werden, den der Staat über einzelne Gesetze regulieren sollte.

Die Problematik dieses Konzeptes liegt auf der Hand: die Vorstellung von Emanzipation als stufenweises Erziehungsprogramm konnte nur die Vorstellung von den Juden und Jüdinnen als Unmündige verstärken, die noch nicht reif für die Erlangung der vollen Bürgerrechte waren. Dieses Konzept konzentrierte sich auf das Trennende zwischen Juden und Christen, fixierte die Negativbeispiele jüdischen Verhaltens und stärkte das Anspruchsdenken gegenüber jüdischer Leistungsbereitschaft. Dohms Konzept, das im 19. Jahrhundert in vielen deutschen Staaten realisiert wurde, führte wiederum zur Einführung von Sondergesetzen, die ja eigentlich abgeschafft werden sollten. Es hatte zur Folge, dass alle Aspekte, in denen Juden und Jüdinnen als die Anderen erschienen, ausgelöscht werden sollten, „bis dahin, daß die Juden, durch weisere Behandlung, zu völlig gleichen Bürgern umgeschaffen und alle Unterscheidungen abgeschliffen worden seyn werden.“¹³²

Dohms Auffassung, nach der der Staat nicht primär ein Rechts-, sondern vielmehr ein Erziehungsinstitut sein müsse, wurde scharf von Wilhelm von Humboldt kritisiert. Er stellte fest, dass das Konzept einer schrittweisen Angleichung die Situation der Absonderung verstärke, die ja gerade aufgehoben werden sollte: „Mag das Volk auch noch so viele gutgeartete Juden sehen; es wird nie leicht dadurch zu anderen Meinungen über die Juden als solche selbst kommen, sondern die Einzelnen immer nur als Ausnahmen betrachten. Auch soll der Staat nicht gerade die Juden zu achten lehren, aber die inhumane und vorurteilsvolle Denkungsart soll er aufheben, die einen Menschen nicht nach seinen eigentümlichen Eigenschaften, sondern nach seiner Abstammung und seiner Religion beurteilt und ihn, gegen allen wahren Begriff von Menschenwürde, nicht wie ein Individuum, sondern wie zu einer Race gehörig und gewisse Eigenschaften gleichsam notwendig mit ihr teilend ansieht. Dies aber kann der Staat nur, indem er laut und deutlich erklärt,

¹³² Ebd., 120.

daß er keinen Unterschied zwischen Juden und Christen mehr anerkennt.“¹³³ Trotz dieser herausragenden Auffassung Wilhelm von Humboldts bleibt zu bedenken, dass auch er letztlich die Vorstellung von Emanzipation als Auslöschung von Differenz vertrat. Demgemäß würden aufgeklärte Juden erkennen, dass sie eigentlich gar keine Religion, sondern nur ein Zeremonialgesetz hätten und dass sie sich, angetrieben von dem Wunsch nach einem ‚höheren Glauben‘, automatisch dem Christentum zuwenden müssten.¹³⁴

Grundsätzlich stellte die Aufklärung das ideengeschichtliche Fundament für die Judenemanzipation bereit, die sich jedoch nur auf den Juden als *Bürger* bezog. Das Judentum als Religion wurde als gefährliches bzw. als überflüssiges Relikt der Religionsgeschichte betrachtet, das keinen Beitrag mehr zum Fortschritt der Menschheit leisten könne.¹³⁵ Hierin waren sich die meisten Vertreter der unterschiedlichsten philosophischen und theologischen Schulen einig. „Für Kant kollidierte die konfessionelle Annahme von Gesetzen mit dem freien Willen, wenn als eigenständige Triebkraft nicht noch der Glauben hinzukam.“¹³⁶ Entsprechend war das Judentum für ihn gar keine Religion, sondern nur eine Ansammlung statuarischer Gesetze, unter denen die Juden sich ihr staatliches Gemeinwesen organisiert hätten. Fichte hingegen betonte in aggressiver Weise die vermeintliche Gefährlichkeit der jüdischen Bevölkerung, die aufgrund ihres ‚altpalästinensischen Sektenglaubens‘ und ihres exklusiven Auserwähltheitsanspruches in allen europäischen Ländern feindlich gesinnte Staaten im Staate bilden würden.¹³⁷ Nach Schleiermacher war „der Judaismus schon lange eine tote Religion, und diejenigen, welche jetzt noch seine Farbe tragen, sitzen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Verlassenschaft.“¹³⁸ Das alttestamentliche Judentum war für ihn der exemplarische Repräsentant religiöser Unwissenheit.

3.2. Jüdische Akkulturationskonzepte: Judentum als Konfession oder Tora im Derech Erez?

Die skizzierten Erwartungen an die deutsche Judenheit nötigten die jüdischen Gelehrten, das Verhältnis von deutsch-bürgerlicher Kultur und der eigenen Tradi-

¹³³ W. von Humboldt: Gutachten vom 17. Juli 1809, in: Ismar Freund: Die Emanzipation der Juden in Preußen, unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812, Bd. 2: Urkunden, Berlin 1912, 269–282.

¹³⁴ Vgl. ebd., 276.

¹³⁵ Vgl. hierzu weiter: L. Poliakov: Geschichte des Antisemitismus, Bd. 5: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz, Worms 1983; L. Borinski: Antijudaistische Phänomene in der Aufklärung, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung, Bremen/Wolfenbüttel 1977, 103–117.

¹³⁶ Bruer, Geschichte, 196.

¹³⁷ Vgl. ebd., 189.

¹³⁸ F.D.E. Schleiermacher: Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, in: Kritische Gesamtausgabe I/2, Schriften aus der Berliner Zeit, hg. von G. Meckenstock, Berlin / New York 1984, 185–326, hier: 191.

tion zu konzeptualisieren. Bis auf wenige Ausnahmen¹³⁹ wurde erprobt, moderne Kultur und Religion miteinander zu versöhnen. Auch die Orthodoxie erwies sich in ihrem Bemühen, absolute Traditionstreue mit relativer geistiger Aufgeschlossenheit für die Moderne zu verbinden, keineswegs als modernisierungsfeindliche Traditionsgemeinschaft, obwohl sich in der Praxis nur ein beschränkter Kontakt zu Nichtjuden entwickelte.

Die Reformbewegung versuchte, den Modernitätskonflikt zu bewältigen, indem sie das von außen herangetragene Ansinnen, das Judentum als konfessionelle Gemeinschaft zu begreifen, aufnahm. Die deutsche, nichtjüdische Aufklärung hatte in ihrer philosophischen und ihrer politischen Variante das Bild des Juden entworfen, der sich als nützlicher Bürger jenseits von Standes- und Konfessionsgrenzen in die bürgerliche Gesellschaft eingliedern lassen sollte. Dies bedeutete, dass das Judentum als korporative Größe nur noch als Glaubensgemeinschaft und nicht mehr als Volk oder Nation in den Blick kommen sollte.¹⁴⁰

Diese Anforderung der Emanzipationsförderer machten sich auch die Maskilim und in Folge die Reformbewegung zueigen. Sie verstanden sich entsprechend als Vertreter des mosaischen Glaubens, betonten den vermeintlich ‚rein privaten‘ Charakter ihrer Religion, der allein das Individuum beträfe.¹⁴¹

Das voremanzipatorische Judentum hatte ein originäres Zusammenspiel aus kulturellen und religiösen Lebensformen sowie einem Volksbewusstsein repräsentiert, in dessen Zentrum die Religion als integrierende Kraft stand. Als dieses Zusammenspiel im Prozess der Aufklärung und Emanzipation zerbrach, wurde die Religion in den Lebensentwürfen der Einzelnen zu einem von mehreren Segmenten, die in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt werden mussten. Für die Reformbewegung lag hier der Ansatzpunkt, die eigene Religion im konfessionellen Sinne zu begreifen.¹⁴² Ein religiöser Jude zu sein, war nichts Selbstverständliches mehr, es bedurfte der persönlichen Stellungnahme und des Bekenntnisses.¹⁴³ Die Aneignung der jüdischen Tradition erfuhr auf diese Weise einen Individualisierungsschub, der durch die Publikation zahlreicher Glaubenslehren und Katechismen

¹³⁹ Zu den Ausnahmen zählte beispielsweise der ‚altorthodoxe‘ Rabbiner Moses Sofer aus Preßburg, der das Ziel der Neoorthodoxen, das moderne Leben den Lehren der Tora zu unterwerfen, mit dem Wahlspruch: „*Chadasch asur min ha-Tora bechol makom* („Das Neue ist überall von der Tora untersagt“) [...]“ bekämpfte. (M. Breuer: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit, Frankfurt a.M. 1986, 33).

¹⁴⁰ Bemerkenswert erscheint das soziologische Faktum, dass trotz all dieser Tendenzen zur Auflösung der öffentlichen, gemeinschaftlichen Formen, die Gruppenbindung innerhalb der jüdischen Bevölkerung sich nur sporadisch lockerte. Vgl. J. Katz: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870, Frankfurt a.M. 1986, 226ff.

¹⁴¹ Vgl. z.B. G. Riesser: Über die Stellung der Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland, Altona 1831.

¹⁴² Vgl. S. Volkov: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, in: Historische Zeitschrift, Bd. 253, 1991, 603–628, hier: 609.

¹⁴³ Vgl. T. Rahe: Religionsform und jüdisches Selbstbewußtsein im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, Bd. 1, München/Zürich 1990, 89–121, hier: 92f.

gefördert wurden.¹⁴⁴ Nicht mehr primär die Praktizierung selbstverständlich akzeptierter Rituale, die das alltägliche Leben strukturierten, sowie die Befolgung des Religionsgesetzes sollte jüdische Identität ausmachen, sondern die emotionale und intellektuelle Haltung, bestimmte Glaubenslehren und theologische Positionen für wahr zu halten und selbstverantwortlich mit Bedeutung zu belegen. Dies sollte im Rahmen der religiösen Erziehung nicht mehr durch das akribische Talmudstudium geschehen, sondern durch katechetische Literatur, die prägnant das ‚Wesen‘ der jüdischen Religion darzustellen beabsichtigte und sich als wahre Lehre von den Beziehungen zwischen Gott und Mensch begriff. Angelehnt an christliche Dogmatiken wurden entsprechend Fragen der Gotteslehre und der Anthropologie bearbeitet; die Autorität des Religionsgesetzes wurde durch die historische Betrachtungsweise relativiert.

Im Zusammenhang der Konfessionalisierungsbemühungen kann auch die Einführung der Konfirmation seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts in jüdischen Reformgemeinden verstanden werden. Das Ritual der Konfirmation stellte zu Beginn eine Imitation des protestantischen Modells dar, in dessen Zentrum das Glaubensbekenntnis zunächst nur der Jungen und in der weiteren Entwicklung dann auch der Mädchen stand. Einige Jahre später entbrannte dann allerdings auch innerhalb der Reformbewegung eine Diskussion über die religiöse und pädagogische Bedeutung dieser Zeremonie, da die Zugehörigkeit zum Judentum traditionell über die Herkunft geregelt wurde und nicht durch die Formulierung eines Glaubensbekenntnisses. Auch sei die Konfirmation keineswegs mit der *Bar Mizwah* zu vergleichen. Entsprechend sollte die Konfirmation nicht den Sinn der Aufnahme in die jüdische Gemeinde haben. Trotzdem wurde der Konfirmationsritus in modifizierter Form als Medium zur Ansprache der religiös entfremdeten Kinder beibehalten, da er als öffentlicher Ausdruck verbindlicher Zugehörigkeit als hilfreich erschien.¹⁴⁵ Er kann als Ausdruck der Konfessionalisierung interpretiert werden.

Weiterhin wurde die emotionale und innerliche Form von Religiosität betont. Zeichen für wahrhaftigen Glauben wurden emotionale Betroffenheit und der Wunsch nach Erbauung.¹⁴⁶ So kam beispielsweise für den liberalen Berliner Rabbiner Sigmund Maybaum der Predigt die Aufgabe zu, in Zeiten, in denen die Heiligung des Sabbats längst keine Selbstverständlichkeit mehr für die Mehrzahl der deutschen Juden darstellte und die Tradierung jüdischer Religion gefährdet sei, „auf die

¹⁴⁴ Vgl. z.B. die Glaubenslehren jüdisch-reformierter Provenienz von L. Philippson: *Israelitische Religionslehre*, 1861–1865; I.A. Francolm: *Die Grundzüge der israelitischen Religion aus den zehn Geboten entwickelt*, Neustadt a.O. 1826; S. Herxheimer: *Israelitische Glaubens- und Pflichtenlehre*, 1830; J.L. Saalschütz: *Grundlage zu Katechisationen über die israelitische Gotteslehre*, Wien 1838; Oberkirchenbehörde (Hg.): *Lehrbuch der israelitischen Religion zum Gebrauch der Synagogen und israelitischen Schule*, Württemberg 1838.

¹⁴⁵ Vgl. S. Herxheimer: *Über die synagogische Zulassung und Einrichtung der Konfirmation*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 1. Jg., 1835, 68–96.

¹⁴⁶ Vgl. hierzu genauer Kap. 5.1.2.1.

Gemüter zu wirken und, wo es nicht gelingt, den ganzen Sabbat zu retten, wenigstens einige Sabbat-Stunden für die Erbauung zurück zu gewinnen.“¹⁴⁷

Der häusliche, private Bereich jüdischer Religiosität, der insbesondere am Sabbat wichtig war, wurde in der Vorstellung, dass das Judentum als Konfession zu betrachten sei, besonders hervorgehoben. Im 19. Jahrhundert entstand ein breites Spektrum an Andachtsliteratur, das insbesondere den Frauen vorbehalten war und die häuslichen Formen jüdischer Religiosität stützen sollte.¹⁴⁸ Galt für den öffentlichen Bereich des religiösen Lebens in der Synagoge die Predigt als ein zentrales Medium der Traditionsvermittlung, so sollten die neuen Gebets- und Erbauungsbücher, die sich in ihrer Zielsetzung stark am protestantischen Pendant orientierten, diese Funktion im häuslichen Bereich erfüllen. Den jüdischen Frauen sollte dabei eine doppelte Aufgabe zufallen: Einerseits galten sie als Vermittlerinnen der Werte und Einstellungen der deutschen, bürgerlichen Kultur besonders in der Familie, andererseits sollten sie im privaten Bereich als Tradentinnen der jüdischen Glaubenspraxis fungieren.¹⁴⁹ Zu diesem Zwecke wurde ihnen eine große Anzahl von Gebets- und Erbauungsliteratur offeriert. Die Gebetbücher orientierten sich in ihrer formalen Gliederung durchaus an traditionellen Vorlagen wie dem Siddur und den jiddischen Techinot. In der darin aufscheinenden inhaltlichen Ausrichtung boten sie jedoch eine gänzlich andere Perspektive: „So werden Zionsliebe durch die Liebe zum neuen Vaterland, unverblümete Körperlichkeit durch sittlich-keusche Zurückhaltung und volkstümliche, mit Elementen von Aberglauben und Magie durchsetzte Frömmigkeit durch eine aufgeklärte, vernunftgemäße Form von Religiosität ersetzt. In Tonfall und Gebetshaltung stehen die am bürgerlichen Sittenkodex orientierten Texte zwischen Siddur und Techinot, insofern sie einerseits dem streng liturgischen ‚Wir‘ des Siddur das persönlich-individuelle ‚Ich‘ der einzelnen Beterin entgegensetzen, andererseits aber nicht den in den Techinot üblichen unvermittelten Tenor direkter, naiver Gläubigkeit anstreben.“¹⁵⁰

Die aufgeführten Aspekte der Individualisierung, der Verinnerlichung und der Privatisierung waren Triebkräfte, die den Prozess der Konfessionalisierung des Judentums und eine Modernisierung im Sinne der Verbürgerlichung der jüdischen Religion vorantreiben sollte. Alles, was der christlichen Umwelt als anstößig erschien, sollte aus dem öffentlichen Bewusstsein verbannt werden. Hinzu kam die Bestreitung bzw. Neuinterpretation all jener partikularistischen Gedanken, die im Judentum eine eigenständige Nation sahen. Die Vertreter der jüdischen Reformbewegung betrachteten die auf die Rückkehr Israels nach Zion bezogenen Verhei-

¹⁴⁷ Maybaum, Homiletik, 20.

¹⁴⁸ Vgl. M. Kaplan: *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York / Oxford 1991; B. Kratz-Ritter: *Für ‚fromme Zionstöchter‘ und ‚gebildete Frauenzimmer‘. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert* (Haskala. Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 13) Hildesheim / Zürich/ New York 1995.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 37.

¹⁵⁰ Ebd., 157.

Bungen als überholt oder interpretierten sie als Verheißung eines messianischen Zeitalters der gesamten Menschheit.¹⁵¹

Diese Auffassung, das Judentum als Konfession zu begreifen, wurde von der Neoorthodoxie heftig attackiert. Samson Raphael Hirsch sprach beispielsweise vom Judentum als ‚Religionsnation‘. Gott stiftete seiner Ansicht nach im Judentum keine Kirche sondern ein ganzes Volk. Als Volksgemeinschaft und nicht als bloße Konfession gehöre Israel durch den mit Abraham gestifteten Bund zu Gott. In den Beziehungen zum Staat allerdings wurde von der Neoorthodoxie in taktischer Weise vom konfessionellen Charakter des Judentums ausgegangen, indem immer wieder betont wurde, dass die jüdische Gemeinschaft allein religiöse Interessen verfolge und sich innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges keineswegs als besondere Körperschaft begriffe. Besonders bei dem erfolgreichen Versuch der Orthodoxie, staatsgesetzlich die Möglichkeit des Austritts einer orthodoxen Minorität aus einer von der reformerischen Strömung dominierten Gemeinde zu erwirken, wurde immer wieder mit dem wahrhaft jüdischen Bekenntnis argumentiert.¹⁵² „Eine taktische Auffassung des Judentums als Konfession ergab sich aus dem Streben der Orthodoxie, die der Emanzipation zu Grunde liegenden politischen Ideen für ihren Kampf mit der Reform auszunutzen. Sie machte sich Mendelssohns Forderung nach der Trennung von Kirche und Staat zu eigen und berief sich auf ihn, als sie gegen die Aufrechterhaltung der Zwangsgemeinde agitierte, die den Mitgliedern einer jüdischen Gemeinde den Austritt nur unter formeller Preisgabe ihres Judentums gestattete.“¹⁵³

Grundsätzlich blieb der orthodoxe Standpunkt, das Judentum als umfassende Lebensform zu begreifen. Die Frage, wie diese mit den Entwicklungen der Moderne ins Verhältnis gesetzt werden könnte, versuchte der herausragende Sprecher der Neoorthodoxie, Samson Raphael Hirsch, mit dem Konzept der *Tora im Derech Erez* zu beantworten. Für ihn war die Vorstellung der Segmentierung des Religiösen als Konsequenz des Konfessionsverständnisses der Reform nicht akzeptabel. Das Judentum verstand er primär als eine Lebensform, die alle Bereiche des menschlichen Lebens von der Sexualität bis zur Wirtschaft sakralisierte.

„*Derech Erez*, interpretierte er, ist das ganze soziale und bürgerliche Leben, und daher ist das Judentum kein Zubehör zum Leben, sondern umfaßt das ganze Leben, in der Kirche und in der Küche, auf dem Acker und im Gewölbe, im Büro und auf der Kanzel.“¹⁵⁴ Hirsch modifizierte so die traditionelle, voremanzipatorische Vorstellung von *Derech Erez*, die als Ergänzung zur Tora gedacht war und alle zwischenmenschlichen Beziehungen regeln sollte, die durch diese nicht abge-

¹⁵¹ Vgl. z.B. Allgemeine Zeitung des Judentums, 5. Jg., November 1849, 634f.

¹⁵² Vgl. zu den Hintergründen des Austrittsgesetzes von 1876 im Kontext des Kulturkampfes: R. Liberles: *Religious Conflict in Social Context. The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main 1838–1877*, Westport Conn. / London 1985.

¹⁵³ Breuer, *Orthodoxie*, 266.

¹⁵⁴ Ebd., 73.

deckt waren. Er bezog sein Konzept hauptsächlich auf Fragen der Erziehung und Bildung und ging davon aus, dass das Judentum von jeher weltoffen gewesen und entsprechend den Herausforderungen der Moderne durchaus gewachsen sei. Die deutsche Kultur, repräsentiert durch den Humanismus Lessings und den Idealismus der deutschen Klassik, war für ihn durchaus kompatibel mit zentralen Gedanken der jüdischen Lehre.¹⁵⁵ Das deutsche Kaiserreich verkörperte seines Erachtens in hohem Maße die Ideale des ‚reinen Menschentums‘ wie Wahrheit, Ehrlichkeit, Liebe und Güte. Entsprechend war es für deutsche Juden und Jüdinnen durchaus möglich, als ‚*Mensch-Jisroel*‘ zu leben, indem das ‚reine Menschentum‘ durch die nächst höhere Stufe der Erfüllung der spezifischen Toragesetze realisiert werden sollte. Der halachische Grundsatz ‚*Dina de-Malchuta Dina*‘ (Staatsgesetz ist religiös verpflichtendes Gesetz) bot die Basis für die Erfüllung des heiligsten aller göttlichen Gebote, der Heiligung des göttlichen Namens.¹⁵⁶ Hatte die Vorstellung von *Kiddusch-Ha-Schem* traditionell im Horizont der jüdischen Martyrologie ihren Platz, so wurde sie im Zeitalter der Emanzipation zu einem Kennzeichen für das kulturelle Ansehen einzelner Juden in der deutschen Öffentlichkeit, die ihre Arbeit bewusst mit ihrem Jüdischsein verbanden. *Kiddusch-Ha-Schem* zielte auf die rückhaltlose Hingabe alles Irdischen an die Erfüllung des göttlichen Willens. Die europäische Bildung seiner Zeit war für ihn größtenteils eine Tochter des durch die Menschheit getragenen jüdischen Gottesheiligtums. Derlei Harmonisierungsbemühungen beinhalteten jedoch freilich in Bezug auf die Wirklichkeit viele Widersprüche. So ignorierte Hirsch die säkularen Aspekte des deutschen Idealismus; er versuchte, die „Identität zwischen humanistischer Kultur und gottgeoffenbartem Judentum dort zu suchen, wo sie im Grunde gar nicht existierte. Gerade die positiv-religiösen Regungen eines Teils der idealistischen Denker hatte Hirsch ja als dem Judentum wesensfremd abgelehnt. Er erkannte die versittlichende Potenz des Idealismus, ließ aber seine grundsätzlich profanisierende Tendenz beiseite.“¹⁵⁷ Die dezidiert gegen die jüdische Religion gerichteten Auffassungen blieben ausgeblendet. Weiter war spätestens seit der Abschaffung der Autonomie der jüdischen Gerichtsbarkeit und den Eingriffen in das jüdische Gemeindeleben hinsichtlich des Gottesdienstes die freie Bewegung im deutschen Kontext eine Illusion. Aus diesen Gründen wurde Hirschs Modell des konzentrischen Ineinandergehens jüdischer und deutscher Kultur so wie sein schier grenzenloser Fortschrittsglaube an die allmähliche Anerkennung des jüdischen Lebens

¹⁵⁵ Die Vorliebe für Lessing aber auch für Goethe teilte Hirsch durchaus mit einem Großteil der Orthodoxie. Vgl. W. Barner: Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf: Juden als deutsche Goethe-Verehrer, Göttingen 1992; K.B. Fischer-Gardner: Der obskure Traum der Toleranz. Zur jüdischen Rezeption von Gotthold Ephraim Lessings ‚Nathan der Weise‘, San Diego 1991.

¹⁵⁶ Zwischen der Tora und der Sozialgesetzgebung des deutschen Reiches unter Bismarck wurden große Übereinstimmungen entdeckt. „Als das neue bürgerliche Gesetzbuch in Kraft trat, lieferte eine orthodoxe Zeitung den Beweis, daß das neue Gesetzbuch ‚in seinen großen Zügen mit den Gesetzen des *Choschem Mischpat* [dem vierten Teil des Schulchan Aruch, der das Zivilrecht und die Gerichtsverfahren regelte, A.B.] übereinstimmt.“ (Breuer, Orthodoxie, 38).

¹⁵⁷ Ebd., 74.

von orthodoxer Seite kritisiert. Die beschriebene Auslöschung jüdischer Differenz, die den deutschen Emanzipationskonzepten inhärent war, wurde als Gefahr eines neuen drückenden Galutes wahrgenommen und entließ eine eher kulturkritische Haltung.

3.3 Antisemitismus als kultureller Code: Historische und psychoanalytische Überlegungen

Dass die vermeintliche Vollendung der Judenemanzipation eine antisemitische Kehrtwendung nehmen konnte, lässt sich neben der dargestellten problematischen Emanzipationsideologie durch drei weitere Faktoren erklären: zum einen durch das Nebeneinander verschiedener Lösungsversuche in den einzelnen deutschen Staaten¹⁵⁸ und zum zweiten durch den weiteren gesellschaftlichen Kontext einer nur teil-emanzipierten Gesellschaft, in der sich die Judenemanzipation vollzog. Die rechtliche Stellung der Juden stand dabei teilweise in Spannung zu anderen Rechtsverhältnissen minderprivilegierter Gruppen, so dass sich Konkurrenzverhältnisse etablieren konnten. Widersprüchliche Verordnungen verhinderten die Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung.¹⁵⁹

Ein zentrales Defizit der Judenemanzipation in Deutschland bildete darüber hinaus das Faktum, dass sie staatlich verordnet und nicht Teil eines demokratischen Prozesses war. Die judenfeindlichen Haltungen weiter Teile der Bevölkerung konnten kontinuierlich fortleben. War das Zeitalter der Emanzipation bis 1871 von Äußerungen geprägt, die sich fast durchgängig *konkret* auf die Stellung der jüdischen Bevölkerung in der bürgerlichen Gesellschaft bezog, so entwickelte sich seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre der Antisemitismus als kultureller Code, der in immer abstrakteren Formen *das* Judentum beschrieb und zugleich das Syndrom der autoritären Persönlichkeit aufwies, wie es von Adorno besonders für die Zeit des Nationalsozialismus analysiert worden war. Es wirkte „auf der Ebene der impliziten Werte und Normen, des Lebens- und Denkstils, der normalen Ambitionen und Emotionen.“¹⁶⁰

Als kultureller Code war der Antisemitismus um die Jahrhundertwende zu einem Signum kultureller Identität avanciert, der für ein Konglomerat von Ideen und Einstellungen stand, das mit den konkreten Beziehungen zu Juden und Jüdinnen

¹⁵⁸ Die Überwindung antisemitischer Vorurteile konnte kaum gelingen, solange in den Nachbarstaaten weiter judenfeindliche Sondergesetze in Kraft waren. „In Baden verwies man auf das Elsaß, wo man sehen könne, daß auch eine vollständige Emanzipation die Juden nicht bessere; in Württemberg dagegen verwies man auf Baden, um zu demonstrieren, daß jegliche Rechtsgewährung nur Ungelegenheiten, aber keine Fortschritte bringe [...]“ (Rürup, Judenemanzipation, 11).

¹⁵⁹ Während beispielsweise die preußische Gewerbeordnung für die Juden neue Freiräume schuf, schränkte die zur gleichen Zeit erlassene Gemeindeordnung die politischen Beteiligungsmöglichkeiten im Hinblick auf die Übernahme von Gemeindeämtern wieder ein. Vgl. ebd., 44.

¹⁶⁰ S. Volkov: Antisemitismus als kultureller Code, in: dies.: Jüdisches Leben, 19.

wenig bis gar nichts zu tun hatte und somit keine Reaktion auf reale Umstände darstellte. Wilhelm Marr, der den Begriff des Antisemitismus schuf, gelang es neben anderen, den Prozess der Abstraktion voranzutreiben, indem das Judentum zur Metapher für alles Verabscheuungswürdige wurde. „Die Juden wurden gehaßt, weil sie anders und arm waren und weil sie anders und reich waren.“¹⁶¹ Man warf ihnen Geiz und Geldprotzerei, egomanischen Individualismus und triebhafte Hingabe, Kriecherei und Arroganz vor. ‚Der Jude‘ wurde als Proletarier und Bürgerlicher, als Kapitalist und Kommunist beschrieben, zugleich sexuell voll Lüsternheit und Impotenz, männlich und weiblich, stark und schwach. Journalisten, wie z.B. Otto Glagau, verbanden das Thema des Antisemitismus erfolgreich mit der sozialen Frage. Er kreierte mit dem Slogan ‚Die soziale Frage ist die Judenfrage‘ eine Metapher, die die Kraft hatte, für weite Teile des Mittelstandes und des Kleinbürgertums einen Verständnisschlüssel für die Krisen, die der Modernisierungsprozess heraufbeschworen hatte, zu liefern. „Die Kraft der Metapher ergibt sich aus dem Zusammenspiel der von der Metapher symbolisch in einen einheitlichen Begriffsrahmen gezwungenen diskordanten Bedeutung und dem Grad, in dem es dieser metaphorischen Gewaltigkeit gelingt, den seelischen Widerstand zu brechen, den eine derartige semantische Spannung zwangsläufig in jedem auslöst, der sie wahrzunehmen vermag. Wenn sie gelingt, transformiert die Metapher eine *falsche* Identifikation [...] in einen treffenden Vergleich; wenn sie danebengeht, ist sie pure Übertreibung. (Übersetzung A.B.)“¹⁶²

Dass der so bezeichnete seelische Widerstand in weiten Teilen der Bevölkerung brechen konnte und der antisemitische Code zu einem Signum kultureller Identität wurde, war um die Jahrhundertwende unübersehbar.

Derlei widersprüchliche Zuschreibungen, die jenseits jeglicher rationaler Reflexion zugeeignet wurden, haben aus der Sicht der psychoanalytischen Forschung mit Projektionsvorgängen zu tun, in denen eigene tabuisierte Wünsche und Triebregungen auf Juden und Jüdinnen übertragen werden.¹⁶³ Freud selbst nannte folgende unbewusste Motive für diese Prozesse: Der mit dem Ödipuskomplex verbundene, als schuldbeladen erlebte Wunsch der Söhne, die Väter zu töten, werde durch die Anklage, die Juden hätten Christus ermordet, verschoben. Die Liebe zum unschuldig geopfertem Christus ermögliche so den Vätern gegenüber die Entlastung von den eigenen Todeswünschen. Zugleich könne das archaische

¹⁶¹ Ebd., 26.

¹⁶² C. Geertz: Ideology as a Cultural System, in: Ideology and Discontent, hg. von D.E. Apter, New York 1964, 47–60, hier: 59.

¹⁶³ Vgl. hierzu: R.M. Loewenstein: Psychoanalyse des Antisemitismus (1951), Frankfurt a.M. 1967; B. Grunberger: Der Antisemit und der Ödipuskomplex, in: Psyche, 16. Jg., Heft 5, 1962, 255–272; P. Loewenberg: Die Psychodynamik des Antijudaismus in historischer Perspektive, in: Psyche, 46. Jg., Heft 12, 1992, 1095–1121; J.A. Arlow: Aggression und Vorurteil: Psychoanalytische Betrachtungen zur Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden, in: Psyche, 46. Jg., Heft 12, 1992, 1122–1131; M. Wangh: Psychoanalytische Betrachtungen zur Dynamik und Genese des Vorurteils, des Antisemitismus und des Nazismus, in: Psyche, 46. Jg., Heft 12, 1992, 1152–1176; E. Brainin / V. Ligeti / S. Teicher: Vom Gedanken zur Tat. Zur Psychoanalyse des Antisemitismus, Frankfurt a.M. 1993.

Motiv der Geschwisterrivalität seinen Ausdruck in der Ablehnung Israels, als des von Gott zuerst erwählten Volkes finden. Die aus dem Ödipuskomplex resultierende Kastrationsangst werde auf das jüdische Beschneidungsritual übertragen, um die Angst vor der Bestrafung verbotener inzestuöser und mörderischer Wünsche zu entschärfen. Nach Freud war die Beschneidung ursprünglich ein Milderungersatz, eine Ablösung der Kastration.¹⁶⁴ Darüber hinaus benannte er als unbewusstes Motiv des Antisemitismus den christlichen Selbsthass gegen das eigene Christentum. „Das fordernde Überich der Christen sei so schwer erträglich, daß die Wut leicht gegen den Ursprung des Über-Ichs, gegen die Juden, gerichtet werden könne [...] Wenn ein Christ einen Juden verfolgt, zerstört er seinen eigenen inneren Feind, den eigenen Anteil, der an Christus zweifelt und ihn in Frage stellt, der jedoch zum Bewußtsein nicht zugelassen wird.“¹⁶⁵ Julia Kristeva verweist in diesem Zusammenhang auf das Unheimliche und Fremde in uns selbst, das dem Seelenleben eigentlich von alters her vertraut ist und dem die Menschen durch Verdrängungsprozesse entfremdet worden sind. Die Begegnung mit diesem Fremden, das abgelehnt wird und zugleich eine starke Attraktivität besitzt, ist bedrohlich, da es die Auflösung der eigenen Ich-Grenzen bewirken kann. Die Gefahr der Depersonalisierung wird dabei durch Verschiebungen und Projektionen auf ‚den Juden‘ abgewehrt, um die eigene Ich-Stabilität zu sichern.¹⁶⁶ Auf diese Weise wird ein harmonisches Verhältnis zwischen Ich und Ich-Ideal angestrebt, das dazu beitragen soll, die offene narzisstische Wunde zu überdecken, die die Schwäche des Ichs im Kontext der Depersonalisierung kennzeichnet. Die eigene Schwäche wird auf den Juden projiziert, der für das eigene Unglück verantwortlich gemacht wird, um den eigenen Narzissmus zu befriedigen.¹⁶⁷

Die Ausbildung des autoritären Persönlichkeitstyps im Prozess der Formierung bürgerlicher Mentalität¹⁶⁸ verband sich im 19. Jahrhundert mit einer psychodynamischen Disposition, nach der die Vorstellung vom Gott der Juden in der Über-Ich Position wohl die strengste aller bewussten Vater-Imagines darstellte. „Er verlangt Kontrolle über Libido und Aggression. Den Juden als Person erleben viele Christen als Verkörperung dieser strengen Restriktionen. Er wird als der Vertreter des mächtigen Über-Ichs und seiner Derivate der Leistung, Perfektion, Schuld, Angst und Depression gesehen. Der Jude ist eine Quelle von Angst und väterlicher Restriktion. Für das Unbewusste symbolisiert er das schulderzeugende Prinzip: ‚Du sollst nicht ...‘ Der Jude repräsentiert demnach die archaischen Instanzen des Unbewussten, die es nach Rache, Verstümmelung und Mord

¹⁶⁴ Vgl. S. Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in: Gesammelte Werke, Bd. 8, London / Frankfurt a.M. 1955, 165.

¹⁶⁵ Loewenberg, Psychodynamik, 1098f.

¹⁶⁶ Vgl. J. Kristeva: Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a.M. 1990, 199ff.

¹⁶⁷ Vgl. Grunberger, Antisemit, 262.

¹⁶⁸ Vgl. hierzu Kap. 2.3.

lüstet.“¹⁶⁹ Die Aggressionen, die das schulderzeugende Prinzip hervorruft, konnten so auf die Juden übertragen werden. Zugleich wurde damit die Struktur der autoritären Persönlichkeit gestärkt, die durch die Frage nach Erlaubnissen und Verboten konstituiert wird.¹⁷⁰

Für die deutschen Juden und Jüdinnen stellten der antisemitische Code und die damit verbundenen psychodynamischen Prozesse das schwerwiegendste Hindernis im Akkulturationsprozess dar. Die Orthodoxie reagierte hierauf zunächst ganz im Sinne der Tradition, indem sie den Antisemitismus als ‚Rischus‘ (Bosheit) bezeichnete, der nur im Gebet widersprochen werden könne, ‚denn das Herz des Königs ist in Gottes Hand‘ (Prov.2,1). Es wurde an die lange Geschichte der Judenfeindschaft erinnert, die das jüdische Volk aufgrund des göttlichen Beistandes durchgestanden hatte. Antisemitischer Hetze öffentlich entgegenzutreten wurde besonders in der Zeit bis 1880 als zwecklos angesehen, „Judenhaß sei eine alte, chronische, sittliche Erkrankung, die ‚ausrasen‘ müsse, ehe sie heilen werde.“¹⁷¹ In der darauf folgenden Phase lassen sich in orthodoxen Blättern wie z.B. im ‚Israelit‘, Stellungnahmen gegen antisemitische Angriffe finden, von denen sich besonders die Orthodoxen bedroht fühlten. Die Ritualmordprozesse wurden mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt, ebenso wie die jahrelang geführte Debatte um ein staatliches Schächtverbot. Gegen die maßlos aggressive Kampfschrift ‚Der Talmudjude‘ des katholischen Geistlichen August Rohling führte der Vertreter der jüdischen Orthodoxie Hirsch Hildesheimer einen Prozess wegen antisemitischer Verleumdungen.

Als besonders tragisch ist im Rückblick die Tatsache zu bewerten, dass sich Vertreter des Reformjudentums und der Orthodoxie gegenseitig beschuldigten, Anlässe für die antisemitischen Kampagnen gegeben zu haben. „Aus der Sicht der Orthodoxie waren die religiösen Wurzeln ihres Zerwürfnisses mit dem Reformjudentum zugleich die wahren Ursachen des modernen Antisemitismus. Missachtung der Tradition, Abfall vom Religionsgesetz, Irreligiosität im allgemeinen machten die Juden verächtlich in den Augen der Nichtjuden – das stand für die Orthodoxie unumstößlich fest und wurde auch vielfach von nichtjüdischer Seite belegt.“¹⁷² Der Antisemitismus wurde als ‚Gottesgeißel‘ interpretiert, als Strafe gegen alle, die die Religionsgesetze missachteten. Die reformjüdische Seite hingegen argumentierte genau entgegengesetzt. Sie begriff alle Formen der Gesetzesobservanz, durch die sich die Orthodoxen als Fremde darstellten, als Wurzel des Judenhasses.

Diese Umgangsweise mit den antisemitischen Angriffen, die sich abwechselnd besonders gegen die Reformer richteten, z.B. von Adolf Stoecker und Julius Langbehn, und dann wieder gegen die Orthodoxen zeigen den Mechanismus der

¹⁶⁹ Loewenberg, Psychodynamik, 1100.

¹⁷⁰ Vgl. diese Arbeit, Kap. 2.3.

¹⁷¹ Breuer, Orthodoxie, 302.

¹⁷² Ebd., 313.

Introjektion von Feindbildern in das eigene Selbstbild und letztlich eine Identifikation mit dem Aggressor, die im Zustand massiver Verunsicherung Orientierung und vermeintliche Sicherheit geben sollte.

Hier lässt sich m.E. eine Form des jüdischen Selbsthasses erkennen, durch die die Stereotypen, die den jüdischen Außenseitern von der dominierenden Gruppe zugeschrieben wurden, von diesen als Realität anerkannt und in das eigene Selbstbild integriert wurden.¹⁷³ Bei orthodoxen und liberalen Juden lässt sich dabei feststellen, dass diese nicht in der Lage waren, die double-bind Botschaften, die mit den widersprüchlichen Zuschreibungen evoziert wurden, als solche zu erkennen. Stattdessen spalteten sie sie auf, um sie in Anschuldigungen gegeneinander zu wenden. So stilisierten sich die Opfer selbst zu Tätern und Verursachern des Antisemitismus. Der double-bind Situation, in der die Juden unentrinnbar als die Anderen stilisiert wurden, sei es in ihrem Bemühungen, sich an die Umwelt anzupassen oder in ihrem Versuch, die eigene Tradition in Abgrenzung zu konturieren, wurde durch Aggression innerhalb der eigenen Gruppe begegnet.

Die Transformationsprozesse des deutschen Judentums im Kontext der Moderne hinterließen ihre Spuren in den beschriebenen Introjektionsvorgängen, die die deutsche Judenheit spaltete und in Gegnerschaft zueinander brachte. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich die Transformationen, auf den vier Ebenen der politischen Emanzipation, der Akkulturationskonzepte, der psychosozialen Dynamik, die die Dialektik von Emanzipation und Antisemitismus hervorbrachte, und auf der Ebene der Gestaltung und Reflexion religiöser Praxis vollzogen.¹⁷⁴

3.4 Resümee: Jüdische Akkulturationskonzepte im Spiegel der Modernitätskonflikte

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, dass Vertreter der jüdischen Reform und der Neorthodoxie unterschiedliche Antworten auf die Modernitätskonflikte fanden. Die spezifische Aufgabe bestand für die jüdische Seite darin, mit den ambivalenten Integrationsangeboten umzugehen, die eigene kulturelle und religiöse Verschiedenheit zu nivellieren und gleichzeitig dem darin vermittelten Antisemitismus etwas entgegenzusetzen.

Die Akkulturationskonzepte der jüdischen Reform spiegeln das Bemühen, dem Prinzip der Subjektivität in der jüdischen Tradition Gestalt zu geben, indem die eigene Religion in ihrer Vergesellschaftungsform als Glaubensgemeinschaft ange-

¹⁷³ Vgl. hierzu ausführlich die Studie von Gilman über das Phänomen des jüdischen Selbsthasses: S.L. Gilman: *Jewish Self-Hatred. Antisemitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1986, 1–21.

¹⁷⁴ Dem letztgenannten Bereich der religiösen Gestaltungs- und Reflexionsprozesse wenden sich die Analysen zur Gottesdienstreform und Homiletik zu.

sehen wurde, zu der die Einzelnen Zugang durch das eigene Bekenntnis gewinnen. Die Betonung des individuellen und innerlichen Zugangs zur eigenen Tradition verweist darüber hinaus auf die Aspekte der Privatisierung und der Individualisierung der Religion als Ausdruck der Modernitätserfahrungen, die im Prinzip der Subjektivität ihren Ausdruck finden.

Die von Seiten der jüdischen Reform in dieser Weise betriebene Konfessionalisierung ist darüber hinaus auch Ausdruck des beschriebenen Bedeutungswandels der Religion im Kontext funktionaler Differenzierung. Wird die eigene Religion mehr oder minder als Privatsache verstanden, so lässt sich die Bewegung der Einzelnen in den plurireferenziellen Teilsystemen der Gesellschaft einfacher begründen, die religiöse Interpretationsleistungen erhalten einen refugialen Sinn, der sich z.B. in den wenigen Stunden der Erbauung in der Feier des Sabbatgottesdienstes ausdrücken konnte. Dass die Welt ‚draußen‘ außerhalb der Synagoge einer anderen Semantik folgte, konnte folglich die eigene religiöse Identität nicht mehr so stark verunsichern. Zugleich wurden Anschlüsse z.B. an bürgerliche Moralvorstellungen der christlichen Dominanzkultur gesucht, wie an der Aufbereitung der Gebetsbücher für jüdische Frauen nachzuvollziehen ist. Systemtheoretisch betrachtet werden so die Wertesysteme der Dominanzkultur zur Umwelt, die insofern durchlässig werden für das jüdische Religionssystem, als sie Eingang finden in die eigene Glaubenssprache.

Obwohl auch die orthodoxen Strömungen des deutschsprachigen Judentums nach einer Gestaltung des eigenen religiösen Lebens im Kontext der Moderne suchten, konnten sie sich keinesfalls mit der Segmentierung des Religiösen abfinden. Die jüdische Tradition war für sie eher eine Lebensform als eine Glaubensgemeinschaft; sie sollte alle Bereiche des Lebens durchdringen. An diesem Punkt wurde eine den Modernitätsanforderungen widersprechende Haltung eingenommen; den autopoetischen Systemen wie z.B. der Ökonomie, der Wissenschaft und den Bildungsinstitutionen wurde damit im Grunde das Recht abgesprochen, der Logik der eigenen Zeichensysteme zu folgen. Folglich wurde besonders für die Neoorthodoxie der Zwang zur Legitimierung des Judentums als umfassender Lebensform besonders drängend. Wie gezeigt, versuchten Vertreter der Neoorthodoxie dieses Problem zu bewältigen, indem sie teilweise harmonisierende Überlegungen hinsichtlich der Akkulturationsproblematik anstellten und die deutsche Kultur stark idealisiert wahrnahmen. Auf diese Weise erfuhren traditionelle Konzepte, wie z.B. das *Kiddusch-Ha-Schem* oder das *Mensch-Jisroel* Konzept radikale Umdeutungen, die eine Einpassung in die christliche, bürgerliche Gesellschaft ermöglichte. Diese von neoorthodoxer Seite angenommene grundsätzliche Akzeptanz vereinfachte den Umgang mit den Modernitätskonflikten in der christlichen Dominanzgesellschaft.

Kreative Interpretationen liturgischer Traditionen, wie z.B. des Opferkultes, die sowohl dem aufgeklärt jüdischen sowie dem christlichen Bewusstsein als anstößig erscheinen mussten, wurden von neoorthodoxer Seite von Samson Raphael Hirsch

und seinen Mitstreitern vorgelegt. Aber auch die jüdischen Reformer entwickelten Überlegungen zur Gottesdienstreform, die der religiösen Modernitätsproblematik im Hinblick auf das liturgische Leben der jüdischen Gemeinden gerecht werden sollten.

4 Gottesdienstreformen

Die jüdischen Gottesdienstreformen des 19. Jahrhunderts können als Folgeerscheinung der Haskala gelesen werden. Die jüdische Aufklärung des 18. Jahrhunderts war der erste Versuch gewesen, die jüdische Religion und die Modernitätsproblematik miteinander ins Gespräch zu bringen.¹⁷⁵ Im 19. Jahrhundert wurde auf die damit verbundenen Herausforderungen zunächst von jüdischen Intellektuellen und später von der Mehrheit des Judentums reagiert.¹⁷⁶

Die im vorangegangenen Kapitel beschriebenen Bestrebungen, die jüdischen Traditionen so fortzuentwickeln, dass sie mit den Herausforderungen der Moderne in Einklang gebracht werden konnten, fanden ihren Niederschlag auch in den Kontroversen um die Gestaltung der synagogalen Liturgie. In unterschiedlichem Umfang wurden Gottesdienstreformen durchgeführt, auch wenn es gerade hier zu Konflikten kam.¹⁷⁷ Die Predigt in deutscher Sprache wurde mehrheitlich eingeführt.¹⁷⁸

Der Blick auf die Innenperspektive der jüdischen Entwicklung richtet sich im Folgenden auf die fundamentalen Impulse, die für die Umgestaltung *religiöser* Identität im Anschluss an die Haskala in Konfrontation mit der nichtjüdischen Umwelt bestimmend waren und die zur Transformation jüdischen Alltagslebens und der damit einhergehenden Pluralisierung des jüdischen Gottesdienstlebens führten. Auf die Skizze der kulturellen und religiösen Ausdifferenzierung jüdischen Lebens folgt die Analyse der Kontroverse zwischen Reformern und Orthodoxie um die Reformierung der synagogalen Liturgie. Formen liturgischer Akkulturation wie die Entwicklung der Synagogenarchitektur und die Einführung der Orgel werden dabei ebenso in den Blick genommen wie neu entworfene Synagogenordnungen, die sich mit dem Verhalten der Gemeinde und der Liturgen im Gottesdienst beschäftigten. Ein weiterer Schwerpunkt der Analyse liegt auf der Darstellung theologischer Reflexionen, die sowohl die anthropologische Fundierung der Rede vom Gottesdienst mit einschließt als auch die zentralen inhaltlichen Streitpunkte hinsichtlich der Revision der Gebetbücher. Die christliche Gottes-

¹⁷⁵ Vgl. zu verschiedenen Aspekten der Haskala: Vorstand der Lessing-Akademie (Hg.): Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 4) Wolfenbüttel 1977; K. Gründer / N. Rotenstreich (Hg.): Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 14) Heidelberg 1990.

¹⁷⁶ Die Mehrheit der deutschen Juden und Jüdinnen verband das gemeinsame Interesse, Teil des deutschen Bürgertums zu werden und so Anteil an den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen zu nehmen. Der Begriff des Bürgertums soll im Folgenden weder einen Stand noch eine Klasse bezeichnen, sondern ein Ensemble von Werten, Lebensstilen etc. Vgl. J. Kocka: Bürger und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, in: ders. (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, 42–48.

¹⁷⁷ Vgl. zu den liturgischen Reformen im orthodoxen Bereich Breuer, Orthodoxie, 42.

¹⁷⁸ So führte beispielsweise der orthodoxe Prediger Bernays, der seit 1821 in der Hamburger Gemeinde als Rabbiner amtierte, die deutschsprachige Predigt in der Synagoge ein. Vgl. Volkov, Juden, 26.

dienstreform im 19. Jahrhundert wird unter den Aspekten des Agendenstreits, der Rezeption Schleiermachers und im Vergleich mit der älteren Liturgiebewegung herangezogen.

4.1 Jüdische Gottesdienstreformen

4.1.1 Die kulturelle und religiöse Ausdifferenzierung jüdischen Lebens

Dem Zwang zur Häresie¹⁷⁹ als einem fundamentalen Signum von Religion in der Moderne unterlag auch das deutsche Judentum, das im Anschluss an die Haskala den Raum der selbstverständlichen Traditionsverbundenheit verließ und verschiedene Gestalten des Gottesdienstes, des Umganges mit den autoritativen Texten, insbesondere der Halacha, sowie der Vorstellung vom Rabbineramt entließ.

Die Pluralisierung des jüdischen Lebens war eine zwangsläufige Konsequenz des Modernisierungsprozesses, in dem die homogene jüdische Lebenswelt zerbrach. Drei Richtungen profilierten sich im 19. Jahrhundert, die jeweils in sich ein differierendes Spektrum an Positionen aufwiesen.¹⁸⁰ Neben der Orthodoxie bzw. der Neoorthodoxie¹⁸¹ entwickelte sich die Reformbewegung als Wegbereiterin des liberalen Judentums, die Mittelposition nahm die historisch-positive Partei ein, die jedoch in Deutschland in der Praxis keine herausragende Rolle spielte.¹⁸²

Die Orthodoxie entwickelte sich im 19. Jahrhundert zu einer Minderheitengruppe. Vermutlich definierte sich die überwiegende Mehrheit bis in die vierziger Jahre hinein als orthodox, bis zum Ersten Weltkrieg sank der Anteil der sich als geset-

¹⁷⁹ Oder positiv formuliert: der Möglichkeit, wählen zu können.

¹⁸⁰ Vgl. zu den religiösen Strömungen im Judentum des 19. Jahrhunderts: Rahe, *Religionsreform*, 89–121; M.A. Meyer: *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York / Oxford 1988; T. van Rahden: *Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive*, in: *Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen*, hg. von O. Blaschke / F.M. Kuhlemann (*Religiöse Kulturen der Moderne*, Bd. 2), Gütersloh 1996, 409–434; P.E. Rosenblüth: *Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit*, in: *Juden im Wilhelminischen Deutschland: 1890–1914*, hg. von W.E. Mosse (*Schriftenreihe des Leo-Baeck-Instituts*, Bd. 33) Tübingen 1976, 549–598; H.M. Graupe: *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942*, Hamburg 1969, 204–230; S.M. Lowenstein: *The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religious Reform Movement*, in: W.E. Mosse (Hg.): *Revolution and Evolution*, 255–297; C. Seligmann: *Geschichte der jüdischen Reformbewegung*, Frankfurt a.M. 1922; M. Wiener: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933.

¹⁸¹ In der Forschung ist umstritten, inwiefern es sinnvoll ist, überhaupt von einer Neoorthodoxie zu sprechen. Ich verwende den Terminus im Folgenden für jene Gruppe jüdischer Gelehrter, die dem Talmud und der Tora ultimative Autorität zusprachen, jedoch in der Interpretation neue kreative Wege suchten, heilige Texte und Moderne in Einklang zu bringen.

¹⁸² In den USA war dies jedoch anders. Die aus der Schule um Zacharias Frankel hervorgegangenen jüdischen Emigranten deutscher Herkunft gründeten die konservative Bewegung, die maßgeblichen Einfluss im nordamerikanischen Judentum gewann. Vgl. hierzu: I. Schorsch: *Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism*, in: *Judaism*, 30. Jg., 1981, 344–354.

zestreu verstehenden Juden und Jüdinnen auf ca. 10 bis 20%.¹⁸³ Als Minderheit erlebte sie allerdings im Kaiserreich noch einmal eine Blütezeit. Ab 1850 bildete die Reformbewegung die Mehrheit, ab 1870 war der überwiegende Anteil der jüdischen Gemeindevorstände in liberaler Hand.

Im Laufe der Zeit bildeten sich drei Modelle der Koexistenz von Orthodoxen und Liberalen heraus: „In Breslau hatten Orthodoxe und Liberale ihre getrennten Rituale und Bildungseinrichtungen, wurden aber – zum Teil auf Grund der Vorschriften über den ‚Gemeindezwang‘ in den preußischen Gesetzen – von einem gemeinsamen Rat geleitet, der für alle jüdischen Einrichtungen, soweit sie nicht den rituellen Bereich betrafen, verantwortlich war und sich mit Armenfürsorge, Krankenpflege und der Pflege des Friedhofs befasste. In Berlin blieben die liberalen Reformer bis in die 1850er Jahre und in Hamburg bis zur neuen Regelung von 1864 in der etablierten Gemeinde, hatten aber ihre getrennten Einrichtungen und trugen die zusätzlichen finanziellen Belastungen selbst.“¹⁸⁴ Die dritte Möglichkeit eröffnete sich durch das preußische Austrittsgesetz von 1876, das zur Bildung separater orthodoxer Gemeinden, wie z.B. in Frankfurt a.M., führte. Signifikanter Ausdruck der verschiedenen Strömungen waren die Ausbildungsstätten für Rabbiner in Berlin und Breslau, die orthodox, liberal bzw. konservativ geprägt waren.

Die Orthodoxie hatte im Akkulturationsprozess das Problem zu bewältigen, dass die Auffassung vom Totalitätsanspruch der jüdischen Tradition auf das ganze Leben dem in der Moderne einsetzenden Prozess der funktionalen Differenzierung widersprach, in der die Religion nur noch als ein Teilsystem unter anderen betrachtet wurde.¹⁸⁵ Die Unterstellung aller Lebensbereiche unter die Weisungen der Tora konfligierte mit dem im Horizont der Moderne entstehenden Anspruch, heilige und profane Sphären voneinander abgrenzen zu können. Dieser Anspruch wurde jedoch durch staatliche Interventionen, die die Autonomie der jüdischen Gerichtsbarkeit abschafften sowie das jüdische Schulwesen durch die Einführung der allgemeinen Schulpflicht in christlich geprägten Simultanschulen marginalisierte, in die Krise geführt. Entsprechend vollzog sich der Akkulturationsprozess der Orthodoxie in einer doppelten Bewegung: einerseits war man bestrebt, an den kulturellen Errungenschaften des Emanzipationsprozesses zu partizipieren, andererseits galt es, die postulierte absolute Traditionstreue durch die Schaffung exklusiver, von der nichtjüdischen Umwelt separierter Räume zu sichern. In dieser

¹⁸³ Vgl. J. Toury: ‚Deutsche Juden‘ im Vormärz, in: LBI Bulletin, 8. Jg., 1965, 78; M. Richarz: Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 2: Im Kaiserreich, Stuttgart 1979, 48. Für die sozialgeschichtliche Perspektive ist es wichtig zu bedenken, dass die Meinung der Sprecher der Orthodoxie, wie die Treue zur Tora und zur rabbinischen Überlieferung zu realisieren sei, mit der tatsächlich vorfindlichen Milieuförmigkeit keineswegs übereinstimmen musste. „Immerhin war wohl die strenge Beachtung der Sabbat- und Speisegesetze eine unumgängliche Verpflichtung gewissenhafter Überlieferungstreue, jedoch wurden selbst in dieser Beziehung mitunter Klagen laut über die Leichtfertigkeit der nominell Orthodoxen.“ (Breuer, Orthodoxie, 18).

¹⁸⁴ Volkov, Juden, 31.

¹⁸⁵ Vgl. Kap. 2.2.

Spannung entwickelte sich auch in den orthodoxen Gemeinden eine Vielfalt religiöser Verhaltensformen. Diese Pluralität bezog sich u.a. auf die Beziehungen der Geschlechter, die Haartracht der Frauen, die Kopfbedeckung der Männer, die Namensgebung und schließlich auf die Verbindlichkeit des Torastudiums.

Das von Breuer geschilderte Beispiel eines Frankfurter Schuhgeschäftbesitzers mag in diesem Zusammenhang beispielhaften Charakter haben, der „jeden Wochentag seine Gebetsriemen anlegte und seine Kinder in die orthodoxe Schule schickte, jedoch am Sabbat seinen Laden offen hielt. Obwohl er Woche für Woche den Sabbat öffentlich entweihte, war der streng religiöse Geist, in dem die Schule geführt wurde, kein Hinderungsgrund für ihn, seine Kinder dort erziehen zu lassen, wobei allerdings auch die Tatsache mitspielte, dass die Schule in bequemer Nähe zu seiner Wohnung lag. Rücksicht auf die Großeltern oder Ehrung ihres Andenkens mag wohl diese Handlungsweise motiviert haben. Nicht selten wurde der Haushalt in solchen Familien streng rituell geführt, der Vater verrichtete sein tägliches Morgengebet mit oder ohne Gebetsriemen und trug wohl auch die Schaufäden unter seinem Hemd, fuhr aber am Sabbat ins Geschäft und ließ es zu, dass am Sabbat gekocht wurde.“¹⁸⁶

Diese Vielgestaltigkeit religiöser Praxis wurde gestützt und ergänzt durch eine Bildungsideologie, die von religiösen Juden und Jüdinnen rezipiert und für die religiös Distanzierten zu einer Art Ersatzreligion wurde.¹⁸⁷ Man berief sich auf Vorstellungen von Herder und Goethe sowie auf Bildungskonzepte des Neuhumanismus, die auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, auf Selbstvervollkommnung der menschlichen Seelenkräfte und Bildung des Herzens bzw. des Geschmacks jenseits von ständischen und religiösen Unterschieden setzten.¹⁸⁸ Bildung wurde im Gegensatz zur Erziehung als selbsttätiger, zielbestimmter Vorgang verstanden, in dem die Individuen aber auch die Völker stetig der geistig-sittlichen Vervollkommnung entgegenstreben sollten. Dieses Bildungskonzept setzte die allgemeine politische und soziale Emanzipation selbstverständlich voraus. Es sollte zum Eintrittsbillet deutscher Juden in die bürgerliche Gesellschaft werden.

Dem Begriff der Bildung wurde ein Verständnis von Sittlichkeit beigeordnet, das stark restriktiven Charakter hatte. Unter Sittlichkeit wurde insbesondere das ‚anständige‘ sexuelle Verhalten als Ausdruck eines moralischen Imperativs verstanden, dem sich alle Menschen unterzuordnen hätten.¹⁸⁹ Die Bändigung der Lüste und die Selbstkontrolle sollte nach Meinung vieler jüdischer Prediger zu Zufrie-

¹⁸⁶ Breuer, *Orthodoxie*, 15.

¹⁸⁷ Vgl. zum Phänomen der jüdischen Identität jenseits der Religion: G.L. Mosse: *German Jews Beyond Judaism*, Cincinnati 1985.

¹⁸⁸ Vgl. Rahden, *Milieu*, 418.

¹⁸⁹ Vgl. G.L. Mosse: *Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability*, in: J. Reinharz / W. Schatzberg: *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover/London 1985, 1–16 und ders.: *Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum*, in: R. Koselleck (Hg.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, Stuttgart 1990, 168–180.

denheit und Anerkennung führen. Die Einschränkung des Begriffs der Sittlichkeit auf das Moment der Selbstkontrolle kann als Versuch interpretiert werden, die antisemitischen Vorurteile vom sexuell unkontrollierten und lasterhaften Juden abzuwehren. Diese Disziplinierungsanforderung wurde in der Wertschätzung der bürgerlichen Familie und des Patriotismus fortgeschrieben. Sittlichkeit als geschlossener, restriktiver Wertekanon konfligierte mit dem sozial offenen Konzept von Bildung als einem auf die Zukunft ausgerichteten, ungeschlossenen Prozess. Dieser Widerspruch wurde allerdings von den deutschen Juden im 19. Jahrhundert nicht explizit bearbeitet.¹⁹⁰

Auch die jüdische Gottesdienstreform, die im Folgenden nicht in ihrer historischen Entwicklung,¹⁹¹ sondern anhand von signifikanten Merkmalen des Wandels skizziert werden soll, stand unter der Maßgabe, die Sittlichkeitsnormen auch in den Bereich des religiösen Ausdrucks zu transformieren; jeder Anschein, der darauf hindeutete, das Treiben in der Synagoge sei ein regelloses Durcheinander, sollte vermieden werden.

4.1.2 Liberale Gottesdienstreformen und der Einspruch der Orthodoxie

Reform bedeutete im deutschen Judentum vornehmlich die Umgestaltung des Gottesdienstes. Hier konzentrierten sich die unterschiedlichen Akkulturationsbemühungen. Die Gottesdienstreform im Judentum des 19. Jahrhunderts konzentrierte sich in ihrer ersten Phase vorrangig auf ästhetische Fragen, in der zweiten Phase wurden liturgietheologische Themen vertiefter diskutiert.¹⁹² Im Folgenden werde ich mich auf Schriften zur Gottesdienstreform beziehen, die entweder von Autoren stammen, die im Hinblick auf die Umgestaltung von Gebetbüchern be-

¹⁹⁰ Vgl. Mosse, *Emancipation*, 10.

¹⁹¹ Vgl. zur historischen Entwicklung der Gottesdienstreform im 19. Jahrhundert I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2. Nachdruck der 3. verbesserten Aufl., Frankfurt a.M. 1931 (Olms Paperbacks, Bd. 30) Hildesheim / Zürich / New York 1995, 393–443; J.J. Petuchowski: *Prayerbook Reform in Europe*, New York 1968; L. Trepp: *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 249–266.

¹⁹² Im 19. Jahrhundert wurde eine Flut von durch die Reformbewegung inspirierten Neueditionen jüdischer Gebetbücher publiziert, z.B.: E. Kley / C.S. Günsburg (Hg.): *Die deutsche Synagoge*, Bd. 1, Berlin 1817, Bd. 2, Berlin 1818; S.J. Fränkel / M.J. Bresslau (Hg.): *סדר העבודה* – Ordnung der öffentlichen Andacht für die Sabbath- und Festtage des ganzen Jahres. Nach dem Gebrauche des Neuen Tempel-Vereins in Hamburg, Hamburg 1819; L. Stein: *הזוּק הַבַּיִת* – Gebete und Gesänge zum Gebrauche bei der öffentlichen Andacht der Israeliten. Oder: Bausteine zur Auferbauung eines veredelten Synagogengottesdienstes, Erlangen 1840; *סדר העבודה* – Gebetbuch nach dem Gebrauch des neuen Israelitischen Tempels in Hamburg, 2. Aufl. Hamburg 1841, 3. Aufl. Hamburg 1868; Gebetbuch der Genossenschaft für Reform im Judentum, Teil 1 und 2, Berlin 1848; Gebetbuch für jüdische Reformgemeinden, Teil 2, 2. Aufl., Berlin 1851, Gebetbuch für jüdische Reformgemeinden, Teil 1, 2. Aufl., Berlin 1852; A. Geiger (Hg.): *סדר תפלה דבר יום בֹּמוֹ* – Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre, Breslau 1854, Berlin 1870; M. Joel (Hg.): *סדר תפלה* – Israelitisches Gebetbuch für die öffentliche Andacht des ganzen Jahres. Auf Anordnung der Breslauer Gemeinde-Collegien mit Benutzung des bislang eingeführt gewesenen Rabbiner Dr. Geiger'schen Buches neu bearbeitet von Dr. M. Joel, Bd. 1 und 2, Berlin 1872.

sonders einflussreich waren, wie z.B. Abraham Geiger¹⁹³, bzw. auf Texte, die exemplarisch grundlegende Merkmale der verschiedenen Reformbemühungen darstellen.¹⁹⁴

Der Streit um die Reform des Synagogengottesdienstes entbrannte an der Frage, inwiefern religiöse Vorstellungen, die nach Meinung einiger Reformer ihre Geltung verloren hatten, aus dem Siddur getilgt oder neu interpretiert werden durften. Radikale wie moderate Reformer versuchten dabei zu belegen, dass sich ihre Vorschläge vollständig im Rahmen, der von der Halacha vorgegeben wurde, bewegten. Eliezer Liebermann beispielsweise verfasste im Jahre 1818 zwei Streitschriften, in denen er die Reformen von Israel Jacobson in Berlin verteidigte. In den Schriften *Or Nogah* (Das scheinende Licht) und *Nogah Hazedeq* (Der Glanz der Gerechtigkeit) versammelte er rabbinische Aussagen, die die Einführung von Gebeten in deutscher Sprache und die Einführung der Orgel rechtfertigen sollten.¹⁹⁵ Erste Reformversuche wurden in der Zeit bis 1823 zumeist in Großstädten wie Hamburg oder Berlin eher von jüdischen Intellektuellen als von Rabbinern unter-

¹⁹³ Abraham Geiger publizierte bereits im Jahre 1854 das *Israelitische Gebetbuch*, das er zunächst exklusiv für seine Gemeinde in Breslau verfasst hatte. Bereits in den 50er Jahren wurde die erste Auflage des Gebetbuches auch in anderen Gemeinden benutzt. Manuel Joel beispielsweise, den wir hier auch als Liturgiereformer einführen werden, benutzte das Gebetbuch mit der Erlaubnis Geigers, um es als Vorlage für eine konservative Liturgiereform des Sidurs in seiner eigenen Gemeinde zu benutzen. Der Einfluss von Geigers Gebetbuch kann bis zum *Einheitsgebetbuch* aus dem Jahre 1929 zurückverfolgt werden. Vgl. hierzu J.J. Petuchowski: Abraham Geiger, The Reform Jewish Liturgist, in: ders. (Hg.): *New Perspectives on Abraham Geiger*. An HUC-JIR Symposium, New York 1975, 42–52, hier: 42f.

¹⁹⁴ Vgl. z.B. die für die konservative Reform typische Stellungnahme ‚*Grundzüge für die Agende des neuen Gotteshauses*‘, die vermutlich von Moritz Steinschneider verfasst wurde. Sie wurde in den frühen 60er Jahren des 19. Jahrhunderts von dem Vorstand der Berliner Gemeinde in Auftrag gegeben. Dieses Gutachten sollte Leitlinien für die Erarbeitung eines neuen Gebetbuches für den Gottesdienst der Synagoge in der Oranienburger Straße liefern, die am 5. September 1866 eröffnet wurde. Die Stellungnahme findet sich im Zunz-Archiv der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem und wurde zuerst veröffentlicht in: I. Schorsch: Moritz Steinschneider on Liturgical Reform, *Hebrew Union College Annual*, 53. Jg., 1982, 241–261, hier: 246–254.

¹⁹⁵ Vgl. J.J. Petuchowski: Liberal Halakha and Liturgy, in: ders.: *Studies in Modern Theology and Prayer*, 169–182, hier: 172f. Liebermann zitierte beispielweise *Mishnah Sotah* 7:1 und Maimonides, *Hilkhoth Berakhoth* 1:6: „Alle Benediktionen (*berakhoth*) können in jeder Sprache gesprochen werden, solange man sie im Einklang mit der grundlegenden Bedeutung rezitiert, wie sie durch die Weisen eingesetzt wurde. Und wenn jemand von der Vorlage abweicht, hat er seine Pflicht erfüllt, solange er den Namen Gottes und seines Reiches sowie das Thema der Benediktionen erwähnt – und sei es in der Muttersprache.“

Sepher Hasidim, no. 588: „Wenn jemand, der kein Hebräisch versteht, zu dir kommt und er ist eine gottesfürchtige Person, oder wenn eine Frau zu dir kommt, sag ihnen, sie sollen die Gebete in der Sprache lernen, die sie verstehen. Denn ein Gebet geschieht nur dort, wo das Herz es versteht. Und wenn ein Herz nicht versteht, was ein Mensch mit seinem Mund von sich gibt, wie soll dies Gebet ihm etwas nützen? Deshalb ist es besser, ein Mensch betet in der Sprache, die er versteht.“

Shulhan 'Aruk, Orach Hayim 101:4: „Ein Mann kann beten, in welcher Sprache auch immer er wünscht zu beten. Dies gilt für Gebete in der Gemeinde; aber ein Einzelner sollte nur in der Heiligen Sprache beten. Es gibt jedoch solche, die sagen, das die letzt genannte Bestimmung nur für die gilt, die ihre eigenen Nöte aussprechen, wie z.B. diejenigen, die für die Kranken beten, oder für diejenigen in seinem Haus, die Schmerzen haben. Jedoch hinsichtlich des Gebetes, das für die gesamte Gemeinde festgelegt ist, mag sogar der Einzelne es in jeder Sprache sprechen. Und es gibt solche, die sagen, dass sogar die individuellen Nöte, die im Gebet geäußert werden, in jeder gewünschten Sprache gesprochen werden können, außer in Aramäisch.“ (Übersetzung A.B. nach ebd., 171f).

nommen.¹⁹⁶ Dort wurden Tempelvereine gegründet, die den Gottesdienst mit Orgel und Chorgesang, regelmäßig in deutscher Sprachen vorgetragene Predigten und einem reformierten Gebetbuch ausstatteten. Diese erste Phase der Reform war dadurch gekennzeichnet, dass die Änderungen der Liturgie sich eher auf die Form als auf die Inhalte bezog; „sie bestanden im wesentlichen in starker Verwendung der deutschen Sprache für die einleitenden Benediktionen und Psalmen und in der Benutzung einiger Lesarten des sephardischen Ritus; auch das Musafgebet wurde wieder eingeführt.“¹⁹⁷ Bei der Auswahl der Gebete wurde zwischen typischen Gebeten, die „allezeit als wesentliche Bestandteile des jüdischen Gottesdienstes galten [...]“,¹⁹⁸ und den akzessorischen, weniger verbindlichen Gebeten unterschieden.

Dem sephardischen Ritus wurde von vielen Reformern generell der Vorzug gegeben. Stücke aus der aschkenasischen Liturgie wurden durch sephardische Passagen ersetzt. Dies ist nach Ismar Schorsch u.a. dadurch zu erklären, dass viele Reformjuden den Mythos der sephardischen Überlegenheit kultivierten, indem sie den sephardischen Traditionen größere kulturelle Offenheit, tieferes philosophisches Denken und eine intensive Wertschätzung der ästhetischen Dimension der Liturgie zusprachen; insbesondere letztere würde ihres Erachtens der aschkenasische Ritus vermissen lassen. So wurden beispielsweise im Gebetbuch des Hamburger Tempelvereins aus dem Jahre 1819 nur sephardische Pijutim benutzt, das sephardische *L'Moshe Tzivita* ersetzte das aschkenasische *Tikanta Sabbath* im Mussaph-Gottesdienst für den Sabbath.¹⁹⁹

Die folgende Gegenüberstellung eines ‚traditionellen‘ Gebetbuches und des Gebetbuches des Hamburger Tempels von 1819 kann die Form der Reformversuche anschaulich illustrieren. Als Beispiel wird der Gottesdienst für den Sabbatabend herangezogen.²⁰⁰

Traditionelles Gebetbuch Psalm 95, 96, 97, 98, 29	Gebetbuch des Hamburger Tempels von 1819 Deutsche Version des <i>mah tobhu</i> , ohne den ersten Satz
Lekhah Dodi	Deutscher Hymnus
Psalm 92	Psalm 92 (Hebräisch)
Psalm 93	—
Der Kaddisch der Trauernden	Die Hälfte des Kaddisch (Hebräisch)
Barekhu	Barekhu (Hebräisch)

¹⁹⁶ Vgl. Graupe, Entstehung, 225.

¹⁹⁷ Elbogen, Gottesdienst, 401.

¹⁹⁸ Ebd. 403.

¹⁹⁹ Vgl. hierzu weiter I. Schorsch: The Myth of Sephardic Supremacy, in: ders.: From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism, Hanover 1994, 71.

²⁰⁰ Übersetzung A.B. nach Petuchowski, Prayerbook Reform, 50f.

Ma'aribh 'Arabhim	Deutsche Version des Ma'aribh 'Arabhim
Ahabhath 'Olam	Deutsche Version des Ahabhath 'Olam
Shema, 3 Absätze	Shema, 3 Absätze (Hebräisch)
Emeth We-emunah	Deutsche Version des Emeth We-emunah
Hashkibhenu	Deutsche Version des Hashkibhenu mit neu komponierter Einleitung
Weshameru	Deutsche Version des Weshameru mit neuer Einleitung
Hälfte des Kaddisch	Hälfte des Kaddisch (hebräisch)
Die Sieben Benediktionen	Deutsche Version der Sieben Benediktionen, die keine weitere ‚dogmatische‘ Änderung beinhaltet außer die Ersetzung von ‚Erlösung‘ für ‚Erlöser‘ in der ersten Benediktion
Wayekhulu	Wayekhulu (Hebräisch)
Birkath Me'en Shebha'	Birkath Me'en Shebha' (Hebräisch)
Der volle Kaddisch	Der volle Kaddisch (Hebräisch)
Bameh Madliqin etc.	Deutscher Hymnus
Kiddusch	Kiddusch (Hebräisch)
'Alenu	—
Das Kaddisch der Trauernden	Das Kaddisch der Trauernden mit neu komponierter Einleitung (Hebräisch)
Yigdal oder Adon Olam	Deutsche Version des Adon Olam

Diese ersten Reformen, die im Wesentlichen in der Auslassung bestimmter Gebete bestanden, bzw. in der Übersetzung liturgischer Stücke in die deutsche Sprache, führten zu heftigen Kontroversen. Der eben erwähnte Eliezer Liebermann löste mit seinen Pamphleten aus dem Jahre 1818 eine große Kontroverse mit der jüdischen Orthodoxie aus, die im sogenannten Hamburger Tempelstreit von 1841/42, in dem um die zweite Auflage des Gebetbuches der Hamburger Reformsynagoge gerungen wurde, eine Wiederholung fand.

Ein Erlass in Preußen, der die liturgischen Reformen des Synagogengottesdienstes untersagte, beendete diese ersten Reformversuche.²⁰¹ Ende der dreißiger Jahre

²⁰¹ Dieser Erlass führte 1823 auch zur Schließung der neuen deutschen Synagoge in Berlin, in der Zunz gepredigt hatte. In Preußen wurden in dieser Zeit Reformversuche des jüdischen Gottesdienstes unterbunden, weil jegliche Neuerung als Sektiererei und Gefährdung der politischen Ordnung betrachtet wurde. Oftmals wurden diese staatlichen Interventionen von der Orthodoxie unterstützt, die – wie im Falle der Schließung der Berliner Synagoge – deren Anhänger des Deismus bezichtigten. Vgl. Maurer, Entwicklung, 15 und Graupe, Entstehung, 210.

Grundsätzlich reagierten die staatlichen Behörden ganz unterschiedlich auf die Gottesdienstreformen. Im napoleonischen Königreich Westfalen brachte das eingesetzte Konsistorium der Israeliten mit Unterstützung der staatlichen Behörden Gottesdienstreformen auf den Weg. Der Kurfürst von Sachsen-Weimar-Eisenach hingegen verbot 1823 den jüdischen Reformgottesdienst, ohne zuvor die verantwortlichen rabbinischen Autoritäten zu konsultieren. Gebete sollten fortan in deutscher Sprache gesprochen werden, das Herumlaufen in der Synagoge während des Gottesdienstes wurde untersagt

erhielt die Reformbewegung neuen Auftrieb; inzwischen war eine neue Generation von Rabbinern herangewachsen, die eine intensivere säkulare Bildung genossen hatte. Diese neue Generation bemühte sich, insbesondere die jüdische Bourgeoisie zurückzugewinnen, indem sie die Gottesdienstgestaltung den bürgerlichen Sittlichkeitsnormen und dem Geschmack, der sich unter den Zeitgenossen herausgebildet hatte, anzupassen versuchte.²⁰² Noch immer war die Kürzung der Liturgie sowie die Einführung wichtiger Gebete in deutscher Sprache ein zentrales Anliegen.

Warum war die Kürzung der Texte so bedeutsam? Ein ordentlicher orthodoxer Synagogengottesdienst dauerte damals wie heute bis zu vier Stunden. Diese Länge war der Tatsache geschuldet, dass Reform der Liturgie bis zum 19. Jahrhundert immer Hinzufügung neuer Gebete bedeutet hatte. Petuchowski ist der Auffassung, dass dies der Dialektik von *kawwannah* und *qäba als* dem Grundimpuls der jüdischen Liturgieentwicklung zu verdanken sei, der immer neue Zusätze in der synagogalen Liturgie hervorgebracht hatte.²⁰³ *Kawwannah* ist das freie, spontane, zunächst nicht verschriftlichte Gebet, in dem die Einzelnen ihr Herz vor Gott öffnen und spontan Dank und Bitte herausströmen lassen. Das Gebet Hannas oder Jeremias Gebete sind biblische Beispiele für das, was *kawwannah* meint.²⁰⁴ Der *kawwannah* als dem freien, spontanen Gebet wurde in der jüdischen Tradition zumeist der Vorzug gegeben. Diese Gebetsform bedurfte jedoch im Hinblick auf den Gemeindegottesdienst der Ergänzung durch die *qäba* (das Festgelegte). Petuchowski sieht einen notwendigen Zusammenhang zwischen beiden religiösen Ausdrucksformen: „Die Gemeinde braucht die festgesetzte liturgische Tradition, sonst erkennt sie sich selber nicht als jüdische Gemeinde. Die Dialektik wurde von den alten Rabbinen stark empfunden. So sagte Rabbi Simeon nach der Mischna Abot II,13: ‚Wenn du betest, betrachte dein Gebet nicht als *qäba*‘, sondern es sei Inbrunst und ein Flehen vor dem Allgegenwärtigen, gelobt sei Er.‘ Rabbi Elieser sagte in der Mischna Berachot IV,4: ‚wer sein Gebet nur als *qäba*‘ betrachtet, dessen Gebet ist kein andächtiges Flehen.‘ Rabbi Acha sagte im Namen des Rabbi Jose: Man muss täglich in seinem Gebet etwas Neues sagen‘ (jBer IV, 3; 8a).“²⁰⁵

Wenn die Rabbinen hier von Gebet sprechen, so meinen sie das Achtzehnbittengebet, das in der rabbinischen Periode par excellence die Zusammengehörigkeit von *kawwannah* und *qäba* ausdrückte. Festgelegt waren nämlich nur bestimmte Themen, wie z.B. die Schlusseulogie oder die Tatsache, dass 18 Benediktionen

sowie das Krachschlagen und das Gelächter an Purim, dezente Kleider sollten getragen werden, an Jom Kippur durften keine Leichenkleider getragen werden. Vgl. Volkov, Juden, 25 und Lowenstein, Creation 258f.

²⁰² Vgl. Lowenstein, Creation, 254ff.

²⁰³ Vgl. hierzu J.J. Petuchowski: Zur Geschichte der jüdischen Liturgie, in: Henrix, H.H. (Hg.): Jüdische Liturgie, 13–32, hier: 21ff.

²⁰⁴ Vgl. ebd., 21.

²⁰⁵ Ebd., 23.

gesprochen werden mussten. Der weitere Wortlaut des Gebetes war jedoch nicht schriftlich fixiert, sondern sollte frei formuliert werden. Die Anordnung der Gebete, der Siddur, schien in der jüdischen Liturgieentwicklung von größerer Bedeutung zu sein als die Fixierung der *kawwannah*. Rabbinische Auffassung war sogar: „Die, welche Segenssprüche aufschreiben, sind wie jene, die die Tora verbrennen“ (bSchab 115 b).²⁰⁶

Mit dem 9. Jahrhundert wurde das erste Gebetbuch schriftlich fixiert. Die Erfindung des Buchdruckes und die entstehenden gedruckten Gebetbücher bereiteten der Flüssigkeit der jüdischen Liturgie ein vorläufiges Ende. Das gedruckte Wort gewann an Gewicht. Erst die Gottesdienstreformen des 19. Jahrhunderts sollten dies wieder ändern. Bereits bestehende Gebetbücher sollten dem Zeitgeist entsprechend umgeschrieben werden.

Wie nun sollte die Revision der Gebete vonstatten gehen? Die Reformbewegung fand darauf keine einheitliche Antwort, sondern entwickelte eine radikale und eine eher moderat-konservative Reaktion. Die Reformversuche hatten somit unterschiedlich radikalen Charakter. Eine Extremposition wurde z.B. von dem Frankfurter ‚*Verein der Reformfreunde*‘ eingenommen, der die uneingeschränkte Entwicklung der jüdischen Tradition propagierte, die Autorität des Talmud anzweifelte und das Kommen des Messias, der die in der Diaspora verstreuten Juden in Israel versammeln würde, bestritt.²⁰⁷ In eine ähnliche Richtung zielte der radikale Reformrabbiner Samuel Holdheim, der aufgrund seiner Unterscheidung der religiösen und der nationalen Aspekte im Judentum, die zeitlich bedingten Gesetze, die ihren Kontext in der verlorenen Eigenstaatlichkeit hatten, wie z.B. über die Eheschließung und –scheidung sowie Erbrechtsangelegenheiten ganz den staatlichen Behörden überlassen wollte. Zentral sollten seines Erachtens die religiösen Themen sein, die Aufschluss über die Erkenntnis Gottes gaben sowie die göttlichen Gebote, die den Bereich des sittlichen Verhaltens betrafen. Holdheim war sogar bereit, den Gottesdienst der jüdischen Reformgemeinde auf den Sonntag zu verlegen. Seine Veränderungsvorschläge im Bereich der Liturgie bewegten sich jedoch ebenfalls ganz im Rahmen der halachischen Argumentationsstruktur. Den Rekurs auf den Talmud stützte er durch die Unterscheidung zwischen eigentlich göttlichen und interpretativ erschlossenen Rechtsbeständen. Seine Unterscheidung zwischen nationalen und religiösen Belangen brach jedoch das holistische Rechtskonzept auf, das eine Grundkonstituente der traditionellen Halacha darstellte.²⁰⁸ Die Erneuerung der Liturgie wurde jedoch von den meisten Reformern als legitime Fortschreibung des Rechts betrachtet und eben so legitimiert. Die Mehrheitsposition innerhalb der Reformbewegung strebte jedoch moderatere

²⁰⁶ Ebd., 24.

²⁰⁷ Vgl. Seligmann, *Geschichte*, 105f.

²⁰⁸ Vgl. A. Gotzmann: *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 55) Tübingen 1997, 204.

liturgische Veränderungen an. Als Beispiel hierfür sei das bereits erwähnte Gutachten von Moritz Steinschneider ‚*Grundzüge für die Agende des Neuen Gotteshauses*‘ aus den frühen 60er Jahren des 19. Jahrhunderts näher analysiert, das als Exemplum für moderate Reformvorstellungen gelesen werden kann.²⁰⁹ Steinschneider wollte keine neue Agende schreiben, sondern die bereits vorhandene reformieren.²¹⁰ Das Gutachten verdeutlicht maßgebliche liturgische und theologische Voraussetzungen, die die Mehrzahl der Reformer teilten. Folgende hermeneutische Prämissen lagen Steinschneiders Ausführungen zugrunde:

Er folgte grundsätzlich der Rekonstruktion jüdischer Liturgieentwicklung, wie sie Leopold Zunz vorgelegt hatte. Die Konzeption des Mazor als vielschichtiger liturgischer Anthologie ermöglichte ihm, den Prozess der Sichtung und Auswahl liturgischer Stücke zu legitimieren, ohne die liturgische Tradition insgesamt zu verdammen. Sowohl Innovation als auch Kontinuität sollten durch die Forschungserträge der Wissenschaft des Judentums abgesichert werden. In diesem Sinne konnte die vermeintlich desinteressierte wissenschaftliche Arbeit der historischen Rekonstruktion einen Beitrag zur Erneuerung der liturgischen Praxis leisten. Zunz hatte die Pluralität des jüdischen Ritus rekonstruiert, die sich in der Vielgestaltigkeit der Gebete, der Entwicklung der Pijutim und der gottesdienstlichen Vorträge ausgedrückt hatte. Das historische Faktum der pluralen Gestalt der jüdischen Gottesdienstentwicklung griff Steinschneider auf, um für den *lokalen* Charakter der Reform von Gebetbüchern zu streiten. Ein einziges Liturgiemuster für die gesamte jüdische Welt zu entwerfen, erschien ihm keineswegs eine erstrebenswerte Möglichkeit zu sein.²¹¹ Hiermit unterschied er sich maßgeblich von den Bemühungen der deutschen Reformer des 20. Jahrhunderts, die bestrebt waren, ein Einheitsgebetbuch zu kreieren.

Der Sinn und Zweck des synagogalen Gottesdienstes bestand für ihn im andachtsvollen Gebet, in der Erinnerung an die zentralen Momente der göttlichen Offenbarung in der jüdischen Geschichte, in der Belehrung über Glauben und Pflichten, sowie im Bekenntnis bzw. in der Anerkennung Gottes, wie sie beispielsweise im Sch‘ma Israel ausgedrückt wurden. Diese Zwecke gehörten für Steinschneider in die Sphäre des historischen Kontinuums, das er bewahren wollte. Es standen jedoch die Mittel, mit denen diese Zwecke umgesetzt werden sollten, zur Disposi-

²⁰⁹ Vgl. Steinschneider, *Grundzüge*.

²¹⁰ Nach Steinschneider sollte man „von der bisherigen als Grundlage ausgehen, nachdem an derselben solche Aenderungen vorgenommen worden, welche von dem Zwecke und der äusseren Würde des jüdischen Gottesdienstes, wie solche zu jeder Zeit anerkannt worden, nach den besonderen Verhältnissen erfordert werden.“ (Ebd., 247).

²¹¹ „Von jeher hat eine Verschiedenheit des Ritus nach *Ländern, Städten und Synagogen* bestanden, welche in den verschiedensten Verhältnissen, namentlich in der verschiedenen Kultur begründet war, und noch lange wird wohl eine vollständige Gleichheit weder erreichbar noch wünschenswerth sein, wenn der Zweck des Gottesdienstes nicht durch äussere Nivellirung gefährdet werden soll. Es kann daher die neue Liturgie nicht von dem Gesichtspunkte aus festgestellt werden, dass sie ein *Muster* für alle Welt, oder auch nur für einen bestimmten geographischen Kreis werde. Umgekehrt aber wird möglichster Anschluss an das bereits Bestehende anzustreben sein.“ (Ebd., 246f).

tion. Er bestimmte fünf Rubriken, die der Reformierung der Mittel dienlich sein sollten: zuallererst waren ihm Überlegungen zur Beschaffenheit des Synagogenraumes ein Anliegen. Wie sollte dieser z.B. im Hinblick auf die Bestuhlung gestaltet werden, um Störungen möglichst zu minimieren? Als weitere Aspekte benannte er Haltungen wie Pünktlichkeit und Regelmäßigkeit, den geordneten Wechsel zwischen Stille, Lesungen und Gesängen,²¹² die Einschränkung der Dauer durch Kürzung der Liturgie²¹³ sowie die Entscheidung darüber, an welchen Stellen die liturgischen Gebete in der hebräischen bzw. der deutschen Sprache gesprochen werden sollten.²¹⁴ Im Hinblick auf die Verständlichkeit der liturgischen Stücke stellte er folgenden Grundsatz auf: „Gebetstücke, deren Verständniss durch Unterricht, wie er in der hiesigen Gemeinde- und Religionsschule gewährt wird, nicht erzielt werden kann, dürfen nur zu den seltensten Ausnahmen gehören und auch letztere sind nur zu Recitativen des Vorbeters geeignet.“²¹⁵ Mit diesem Grundsatz wandte er sich gegen die Verwendung synagogaler Poesie, insbesondere gegen die Pijutim des deutschen und polnischen Ritus. Als letzten Aspekt nannte er die Inhalte, die in den liturgischen Stücken vermittelt würden und Befremden bei aufgeklärten Juden und Jüdinnen auslösen müssten. Hierzu zählte er Vorstellungen über die Erwählung Israels, den Begriff der Nation, die Zukunftshoffnungen sowie die Bitte um die Wiederherstellung des Opferkultes.²¹⁶

²¹² „So z.B. ist es zu vermeiden, dass durch die Anordnung der Gebete ein grosser Theil der Gemeinde veranlasst werde, die Synagoge zu verschiedenen Zeiten zu betreten, oder zu verlassen. – Wie einerseits überall durch *Pünktlichkeit* und *Regelmäßigkeit* und bei den Chor- und Gemeindegesängen *durch instrumentelle Begleitung derselben* dafür gesorgt werden muss, den Eindruck zu heben und jeder, die Andacht störenden Disharmonie entgegenzuwirken, so muss andererseits durch *Abwechslung* der Gesänge, der Recitative und der Responsorien *mit stillem Gebete* die dem Ganzen sich unterordnende Theilnahme und spontane Mitwirkung des Einzelnen in der nöthigen Spannung erhalten werden.“ (Ebd., 248).

²¹³ „Die *Dauer* des Gottesdienstes darf das Maass nicht überschreiten, welches die Spannung des Geistes und des Gemüthes in Erschlaffung oder Ueberreiz verwandelt, oder gar physische Missstände herbeiführt [...] Mittel zur Kürzung der Dauer sind z.B. a, Einführung des schon in alten Zeiten vorkommenden drei-jährigen Cyklus für das Vorlesen des Pentateuchs, b, Abwechslung bei den Psalmen und dergl. c, Kürzung einiger Gebete durch Ausscheidung der jüngeren Erweiterungen [...] d, Reducirung des doppelten Schemona Esreh auf einmaliges. In Betracht zu ziehen wäre eine etwaige Trennung des Schacharith-Gebets vom Mussaf.“ (Ebd., 249).

²¹⁴ „Die *Sprache*, in welcher bisher gebetet wurde, war die *hebräische* zum Teil sogar die chaldäische. Letztere war bei ihrer ersten Einführung in den Cultus (abgesehen von späteren liebhaberischen Nachahmungen in den Pijjutim) als die damals *lebende* an die Stelle des hebräischen getreten, nach einem Grundsatz, der von frömmsten Rabbinern anerkannt worden, *dass man in der Sprache beten solle, welche man versteht*. Wenn nun von mancher Seite die Uebelstände, welche das Gebet in einem alten, der deutschen Sprache und Denkweise so wenig verwandten Idiom mit sich führt, soweit urgirt wurden, dass dem Hebräischen gar keine oder nur eine sehr geringe Stelle im Cultus angewiesen werden sollte, so sind auch andererseits gewichtige Gründe für die Erhaltung des Hebräischen im Cultus geltend gemacht, freilich meist solche, die nicht vom Wesen des Cultus hergenommen sind. – Eine besonnene Erwägung des Für und Gegen hat die überwiegende Anzahl von Gemeinden und Rabbinern zu der Ansicht geführt, dass die *ältesten und Hauptstücke* der Liturgie in hebräischer Sprache verbleiben, andern durch deutsche Uebersetzung, freie Bearbeitung in Prosa oder in Form des Liedes, oder auch durch selbständige deutsche Gebete und dergl. ersetzt werden sollen, und dieser Mittelweg dürfte auch für die Gemeinde des neuen Gotteshauses zu empfehlen sein.“ (Ebd.).

²¹⁵ Ebd.,

²¹⁶ Vgl. hierzu eingehender Kap. 4.1.6.

Derlei Vorschläge, die Steinschneider in dem dargestellten Gutachten aufführte, können als typisch für die meisten Gottesdienstreformen betrachtet werden. Abraham Geiger beispielsweise entwickelte vergleichbare Leitlinien.²¹⁷ Es ist auffällig, dass Geiger als Vertreter der Wissenschaft des Judentums in seiner liturgischen Theoriebildung konsistent blieb, seine Äußerungen bezüglich praktischer Neuerungen aber durchaus Widersprüche aufweisen. Im Hamburger Tempelstreit von 1842 stellte er Forderungen auf, die er in der Publikation der von ihm verfassten Gebetbücher selbst nicht einlösen konnte.²¹⁸ Dies mag der Tatsache geschuldet sein, dass er nicht einfach wissenschaftliche Einsichten in die Praxis umsetzen wollte, sondern sensibel auf das Frömmigkeitsprofil und die ästhetischen und religiösen Bedürfnisse der Gemeinden vor Ort eingehen wollte.

Jüdisch-orthodoxe Gelehrte nahmen Anstoß sowohl an den moderaten als auch an den radikaleren Reformvorschlägen. Die Orthodoxie kämpfte gegen die von der Reform vorgeschlagenen liturgischen Veränderungen, sie konnte weder die Einführung der Orgelmusik akzeptieren noch Abwandlungen der Gebete, die die besondere Erwählung Israels unter den Völkern negierten. Als ein sprechendes Beispiel dieser apodiktischen Haltung sei aus einer Stellungnahme eines Rabbinatskollegiums gegen die Revision des Gebetbuches des Neuen Tempelvereins in Hamburg zitiert, der sich 1817 gegründet hatte²¹⁹: Demnach wurde festgestellt, „daß es verboten ist, die in Israel übliche Gebetsordnung vom ersten bis zum letzten Worte zu ändern und erst recht etwas davon zu streichen; daß es verboten ist in einer anderen als der hebräischen Sprache zu beten, und daß jedes Gebetbuch, das nicht den Vorschriften oder dem Brauche entsprechend gedruckt ist, ungültig, daß es somit unstatthaft ist, daraus zu beten; daß es endlich verboten ist am Sabbat oder den Festtagen in der Synagoge auf irgendeinem Instrument zu spielen, selbst wenn es durch einen Nichtjuden geschieht.“²²⁰

Ein anonymes Pamphlet aus dem Jahre 1818, das den Jacobsonschen Reformgottesdienst in Berlin angriff, formulierte ganz ähnliche Anweisungen. Ergänzend wurde darin angeführt, dass die Abschaffung der stillen Rezitation des Achtzehnbittengebetes ebenso wie die Lesung der Tora ohne Kantillierung gegen die Gebote des Talmuds verstoße und dass die spanische und portugiesische Weise das Hebräische zu betonen, den Vätern nicht vertraut gewesen sei. Weiterhin wurde

²¹⁷ Vgl. z.B. A. Geiger: Plan zu einem neuen Gebetbuche nebst Begründungen, Breslau 1870, 5–7.

²¹⁸ Vgl. hierzu Petuchowski, Abraham Geiger, 47f. Petuchowski verweist darauf, dass Geiger beispielsweise kritisierte, dass das Hamburger Gebetbuch zu viel Hebräisch enthalte, in seiner eigenen Gebetbuchauflage von 1870 hingegen sei noch mehr Hebräisch zu finden. Er attackierte das Hamburger Gebetbuch, da es traditionelle *Tal* und *Geshem* Gebete, enthielt, die sich mit agrikulturnen Bedürfnissen der palästinischen und babylonischen Ära befassen. Eben diese Gebete lassen sich jedoch ebenfalls in Geigers Gebetbüchern von 1854 und 1870 entdecken. Weitere Beispiele vgl. ebd.

²¹⁹ Vgl. für eine eingehende Analyse der Schrift *Eleh Divrei ha-Berit* und den darin niedergelegten orthodoxen Stellungnahmen zum Hamburger Gebetbuch von 1819: D. Ellenson: Traditional Reactions to Modern German Jewish Reform: The Paradigm of German Orthodoxy, in: D. Frank / O. Leaman (Hg.): A History of Jewish Philosophy; London 1996, 734ff.

²²⁰ Zit. nach Elbogen, Gottesdienst, 406.

angepöngert, dass die Männer, die zum Verlesen der Tora aufgerufen würden, nicht bei ihren hebräischen Namen genannt würden und der Name Gottes durch die Einführung neuer Bräuche profaniert werde.²²¹

In der oben erwähnten Schrift *Eleh Divrei ha-Berith (Dies sind die Worte des Bundes)* des orthodoxen Rabbinerkollegiums argumentierte Moses Sopher für die vollständige Beibehaltung des Hebräischen in der Liturgie. Er verwies darauf, dass die Männer der Großen Versammlung, die das Achtzehnbittengebet komponiert hatten, zur Hälfte des Hebräischen nicht mächtig gewesen seien. Obwohl es wesentlich bequemer gewesen wäre, eine chaldäische Fassung des Achtzehnbittengebets zu verfassen, bemühten sie einen Übersetzer, um das Hebräische verstehen zu können. Moses Sopher argumentierte, sie hätten so entschieden, weil die Männer der Großen Versammlung vermutlich von GOTT selbst wussten, dass sie keine gewöhnliche Sprache wählen durften. Diese hätten über jedes einzelne Wort und jeden einzelnen Buchstaben beraten und abgestimmt und es sei absolut unmöglich, ihre Absicht in eine andere Sprache als Hebräisch zu übersetzen. Sie hätten die Bedeutung der Wörter durch das mystische Konzept der Kawwannah ermittelt, das keine adäquaten ubersetzungsanalogien zulasse. Fromme Juden, die das Achtzehnbittengebet in Hebräisch rezitierten, so wie es die Männer der großen Versammlung komponiert hatten, würden den göttlichen Willen erfüllen, auch wenn ihnen die Bedeutung der einzelnen Wörter verschlossen bliebe.²²²

Orthodoxe Gelehrte untermauerten ihre Aussagen mit dem Verweis auf die direkte Offenbarung Gottes, die bei der Abfassung liturgischer Texte mit eingeflossen sei sowie mit der absoluten Autorität des Talmuds.

All diese Verbote wurden ausgesprochen, obwohl der Talmud beispielsweise keinerlei Auskunft darüber gibt, dass (Orgel)musik grundsätzlich zu unterbinden sei. Auch wurde von orthodoxer Seite die Tatsache unterschlagen, dass der Talmud gar keine vollständigen Liturgien überliefert hatte, sondern nur Gebetsfragmente. Die synagogalen Rituale, wie z.B. die hebräischen Gebete, galten trotz alledem als unantastbar, da die Widersacher der Reform davon ausgingen, dass diese ihre Wirkung durch die vorgeschlagenen Abänderungen verlieren würden. Hier wurden Kriterien wirksam, die im Anschluss an kabbalistische Überlegungen gebildet wurden, nach denen die besonderen Bedeutungen und Wirkungen, die jeder Zeremonie und selbst den unscheinbarsten Bräuchen anhafteten, bereits durch die kleinste Veränderung unwirksam gemacht würden.²²³

Die Argumentation der orthodoxen Juden ließ weiterhin außer acht, dass es *das* orthodoxe Gebetbuch gar nicht gab, sondern eine Vielzahl von Gebetbüchern im Laufe der Jahrhunderte entstanden waren, die alle in orthodoxen Gemeinde in Gebrauch waren.²²⁴ Petuchowskis Aufzahlng der verschiedenen Riten verdeut-

²²¹ Vgl. Petuchowski, *Prayerbook Reform*, 84f.

²²² Vgl. ebd., 91f.

²²³ Vgl. Elbogen, *Gottesdienst*, 407.

²²⁴ So gab es den aschkenasischen Ritus „bei den Juden deutscher und polnischer Abstammung, der

licht, dass die jüdische Liturgie niemals einheitlich war, sondern immer eine Vielzahl von Gebetbüchern nebeneinander Bestand hatte, die jeweils für bestimmte Gruppen religionsgesetzliche Gültigkeit besaßen.

Die faktische Pluralität liturgischer Traditionen wurde in den Kontroversen um die Gottesdienstreform im 19. Jahrhundert verdrängt. Stattdessen wurde eine imaginierte liturgische Uniformität in den Diskursen von orthodoxer Seite postuliert, um der eigenen Position mehr Gewicht zu verschaffen. Die einzige Innovation, die toleriert wurde, war die Einführung der Predigt in deutscher Sprache.

4.1.3 Formen liturgischer Akkulturation: Tempel und Magrepha

Ein weiteres wichtiges Strukturmerkmal der Reform stellt die Tatsache dar, dass der Transformationsprozess des religiösen Lebens sich in der Anfangsphase oftmals an protestantischen Formen orientierte und in einem zweiten Stadium eine Rückbesinnung auf die eigene jüdische Identität erfolgte. Bis ungefähr 1830 wurden in verschiedenen Bereichen christliche Gestaltungen adaptiert; dieser Prozess wurde in der darauf folgenden Phase durch eine kritische Diskussion über Form und Inhalt jüdischer Tradition kritisch evaluiert und zum Teil revidiert.²²⁵ M.A. Meyer interpretiert die unbefangene Übernahme protestantischer Formen in der ersten Phase der Reformbewegung als Konsequenz des aufklärerischen Impetus der christlichen Neologen, die christliche Religion allein nach den Maßgaben der natürlichen Vernunftreligion auszulegen, nach der Jesus nur noch als moralisches Vorbild gesehen und eine spezielle Offenbarung negiert wurde. Die Betonung der Moral anstelle der Dogmen bot den jüdischen Aufklärern Anknüpfungspunkte, um weitgehende Nähe und Übereinstimmungen zwischen jüdischer und christlicher Religion betonen zu können.²²⁶

Betrachtet man z.B. die Synagogenarchitektur, die im Umfeld der Reformbewegung entstand, so lässt sich eindeutig die Orientierung an Elementen des christlichen Kirchenbaus feststellen.²²⁷ Dies ist an sich keineswegs als ein neues Phäno-

selbst in verschiedenen, lokal bedingten Fassungen zu haben ist. Es gibt den in Südwestdeutschland gebräuchlichen aschkenasischen Ritus und den in Nord- und Ostdeutschland gebräuchlichen aschkenasischen Ritus, der *Minhag Polin* genannt wird. Andere Arten desselben Ritus gelten für Böhmen und Mähren, wieder andere für Russland, für Ungarn usw. Dann gibt es den sog. sephardischen Ritus, d.h. der aus Spanien und Portugal stammenden Juden, den italienischen Ritus, den jemenitischen Ritus, den Ritus der Juden aus Bagdad, den Ritus der Juden aus dem syrischen Aleppo, den balkanesischen Ritus *Minhag Romania* genannt, und den sog. chassidischen *Nossach Sepharad*, ein hauptsächlich aschkenasischer Ritus mit Elementen des spanischen und portugiesischen Ritus durchsetzt, der im achtzehnten Jahrhundert in Polen entstanden ist.“ (Petuchowski, Jüdische Liturgiereform, 206f).

²²⁵ Vgl. M.A. Meyer: Christian Influence on Early German Reform, in: *Judaica*, 38. Jg., 1982, 164–177.

²²⁶ Vgl. ebd., 165f.

²²⁷ Vgl. zur Entwicklung der Synagogenarchitektur im 19. Jahrhundert: H. Hammer-Schenk: *Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933)*, 2 Teile (HBGJ 8/1–2) Hamburg 1981; C.H. Krinsky: *Europas Synagogen: Architektur – Geschichte – Bedeutung*, Wiesbaden 1997; H.P. Schwarz (Hg.): *Die Architektur der Synagoge*, Stuttgart 1988; H.

men in der jüdischen Geschichte zu bewerten, wohl aber waren die Begründungen neu, die in diesem Zusammenhang gegeben wurden. So ließ beispielsweise Israel Jacobson, die erste Reform-Synagoge in Seesen in Anlehnung an die dortige Andreas-Kirche mit dem erklärten Ziel erbauen, dass sich dort sowohl Juden als auch Christen heimisch fühlen sollten. Aus diesem Grunde wurde ein Glockenraum errichtet, und im Inneren der Synagoge wurden eine erhöhte Kanzel und eine Orgel installiert.

Eine kurzer Blick zurück ist vonnöten, um diese Entwicklung zu verstehen: in der Zeit zwischen 1500 bis 1800, in der in den deutschen Ländern und darüber hinaus in Europa gigantische Barock- und Renaissancegebäude entstanden, wurden keine Synagogen mehr gebaut.²²⁸ In den Ghettos fand der Gottesdienst zumeist in kleinen Bethäusern oder Privatwohnungen oftmals unter ärmlichsten Bedingungen statt.²²⁹ Trotz der Intimität der Enge und des privaten Raumes war man bemüht, bestimmte Traditionen zu bewahren. Aus diesem Grunde stellten die aschkenasischen Juden, die *Bima* im Zentrum des Raumes auf, während die sephardischen Juden die Sitte bewahrten, den Aron Ha Kodesch gen Osten auszurichten.²³⁰

Mit der Emanzipation wurde die Enge des Ghettos verlassen und es entstand erstmals die Möglichkeit zum öffentlichen, räumlichen Identitätsausdruck. Zwischen 1800 und 1914 wurden ca. 2000 neue Synagogen errichtet. Insbesondere die Reformgemeinden in den Großstädten hatten ein Interesse daran, große und reich ausgestattete Gebäude auf öffentlichen Plätzen zu errichten, die den christlichen Kirchen in nichts nachstehen sollten. „Während es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das erklärte Ziel der jüdischen (Reform-) Gemeinden war, sich mehr oder weniger in die christliche Bauwelt zu integrieren, ermunterte die zunehmende Gleichstellung sie wenig später dazu, sich auch an aufwändigen Bauformen, die sich eher aus romanischen, maurischen gotischen und sogar orientali-

Meek: *The Synagogue*, London 1995; C. Klemmer: *Salomons Tempel. Symbolistik und Erinnerung im modernen Synagogenbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland*, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, Bd. 11, Berlin 2000, 41–65; M.A. Meyer: ‚How Awesome is this Place!‘ *The Reconceptualization of the Synagogue in Nineteenth-Century Germany*, in: *LBIYB*, Nr. 41, 1996, 51–63; S. Rohde: *Albert Rosengarten (1809–1893). Die Anfänge des Synagogenbaus jüdischer Architekten in Deutschland*, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, Bd. 4, Berlin 1993, 228–258.

²²⁸ Die großen Synagogen, die in Amsterdam und in London im 17. Jahrhundert erbaut wurden, blieben die Ausnahme.

²²⁹ Eine Impression des Reiseschriftstellers Bernhard Müllers vom Frankfurter Ghetto aus dem Jahre 1797: „Stellen Sie sich eine enge Straße vor, welche über eine Viertelstunde lang von Häusern eingeschlossen ist, die fünf bis sechs Etagen hoch sind; denken Sie sich diese Häuser mit Hinterhäusern und diese womöglich noch einmal mit Hinterhäusern, die kaum soviel Hofraum haben, daß das Tageslicht hineinfallen kann; alle Winkel bis an das Dach hinauf voller enger Stuben und Kammern, in diesen 10 000 Menschen zusammengeschichtet, welche sich glücklich schätzen, wenn sie ihre Hölle verlassen und auf ihren schmutzigen und feuchten Straßen Luft schöpfen können [...] So haben Sie ungefähr einen anschauenden Begriff von der Judengasse. Die Plätze vor den Häusern sind des Tages über mit allen männlichen und weiblichen Hantierungen besetzt, denn in den Wohnungen wären diese elenden Menschen nicht imstande zu arbeiten.“ (Zit. nach Klemmer, *Salomons Tempel*, 49).

²³⁰ Vgl. ebd., 50.

schen Quellen speisten, zu orientieren.“²³¹ Die Nachahmung der historischen Stile sollte mehrheitlich den Zustand der Normalität ausdrücken, nicht die eigene Geschichte wurde reflektiert, sondern die christlichen Kulturstile wollte man sich in einem fast romantischen Gestus einverleiben. Dieser Zugang zum Synagogenbau verlor um die Jahrhundertwende an Glaubwürdigkeit. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts trat wie in anderen kulturellen Sphären der Gesellschaft das Stichwort der Sachlichkeit seinen Siegeszug an und gewann an Einfluss auch in der Synagogenarchitektur.²³²

Mit der Architektur ging die theologische Neuinterpretation des Raumes einher. Für das orthodoxe Judentum der voremanzipatorischen Zeit war die Synagoge ein *beth tefilah* (Haus des Gebetes) gewesen, in dem der Pflicht des öffentlichen, gemeinschaftlichen Betens nachgegangen wurde. Die Synagoge war dabei nie Selbstzweck, sondern wies in den Gebeten für die Restitution des Tempels über sich selbst hinaus auf einen anderen Raum, in dem die vollendete Gottesverehrung möglich sein sollte: den Tempel in Jerusalem. Dies Verständnis veränderte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts insbesondere durch den Einfluss der Reformbewegung maßgeblich. Die Synagoge wurde fortan als Gotteshaus, als Heiligtum und als Erbauungsort beschrieben.²³³ Der Begriff des Gotteshauses wurde eingeführt, weil er sowohl in jüdischen als auch in christlichen Gemeinden angewendet werden konnte. Man war bemüht, einen möglichst neutralen Begriff zu finden, der die Botschaft vermittelte, dass zwischen Kirche und Synagoge kein wirklicher Unterschied bestand. Beide waren der Verehrung des *einen* Gottes gewidmet. Diese Terminologie spiegelte denn auch die Reflexionen der dreißiger und vierziger Jahre wider, in denen insbesondere der Stil der romanischen Basilika als ästhetisches Verbindungsband zwischen beiden Religionen gedeutet wurde.²³⁴

Mit den Begriffen Heiligtum bzw. Tempel wurde eine neue Deutungsdimension für die Synagoge eingeführt. Sie wurde als heiliger, ausgesonderter Ort begriffen, in der eine vertiefte Gottesbegegnung möglich sein sollte, bzw. wie Isaac Noah Mannheimer es im Jahre 1826 formulierte, in der die Betenden sich den Einflüssen der Welt entzogen.²³⁵ Biblische Passagen wie Gen 28,17 oder Hab 2,20 wurden mit neu errichteten Synagogen in Verbindung gebracht und somit als besondere Räume ausgewiesen. Der eher nüchterne Zugang, die Synagoge als Versammlungs-, Gebets- und Lernort zu begreifen, trat immer mehr in den Hintergrund.

²³¹ Ebd., 51. Einige Architekten bemühten sich um die Gestaltung einer spezifisch jüdischen Architektur, indem sie sich den salomonischen Tempel als fiktive Vorlage ihrer Planungen aussuchten.

²³² Vgl. ebd., 54. Zur Adaption der verschiedenen historischen Stile vgl. Krinsky, Europas Synagogen.

²³³ Vgl. Meyer, How Awesome, 56. In dieser Studie analysiert Meyer anhand von 32 Predigten, die anlässlich der Einweihung neuer Synagogen gehalten wurden, die Neukonzeptionalisierung des synagogalen Raumes.

²³⁴ Vgl. ebd., 57.

²³⁵ Vgl. ebd., 59.

In diesen Überlegungen tritt eine bedeutsame Verschiebung zutage. Die räumliche Unterscheidung zwischen heilig und profan war eigentlich immer nur mit dem Jerusalemer Tempel verbunden gewesen. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels wurde die Konstruktion des Dualismus zwischen heilig und profan im Judentum zumeist zeitlich hergestellt, beispielsweise zwischen dem Sabbat und dem Rest der Woche. Durch die Wiedereinführung der räumlichen Unterscheidung griffen die Reformen auf das Modell des Tempels zurück und ließen das Diasporamodell des Gebetshauses, das eher Konnotationen des Provisorischen und des Alltäglichen hervorgebracht hatte, in den Hintergrund treten. Die Einführung eines neu gegründeten Heiligtums oder Tempels wurde folglich zu einem heiligen Weiheakt. Der Raum der Synagoge wurde zu einem Ort, in dem Erbauung, Verwandlung und Gottesbegegnung in besonders intensiver Weise ermöglicht werden sollten. Ästhetische Qualitäten der architektonischen Gestaltung wurden zur externen Repräsentation innerer Qualitäten. Die Ästhetik der Raumgestaltung hatte einen Einfluss auf das religiöse Erleben, das hier im Außenraum der Synagoge sowie im Inneren der Betenden zur Darstellung gebracht werden sollte.

Neben der Synagogenarchitektur war ein weiteres relevantes Thema liturgischer Akkulturation die Musik. Insbesondere die Benutzung der Orgel wurde zum Schibboleth der Reform und zum ultimativen Streitpunkt zwischen Orthodoxen und Reformern.²³⁶ Als Jacobson im Hamburger Tempel im Jahre 1818 eine Orgel installieren ließ, entfachte dies eine Kontroverse, die in den bereits erwähnten Schriften der Befürworter in *Nogah ha Zadek* und der orthodoxen Opponenten in *Eleih Divrei Ha Berith* ihren schriftlichen Niederschlag fand. Die zentralen Argumente im Orgelstreit wurden hier bereits ausgetauscht. Die Orthodoxen formulierten ihre halachischen Einwände wie folgt: Das Orgelspielen am Sabbat – auch das eines Nicht-Juden – sei unerlaubte Arbeit, sie falle unter die rabbinische Kategorie der Schevut; die die verbotenen Tätigkeiten am Sabbat auflisteten. Des Weiteren sei das generelle Verbot von Musik ein Zeichen für die anhaltende Trauer über die Zerstörung des Tempels. Das dritte Argument, das vorgebracht wurde, bezog sich auf die Tatsache, dass die Orgel mit dem christlichen Gottesdienst assoziiert sei und somit verbotenerweise einer Sitte der Heiden (*hukkot ha-goyim*) gefolgt werde.

Die Reformen versuchten, all diese Einwände zu entkräften. Sie verwiesen auf den Schulchan Aruch, der das Spielen von Musik durch einen Nicht-Juden in Hoch-

²³⁶ Ein bibliographischer Überblick kann gewonnen werden in A. Berliner: Literargeschichtliche Belege über die christliche Orgel im jüdischen Gottesdienste, in: ders. (Hg.): Zur Lehr' und zur Wehr. Über und gegen die kirchliche Orgel im jüdischen Gottesdienste, Berlin 1904. Vgl. weiter D. Deutsch: Die Orgel in der Synagoge – eine Erörterung, Breslau 1863; A. Izsák (Hg.): Dokumentation zur Ausstellung ‚Niemand wollte mich hören ... Magrepha – die Orgel in der Synagoge‘ (Schriftenreihe des Europäischen Zentrums für jüdische Musik, Bd. 5) Hannover 2000; D. Ellenson: Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha and the Boundaries of Modern Jewish Identity, Lanham 1989, 34–46, D. Ellenson: A Disputed Precedent. The Prague Organ in Nineteenth-Century Central European Legal Literature and Polemics, in: LBIYB, Nr. 40, 1995, 251–264, J.J. Petuchowski: Art. ‚Organ‘, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 12, Jerusalem 1971.

zeitszeremonien erlaubte. Sie konnten nicht nachvollziehen, warum diese Sitte nicht zur Erbauung der Gemeinde auf alle Gottesdienste ausgeweitet werden könnte. Das Verbot der Musik im Tempel bezog sich nach Auffassung der Reformer hauptsächlich auf den Gesang und weniger auf instrumentale Musik. Die Tradition habe jedoch augenscheinlich die vokale Musik im Verlauf der Jahrhunderte gestattet, warum sollte diese Erlaubnis nicht auch auf Instrumente wie die Orgel ausgeweitet werden? Die Reformer verwiesen auf historische Beispiele, um die Möglichkeit dieser Erweiterung zu stützen. So wurde der Gebrauch der Orgel in einer Venezianischen Synagoge am Simchat-Ha-Tora-Fest herangezogen; darüber hinaus wurde auf die Tatsache verwiesen, dass selbst die Synagoge in Prag bereits im 17. Jahrhundert eine Orgel besaß.²³⁷ Auch die Nähe zum christlichen Gottesdienst versuchte man mit dem Hinweis zu entkräften, dass die Orgel nicht essenziell notwendig für die christliche Liturgie sei. Historisch betrachtet sei der Gebrauch von Instrumenten in den christlichen Kirchen aus den Liturgien des Tempels erwachsen, so hatte es bereits im Tempel, ein orgelähnliches Instrument, die Magrepha, gegeben.²³⁸

Die Apologien der Reformer für den Gebrauch der Orgel ebenso wie die rigide Ablehnung derselben auf orthodoxer Seite illustrieren die Argumentationsweisen, mit denen um die Liturgiereform gestritten wurde. Der Streit um die Orgel implizierte eine intensive Kontroverse um die Bedeutung der halachischen Anweisungen, in der die Dialektik zwischen liturgischer Praxis und halachischer Interpretation sichtbar wurde. Er zeigt aber auch, wie um die Validität historischer Vorbilder gerungen wurde.²³⁹

4.1.4 Über Anstand und Ordnung: Die Disziplinierung der Körper im Gottesdienst

Vor 1824 und nach 1836 fällt auf, dass vor allem Änderungen im habituellen Ausdruck eingefordert wurden, die als ‚unwürdig‘ empfunden wurden. Der Gottesdienst wurde plötzlich als regelloses Durcheinander von vielen betenden Stimmen wahrgenommen, die den Vorbeter übertönten.²⁴⁰ Die Sicht der nichtjüdischen Umwelt, nach der der Synagogengottesdienst und die ‚Judenschule‘ als Metapher für regelloses, chaotisches Durcheinander und unsittliches Verhalten

²³⁷ Der Gebrauch der Orgel wurde im Prager Siddur von 1679 beschrieben. Dort kann folgende Instruktion vor der Rezitierung des Hymnus *L'cha Dodi*, der im Gottesdienst gesungen wird, in dem der Sabbat begrüßt wird, gefunden werden: „Ein schönes Lied von Rabbi Solomon Singer, gespielt in der Maisel Synagoge der Heiligen Gemeinde in Prag auf der Orgel (*ugav*) und der Leier vor *L'cha Dodi*. (Vgl. Ellenson, *The Precedent*, 252f).

²³⁸ Vgl. Petuchowski, Art. Organ.

²³⁹ Vgl. Ellenson, *The Precedent*, der sich intensiv mit dem Diskurs um den Gebrauch der Orgel im 19. Jahrhundert auseinandersetzt, insbesondere wie darin das Prager Beispiel benutzt wurde.

²⁴⁰ Graupe, *Entstehung*, 208.

schlechthin galten, wurde introjeziert und bestimmte fortan die Reformbemühungen.²⁴¹ Modernisierung bedeutete hinsichtlich der Gottesdienstreform Kontrolle des körperlichen Ausdrucks, Zurücknahme der Gebärden und der ekstatischen Erfahrungen, Rationalisierung durch Betonung des Wortes und der innerlichen Rührung. Nach Leopold Zunz Auffassung sollte das laute Jammern aus den Synagogen verschwinden. Nicht Emotionslosigkeit wohl aber die ‚stillen Tränen der Andacht‘, wie sie im Beerschen Tempel flossen, sollten die Stimmung in der Synagoge prägen.²⁴²

Insbesondere die Synagogenordnungen geben Aufschluss über den Disziplinierungsdiskurs hinsichtlich der Wahrnehmung der Körper im Gottesdienst. Synagogenordnungen wurden in vielen Gemeinden von der Reformpartei oftmals mit der Intention eingeführt, neu editierten Gebetbüchern durch einen detaillierten Verhaltenskodex, eine größere Autorität zu verleihen. Zeitweilig versuchten die Reformer, diese Ordnungen durch behördliche Autoritäten verbreiten zu lassen, teilweise wurden diese, wie am Beispiel der Judenordnung des Großherzogtums von Sachsen-Weimar zu studieren ist, auf Eigeninitiative der Obrigkeit eingesetzt.²⁴³ Entsprechend wurden in den Synagogenordnungen bestimmte Äußerungen untersagt: Das Hin- und Herschaukeln beim Gebet, das Hamansklopfen während der Lesung aus dem Buch Esther am Purimfest, die bußfertige Geißelung (Malkoth) am Abend des Jom Kippur-Festes, das Sitzen am Boden beim Fasten am Tisch a' Be'av, das Verlassen der Plätze, um die Torarollen zu küssen, das laute Beten, das laute Küssen der Zizit sowie der Vorhänge des Toraschreins beim Betreten der Synagoge. Hinzu kamen Anweisungen, die der Rolle des Rabbiners und des Kantors als Gegenüber zur Gemeinde während der Liturgie ein stärkeres Gewicht verliehen. Nur der Rabbi durfte Fehler beim Lesen aus der Tora korrigieren und den Segen über die Brautpaare sprechen; dem Kantor sollte in einigen Gemeinden

²⁴¹ Vgl. Mosse, *Emancipation*, 6.

²⁴² Die literarischen Diskurse um das Thema der Empfindsamkeit hatten im Zuge der Romantik Hochkonjunktur. „Der Status der Tränen in der Kultur der Empfindsamkeit ist hierfür exemplarisch. Als physischer Niederschlag innerer Bewegung vermitteln sie zwischen anthropologisch gefaßter ‚Natur‘ des Menschen, etwa seiner spontanen Mitleidsfähigkeit, und der Welt der Sprache. Ja, die Tränen werden selbst zu einer Sprache zwischen Stummheit und Rede und überbieten die Sprache der Worte, indem sie sie entweder bedeutungssteigernd umspülen oder auch dort noch die Regungen der empfindsamen Seele zum Ausdruck bringen, wo die Worte versagen. So findet die Empfindsamkeit in den Tränen ihre expressive Utopie: eine Sprache, die zugleich ‚Natur‘ ist. Als spontan und unwillkürlich hervorbrechende Körperflüssigkeit sind die Tränen Natur im anthropologischen Sinn, und sie sind zugleich ‚natürliche‘ Sprache im Sinne der unmittelbaren Identität von Erfahrung und Zeichen. So stehen sie symbolisch für das empfindsamen Kommunikationsideal von Aufrichtigkeit, Unmittelbarkeit und Gefühlsnähe der Rede und polemisch gegen die Allianz von Konvention, Konversation und Rhetorik. Im Kontrast von heißen Tränen und kaltem Raisonement geht zugleich die Polarität von Wärme und Kälte in die Opposition der natürlichen gegen die artifizielle Sprache ein.“ (L. Müller: *Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsamen Seele, den Briefroman und das Papier*, in: G. Jüttemann / M. Sonntag / C. Wulf (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991, 267–292, hier: 273).

²⁴³ Vgl. Petuchowski, *Prayerbook Reform*, 105.

das Lesen der Haftara vorbehalten bleiben, er sollte zum eigentlichen Führer durch die Liturgie werden.²⁴⁴

Neben den Synagogenordnungen waren es insbesondere jüdische Homiletiken, die sich mit der Disziplinierung der Körper befassten. Die jüdischen Homiletiken liberaler, konservativer und neoorthodoxer Provenienz stellten in ihren Abschnitten zur Rhetorik detaillierte Anweisungskataloge auf, wie sich der Prediger auf der Kanzel hinsichtlich seiner Gebärden und des Einsatzes seiner Stimme verhalten sollte.²⁴⁵ Wohlgemuth beispielsweise war der Ansicht, dass jede zu stürmische Gestik auf der Kanzel hässlich erscheinen musste: „Wenn also der Ausdruck noch so wahr sein mag, so werden uns doch verzerrte Züge, wütende Handbewegun-

²⁴⁴ Vgl. Lowenstein, *Creation*, 261ff. Zur Veranschaulichung sei aus der *Gottesdienst-Ordnung für die Synagogen des Königreichs Württemberg* aus dem Jahre 1838 zitiert. Im ersten Kapitel, das die äußere Ordnung und den Anstand im Gottesdienst thematisiert, werden folgende Regelungen aufgelistet: „Paragraph 1. Seit dem 1. Februar 1838 darf kein öffentlicher Gottesdienst mehr außerhalb von Synagogen abgehalten werden, die durch königliche Staatsautoritäten anerkannt wurden. Von diesem Zeitpunkt an ist jede private Versammlung zu liturgischen Zwecken (*minyán*) unter Androhung ernsthafter Bestrafung untersagt. Eine Ausnahme kann in Trauerfällen gemacht werden, damit die gebräuchlichen Gebete mit den Sterbenden gesprochen werden können, dies gilt, mit Ausnahme des Sabbats; die täglichen Gebeten können während der ersten sieben Tage der Trauer im Trauerhaus gesprochen werden.

Paragraph 2. Das Klopfen an den Türen und das Schreien auf den Straßen, das in vielen Gemeinden immer noch gebräuchlich ist als ein Zeichen für den beginnenden Gottesdienst, müssen insgesamt aufhören.

Paragraph 3. Der Anfang des Gottesdienstes ist hiermit ein für allemal für die Synagogen des Landes festgesetzt.

Paragraph 4. Sowohl an Wochentagen als auch an Sabbaten und Feiertagen sollte jeder in einem angemessenen und ordentlichen Gewand erscheinen. Es ist einem Individuum nicht gestattet, einen besonderen Umhang oder ein Barett zu tragen, weder während des Gottesdienstes noch während besonderer liturgischer Akte.

Paragraph 5. Wenn der Rabbi den Gottesdienst leitet, und wann immer der Kantor die Gebete anleitet oder wenn er andere religiösen Pflichten ausübt, müssen sie ihre Roben tragen.

Paragraph 6. Die Synagoge muss mit Anstand, und ohne Lärm zu verursachen, betreten werden. Wer eintritt, begeben sich unmittelbar zu seinem Platz und bleibe dort so leise wie möglich. Der Küster soll fremde Israeliten direkt zu ihren Sitzen geleiten. Jegliches Herumgehen oder Zusammenstehen in der Synagoge ist unter Androhung von Strafe untersagt.

Paragraph 7. Jungen unter sechs Jahren und Mädchen unter neun Jahren sind nicht zugelassen in der Synagoge. Die Eltern der Kinder, die die Synagoge betreten, sind verantwortlich für deren ruhiges und gutes Verhalten.

Paragraph 8. Jegliche Konversation mit dem Nachbarn, jeglicher Lärm, alle Witze und Possen unabhängig von Zeit und Anlass sowie alle Dinge, die den Anstand irritieren und den Frieden stören, sind strengstens verboten.

Paragraph 9. Da die Praktizierung folgender Sitten anstößig für den Anstand und für die Würde des Gottesdienstes sind, werden sie in der Synagoge verboten: (a) das Küssen des Vorhangs beim Betreten der Synagoge oder während des Gottesdienstes; (b) das Verlassen des eigenen Sitzes, um die Gesetzesrolle zu küssen; (c) das Klopfen während der Lesung aus dem Buch Esther am Purimfest; (d) das *malkoth*-Schlagen am Abend des Bußtages; (e) das laute Schlagen der *hoshanot* am siebten Tage der Tabernakel; (f) das Sitzen auf dem Boden beim Fasten am Neunten Aw; (g) das Verstellen der Schuhe und Stiefel an jenem Tag; (h) die Prozession mit der Tora am Abend der Freude des Gesetzes, die immer noch an einigen Orten praktiziert wird; (i) die Prozession der Kinder mit Flagge und Kerzen an jenem Fest; (j) die Verteilung von Essen und Trinken in der Synagoge an jenem Festtag an den Orten, wo dies immer noch stattfindet.“ (Übers. A.B. nach Petuchowski, *Prayerbook Reform*, 113f).

²⁴⁵ Vgl. hierzu Maybaum, *Homiletik*, 165ff; Philippon, *Rhetorik*, 44–50.84–90; Wohlgemuth, *Beiträge*, 32ff.

gen, Stampfen mit dem Fuße, wildrollende Augen, Knirschen mit den Zähnen, durchaus abstoßen, sie mögen den Zorn, der dem Inhalt des Gesagten entspricht, noch so gut wiedergeben.“²⁴⁶

Darüber hinaus sollten religiöse Handlungen, an denen Nichtjuden Anstoß nahmen, in der Öffentlichkeit unterbleiben, wie z.B. das ‚Schulklopfen‘ an den Türen, um auf das kommende Gebet aufmerksam zu machen, die Segnung des Neumondes auf der Straße, das Tragen von ‚Kirchenkleidern‘ in der Öffentlichkeit sowie die Anwesenheit von Frauen bei Begräbnissen.²⁴⁷ Andere Regelungen betrafen die Musik im Gottesdienst. Weltliche Melodien wurden nicht gestattet, in vielen Reformgemeinden wurden Chorgesang, deutsche Choräle und Orgelmusik eingeführt.

4.1.5 *Die anthropologische Fundierung: Der Kultus als ‚feierliche Darstellung des in einer Gesamtheit lebenden Religiösen‘*

Die Bedeutung des jüdischen Gottesdienstes wurde sowohl von konservativen als auch von liberalen Reformern zunächst mit dem allgemeinen Bestreben des sich in seiner Begrenztheit erfahrenden Homo Religiosus begründet, den Zusammenhang mit dem Unendlichen auszudrücken. Der Kultus als *‚feierliche Darstellung des in einer Gesamtheit lebenden Religiösen‘*²⁴⁸ wurde sowohl als Kennzeichen des individuellen, religiösen Verlangens als auch als Bekundung des bereits von Aristoteles beschriebenen menschheitserhaltenden Geselligkeitstriebes verstanden, durch den die religiös empfindenden Individuen getrieben würden, einen gemeinschaftlichen Ausdruck ihrer Religiosität zu finden. Von diesem Streben sei auch der jüdische Kultus bewegt. „Er ist der volle Ausdruck der tiefinnersten Ueberzeugung, die umfassende Darstellung aller anregenden Glaubenswahrheiten, aller das Gemüth ergreifenden Ahnungen, er kleidet alle Beziehungen zu Gott, je nach deren Auffassung, in tiefempfundene Worte, er ist nicht erschöpft mit der Darlegung der augenblicklichen Gefühle des Einzelnen, er erfüllt sich mit der ganzen geschichtlichen Vergangenheit, mit allen Verheißungen und Erwartungen für die Zukunft, und zwar der ganzen Glaubensgemeinschaft.“²⁴⁹ Diese

²⁴⁶ Ebd., 37. Zur Untermauerung seiner Argumentation zog Wohlgenuth Lessings Schrift ‚Laokoon‘ heran, in der sich dieser mit dem Verhältnis von Malerei und Poesie beschäftigte. „Warum darf der Laokoon des Bildhauers nicht schreien im Gegensatz zum Laokoon des Dichters? Aus dem überaus einfachen Grunde, weil die Oeffnung des Mundes, durch die ein solches Schreien dargestellt werden müsste, überaus abstoßend als rundes Loch im Marmor auf’s Auge wirken würde. Ein Lachen darf der Maler nicht darstellen, denn das starke Lachen wird, wenn es dauernd vom Auge betrachtet wird, zum hässlichen Grinsen. Nun, das Gleiche gilt von der zu stürmischen Gestik.“ Ebd., 36f.

²⁴⁷ Vgl. Lowenstein, *Creation*, 262 und weiter die akribische Auflistung der Revisionen der Synagogenordnungen in verschiedenen Gemeinden ebd., 286–296.

²⁴⁸ So lautet die allgemeine Definition des Kultus, die noch nicht speziell auf Israel bezogen war, bei M. Joel: *Zur Orientirung in der Cultusfrage*, Breslau 1869, 3.

²⁴⁹ A. Geiger: *Unser Gottesdienst. Eine Frage, die dringend Lösung verlangt*, Breslau 1868, 1f.

Gestaltwerdung des religiösen Gefühls im Horizont der Geschichte Israels mit seinem Gott und den Verheißungen, wie sie durch die Schrift bezeugt sind, prägte Form und Inhalt des jüdischen Gottesdienstes und unterscheidete ihn von allen anderen positiven Religionen.

Die Darstellung der allgemeinen religiösen Grundbefindlichkeit und ihre Konkretisierung in der spezifischen Geschichte Israels, die dann in eine universalgeschichtliche Dimension ausgeweitet wurde, lassen sich in der Argumentation der Reformer immer wieder finden. Die Überlegungen zur Gottesdienstreform waren demnach von dem Bemühen geprägt, Verbindungslinien zur nichtjüdischen Umwelt aufzuzeigen, in denen die partikuläre jüdische Tradition ihren Ausgangspunkt in den anthropologischen Grundkonstanten religiöser Bedürftigkeit und ihren Zielpunkt in der universalgeschichtlichen Perspektive erhielt. Diese Verhältnisbestimmung von Partikularität und Universalität fundierte das Akkulturationsprojekt jüdischer Gottesdienstreformen.

Als illustratives Beispiel hierfür mag Maybaums Interpretation des Pessachfestes dienen, die er in seiner Homiletik entfaltete. Seine homiletischen Reflexionen hinsichtlich der Bedeutung der Feste konzentrierten sich auf anthropologische Voraussetzungen, die sich mit den Festen verbinden lassen, auf Aussagen über Gottes Sein und Wirken in der Schöpfung und in der Geschichte sowie auf die Orientierung menschlicher Haltungen und Handlungsweisen. Der Zusammenhang zwischen Gott, Welt und Mensch werde in den Festen in verdichteter Weise sowohl im Judentum als auch in anderen Religionen veranschaulicht.²⁵⁰ Im historischen Prozess wurden die mit den Festen verbundenen religiösen Überzeugungen und Rituale mit neuen differenzierten Bedeutungen belegt. Pessach beispielsweise, das seine religionsgeschichtlichen Wurzeln in einem Frühlingsfest habe, sollte in seiner ‚natürlichen‘ Dimension für alle Menschen nachvollziehbar sein: Die wieder erwachte Natur preise ihren Erlöser, der die Schöpfung erneuere und das Antlitz der Erde verjünge. Dem Gemütsleben des Menschen zeige sich Gott als der Weltenschöpfer, „der sich ihm in jedem Frühlinge als ein Erlöser aus des Winters Enge und Sorge offenbart.“²⁵¹

Die Geschichte der jüdischen Feste beschrieb Maybaum als Fortschreiten von der Naturreligion zur Religion des Geistes. Die drei jüdischen Hauptfeste waren zunächst Naturfeste, die auf den Wechsel der Jahreszeiten bezogen waren und die Offenbarung Gottes nur in der Natur erkannten. Erst durch die Geschichte der Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten und die Offenbarung des Religionsgesetzes auf dem Sinai trat eine Fülle neuer Aussagen über Gott hinzu. Er wurde fortan als gütiger und gerechter Lenker der Geschichte gesehen, „der sein Volk zur Selbstheiligung im Streben nach Gottesebenbildlichkeit berufen und mit der Sendung des Heils an die Menschheit betraut hat.“²⁵²

²⁵⁰ Vgl. Maybaum, Homiletik, 49.

²⁵¹ Ebd., 54.

²⁵² Ebd., 50.

Die geschichtliche Seite von Pessach erinnere an die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten, in der sich Gottes Königsherrschaft in der „Erlösung der Geknechteten, der Gebeugten und der schuldlos Verfolgten“²⁵³ zeige. Israel trete in die Völkerwelt mit der Botschaft von Gottes Güte und Gerechtigkeit ein. „Und dieser Trost, heilskräftig für die Völker wie für die Individuen, bewährte sich besonders an Israel und in dessen schicksalsvollem Gange durch die Geschichte. Tausendmal wiederholte sich ihm die ägyptische Knechtschaft, und tausendmal erlöste es der Ewige.“²⁵⁴ Die sich stets wiederholende Erfahrung von Verfolgung und Rettung aus der Gefahr mache Pessach zum Fest der Erlösung aus alter und neuer Knechtschaft. Neben die leibliche Befreiung vom ägyptischen Frondienst trete weiterhin die geistige Befreiung vom Götzendienst durch die Übernahme der sinaitischen Heilssendung (Ex 3,2).

4.1.6 *Die Engel, die Opfer und die heilige Stadt:*

Theologisch-liturgische Veränderungsvorschläge für die Gebetbücher

4.1.6.1 Die Engel

Mit den das liturgische Verhalten der Gemeinde disziplinierenden Veränderungen korrespondierten inhaltliche Modifikationen, die mystisch-poetische Vorstellungen rationalisieren sollten. Dies traf auch die Erwähnung der Engel in den Gebetbüchern.²⁵⁵ Man polemisierte gegen „stark sinnliche Bezeichnungen der Gottheit“, wie sie in der synagogalen Poesie, den Pijutim, tradiert wurden, ebenso wie gegen „die Aufzählung der verschiedenen *Engelordnungen* und die Ausmalung ihrer Tätigkeit.“²⁵⁶ Die Erwähnung der Engel speise sich – so Geiger – aus zwei Quellen: zum einen aus einer dem Judentum eigentlich fremden Naturbetrachtung,

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd., 55.

²⁵⁵ Verschiedene Gruppen hymnensingender Engel, die Gott lobpreisen, tauchen insbesondere in den Kedeschot-Hymnen der Tefillah auf. In der Tefillah werden die Seraphim als prominente Engelgruppe genannt, in anderen Stücken sind es die Ofanim, bzw. die Cherubim (vgl. Jes 6,3 sowie Hes 3,12). Vermutlich bereits in der gaonäischen Zeit wurden die Engel in der alltäglichen Gebetspraxis immer wichtiger. Herausragende Beispiele für die Erwähnung der Engel sind die einführenden und verbindenden Passagen der Kedeschah sowie die hyperbolischen Beschreibungen im Yozer. Diese boten in zahllosen Pijutim die Vorlage für ausladende Spekulationen über Sein und Handeln der Engel. Die Hymnen, die die einzelnen Abschnitte der Kedeschah unterbrechen, beschreiben die Anbetung der Engel in unzähligen Bildern. In anderen liturgischen Texten erscheinen die Selihot-Engel als unabhängige Wesen, deren Aufgabe es ist, Gebete des Menschen zu Gott zu befördern. Es gab jedoch auch Gegner der Engelverehrung. Maimonides beispielsweise fand, dass wahrhaftige Buße weder der Vermittlung der Heiligen noch der Engel bedürfe. Jom Tow Lipmann Mühlhausen (14./15. Jh.) stellte fest, dass die Weisen die Vorstellung der Vermittlung zwischen Mensch und Schöpfer aufgrund der darin liegenden Gefahr der Idolatrie abgelehnt hätten. Die Kritik an der Erwähnung der Engel hatte somit lange vor dem 19. Jahrhundert eine Tradition. (Vgl. D.S. Flattau: Art.: Angels in the Liturgy, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 2, Jerusalem 1971, 971f).

²⁵⁶ Geiger, Plan zu einem neuen Gebetbuche, 6.

nach der die Himmelskörper als beseelte Wesen gesehen wurden, die in freier geistiger Tätigkeit agieren. Diese Betrachtung entspringe einem kindlich poetischen Verständnis, das die Wissenschaft längst überwunden habe. Die zweite Quelle der Engellehre stütze sich auf die Gotteswagenvision (Merkabah) bei Ezechiel, deren nähere Untersuchung, bzw. öffentliche Vorlesung im Rahmen der Haftaralesung bereits in der Mischna untersagt wurde. Entsprechend sollte nun zurückgekehrt werden zur „nüchtern gesunden Ansicht der Mischnah [...] wenn wir unsere Gebete von diesem durch mystischen Schwulst entstellenden Engelapparate befreien.“²⁵⁷ Geiger war insbesondere daran gelegen, auf die Erwähnung der Engel im Morgengebet zu verzichten, in dem das neu sich ergießende Licht und darin die verjüngte Schöpfung begrüßt wurde. In eine ähnliche Richtung wies der Vorschlag, am Neujahrsfest solle auf die mystische Ausdeutung der Tonfolge, insbesondere der einzelnen Töne, die beim Schofarblasen am Neujahrstag zu hören waren, verzichtet werden, um die ‚verständigen‘ Zuhörer nicht zu verärgern.²⁵⁸

Die Engel als in den Himmelskörpern residierende Geister sollten seines Erachtens nicht mehr gepriesen werden und auch nicht mehr als im Vergleich zum Menschen höher stehende Wesen vorgestellt werden.²⁵⁹

Die mit mystischen Traditionen verbundene Angeologie, die in den jüdischen Liturgien über die Jahrhunderte ihren Platz gefunden hatte, interpretierte die Mehrzahl der Reformer im wörtlichen Sinne, sie war ihnen deshalb nicht mehr vereinbar mit einem aufgeklärten Bewusstsein.

Eine andere Strategie, die Engelthematik zu entschärfen, bestand darin, unverfängliche Übersetzungen zu entwickeln, die keinen Anstoß erregten. Entsprechend wurde beispielsweise in den *Keduschat d'Yotzer* der hebräische Begriff für ‚Kreaturen‘, der traditionell im mystischen Sinne mit ‚himmlische Kreaturen‘ wiedergegeben wurde, mit dem Wort ‚Lichtgestalten‘ übersetzt. Der metaphorische Kontext, der mit dieser Übersetzung hergestellt wurde, verwies eher auf die Macht der Natur als auf die Vorstellung von Engeln.²⁶⁰

4.1.6.2 Jerusalem

Daneben wurden Veränderungen vorgenommen, die die Erwählung Israels relativieren sollten. Zentrales Motiv, um das sich verschiedene Zukunfts- und Erlösungsvorstellungen rankten, war die Stadt Jerusalem. Jerusalem als wirkliche Stadt und Jerusalem als Metapher tauchten an vielen unterschiedlichen Stellen in

²⁵⁷ Ebd., 23.

²⁵⁸ Vgl. Maybaum, Homiletik, 67. Maybaum verwies dabei auf Maimonides, der den Sinn des Schofarblasens allein darin sah, dass die Schläfer aus ihrem Schläfe gerissen werden sollten, um ihre Werke zu prüfen, sich zu bessern und zu Gott zu bekehren.

²⁵⁹ Ebd., 22.

²⁶⁰ Vgl. Ellenson, The Israelitische Gebetbücher, 147.

den Gebetbüchern auf. Die 14. Benediktion der täglich zu betenden Amidah beispielsweise befasste sich gänzlich mit Jerusalem. Sie begann: ‚Und zu Jerusalem deiner Stadt wende dich in Barmherzigkeit zu [...] Erbaue es bald wieder in unseren Tagen. Sie schloss mit dem Segensspruch: ‚Gesegnet seiest du, oh GOTT, der du Jerusalem erbauest.‘ Am neunten Aw wurde um Trost für die Trauernden Zions und Jerusalems sowie für den Wiederaufbau der Stadt gebetet. Der Lekha Dodi-Hymnus, der die Prinzessin Sabbath begrüßt, widmete Jerusalem drei Verse. In den Pijutim gewann die Stadt metaphorische Qualität. Sie verkörperte Israels Geschichte und Hoffnungen für die Zukunft insbesondere in der Metapher vom himmlischen Jerusalem. Die Pijutim beinhalteten jedoch auch Bezugspunkte individueller religiöser Erfahrung, z.B. in den Phrasen: ‚mein Weggang von Ägypten‘ (aus der Sklaverei in die Freiheit), bzw. ‚mein Weggang aus Jerusalem‘ (von der Freiheit in die Sklaverei). Es dominierten im Siddur jedoch die Gebete um die wörtlich verstandene persönliche Rückkehr in die heilige Stadt, bzw. um den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels.²⁶¹

Im Zeitalter der Emanzipation waren für viele Juden und Jüdinnen in den deutschen Teilstaaten die vielen Gebete, die sich auf die Rückkehr nach Jerusalem bezogen, kein aufrichtiger Ausdruck ihrer religiös-politischen Zukunftshoffnung mehr. Je stärker die Hoffnung auf vollständige gesellschaftliche Integration wuchs, umso obsoleter mussten die liturgischen Texte erscheinen, die in Palästina die eigentliche Heimat und in Jerusalem den Ort der Erlösung sahen. Bereits im Jahre 1812, als die Juden in Preußen einen weitergehenden Emanzipationsstatus erhielten, hatte David Friedländer erklärt: „Hier stehe ich vor Gott. Ich bete für den Erfolg meines Königs, für meine Mitbürger, für mich selbst und für meine Familie, – und nicht für die Rückkehr nach Jerusalem, nicht für die Wiederherstellung des Tempels und die Opfer. Solche Wünsche habe ich nicht in meinem Herzen. Ihre Erfüllung würde mich nicht glücklich machen. Mein Mund soll sie nicht aussprechen.“²⁶²

Jene Gebete hätten ihre Berechtigung gehabt, als die jüdische Bevölkerung nicht als Bürger und Bürgerinnen des jeweiligen Landes, in dem sie lebten, angesehen wurden. Sie hätten ihre Zeit in Stunden der Verfolgung gehabt, als kein Vaterland außer Palästina existierte. Die Gebete für die Rückkehr nach Jerusalem waren somit Ausdruck von vergangenen Unterdrückungserfahrungen gewesen, die die jüdischen Reformer zumindest in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts als überwunden betrachteten.

Abraham Geiger nannte als weiteres theologisches Problem des jüdischen Gottesdienstes die besondere Stellung Israels zu den Völkern, die mit der heiligen Stadt verbunden war. Die mit der Rückkehr nach Jerusalem verbundenen Zukunftsvorstellungen, wie die Restitution des Tempels, die Wiederherstellung eines jüdi-

²⁶¹ A.M. Habermann: Art. Jerusalem in the Liturgy, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 9, Jerusalem 1971, 1560–1563.

²⁶² Friedländer zit. bei Petuchowski, Prayerbook Reform, 278.

schen Staates in Palästina und die damit verbundene Sammlung der zerstreuten Diasporajuden aus aller Welt, empfand auch er im Zeitalter der Emanzipation aus den eben beschriebenen Gründen als unangemessen.

Geiger sprach von der ‚nationalen Seite‘ Israels, die im Kultus zurücktreten müsse, dies betraf all jene Gebete, die bewusst die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern in Szene setzten.²⁶³ Die besondere Erwählung Israels sollte jeden Anschein geistlicher Überheblichkeit gegenüber den Völkern von sich weisen; als Perspektive sollte vielmehr die Vereinigung des gesamten Menschengeschlechtes benannt werden.²⁶⁴ Die besondere Stellung Israels liege in der Aufgabe begründet, die Einheit Gottes so zu bezeugen, dass sie die „Völkerverbrüderung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe“²⁶⁵ befördere. Die Abstreifung des ‚nationalen Gewandes‘ werde zur religiösen Pflicht in dem Bewusstsein, „daß *an jedem Orte* wo wir Gott preisen, Er zu uns kommen und uns segnen werde. [...] *Jerusalem* bleibt uns der heilige Quell, aus dem in der Vergangenheit die Lehre der Wahrheit entsprang, der Quell ist nun zum mächtigen Strome geworden, welcher befruchtend sich über die ganze Erde ergießt. [...] Jerusalem ist uns ein Gedanke, keine räumlich begränzte Stätte.“²⁶⁶

Diese Sicht Geigers teilten jedoch keineswegs alle Reformer. Leopold Stein beispielsweise betonte im Vorwort zu dem von ihm edierten Gebetbuch ausdrücklich, dass das Kommen des Messias, die Restitution des Tempels und die Bezeugung der Einheit Gottes unlöslich mit der Stadt Jerusalem verbunden seien. Es könne weder das deutsch-protestantische Berlin sein, noch Rom, die heidnische Stadt der Vergangenheit und des Katholizismus der Gegenwart, sondern nur Jerusalem, die heilige Stadt, in der alle großen Religionen sich gleichberechtigt ausdrücken könnten.²⁶⁷

Geiger und Stein repräsentieren das Spektrum der Auffassungen, in dessen Mitte sich beispielsweise Joel mit der Stellungnahme positionierte, dass Jerusalem als die Wiege der Religion für die frommen Juden keine gleichgültige Stadt sein könne. Zwar könne man nicht mehr für die eigene persönliche Rückkehr nach Jerusalem beten, trotzdem müssten die weiteren Aspekte der liturgischen Jerusalemtheologie bewahrt bleiben.²⁶⁸

²⁶³ So sollte z.B. in den einleitenden Gebeten des Morgengottesdienstes die Schlussformel ‚der vorzügliche Gnade erweist seinem Volke Israel‘ ersetzt werden durch ‚... seinen Geschöpfen‘. Im Schemoneh Esreh, dem Achtzehnbittegebet, sollten die Worte, ‚du hast unterschieden zwischen Israel und den Völkern‘, wegfallen, die für dem im Sabbatausgang angeordneten Gebet, das dem vierten Spruch beigefügt ist, vorgesehen waren. Vgl. Geiger, Plan, 7 und 9.

²⁶⁴ Vgl. ebd., 6.

²⁶⁵ Geiger, Gottesdienst, 18.

²⁶⁶ Ebd., 17f.

²⁶⁷ L. Stein (Hg.): Gebetbuch für Israelitische Gemeinden, Teil 1, Mannheim 1882.

²⁶⁸ „Darum werden wir sein gedenken im Gebete, wir werden vom Herrn erbitten, daß er es aus dem traurigen Zustande erhebe, in dem es sich befindet, so daß auch die Gebete um die Wiedererstehung aus jammervoller Lage unverfänglich sind. Die principielle Differenz fängt erst da an, wo der Wunsch nach *persönlicher Rückkehr* im Gebete seinen Ausdruck erhält. Ihn weiß das moderne Bewußtsein sich nicht anzueignen.“ (Joel, Orientirung, 24). Für diesen Argumentationsversuch hatte Geiger nur

Mit dem Diskurs um die Bedeutung der Stadt war ebenfalls die Frage nach der Messiasvorstellung verbunden. Manche Reformer ersetzten das Wort Messias bzw. Erlöser durch das Wort Erlösung, andere ließen die personalisierte Form des Hebräischen (*Go'el*) und gaben diese in der deutschen Übersetzung mit Erlösung wieder.²⁶⁹ Die Ablösung einer personalisierten Messiasfigur durch die Vorstellung von einer messianischen Zeit, ermöglichte es den Reformern, ihre Vorstellungen von der Umsetzung des Sittengesetzes, von Brüderlichkeit und Gerechtigkeit in die Erlösungsidee einfließen zu lassen und diese gleichzeitig zu universalisieren.

4.1.6.3 Die Opfer

Auch die Debatte um die Rede vom kultischen Opfer, das in der synagogalen Liturgie an verschiedenen Stellen relevant ist, wurde hitzig geführt. Tiere zu schlachten, um Gott angemessen verehren zu können, war für die meisten Zeitgenossen eine äußerst abstoßende Vorstellung. Der mit dem Opferdienst verbundene Gedanke der Sühne stand für sie im Gegensatz zur jüdischen Auslegungstradition und war darüber hinaus keineswegs mit Kants Vorstellungen von moralischem Handeln zu vereinbaren, in denen der Gedanke der stellvertretenden Sühne keinen Platz hatte. Wer sonst als der Mensch selbst, sollte Verantwortung für seine Taten übernehmen? Dass die Sünden der Menschen durch den Tod eines Tieres gesühnt werden könnten, war für viele Juden und Jüdinnen nach der Aufklärung nicht mehr plausibel.

Die Opferthematik spielte jedoch in den synagogalen Liturgien eine zentrale Rolle. Im Mussaph-Gottesdienst beispielsweise wurde für die Wiederherstellung des Opferkultes gebetet.²⁷⁰ Der Mussaph, der auf die Tora- und Prophetenlesungen am Sabbatmorgen bzw. an den hohen Festtagen folgte, wurde als Ersatz für die zusätzlichen Opfer, die am Sabbat im Tempel in Jerusalem dargebracht worden waren, angesehen. Der Mussaph beinhaltete die ersten und die letzten drei der Sieben Benediktionen sowie eine weitere Benediktion, die die Heiligkeit des Tages pries. In ihr wurde Gott für die Heiligung des Sabbats gelobt. So weit bestanden weitgehende Parallelen zwischen dem Mussaphgebet und dem Sharith-Gebet. Der wesentliche Unterschied bestand jedoch darin, dass im Mussaph-Gottesdienst nach der dritten Benediktion das zusätzliche Opfer erwähnt wurde, das im Tempel dargebracht worden war. Die darauf folgende Lesung von Passagen aus Num 28 und 29, die die Opfer für die jeweiligen Tage und Anlässe spezifizierten, wurde von Gebeten durchzogen, die auf die göttliche Einsetzung des Op-

beißenden Spott übrig. Vgl. hierzu weiter: A. Geiger: Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Bd. 7, Breslau 1869, 1–59, hier: 52–54.

²⁶⁹ Vgl. D. Ellenson: The Israelitische Gebetbücher of Abraham Geiger and Manuel Joel: A Study in Nineteenth Century German Jewish Liturgy, in: LBIYB, Nr. 44, 1999, 147.

²⁷⁰ Mussaph bedeutet wörtlich ‚Zusatz‘.

ferkultes und die Hoffnung auf dessen Wiederherstellung Bezug nahmen. An besonderen Festtagen wurde weiterhin ergänzt, dass die Juden aufgrund ihrer Sünde aus dem heiligen Lande vertrieben worden waren und aus diesem Grunde nicht in der Lage seien, die Opfer pflichtgemäß darzubringen.²⁷¹

Hinsichtlich der liturgischen Opfertheologie stritten sich die Reformen, ob der Opferkultus als historische Größe abzulehnen sei, da er ein für die jüdische Tradition unangemessenes Gottesverhältnis zur Darstellung bringe, oder ob die historische Reminiszenz in den Gebeten als sinnvoll angesehen werden könnte, bzw. eine symbolische Interpretation des Opferdienstes anzustreben sei, die den Verbleib der Bezüge zum kultischen Opfer ermöglichen sollte. Einig waren sich die Reformen jedoch darin, dass nicht mehr für die Wiederherstellung des Opferkultes gebetet werden sollte.

Die Mehrheit der Rabbiner konnte sich nicht zu einer vollständigen Abschaffung des Mussaph durchringen. Ein auf der letzten großen Rabbinerversammlung in Breslau im Jahre 1846 eingebrachter Reformvorschlag wurde nicht akzeptiert.²⁷² Zu unterschiedlich waren die liturgisch-theologischen Auffassungen zum Opfer: Manche vertraten ein wörtlich-materielles, andere ein symbolisches und wieder andere ein mystisches Verständnis.

Der Streit um eine angemessene Interpretation ging auch nach 1846 weiter, z.B. zwischen Geiger und Joel.²⁷³ Die Debatte um den Stellenwert des Opfers war

²⁷¹ Vgl. Petuchowski, Prayerbook Reform, 240.

²⁷² Im Folgenden zitiere ich ausführlicher aus dem Votum von Abraham Adler, der hinsichtlich des Opfers mit seinem Versuch dieses „mystisch zu begründen, eine interessante Position einnahm: „Einer der vorangegangenen Redner hatte darauf hingewiesen, dass das Opfer aus dem gegenwärtigen öffentlichen Bewusstsein verschwunden und aus diesem Grunde obsolet geworden sei. Warum sollen wir dann die Opfer in unseren Gebeten erwähnen? – Das ist nicht richtig. Die Idee des Opfers muss eine ewig wahre sein, denn wir können und dürfen nicht annehmen, dass das Judentum durch die Jahrtausende eine Lüge beibehalten habe. Es gibt eine Vermischung zwischen der Idee und der Form, in der die Idee äußerlich ausgedrückt wird. Die Idee des Opfers ist die der Hingabe, der Vereinigung des endlichen Individuums mit dem Unendlichen, des Eintauchens des Vergänglichen in die ewige Quelle. So lange der Mensch noch auf der Ebene der Externalität stand, bedurfte er der äußerlichen Akte, durch die allein er zum Bewusstsein seiner selbst gelangen konnte. Jedoch, im Gegensatz zu dem, was ein anderer Sprecher, bemerkt hatte, das Opfer im Judentum war nicht symbolischer, sondern mystischer Natur. Derjenige, der das Opfer darbrachte, wurde – durch den sakrifiziellen Akt – seines Verhältnisses zu Gott gewahr. Maimonides Auffassung, der Opferkult sei nur eine Anpassung an das Heidentum, von dem sich die Leute nicht vollständig loslösen konnten, und der deshalb beibehalten wurde, ist zweifellos ein Irrtum. Wie sonst könnten wir das Faktum erklären, dass die Opfergesetze bis ins kleinste Detail niedergelegt wurden? Erst als das Judentum die Stufen der Externalität transzendierte, wurde das Opfer etwas abstrakt äußerliches, gegen das die Propheten wetteten. Daraufhin kreierte die Idee für sich selbst die angemessenere Form des Gebetes. In diesem Sinne müssen wir die Talmudpassage verstehen *tephilloth keneged temidin tiqenu* (die Opfer fanden ihr Gegenstück in den Gebeten). Der Opferkultus darf uns nicht gleichgültig werden, denn in ihm haben wir die ursprüngliche Form der Hingabe. Aus diesem Grunde fordere ich die Beibehaltung der liturgischen Passagen, die sie auf den sakrifiziellen Kult beziehen – als eine Erinnerung. Die Gebete für seine Wiederherstellung andererseits, die wir nicht ernsthaft mitsprechen können, sollten ausgelassen werden. Im Hinblick auf den Mussaph-Gottesdienst selbst, muss es beibehalten werden, denn an Festtagen erfordert die Tora ein spezielles Opfer, das das tägliche ergänzt.“ (Übersetzung A.B. nach Petuchowski, Prayerbook Reform, 243f).

²⁷³ Vgl. allgemein zum Vergleich der von Geiger und Joel publizierten Gebetbücher Ellenson, The Israelitische Gebetbücher.

zentral für die Gottesdienstreform, weil sie direkt die Sicht des Gott-Mensch-Verhältnisses sowie zentrale Themen wie Versöhnung, Sühne und Erbarmen berührte. Für Abraham Geiger war jegliche Darbringung von Opfern ein inadäquater Ausdruck des jüdischen Gottesverhältnisses, da Gott keine sinnlichen Gaben, sondern das gereinigte Herz des Menschen einfordere.²⁷⁴ Israels Geschichte sei von der Verwerfung des Menschenopfers geprägt, indem Gott als der allmächtige und allliebende Vater angebetet wurde, „dem man sich nicht durch Abtötung, sondern durch Ausbildung aller edlen menschlichen Empfindungen näherte.“²⁷⁵ Entsprechend sei es unmöglich, die Mussaphgebete für das Neujahrs- und das Versöhnungsfest weiter zu sprechen, die die Bereitschaft Abrahams, seinen Sohn zu opfern, als herausragendes Beispiel des Glaubens bekennen.²⁷⁶ Vielmehr müsse betont werden, dass gerade die Verhinderung des Opfers Abraham zum Stammvater der Israeliten werden ließ. Die Aufnahme von derlei Gebeten sah Geiger darin begründet, dass hier unbewusst die christliche Vorstellung aufgenommen wurde, der Zorn des Vatergottes könne durch das Sohnesopfer besänftigt werden; „es ist wie eine dunkle Eifersucht, dem andern Glauben den Vorzug nicht zu lassen, dass er das Sühneopfer des Sohnes für sich geltend mache.“²⁷⁷

Der strittigen Bitte um die Wiederherstellung der Tieropfer sollte ebenso widerstanden werden. Schon die Propheten hätten darauf insistiert, dass Gott kein Wohlgefallen an den Tieropfern habe. Den Mussaph anstelle der Tieropfer als spirituelles Opfer zu begreifen, sei eine Heuchelei, die im Gottesdienst keinen Ort mehr finden dürfe. Weder mystische noch symbolische Interpretationen der Opfergebete waren für ihn akzeptabel.

Geigers Vorstellungen wurden von Reformern, die eher dem konservativen Lager angehörten, wie z.B. Manuel Joel, zurückgewiesen, die auf eine stärkere Vermittlung bedacht waren. Die grundsätzliche Abweisung jeglicher Opfervorstellung im Judentum missbilligte Joel mit Verweis auf die Propheten, die niemals bestimmte *Formen* des Kultes kritisierte, sondern vielmehr den Widerspruch zwischen Kultus und Leben angeprangert hätten: Dies geschah immer dann in Israels

²⁷⁴ Vgl. Petuchowski, Prayerbook Reform, 16.

²⁷⁵ Ebd., 11. Geiger konstruierte den Kampf gegen die Menschenopfer als die absolute Scheidelinie, die zwischen Israel und den Völkern verlief. Die Versagung des Opfers wurde für ihn quasi zu einem religiösen Identitätsmerkmal. „Uns ist und bleibt diese Erzählung eine Bestätigung für die Grundwahrheit des ganzen Judenthums, für die Verabscheuung eines jeden Menschenopfers, für die Fernhaltung eines jeden Gedankens, daß Gott ein solches verlangen, daß der Mensch durch seine Bereitwilligkeit dazu Gott wohlgefällig sein könne. So beziehen sich auch sämtliche Bücher der heiligen Schrift *niemals* auf den Operversuch Abraham's, rufen, so oft auch die Erinnerung geweckt wird, *niemals* sein Verdienst an, daß er seine Vaterliebe zu unterdrücken nicht angestanden, um Gott zu gehorchen.“ (Ebd., 12).

²⁷⁶ Im Mussaphgebet zum Neujahrsfest hieß es beispielsweise: „Es möge vor Dir (o Gott,) sichtbar sein, wie unser Vater Abraham seinem Sohn Isaak auf dem Altare gebunden und sein Erbarmen bewältigt hat, um Deinen Willen mit vollem Herzen zu thun, also möge auch Dein Erbarmen Deinen Zorn über uns bewältigen [...] So gedenke heute das Binden Isaak's seinen Nachkommen in Barmherzigkeit!“ Zit. nach Geiger, Gottesdienst, 13.

²⁷⁷ Ebd.

Geschichte, wenn exklusiv auf kultische statt auf ethische Heiligung des Lebens gesetzt wurde.²⁷⁸ Grundsätzlich war aber seines Erachtens das Opfer „in der That der adäquate Ausdruck der religiösen Empfindung des Alterthums.“²⁷⁹ Für die Zeitgenossen sei es aber durchaus legitim, das Tieropfer, welches obsolet geworden sei, durch das Gebet zu ersetzen.

Er stritt mit Geiger über die Frage, inwiefern Vergangenes religiös erbaulich in der Liturgie wirken könnte. Da der Opferkultus über Jahrhunderte Höhepunkt liturgischen Lebens in Israel gewesen sei und der Kultus sich nicht einfach darin erschöpfen könne, die religiösen Gefühle des Einzelnen zur Darstellung zu bringen, sondern ebenso der „ganzen geschichtlichen Vergangenheit, mit allen Verheißungen und Erwartungen für die Zukunft und zwar der ganzen Glaubensgemeinschaft“²⁸⁰ verpflichtet sei, sei es unverantwortlich, die Opfertradition nicht mehr zu erwähnen. Solange der gesamte Geschichtszusammenhang im Gottesdienst zur Darstellung gebracht werde, müsse man zwangsläufig mit abständigen oder für das moderne Bewusstsein irritierenden Vorstellungen konfrontiert werden. Dies sei insbesondere als eine Übung gegen religiöse Überlegenheitsphantasien zu begrüßen. Es sei dann die Aufgabe des Predigers, dafür zu sorgen, die Brücke zwischen vergangenen Ritualen und der Gegenwart zu schlagen.²⁸¹ Hinsichtlich der praktischen Gestaltungsvorschläge für die Gebetbücher war Joel ein pragmatischer Vermittler, der Orthodoxe und Reformparteien beieinander halten wollte. Die strittigen Teile der Liturgie, die auf die Opferthematik Bezug nahmen, könnten in der Stille gebetet werden. So könnten verschiedene Versionen in den Gebetbüchern abgedruckt werden, aus denen die Beter dann wählen könnten. Diese Gebetspraxis hätten laut Rabbi David ben Simra (Rabdas) spanische Juden gepflegt; sie war folglich durch die Tradition belegt.²⁸²

Neoorthodoxe Gelehrte wie Samson Raphael Hirsch, David Hoffmann und Marcus Lehmann argumentierten strikt gegen die Auslassung der Gebete, die das Opfer zum Thema hatten, wie sie manche liberalen Reformer forderten. In ihren Exegesen zu den relevanten Stellen in Leviticus ebenso wie in ihren Besprechungen liturgischer Texte, die die kultischen Opfer erwähnten, entwickelten sie eine symbolische bzw. allegorische Deutung, die es ihnen ermöglichte, den Herausfor-

²⁷⁸ Vgl. Joel, Orientierung, 26.

²⁷⁹ Ebd., 27.

²⁸⁰ Ebd., 28.

²⁸¹ „Ist doch im Grunde, gemessen an Gottes Erhabenheit, gemessen auch nur an der Unaussprechbarkeit der im Menschen wogenden religiösen Empfindungen, *jede* Cultusform, auch die unsere, auch das Gebet, eine unvollkommene. Woher also nimmt das moderne Bewußtsein seine so gewaltige Überhebung über das antike her? [...] Die lebendige Vermittelung zwischen dem Bewußtsein der Gegenwart Nahe liegenden und dem ihr Entrückten im Cultus soll eben der Prediger herstellen.“ (Ebd., 28f).

²⁸² „R. David ben Simra (Rahdas) bezeugt, daß spanische Juden das Minchagebet das ganze Jahr hindurch so verrichteten, daß sie die ersten drei Segenssprüche zugleich mit dem Vorbeter, die mittleren leise beteten, die letzteren aber wiederum laut vom Vorbeter recitirt würden. Wenn das, was dort zu Mincha geschah, für *alle* Fälle eingeführt würde, so brauchten wir uns ja nur zu enthalten, das zu kontrolliren, was doch überhaupt nicht kontrollirbar ist, nämlich das, was aus der Tiefe des Gemüthes in nur Gott hörbarer Form zu Ihm emporsteigt.“ (Ebd., 30).

derungen der Reformen zu begegnen sowie universale und messianische Aspekte in die Thematik einfließen zu lassen.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf Hirsch, der auf die beiden letztgenannten Gelehrten großen Einfluss hatte. Hirsch entwickelte in seiner berühmten Schrift ‚*Grundlinien einer jüdischen Symbolik*‘ eine Symboltheorie, die ihm die Möglichkeit bot, wesentliche Motive und Handlungen des synagogalen Ritus in einer Weise zu deuten, die dem orthodoxen Offenbarungs- und Textverständnis treu blieb und zugleich Anschlussmöglichkeiten für aufgeklärte, religiöse Juden bieten konnte.²⁸³

Symbole waren für Hirsch Ausdrucksmittel, mit denen Menschen Gedanken in sinnlich wahrnehmbare Zeichen verwandeln. Obwohl sich deren inhärente Bedeutung immer nur kontextuell entschlüsseln lasse, seien sie zugleich Träger ewiger Ideen. Diese ewigen Wahrheiten, die die Symbole durchdringen, verliehen diesen gleichsam eine Form von Selbsttätigkeit, mittels derer die moderne Interpretation ewiger Wahrheiten vermittelbar sei.²⁸⁴ Hirsch war der Auffassung, dass der Vorzug „der Symbolmitteilung nicht in der Klarheit und Deutlichkeit des Inhalts, sondern in der größeren, anhaltenderen und tieferen Selbsttätigkeit besteht, mit welcher durch das Symbol dieser Inhalt aufgenommen, eingepägt und festgehalten wird.“²⁸⁵ Jene Reformen, die die Erwähnung des Opferkultes aus der Liturgie streichen wollten, hätten keine Ahnung, was die symbolische Bedeutung der Opfer ausmache. Bereits das Pessach-Opfer hingegen werde in der Bibel als Zeichen verstanden (Ex 12,13). Ebenso sei das Mincha-Opfer „unter jene Gesetze zu rechnen, die ‚symbolische Bedeutung‘ haben. So kommentierte Hirsch beispielsweise Lev 2,2: ‚Der vom *Mincha* geopferter Teil heißt *azkara*, ‚die Erinnerung‘.‘ Zu Lev 2:13 bemerkt er sodann: Das Opfersalz heißt *berit*, ‚Bund‘.“²⁸⁶ Nach Hirsch sollte der gesamte Opferkult symbolisch gedeutet werden. Der Mussaph-Gottesdienst drücke die Bereitschaft aus, Gott das eigene Leben zu weihen, und alle Habe, ja, das gesamte Leben von Gott in Besitz nehmen zu lassen. In der Mussaph-Liturgie werde der fromme Jude daran erinnert, dass diese Form der *Hingabe* sich im Halten des Gesetzes ausdrücken müsse, nur so könne das jüdische Volk als ganzes seiner heiligen Bestimmung gerecht werden.

In einer Auslegung zum Schema Israel versuchte Hirsch zu belegen, dass das *Schemone Esre* nichts anderes als eine Wortübertragung der Tamid Opferhandlung darstelle. Der dreiteilige Tamid, bestehend aus der Besprengung des unteren Teiles des Altars mit Blut, der Verbrennung aller Teile des Tieres sowie der Gabe des Mehl- und Weinopfers symbolisiere die geistigen und physischen Fähigkeiten,

²⁸³ Vgl. hierzu D. Ellenson: Opfer und Versöhnung in der Liturgie der deutsch-jüdischen Orthodoxie, in: Heinz, H.P. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Theologie (QD 124) Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1990, 117–132. Im Folgenden beziehe ich mich maßgeblich auf diese Studie.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 119.

²⁸⁵ S.R. Hirsch, Grundlinien einer jüdischen Symbolik, in: ders.: Gesammelte Schriften, 6 Bde, Frankfurt a.M. 1906–1920, Bd. 3, 213–447, hier: 227.

²⁸⁶ Ellenson, Opfer, 120.

die der Mensch brauche, um die Tora zu erfüllen. „Diesen drei Teilen der Opferhandlungen entsprechen die drei Einheiten, die im *Schema 'Jisrael* enthalten sind: der erste Abschnitt mit den ersten drei Segenssprüchen, der zweite mit den letzten drei, und der dritte mit den mittleren dreizehn Segenssprüchen.“²⁸⁷ Hirsch machte mit dieser Auslegung deutlich, dass auch liturgische Stücke, die zunächst die Opferthematik nicht explizierten, in ihrem tieferen symbolischen Verständnis nicht vom Opfertum losgelöst werden können.

Ein weiteres Fest, das die Tradition der Opfer ins Zentrum der Liturgie stellt, ist das Jom Kippur-Fest. Die für Jom Kippur zentrale Schriftstelle in Lev 16, 21ff, in der der Hohepriester, über einen Ziegenbock gebeugt, die Übertretungen des Volkes bekennt, diesem daraufhin die Sünden auf den Kopf legt, um ihn dann in die Wüste verstoßen zu lassen, war für Hirsch keineswegs die Beschreibung einer Sühnehandlung. Vielmehr deutete er sie allegorisch als die Darstellung der Auflehnung gegen Gottes Willen. Der Ziegenbock symbolisierte für ihn das falsche und fehlgeleitete Leben, in dem sich der Mensch der Macht der Sinnlichkeit hingibt. Anderen rabbinischen Auslegern folgend interpretierte er die Funktion des Ziegenbocks, des *sair hachai* nicht als Sühnemedium, sondern als Allegorie für den störrischen, gegen Gott aufbegehrenden Geist, der der Vergänglichkeit anheimfallen werde. Somit könne jeder der Ziegenbock sein, immer von Gott mit der moralischen Möglichkeit ausgestattet, dem Sittengesetz entsprechend zu leben. Jom Kippur als Fest der Versöhnung ermögliche dem Einzelnen, seine Entscheidungen zu überprüfen und mit geläutertem Herzen vor Gott zu treten. Es war für ihn das Fest „der geistigen, sittlichen, sozialen Wiedergeburt durch Gottes Gnaden-Allmacht, des Auferstehens aus geistigem, sittlichem und sozialem Tode.“²⁸⁸

Der hinweggestoßene Ziegenbock sei kein Opfer für den Dämon in der Wüste, noch sei dieser ein stellvertretender Sündenbock für die Sünden des Volkes.²⁸⁹ Hirsch lehnte somit ebenso wie die Reformer die Vorstellung ab, die Tötung eines Tieres könne eine sühnende Funktion haben. In seiner Interpretation bemühte er sich aufzuzeigen, dass die Tora durchaus als ein universales Gesetz zu verstehen sei, das im Einklang mit dem allgemeinen Sittengesetz existiere. Mit seiner Aus-

²⁸⁷ Ebd., 124. Vgl. dort die weitere Ausdeutung des Schemone Esre als Wortübertragung der Tamidhandlung.

²⁸⁸ S.R. Hirsch: *Leviticus*, übersetzt und erläutert, Frankfurt a.M. 1889³, 346.

²⁸⁹ In seiner Exegese zu Lev 16,21ff schrieb Hirsch: „An die Stelle des Gesetzesheiligums gestellt, kämpfen wir ängstlich um die Erhaltung unseres selbstsüchtigen Genießenwollens und, vor den Anforderungen des göttlichen Sittengesetzes zurückschreckend, verhalten wir uns gegenüber Gott störrisch wie der lebendige Ziegenbock, wie ein *sair-hachai*.“ (Ebd., 340). Der Ziegenbock trete „in letzter Prägnanz als jene verfehlte Lebensrichtung auf, die das göttliche Geschenk der freien Selbstbestimmung zur Dahingebung an die Herrschaft der Sinnlichkeit mißbraucht und das zur Huldigung der sittlichen Freiheit verliehene in Huldigung der sittlichen Unfreiheit verkehrt. [...] Dieses Verfallensein an die Macht der Sinnlichkeit im Gegensatz zu der Gotteshörigkeit im Dienste des Sittengesetzes heißt hier *la'azazel*. Die ungezwungenste Auffassung des Wortes [...] läßt dasselbe *oz azal* verstehen: als das Starrsinnige, *oz* das *azal*, das keine Zukunft hat, das verschwindet, das, indem es *oz* zu sein meint, [...] sich das Grab der Vergänglichkeit gräbt.“ (Ebd., 327).

legung teilte er das theologische Ethos derjenigen Reformen, die ebenfalls eine symbolische Interpretation des Opfers anstrebten, und die sich im Rahmen Kantischer Ethik auf die Selbstverantwortlichkeit menschlichen Handelns konzentrierten. Die Unterschiede zeigten sich jedoch in den Schlussfolgerungen, die in den liturgischen Reflexionen gezogen und in den Gebetbüchern teilweise umgesetzt wurden. Reformen, wie Geiger, die jegliche symbolische Deutung des Opferkultes von sich wiesen, konnten nach Hirsch nicht zu einem vertieften Verständnis des Mussaph-Gottesdienstes oder des Jom Kippur durchdringen.

4.2 Christliche Gottesdienstformen

Im Folgenden sollen einige ausgewählte Aspekte der christlichen, insbesondere der evangelischen Auseinandersetzungen um die Reform des Gottesdienstes vergleichend hinzugezogen werden. Differenzen, Anknüpfungspunkte und Überschneidungen der jüdischen und der christlichen Diskurse um die Bedeutung des Gottesdienstes, bzw. des Kultus sollen mit einbezogen werden.

4.2.1 Historische Reflexion: Agendenstreit: christlich und jüdisch

Die Bemühungen um die Reform des synagogalen Gottesdienstes müssen im Kontext der Emanzipationsbemühungen von Juden und Jüdinnen im 19. Jahrhundert verstanden werden, die über Jahrhunderte hinweg den Status einer marginalisierten und verfolgten Gruppe in der christlichen Dominanzgesellschaft eingenommen hatten. Für viele Reformen stellte die Erneuerung des Gottesdienstes ein Emanzipationsprojekt dar, mittels dessen die kulturellen, sozialen und religiösen Konsequenzen der jahrhundertlang währenden Ghettosituation und der mit ihr einhergehenden Isolierung überwunden werden sollten. Der Synagogengottesdienst sollte der nichtjüdischen Umwelt nach außen hin signalisieren, dass Juden und Jüdinnen ebenso wie die christlichen Zeitgenossen, aufgeklärte, patriotische und den Maßgaben des Sittengesetzes entsprechend handelnde Individuen waren. Die Revision von Gottesdienstbüchern und die damit einhergehenden Reformbemühungen wurden – wie ich bereits beschrieben habe – mithilfe oder teilweise gegen den Widerstand staatlicher Autoritäten eingeführt. Die Landesherren regierten als Souveräne in religiösen Angelegenheiten in jüdische wie in christliche Belange liturgischer Erneuerung hinein. Dieses obrigkeitliche Selbstverständnis wurde allerdings im Verlauf des 19. Jahrhunderts kritisiert.

Die evangelischen Kirchen teilten weder den quantitativen noch den symbolischen Minoritätsstatus, der sie als ‚Andere‘ stigmatisierte. Sie waren im 19. Jahrhundert keine unterdrückte Gruppe, die aufgrund von Marginalisierungserfahrungen genötigt gewesen wäre, liturgische Erneuerung zum Instrument religiöser

Identitätsformierung zu machen. Wegen des landesherrlichen Kirchenregimentes standen sie in den evangelisch regierten Territorien unter dem Schutz des jeweiligen Königs bzw. Großherzogs.

Der Protestantismus gewann in dieser Zeit eine plurale Gestalt, in der die Verbindung von Konfession und Staatsgesellschaft schrittweise ausdifferenziert wurde. Dieser Umbruch veränderte auch die gesellschaftliche Bedeutung des protestantischen Gottesdienstes. „In der altprotestantischen Staatsgesellschaft des konfessionellen Zeitalters hatte der öffentliche Gottesdienst gesamtgesellschaftliche Funktionen ausgeübt. Er leistete normative *Orientierung* (Weltbild/Ethik), religiöse *Legitimierung* der bestehenden Ordnung im Willen Gottes und symbolische *Integration* der Gesellschaft.“²⁹⁰ Was ich für die Bedeutung von Religion im Kontext funktionaler Differenzierung beschrieben habe, galt auch für den Gottesdienst, dessen Deutungs- und Integrationspotenzial im Gefüge der selbstreferenziellen Teilsysteme an Überzeugungskraft verlor.

Mit der Pluralisierung gingen Bemühungen einher, die Einheit der protestantischen Kirchen herzustellen. König Friedrich Wilhelm III (1770–1840), dem liturgische Fragen sehr am Herzen lagen, führte im Jahre 1822 höchstpersönlich die Preußische Agende ein, die mit ihrem Rückgriff auf Gottesdienstordnungen der Reformationszeit als Ausdruck liturgischer Restauration begriffen werden kann. Luthers Schriften zum Gottesdienst sollten im Angesicht der konstatierten Auflösungserscheinungen des liturgischen Lebens neue Orientierung vermitteln. Friedrich Wilhelm III griff die zu Beginn des 19. Jahrhunderts populäre antiaufklärerische Rhetorik vom Verfall der Religiosität und der christlichen Frömmigkeit auf. Der König wollte mittels der Einführung einer Agende den religiösen Sinn des Volkes neu beleben und Preußen zu einem wahrhaft christlichen Staat machen. Darüber hinaus wollte er durch die Einführung einer gemeinsamen Agende die Union zwischen lutherischer und reformierter Kirche herbeiführen.

Es entstand ein Agendenstreit, der im Jahre 1822 begann und mit den zwischen 1829–1834 erschienenen Provinzausgaben, bzw. mit den Revisionen der Preußischen Agende von 1856 und 1895 stets neue Nahrung erhielt.²⁹¹ Den Kern der Auseinandersetzungen bildete die Frage, inwiefern sich der König anmaßen dürfe, eine Agende zu verfassen, die für die Kirchen bindend sein sollte. Viele Pfarrer und Theologen – unter ihnen z.B. Schleiermacher und Nitzsch – widersetzten sich dem Ansinnen des Königs. Dieser Streit um die liturgische Autorität spiegelte die Tatsache wider, dass mit dem Ausgang der Aufklärung die Frage der Ausübung des *ius liturgicum* ungeklärt war. In der Zeit der Aufklärung waren unzählige Agenden von privater Hand verfasst worden. Dieser Tendenz wollte Friedrich Wilhelm III entgegenwirken. Auch hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur ein Bruchteil der Kirchen eine öffentliche, repräsentative Stimme, die sich verbind-

²⁹⁰ P. Cornehl: Art.: Gottesdienst VIII, in: TRE, Bd. 14, Berlin 1985, 54–85, hier: 64.

²⁹¹ Vgl. zum Agendenstreit: A. Niebergall: Art.: Agende, 12.–19., in: TRE, Bd. 2, 1978, 1–91, hier: 55–60.

lich zu Fragen des liturgischen Lebens hätte äußern können. Die sich im Verlauf konstituierenden Synodalorgane ermöglichten es, dass die Entscheidungsgewalt in liturgischen Angelegenheiten gänzlich auf die Kirchen überging.

Mit dem Agendenstreit verband sich nicht nur die Entscheidungskompetenz in Fragen der Gottesdienstreform. Die Preußische Agenda von 1822 wurde auch kritisiert, weil sie die Bedeutung der Predigt sowie die Partizipation der Gemeinde stark abschwächte. Die Responsorien sollten durch einen Chor übernommen werden, das Apostolikum vom Pfarrer gesprochen und der Gemeindegesang auf drei Lieder beschränkt werden.²⁹²

Vergleichen wir den Agendenstreit von 1822 mit den jüdischen Kontroversen um die Gottesdienstreform so kann festgehalten werden, dass die jüdischen Gemeinden keine ausgebildete Lobby hatten, die sich gegen unerwünschte staatliche Interventionen zur Wehr hätte setzen können. Die Vorstellung, dass Agenden bzw. Gebetbücher eine Einheit des deutschen Judentums herbeiführen könnte, war um 1820 noch nicht ausgebildet. Die Bestrebungen, ein Einheitsgebetsbuch für die deutschsprachigen jüdischen Gemeinden zu erstellen, setzte erst später ein. Im Gegenteil, wie ich in der Besprechung des Gutachtens von Steinschneider aufgezeigt habe, argumentierten die Reformer mit den *lokalen* Gebetbuchtraditionen und mit der Tatsache, dass die Reform der Liturgie immer in den Händen der Gemeinde lag.

So war die Preußische Agenda der Versuch, liturgische Vielfalt in eine einheitliche Ordnung zu überführen. Die Einführung der jüdischen Gebetbücher sollte liturgische Pluralität innerhalb der Gemeinden ermöglichen. Die Preußische Agenda orientierte sich an der Reformation und an Luthers Auffassung vom Gottesdienst als Kriterium für liturgische Erneuerung, sie war in diesem Sinne restaurativ bzw. vormodern in ihrer Ausrichtung an historischen Vorbildern für die gegenwärtige Praxis. Die jüdischen Reformer verwiesen auch auf die Bibel und den Talmud in ihren Argumentationen und waren darauf bedacht, die Übereinstimmung mit der Halacha nachzuweisen. Zugleich ging es ihnen aber auch stark um

²⁹² „Der Gottesdienst wurde nach einem Gemeindegesang eingeleitet durch ein neu formuliertes Votum: ‚Gesegnet sey das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Unsere Hülfe sey im Namen des Vaters ...‘. Auf ein Sündenbekenntnis mit dem Amen des Chors erfolgte der Zuspruch: ‚Wo ist ein Gott, der größer wäre als unser Gott! ...‘ Danach das ‚Kyrie eleison‘ vom Chor gesungen, das ‚Ehre sey dem Vater...‘ (an ‚Kirchfesten‘ um das Laudamus erweitert) vom Pfarrer gesprochen. Die Schriftlesungen (Epistel und Evangelium) wurden durch die Salutationen und ein entsprechendes Gebet eingeleitet und jeweils mit z.T. neu formulierten Voten versehen. Das vom Pfarrer gesprochene Apostolikum wurde vom Chor aufgenommen: ‚Bekennen will ich dich, o Herr aus vollem Herzen. Deine Worte will ich achten und bewahren, laß mich nach ihnen leben‘. Daran schlossen sich eine im Wortlaut veränderte Präfation mit dem vom Chor gesungenen Tersanctus und sogleich das Allgemeine Fürbittengebet mit dem Unser-vater und dem dreimaligen Amen des Chors an. Danach erst, nach einem Gemeindegesang, kam die Predigt; nach deren Ende der Aaronitische Segen und ein letztes Gemeindelied. Wenn sich an den Gottesdienst eine Abendmahlsfeier anschloß, so begann sie mit einer neu entworfenen Vermahnung und Gebet. Die Verba testamenti, bei deren Verlesung die Gemeinde kniete, wurden als ‚Consecration‘ verstanden; die Spendeformel trug referierenden Charakter: ‚Unser Herr und Heiland Jesus Christus spricht: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniß.‘ (Ebd. 57).

das Gegenwartsbewusstsein der Zeitgenossen: Historisch kritische Einsichten der Exegese, die Standards des Sittengesetzes, die sich verändernde politische Lage der deutschen Juden sowie bürgerliche Geschmacksvorstellungen wurden als Argumente für die Revidierung der Gebetbücher herangezogen. Manche Reformvorschläge lassen die Beeinflussung durch die Aufklärung erkennen. Das Verständnis von zeitgemäßer Liturgie war geprägt von Rationalisierung bzw. Eliminierung der poetischen Dimensionen, der Verschiebung äußerer liturgischer Expressivität in verinnerlichte Einstellung, dem Drang zur Kürzung der Liturgie sowie der Strukturierung des Gottesdienstablaufes von Anfang und Ende. Jüdische wie christliche Predigten wurden als Kanzelreden bzw. Religionsvorträge bezeichnet, ein Sprachgebrauch, der sich auf der christlichen Seite Ende des 18. Jahrhunderts durchsetzte. Die Pädagogisierung der liturgischen Absichten, die sich bei christlichen Aufklärern z.B. darin ausdrückte, dass althergebrachte liturgische Stücke mit Erklärungen versehen wurden, drückte sich auf jüdischer Seite weniger in den Gebetbüchern als vielmehr in den Synagogenordnungen aus, die eine belehrend-disziplinierende Funktion hatten.

4.2.2 Schleiermachers Gottesdiensttheorie und ihre jüdische Rezeption

Im Abschnitt zur anthropologischen Fundierung jüdischer Gottesdienstreformen hatte ich auf Joels Definition des ‚*Cultus als feierliche Darstellung des in einer Gesamtheit lebenden Religiösen*‘ hingewiesen. Diese Vorstellung ist m.E. stark von Schleiermachers Kultustheorie beeinflusst, die er in seinen Vorlesungen zur Praktischen Theologie und in der ‚Kurzen Darstellung‘ entwickelt hatte.²⁹³

Joel stellte heraus, dass die Darstellung des religiösen Gefühls der zentrale Gegenstand jeder religiösen Feier sei.²⁹⁴ Der Kultus entspringe nach seiner anthropo-

²⁹³ Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstellung §§ 280–289; ders., praktische Theologie, 68–326. Der vorliegende Text der ‚praktischen Theologie‘ basiert auf Vorlesungsmitschriften von Studenten und Schleiermachers eigenen Notizen. Sie wurden von Frerichs im Jahre 1850 publiziert. Sie weisen teilweise inkonsistente Passagen auf. Vgl. hierzu M. Meyer-Blanck: Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt (ThB 97) Gütersloh 2001, 170. Vgl. weiter die Werke, die sich mit Schleiermachers Gottesdiensttheorie beschäftigen: C. Albrecht: Schleiermachers Liturgik. Theorie und Praxis des Gottesdienstes und ihre geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, Göttingen 1963; R. Schleiermachers Gottesdiensttheorie. Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von ‚Kurzer Darstellung‘ und ‚Philosophischer Ethik‘ (TBT 87) Berlin / New York 1998; C. Braungart: Mitteilung durch Darstellung. Schleiermachers Verständnis der Heilsvermittlung (Marburger Theologische Studien, Bd. 48) Marburg 1998; D. Rössler: Unterbrechungen des Lebens. Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher, in: Cornehl, P. / Dutzmann, M. / Strauch, A. (Hg.): ‚In der Schar derer, die da feiern‘: Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion (Friedrich Wintzer zum 60. Geburtstag) Göttingen 1993, 33–40; C. Dinkel: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes (PThK 2) Gütersloh 2000, bes. 178ff.

²⁹⁴ „Wenn wir bis jetzt beständig von *Empfindung* reden, so meinen wir nicht den Gegenstand, der im Cultus zur Darstellung kommt, dadurch zu begränzen. Im Cultus kann vielmehr die ganze *Religion*, ja sogar die *Geschichte* der Gesamtheit ihren feierlichen Ausdruck suchen und finden. Wohl sind das an sich keine *Gefühle* – und nur diese können eigentlich Gegenstand einer Feier sein – sondern *Erkenntnisse*, aber insofern sie auf das Gefühl zurückwirken, das Gemüth des Bekenners dieser Religion eigenthümlich bestimmen, werden auch sie die Tendenz haben, ihren feierlichen culturellen Ausdruck zu gewinnen.“ (Joel, Orientierung, 6).

logischen Bestimmtheit dem menschlichen Bedürfnis, dasjenige, was den Menschen zutiefst innerlich bedränge und bewege, ins Äußerliche heraussetzen zu müssen. Der Kultus sei in dem humanen Geselligkeitstrieb gegründet, der über die Darstellung der religiösen Empfindung des Einzelnen hinausstrebe und die stabilere Stimmung der Gesamtheit auffange.²⁹⁵

Zu den Darstellungsmitteln, die das religiöse Gefühl auszudrücken vermochten, gehörte für Joel zweifelsohne die Kunst: „Aber auch in Religionen von der lautersten geistigen Klarheit wie in der *jüdischen* wird es unmöglich sein, der frommen Empfindung vollen Ausdruck zu geben ohne *jede* Bindung mit der Kunst und der symbolischen Handlung.“²⁹⁶ Der Begriff der Kunst, den Joel in seinen liturgischen Reflexionen aufgriff, war ebenfalls zentral für Schleiermachers Gottesdiensttheorie. Unter Kunst verstand Schleiermacher den Akt des individuellen Symbolisierens, in dem ‚Zustände des höheren Selbstbewusstseins‘ offenbart und Gefühle eine äußerliche Gestalt gewinnen würden. Die Religion teile sich durch die Kunst mit. Sobald sie sich als Kirche formiere, entwickle sie ein Kunstsystem. Der Kultus sei folglich aus lauter Kunstelementen zusammengesetzt. „Das Religiöse ist dabei ‚gleichsam der Stoff und das künstlerische die Form‘. Der Zweck des Gottesdienstes wird für Schleiermacher deshalb durch die ‚darstellenden Kunstthätigkeiten, die ihrem Inhalt nach religiöse sind‘ erreicht.“²⁹⁷

Gleichwohl war sich Joel bewusst, dass im jüdischen Kultus nicht einfach ein allgemeines religiöses Bewusstsein dargestellt werden könne, sondern es gehe für den Juden um das, „was sein *israelitisches* Bewußtsein befriedigt, so wenig wie ein Christ sich befriedigt erklären würde, wenn das eigentlich Christliche in seinem Cult zu keinem Ausdruck käme.“²⁹⁸

In Joels Überlegungen lassen sich Anklänge an Schleiermachers Kultustheorie entdecken: Die den Gottesdienst konstituierende Darstellung des religiösen Gefühls, die rückgebunden an eine religiöse Gemeinschaft existiert, läßt sich bei beiden Theologen wiederfinden.²⁹⁹ Schleiermacher sprach vom Zweck des Kultus als darstellender Mitteilung des stärker erregten Bewusstseins. Mit dem Begriff der Darstellung unterstrich er, dass der Gottesdienst keine Missionsveranstaltung sei, in der Menschen zu Christen bekehrt werden könnten. In diesem Sinne sei der Gottesdienst nicht wirksames, sondern darstellendes Handeln: er soll nicht primär etwas bewirken, sondern etwas zeigen.³⁰⁰ „Es soll also im Gottesdienst nicht

²⁹⁵ „So entsteht *Cultus*, *Darstellung* nicht mehr der *Einzelempfindung*, sondern der *gemeindlichen*, *gesamtheitlichen* Empfindungen.“ (Ebd., 5).

²⁹⁶ Ebd., 6.

²⁹⁷ Vgl. Dinkel, Was nützt, 207.

²⁹⁸ Joel, Orientierung, 8.

²⁹⁹ „Die erbauende Wirksamkeit im christlichen Kultus beruht überwiegend auf der Mitteilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbstbewußtseins, und es kann eine Theorie nur darüber geben, sofern diese Mitteilung als Kunst angesehen werden kann.“ (Schleiermacher, Kurze Darstellung, § 280).

³⁰⁰ Vgl. zu den Begriffen des darstellenden und des wirksamen Handelns in Bezug auf die Homiletik Kap. 5.2.1. Schleiermachers Gottesdiensttheorie kann als Reaktion auf das utilitaristische Gottesdienstverständnis der Aufklärung gelesen werden, das den Zweck des Gottesdienstes in der Vermitt-

etwas erreicht werden, was noch nicht da ist, sondern das, was den Christen bestimmt, der Glaube an die in Jesus Christus geschehene Erlösung und das Ergriffensein davon im Heiligen Geist, soll in der Gemeinschaft der Gläubigen ausgedrückt werden, damit durch Darstellung und Mitteilung der christlichen Erfahrung das Gottesbewußtsein belebt, gestärkt und vertieft wird [...].³⁰¹

Nichts anderes als die religiösen Gemütszustände sollten im Gottesdienst dargestellt werden.³⁰² Diese Form der Kommunikation des Glaubens begriff Schleiermacher jedoch nicht als völlig ungebundene Selbstdarstellung des religiösen Subjektes. Sie gewinne vielmehr ihre Mitte und Grenze durch die Verkündigung Jesu Christi in Bindung an die Schrift und das christliche Gemeinbewusstsein, d.h. an das Bekenntnis.³⁰³ Ebenso konnte auch Joel die Darstellung des religiösen Gefühls im jüdischen Gottesdienst nur auf die jüdische Tradition bezogen wissen. Joel übernahm darüber hinaus den Begriff der Feier bzw. des Festes. Der Festbegriff wurde von Schleiermacher eingeführt, um den Gottesdienst einerseits in den Zusammenhang nichtreligiöser Zusammenkünfte zu stellen, andererseits sollte er die besondere Zeit markieren, die der Gottesdienst als Unterbrechung des übrigen Lebens darstellte.³⁰⁴ Die Charakterisierung des Gottesdienstes als Fest implizierte eine paradoxe Struktur: „Der Gottesdienst als Fest ist zum einen *Teil* des christlichen Lebens, zum anderen aber auch *Darstellung* des christlichen Lebens und insofern von ihm unterschieden. Das Fest steht somit in *relativem Gegensatz* zum Leben.“³⁰⁵ Hinsichtlich der Positionierung des Gottesdienstes im Kontext funktionaler Differenzierung bedeutet dies, dass Joel und Schleiermacher sowohl die Eigenständigkeit des Kultus im Teilsystem der Religion stark machten als auch die Verbindungslinien zur Umwelt zogen.

Es ist bemerkenswert, dass auch Joel die Infragestellung der Herrschaft der Zwecke, die mit dem Begriff der Darstellung verbunden war, unterstützte. So betonte er beispielsweise, dass bereits die Frage nach dem Wozu des Gebetes unangemessen sei. „Hat die Frage einen Sinn: Warum gibst Du einer Dich mächtig bewegendem Empfindung Ausdruck und Gestalt? So viel schöne und herrliche Zwecke daher auch durch das Gebet erreicht werden, es entsteht in seiner Reinheit gar nicht um dieser Zwecke willen, sondern aus innerer Nöthigung, aus den Gesetzen der menschlichen Natur, die beten muss. Die Alten lassen bekanntlich auch die Engel Gott loben und preisen, nicht weil sie als Engel einer Sache bedürftig wären, sondern weil sie in ihnen ein Verhältniß zum Schöpfer annehmen, das als

lung von Moral als dem Weg zur Glückseligkeit sah und die Aufklärung des unmündigen religiösen Bewusstseins intendierte. Den Aufklärern ging es vorrangig um das wirksame Handeln.

³⁰¹ Cornehl, Art.: Gottesdienst, 64f.

³⁰² Vgl. Schleiermacher, praktische Theologie, 103.

³⁰³ Vgl. F.D.E. Schleiermacher: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22), in: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Berlin 1980, § 133.

³⁰⁴ Vgl. Schleiermacher, praktische Theologie, 69f.

³⁰⁵ Dinkel, Was nützt, 193.

Empfindung seinen Ausdruck sucht.“³⁰⁶ Mit der Einführung der Kategorie der Darstellung bereicherte Joel den Streit um den Sinn der Erwähnung der Engel in der Liturgie, in dem er die rationalistisch-zweckgebundene Argumentation überwand. Joel setzte sich mit seiner Interpretation des Gottesdienstes von jenen Stimmen innerhalb des jüdischen Reformdiskurses ab, die im Rahmen des rationalistischen Gottesdienstverständnisses verharrten.

Ein weiteres Anliegen, das Joel mit Schleiermacher teilte, war die Rückbindung des individuellen religiösen Erlebens an die jüdische bzw. christliche Gemeinschaft. Schleiermacher betonte, dass der Kultus seinem Wesen nach das gemeinsame religiöse Leben darstelle, denn im Glauben verwirkliche sich das Prinzip des Gemeinschaftlichen.³⁰⁷

Für Joel bot die Gottesdiensttheorie Schleiermachers die Möglichkeit, die eigene liturgische Praxis in Bezug auf die Subjektivitätsproblematik neu zu verorten.³⁰⁸ Die Darstellung des religiösen Erlebens, das rückgebunden an die jüdische Erzähltradition in der Gemeinschaft der Gottesdienstfeiernden ihren Ort hatte, gehörte ins Zentrum seiner liturgischen Ausführungen. Damit grenzte er sich von jenen Reformern ab, die das liturgische Handeln primär als wirksames Mittel gegen den Traditionsabbruch bzw. als Mittel der ‚inneren Mission‘ verstehen wollten. Joel machte an keiner Stelle deutlich, dass er sich in seiner theoretischen Fundierung maßgeblich auf Schleiermacher stützte. Es mag sein, dass er aufgrund seiner verächtlichen Aussagen über die jüdische Religion für Joel in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts nicht mehr explizit zitierfähig war.

4.2.3 *Die christliche Liturgiebewegung um die Jahrhundertwende und die jüdische Reform*

An der Wende zum 20. Jahrhundert entstand im evangelischen Bereich eine liturgische Bewegung, die, grundlegende Einsichten Schleiermachers aufnehmend, der liturgischen Restauration den Kampf ansagte, die mit der Preußischen Agende Friedrich Wilhelm III ihren Anfang genommen hatte. Friedrich Spitta war einer der herausragenden Köpfe der so genannten älteren liturgischen Bewegung, die

³⁰⁶ Joel, Orientierung, 4.

³⁰⁷ Vgl. Schleiermacher, praktische Theologie, 75ff. Die Rückbindung des individuellen religiösen Erlebens an die Gemeinschaft wurde von Schleiermacher auch hinsichtlich der Predigt als religiöser Rede postuliert. Die religiöse Rede hatte für ihn einen zentralen Stellenwert im gesamten Gottesdienst. „Dies Hervorheben des religiösen Bewußtseins muß aber ein *gemeinsames* sein; anachoretische Betrachtung bringt immer krankhafte Einseitigkeit hervor. Wenn der Cultus also als Fest aus dem gewöhnlichen Leben sich erhebt und seine Anklänge im Leben nachhallen sollen und wirksam sein, und wenn *die religiöse Rede* als *eigenthümliche* und immer neue Production in der Mitte liegt: So fragt es sich, wie muß zwischen der Mitte und den beiden Enden der Gottesdienst sich gestalten? [...] *So ist also der Gottesdienst das Hervorheben einer individuellen religiösen Darstellung aus dem gemeinsamen Gebiet religiöser Gefühle und im Zurückgehen darauf.*“ (ebd., 131f).

³⁰⁸ Vgl. die Rezeption Schleiermachers in der jüdischen Homiletik in Kap. 5.2.1.

sich um die Zeitschrift ‚*Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*‘ versammelte.³⁰⁹ Spitta bemühte den Lebensbegriff, der mit Dilthey populär geworden war, um der historisierenden und institutionell-restaurativen Bevormundung in Sachen Gottesdienstreform nicht das Feld zu überlassen. Meyer-Blanck bemerkt zutreffend, dass Spitta – anders als Schleiermacher – kein philosophischer Theologe war. Aus seinen Texten spricht eine schlichte religiöse Unmittelbarkeit.³¹⁰ Die Unterschiede zwischen beiden lassen sich jedoch nicht nur auf der Ebene des Ausdrucks festmachen, sondern auch auf inhaltlicher Ebene. „Theoretisch liegt der Unterschied darin, dass nicht rein subjektivitätstheoretisch von dem *innerlich* lokalisierten und empfundenen *Bewusstsein* der Verbindung mit Gott gesprochen wird, sondern von dem in den *äußeren* Zeichen des liturgischen Dialoges sich *vollziehenden* Dialog mit Gott. Gleichermäßen handelt es sich aber um hermeneutische Verfahren: Bei Schleiermacher werden Zustände des Subjekts, bei Spitta und Smend äußere Zeichen theologisch kategorisierend gedeutet.“³¹¹ Im Folgenden möchte ich mich im Vergleich mit den jüdischen Reformbemühungen auf zwei Aspekte konzentrieren: den Umgang mit den als sinnlich und geheimnisvoll interpretierten Dimensionen der Liturgie sowie mit der Vorstellung vom Opfer.

Geiger, Maybaum und andere jüdische Reformer polemisierten gegen alle Formen des Sinnlichen, Mystischen und Geheimnisvollen in der Liturgie. Die liturgische Ausdrucksfähigkeit sollte sich an den Kriterien der Rationalität und des wörtlichen Sinnes messen lassen. Spitta ging dagegen in die entgegengesetzte Richtung, indem er das Mysterium bzw. das mystische Erleben in der Erfahrung des Gottesdienstes betonte. Dieses sei für den christlichen Gottesdienst wesentlich, weil die christliche Religion nicht auf Abstraktionen beruhe, sondern auf poetisch-mystischen Geschichten.³¹²

Während ein Teil der jüdischen Reformbewegung eben diese Dimension im eigenen liturgischen Ausdruck abschwächen wollte, setzte Spitta darauf, nicht allein die lehrmäßigen und moralisch verwertbaren Aspekte zu betonen.

³⁰⁹ Vgl. K. Klek: Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend, Göttingen 1996.

³¹⁰ Vgl. Meyer-Blanck, Liturgie, 184.

³¹¹ Ebd.

³¹² Vgl. hierzu F. Spitta: Zur Reform des evangelischen Kultus. Briefe und Abhandlungen, Göttingen 1891, 83f. „Die Empfindung religiöser Abhängigkeit schließt ohne weiteres die Anerkennung eines Mysteriums ein. Und wenn der evangelische Christ auch weiß, daß der unbegreifliche Gott ihm in Christus nahe getreten ist und sein Herz erschlossen hat, so bleibt doch eben diese Tatsache das unbegreifliche, anbetungswürdige Geheimnis der göttlichen Liebe. Aber nicht bloß als an den *Glauben* und nicht an den Verstand des Menschen sich wendend haftet der Heilsoffenbarung ein mystisches Element an, daß man im Protest gegen den römischen Autoritätsglauben oft genug übersehen hat, sondern auch sofern dieselbe nicht in einem theologischen Lehrsatz oder Systeme auftritt, sondern in einer Geschichte. [...] Und wenn in jede Betrachtung des blühenden Lebens eine Empfindung sich mischt von den dämmerhaften Tiefen desselben, jener poetisch mystische Zug, der bei der Zergliederung von Abstraktionen fehlt, wie stark muß diese Empfindung werden angesichts der Geschichte, von der die biblischen Bücher, obenan die literarischen Urkunden von der Urgeschichte des Christentums Nachricht geben!“ (Ebd.).

Hierin grenzte sich Spitta gegen ein rein aufgeklärtes Gottesdienstverständnis ab. Ganz Kind der Aufklärung blieb dieser allerdings, wenn er gegen die ‚schwüle, düstere Abendmahlsstimmung‘ zu Felde zog, die in manchen christlichen Kirchen vorherrsche, in denen der Ritus als blutiges *mysterium tremendum* verstanden würde, das sühnende Wirkung hätte. Spitta bezog sich dagegen auf die Mahltradition der *Didache*, die die Aspekte des Dankes, der Erinnerung und der Freude stark machte und nicht die Vorstellung des Opfers: „[...]so muß ganz klar sein, daß es sich im Abendmahle um nichts anderes als eine freudige Feier der Erlösung und Beseligung durch Christus handelt, ja – wenn wir uns sein Bild vor Augen halten, wie er das Abendmahl stiftete –, um einen begeisterten Lobpreis dessen, der in fröhlichem Glauben in der Kraft Gottes für uns durch den Tod gebrochen ist und denselben, schon ehe er ihn erlitten, überwunden hat.“³¹³ Weder der kirchengeschichtlich so bedeutsame Streit um die Präsenz Christi im Abendmahl noch die Deutung der so genannten Einsetzungsworte, die in dem ‚für euch gegeben‘, eine sakrifizielle Deutung nahe legen, waren für Spitta bedeutsam. M.E. lässt sich hier eine Argumentationsstrategie entdecken, die beispielsweise der von Samson Raphael Hirsch ähnelt, der in seiner Interpretation des Opfers im Tempel bzw. in der synagogalen Liturgie den Sühnedanken ganz außen vor lassen konnte. Beide versuchten auf diese Weise, den Themenkreis, der sich um das Vergießen des Bluts, die Sühne und das Opfer gruppierte und im Modernitätshorizont anstößig erscheinen musste, zu neutralisieren.

4.3 Resümee: Gottesdienstreformen im Spiegel der Modernitätskonflikte

Im folgenden Resümee soll den Spuren der Modernitätskonflikte nachgegangen werden, die sich in den Auseinandersetzungen um die Gottesdienstreformen entdecken lassen. Dabei werde ich auf das Verständnis von Modernität und der ‚anderen Zeit‘ der Liturgie, auf den Bedeutungswandel von Religion im Kontext funktionaler Differenzierung, auf das Prinzip der Subjektivität sowie auf die Formierung bürgerlicher Mentalitäten näher eingehen.

M.E. entziehen sich sowohl die liberalen als auch die neoorthodoxen jüdischen Entwürfe zur Gottesdienstreform den *Modernitätskonzeptionen*, die die Gegenwart als Extension des Übergangs beschreiben, in der auf dem Hintergrund des sich stets beschleunigenden Wandels gegenwärtige Erfahrungen sofort als vergangen erlebt wurden und der Rückbezug auf zurückliegende Traditionen als nicht adäquat erschien.

Der Streitpunkt lag eher in den hermeneutischen Voraussetzungen der Rückbezüglichkeit. Im Streit lagen wörtliche und symbolische Deutungen der Tradition. Interessanterweise lassen sich sowohl bei Liberalen als auch bei Orthodoxen je-

³¹³ Ebd., 108.

weils beide Zugänge finden. Geiger, der Reformier, verstand die Erwähnung des Opferkultes in der Liturgie im wörtlichen Sinne und wollte sie deshalb abschaffen; Hirsch, der Neoorthodoxe, verstand sie im symbolischen Sinne und war in der Lage aus dem Opferthema jegliches Verständnis von Sühne ‚hinwegzuinterpretieren‘. Ganz handgreifliche Rückbezüglichkeit lässt sich bei den Liturgen erkennen, die die Rückkehr nach Jerusalem und die Restitution des Tempels als das letztliche Ziel der Liturgie verstanden.

Das der Modernitätskonzeption vorgelagerte Verständnis des Fortschrittes wurde aufgenommen, obgleich Fortschritt von den Vertretern der Reform immer aus der Retrospektive betrachtet wurde. Der Wandel der jüdischen Religion von einer Naturreligion zu einer Religion des Geistes war ihres Erachtens bereits in den biblischen Büchern, z.B. in der Entwicklung des Pessachfestes, vollzogen worden. Der Zustand der Perfektibilität konnte somit schon in der Tradition entdeckt werden, die Entwicklung der jüdischen Tradition erschien jedoch immer auch als Verfallsgeschichte. Dies versuchten Maybaum, Zunz u.a. in ihren Rekonstruktionen der Liturgie- und Predigtgeschichte immer wieder zu verdeutlichen. Aus diesem Grunde bedeutete Reform im Sinne von Fortschritt, zu den nicht korrumpierten Ursprüngen jüdischer Predigt zurückzukehren, um so den adäquaten Anschluss an die gegenwärtige Praxis zu gewährleisten. Diese Ursprünge erkannte Geiger beispielsweise in der biblischen und der rabbinischen Literatur sowie in den Ansätzen gegenwärtiger jüdischer Theologie. Aus der Konstruktion der Ursprünge gewannen die Reformier ihre Kriterien für die Gestaltung religiöser Praxis. Traditionen, die sich im Laufe der Jahrhunderte hinzugesellt hatten, ebenso wie bestimmte Auffassungen der Bibel und des Talmuds, die dem Wesen der jüdischen Religion widersprachen, konnten so zur Disposition gestellt werden. In dieser Beurteilung der Tradition wurde die mittelalterliche synagogale Poesie negativ bewertet. Sie repräsentierte bereits einen Teil der liturgischen Verfallsgeschichte.

Für die neoorthodoxen Juden war dieser historisierende Umgang mit der Tradition ein Sakrileg und eine Auslieferung an den Zeitgeist. Die Tora in ihrer mündlichen und schriftlichen Gestalt offenbarte in ihrer Ganzheit den göttlichen Willen und blieb dementsprechend auf dem Hintergrund historischer Kritik unantastbar. In diesem Sinne sollten sich die Zeitgenossen zur Tora hinwenden und nicht umgekehrt. Zumindest für Juden und Jüdinnen sollte sie das primäre, die Wirklichkeitserfahrung strukturierende Element sein und nicht die Erfahrung des sich stets beschleunigenden gesellschaftlichen Wandels. Diese Auffassung widersprach den Einsichten der Modernitätstheoretiker, die die Vorstellung der Heiligen Schrift als autoritativer Quelle im Hinblick auf die Strukturierung der Modernitätserfahrung zurückweisen mussten.

Trotz des beschriebenen Unterschiedes zwischen Reform und Neoorthodoxie kann festgehalten werden, dass für beide Strömungen das Moment der Rückbezüglichkeit ein konstituierendes Element im Hinblick auf den Umgang mit den

Modernitätskonflikten war. Die Festwirklichkeiten, die z.B. mit Pessach verbunden waren, implizierten eine geschichts- und gegenwartsorientierende Interpretation. Die Vergangenheit des jüdischen Volkes wurde so als sich stets wiederholende, bis in die Gegenwart reichende Erfahrung von Knechtschaft und Befreiung verstanden. Pessachliturgien und -predigten sollten dementsprechend die Aufgabe haben, auf der Folie dieses Interpretationsschemas gegenwärtige Erfahrung zu deuten.

Der antitraditionalistischen Energie wurde so eine Deutung der Wirklichkeit entgegengesetzt, in der im Gegenwärtigen bereits Erlebtes wieder erkannt werden sollte. Den Ambivalenzkonflikten, den Juden und Jüdinnen im Zeitalter der Emanzipation zu bewältigen hatten, wurde durch das mit Pessach verbundene Paradigma von Knechtschaft und Erlösung eine die eigene religiöse Identität stabilisierende Deutung beigelegt. Der Erfahrung des rasanten Wandels wird somit im liturgischen Vollzug eine Art Entschleunigung der Zeit entgegengesetzt.

Inwiefern diese Form der Inszenierung des kulturellen Gedächtnisses zur Darstellung der Transzendierung der im Alltag erlebten Beschränkungen und der Erfahrung der ‚anderen Zeit‘ führte, soll in den Predigtanalysen weiter untersucht werden.

Darüber hinaus waren viele liberale Juden hinsichtlich der Gottesdienstreform bereit, diejenigen Traditionselemente der jüdischen Liturgie zu beseitigen, die die Partikulartraditionen Israels, insbesondere die religiöse Deutung der Zukunftsdimension betrafen. Die Hoffnung auf den Gott Israels, der die Restitution des Tempels in Jerusalem herbeiführen und die in aller Welt verstreuten Juden und Jüdinnen nach Israel zurückführen werde, wurde zurückgewiesen, weil sie der nichtjüdischen Umwelt als anstößig erscheinen musste. Hiermit wurde eine auf die Zukunft ausgerichtete Dimension jüdischer Tradition aufgegeben, die bis dato die religiöse Interpretation der Gegenwart maßgeblich bestimmt hatte. Während im Modernitätskonzept die Dimension des Vergangenen preisgegeben wurde, gaben die der Reform zugewandten Juden die ‚eschatologische‘ Ausrichtung an diesem Punkt auf.

Der Bedeutungswandel von Religion im Kontext funktionaler Differenzierung lässt sich in den Reflexionen der jüdischen Reformen in Bezug auf die Gottesdienstreform und die Homiletik besonders intensiv verfolgen. Die Bemühungen, beispielsweise von Geiger und Holdheim, zwischen den als antiquiert und deshalb zu überwindenden nationalen Elementen jüdischer Identität und den religiösen Aspekten, die das Wesen der jüdischen Religion kennzeichneten, zu unterscheiden, machen dies besonders deutlich. Mit dieser Unterscheidung wurde versucht, dem Umstand gerecht zu werden, dass nationale Identität aber auch Rechtsprechung etc. nicht mehr Sache des Judentums sein sollten, sondern als Angelegenheit des Staates zu akzeptieren waren. In diesem Sinne wurde der Bewegung von Juden und Jüdinnen in den plurireferenziellen Teilsystemen mit ihren je eigenen Sinnverarbeitungsregeln, wie sie die Moderne hervorgebracht hatte, entsprochen.

Der Vorschlag von Holdheim, den Sabbatgottesdienst auf den Sonntag zu verlegen, zeigt jedoch in der Anpassung des jüdischen Wochenrhythmus an den christlichen Zyklus eine weitere Radikalisierung der Akkulturationsbemühungen. Dies gilt auch für jene Vorschläge, religiöse Praktiken abzuschaffen, die im öffentlichen Raum jenseits der Synagoge situiert waren.³¹⁴ Die Beschränkung jüdischen Lebens auf die Sphäre der Synagoge und der Familie, die teilweise als Notlösung aufgrund des Traditionsabbruches begriffen wurde, demonstriert, dass die Modernitätsanforderung, die Umwelt jenseits der Religion als säkularen Raum zu verstehen, von der jüdischen Reformbewegung – im Gegensatz zur Orthodoxie – angenommen wurde.

Ähnliches gilt wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, auch für das Verständnis des Rabbineramtes, dem Befugnisse insbesondere im Bereich der Rechtsprechung entzogen wurden. Zugleich vollzog sich eine interne Differenzierung des Amtsverständnisses, dadurch dass der Rabbiner sowohl Prediger als auch Seelsorger und Lehrer sein sollte. Diese Ausdifferenzierung zeigt die Annäherung an das protestantische Amtsverständnis, sie kann aber auch als Reaktion auf die sich immer komplexer gestaltende Umwelt verstanden werden, die eine breitere Aufgabenbestimmung notwendig machte. Weiterhin wird hier der Plausibilitätsverlust der jüdischen Tradition sichtbar: Der Rabbiner sollte als Prediger und Lehrer die Instanz sein, die im Leben der Synagoge die Tradition weiter vermitteln sollte.

Auch *das Prinzip der Subjektivität*, das eine selbstreflexive Beziehung des erkennenden Subjektes hinsichtlich der eigenen religiösen Identität und der Tradition ermöglichte, fand Eingang im Prozess der jüdischen Akkulturation. Insbesondere der Prozess der kritischen Revision der Tradition mittels historischer Forschung führte in unterschiedlichen Facetten zu Veränderungen der religiösen Praxis. Ebenso wurde die im Prinzip der Subjektivität angelegte Individualisierung des Zuganges zur Religion gefördert.

Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass jüdische Vertreter der Reformbewegung im Hinblick auf die konkreten Erneuerungsvorschläge für die synagogale Liturgie eine stärkere konservative Haltung einnahmen als in ihren theoretischen Untersuchungen. Die Orthodoxie zeigte bis auf die Einführung der Predigt kaum Interesse an liturgischen Reformen, sie lehnte sie vielmehr aufgrund der Vorstellung, dass die synagogale Liturgie ihre Wirkmacht allein in den alten Gebetsordnungen entfalten könne, apodiktisch ab.

Die Kritik wurde legitimiert durch eine Form der Historisierung der Tradition, die sich selbst als legitime Fortschreibung der Halacha begriff und sich immer wieder absicherte, mit dem Verweis auf Traditionen, die in der jüdischen Geschichte ihren wohl begründeten Ort gehabt hatten. Als Kriterien für die Erneuerung wurden unterschiedliche Aspekte benannt: Nur das, was vor dem Forum der Vernunft

³¹⁴ Vgl. die aufgeführten Verbote in den Synagogenordnungen Kap. 4.1.4.

und der historischen Kritik Bestand hatte, sollte für das moderne Judentum bedeutsam sein. Ferner müsse eine Übereinstimmung von sittlichem Bewusstsein, das Gott in das Innere der Menschen gelegt habe, mit der Tora gegeben sein. Die Vernunft und das sittliche Bewusstsein wurden jedoch nicht jenseits der menschlichen Geschöpflichkeit gedacht, sondern sie waren von Gott gegeben, und die Menschen sollten sich ihrer bedienen, um eine Erneuerung des jüdischen Glaubens zu befördern. Ein Handeln, das sich aus bloßem Gehorsam speiste, wurde folglich abgelehnt, ebenso aber auch die Vorstellung reiner Autonomie, wie sie Subjektivitätstheoretiker in Betracht gezogen hatten.

Der jüdischen Orthodoxie blieben derlei Überlegungen verschlossen. Sie tauschte vielmehr Subjekt- und Objektpositionen beim Lesen der Tora und des Talmuds, indem sie von der Unverfügbarkeit und dem eigenen Subjektstatus der Heiligen Schriften ausgingen, die das Denken und Fühlen der Leser verändern sollten. Der Prozess der Kritik sollte ihres Erachtens folglich gegenläufig vonstatten gehen: Nicht die Kritik der Texte sollte in Gang gesetzt werden, sondern die kritische Leseweise der eigenen Lebensgeschichten sollte inspiriert werden.³¹⁵

Weiterhin wurde die individuelle Seite des Glaubens hervorgehoben: Die unstrittene Einführung der Konfirmation, die das persönliche Bekenntnis der Jungen und Mädchen forderte, kann hier als Beispiel genannt werden. Neben die persönliche Entscheidung für die jüdische Religion, wie sie sich im Konfirmationsritus ausdrückte, trat die individuelle Wahl. Insbesondere Reformern, die eine stark vermittelnde Position einnahmen, wie z.B. Joel, war der Aspekt der Wahl von Bedeutungszuschreibungen in den Gebetbüchern wichtig. Aus diesem Grunde ermöglichte er in seiner Edition des Siddur für die Breslauer Gemeinde aus dem Jahre 1872 in den stillen Gebetszeiten verschiedene Weisen, ein Gebet zu sprechen. *Die Formierung bürgerlicher Mentalitäten* fand ihren Ausdruck insbesondere in den Synagogenordnungen. Besonders auffällig sind die vielen Hinweise, die disziplinierenden und ordnenden Charakter hatten. Sie waren durch das Bemühen motiviert, dem beschriebenen bürgerlichen Konzept von Sittlichkeit, das stark mit Selbstkontrolle verbunden war, zu entsprechen. Der körperliche Ausdruck, die Gebärden und die so genannten stark sinnlichen Bezeichnungen der Gottheit sollten zurückgenommen werden. Der Bewegungsraum der Gottesdienstteilnehmer wurde eingeschränkt und die konsequente Abfolge liturgischer Stücke im Rhythmus von Rezitation, Gemeindegesang und Stille sollte eingehalten werden. Diese Empfehlungen korrelierten mit der Betonung des Wortes in Gestalt der Predigt als dem schöpferischen Element des Gottesdienstes und der inneren Anteilnahme. Innerliche Rührung und die ‚Tränen der Andacht‘, die in der Synagoge fließen sollten, erschienen als der adäquate Ausdruck jüdischer Religiosität.

Die geforderte Veränderung im habituellen Ausdruck korrespondierte mit der im Prinzip der Subjektivität geforderten Rationalisierung des Glaubens und den

³¹⁵ Vgl. hierzu genauer Kap. 5.1.3.1.

Verinnerlichungsbestrebungen, Religion als Provinz im Gemüt anzusiedeln. Die Einflussnahme auf den Verstand, den Willen und das Gefühl, die jüdische Homiletiker im 19. Jahrhundert anstrebten, musste zwangsläufig mit einer Körperdisziplinierung einhergehen, die eine höhere Konzentration im Hinblick auf das Hören ermöglichte: Aus der Rücknahme der Gebärden und der exstatischen Elemente, die eine intensive Außenorientierung anzeigten, sollte die Formung des Innenraumes folgen. Dies führte zu einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Liturg bzw. Prediger und der Gemeinde. Dem Prediger als Gegenüber und Vorbild der Gemeinde wurde eine größere Macht zugesprochen, indem seine Rede von der Kanzel die Belebung der Sinne und des Verstandes befördern sollte. Dem Hören der Gemeinde wurde auf diese Weise eine zentrale Stellung im liturgischen Vollzug eingeräumt.³¹⁶

Die Disziplinierung der Körper hatte auch einen Einfluss auf die Strukturierung der liturgischen Zeit und des Raumes. Das Pochen auf Pünktlichkeit und den gemeinsamen Beginn der gottesdienstlichen Feier restrukturierte die liturgische Erfahrung der Eröffnung der Liturgie. Das Verbot der informellen Interaktion unter den Gottesdienstteilnehmern ermöglichte eine Neupositionierung der Rolle des Kantors und des Predigers. Ihnen sollte gelauscht werden, auf ihre gesprochenen und gesungenen Worte sollte geordnet geantwortet werden. Das Kommunikationsgefüge während des Gottesdienstes und die damit verbundenen Machtpositionen wurden auf diese Weise neu ausgehandelt. Die mit den Synagogenordnungen einhergehenden Versuche, liturgische Praxis neu zu gestalten, lassen sich auf dem Hintergrund von Catherine Bells Theorie der ritualisierten Körper-Umwelt verstehen. Bell beschreibt wie Körper, die in die Ausübung eines Rituals involviert sind, in eine dialektische Beziehung zu dem strukturierten Raum eintreten und die Umgebung durch die Bewegung der Körper neu geschaffen wird. Bell schreibt: „Hence, through a series of physical movements ritual practices spatially and temporally construct an environment organized according to schemes of privileged opposition. The construction of this environment and the activities within it simultaneously work to impress these schemes upon the bodies of participants. This is a circular process [...]. Yet a focus on the acts themselves illuminates a critical circularity to the body's interaction with this environment: generating it, it is molded by it in turn.“³¹⁷

Aufgrund diverser Beschreibungen der Atmosphäre und des Verhaltens in Reformsynagogen im 19. Jahrhundert können wir davon ausgehen, dass die in den Synagogenordnungen eingeforderten Verhaltensweisen vielerorts tatsächlich in die Praxis umgesetzt wurden. Das rituelle Verhalten, die Bewegung der Körper, strukturierte den Raum neu. Was vorher ein Versammlungs- und Gottesdienstort war, wurde zum Tempel, in dem die persönliche religiöse Erbauung gesucht

³¹⁶ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 5 zur jüdischen Homiletik.

³¹⁷ C. Bell: *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York / Oxford 1992, 99.

wurde. Die Körper richteten sich auf die Anbetung Gottes vermittelt durch die Aktionen des Kantors bzw. des Liturgen aus. Der neu strukturierte äußere Raum führte zur Umstrukturierung des Innenraumes der Betenden, in dem ‚Tränen der Andacht‘ und nicht ‚mystische Sinnlichkeit‘ den Ton angeben sollten. Reduzierte körperliche Aktivität sollte die opportune Gesinnung ausdrücken.

Eine ähnliche Entwicklung kann im Bereich der protestantischen Kirchen schon wesentlich früher nachvollzogen werden, spätestens seit die Bestuhlung in Kirchen und Kathedralen eingeführt wurde. Das Sitzen auf der Kirchenbank und die damit verbundene Körperformierung installierte ein neues Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde. Der körperlichen Disziplinierung entsprach die ‚Bearbeitung‘ der Seelen im Gottesdienst. „Was wie ein Angebot zur Erhöhung der Bequemlichkeit aussieht, [...] ist unvermeidlich mit einer Verstärkung der Körperkontrolle verbunden. Wenn das Gehen und Stehen im Gotteshaus abgeschafft wird, wenn also die leibliche Präsenz zum Gewinn der Heilsgüter nicht mehr genügt, dann hat sich auch das Medium religiöser Partizipation von der Verhaltens- auf die Einstellungsebene verlagert. Im Gegenüber von Kanzel und Kirchenbank präsentiert sich ein Heilsgeschehen, das in theologischer Terminologie als dynamisches Sprachereignis zwischen Glaube und Wort verstanden wird.“³¹⁸ Die beschriebene Verschiebung von der Verhaltens- auf die Einstellungsebene war ein zentrales Anliegen, das auch die jüdischen Reformer im Konfessionalisierungs- und Akkulturationsprozess verfolgten.

Wird die Liturgie nicht bloß als äußerlicher Ausdruck, sondern als Selbstvollzug begriffen, indem der Mensch in der Vergegenwärtigung der göttlichen Heilswirklichkeit sich seiner Beziehung zu Gott bewusst wird, so geschieht in der Verehrung Gottes immer auch das Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen. Dies geschah in der jüdischen Liturgiereform mittels der Rationalisierung und der stärkeren Betonung der Innerlichkeit. Somit gewannen die jüdischen Reformer auch auf der nonverbalen Ebene des Gottesdienstes einen Anknüpfungspunkt an das religiöse Projekt der Moderne, das die Beschäftigung mit der menschlichen Innenwelt als immens wichtig erachtete.

Im Gegensatz zur christlichen Entwicklung war das jüdische Bemühen der Disziplinierung des habituellen Ausdruckes aber auch eine Reaktion auf antisemitische Stereotype. Die Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes als regelloses Durcheinander, die Rede von der Judenschule etc. gehörten zu dem antisemitischen Code, der ‚den‘ Juden als sexuell lüsternes, unkontrolliertes Wesen zeichnete. Diesem Code, der in der nichtjüdischen Umwelt seine Wirkung zeigte, sollte im Rahmen der Gottesdienstreform widersprochen werden: Gegen das vermeintliche Chaos sollte die Ordnung und die Körperdisziplin gesetzt werden. Dies bedeutete, dass die jüdischen Reformer diese antisemitischen Stereotype in ihr Selbstbild aufgenommen hatten. Die Liturgiereform stellte an diesem Punkt auch

³¹⁸ Josuttis, Weg, 124f.

eine Bejahung von Emanzipation als Programm der Selbsterziehung und -kultivierung dar.

Die Formierung bürgerlicher Mentalitäten vollzogen die liberalen Juden, indem sie sich an die Werte- und Ordnungsvorstellungen des bürgerlich-christlichen Milieus anpassten, sich zugleich am Leitbild des Gemeinwohls und dem damit verbundenen Harmoniekonzept orientierten und sich dem Ideal einer konfliktfreien Gesellschaft verschrieben.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Überlegungen der Reformen zur Gottesdienstreform in der Tendenz eher auf Sozialintegration in Bezug auf die christliche Umwelt ausgerichtet waren. Sie übernahmen – wie gezeigt wurde – trotz allen Widerspruchs eine ganze Reihe von Überlegungen, die mit dem Modernitätskonzept verbunden waren. Bei der Orthodoxie lassen sich trotz aller Bemühungen, den Herausforderungen der Moderne zu begegnen, mehr Elemente finden, die auf Weltabständigkeit zielten, auf eine andere Semantik also, die jenseits der Synagoge als fremd erscheinen musste.

Inwiefern sich dieser Befund in den Predigtanalysen erhärten lässt, wird der Fortgang dieser Untersuchung zeigen. Zunächst soll jedoch ein vergleichender Blick auf die Entwicklung der jüdischen und der christlichen Homiletik im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert geworfen werden. Durch den Vergleich können die Konturen des Akkulturationsprozesses im Hinblick auf die homiletische Reflexion schärfer herausgearbeitet werden.

5 Homiletische Reflexionen

5.1 Jüdische Homiletik

Bemühungen um die Reform des Gottesdienstes fanden auf jüdischer Seite ihren Niederschlag in Siddurrevisionen, dem Aufstellen von Synagogenordnungen, der liturgisch-theologischen Kontroversliteratur, der Synagogenarchitektur und nicht zuletzt in der Entwicklung einer neuen Predigtkultur. Die Predigtpraxis bedurfte der Reflexion, das Fach Homiletik wurde aus diesem Grunde seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem integralen Bestandteil der Rabbinerausbildung; im ausgehenden 19. Jahrhundert wurden verstärkt Texte zur jüdischen Homiletik veröffentlicht. Im Folgenden werden jüdische und christliche homiletische Reflexionen vor dem Horizont der Modernitätsproblematik untersucht.

5.1.1 Die historische Apologie der Predigt

Während sich die Legitimierung liturgischer Veränderungen im halachischen Referenzrahmen vollzog, wurde im Hinblick auf die Predigt über die Halacha hinaus mit der Tradition argumentiert. Jüdische Homiletiker und Historiker versuchten in ihren Rekonstruktionen der jüdischen Geschichte immer wieder zu belegen, dass das Predigen eine genuin jüdische Angelegenheit sei, die im Kontext der Moderne wieder entdeckt worden war. Besonders für Reformjuden, die sich der Wissenschaft des Judentums verpflichtet wussten, hatte die historische Arbeit in diesem Feld apologetischen Charakter. Alle Veränderungen, die im Bereich der Liturgik und der Homiletik vorgeschlagen wurden, sollten durch den Verweis auf jüdische Traditionen legitimiert werden. Dieser historisch-positive Umgang mit der Tradition stellte ein *Novum* dar. „Die Erinnerung hatte zwar auch im vormodernen Judentum eine zentrale Rolle gespielt, aber sie war eingebunden in die Vorstellung eines metahistorischen Mythos. Ein Interesse an der Zeitlichkeit des Erinnerten, an der historischen Entwicklung und Veränderung, an dem Kollektivsingular ‚der Geschichte‘ entwickelte sich erst im frühen 19. Jahrhundert unter dem Einfluß der allgemeinen historistischen Zeitströmung.“³¹⁹

Es ging um die ‚Erfindung einer Tradition‘, in der immer wieder bestimmte Interpretationsmuster zu Rate gezogen wurden. Für Geiger sowie für die Mehrzahl der Vertreter der Wissenschaft des Judentums waren einzig die biblischen Schriften, die nachbiblische, rabbinisch-talmudische Literatur sowie die neuere jüdische

³¹⁹ Rahden, Milieu, 419. Vgl. weiter zur Bedeutung der historischen Erforschung des Judentums: I. Schorsch: The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism, in: LBIYB, Nr. 28, 1983, 413–437.

Theologie von religiöser Bedeutung, weil in ihnen die zentralen Gedanken der jüdischen Tradition am reinsten auftraten, sobald man sie in ihrem historischen Kontext begriff.³²⁰ Es ging darum, den Weg der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft kenntlich zu machen, „die in dem Maße, in welchem sie zum Bewußtsein ihrer selbst findet, auch entdeckt, daß ihr partikulärer ‚Gemeinschaftsgeist‘, die spezifische Weise ihres gemeinsamen Denkens, Sprechens und Handelns, zugleich ein Moment der allgemeinen Geschichte Gottes mit der Menschheit ist.“³²¹ Durch diese Verhältnisbestimmung von partikulärer jüdischer Geschichte und Menschheitsgeschichte wurde der Versuch unternommen, das Angebot der Aufklärung, das darin bestand, Freiheit für den einzelnen Juden bei Auslöschung der kulturellen und religiösen Differenz zu gewähren, zurückzuweisen. Damit war zugleich das Bemühen verbunden, Wissenschaft im Dienst der Emanzipation zu betreiben.

Dies war eine maßgebende Motivation z.B. für Leopold Zunz, der neben Moritz Steinschneider zu den Begründern der Wissenschaft des Judentums zu zählen ist. In seinem epoche machenden Werk *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* beschrieb er das Anliegen, das ihn umtrieb: „Es ist endlich Zeit, daß den Juden in Europa, insonderheit in Deutschland, Recht und Freiheit statt der Rechte und Freiheiten, gewährt werde: kein kümmerliches, erniedrigendes Vorrecht, aber ein vollständiges, erhebendes Bürgerrecht.“³²² Der verzerrten, antisemitischen Darstellung des Judentums wollte er durch seine Arbeiten eine angemessene Sichtweise entgegensetzen.

Die historisch-kritische Forschung sollte im Sinne der reformorientierten jüdischen Gelehrten einen wichtigen Beitrag zur politischen Emanzipation sowie zur religiösen Identitätsfindung leisten und hatte im Hinblick auf die Begründung religiöser Praxis durchaus einen legitimierenden Zug. Nur das, was vor dem Forum historischer Kritik und reiner Vernunft standhielt, konnte für das moderne jüdische Leben von Bedeutung sein. Es ging in diesem Sinne darum, die brauchbaren Traditionen von den veralteten zu unterscheiden.³²³

Für Maybaum hatte die historische Erforschung der jüdischen Geschichte insofern normativen Charakter, als er meinte, aus ihr Begriff und Zweck der Predigt ableiten zu können.³²⁴ Mittels der Analyse der durch die historische Wandlung hin-

³²⁰ Vgl. A. Geiger: Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie (1849), in: Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften, Bd. 2, hg. von L. Geiger, Berlin 1875, 3–31, hier: 9.

³²¹ R. Schaeffler: Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Wissenschaft des Judentums: Anfänge der Judaistik in Europa, hg. von J. Carlebach, Darmstadt 1992, 113–131, hier: 121.

³²² L. Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt, Frankfurt a.M. 1832, 1892².

³²³ Vgl. L. Zunz: Etwas über die rabbinische Literatur (1818), in: Gesammelte Schriften des Dr. Zunz, Bd. 1, 1–59, hier: 14f.

³²⁴ Vgl. Maybaums historische Forschungen insbesondere zur Geschichte des israelitischen Priestertums und der Geschichte der jüdischen Predigt: Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums, Breslau 1880; Die Entwicklung des israelitischen Prophetentums, Berlin 1883; Die Anfänge der jüdischen Predigt, Berlin 1901.

durch kontinuierlichen Elemente entwickelte er Kriterien für die aktuelle Situation.³²⁵ Auch bei ihm lassen sich bestimmte Interpretationsmuster erkennen: Die Auslegungsbedürftigkeit der Schrift trat für ihn immer dann zutage, wenn sich Juden und Jüdinnen vom religiösen Leben entfernten und das Hebräische dem gemeinen Volke fremd wurde. Aus diesem Grunde wurde die Einführung der Predigt in der jeweiligen Landessprache immer wieder notwendig.³²⁶ Die Targumim z.B., die ursprünglich im Synagogengottesdienst beheimatet waren, entstanden zu einer Zeit, in der das Aramäische die hebräische Sprache verdrängt hatte. Sie wurden im Anschluss an die hebräische Sabbat- oder Festtagsperikope mündlich vorgetragen und machten durch die Verwendung des gebräuchlichen Aramäisch den Inhalt der Schriftlesung erst zugänglich.

Weiterhin betonte er, dass die erbauliche Ausrichtung der Predigt nicht erst für die Zeitgenossen zur Herausforderung wurde, sondern sich bereits in früheren Epochen finden ließ. Dass die haggadischen Vorträge seit der talmudischen Zeit auch dem Zwecke der Erbauung dienten, leitete Maybaum aus der Tatsache ab, dass in dieser Zeit bereits die Gattung der Kasualpredigten existierte, in der das Gemütsleben des Einzelnen, seine Freuden, Schmerzen und Befürchtungen zur Sprache gebracht wurden und „die bedeutsamen Vorkommnisse des Privatlebens durch einen gottesdienstlichen Redeakt religiös gefeiert wurden.“³²⁷

Das dritte Interpretament, das immer wieder ins Feld geführt wurde, war die Konstruktion einer Verfallsgeschichte der jüdischen Tradition. Entsprechend sah Maybaum seine Aufgabe darin, durch die historische Arbeit zu den nicht korrumpierten Ursprüngen jüdischer Predigtpraxis zurückzuführen. Diese Ursprünge lagen für ihn nicht in der prophetischen Rede, da diese allein dem Zweck der Belehrung des Volkes als eines zeitlich und örtlich einmaligen Ereignisses diene. Vielmehr situierte er die Anfänge der Predigt in der sopherischen Periode, als durch die Promulgierung der Tora durch Esra die Deutung der Schrift in Form eines erläuternden Vortrages der Tora-Lesung folgte.³²⁸ „Hatte um diese Zeit der Midrasch, d.i. die Auslegung der Schrift in halachischem Sinne, bereits begonnen, so musste auch sofort die Auslegung nach erbaulichen Motiven gepflegt worden sein, denn Halacha und Haggada waren Zwillingsskinder des Midrasch.“³²⁹ In der seleukidischen und makkabäischen Epoche sei die haggadische Auslegung im Anschluss an die Vorlesung der Tora zu einem festen Bestandteil des Gottesdienstes geworden. In Deutschland konstatierte Maybaum eine Stagnation des jüdischen Geisteslebens, die von der nachgaonäischen Zeit bis Moses Mendelssohn reichte und auch die ‚jüdische Kanzelberedsamkeit‘ in Mitleidenschaft zog. Als Ursache für diesen Verfall betrachtete er die polnisch-pilpulistische Methode

³²⁵ Vgl. Maybaum, Homiletik, 1ff, ähnlich auch Wohlgemuth, Beiträge, 8ff.

³²⁶ Vgl. Maybaum, Homiletik, 24.31f.

³²⁷ Ebd., 6.

³²⁸ Vgl. ebd., 3. Maybaum bezog sich dabei auf Neh 8,8.13.

³²⁹ Ebd.

des Talmudstudiums, die die Predigten immer unverständlicher werden ließ sowie die Erweiterung der Liturgie durch die Pijutim, die besonders in Pogromzeiten Ausdruck für die Leiden und Bedrängnisse der jüdischen Gemeinde wurde.³³⁰

5.1.2 Die Aufgabe der Predigt

5.1.2.1 Liberale Perspektive: Die Predigt als Medium der Erbauung des religiösen Gefühls

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung die Predigt im Rahmen der synagogalen Liturgie des Sabbatgottesdienstes hatte. In homiletischen Texten liberaler Rabbiner wie Maybaum, Levin³³¹ oder Philippon,³³² die um die Jahrhundertwende publiziert wurden, wurde der Predigt als der ‚lebendigen Seele‘ des Gottesdienstes insbesondere am Sabbat eine zentrale Bedeutung eingeräumt. In Zeiten des Traditionsabbruches sollte sie für die Belebung der religiösen Gesinnung sorgen, denn die anderen Teile der Liturgie drohten ihres Erachtens, zu inhaltsleeren Formen zu erstarren. Die liberalen Reformer konstatierten einen Desymbolisierungsprozess der synagogalen Liturgie, dem durch die Aufwertung der Predigt Einhalt geboten werden sollte. In diesem Sinne repräsentierte sie das Mussaph, das zusätzliche Opfer am Sabbat, „das zur Verherrlichung der gottesdienstlichen Feier des Tages das meiste beiträgt“³³³. Diese Vorstellung stellte einen Bruch mit der Tradition dar, denn die herkömmliche Deraschah wurde keineswegs als zwingend notwendiges Element des Gottesdienstes angesehen. Sie war rein lehrmäßig ausgerichtet zum Zwecke der Diskussion gesetzlicher Themen auf dem Hintergrund talmudischer Auffassungen. In diesem Sinne war sie keine Verkündigung, sondern vorgeführtes Streitgespräch. Entsprechend der Etymologie des Wortes (דַּרְשָׁה – suchen) ging es in der Deraschah um Antworten zu einem strittigen, halachischen Problem, das formal durch eine Introductio, These und Antithese sowie folgender Conclusio und Peroratio gelöst werden sollte.³³⁴ Die Predigt hingegen wurde als Verkündigung verstanden, in der ausgehend von einem Bibeltext ein essentieller Aspekt des jüdischen Glaubens im Hinblick auf seine theosophischen und moralischen Implikationen entfaltet wer-

³³⁰ Je größer die Bedrängnis wurde, „desto mehr schwoll die Liturgie an von neuen Buß- und Bittgebeten, allen Raum für die Predigt verschlingend. [...] Die Verfolgungen ertöteten aber auch den Sinn für die Predigt. Die von Leiden und Schmerzen belastete Seele, das von Sorge und Pein gequälte Herz drängte stets zur Selbstbefreiung, zum unmittelbaren Erguß in Seufzern und Klagen zu dem Gotte der Väter und ließ die Lust nicht aufkommen, eine homiletische Betrachtung anzustellen [...]“ (Ebd., 14).

³³¹ Vgl. M. Levin: Kanzel und Katheder im Lichte des Judentums, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 6, Berlin 1903, 104–119.

³³² Vgl. Philippon, Rhetorik.

³³³ Maybaum, Homiletik, 23.

³³⁴ Vgl. Philippon, Rhetorik, 67.

den sollte. Damit wurde implizit eine Skopustheorie vertreten, die den Text auf ein Thema festlegte. Die Reformrabbiner, aber auch Vertreter der Neoorthodoxie, gingen davon aus, dass die klassische rhetorische Ausrichtung öffentlicher Rede auf Verstand, Gefühl und Willen, wie sie bereits von Aristoteles entwickelt worden war, auch auf jüdische Predigten zutraf. Sowohl in der Form als auch im Inhalt sollten belehrende, erbauliche und ethische Aspekte aufeinander bezogen werden. Philippon nannte vier zentrale Anliegen, die die Lehre betrafen: die weltgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Religion, die darin bestehe, dass „aus der mosaischen Offenbarung alle wahre Erkenntnis der Gottheit, entsprungen sei [...]“³³⁵ die Rationalität und die darin implizite vollendete Ausrichtung der jüdischen Philosophie, die moralischen Prinzipien vollendeter Humanität sowie die zeremoniellen Gesetze, „insofern Offenbarung und Moral in dasselbe versenkt sind [...]“³³⁶ Die Auslegung der Heiligen Schrift in der Predigt sollte die Übereinstimmung des Lebens der Hörer mit der Lehre befördern und „die Beobachtung des religiösen Gebotes und die Bethätigung des Sittengesetzes als die geeignetsten Mittel zur Selbstheiligung des Menschen“³³⁷ vorantreiben.

Die erbauliche Predigt hatte die Aufgabe, dem lebendigen religiösen ‚Trieb‘, der im Gemüte der Gemeinde als dunkles Gefühl lebe, Form und Gestalt zu geben. In diesem Sinne zielte Erbauung auf die Aufklärung des diffusen religiösen Gefühls, um die Gesinnung und die ethischen Entscheidungen zu profilieren.³³⁸ „Erbauen heißt: eine schöne Welt im Herzen aufbauen, insofern man aus dem Menschen das herausfördert, was in ihm Göttliches lebt, so dass er sagen muss, man habe ihm aus der Seele gesprochen. Erbauen heißt: religiöse Gefühle derart zum Bewußtsein bringen, daß aus ihnen die Gesinnung und die Thatkraft folgt, das Leben und das Handeln.“³³⁹

Die Erbauung des Gemütes sei ein an den Augenblick gebundenes Erleben, in dem die menschliche Seele die ‚Offenbarung von oben‘ vernehme und eine zeitlich begrenzte Wandlung vonstatten gehe. Irdisches Leiden werde in die freudige Ergebung in Gott transformiert, aus Verzweiflung werde Hoffnung.³⁴⁰ Diese Wandlungserfahrung, als Gefühl der Erbauung qualifiziert, stärke als Konsequenz den Willen „nach Verwirklichung des göttlichen Ideals, die Sehnsucht nach Gottebenbildlichkeit in der Bethätigung des Wahren, Guten und Rechten.“³⁴¹ Die Abkehr vom Bösen und die Hingabe an die idealen Güter der Gemeinde sollten die sittliche Kraft der Zuhörer stärken.

Nach Maybaum gehörte zur Grundbestimmung des Homo Religiosus der menschlichen Natur innewohnende Trieb nach Versinnbildlichung des Geistigen,

³³⁵ Ebd., 56.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Maybaum, Homiletik, 24.

³³⁸ Vgl. ebd., 26.

³³⁹ Levin, Kanzel, 114.

³⁴⁰ Vgl. ebd., 27.

³⁴¹ Ebd., 26.

nach Veranschaulichung des Unsichtbaren durch konkrete Formen. Feste und Symbole aber auch die Predigt brächten zur Anschauung, was im menschlichen Innenleben noch unbestimmt und ungestaltet verharre.³⁴²

Neben der Tröstung der Einzelnen, der Aufklärung des religiösen Triebes, der Erbauung und der Stärkung des Willens sollte die Predigt auch die Anwendung der Schrift auf die Fragen der Gegenwart implizieren. Maybaum ging davon aus, dass die Schrift auf alle Zeiten und Verhältnisse anwendbar sei, und „daß sie den ewigen Maßstab bilde für die Ausprägung der Gottesebenbildlichkeit in unseren Gesinnungen und Handlungen.“³⁴³

5.1.2.2 Neoorthodoxe Perspektive: Die Predigt als Kunstwerk

Neoorthodoxe Homiletiker konnten der Predigt im synagogalen Gottesdienst hingegen mit dem Verweis auf den Schulchan Aruch, der periodisch wiederkehrende Predigten nicht vorsah, keine derartig essentielle Bedeutung einräumen.³⁴⁴ Die Predigt erschien keineswegs als eine von Gott eingesetzte Institution, wohl aber als ein nützliches Mittel zur Erbauung der jüdischen Gemüter. In diesem Sinne formulierten liberale wie gesetzestreue Rabbiner dieselbe Predigtintention. Wohlgemuth z.B. wollte beim Predigen auf den Willen der Hörer durch die Erregung religiöser Gefühle einwirken.³⁴⁵ Diese pädagogische Ausrichtung jüdischer Predigt auf den Willen war jedoch bei Wohlgemuth nicht aufklärerisch fundiert, sondern hatte ein ästhetisches Interesse. Die Predigt konnte nur als Kunstwerk das ästhetische Gefühl erregen: „Die schöne Form, die das ästhetische Lustgefühl erregt, sie ist heute unbedingt erforderlich, wollen wir nicht vergebens an die Pforte der verschlossenen Herzen pochen.“³⁴⁶ Die ästhetischen Gefühle könnten in religiöse gewandelt werden, insofern die sie bewegenden Fragen sub specie aeternitatis gestellt und vor dem Hintergrund der je eigenen Religion behandelt würden. Sowohl die biblischen Bücher als auch der Talmud waren seines Erachtens aus den Gesetzen des Schönen gespeist, diese müssten deshalb genauso für die Predigt gelten. Wohlgemuth bestimmte zwei religiöse Grundgefühle, die in der jüdischen Religion ihre spezifische Gestalt gewonnen hatten: Die Demut und die Erhebung. Die Demut umschloss für ihn „das Gefühl der Abhängigkeit von einem einzigen Gotte, der der Allmächtige, der Allweise und der Allgütige ist und das Gefühl der Verpflichtung zum Gehorsam gegen sein Gesetz, das der Ausfluss seiner Allweisheit und Allgüte ist.“³⁴⁷ Erhebung bedeutete für den, der das göttliche

³⁴² Vgl. Maybaum, Homiletik, 50.

³⁴³ Ebd., 24.

³⁴⁴ Vgl. Wohlgemuth, Beiträge, 7.

³⁴⁵ Vgl. ebd., 14.85.

³⁴⁶ Ebd., 28.

³⁴⁷ Ebd., 86.

Gesetz im Bewusstsein der Freude an der Tora, zu befolgen trachtete, sich der Nähe Gottes bewusst zu sein und sich als Werkzeug des göttlichen Willens erwählt zu wissen. Dieses Gefühl der Erhebung, das mit der Erwählung Israels verbunden war, wurde in der Tradition immer wieder geschützt vor dem Streben nach Überhebung gegenüber den anderen Völkern. Die Anerkennung der nicht-jüdischen Umwelt war traditionell durch den Verweis auf die Menschen gegeben, die die noachidischen Gebote erfüllen: Sie galten als die Frommen der Welt (חסידים אומות העולם).³⁴⁸

Wohlgemuth schloss seine Erörterungen über das Wesen und den Begriff des Schönen im Wesentlichen an Kant an, den dieser in der Kritik der Urteilskraft entwickelt hatte.³⁴⁹ In dem Bemühen Kriterien für die Geltung ästhetischer Urteile zu finden, ging Kant davon aus, dass die ästhetische Einstellung zu einem Objekt, das als schön erachtet wird, eine eigenständige Form der Rationalität besitzt. Ästhetische Urteile traten seines Erachtens mit dem Anspruch *subjektiver Allgemeinheit* auf. Subjektiv in dem Sinne, dass nicht das betrachtete Objekt selbst nach allgemeinen Regeln als schön angesehen werden könne, sondern Schönheit war für Kant immer ein relatives Prädikat, in dem die Bewertung als schöpferische Leistung immer vom Subjekt ausgeht. Kant bestimmte in seiner Analytik des Schönen dessen Qualität: Objekte werden als schön erachtet, wenn sie ohne Bildung objektiver Begriffe oder Empfindungen des Angenehmen bzw. des Guten für sich selbst gefallen.³⁵⁰ Das reine Geschmacksurteil sei folglich ein interesseloses Gefallen, das das Moment der Verallgemeinerung ermögliche. Das Geschmacksurteil, das gebildet werde, mute anderen Menschen zu, dem eigenen Urteil zu folgen.

Diese Überlegungen wurden von Wohlgemuth aufgenommen. Den Begriff des Schönen leitete er in der Abgrenzung zum Angenehmen, Guten und Wahren ab. Während das Angenehme nur subjektiv gültig sei, da es sich nur auf das beziehe, was persönlich Lust gewähre, träten das Gute und das Wahre mit einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf. Das Gute, als dasjenige, was die Pflicht und das Ge-

³⁴⁸ Vgl. ebd., 94.

³⁴⁹ Vgl. I. Kant: Kritik der Urteilskraft, in: Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Bd. 5, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1957, 173ff, insb.: Kap I: Kritik der ästhetischen Urteilskraft, 279ff. Im 19. Jahrhundert rezipierten viele jüdische Gelehrte Kants Philosophie, jedoch nicht wie Wohlgemuth die Ästhetik, sondern vielmehr die Ethik. Dabei wurde besonders auf die Übereinstimmungen zwischen jüdischen und kantischen Prinzipien in der Ethik hingewiesen. Wohlgemuth kritisierte diesen Versuch jüdischer Gelehrter. Moritz Lazarus z.B. betrachtete das Sittengesetz als das Kernstück der jüdischen Lehre, das durchaus mit der Vorstellung Kants von der Autonomie, mit der der Mensch sich selbst sein Sittengesetz schafft, kompatibel sei. Lazarus versuchte in seiner ‚Ethik des Judentums‘ den Nachweis zu erbringen, dass der theistische Charakter einer Ethik nicht unbedingt das Prinzip der Autonomie ausschließen müsse. Dabei konnte er sich tatsächlich auf Kant berufen, Wohlgemuth hingegen kritisierte diesen Versuch mit dem Hinweis auf den heteronomen Charakter der Tora. Vgl. Wohlgemuth, Beiträge, 87. Vgl. grundsätzlich: F. Niewöhner: ‚Primat der Ethik‘ oder ‚erkenntnistheoretische Begründung der Ethik‘? Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie, in: Vorstand der Lessing-Akademie (Hg.): Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd.4) Wolfenbüttel 1977, 119–161.

³⁵⁰ Vgl. Kant, Kritik, § 2–5.

wissen gebieten, muss für jedermann einsichtig gemacht werden können, ebenso wie das Wahre, das allgemeinen Gesetzen des Denkens unterliegt. Das Schöne nimmt darin eine Zwischenposition ein. „Es ist subjektiv, wir fühlen uns, wenn wir den Eindruck des Schönen empfangen und beurteilen, keinem Zwang unterworfen und doch tritt das Urteil mit dem *Anspruch* auf, allgemeingültig zu sein.“³⁵¹ Das Schöne wird also für Wohlge-muth in Anlehnung an Kant als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, das beim Betrachten ein Gefühl der Lust erzeugt, das durch die „spielende Uebereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand [...]“³⁵² hervorgerufen wird. Den Objekten des Schönen sei eine höhere Würde inhärent, die darauf beruhe, dass sie eine große Idee widerspiegeln. „In der Welt des Schönen [...] haben wir eine in sich geschlossene Einheit, hier ist das Ideal und das Leben, Sehnen und Wirklichkeit gleichsam eines, und dies ist es, was uns so unsagbar tief ergreift. Zwei Momente machen das Wesen des Schönen aus, die aber im letzten Grunde wieder eines sind; der Mangel des Widerspruchs und die symbolische Bedeutung.“³⁵³ Diese momenthafte Aufhebung von Widersprüchen lässt eine Einheit in der Mannigfaltigkeit der Phänomene entdecken. Wenn z.B. die Ahnung Gestalt gewinnt, dass das Reich der Freiheit auch im Reich der Notwendigkeit existiert, dann kann in der Vielfalt der Phänomene eine Verbindung sichtbar werden, die auf eine höhere Einheit hinweist, „die auch in der Welt des Körperlichen und Geistigen waltet und webt.“³⁵⁴ „Bei Betrachtung des Schönen soll uns die Offenbarung werden, dass es über das, was unser Wissen uns lehrt und was wir in der Betrachtung des Guten erfahren, noch ein Anderes gibt, wodurch erst die Welt zu [sic!] einem sinnvollen und guten Ganzen wird. Auf die Sprache angewandt: wenn sie ein Unnennbares, ein nicht völlig zu Erfassendes enthält, kurz eine Perspektive eröffnet.“³⁵⁵

Die Erkenntnis der Einheit in der Mannigfaltigkeit als Kriterium des Schönen sollte nach Wohlge-muth auch für die Homiletik zentral sein. Die Predigt könne nur dann zum Kunstwerk werden, wenn sie bereits in der Disposition diesem Kriterium entspreche. Die Einheit könne entweder durch den Text selbst hergestellt werden, dessen Thema wie ein großer Kreis dargestellt werden kann, der kleinere Kreise aus sich heraus entlässt oder durch einen traditionellen Midrasch zum Text, der als strukturleitendes Auslegungsmedium fungiert. Eine dritte Möglichkeit bestehe darin, die Einheit im Gegensatz einzuholen, wenn z.B. konträre Positionen jüdischer Gelehrter im Wechselgespräch vorgeführt werden.³⁵⁶

³⁵¹ Wohlge-muth, Beiträge, 44.

³⁵² Ebd. Vgl. ebenso Kant, Kritik, 288.

³⁵³ Wohlge-muth, Beiträge, 46.

³⁵⁴ Ebd., 50.

³⁵⁵ Ebd., 51.

³⁵⁶ Wohlge-muth führte hierfür als Beispiel eine Predigt Jellineks an, in der dieser in einer Jom Kippur-Predigt den Jezer hara und den Jezer tow im Wechselgespräch auftreten ließ. Vgl. A. Jellinek: Die beiden Lose, in: ders: Predigten, 3. Theil, Wien 1866, 255–268.

5.1.3 Das Schriftverständnis in der Predigt und die Autorität der Tradition

Im folgenden Abschnitt soll der Frage nachgegangen werden, welches Schriftverständnis in den homiletischen Texten zugrunde gelegt wurde. Die Frage nach der Bedeutung des Textes hängt eng zusammen mit dem Problem, wie die Autorität der Tradition im Kontext der Moderne von jüdischer Seite begründet wurde.

5.1.3.1 Neoorthodoxe Perspektive: Die Worte Gottes sind wie Feuer

Nach Wohlgemuth kann die Predigt zum Kunstwerk werden, da die Heilige Schrift selbst den Kriterien des Schönen entspricht. Die Bibel und der Talmud waren für ihn von Gott inspirierte Schriften, die von gottbegnadeten Männern abgefasst wurden. Diese bedienten sich zur Ausarbeitung der Form ästhetischer Prinzipien. Die unerforschlichen göttlichen Gedanken seien wie ein Feuer, das dem sehenden Auge verborgen bleiben muss, aus diesem Grunde haben sie sich in Gestalt des sichtbaren Wortes inkarniert: „Das Feuer brennt – aber es sendet auch Strahlen aus. Es zündet – aber es glänzt auch in farbigem Schein. Wie das Feuer eine elementare Kraft in sich birgt, die dem sehenden Auge völlig verborgen bleibt, doch will es sie üben, so pflegt es sich in ein sichtbares Gewand zu kleiden und zur Flamme zu werden, so der göttliche Gedanke. Auch er, der abgrundtiefe, der unerforschliche muß eine leibliche Form annehmen, zum Worte werden, zu einem Worte mit Konsonanten und Vokalen und grammatischer Bestimmtheit. Und wie das Feuer bald glühenden Schein, bald milden Schimmer in seinen Strahlen entsendet, in allen Farben spielt, allerlei Schatten hervorzaubert, so auch das göttliche Wort.“³⁵⁷

Die Feuer-Metaphorik wurde in der jüdischen Tradition oftmals auf die Gestalt der heiligen Texte angewandt. Sie verweist auf die letzte Unverfügbarkeit der göttlichen Gedanken. Moderne jüdische Autoren fügen im Zusammenhang des Schriftgebrauchs den Kampf gegen jegliche Form von Idolatrie an, dem sich auch Wohlgemuth verpflichtet wusste. Der Text soll unfassbar, uneinnehmbar bleiben, nur so wird er nicht zum Idol. „Was das Idol aufzuheben bemüht ist, ist genau der Abstand und der Rückzug des Göttlichen. [...] Das Idol versucht, uns dem Göttlichen anzunähern und es uns anzueignen. [...] Dem Idol fehlt die Distanz, die das Göttliche als solches identifiziert und authentisch macht – wie das, was uns nicht gehört, uns aber geschieht.“³⁵⁸

Für Wohlgemuth war ein historischer Umgang mit den heiligen Texten dann eine Form von Idolatrie, wenn diese nur noch als Produkte des jüdischen Volksgeistes betrachtet und so vermeintlich verfügbar gemacht wurden. Auf diese Weise er-

³⁵⁷ Wohlgemuth, Beiträge, 29.

³⁵⁸ H. Atlan zit. nach M.A. Ouaknin: Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen, Weinheim/Berlin 1990, 102.

schiene sie als tote Texte, die die Kraft des Feuers und die Lebendigkeit der Worte hinter sich gelassen hatten. Gegen die Versuche der historischen Relativierung und Entsakralisierung beharrte er darauf, dass die göttlichen Gedanken in der Schrift ein Eigenleben führen, das beim rechten Lesen auf uns zukomme: Das göttliche Wort „lacht und weint, es jubelt und seufzt. Es droht und bittet, es liebt und haßt.“³⁵⁹ In diesem Sinne wird der Text selbst zum Subjekt, er liest die Geschichten der Glaubenden neu.

Die Unverfügbarkeit der Texte und ihr Geheimnis, das nicht einfach durch historische Arbeit enthüllt werden könne, sind in den Midraschim Ausgangspunkt der Auslegung. Der orthodoxe Homiletiker Josef Nobel machte darauf aufmerksam, dass die Midraschim auf das in den biblischen Schriften Verhüllte weisen. „Oft schaffen sie aus den vom Thora- oder Prophetenworte berührten Zeitvorgängen und sozialen Verhältnissen das Milieu, innerhalb dessen uns die biblischen Gestalten und Aussprüche verständlich werden. Wir gewinnen oft durch den vom Midrasch erzeugten Untergrund die Folie, von der die biblische Gestaltung sich als Charakterbild wirksam abhebt. Auf diese Weise dient oft, ja zumeist die Symbolik des **שׂרר** dazu uns den Weg zum richtigen **פּשׁט** erkennen, uns von der Dichtung zur Wahrheit gelangen zu lassen.“³⁶⁰ Für Nobel und viele andere orthodoxe Prediger war die midraschische Literatur also keineswegs eine Zugabe, die man der Predigt beifügen konnte, sondern essentiell bedeutsam für die Erfassung des Wortsinnes der biblischen Texte.

Diese Hochschätzung sowohl der biblischen Texte als auch der Midraschim stand im Einklang mit dem traditionellen Verständnis von schriftlicher und mündlicher Tora als Offenbarung des göttlichen Willens, die keineswegs allein auf den im biblischen Kanon fixierten Schriftbestand beschränkt werden darf. Die Offenbarung Gottes am Sinai zog demnach neben dem schriftlich niedergelegten Tenach auch die mündliche Tradition nach sich, die dann im Talmud festgehalten wurde. Diese mündliche Tora als prinzipiell stets fortzuschreibender Kommentar setzt ein dynamisches Schriftverständnis voraus, einen Prozess, der bis in die Gegenwart voranschreitet. In diesem Sinne verstanden neoorthodoxe Homiletiker ihre Predigtpraxis als Fortschreibung dieses Auslegungsprozesses.

Die Frage nach der Autorität der Schrift war für liberale und neoorthodoxe Juden eng verknüpft mit dem Problem der Offenbarung. Im 19. Jahrhundert gab es unter jüdischen Gelehrten – ebenso wie im protestantischen Bereich – eine angeregte Diskussion um das jeweilige Offenbarungsverständnis. Die Grundlage für die jüdische Debatte war durch Moses Mendelssohn gelegt worden, der davon ausging, dass die Israeliten die göttliche Gesetzgebung auf übernatürliche Weise empfangen hatten.³⁶¹ Die Sinaioffenbarung verstand er als eine ‚Geschichtswahr-

³⁵⁹ Wohlgemuth, Beiträge, 31.

³⁶⁰ J. Nobel: Bausteine zur jüdischen Homiletik, in: **יין לבנון** Homiletische Zeitschrift, 1. Jg., Nr. 2, 1912, 12f.

³⁶¹ „Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gesetze, Gebote, Befehle Lebensregeln, Unterricht

heit‘, die seines Erachtens keinen Aufschluss über Gottes Wesen gebe, sondern allein über seinen Willen. Daneben existierten ewige Vernunftwahrheiten, die in jeglicher natürlichen Religion zu finden seien. Das Judentum besaß demnach keine allgemeinen Vernunftsätze, die Menschen anderer Religionen nicht zugänglich wären. Dem Programm der *theologia naturalis* im Anschluss an Leibniz und Wolff verbunden, teilte Mendelssohn mit den christlichen Aufklärern die Auffassung von den religiösen, aus der Vernunft ableitbaren Wahrheiten, die die Menschheit vereinen könnten. Hierzu zählte er die Rede von Gott, von der Vorsehung und der Unsterblichkeit. Das Ideal eines tugendhaften Lebens, das die bloße Vernunft aufzustellen vermochte, teilten alle Menschen, die guten Willens waren. Neoorthodoxe Theologen, wie Wohlgemuth oder Hirsch, wiesen die Unterscheidung zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und Geschichtswahrheiten zurück, indem sie an der unteilbaren, göttlich offenbarten Tora festhielten. Der Offenbarungsinhalt der Tora sei nicht allein auf Gesetze beschränkt, sondern entfalte das umfassende Paradigma eines religiösen Lebens. „Gleich Mendelssohn behauptete auch Hirsch, daß das Judentum keine Glaubensgebote enthält, doch meinte er, daß am Sinai auch Wahrheiten über Menschheit, Natur und Geschichte geoffenbart wurden, die dem Gesetz unterliegen und die sonst in ihrem vollen Umfang nicht in das menschliche Wissen gekommen wären. Die Offenbarung erzeugt die Grundlage zum geistigen Leben.“³⁶²

Für Hirsch war die geoffenbarte Tora eine überzeitliche, ewige Größe; sie gehörte zu keinem Zeitalter und zu jedem Zeitalter. Die Aufgabe der Zeitgenossen bestand indes in der Hinwendung zur Tora und nicht in der zeitgeistigen Interpretation, wie sie beispielsweise durch die historische Kritik versucht wurde. Vertreter aller Strömungen der Orthodoxie wurden zu Apologeten des Talmuds. „Hirsch verteidigte das mündliche Gesetz, indem er behauptet, daß ein Angriff auf seine Autorität eo ipso ein Angriff auf die Schrift sei, da nur die Zuverlässigkeit derselben rabbinischen Traditionskette, welche die mündliche Lehre tradierte, uns für die Göttlichkeit der schriftlichen Lehre bürgt. Außerdem setze beinahe jedes Wort der Schrift eine mündliche Ausführung voraus, ohne die es unvollkommen bleibe. Der Pentateuch sei ‚nur die Stütze des Gedächtnisses und das Korrektiv des Zweifels‘. Ähnlich wie Notizen, die von Hörern bei einem Vortrag aufgeschrieben werden, sollte der Pentateuch das Gedächtnis auffrischen und an die Lehre in ihrem völligen Umfang erinnern.“³⁶³

vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise offenbart worden.“ (M. Mendelssohn: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, Berlin 1783, 31).

³⁶² M.A. Meyer: Ob Schrift? Ob Geist? Die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des neunzehnten Jahrhunderts, in: J.J. Petuchowski (Hg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (QD, Bd. 92) Freiburg i.Br. 1981, 162–179, hier: 168.

³⁶³ Ebd., 170.

5.1.3.2 Liberale Perspektive: Die Erkundung des Peschat

Die Prediger der Reform konnten ein derartiges Schriftverständnis keineswegs teilen. Abraham Geiger beispielsweise wies in seinen frühen Schriften die Vorstellung zurück, die Sinaioffenbarung sei ein Geschehen, das gleichsam *extra nos* den göttlichen Willen offenbart hätte. Er betonte die Kongruenz des menschlichen Strebens nach Selbstveredelung mit der Verehrung und Liebe gegen Gott. Im Sinne Kants ging er davon aus, dass eine Handlung, die nur aus Gehorsam begangen wurde, schädlich für das sittliche Verhalten des Menschen sei. „Das Wort Gottes in der historischen Offenbarung muß in Übereinstimmung sein mit dem Göttlichen im Menschen. [...] In Geigers Denken wird das Göttliche im Innern eigentlich zum Richter der Lehre, übermittelt im Namen des außenstehenden Gottes. Gehorsam bezieht sich nur auf das sittliche Bewußtsein, das dem Menschen von seinem Schöpfer eingeflößt ist.“³⁶⁴ Die Tora könne nur in dem Maße von den modernen Juden angenommen werden, wie sie dem sittlichen Bewusstsein und den Maßstäben der Vernunft entspreche.

Ähnliche Gedanken lassen sich in Maybaums Homiletik entdecken, wenn er davon sprach, dass die Predigt zur Betätigung des Sittengesetzes und der Befolgung der Gebote anregen solle, um die Selbstheiligung des Menschen voranzutreiben. Immer wieder betonte er die Übereinstimmung von Sittengesetz und Tora, um die Autorität der Schrift zu legitimieren. Ebenso hielt er daran fest, dass das Göttliche im Menschen, das als ein diffuses Gefühl existiere, der Form durch das äußere Wort, das in der Predigt verkündigt wird, bedürfe.

Im Hinblick auf den Gebrauch der Schrift in der Predigt rezipierte Maybaum die Vorstellung vom mehrfachen Schriftsinn, die seit dem Mittelalter einen wichtigen Aspekt jüdischer Hermeneutik ausmachte. Die Vorstellung vom PaRDeS,³⁶⁵ dem vierfachen Schriftsinn der biblischen und der talmudischen Literatur, wurde von Maybaum nicht rezipiert, er sprach vielmehr von drei Dimensionen des Textes: dem Peschat, dem Derusch und dem Sod.³⁶⁶

Die erste Auslegungsart, der *Peschat*, versuche, den Wortsinn der Schrift zu ermitteln, um den ‚tatsächlichen‘ Inhalt ans Licht zu bringen. Hier könne die wis-

³⁶⁴ Ebd., 175.

³⁶⁵ Der Begriff PaRDeS, ursprünglich ein persisches Fremdwort, bedeutet im Hebräischen soviel wie Frucht- oder Ziergarten, es wurde in der jüdischen Hermeneutik als Merkwort benutzt, das auf folgende vier Ebenen des Textes verweist: a) Peschat (= Wortsinn), b) Rāmez (= haggadische Auslegung), c) Derasch (= ethisch-homiletische Anwendung) d) Sod (geheimer, philosophischer oder kabbalistischer Schriftsinn, der nur einer ausgewählten Gruppe von Gelehrten zugänglich ist). „Während der *sod* der philosophischen (v.a. aristotelischen) Exegeten den Wortsinn letzten Endes aufhebt, für bloße bildliche Rede erklärt, ordnet die kabbalistische Symbolistik den *Peschat* der irdisch-sinnliche Seinsstufe als angemessen und gültig zu und überhöht ihn mit den weiteren Schriftsinnen bis zum Bezug des *sod* auf die Seinsstufe der göttlichen *Sefirot*.“ (J. Maier: Art.: Hermeneutik, in: J. Maier / P. Schäfer: Kleines Lexikon des Judentums (Bibel – Kirche – Gemeinde, Bd. 16) Stuttgart/Konstanz, 1987², 135).

³⁶⁶ Im Folgenden werde ich zur Vertiefung der hermeneutischen Überlegungen Maybaums Bezug nehmen auf Alain Ouaknin und seine Rezeption der Überlegungen Altans zur Bedeutung des PaRDeS.

senschaftliche Exegese ansetzen, die den Text aus der Zeit seiner Abfassung unter Hinzuziehung archäologischer, topographischer und geographischer Notizen zu erklären suche. Das praktisch-homiletische Interesse am Peschat sollte nach Maybaum funktional an den Inhalten ausgerichtet sein, die im religiös-sittlichen Sinne verwertet werden könnten.³⁶⁷ Der Peschat hat die Präsenz der Bedeutung, der Erklärung, die dem Text inhärent ist, zur Voraussetzung. „Der Peschat bringt die Grammatik und die Geschichte ins Spiel. Jedes Wort erklärt sich durch sich selbst, und man ist in der Lage, die logische Existenz jedes Wortes im generellen Kontext des Satzes oder der Passage zu erklären. Man berücksichtigt die zeitliche und erzählerische Logik und die Möglichkeit des Menschlichen.“³⁶⁸

Der *Derusch* als eine Form von Eisegese hat die Aufgabe, in den Wortsinn des Textes zunächst fremde, sittlich-religiöse Inhalte hineinzutragen. Fragen und Konflikte der Gegenwart sollen so im Lichte der Vergangenheit beleuchtet werden. Auf diese Weise kann der historische Gehalt des Textes zum Spiegel für die Gegenwart werden. Galt traditionell die Vorstellung, dass gegen einen *Derusch* kein Einwand erhoben werden dürfe,³⁶⁹ so sollte nach Maybaum für die Zeitgenossen ersichtlich sein, worin der Zusammenhang zwischen dem Hineingelesenen und dem Wortsinn des Textes bestehe. Die homiletische Wahrheit dürfe nicht verletzt werden, wenn durch den *Derusch* versucht werde, einen konkreten im Text aufgeführten Fall zu verallgemeinern oder wenn „bei einer Übertragung Bild und Gegenbild in den charakteristischen Zügen übereinstimmen [...]“³⁷⁰

Die Besonderheit des *Derusch* besteht darin, dem Text abwesend zu sein, diese Leerstelle soll gefüllt werden, indem der Text um etwas ersucht wird, was sich auf der Ebene des Peschat nicht im Text findet. „Auch ist der typischste Fall des *Deraschah* der, wo der Text selbst heftig fordert, daß man ihn ersuche, weil man seine Bedeutung auf der Ebene des *Peschat* nicht begreift. Alles geschieht also, als würde der Text darum ersuchen, daß man ihn ersuche. Wie es Raschi oft sagt, indem er sich dafür zu entschuldigen scheint, daß er einen Bezug zum *Deraschah* habe: *Hamikra haze omer darscheni*. Dieser Text sagt: ‚Befrage mich, frage mich, ersuche mich.‘“³⁷¹

In der Allegorese, die eine Steigerung des *Derusch* darstellt, wird nach Maybaum eine biblische Erzählung, ein Gebot oder ein Gleichnis als bildliche Einkleidung eines Gedankens oder einer Lehre aufgefasst, die für das Leben des Einzelnen oder der Gesamtheit bedeutsam ist. Die Schrift selbst biete eine große Zahl von Träumen, Visionen und Gleichnissen, durch die sie implizit auf bestimmte Gedanken und Lehrmeinungen verweise.

Die dritte Auslegungsart, der *Sod*, d.h. die geheime Deutung des Textes, könne

³⁶⁷ Vgl. Maybaum, *Homiletik*, 32.

³⁶⁸ Ouaknin, *Buch*, 107.

³⁶⁹ Vgl. Maybaum, *Homiletik*, 33.

³⁷⁰ Ebd., 32.

³⁷¹ Ouaknin, *Buch*, 108.

nicht für eine jüdisch-homiletische Theorie rezipiert werden. Der Sod diene keinem homiletischen Interesse, sondern versuche, „die einfachsten und klarsten Erzählungen und Satzungen, mit einer typologischen Beize, um den geschichtlichen Teil der heiligen Schrift, die angebliche ‚Einkleidung der Lehre‘, aufzulösen und den verhüllten Inhalt hervortreten zu lassen.“³⁷² In der Perspektive des Sod gleicht der niedergeschriebene Text der Tora einem verschlüsselten Code, der nicht nur Sinnabschnitte, sondern alle Zeichen, Buchstaben, Vokale, Kronen über den Buchstaben und sogar die Leerzeichen zwischen den Zeichen chiffriert. „Der Code, der den Text dechiffriert ist die Unterweisung der *Kabbala*, die auf vielfältige Arten gesehen werden kann: wie eine auf einer Kosmogonie gegründete Ethik, oder wie eine mythische Geschichte, oder wie eine Psychologie des Unbewußten [...]“³⁷³

In der Predigt der Kabbalisten war der Sod die bevorzugte Methode der Schriftklärung. Der ‚vernünftige‘ Prediger sollte nach Maybaums Auffassung jedoch den Peschat favorisieren, aus dem sich zwei Predigtkonzeptionen ableiten lassen. Die erste führe zunächst eine klare Exposition des Textinhaltes vor, in der Leerstellen geschlossen, Widersprüche gelöst und die inneren Beweggründe der Handlung erläutert werden müssen. Hier könnten in lehrhafter Weise die handlungstragenden Figuren als positive oder verachtenswerte Beispiele vorgeführt werden, ohne dass auf die Zustände der Gegenwart näher eingegangen werde. In der zweiten Konzeption werde der Text benutzt, um Probleme der Gegenwart zu beleuchten, insbesondere den Widerspruch zwischen Lehre und Leben. Predigten dieser Art hätten oftmals einen moralisierenden Charakter. Der Prediger stehe bei dem zweiten Typus in der Gefahr, eine wässrige, triviale oder überhebliche Moral zu vertreten. „Eine Moral, welche die religiöse Pflicht der Selbstheiligung kräftig betont und die aus einem concreten Vorgange der heiligen Schrift herauswächst oder an einem leuchtenden Vorbilde dargelegt wird, muß durch die Kraft ihrer Wahrheit das Unbehagen der inneren Auffassung und Aufrüttelung überwinden und wird durch die im Gewissen des Zuhörers sich vollziehende Läuterung den erbaulichen Zweck sicher erreichen.“³⁷⁴

5.1.4 *Der Rabbiner als Prediger*

Auch die Autorität des Rabbineramtes wurde im Zuge des Akkulturationsprozesses infrage gestellt. Es entwickelten sich neue Vorstellungen eines modernen Rabbinates, die die traditionellen Auffassungen stark veränderten. Im Zeitalter vor der Emanzipation war der Rabbiner die juristische Instanz in der Gemeinde, die Fragen des zivilen und religiösen Rechtes zu beantworten hatte. Diese Funktion

³⁷² Maybaum, Homiletik, 34f.

³⁷³ Ouaknin, Buch, 109.

³⁷⁴ Maybaum, Homiletik, 36.

wurde bereits unter Friedrich dem Großen im Jahre 1750 eingeschränkt, der dem Rabbinat die Kompetenz, auch zivilrechtliche Streitfälle zu lösen, entzog. In den Zwanzigerjahren des 19. Jahrhunderts hatte der Aufgabenbereich des orthodoxen Rabbinates eine neue Erweiterung erfahren: Zu den halachischen Fragen, die sich beispielsweise auf das rituelle Schächten, Fragen der Eheschließung und Ehescheidung sowie auf den Synagogengottesdienst bzw. das Zeremonialgesetz bezogen, trat nun prinzipiell die Erwartung hinzu, der Rabbiner müsse predigen und unterrichten.³⁷⁵ In größeren städtischen Gemeinden wie Berlin oder Hamburg wurden dissidente Tempelvereine gegründet, die jüdische Gelehrte wie Leopold Zunz, Eduard Kley und Gotthold Salomon engagierten; sie stellten die Vorhut der sich in den vierziger Jahren entwickelnden Reformbewegung dar.³⁷⁶ Langsam vollzog sich eine Verschiebung des Betätigungsfeldes des Rabbiners; der Synagogengottesdienst und der Unterricht gehörten zu seinen vorrangigen Pflichten. Die Aufgabe der Rechtsprechung und der gelehrten Vermittlung des talmudischen Rechtes traten dem gegenüber in den Hintergrund.³⁷⁷

Es erfolgte eine Annäherung an das protestantische Amtsverständnis. Der Rabbiner sollte fortan Lehrer, Prediger und Seelsorger sein, er wurde mit einem Talar inklusive Beffchen versehen, der der Amtstracht des evangelischen Geistlichen gleich.³⁷⁸ Prediger der Reform spotteten indes über die halachischen Aufgaben des Rabbiners. Dies wurde allerdings von der Orthodoxie und der historisch-positivistischen Mittelpartei heftig kritisiert.³⁷⁹

Darüber hinaus wurde die Autorität des Rabbiners zunehmend auch durch die säkulare, wissenschaftliche Bildung bestimmt, die dieser genoss. Neben der Ausbildung an den Rabbinerseminaren absolvierten viele orthodoxe und liberale Kandidaten Studien an deutschen Universitäten im Bereich der Geschichte, der Philosophie, der Philologie etc., wo sie oftmals einen Dokortitel erwarben.³⁸⁰ „Der ‚traditionelle‘ wie auch der ‚moderne‘ Rabbiner war vor allem ein Gelehrter, seine religiöse Autorität leitete sich in hohem Maße vom ‚Lernen‘ ab. Den Veränderungen auf methodischer Ebene, dem Wechsel von einem primär autoritativ-tradi-

³⁷⁵ Vgl. Schorsch, *Emancipation*, 208.

³⁷⁶ Die Predigten, die in diesem Kontext entstanden, werden in Kap. 6.2 eingehender untersucht.

³⁷⁷ Vgl. Schorsch, *Emancipation*, 212. Die traditionelle Rabbinerausbildung an den Jeschivot wurde abgelöst durch die entstehenden Rabbinerseminare in Berlin und Breslau. Insbesondere die liberale Hochschule für die Wissenschaft des Judentums wies in ihren Lehrplänen Parallelen zur Konzeption des Theologiestudiums auf, wie sie Friedrich Schleiermacher entwickelt hatte. An allen drei Hochschulen wurde u.a. Homiletik unterrichtet.

³⁷⁸ Vgl. die Abbildung der Prediger Jellinek und Mannheimer, die in ihrer Aufmachung bis auf den Gebetsschal nicht von protestantischen Geistlichen zu unterscheiden waren, in: A. Altmann: Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger, in: *LBIYB*, Nr. 6, 1961, 3–59, hier: 25.

³⁷⁹ So erfreute es beispielsweise Gotthold Salomon, dass sein Kollege Mannheimer in Wien keine klassischen Funktionen als Rabbiner mehr wahrnehmen müsse und so die ‚niedere‘ Aufgabe der Überwachung der Reinheitsgebote keine Pflicht mehr sei. Diese Aufgabe sollte strikt von den Aufgaben des Rabbiners als Lehrer und Prediger abgetrennt werden. Vgl. Schorsch, *Emancipation*, 231.

³⁸⁰ Die Zahl der promovierten Rabbiner, die sich auf den Rabbinerversammlungen zwischen 1837 und 1847 zusammenfanden, betrug im Durchschnitt 50 Prozent. Vgl. ebd., 214.

tionsgeleiteten zu einem wissenschaftlich-kritischen Studium standen durchaus Kontinuitäten auf der Ebene der Inhalte gegenüber: Zahlreiche Dissertationen, die künftige Rabbiner verfassten, behandelten Themen der jüdischen Literatur- und Religionsgeschichte. Da die wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Geschichte von den Universitäten weitgehend ausgeschlossen blieb, wurde die Wissenschaft des Judentums zu einer Domäne der deutschen Rabbiner, die so zu einer spezifischen Form von Kontinuität von traditionellem und gegenwärtigem Judentum beitrugen.³⁸¹ Die Frage nach der Zuordnung von weltlicher Bildung und jüdischer Tradition blieb dabei freilich ein Streitpunkt. Für die alte Orthodoxie war die säkulare Bildung nur eine Hilfswissenschaft, die allein unter der Kontrolle jüdischer Gelehrter vermittelt werden sollte. Die historisch-kritische Erforschung von Bibel und Talmud, wie sie die Vertreter der Wissenschaft des Judentums in Gang gesetzt hatten, wurde aufs Schärfste kritisiert, weil sie die Autorität talmudischer Exegese infragestellte.³⁸² In diesem Konflikt ging es um die fortbestehende Gültigkeit des jüdischen Rechtes auf der einen Seite und um die Toleranz gegenüber verschiedenen Auffassungen über die Schriften andererseits. An dieser Auseinandersetzung wird deutlich, dass das Prinzip der Subjektivität, das den Motor der Traditionskritik darstellte, auch im Streit um das Rabbineramt, seinen Niederschlag fand.

Ein Blick in die Homiletiken liberaler und neoorthodoxer Herkunft kann verdeutlichen, wie das Amt des Rabbiners hinsichtlich seines Predigtauftrages verstanden wurde. Maybaums Vorstellungen zeigen die Tendenz zur Rationalisierung und Subjektivierung des Amtsverständnisses. Beinahe katholisch mutet seine Auffassung an, dass der Prediger zwar als Gleicher unter Gleichen anzusehen sei, jedoch als „Träger des heiligen Lehramtes“ die Aufgabe hätte, die biblischen Texte so auszulegen, dass die Gemeinde sich im Zustand der Erbauung mit ihm zur Betrachtung des Göttlichen und zum Empfang der Offenbarung, „die aus dem Born der heiligen Schrift ohne Unterlaß hervorströmt,“³⁸³ vereinigen könne. In diesem Sinne sollte der Prediger – vergleichbar dem Vorbeter in der Synagoge – Vertreter der Gemeinde sein, indem er dem in ihr waltenden ‚religiösen Trieb‘ Gestalt und Form gebe. Das auf die tröstende, moralische oder ermahnende Erbauung der Gemeinde ausgerichtete Predigtamt als Zentrum des Rabbinates sollte die wissenschaftliche Tätigkeit auf die praktische Aufgabe der Predigtvorbereitung konzentrieren. Seelsorge und Unterricht seien demgegenüber nachgeordnet. Vom alten Verständnis des Rabbiners, der abgeschieden von der Welt unermüdlich den Talmud studierte und dies als religiöse Betätigung begriff, müsse Abschied genommen werden. Der moderne jüdische Synagogengottesdienst bedürfe stattdessen des weltoffenen Rabbiners, der sich – ausgestattet mit einer fundierten, säkularen

³⁸¹ Rahe, Religionsreform, 107.

³⁸² Vgl. z.B. A. Geiger: Das Verhältniss des natürlichen Schriftsinnes zur thalmudischen Schriftdeutung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, 1844, 53–81.

³⁸³ Vgl. Maybaum, Homiletik, 24.

Allgemeinbildung – sicher in den Kreisen des Bürgertums bewege, dessen politische und sittliche Ideale er kenne.³⁸⁴ Die Gemeinde erwarte von einem soliden Prediger weltliche Bildung und theologisches Wissen, seine Individualität solle in seinen Predigten erkennbar sein und die Bestimmung als halachischer Gelehrter solle er zugunsten der Vertretung bürgerlicher Sittlichkeit hinter sich lassen.

In Maybaums homiletischen Überlegungen kam die Gemeinde, die die Predigt hört, nur sporadisch in den Blick. Vorrangig wollte er die gebildeten jüdischen Männer ansprechen, die daran zweifelten, dass sich ein modernes Zeitbewusstsein mit der Gedankenwelt und den religiösen Formen der jüdischen Religion verbinden lasse. Maybaums vorrangiges Interesse galt denen, die trotz ihrer Zweifel und ihrer Kritik an den Formen des Synagogengottesdienstes das Judentum noch nicht verlassen hatten, weil sie ein vitales Bedürfnis nach religiöser Erbauung des Gemütes verspürten.³⁸⁵ Die Predigt richte sich also nicht nur an die Frommen, sondern an alle, deren Leben nicht in Übereinstimmung mit der Lehre stehe, an Menschen, die die Synagoge nur noch sporadisch besuchen.³⁸⁶

Die Vermittlung der Grundbestände der jüdischen Religion im Zeichen des grassierenden Traditionsabbruches implizierte für Maybaum darüber hinaus die Herausforderung einer Systematisierung der jüdischen Lehre, die das Wesen der jüdischen Religion verdeutlichen sollte. Nur von der philosophischen Betrachtung der jüdischen Tradition, die allerdings das Gesetz des historischen Wandels gelten lassen müsse, sei zu erwarten, dass die Prediger instand gesetzt werden, die ewige Offenbarung Gottes zu predigen, wie sie in der prophetischen Tradition ihren Niederschlag gefunden habe. „Dieser Glaube an die ununterbrochene Wirksamkeit des ‚Heiligen Geistes‘, d.h. an die Ewigkeit der göttlichen Offenbarung, deren erhabenster Träger Israel geworden, lehrt uns die jüngsten Manifestationen des Gottesgeistes ebenso hoch schätzen, wie die ältesten [...]“³⁸⁷ Die systematische Darstellung der Offenbarungslehre blieb für Maybaum ein Desiderat der Forschungen der Wissenschaft des Judentums, die bis dato vorrangig historische Studien betrieben habe. Die Gemeinde mittels der Predigt zu erbauen, stelle demnach eine intellektuelle Herausforderung für den Rabbiner dar, denn nur so könne an „das Gefühl für das Gute, Wahre und Heilige“³⁸⁸ bei den religiös Empfindenden angeknüpft werden.

Neben der Konzentration auf das Predigtamt, der Notwendigkeit säkularer Bildung und dem philosophischen Zugang zur Tradition betonte Maybaum den zentralen Stellenwert der Persönlichkeit des Predigers, die hinsichtlich der Wirksamkeit der Predigt noch wichtiger sei als seine Gelehrsamkeit. Solle der Prediger Prototyp eines von der Erkenntnis und der Furcht Gottes erfüllten Israeliten

³⁸⁴ Vgl. ebd., 176.

³⁸⁵ Vgl. ebd., 41f.180f.

³⁸⁶ Vgl. ebd., 26.

³⁸⁷ Ebd., 180f.

³⁸⁸ Ebd., 180.

sein,³⁸⁹ so müsse er als Person darauf bedacht sein, ein möglichst hohes Maß an Übereinstimmung zwischen Lebensführung und Lehre zu erreichen. Versuche er dies nicht, so werde seine Predigt wirkungslos bleiben.³⁹⁰ Als religiöser Führer der Gemeinde müsse er alle Reformbestrebungen fördern, die das „religiöse Leben vor der um sich greifenden Zersetzung bewahren können. [...] in Einrichtungen, die auf Aberglauben beruhen, oder die zur Verkennung, Geringschätzung oder Verfolgung des Judentums Anlass bieten, soll der Rabbiner die Initiative ergreifen [...].“³⁹¹ Die „wundergläubigen Auffassungen des Judentums“³⁹² hätten keinen Platz in den streng rational begründeten Auffassungen, die allein imstande seien, die Gemeinde zu erbauen. Die von Maybaum eingeforderte Rationalität diene als Abwehrstrategie gegen antisemitische Haltungen; magische und mystische Traditionen erschienen ihm als Angriffsfläche für judenfeindliche Äußerungen.

Die Betonung der Übereinstimmung von Person und Amt war auch für Wohlgemuth von zentraler Bedeutung. Für ihn kam alles auf die innere Wahrhaftigkeit des Predigers an, seine Predigt sollte das Wesen seines religiösen *Fühlens* zum Ausdruck bringen.³⁹³ Die Persönlichkeit des Predigers galt ihm als integer, „wenn er in allen seinen Wegen Gott zu erkennen sich müht, wenn er jeden Gedanken, den er denkt, daraufhin untersucht, ob er auch den göttlichen Stempel trägt, wenn er jede Handlung, die er übt, daraufhin prüft, ob sie dem göttlichen Gesetze gemäss ist.“³⁹⁴ Darüber hinaus markierte Wohlgemuth allerdings die Unterschiede, die ihn vom Verständnis des liberalen Rabbineramtes, wie es durch Maybaum repräsentiert wurde, trennten. Das Predigtamt trat bei ihm keineswegs an die erste Stelle. Die Wirksamkeit des Rabbiners ziele darauf, die Liebe zu Gott zu wecken und den Gehorsam gegen seine Gebote einzufordern. „Die Tätigkeit des Rabbiners als מורה הוראה und Religionslehrer wendet sich an den Verstand, seine Wirksamkeit als Prediger an das Gefühl.“³⁹⁵ Auch wenn nach psychologischen Erkenntnissen die drei Bereiche des Denkens, Wollens und Fühlens als Ausstrahlungen des Seelenlebens nicht streng voneinander zu trennen seien, so könne die Predigt Aufgabe doch primär unter dem Aspekt der Gefühlsarbeit betrachtet werden. Im Gegensatz zu Maybaum, der in der rationalen Formung des diffusen religiösen Gefühls der Hörer die primäre Predigtintention sah, zielte Wohlgemuth auf die Erregung religiöser Gefühle durch die Predigt ab, um so den Willen der Hörer zu prägen. Der Prediger solle in erster Linie Gefühle der Lust und der Unlust erregen, die an die Verheißung Gottes für Israel und an seine Forderung gebunden seien: „Gefühle der Lust dadurch, daß er zu seinen Hörern von der Hoheit und

³⁸⁹ Vgl. ebd., 24.

³⁹⁰ Vgl. ebd., 184.

³⁹¹ Ebd., 187.

³⁹² Ebd., 180.

³⁹³ Vgl. Wohlgemuth, Beiträge, 24.

³⁹⁴ Ebd., 107.

³⁹⁵ Ebd., 14.

Heiligkeit der jüdischen Lehre und des jüdischen Gesetzes, von der hehren Stellung und der einzigartigen Aufgabe und dem wunderbaren Schicksal Israels in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft redet, Gefühle der Unlust, indem er die Gesamtheit und die Einzelnen darauf hinweist, wie fern sie noch von dem Ziele seien, das Gott ihnen gesteckt, wie weit sie durch eigene Schuld abgeirrt, wie viel und wie mannigfach zu verbinden und zu heilen ist.“³⁹⁶

Die durch den Verstand bewirkte Einsicht in das Wesen der Sünde fördere keineswegs automatisch eine Willensveränderung, da dieser nicht unmittelbaren Einfluss auf das Wollen habe. Vielmehr müsse die Schwelle des Bewusstseins, das die Emotionen bewege, überschritten werden. Das gefühllose Denken, das die spekulative Philosophie einfordere, sei eine Illusion. „Nur vermöge der mit allen Vorstellungen und Gedanken verbundenen Gefühlsbewegungen wird die Erkenntnis eine Macht in der Seele.“³⁹⁷ Die Einwirkung auf den Willen der Hörer dürfe jedoch nicht instrumentalisiert und herbeigezwungen werden; sie könne in diesem Sinne nicht durch den Prediger ‚gemacht‘ werden. Auch sei sie keineswegs durch die einmalige Erregung religiöser Stimmungen zu erreichen. Schon in der Kinderzeit – vermittelt durch symbolische Handlungen – müsse das religiöse Gefühlsleben angeregt werden: „Wenn das Kind lallen kann, dann erhält es seinen טְלִית קָטָן, lernt den Segensspruch; die innige Freude an der ersten geistigen Betätigung knüpft sich an diesen Brauch. Die ersten Gesänge, die es hört, und an denen sein musikalischer Sinn sich ergötzt, sind die Sabbatlieder. Die Lichterfülle, für die das Kind ein so durstiges und empfängliches Auge hat, ist am Sabbatabend über die Wohnung ausgegossen. Die Leckerbissen werden ihm an den Festen oder den ausgezeichneten Sabbaten gereicht – nach dem schönen Brauch, dass der Zahl der aus der Lade gehobenen Thorarollen die Arten von Kuchen entsprechen, die auf den Tisch kommen. Nie darf es an das Feuer kommen oder ein Licht berühren. Aber zur Hawdala hält es selbst die Kerze und Chanukah darf es selbst die Lichter entzünden [...]“³⁹⁸

Die Predigtaufgabe des Rabbiners werde umso komplizierter, je weniger sich diese religiösen Erfahrungen, die alle Sinne mit einbeziehen, im Unbewussten der Hörer beheimatet haben. Der religiöse Indifferentismus, der für Wohlgemuth das Kennzeichen des 19. Jahrhunderts darstellte, hatte hier seine Ursprünge. Die völlige Gleichgültigkeit gegen religiöses Denken und Fühlen erschien ihm als die negativste Seite der Akkulturationsbemühungen, in denen sich die Juden und Jüdinnen den säkularen Christen und Christinnen immer stärker anglichen.

³⁹⁶ Ebd., 15.

³⁹⁷ Ebd., 16. Wohlgemuth bezieht sich in seinen Ausführungen zum Zusammenhang von Wille und Gefühl auf H. Höffding: *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, Leipzig 1887, 123.127. 218.394.413.

³⁹⁸ Wohlgemuth, *Beiträge*, 21.

5.2 Christliche Homiletik und jüdische Resonanz

5.2.1 *Predigen: darstellendes oder wirksames Handeln?*

Ausgehend von den herausgearbeiteten Aspekten zur jüdischen Homiletik sollen im Folgenden christliche Überlegungen zur Predigttheorie auf dem Hintergrund der Modernitätsproblematik einbezogen werden. Dabei wird ein Schwerpunkt auf Problemstellungen prinzipieller Homiletik gelegt werden.³⁹⁹ Es soll den Fragen nachgegangen werden, inwiefern die Predigt als darstellendes oder als wirksames Handeln begriffen wurde, welche neuen Impulse durch die ‚moderne Predigt‘ liberaler Theologen gesetzt wurden, welche Bedeutung dem Konzept der Erbauung zukam und wie die Rolle des Predigers und damit zusammenhängend die Bezeugung des religiösen Erlebens thematisiert wurden.

Obwohl bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in diversen jüdischen Publikationsorganen vereinzelt Fragen jüdischer Homiletik aufgegriffen wurden,⁴⁰⁰ wurden doch erst ab 1890 in größerem Umfang Texte zur jüdischen Homiletik publiziert. In der Homiletik, wie sie an den Rabbinerseminaren gelehrt wurde, wurde auch auf die Werke protestantischer Theologen rekurriert. Maybaum und Joel beispielsweise bezogen sich – wenn auch teilweise polemisch – auf Palmers Homiletik.⁴⁰¹ Manuel Joel, der als Dozent für Homiletik am konservativen Seminar in Breslau zwischen 1858 und 1864 tätig war, unterrichtete auf der Grundlage von Palmers Homiletik.⁴⁰² Er war der Auffassung, dass das homiletische Handwerk in der rhetorischen Ausgestaltung einer öffentlichen religiösen Rede lag, diese formale Dimension konnte entsprechend von christlichen Homiletikern rezipiert werden.

Ab 1890 gab es auch einen neuen Aufbruch in der christlichen Homiletik, der in der Forderung nach der ‚modernen Predigt‘ seinen Ausdruck fand. Liberale Theologen wie Niebergall, Schian, Drews und Baumgarten⁴⁰³ forderten einen Neuein-

³⁹⁹ Die folgenden Überlegungen beabsichtigen keine Darstellung der Geschichte der christlichen Homiletik vorzuführen, vgl. hierzu den Forschungsüberblick von R. Landau: Predigt in der Zeit des Geistes. Ausgewählte neuere Untersuchungen zur Geschichte der Predigt und Homiletik, in: VuF, 23. Jg., 1/1978, 73–100.

⁴⁰⁰ Vgl. z.B. L. Philippson (Hg.): Israelitisches Predigt- und Schul-Magazin, 3 Bde., Magdeburg 1834–1836; Homiletische und didaktische Beilage zu Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 1867ff; Literarisches und homiletisches Beiblatt der Allgemeinen Zeitung des Judentums, 1838ff.

⁴⁰¹ So zeigen Maybaums Anmerkungen die kritische Haltung gegen Palmer, der in der jüdischen Homiletik keinen eigenständigen Beitrag zu entdecken vermochte: „1867 waren bereits die durchaus originellen Predigten Jellineks – um nur diese zu nennen – bekannt, dennoch schrieb Palmer (ib.) ‚Was von homiletischen Produkten jüdischer Theologen bis jetzt in die Öffentlichkeit gelangt ist, hat freilich für den christlichen Prediger wenig Instruktives, da nicht ein original-jüdischer alttestamentlicher Geist, sondern vorzugsweise das Reformjudentum darin zu vernehmen ist.“ (Maybaum, Homiletik, 5).

⁴⁰² Vgl. A. Altmann: The New Style of Preaching in Nineteenth-Century German Jewry, in: ders.: Essays in Jewish Intellectual History, Hannover / New Hampshire / London 1981, 190–245, hier: 230.

⁴⁰³ Vgl. z.B. F. Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen? 1. Teil: Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen 1905²; 2. Teil: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen, Tübingen 1906; M. Schian: Moderne Predigt, in: ChW, 12. Jg., 1898; 301–303.704–706; ders.: Prakti-

satz in der homiletischen Arbeit. Angesichts der sozialen Umwälzungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und der damit einhergehenden Abwendung von traditioneller Kirchlichkeit bzw. dem Aufkommen eines ‚unbewussten Christentums‘⁴⁰⁴ stellte Niebergall die Frage, wie dem modernen Menschen gepredigt werden könne. Auf dem Hintergrund sich ausdifferenzierender Gemeindeverhältnisse und der Konkurrenz anderer medialer Formen öffentlicher Rede erschien es als unzureichend, in der Predigt allein die Darstellung des in der Gemeinde lebendigen religiösen Bewusstseins zu verwirklichen.⁴⁰⁵

Die Spur der Modernitätskonflikte hinsichtlich der Subjektivierung und Individualisierung des Religiösen im Horizont funktionaler Differenzierung fand ihren Niederschlag auch in den homiletischen Reflexionen der liberalen Theologen. Schleiermachers homiletisches Paradigma, nach dem die Predigt als darstellendes Handeln aufzufassen sei,⁴⁰⁶ wurde durch die Vorstellung erweitert, dass Predigen pädagogische Wirkungen zeitigen und so eine Antwort auf die Konflikte im Horizont der Modernitätsproblematik bieten sollte. „Die bisher schon geäußerte Kritik, die Gemeindepredigt könne nicht nur als darstellendes, müsse auch als wirksames Handeln begriffen werden, die Predigt könne angesichts der offenbaren Defizite im gemeindlichen Leben auch nicht als Darstellung des Gemeindebewußtseins aufgefasst werden – diese Kritik steigerte sich zur Forderung, man müsse mit Hilfe der Predigt gleichsam pädagogisch auf das Gemeindebewußtsein einwirken und dadurch das Leben der Gemeinde verändern.“⁴⁰⁷

Hier wurde ein Bruch mit Schleiermachers Predigtverständnis vollzogen, dem nichts an einer pädagogischen Wirksamkeit der Predigt gelegen war. Er verfolgte konsequent die Subjektivierung der Religion auch in der Homiletik und hatte mit seinem Ansatz im 19. Jahrhundert Einfluss erlangt. Schleiermacher hatte die Mo-

sche Predigtlehre (Praktisch-theologische Handbibliothek, Bd. 2) Göttingen 1906; P. Drews: Die Predigt im 19. Jahrhundert, Gießen 1903.

⁴⁰⁴ Vom ‚unbewussten Christentum‘ sprachen z.B. Theologen wie Richard Rothe, Martin Kähler und Martin Rade. „Der Begriff bringt richtig zum Ausdruck, daß die Grenzen des Christentums weiter reichen als die Mauern normaler Kirchlichkeit. Es gibt eine Lebensgestaltung ohne Kirche, die doch verborgene oder sichtbare Impulse christlichen Denkens enthält; und der christliche Glaube ist nicht nur in den überlieferten Formeln des kirchlichen Dogmas lebendig.“ (F. Wintzer: Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der ‚dialektischen Theologie‘ in Grundzügen (APTh, Bd. 6) Göttingen 1969, 126).

⁴⁰⁵ Vgl. H.M. Müller: Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin / New York 1996, 123.

⁴⁰⁶ In der christlichen Sittenlehre unterschied Schleiermacher drei Formen des Handelns: Das reinigende, das verbreitende und das darstellende Handeln. „Die zunächst genannten Formen ergeben sich aus dem christlich-frommen Selbstbewußtsein, wie es durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt ist: Das reinigende und wiederherstellende Handeln will die in der Unlust sich ausdrückende Hemmung beseitigen, während das aus der Lust bestimmte religiöse Gefühl das verbreitende oder erweiternde Handeln hervorbringt. Beide Formen werden als wirksames Handeln zusammengefaßt. Sie finden sich auf entsprechende Weise auch im Blick auf das Handeln des Staates und im Staat wieder. Auch hier hat sowohl das reinigende wie auch das verbreitende Handeln grundlegende sittliche Bedeutung. Das wirksame Handeln ist daher eine Bezeichnung für die sittliche Betrachtung der menschlichen Tätigkeit überhaupt. Das darstellende Handeln ist vom wirksamen auf charakteristische Weise verschieden. Es sucht weder im Subjekt noch im Objekt eine Veränderung zu erzeugen.“ (Rössler, Unterbrechungen, 35).

⁴⁰⁷ Müller, Homiletik, 123f.

dernitätsproblematik in Hinblick auf die Religion in konstruktiver Weise aufgenommen, indem er versuchte, die Subjektivität als dem Wesen der Religion innewohnend zu beschreiben. Die scheinbar objektiven Lehrsätze der christlichen Religion sollten an den Ort des sich in ihnen erfassenden humanen Bewusstseins zurückgebracht werden. „An diesen Ort zurückgebracht, müssen sie dann aber auch die sich in ihnen erfassende und zur Auslegung bringende Subjektivität immer mit sich führen. Sie dürfen sich gerade nicht mehr ablösen von der Form, in der diejenigen, die sie zur Sprache bringen, sich zugleich selber auf sie bezogen wissen, dürfen gerade nicht im Stile objektiv gültiger Behauptungen ausgesagt werden, jedenfalls dann nicht, wenn sie die ihnen eigene subjektive Befindlichkeit freisetzen wollen.“⁴⁰⁸

Schleiermachers homiletisches Programm situierte die Religion am Orte der individuellen Erfahrung als gegenseitige Mitteilung; dort sollte sie wieder lebendig werden. Die viel zitierte Rede von Religion als „Provinz im Gemüte“⁴⁰⁹ meinte in diesem Zusammenhang nicht eine diffuse, private Innerlichkeit, sondern zielte auf den Zugang zu der ihr eigenen Ursprungserfahrung. Sie postulierte die religiöse Erfahrungs- und Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen. Aufgabe der Predigt sollte es sein, das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als das transzendente, unmittelbare Selbstbewusstsein, das die menschliche Gemeinschaft mit der Einheit und Ganzheit, die der Welt als ein Unendliches zugrunde liege, zur Darstellung zu bringen. Jenes Unendliche, in und aus dem die Welt Einheit und Ganzheit habe, vermittele die Gotteserfahrung. „Durch die Einwirkung der Welt auf uns tritt Gott mit uns in Gemeinschaft. *Das beschriebene Gefühl ist ein unmittelbares und ursprüngliches Sein Gottes in uns.*“⁴¹⁰ Folglich sollte die Predigt auch weniger belehren oder zu bestimmten Handlungen motivieren, sondern der Mitteilung und Darstellung des religiösen Selbstbewusstseins dienen. Sie sollte nicht fixierte Lehrinhalte explizieren, sondern der Sprachwerdung des religiösen Seinszustandes verpflichtet sein. In diesem Sinne gehörte die Predigt in den Bereich des darstellenden Handelns, das die Aufgabe habe, das Äußerlichwerden der inneren Bestimmtheit des religiösen Selbstbewusstseins, das immer nur als gesellige Religion, in der Gemeinschaft also, entstehe, zu befördern. Das darstellende Handeln habe den Zweck, das eigene Dasein für andere aufnehmbar zu machen. Es „ist also nicht nur der Übergang vom Innerlichen zum Äußerlichen, sondern zugleich der Übergang von einer Innerlichkeit zur andern, in der einen Hinsicht ist es prägnante Selbstdarstellung, in der anderen konstituiert es die dem Menschen wesentliche Gemeinschaft.“⁴¹¹

⁴⁰⁸ W. Gräß: Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988, 202.

⁴⁰⁹ F.D.E. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: Kritische Gesamtausgabe I/2, Schriften aus der Berliner Zeit, hg. von G. Meckenstock, Berlin / New York 1984, 185–326.

⁴¹⁰ E. Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, Gütersloh 1968⁴, 559.

⁴¹¹ W. Trillhaas: Schleiermachers Predigt und das homiletische Problem, Leipzig 1933, 10.

Die Predigtaufgabe definierte er schließlich als „die Mitteilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbstbewusstseins mit dem Ziel das religiöse Bewusstsein der Gemeinde als das durch Christus begründete Bewusstsein der Gnade zu stärken und die Teilnahme am Gesamtleben der Christen, wie es aus dem Wirken des Heiligen Geistes hervorgeht, zu vertiefen.“⁴¹²

In der jüdischen Homiletik lassen sich nur einige wenige Hinweise auf die Predigttheorie Schleiermachers finden. Dies ist wohl damit zu erklären, dass sowohl die Reformen als auch die Neoorthodoxen in ihrer Anschauung nicht allein auf die Darstellung des in der Gemeinde lebendigen religiösen Bewusstseins zielten, sondern intensiv an der *Wirksamkeit* der Predigt interessiert waren, die über den Verstand und das Gefühl den Willen der Hörer beeinflussen sollte.

Der liberale jüdische Homiletiker Levin beispielsweise verwies im Zusammenhang seiner Apologie der kunstvollen, rhetorischen Gestaltung der Kanzelrede auf Schleiermachers Begriff der Darstellung, der jedoch bereits bei den griechischen Rhetoren zu finden sei.⁴¹³ Die jüdische Predigt sollte seines Erachtens vorrangig nicht lehrhaft sein, sondern betrachtend darstellen, das Gemüt erheben und den Geist erbauen. Levin gebrauchte den Begriff der Darstellung als Synonym für Erbauung. Indem er – trotz der einschränkenden Bemerkung, die Predigt habe alle Kräfte der Belehrung, der Willensbestimmung und der Erbauung in Anspruch zunehmen⁴¹⁴ – diese Schwerpunktsetzung vornahm, unterschied er sich von den meisten jüdischen Homiletikern. Der Hunger und der Durst des Gottesvolkes nach dem göttlichen Worte verlange weniger verbitterte Reden über die Taten des Frevlers als vielmehr die Darstellung des Gerechten und seines Seelenglückes und in diesem Sinne die Darstellung des religiösen Bewusstseins des frommen Juden, dem die Tora zum Lebenswasser geworden sei. Die jüdische Predigt war nach Levin jedoch nicht nur auf das fromme Selbstbewusstsein des einzelnen Juden bezogen, sondern konstitutiv sei, dass Gott mit ganz Israel einen Bund geschlossen habe, der die Bundesplichten, wie sie in den Gesetzen gegeben seien, beinhalte ebenso wie das vertrauensvoll kindliche Verhältnis, in dem Israel Gott als Vater bekenne.⁴¹⁵ Der Begriff der Darstellung bzw. der Erbauung blieb bei ihm also nicht nur auf das Individuum bezogen, das sich anderen mitteilte, sondern setzte ebenso die kollektive Größe des Volkes, das von Gott als Ganzes in Anspruch genommen werde, voraus. Hier besteht m.E. ein Unterschied zu Schleier-

⁴¹² Rössler, Grundriß, 372.

⁴¹³ „Inzwischen hatte ein philosophierender Theologe auch für eine ästhetische Begründung der Rede den Boden gewonnen. Schleiermacher hat das Wort Darstellung gefunden oder richtiger wieder entdeckt und fruchtbar gemacht. Denn reine Darstellung finden wir schon bei dem griechischen Redner Lysias; in seiner bloßen Darstellung liegen schon die Beweise, Widerlegungen, Anregungen und Willensbestimmungen. So sind wir zu dem Ausgangspunkt zurückgelangt und können nun den Unterschied feststellen: Die Alten fanden die Rhetorik aus der Erfahrung und Praxis, die Neuen fanden für sie ein ästhetisches Prinzip. Die Kunst ist Darstellung. Ist die Beredsamkeit Darstellung, dann ist ihr Wesen auch Kunst.“ (Levin, Kanzel, 110f).

⁴¹⁴ Vgl. ebd., 112.

⁴¹⁵ Vgl. ebd., 116.

makers Konzeption des darstellenden Handelns, das die Gemeinde erst im Prozess der religiösen Mitteilung der Einzelnen untereinander in den Blick nahm. Mit dem Gedanken, Darstellung sei Kunst, schloss Levin an Schleiermachers Auffassung an, dass die religiöse Mitteilung, wie sie in der erbauenden Wirksamkeit des christlichen Kultus wirksam werde, als Kunst angesehen werden könne.⁴¹⁶ Unter Kunst verstand Schleiermacher im Zusammenhang der Theorie der religiösen Mitteilung, „die Überführung der Darstellung des Gefühlsbewußtseins in eine bewußte, mit technischen Mitteln effektivierbare Handlung [...]. Die religiöse Mitteilung kann als Kunst angesehen werden, wenn sie nicht nur als spontane Reaktion auf momentane Bewußtseinszustände auftritt, sondern zu einer den Moment überdauernden, regelgeleiteten und so geformten *Darstellung* findet.“⁴¹⁷

Auch bei dem Reformhomiletiker Maybaum lässt sich die im darstellenden Handeln beschriebene Bewegung, dass ein innerliches religiöses Gefühl veräußert werden müsse, um dann im Gottesdienst und der Predigt kommunizierbar zu werden, entdecken.⁴¹⁸ Gleichwohl ging er in seiner Bestimmung des Predigtzweckes davon aus, dass dieses innere Gefühl eine unbestimmte, gestaltlose Form habe, die erst durch die Arbeit des Predigers in die adäquate Form-Inhalt-Korrelation gebracht werden könne, um so der wirksamen Belehrung und Willensbildung dienlich zu sein. Die im homiletischen Akt zu begehende Bewegung von innen nach außen beschrieb den Weg der Gestaltwerdung, während bei Schleiermacher vielmehr dasjenige religiöse Bewusstsein, das in der Gemeinde schon vorhanden sei, zur darstellenden Mitteilung gebracht werden sollte.

M.E. lässt sich aus diesen teils expliziten, teils impliziten Spuren der Rezeption Schleiermachers ableiten, dass dessen Überlegungen rudimentär aufgenommen wurden, ohne dass sie in grundlegender Weise die Reflexionen jüdischer Homiletiker systematisch bestimmten. Sowohl die ethische Ausrichtung jüdischer Predigt, die in diesem Aspekt in der Tradition der Deraschot stand, als auch der Bezug auf inhaltlich fixierte Aussagen über den Kernbestand bzw. das Wesen der jüdischen Religion ließen es nicht zu, dass jüdische Homiletiker in größerem Umfang Schleiermachers Überlegungen folgen konnten. Hinderlich war wohl weiterhin Schleiermachers rigorose Ablehnung des Alten Testaments, insofern es die partikularistischen Elemente jüdischer Tradition spiegelte. Diese Auffassung fand auch in seinen praktisch-theologischen Überlegungen ihren Niederschlag. Im Zusammenhang der Reflexion über die Frage, inwiefern ‚allgemeinreligiöse‘ Gefühle im christlichen Kultus zur Darstellung gebracht werden könnten, lassen sich dezidiert antijüdische Aussagen entdecken.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstellung, § 280.108.

⁴¹⁷ Gräb, Predigt, 198.

⁴¹⁸ Vgl. Kap. 5.1.2.1.

⁴¹⁹ „Soll man nicht das gemeinsam religiöse durch das A.T. begründen und die Mittel dazu im A.T. aufsuchen: so muß man sagen: Ja, aber nur in demjenigen im A.T., was am wenigsten jüdisch ist. Sowie

Ein weiteres Rezeptionshemmnis des Schleiermacherschen Predigtverständnisses mag in der Tatsache begründet sein, dass dieser seine Predigttheorie in Anlehnung an seine Kultustheorie entwickelte. Der christliche Gottesdienst sollte demnach keine missionarische Angelegenheit sein; ebenso wenig konnte die Predigt als darstellende Mitteilung Missionspredigt sein. Sowohl reformorientierte als auch neoorthodoxe Homiletiker hingegen sahen die Predigt und in diesem Zusammenhang auch den synagogalen Gottesdienst gleichwohl als Mittel zur ‚inneren Mission‘. Wie bereits dargelegt wurde, zielten die Gottesdienstreformen und die Predigtarbeit auf die Rückgewinnung insbesondere der gebildeten jüdischen Männer, die den jüdischen Gemeinden im Akkulturationsprozess verloren zu gehen drohten. Darstellung konnte für jüdische Homiletiker folglich immer nur als der erste Schritt im homiletischen Akt angesehen werden, die Wirksamkeit im Felde der ethischen Ausrichtung und der verstandesmäßigen Belehrung beschrieb die letztlich Ausrichtung.

Gleichwohl wurde jedoch der von Schleiermacher forcierte Zug zur Subjektivierung der Religion durch den Rekurs auf bestimmte Vorstellungen von Erbauung, religiösem Erleben und einem Verständnis vom Rabbiner als Prediger verfolgt.⁴²⁰

5.2.2 ‚Homiletik von unten‘: Die moderne Predigt

Jüdische Homiletiker stimmten folglich eher mit dem Anliegen liberaler christlicher Theologen überein, die im Hinblick auf die Predigtaufgabe, den Aspekt des *wirksamen* Handelns betonten. Obwohl Schleiermacher selbst die radikale Gefährdung der Traditionsvermittlung und die Krise des gemeindlichen Lebens vor Augen hatte, sprach er das in einer Gemeinde lebendige religiöse Bewusstsein als eine Setzung aus, die die dialogische Struktur des Gottesdienstes und der Predigt fundieren sollte und nicht mit der vorfindlichen Gemeinderealität übereinstimmen musste.⁴²¹ Die liberalen Homiletiker versuchten hingegen, einen anderen Weg zu

das eigenthümlich jüdische hineintritt, ist etwas dem Christenthum relativ entgegengesetztes aufgenommen. Das Judenthum ist durchaus particularistisch und verträgt sich mit den anthropopathischen Vorstellungen vom höchsten Wesen. Das können wir nicht gebrauchen, ohne es erst umzudeuten, und wir können das particularistische nicht aufnehmen, wollen wir nicht dem eigentlich christlichen entsagen. Nun finden sich im A.T. treffliche Stellen über die göttlichen Eigenschaften und das Verhältniß des Menschen zu Gott: aber zu einem bestimmten zweckmäßigen Gebrauch wird man solche wählen müssen wo das particularistische des Judenthums nicht hervortritt, und diese könnten dann eben so gut anders woher sein. In dieser Hinsicht können wir unsern negativen Kanon in seinem ganzen Umfange festhalten und sagen, *In dem Maaß als im A.T. das eigenthümlich jüdische hervortritt, ist es nicht geeignet im Umfange der christlichen Darstellung auch nur für die allgemein menschlich religiöse Darstellung zu dienen.*“ (Schleiermacher, *Praktische Theologie*, 100f).

⁴²⁰ Vgl. hierzu die folgenden Abschnitte.

⁴²¹ In der Vorrede zu der Predigtsammlung von 1801 schrieb Schleiermacher: „Andern wird freilich manches verwunderlich vorkommen; zum Beispiel, daß ich immer so rede als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine christliche Kirche; als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigenthümliche Art vereinigt. Es sieht allerdings nicht so aus, als verhielte es sich so: aber ich sehe nicht, wie wir umhin können dies dennoch vorauszusezen [...] Vielleicht kommt auch die Sache

gehen, der in der fundamentalen Motivation auch von jüdischen Gelehrten geteilt wurde.⁴²²

Die Betonung des wirksamen Handelns verursachte bei den christlichen, liberalen Homiletikern eine dezidiert ethische Ausrichtung der Predigtintention. Diese Ethisierung der Religion im Bereich der Homiletik kann als Erbe der Theologie Ritschls verstanden werden, dem sich auch viele Praktische Theologen in seiner praktischen, ethisch-personhaften Ausrichtung verpflichtet fühlten.⁴²³ Den Glauben, verstanden als *fiducia* in die Sünden vergebende Gnade Gottes, bewege die Frage, wer Christus für uns sei. Nicht die Wesensbestimmung Gottes sei Aufgabe der Theologie, vielmehr gehe es um Werturteile, um die Frage also, wie sich Christi Gottheit den Menschen gegenüber zeige. Der mit Gott versöhnte Mensch werde nach Ritschl frei zum Handeln im Reiche Gottes. Dieses Handeln sei in der Erscheinung Jesu sichtbar verwirklicht und stelle für die durch die Offenbarung in Christus gestiftete Gemeinde das von Gott gewährleistete höchste sittliche Gut dar, an dem diese sich ausrichten solle. Die Rede vom Reich Gottes wurde somit als sittliches Ideal definiert, das die einzelnen Gemeindeglieder miteinander verbinde: „In der Ausübung der Gerechtigkeit, dem dadurch bewirkten Frieden unter allen Gliedern, und der aus dem heiligen Geiste entspringenden Freude oder Seligkeit besteht das Reich Gottes [...]“⁴²⁴ Die Konzentration der Rede vom Reich Gottes auf die ethische Dimension prägte auch die homiletischen Auffassungen und die Predigtpraxis vieler liberaler Theologen.

Was machte diese Form der ethisch ausgerichteten Predigt zur *modernen* Predigt?

dadurch wieder zustande, daß man sie voraussetzt.“ (F.D.E. Schleiermacher: Predigten, Neue Ausgabe, Bd. 1, Berlin 1843, 6f). Schleiermacher erachtete es für das Gottesdienstgeschehen als konstitutiv, diese im Glauben miteinander verbundene Gemeinde voranzusetzen, um „die repräsentativen Auslegungsangebote in eigenaktive Gestaltungsprozesse überführen [zu können] und im Ensemble aller Teilnehmer zur perspektivenreichen Präsenz eines zuletzt allen gemeinsamen Verständnisses [zu] bringen.“ (Grüb, Predigt, 211).

⁴²² So kritisierte z.B. Niebergall Schleiermachers Voraussetzung: „Jene Richtung der Homiletik stellt es bekanntlich so dar, als ob wir es in den Kirchen im ganzen mit einer Gemeinde der Gläubigen zu tun hätten, denen man nur die Folgerungen aus ihrem an sich vorhandenen Glaubensleben klar zu machen habe; und vielleicht sei es der beste Weg, um einen Menschen zum Christen zu machen, ihn so zu behandeln, als ob er ein Christ sei. Diese Voraussetzungen können so ohne weiteres nicht angenommen werden.“ (F. Niebergall, Wie predigen, Bd. 2, 1f).

⁴²³ Ritschl wandte sich mit seiner sittlich-religiös pointierten Auffassung vom Reich Gottes sowohl gegen die ‚Bewusstseinstheologie‘ Schleiermachers als auch gegen die ungeschichtliche natürliche Theologie der Aufklärung.

⁴²⁴ A. Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1881², § 5. Der Begriff des höchsten Gutes, der schon bei Schleiermacher anzutreffen ist, bezeichnet formal den umfassenden Inbegriff aller sittlichen Güter. „Unter einem sittlichen Gut versteht man einen Komplex von Verhaltensformen, der durch sittliche Tätigkeit zustande kommt und zugleich dieselbe sittliche Tätigkeit wieder ermöglicht wie z.B. Familie oder Staat. Das höchste Gut wiederum kommt dadurch zustande, daß es alle sittlichen Güter in sich begreift.“ (R. Schäfer: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 41) Tübingen 1968, 122). Inhaltlich wird das höchste Gut als christliches bestimmt, indem das Motiv der Liebe hinzugefügt wird, das alle sittlichen Bezüge durchdringt. „So kommt man zu der Vorstellung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes; es beruht auf der Offenbarung in Christus, da sowohl das oberste Motiv – die Liebe – als auch die erste konkrete Darstellung des sittlichen Organismus, die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus und untereinander – ihren Grund in der geschichtlichen Setzung Gottes haben.“ (Ebd.).

Der christliche, liberale Homiletiker Niebergall fasste den Begriff der Modernität als ‚subjektiven Wertbegriff‘, der die Bedürfnisse der Gegenwart zur Sprache bringen und in radikaler Weise die Interpretation des Evangeliums bestimmen sollte. Es wurde das grundlegende Recht eingefordert, „*in der Kontinuität mit der grundlegenden Periode unsrer Religion* unser Ideal unserm Bedürfnis und Sinn nach zu gestalten.“⁴²⁵ Die Vorstellung von Christus als dem ‚Geistgeber‘, der das Bild des historisch streng fixierten Jesus ablösen sollte, ermögliche einen dynamischen Wechsel der ‚Ideale‘. Die Deutungsleistungen hinsichtlich der Frage, wer der lebendige Christus für die jeweiligen Zeitgenossen sei, wurde von Niebergall an die heilige Schrift gebunden und war zugleich ein offenes Projekt, das sich jenseits dogmatischer Fixierungen und eines statischen Bildes vom ‚historischen Jesus‘ realisieren sollte.

Die moderne Zeit wurde z.B. von Niebergall als Übergangsphase begriffen, in der die Probleme der ‚Säkularisation‘, die mit der Reformation in Gang gesetzt worden waren und die Kräfte der historischen Kritik der Religion freigesetzt hatten, eine neue Stufe erreicht hatten. Diese Übergangszeit sei durch diverse Spannungen und Verunsicherungen geprägt, die auch die homiletische Arbeit bestimmten. Die Hörer verlangten nach Gewissheit, die sich in einer bestimmten Form von Innerlichkeit ausdrücke, die den ‚Wahrheitssinn‘ zu wenig thematisiere: „Die Wasser des Relativismus steigen vielen bis an den Hals. Wer sich noch seine alte Religion bewahren möchte, hat es unendlich schwer, das feststehende Absolute zu halten, wo alles im Fließen scheint, wo sich das Transzendente und Ewige als subjektive Projektion des Bedürfnisses in die Außen- und eine Ueberwelt erweist.“⁴²⁶

Niebergall thematisierte auf diese Weise den antitraditionalistischen Geist der Moderne und sprach von einer Übergangszeit, die ehemals plausible religiöse Auffassungen verflüssige und auf die Predigthörer eine verunsichernde Wirkung habe. Wider eine romantisch spekulative Geisteshaltung, die mit historistischen, naturalistischen, relativistischen und materialistischen Auffassungen einherging und eine ‚Oberflächenkultur‘ freisetze, sollte die Predigt den Weg in das Reich des Gemütes und der Phantasie einführen und der Sehnsucht nach der Tiefe des religiösen Erlebens Rechnung tragen.⁴²⁷

Den sich komplexer gestaltenden gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen begegneten die christlichen liberalen Theologen u.a. durch die Forderung nach der speziellen Predigt, nach einer intensiveren Orientierung am Predigthörer sowie mit der grundsätzlichen Auffassung, dass die Predigt Hilfe zur Lebensbewältigung sein müsse. Die von Niebergall konstatierte Sehnsucht nach Gewissheit versuchte er in seinem homiletischen Programm der Beschreibung der Motive und Quietive im Neuen Testament und in der Lebenswelt der Hörer aufzunehmen. Die

⁴²⁵ F. Niebergall: Die moderne Predigt, in: ZThK, 15. Jg., 1905, 203–271, hier: 251.

⁴²⁶ Ebd., 218.

⁴²⁷ Vgl. ebd., 207.

den Willen des Hörers anregenden Elemente sowie die tröstenden Impulse des Evangeliums sollten herausgearbeitet und auf die Lebenswelt der Hörenden bezogen werden.⁴²⁸ Ebenso wie für Ritschl stellte auch für Niebergall die Rede vom Reich Gottes als Generalsynthese aller Motive und Quietive das höchste Gut dar, „das große ewige Gottesreich, die Gemeinschaft mit dem ewigen Vater, die er uns aus Gnade in seinem Sohne und durch seinen Geist eröffnet hat und immerdar offenhält.“⁴²⁹

Die Erforschung der neutestamentlichen Motive und Quietive verband Niebergall mit dem Studium der psychischen Grundorganisation des Menschen, seiner grundlegenden Bedürfnisse, Vorstellungen und Gefühle. Dabei ging es ihm primär um die Frage, wie der Willen der Hörer in der Predigt beeinflussbar sei. Er rekurrierte auf Erkenntnisse der Psychologie des 19. Jahrhunderts, die sich in der Abkehr vom Deutschen Idealismus und der Naturphilosophie Schellings einem kritischen Empirismus verpflichtet wusste. Theoretiker wie Herbart, Lotze⁴³⁰ oder Wundt⁴³¹ erforschten in pädagogischem, philosophischem bzw. psychologischem Interesse den ‚Mechanismus der menschlichen Seele‘. Wundt beispielsweise versuchte als Begründer der experimentellen Psychologie die in der inneren Wahrnehmung des individuellen Bewusstseins gegebenen Inhalte in Gestalt von Empfindungen, Vorstellungen, Denk- und Willensakten mittels naturwissenschaftlich begründeter Methodik experimentell zu erforschen. Er unterlag dabei einem psychologischen Voluntarismus, indem er das Willensphänomen als den psychologischen Fundamentalvorgang kennzeichnete. Die Triebe sah Wundt dabei nicht als Vorstufen, sondern als komplizierte Folgezustände des Wollens an, die sich unter dem Einfluss der Gefühle entwickeln.

Herbart, der die Aufgabe der ‚Seelenwissenschaft‘ auf die Analyse der Bewusstseinsvorgänge und den ‚Mechanismus der Vorstellungen‘ fokussierte, ging davon aus, dass dieser mathematisch fassbaren Gesetzen folgte. Die empirisch verifizierbare Erforschung der Funktionen des ‚höheren Seelenlebens‘, die das Denken, Wollen und Fühlen und das Gedächtnis umfasste, war für liberale christliche Homiletiker wie Niebergall von Interesse, da die dort formulierten Gesetzmäßigkeiten Hilfestellung bieten konnten, eine psychologisch begründete Hörerorientierung zu konturieren.⁴³²

Der zu erforschende Zusammenhang von Vorstellung, Wille und Gefühl berührte

⁴²⁸ „Wir müssen ihnen Motive darbieten, die ihre Beweggründe überbieten und überwinden, wir müssen ihnen Trostgründe, Quietive darbieten, die ihre Trauer und Niedergeschlagenheit beseitigen, Oel auf die schwachen Funken des Guten, Oel auf die erregten Wogen der Verzweiflung.“ (Niebergall, *Wie predigen*, Bd. 1,1).

⁴²⁹ Ebd., 130.

⁴³⁰ Vgl. E. Rehnisch (Hg.): *Lotzes Vorlesungsdiktate: Psychologie*, 1881.

⁴³¹ Vgl. M. Dessoir: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin 1894, 1910³; O. Klemm: *Geschichte der Psychologie*, Leipzig 1911.

⁴³² Niebergall verwies explizit auf Wundt im Hinblick auf den Zusammenhang von bestimmten Gefühlsqualitäten und religiösen Erlebnissen, vgl. F. Niebergall: *Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule*, in: *ZThK*, 19. Jg., 1909, 411–474, hier: 419f.

die Fragestellungen der klassischen aristotelischen Rhetorik, die in Bezug auf die *genera dicendi* auf genau diese Wirkungsbereiche zielte. Vertreter der liberalen Homiletik wollten sich jedoch von den strengen rhetorischen Vorgaben lösen und setzten stattdessen auf eine konkrete Hörerorientierung, die eine größere Lebensnähe garantieren sollte. Niebergall interessierte sich für eine Homiletik von unten, von der Kirchbank her.⁴³³ Strukturierendes Element für die Beantwortung der Frage, wie dem modernen Menschen zu predigen sei, sollten die kritischen Anfragen sein, die insbesondere die gebildeten Zeitgenossen an die Predigten stellten. Diese seien unverständlich, uninteressant und folglich wirkungslos.⁴³⁴ Entsprechend strukturierte er seine homiletischen Überlegungen durch die Rezeption von formalen Überlegungen aus der Vorstellungs-, Gefühls- und Willenspsychologie anhand der Fragen, wie eine Predigt verständlich, interessant und wirksam gestaltet werden könne. ‚Der Weg zum Willen‘, der den ‚Mechanismus der Seele‘ in Betracht ziehen müsse, blieb dabei letztlich die Zielperspektive.⁴³⁵ Um diesen Weg abzuschreiten, vergegenwärtigte Niebergall die drei Komponenten, die das menschliche Seelenleben maßgeblich konstituierten: die Bedürfnisse, die Güter und die Gefühle. Die Bedürfnisse bestimmte er als die Differenz zwischen dem vergegenwärtigten Leben und einem als vollkommen imaginierten Zustand. Diese Differenz könne überbrückt werden durch das Streben nach den sinnlichen, bzw. den höheren geistigen Gütern, wie Gemeinschaft und Persönlichkeit. Die Befriedigung der Bedürfnisse geschehe im Handeln, das an der Erlangung der Güter und Werte ausgerichtet sei.⁴³⁶ Die Güter und Werte fasste er als diejenige Instanz, die die Bedürfnisse ins Bewusstsein förderten und die Regungen der Lust bzw. der Unlust erzeugten.⁴³⁷

Nicht die explizite Formulierung von Appellen, sondern vielmehr die bewusste Inanspruchnahme der psychischen Mechanismen der Assoziation und der Bildung

⁴³³ Vgl. Niebergall, *Wie predigen*, Bd. 2, 5.

⁴³⁴ „Was sagen sie denn von unsrer Arbeit, von unsren Predigten? Sie sagen: Wir können euch nicht *verstehen*, denn ihr habt andere Gedanken im Kopfe als wir und habt andere Formen und Worte, zu reden, als wir. Sie sagen: Was ihr sprecht, verstehen wir nicht und es *interessiert* uns nicht, denn ihr habt ganz andere Interessen als wir, ihr trefft die unsern so selten, und wiederum ist die Art, wie ihr es sagt, uns nicht interessant, die wir von allen Seiten mit so vielen interessanten Dingen, und zwar in einer interessanten Form überschwemmt werden. Und weil wir es nicht verstehen und weil es uns nicht interessiert, darum fühlen wir keine *Wirkung* von dem, was ihr sagt, und zum Scheine bloß wollen wir nicht zu euch kommen.“ (Ebd., 3).

⁴³⁵ „Der Weg zum Willen – das ist die Voraussetzung unseres ganzen Werkes, daß es sich im Christentum um den *Willen* handelt. Nicht um Erkenntnisse und Gefühle in letzter Linie, so wichtig sie sind, sondern um den Willen.“ (Ebd., 1).

⁴³⁶ „Wir erkennen und erklären also nach unserer psychologischen Einsicht die Bestimmbarkeit durch Werte und Güter für die unvermeidliche und beste Grundform alles menschlichen Lebens und Handelns, nicht nur für eine transitorische Form, die um der Schwachheit und um der Erziehung willen zuzugeben, aber später zu bekämpfen und durch die Rücksicht auf Ideale und Gebote als auf absolute Herrscher zu ersetzen ist. [...] Es giebt keine anderen Triebfedern in allem menschlichen Handeln als Gefühle der Unlust und der Lust, die von Gütern erweckt werden oder auf Güter hinzielen.“ (Ebd., 69).

⁴³⁷ Vgl. Niebergall, *Wie predigen*, Bd. 1, 66f.

von Begriffen sollte im Rahmen der Predigtarbeit die erfolgreiche Einwirkung auf den Willen der Hörer gewährleisten.

Diejenigen Gedanken gelte es durch die Verknüpfung von Bewusstseinsmomenten zu mobilisieren, die die möglichst größte Assoziabilität aufwiesen.⁴³⁸ Dabei sollten die Gesetze der Kontinuität, der Ähnlichkeit bzw. des Kontrastes und der Reaktion angewandt werden: ‚Das Bedürfnis nach Gott‘, die Lust am Guten und die Abscheu vor dem Bösen könnten in der Predigtarbeit mittels des Gesetzes der Kontinuität durch die Entfaltung von Vorstellungen bestärkt werden, die lebensgeschichtlich religiös konnotiert seien, wie z.B. die Heimat, die Jugend und besondere, feierliche Momente des Lebens. Das Gesetz der Ähnlichkeit im Hinblick auf die Bildung assoziativer Verknüpfungen sollte durch die Anwendung ästhetischer Elemente, wie sie in der Dichtung oder in der Schilderung von Naturerlebnissen zu finden seien, umgesetzt werden. Dadurch könne eine feierliche Stimmung erweckt werden, „die dann in das Religiös-Ethische hinübertönt oder leicht dahin getragen werden kann.“⁴³⁹ Dem Gesetz des Kontrastes werde durch die Skizzierung von Charakterbildern entsprochen, die den Wunsch nach einem Gegenbild hervorrufen. So könne beispielsweise die Darstellung des hasserfüllten Nero die Wertschätzung der Liebe oder die des verzweifelten Judas die Sehnsucht nach einer gegründeten Hoffnung wecken.⁴⁴⁰

Die Beeinflussung des menschlichen Willens mittels der Arbeit mit den Assoziationen sollte nach Niebergall das Streben der Hörer nach höheren Gütern und Werten unterstützen. Dies könne jedoch nur stufenweise gelingen, indem an die bereits in Anspruch genommenen Güter und Wertvorstellungen angeknüpft werde, um diese schrittweise zu intensivieren oder zu transformieren.

Der dargestellte Rekurs auf die Gesetze der Willensbeeinflussung bezeichnete grundsätzlich den ‚Mechanismus der menschlichen Seele‘, der alle Menschen betraf. Hinzu trat die Perspektive der religiösen Volkskunde, die die diversen Frömmigkeitsformen in unterschiedlichen Kontexten untersuchte.⁴⁴¹ Dabei ging es Niebergall insbesondere um die Frage, welche Motive und Quietive die Menschen bewegten. Dieses Programm fand seine Vertiefung in der von Paul Drews initiierten Evangelischen Volkskunde, die die sozialen und mentalitätsgeschichtlichen Frömmigkeitsprofile, wie sie sich in einzelnen Landeskirchen zeigten, untersuchte.⁴⁴²

⁴³⁸ Unter Assoziationen verstand Niebergall die im Gedächtnis als Spuren früherer Eindrücke abgelegten psychischen Elemente, wie z.B. Gefühle und Willensregungen.

⁴³⁹ Ebd., 73.

⁴⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴⁴¹ Die religiöse Volkskunde wurde zum Strukturprinzip der Gemeindeanalyse in Niebergalls Entwurf einer Praktischen Theologie. Dort bearbeitete er die religiöse Seelen- und Volkskunde sowie die sittliche und kirchliche Volkskunde. Vgl. F. Niebergall: Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 1: Grundlagen. Die ideale und die empirische Gemeinde. Aufgaben und Kräfte der Gemeinde, Tübingen 1918, 31–216.

⁴⁴² Vgl. z.B. P. Drews (Hg.): Evangelische Kirchenkunde. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen. Erster Teil: Ders.: Das kirchliche Leben der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen, Tübingen/Leipzig 1902.

Diese Studien dienten dem Versuch, den Hörer nicht als abstraktes Wesen zu kennzeichnen. Der Tendenz zur Subjektivierung der Religion entsprach in der Homiletik um die Jahrhundertwende die Orientierung am Hörer. Der geforderte Rekurs auf die Lebenswelt der Gemeinde deutet auf den Versuch, den Bedeutungswandel von Religion im Kontext funktionaler Differenzierung intensiver wahrzunehmen, indem die lebensweltlichen Zusammenhänge, die die Religiosität der Hörenden prägte, intensiver in den Blick genommen werden sollten.

In der jüdischen Homiletik fällt auf, dass dieses Anliegen größtenteils nur in appellativer Form aufgenommen wurde. Das Augenmerk wurde hauptsächlich auf jüdische Männer des Bürgertums gelegt, die der eigenen Tradition entfremdet waren. Diese sollten zurückgewonnen werden. Der Frage, wie dies geschehen sollte, wurde allerdings nicht weiter nachgegangen. Eine Ausnahme stellte der neoorthodoxe Homiletiker Wohlgemuth dar. Bei Wohlgemuth lässt sich ein Interesse an den kommunikationstheoretischen und psychologischen Implikationen der Beziehung zwischen Hörer und Prediger konstatieren. Er rezipierte den auch an Psychologie interessierten Religionsphilosophen Harald Höffding⁴⁴³, der in seiner Grundlegung der Psychologie über den Zusammenhang von Wollen, Fühlen und Handeln reflektierte, um der Frage nach der Möglichkeit von Kommunikation und Willensbeeinflussung nachzugehen. Wohlgemuths Überlegungen im Anschluss an Höffding weisen große Parallelen zu Niebergalls Untersuchungen auf. Die Bestimmung des Willens, die der Prediger als letztes Ziel im Auge haben sollte, konnte nach Wohlgemuths Auffassung nur über die Einwirkung auf die Gefühle der Hörer bewerkstelligt werden. Ebenso wie Niebergall stellte er fest, dass Gefühle der Lust sowie der Unlust erzeugt werden müssten, gleichwohl betonte er den Bezug auf die Tora als das höchste Gut.⁴⁴⁴ Die reine Belehrung, die allein auf Erkenntnisgewinn setze, sei keine adäquate Predigtintention.

Gleichwohl hatten die psychologischen Überlegungen von Niebergall und Wohlgemuth einen abstrakt-allgemeinen Charakter, da sie allein darauf ausgerichtet waren, *Gesetze* des Hörens und der Willensbildung herauszuarbeiten und damit auf allgemeine Grundbefindlichkeiten rekurrierten, die die Predigthörer aller Zeiten bestimmten. Die angestrebte Kontextualisierung wurde auf christlicher Seite durch das Programm der religiösen Volkskunde und der damit einhergehenden Forderung nach der speziellen Predigt verwirklicht. Drews forderte, „daß jede

⁴⁴³ Höffding (1843–1931) arbeitete ebenso wie Wundt an einer empirisch begründeten Psychologie. Im Rahmen seiner Aufmerksamkeitstheorie, in der er den Versuch unternahm, die platonische Abbildtheorie zu widerlegen, untersuchte er u.a. die Formen und Funktionen des willentlichen Verhaltens. Vgl. Höffding, *Psychologie*.

⁴⁴⁴ Der „Prediger will in erster Reihe Gefühle der Lust und der Unlust erregen. Gefühle der Lust dadurch, dass er zu seinen Hörern von der Hoheit und Heiligkeit der jüdischen Lehre und des jüdischen Gesetzes, von der hehren Stellung und der einzigartigen Aufgabe und dem wunderbaren Schicksal Israels in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft redet, Gefühle der Unlust, indem er die Gesamtheit und die Einzelnen darauf hinweist, wie fern sie noch von dem Ziele seien, das Gott ihnen gesteckt, wie weit sie durch eigene Schuld abgeirrt, wieviel und wie mannigfach zu verbinden und zu heilen ist.“ (Wohlgemuth, *Beiträge*, 15).

Predigt eine lokale Farbe, ein zeitgeschichtliches Gewand gewinnen [...] ⁴⁴⁵ müsse.

Auf jüdischer Seite lassen sich m.E. derlei Bemühungen nicht finden. Maybaum beispielsweise ging in seinen Erläuterungen zu den jüdischen Festen stets von den vorgegebenen Topoi aus, ohne die damit verbundenen Lebensthemen der jüdischen Hörer weiter zu reflektieren. Stattdessen ging er stets von transhistorischen, anthropologischen Grundthemen aus, die sich in den Festpredigten widerspiegelten. ⁴⁴⁶ In diesem Sinne schloss Maybaum eher an die Tradition der allgemeinen

⁴⁴⁵ Drews, Predigt, 58. „Die Predigt, als persönliche Bezeugung des Evangeliums, soll Helferdienste tun – sie wird es nur können, wenn sie neben dem Allgemeinen, Zentralen auch das Einzelne und Spezielle zu seinem Rechte kommen läßt. Wir haben lebendiger erkannt, daß jede Gemeinde ihre Individualität hat und daß jede gerade in ihrer Weise das Evangelium muß verkündigt werden. Wir glauben nicht mehr daran, daß Predigt Predigt ist, ob in Stadt oder Dorf, ob heute, ob morgen gehalten.“ (Ebd.).

⁴⁴⁶ Vgl. Maybaum Homiletik, 53ff. Predigtthema des Pessachfestes als Fest der Erlösung aus alter und neuer Knechtschaft sollte die sich stets wiederholende Erfahrung von Verfolgung und Rettung aus leiblicher Gefahr, bzw. die geistige Befreiung vom Götzendienst sein (54f). Schabuoth, das Fest der Offenbarung des Religionsgesetzes und des göttlichen Bundesschlusses mit Israel, sollte nach Maybaum vorrangig das *Wesen der Religion* in der Predigt thematisieren, das den Menschen über sich selbst hinaushebe und ihn lehre, sich selbst als Ebenbild Gottes und Gott als den Vater aller Menschen zu erkennen. Ein weiteres mögliches Thema könnte die Auserwähltheit Israels sein, mit der er das religiöse Genie des jüdischen Stammes, die Pflichten Israels sowie die Sendung in die Welt verband. Mögliche Texte für diesen Themenkreis seien u.a. Dtn 5,1–3; 29,13f; Hos 2,21; Jes 42,4–6 (59ff). Sukkot, der biblischen Überlieferung nach als Erntefest gefeiert, solle im Volk Israel *die Erinnerung an Gott den Ernährer, Erzieher und Leiter des Menschengeschlechtes* wachrufen. Der Prediger könne das Erntefest auch symbolisch deuten, indem er die Botschaft Israels an die Völker als Saatkeime der Liebe und der Gerechtigkeit beschreibe. Am Versöhnungstag, dem Sabbat aller Sabbate, solle der Mensch sich von allem Irdischen loslösen, „um einen vollen Tag sich auf sein wahres Selbst zurückzuziehen, der Stimme seines Herzens zu lauschen und den in der Seele fast verglommenen Funken des Göttlichen wiederum zur hellen Lohe zu entfachen.“ (69) Durch diesen Rückzug auf das innere Selbst gehe die Seele im Ewigen und Heiligen auf. Am Versöhnungstag müsse von Gott als dem gerechten Richter und liebevollen, barmherzigen Vater gesprochen werden, der die sündigen Menschen wieder aufnehme, wenn diese versuchten, aus eigener sittlicher Kraft ihre Verfehlungen zu überwinden und reumütig zu ihm zurückkehren. Predigtthemen für den Versöhnungstag können aus Lev 16,30 abgeleitet werden, oder aus den Gebetsstücken, bzw. der Aboda, die in der Liturgie für den Versöhnungstag vorgesehen sind. Das Neujahrsfest bzw. der Neujahrstag wird als Tag des Gerichts bzw. als Tag des Gedenkens bezeichnet. An ihm werde die eigene Geschichte selbstkritisch geprüft. Am Tag des Gedenkens als ersten von zehn Bußtagen soll die *Predigt von der bußfertigen Gesinnung (Teschuwa), von der läuternden Kraft des Gebetes (Tefila) oder von dem heilenden Trost guter Werke handeln (Zedaka)*. Der Tag des Gedenkens könne aber auch Gott als Subjekt des Erinnerns in den Blick nehmen, entsprechend werde in der Predigt das Thema *auf die Vorsehung bzw. die Vergeltung Gottes* fokussiert. Einen weiteren Anknüpfungspunkt für das Predigtthema biete die Liturgie des Neujahrsfestes, die nach drei Gesichtspunkten sortiert sei, „a) Gott ist der Schöpfer, also der *König* der Welt (Malchujot), b) Gott gedenkt der Thaten und Gedanken der Menschen, er ist also der *Richter* der Welt (Zichronot) und c) Gott hat dem Menschen durch die sinaitische Lehre seinen Willen kund gethan, er ist also der *Gesetzgeber* der Welt (Schofarot).“ (66) Die mystische Ausdeutung der Tonfolge, die beim Schofarblasen am Neujahrstag in der Synagoge zu hören sei, sollte der Prediger vermeiden, der seine verständigen Zuhörer nicht verärgern wolle. Vielmehr sollte er sich der Interpretation des Maimonides anschließen, nach der der Schofar die Schläfer aus ihrem Schlummer reiße, damit sie ihre Werke prüfen, sich bessern und zu Gott bekehren (66f). Nach uralter Sitte der Synagoge könne an diesem Tage – wie auch am Versöhnungsfest – eine Strafpredigt gehalten werden, in der sich der Prediger allerdings nicht schroff der Gemeinde gegenüberstellen, sondern sich selbst durch das versöhnlichere ‚Wir‘ in den Ermahnungen miteinschließen sollte.

Predigtthemen an, wie sie sich auf christlicher Seite im 19. Jahrhundert als kritischer Reflex auf die rationalistische Aufklärungspredigt ausgebildet hatte.⁴⁴⁷

Es kann also festgehalten werden, dass die jüdischen Homiletiker mit dem Anliegen der christlichen modernen Homiletik übereinstimmten, die Predigt als wirksames Handeln zu interpretieren. Die daraus folgende empirisch fundierte Hörerorientierung wurde jedoch nicht – bis auf die von Wohlgemuth geäußerten Überlegungen – nachvollzogen.

5.2.3 *Erbauung als Zweck der Predigt*

Erbauung wurde in der christlichen Homiletik des 19. Jahrhunderts zu einem Schlüsselbegriff, der den Zweck der Predigt bestimmen sollte. Er sollte die Korrelation zwischen innerem religiösen Erleben, Tradition und Leben zur Sprache bringen. Erbauung war bereits im 19. Jahrhundert zu einem weithin verschlissenen Begriff degeneriert,⁴⁴⁸ der insbesondere in seiner subjektivistischen und reflexiven Engführung auf das religiöse Selbst das alltagssprachliche Bewusstsein prägte, etwa im Sinne von selbsttätiger Erhebung des Gemütes, Erregung religiöser Gefühle im Einzelnen und Ermunterung zum Guten.⁴⁴⁹

Diese Engführung kann wohl als eine einseitige Rezeption der pietistischen Tradition interpretiert werden, die selbst mit Nachdruck nach den Mitteln der Selbsterbauung fragte und diese als das Fundament für kirchliches Handeln ansah.⁴⁵⁰

Weniger die von Hegel im Hinblick auf die Anschauung des Absoluten geforderte begriffliche Klarheit, die seines Erachtens in der gefühlsbetonten Rede von der Erbauung schmäzlich missachtet wurde,⁴⁵¹ sondern vielmehr der Verlust des neutestamentlichen Verständnisses von *oikodome* veranlasste christliche Homiletiker zu einer Revision des Erbauungsverständnisses. In der Rückbesinnung auf die neutestamentlichen Wurzeln wurde darauf verwiesen, dass nicht die Menschen Erbauer der Kirche seien, sondern Christus. Die Erbauung des Einzelnen stehe im Neuen Testament immer in Bezug zur Gemeinde.⁴⁵² Aus diesem Grunde könne

⁴⁴⁷ Vgl. Drews, *Predigt*.

⁴⁴⁸ So beklagte beispielsweise Bassermann 1882, „daß der Kultus Erbauung zu seinem Zweck habe, ist so sehr Gemeinplatz geworden, daß man es eigentlich gar nicht mehr niederschreiben darf.“ (H. Bassermann: *Über den Begriff ‚Erbauung‘*, in: *ZPrTh*, 4. Jg., 1882, 1–22, hier: 7).

⁴⁴⁹ Vgl. J.H.C. Campe: *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 1, Braunschweig 1807, 954.

⁴⁵⁰ Gleichwohl muss betont werden, dass Theologen wie Spener und Francke den Bezug auf neutestamentliche Vorstellungen wahrten sowie auf Luthers Vorstellung vom *mutuum colloquium et consolatio fratrum*.

⁴⁵¹ Vgl. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Sämtliche Werke Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Bd. 2, hg. von H. Glockner, Stuttgart / Bad Cannstatt 1927, 16f.

⁴⁵² Vgl. z.B. *ApG* 20,32; *Röm* 15,2; *1 Thess* 5,11. Vgl. zur Unterscheidung zwischen alltagssprachlichem und neutestamentlichem Gebrauch z.B. C. Palmer: *Evangelische Homiletik*, vierte verbesserte Aufl., Stuttgart 1857, 570f; C.I. Nitzsch: *Praktische Theologie*, 3 Bde., Bonn 1847–1857, hier: Bd. 1, 205.

sie nicht einfach individualistisch im Sinne der Beförderung des religiös sittlichen Lebens verstanden werden.⁴⁵³

Neben diesem von den meisten christlichen Homiletikern geteilten Interesse bestand zugleich Uneinigkeit darüber, inwiefern Erbauung als darstellendes oder wirksames Handeln zu verstehen sei. „In dieser Streitfrage stand zur Debatte, ob die Erbauung nur durch Aussprechen und ‚Empfindung‘ des Gottesverhältnisses geschehe, oder ob sie auch den Mitchristen fördern, ja letzthin seinen Willen beeinflussen solle.“⁴⁵⁴

Schleiermachers maßgebliche Bedeutung bei der Entwicklung der evangelischen homiletischen Theorie lässt sich auch in der Rezeption des Erbauungsgedankens nachvollziehen. Die Schleiermacher umtreibende Frage nach dem Existenzbezug des Glaubens klang auch in der Rede von der Erbauung an.⁴⁵⁵ In seiner Kultustheorie wehrte er sich in Abgrenzung zum Katholizismus gegen die Auffassung, eine äußere Handlung habe an sich schon einen religiösen Wert; vielmehr sollte jedes Element des Kultus – also auch die Predigt –, um nicht zum *opus operatum* zu werden, erbaulich wirken. Dabei verstand er unter „*Erbauung nichts anderes als erhöhte religiöse Stimmung, religiöse Erregung des Gemüths. Alles was die religiöse Stimmung steigert ist erbaulich.*“ Für den Christen nun ist die Erscheinung und das geschichtliche Dasein des Erlösers das feste in Beziehung auf die religiöse Stimmung.⁴⁵⁶ Die hier eingeklagte individuelle Gestalt des Glaubens blieb also nicht in reiner Subjektivität gefangen, sondern wurde auf das Fundament des Glaubens, auf Christus, bezogen.⁴⁵⁷ In dieser Bezogenheit bedeutete Erbauung die Belebung des religiösen Bewusstseins.

In den auf Schleiermacher folgenden homiletischen Entwürfen wurde Erbauung als Predigtziel ins Zentrum der Überlegungen gerückt. Dabei wurden unterschiedliche Aspekte betont. Einigkeit bestand darüber, dass Erbauung der Hörer weder durch bloße Belehrung bzw. Einwirkung auf den Willen noch durch bloße Erregung des religiösen Gefühls zu bewerkstelligen sei. Inwieweit schwerpunktmäßig der Verstand, der Wille oder das Gefühl im Prozess der Erbauung beim Hörer angesprochen werden sollte, wurde unterschiedlich bewertet.

Nitzsch, beispielsweise, der zum Teil an Schleiermachers Predigttheorie angeschlossen, betonte jedoch die *wirksamen* Folgen, die die Erbauung der Gemeinde durch die Predigt in Gestalt der christlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung nach sich ziehen müsste. Erbauung war für Nitzsch „unstreitig

⁴⁵³ Oikodome wird in den paulinischen Schriften und den Evangelien als eine von Christus ausgehende Mehrung und Stärkung der Gemeinde durch die Gewinnung Außenstehender verstanden, die Erbauung des Einzelnen hat allein im Kontext der Gemeinde ihren Sinn, vgl. Mt 16,18; Apg 9,31; 20,32; Röm 14,19; 15,2; 1Kor 3,10; 8,1; 10,23; 14,3ff.

⁴⁵⁴ Wintzer, Homiletik, 70.

⁴⁵⁵ Obwohl festgestellt werden muss, dass der Terminus Erbauung in Schleiermachers Entfaltung der Praktischen Theologie keine zentrale Rolle spielte.

⁴⁵⁶ Schleiermacher, Praktische Theologie, 619.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., 620.

Gesinnung, Liebe, die aus dem Glauben kommt, welcher Hoffnung hegt und das Salz der Buße bei sich führt.“⁴⁵⁸

Neben der Willensorientierung gab es andere, wie z.B. Palmer, die vor dem Hintergrund der neutestamentlichen Bestimmung von *oikodome* eher den Bereich des Erlebens betonten. Palmer sprach mit Bezug auf Hebr. 6,5 vom *Genuss* des göttlichen Wortes, das im Offenbarwerden der göttlichen Liebe, „als Nahrung des Geistes, als Brod des Lebens uns innerlich erhebt, erquickt, erfreut. [...] jenes innere Erfreutseyn durch die Wahrheit, jenes Gefühl, daß uns darin ein Gottsegen geschenkt ist, den wir jetzt schon, im Momente, genießen dürfen, der uns bereits ein relatives Seligseyn inne werden läßt.“⁴⁵⁹ Auch der liberale Theologe Niebergall verwies auf die Freude, die entstehe, wenn das Vertrauen gestärkt, der Sinn gereinigt und die Liebe gestärkt wird.

Th. Harnack hingegen unterstrich in seiner Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Zweck der Erbauung die Bedeutung der Belehrung. In theoretischer Hinsicht müsse die Erbauung auf die Erklärung der Lehre und eine stringente Beweisführung in der Argumentation achten. Die praktische Dimension der Erbauung hingegen ziele auf die Realisierung des christlichen Glaubens: „Denn das Wort Gottes will nicht etwas von uns, sondern uns selbst, darum unsere Gesinnung und zwar die des Glaubens.“⁴⁶⁰

Diese vielfältigen und zugleich unscharfen Interpretationen von Erbauung lassen sich in ähnlicher Weise auch bei den jüdischen Homiletikern finden. Selbstverständlich wird hier nicht Christus als das Subjekt der Erbauung gesetzt, vielmehr erscheint sie bei einigen als Leistung des Predigers, der dem diffusen inneren religiösen Gefühl durch seine Rede eine Gestalt gibt, die als ‚Offenbarung von oben‘ erfahren werde und in der Gemeinde kommunizierbar sein soll. In den Predigten lässt sich jedoch die Vorstellung von Gott als dem Erbauer des Tempels finden. Als Beispiel hierfür sei eine Predigt von E. Kley über Ps 127,1 angeführt: „Wo Andacht herrscht, da baut Gott während derselben das wieder in dem Herzen auf, was die Welt, ach, so oft darin niederreißt; das höhere Leben wird aufgerichtet, der Geist gehoben, das Herz geheilt und hergestellt, der Mensch fühlt sich erbaut; da baut Gott selbst das Haus, denn er baut den eigentlichen Tempel, den Tempel eurer Herzen. So erreicht dieses Haus seinen Zweck, ist es also nicht, so habt ihr umsonst gearbeitet, die ihr daran bautet; so habt ihr *gebaut* aber werdet nicht *erbaut*, haben Menschen gebaut, aber Gott baut nicht weiter.“⁴⁶¹ Gott erscheint hier als Subjekt der Erbauung der Einzelnen.

Darüber hinaus hatte für jüdische Homiletiker die Erbauung eindeutig das Ziel, den Willen der Hörer mitzubestimmen und auf die ethischen Entscheidungen ein-

⁴⁵⁸ C.I. Nitzsch: Praktische Theologie, Bd. 2, 56.

⁴⁵⁹ Palmer, Homiletik, 572.

⁴⁶⁰ Vgl. T. Harnack: Praktische Theologie, Bd. 2, Erlangen 1878, 234.

⁴⁶¹ E. Kley: Predigt zur Einweihung des Gotteshauses in Parchim, den 29. August 1823, in: Kayserling, Bibliothek, 75–82, hier: 79.

zuwirken; eine rein darstellende Predigtintention schien ihnen undenkbar.⁴⁶² Die Einwirkung auf den Willen und die Stärkung des ‚sittlichen Bewusstseins‘ blieb unerlässliches Ziel jeglicher Erbauung. In diesem Sinne spiegelt sich hier noch die Tradition der Deraschot wider, die darauf ausgelegt war, Handlungsorientierungen im Alltag mittels der Auslegung der Halacha zu geben.

Insbesondere für neoorthodoxe Homiletiker, wie z.B. Wohlgemuth, ließen sich dabei der Aspekt der Freude und die Einwirkung auf den Willen durchaus in der Vorstellung von der Freude an der Tora verbinden. Erhebung als Synonym für Erbauung umfasste für ihn die Aspekte der Erkenntnis des göttlichen Willens und der Wahrnehmung des Schönen.

Es kann festgehalten werden, dass sowohl für jüdische als auch für christliche Homiletiker die Rede von der Erbauung den Sinn hatte, die Subjektivierung der religiösen Erfahrung mit der jeweiligen Tradition in Zusammenhang zu bringen. Erbauung, qualifiziert als religiöses Gefühl, unterstrich die Bedeutung der *individuellen* Rezeption religiöser Tradition. Sowohl Juden als auch Christen waren sich darin einig, dass es nicht ausreichend sei, in der Predigt einfach nur belehrend zu wirken.

Sowohl in jüdischen als auch in christlichen Predigttheorien wurde dieser schillernde Begriff gebraucht, um das Verhältnis von innerem religiösen Erleben, Lehre und Leben im Horizont der Predigtaufgabe näher zu bestimmen.

5.2.4 Die Persönlichkeit des Predigers und die Bezeugung des religiösen Erlebens

Der Begriff der Persönlichkeit, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Prinzip der Subjektivität fortschrieb, wurde nicht nur in der jüdischen Predigttheorie, sondern auch in christlichen Homiletiken unterschiedlicher Provenienz aufgenommen. Für jüdische Homiletiker spielte die Persönlichkeit des Predigers, dessen Wahrhaftigkeit sich in der vorbildlichen Übereinstimmung von Leben und Lehre ausdrücken sollte, eine gewichtige Rolle. Das Persönlichkeitskonzept, das als Integrationsinstanz zwischen Individuum und Gesellschaft vermitteln sollte, drückte in seinem monistischen Sprachgestus das Bedürfnis nach Komplexitätsreduktion aus. Es wurde auch in der christlichen Homiletik zu einem Integrationsmedium. Es diente als Kulminationspunkt für die bereits von Schleiermacher eingeforderte Vermittlung zwischen Text, Situation und Prediger.⁴⁶³

⁴⁶² Vgl. Kap. 4.3.2.

⁴⁶³ Für Schleiermacher war der Dialog des Predigers mit seiner Schriftstelle und mit der Gemeinde im homiletischen Prozess von herausragender Bedeutung, vgl. Schleiermacher, *Praktische Theologie*, 248. Vgl. weiter F. Wintzer: Einführung in die Wissenschafts- und Problemgeschichte der Homiletik seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, in: *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, hg. und eingef. von F. Wintzer (TBS, Bd. 80) München 1989, 11–46, hier: 17.

Verschiedene Homiletiken des 19. Jahrhunderts, z.B. die von Hüffel, Schweizer, Tholuck, Theremin und Krauß, konvergierten in diesem Punkt. Trotz aller theologischen und predigttheoretischen Differenzen betonten sie die Bedeutung der Persönlichkeit des Predigers. Dies zeigte sich auch in der Predigtpraxis dieser Homiletiker, die sich alle dem Thema der religiös-lebendigen Persönlichkeit verpflichtet wussten, „nicht in abstrakter Isolation, sondern in ihrem ‚bleibenden Grundverhältnis‘ zu Christus einerseits und im Austausch, dem wechselseitigen ‚Anregen‘, der einzelnen Persönlichkeiten untereinander.“⁴⁶⁴

Nach Hüffel beispielsweise, der sich sowohl gegen den Rationalismus als auch gegen die Erweckungsbewegung wandte, sollte der ideale Geistliche eher ein Weiser denn ein Gelehrter sein, der sich des aus der wissenschaftlichen Forschung gezogenen Gewinns für das Leben bewusst war. Ihm oblag die verantwortliche Führung für die Pflege, Erhaltung und Fortsetzung des Christentums. Hüffel rezipierte Schleiermachers Idee der in der Gemeinde anregend wirkenden religiös-sittlichen Persönlichkeit. Die Predigt als fromme Lebensäußerung der religiös-sittlichen Persönlichkeit sollte die Predigt Jesu fortsetzen „und wie die Predigt Jesu den Menschen auf einen möglichst reinen religiös-sittlichen Standpunkt [...] erheben.“⁴⁶⁵ Im Anschluss an Schleiermachers Hermeneutik des divinatorischen und komparativen Verstehens wurde hier eine unmittelbare Kontinuität zwischen der Predigt Jesu und der kirchlichen Predigt konstruiert.

Die an den praktischen Predigtproblemen ausgerichtete und deshalb wohl – sogar von jüdischen Theologen – viel gelesene Homiletik des Vermittlungstheologen Palmer widmete der Persönlichkeit des Predigers gesteigerte Aufmerksamkeit.⁴⁶⁶ Ähnlich wie Maybaum, der von der Predigt als dem lebendigen Element des synagogalen Gottesdienstes sprach, strich Palmer die Predigt als das freie Element des Gottesdienstes heraus, in dem sich die Ansage des Gotteswortes mit der Persönlichkeit des Predigers verbinde: „Im Gesang ist es die Gemeinde für sich, die in selbstständigem Zusammenwirken ihren Gottesdienst übt; im Altargebet wieder die Gemeinde, aber durch den Mund des Liturgen; in der Predigt aber gibt sie den Prediger frei, stellt so im Gegensatze zu ihren gemeinsamen Lebensäußerungen, die eben, weil sie gemeinsam sind, auch gebundener seyn müssen, ein persönliches Leben aus ihrer Mitte, genährt von ihrem Geist, erfüllt mit Gottes Wort, sich gegenüber, daß es mit jener Energie und Freiheit, welche nur der Persönlichkeit zukommt, das zur Offenbarung bringe, was als Gemeindeglaube auf Grund der Schrift in ihr wohnt und lebt.“⁴⁶⁷ Das Recht der christlichen Persönlichkeit des Predigers sah Palmer in der Personwerdung Gottes in Christus fundiert, in dessen person- und gemeinschaftsbildender Kraft sich die Kirche gründe, und in der In-

⁴⁶⁴ W. Grünberg: Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung, Gütersloh 1973, 74.

⁴⁶⁵ Ebd., 34.

⁴⁶⁶ Bis 1887 erschienen 6 Auflagen seiner Homiletik. Vgl. Wintzer, Homiletik, 94.

⁴⁶⁷ Palmer, Homiletik, 8.

karnation, die die menschliche Persönlichkeit in ihrer ganzen Würde als Gottes Ebenbild aufscheinen lasse. So entstehe in den Menschen, die an Christus glauben, eine verwandelte, geheiligte Persönlichkeit, deren natürliche Individualität erneuert und verklärt sei.⁴⁶⁸ Die Persönlichkeit des Predigers sollte nach Palmer durch eine stetige, auf Gott ausgerichtete *praxis pietatis* in Betrachtung und Gebet gebildet werden, nur so könne die Predigt als ‚Darstellung der geheiligten Persönlichkeit‘ vom Herzen kommen und zu Herzen gehen.⁴⁶⁹

Die Homiletiker der Jahrhundertwende benutzten den in jener Zeit inflationär gebrauchten Begriff der Persönlichkeit als Synonym für Individualität und Wahrhaftigkeit. Er hatte eine normative Konnotation, indem er die Übereinstimmung von theologischem Denken, religiösem Gefühl und Handeln in der Person des Predigers forderte, die zu einem gewissen Abschluss gebracht sein sollte, bevor er die Kanzel betreten durfte. Die Vorstellung einer dynamischen, offenen Entwicklung der Persönlichkeit wurde hierbei nicht in Betracht gezogen. An diesem Punkte waren sich jüdische und christliche Homiletiker einig.

Auffällig ist darüber hinaus das Bemühen Maybaums, die jüdischen Prediger als Personen des öffentlichen, nichtjüdischen Lebens darzustellen, die im Hinblick auf ihre soziale Einbindung in das bürgerliche Milieu und auf ihre Allgemeinbildung den christlichen Kollegen in nichts nachstehen sollten. Hier deutet sich der besondere Akkulturationskonflikt an, den jüdische Prediger zu bewältigen hatten. Die von jüdischen Homiletikern geforderte Übereinstimmung von Leben und Lehre ist darüber hinaus strukturell eher mit dem pietistischen Predigerbild zu vergleichen als mit dem der liberalen Theologen. Die im Pietismus angestrebte Konformität von *theoria* und *praxis pietatis* bedurfte der Glaubwürdigkeit des Predigers in Abgrenzung gegen einen als formal empfundenen Intellektualismus der Orthodoxie, dem alles allein auf die Verkündigung der rechten und reinen Lehre ankam. Die individuelle Frömmigkeit erschien im Pietismus als eine unabdingbare Voraussetzung zur Autorisierung des Predigers, die mehr sein sollte als bloße *vocatio externa*. Für liberale, christliche Homiletiker war die Wahrhaftigkeit des Predigers weniger eine Frage der Lebensführung, sondern eher mit der Aufgabe verbunden, die Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung in der Verkündigung in Abgrenzung gegen eine orthodoxe Bibel- und Bekenntnisgläubigkeit zur Geltung zu bringen.⁴⁷⁰ Die historisch-kritische Arbeit hatte bei jüdischen Theologen dagegen eher apologetischen Charakter; sie sollte die eigene Traditionsverbundenheit demonstrieren.⁴⁷¹

Im Rahmen des Diskurses um die Persönlichkeit des Predigers wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert besonders unter liberalen Theologen, die die ‚moderne‘

⁴⁶⁸ Vgl. ebd.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., 559.

⁴⁷⁰ Vgl. hierzu: A. Niebergall: Der Prediger als Zeuge. Eine homiletische Untersuchung (Handbücherei für Gemeindeführung, H. 4/5) Gütersloh 1960, 5–19.

⁴⁷¹ Vgl. hierzu Kap. 4.3.1.

Predigt propagierten, zugleich die Kategorie des *Erlebnisses* bedeutsam. Sie spiegelte das Interesse der Zeitgenossen an der erfahrbaren Wirklichkeit des Glaubens und war geprägt von einem Verständnis des Christentums als einer Lebenshaltung und Lebensmacht. Die Predigt sollte entsprechend nicht primär belehren, sondern „persönliche Bezeugung erlebter und erlebbarer Frömmigkeit [...]“⁴⁷² sein. Gelebte religiöse Erfahrung sollte in der Predigt kommuniziert werden. „Wir dürfen nur wirklich Erlebtes, an der Schrift Erlebtes predigen, es sein denn, daß wir es deutlich machen, daß wir im Erlebnis eines anderen ein Ideal darstellen, das wir Gott bitten, in uns selbst zu erwecken [...] Darum gilt es, ohne Rücksicht auf Kirchenregiment und Perikopen- und sonstige ‚Ordnungen‘, die heute die Hauptsache im Luthertum zu sein scheinen, solche Texte entschlossen zurückzustellen, die uns nicht zum wirklichen Eigentum und Erlebnis geworden sind, die uns, wenn wir sie doch predigen, über uns selbst hinaussteigern.“⁴⁷³ Für Otto Baumgarten beispielsweise kam alles auf die „Umsetzung der äußeren Zeugnisse in Tatsachen der inneren Erfahrung an.“⁴⁷⁴ Die äußeren Vorgänge des Lebens Jesu von der Geburt, über Kreuz und Auferstehung hin zur Sendung durch den Heiligen Geist sollten transparent gemacht werden für das eigene innere Erleben sowie für gegenwärtige Welterfahrung. Durch den Rekurs auf das ‚persönliche Erfahrungsgebiet‘ sollten die biblischen Texte erschlossen werden.⁴⁷⁵

Problematisch bleibt freilich die undeutliche theologische Bestimmung des Erlebnisbegriffes. Meistenteils wurde er von Baumgarten u.a. liberalen Theologen in negativer Abgrenzung zu kirchlichen Lehrbegriffen verwandt. Die Kenntnis der Lehrbegriffe allein führe nicht zum Glauben, sondern – so Baumgarten – es komme alles darauf an, inwiefern „wir unsere christlichen Erlebnisse in die Denk- und Anschauungsformen der biblischen Lehrbegriffe kleiden [können].“⁴⁷⁶

Der Rekurs auf den Bereich des Erlebens bzw. des Erlebnisses war um die Jahrhundertwende zu einem schillernden Unterfangen geworden, das nicht nur in der Homiletik, sondern auch in der Erkenntnistheorie, der Ästhetik und den psychologischen Subjektivitätstheorien seine Spuren hinterließ. Die christlichen liberalen Homiletiker benutzten die Rede vom religiösen Erlebnis auf alltagssprachlichem Niveau, ohne kenntlich zu machen, inwiefern sie diese theologisch bzw. phänomenologisch oder psychologisch verorteten. Entsprechend lässt sich in den Homiletiken kein Verweis auf Theoretiker wie Dilthey, Natorp oder Husserl finden, die durch ihren je eigenen Zugang, den Begriff des Erlebnisses, erkenntnistheoretisch zu fundieren versuchten.

⁴⁷² Vgl. P. Drews: Art.: Predigt, in: RGG¹, Bd. 4, Tübingen 1913, 1754 und weiter: ders.: Die Predigt im 19. Jahrhundert, Gießen 1903.

⁴⁷³ Vgl. O. Baumgarten: Predigt-Probleme, Tübingen 1904, 80.

⁴⁷⁴ Ebd.

⁴⁷⁵ Vgl. W. Gräb: Die Predigt liberaler Theologen um 1900, in: H.W. Graf / H.M. Müller: Der deutsche Protestantismus um 1900 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 9) Gütersloh 1996, 103–130.

⁴⁷⁶ Baumgarten, Predigt-Probleme, 61.

Trotzdem lag die Rede vom religiösen Erlebnis im Kontext der Homiletik auf der Spur der Polemik gegen den Rationalismus der Aufklärung, den absoluten Anspruch der spekulativen Methode Hegels und den Kritizismus Kants. Der Begriff des Erlebnisses wurde mit der Vorstellung einer bestimmten Form von Unmittelbarkeit verknüpft, die etwas Wirkliches erfasse, zunächst keiner Legitimation von außen bedürfe und aller reflektierenden Deutung vorausgehe. Das Erlebnis wurde strikt als Selbsterlebtes erfasst, das sich aus dem Strom des Alltäglichen und Trivialen hervorhob und bedeutsam für die Interpretation der ganzen christlichen Existenz war. Die postulierte Bedeutsamkeit für das Sinnganze des christlichen Lebens sollte die Unmittelbarkeit bloßen Erlebens übersteigen und mit denjenigen Lebensmomenten vermittelt werden, die nicht in gleicher Weise Sinn gewähren. Zugleich wurde aber auch die Unmöglichkeit einer vollendeten rationalen Vermittlung des Erlebnisgehaltes hervorgehoben. Folglich wurde als Wesen des Erlebnisses seine Unmittelbarkeit betont, die nicht in der zugeschriebenen Bedeutung aufging.⁴⁷⁷

Der Maßstab des Erlebtseins benannte „gegenüber den Abstraktionen des Verstandes und der Partikularität von Empfindung und Wahrnehmung sowie gegenüber dem Versuch einer absoluten Aufklärung der Bedeutung von Lebensinhalten durch dialektische Konstruktion ihres Gehalts eine im Leben und als Leben aufgehende Totalität, der man in anderer Weise inne ist als durch begriffliche Vergegenständlichung oder einen Akt der Vernunft.“⁴⁷⁸ Schleiermacher beispielsweise belegte diesen anderen Erkenntnisakt mit dem Begriff der Frömmigkeit als Inbegriff der religiösen Erfahrung, die „rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins [sei].“⁴⁷⁹

Die christlichen Homiletiker, die sich der liberalen Theologie verpflichtet wussten und das religiöse Erleben als zentral erachteten, verdeutlichten hingegen nicht, wie dieses kommunizierbar sein sollte, obwohl sie den Anspruch auf begriffliche Vergegenständlichung im homiletischen Akt des Predigens erhoben.⁴⁸⁰ Undeutlich blieb, wie die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens auf die biblische und kirchliche Tradition zu beziehen sei. Zugleich wurde in dem Begriff des ‚christlichen Erlebnisses‘ der Anspruch aufgegeben, keiner fremden Beglaubigung zu bedürfen; in diesem Sinne wurde das ‚christliche Erlebnis‘ als gebundenes Erleben begriffen.

⁴⁷⁷ Vgl. K. Cramer: Art.: Erleben, Erlebnis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, 702–711, hier: 703f.

⁴⁷⁸ Ebd., 704.

⁴⁷⁹ F.D.E. Schleiermacher: Der christliche Glaube (1821), § 3.

⁴⁸⁰ Baumgarten z.B. entwickelte in seiner Homiletik im Hinblick auf die Frage der Vermittlung von biblischen Lehrbegriffen und christlichen Erlebnissen nur exegetische Leitlinien. Der Erlebnisbegriff wird hingegen nicht bestimmt. So schlug er vor, zur synoptischen Urgestalt der Lehre Jesu zurückzukehren, Gleichnisse parabolisch und nicht allegorisch auszulegen und paulinische Lehrbegriffe als Zeugnisse individuellen Erlebens zu verstehen. Vgl. Baumgarten, Predigt-Probleme, 70ff.

Auch jüdische Homiletiker, die dem liberalen Reformspektrum zugeordnet werden können, räumten der Darstellung des eigenen religiösen Erlebens einen Platz ein: „Erst die Predigt ist eine Rede, die auf eine schöne und überzeugende, dem Ort und der Zeit angemessene Weise die Zuhörer zu fesseln vermag, und die vor allem nicht erdacht oder erdichtet, sondern erlebt sein muß.“⁴⁸¹ Der Zusammenhang von innerem Erleben und äußerem Zeugnis wurde jedoch eher auf das Konzept der Erbauung fokussiert.

5.3 Resümee: Homiletische Reflexionen im Horizont der Modernitätskonflikte

Offenkundig trat in den zitierten Äußerungen zum religiösen Erleben das *Prinzip der Subjektivität* auf den Plan, das im Hinblick auf die Religion auf individuelles Zeugnis und Darstellung des inneren Erlebens setzte. Die Bezeugung des religiösen Erlebens kann aber zugleich auch als eine Antwort auf das religionskritische Potenzial des Subjektivitätsprinzips verstanden werden, indem die theologische Wahrheitsfrage zugunsten der Frage nach dem wahrhaftig gelebten, authentischen Christentum zurückgestellt wurde.⁴⁸² Die Betonung der Persönlichkeit des Predigers und die Bezeugung des religiösen Erlebens richtete sich wohl auch gegen jene homiletischen Ansätze, die die Aufgabe des Predigers in fundamentalistisch-biblizistischer Weise allein in der Verkündigung des Wortes Gottes begründet sahen, die jegliche Subjektivität negierte.

Die im Anschluss an die Entwicklung des Prinzips der Subjektivität folgende Rede von der Persönlichkeit fand auch in den jüdischen Reflexionen religiöser Praxis ihren Niederschlag in den homiletischen Überlegungen zum Rabbineramt. Der Persönlichkeit des Rabbiners wurde insbesondere im Hinblick auf seinen Predigtauftrag eine herausgehobene Bedeutung zugesprochen. Seine Person sollte in verdichteter Form Wahrhaftigkeit und authentische Religiosität in der Übereinstimmung von Lehre und Lebensführung repräsentieren. Er sollte in der Lage sein, seine Emotionen in der Predigt zum Ausdruck zu bringen. In dieser Vorbildfunktion für die Gemeinde sollte er gemeinschaftsstiftend tätig werden. Ähnliche Überlegungen zur Bedeutung der Persönlichkeit, die mit dem Begriff der Sittlichkeit als Integrationsmedium von Individuum und Gesellschaft assoziiert waren, wurden auch von protestantischen Theologen vertreten.

Darüber hinaus wurde die religiöse Deutung der Gegenwart als Erleben des Augenblicks durch Erbauung und durch ästhetische Erfahrung qualifiziert. Hierdurch wurde das Zeitschema, das die Gegenwart mittels der Revision der Tradition verstand, in gewisser Weise gesprengt, da es hier eher um den Umgang mit

⁴⁸¹ Levin, Kanzel, 112.

⁴⁸² Vgl. auch Wintzer, Homiletik, 165ff.

religiösen Innenwelten ging, die im liturgischen und homiletischen Vollzug nach außen drängten, indem sie durch Bilder und Sätze der Tradition Gestalt gewinnen sollten.

Die ästhetische Erfahrung, wie sie Wohlgemuth im Anschluss an Kant im Rahmen seiner Homiletik beschrieb, war der linearen Zeitvorstellung in der Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entrückt. Wenn sich bei der Betrachtung des Schönen, das sich auch im Predigthören ereignen konnte, die Sehnsucht mit der Wirklichkeitserfahrung verband, schienen ihm die Spuren des Reiches der Freiheit im Reich der Notwendigkeit erkennbar zu sein. Die so entfaltete Hoffnung verwies dabei auf das, was abwesend war. Sie sollte eine Differenz-erfahrung und einen Weltabstand erschließen, in dem die Sehnsucht und das Ahnen der ‚anderen Welt‘ eine neue Perspektive ermöglichten. Wohlgemuth gewann als orthodoxer Homiletiker durch seine Beschreibung ästhetischer Erfahrung einen Zugang zum Prinzip der Subjektivität. Der Anspruch der subjektiven Allgemeinheit, der in der ästhetischen Urteilsbildung von Belang ist, setzte auf die individuelle schöpferische Leistung des einzelnen Subjektes. Das mit der ästhetischen Erfahrung einhergehende interesselose Gefallen sollte dabei jedoch für die Allgemeinheit kommunizierbar sein. Dies galt insbesondere für das ‚innere‘ Sehen und das Hören der Predigt in der Gemeinde.

Die Reformer betrieben die Subjektivierung der religiösen Erfahrung vorrangig über den Begriff der Erbauung. Erbauung im Sinne der Reformer bedeutete Arbeit an den inneren, mentalen Bildern; eine schöne Welt sollte im Herzen Gestalt gewinnen, die hinsichtlich der Gegenwartserfahrung transzendierende Kraft hatte. Die so verstandene Erbauung des Gemütes blieb jedoch an den Augenblick gebundenes Erleben und war somit zeitlich begrenzt. Sowohl die ästhetische Erfahrung als auch die Erbauung hatten jedoch letztlich eine funktionale, zweckgebundene Bedeutung, da die so erreichte ‚Erregung‘ des religiösen Gefühls auf die Wandlung der Gesinnung und des Handelns ausgerichtet blieb.

Auch für die christlichen liberalen Homiletiker war es von zentraler Bedeutung, die Geltung der Religion an die Expressivität des Subjektes anzubinden. Nur das selbst Erlebte sollte auf der Kanzel zur Sprache kommen. Dieser Imperativ, der ein verengtes Verständnis von Authentizität impliziert, deutet auf die Orientierungsversuche im Kontext funktionaler Differenzierung hin, die die religiöse Selbstinterpretation des Individuums in das Zentrum stellten. Die durch die liberalen Theologen eingeforderte Orientierung am einzelnen Hörer und die in diesem Zusammenhang rezipierte Psychologie bzw. die religiöse Volkskunde verweisen auf den Versuch, die Einzelnen als Subjekte wahrzunehmen, die in den referenziellen Teilsystemen unterschiedliche Sprachen sprechen mussten und vielschichtige Herausforderungen zu bewältigen hatten.

Die Aufnahme der Forschungen beispielsweise von Wundt und Lotze zielte darauf ab, theologische Annahmen in der Homiletik mit den Erkenntnissen der physiologischen Psychologie zu vermitteln, die ihrerseits den Anspruch hatte, sowohl

philosophisch als auch naturwissenschaftlich exaktes Material bereitzustellen, mit dem der ‚Mechanismus der Seele‘ erforscht werden konnte. Diese Form der Willenspsychologie stand m.E. im Dienst der Formierung bürgerlicher Mentalität, die sich durch ein hohes Maß an geforderter ‚Ich-Kontrolle‘ auszeichnete. Dass die Vorgänger Freuds die Vorstellung vom Unbewussten negierten und von einer nahezu vollständigen Modellierung des menschlichen Willens ausgingen, verweist in diese Richtung. Die Entzauberung der Welt, hier des Seelenlebens, wurde so weiter vorangetrieben. Lotze beispielsweise „ersetzte die naturphilosophischen Konzepte der Lebenskraft und der Gestaltungskraft durch ‚regulative‘ Prinzipien der ‚Zwecke‘, ‚Funktionen‘ und ‚Werte‘. Ihnen komme keine teleologische Erklärungskraft zu, sondern sie seien lediglich Ausdruck der Ziele wissenschaftlicher Forschung. Zusätzlich erfordere wissenschaftliche Erklärung zwei weitere Faktoren: mechanische ‚Gesetze‘ und empirische ‚Fakten‘.“⁴⁸³ Wundt war in seinen frühen Forschungen an der Untersuchung der ‚einfachen‘ Phänomene der Sinneswahrnehmung interessiert sowie an den ‚höheren psychischen Vorgängen und Entwicklungen‘, wie der Entstehung des Denkens und des Lernens.⁴⁸⁴ Die Ergebnisse dieser Forschungen wurden von jüdischer Seite von Wohlgemuth⁴⁸⁵ und von christlich liberalen Homiletikern wie z.B. Niebergall aufgenommen, die sich das Ziel gesetzt hatten, mit der Predigt letztlich auf den Willen der Hörerinnen und Hörer Einfluss zu nehmen.

Dies ist bemerkenswert: in Bezug auf die psychologische Konturierung der Hörerorientierung treffen sich christlich-liberale und jüdisch-orthodoxe Perspektiven. Dies bestätigt den eingangs formulierten Befund, dass Vertreter der jüdischen Neorthodoxie durchaus offen dafür waren, Ergebnisse der ‚modernen‘ Wissenschaft in ihr Denksystem zu integrieren, ohne dabei bestimmte Grundsätze, wie z.B. die Vorstellung von der durch Gottes Offenbarung gegebenen Tora zu verletzen. Wohlgemuth beispielsweise konnte beide Vorstellungswelten in seinen homiletischen Reflexionen miteinander verbinden.

Mit der Unterscheidung zwischen Motiven und Quietiven fand Niebergall einen binär strukturierten Code, der, systemtheoretisch gesprochen, die diversen biblischen Inhalte und Motivationslagen der Hörenden ordnen helfen und so im Konflikthorizont von Religion und Modernität Sinn-Vergewisserung und die Organisation von religiös begründeten Handlungsoptionen ermöglichen sollte. Diese sinngenerierende Funktion biblischer Texte schien um so notwendiger zu sein, als sich auch Niebergall den als bedrohlich und verunsichernd empfundenen Aspekten der ‚modernen‘ Zeit bewusst war. Die dargestellte Auffassung von Modernität

⁴⁸³ K.-J. Bruder: Zwischen Kant und Freud: Die Institutionalisierung der Psychologie als selbständige Wissenschaft, in: G. Jüttemann / M. Sonntag / C. Wulf (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991, 319–339, hier: 322.

⁴⁸⁴ Vgl. ebd., 327.

⁴⁸⁵ Wohlgemuth rezipierte, wie bereits ausgeführt wurde, Höfding, der ebenfalls der oben erwähnten psychologischen Schule zugerechnet werden kann.

als Extension des Übergangs und als antitraditionalistische Energie hatte seines Erachtens zu einer Verflüssigung zentraler Glaubensaussagen geführt. Diesem bedrohlichen Moment sollte die homiletische Arbeit durch die Autorisierung des individuellen religiösen Erlebens und durch die Arbeit an den biblischen Motiven und Quietiven entgegenwirken. In diesem Sinne kam der Verkündigung eine sozialintegrative Funktion zu.

Dieser sezierende und messende Blick der physiologischen Psychologie auf die Innenwelt der Hörerinnen und Hörer unterscheidet sich maßgeblich von der Sicht Schleiermachers und seiner Nachfolger, dass die Religion nur über den Weg des Individuums darstellbar sei und im homiletischen Akt sich das Äußerlichwerden der inneren Bestimmtheit des religiösen Selbstbewusstseins vollziehe. Schleiermachers Referenzrahmen, Religion als Anschauung des Universums zu erfassen, verweist auf die durchlässige Wechselwirkung von Innen- und Außenwelten, von Gemüt und Universum. Schleiermacher erfasste den Hörer als Wesen, in dem das ganze Universum seinen Niederschlag fand. Das menschliche Gemüt begriff er als eine Darstellung des Universums: „Im innern Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das innere wird erst das äußere verständlich.“⁴⁸⁶

Nicht die Wahrnehmung partikularer Sprachspiele, die die selbstreferenziellen Teilsysteme der Gesellschaft aus sich heraussetzen, sondern die Möglichkeit, das Einzelne als Teil des Ganzen wahrnehmen zu können, war für Schleiermacher Religion. Die Annahme einer unmittelbaren Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen begründete sich auf die Beschreibung binärer Codes, die polar aufeinander bezogen waren. Hierzu gehörte das Gegenüber von Substantialität und Wechselwirkung als der Abhängigkeit von Kommunikation. Jeder Mensch war nach Schleiermacher „durch polare Kräfte auf seine Umgebung bezogen, die bloß körperlichen durch Attraktion und Repulsion, die beseelten durch zwei Triebe, von denen der eine darauf aus ist, anderes aufzunehmen und anzueignen, während der andere das lebendige Selbst in anderem darzustellen und zu realisieren trachtet. Zusammen mit der Erfahrung der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit führt dies zu der Einsicht, daß kein endliches Wesen sein bestimmtes Dasein von sich selbst her, sondern daß es immer nur relativ zu einem Kontext Bestand hat. S. nimmt eine letzte Umgebung all dieser Kontexte an, die er *Universum* nennt.“⁴⁸⁷ Diese Kontextbestimmtheit hat weiter zur Folge, dass das Ich, das zu wahrer Selbsterkenntnis gelangen will, immer des Gegenübers und der Wechselwirkung bedarf. „Aber nur über den Weg der Erkenntnis eines anderen als Darstellung des Universums kann der Mensch sich selbst in seinem eigenen Gemüt als Darstellung des Unendlichen sehen.“⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Schleiermacher, *Über die Religion*, 227.

⁴⁸⁷ W. Kasprzik: *Schleiermachers Theologie*, in: EKL, Bd. 4, Göttingen 1996, 71–81, hier: 71f.

⁴⁸⁸ Braungart, *Mitteilung*, 27f.

6 Predigtkulturen

Im Anschluss an die Analyse jüdischer und christlicher Homiletiken im Hinblick auf die Bearbeitung von Modernitätskonflikten soll im Folgenden die konkrete Predigtpraxis vergleichend in den Blick genommen werden. Ich beginne mit der Wahrnehmung einer predigtgeschichtlichen Ungleichzeitigkeit: Was bedeutete es für christliche und jüdische Prediger in dem Zeitraum bis ca. 1830, aufgeklärt zu predigen – in einer Zeit also, in der philosophisch und theologisch bereits die Krise der Aufklärung reflektiert wurde? Diese Reflexion bereitet die Beschreibung der Akkomodationsbemühungen christlich-aufgeklärter Predigtweise vor, die in der fast vollständigen Absorbierung der Leibniz-Wolffschen Nomenklatur bestand und sich zugleich romantischem Gedankengut öffnen konnte. Dabei werde ich immer wieder auf Predigten Franz Volkmar Reinhardts zurückgreifen, die sowohl im jüdischen als auch im christlich aufgeklärten Milieu besonders einflussreich waren.

Die jüdischen Prediger der Aufklärung werden stellvertretend durch Leopold Zunz und Gotthold Salomon vorgestellt. Die ersten jüdischen Prediger⁴⁸⁹, die sich in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts an einer neuen Predigtweise in Abgrenzung zur traditionellen Deraschah versuchten, orientierten sich an christlichen Vorbildern.⁴⁹⁰ Sie waren maßgeblich durch christliche Prediger der Aufklärung beeinflusst. Gotthold Salomon beispielsweise, der am Hamburger Tempel wirkte, wurde durch die Predigten Zollikofers und Reinhardts inspiriert. Mosheims Anweisungen, schulgerecht zu predigen, galten als hilfreich, um geistlichen Reden eine ansprechende Form zu verleihen. Darüber hinaus lassen sich z.B. bei Zunz hinsichtlich der formalen Predigtgestaltung Einflüsse von Reinhard und Dräseke erkennen.⁴⁹¹ Von jüdischer Seite wurde auf die christlich-aufgeklärte Predigttradi-

⁴⁸⁹ Hier sind z.B. die Namen Josef Wolf, Eduard Kley, Karl Siegfried Günsburg, Gotthold Salomon, Isaak Levin Auerbach und Leopold Zunz zu nennen.

⁴⁹⁰ Die Deraschah, die bereits in der talmudischen Periode etabliert worden war, durchlebte eine wechselvolle Geschichte. Sie war in ihrer Frühphase vorrangig auf praktische Belange bezogen. Halachische Probleme, die das alltägliche Leben betrafen, ebenso wie Zeremonien, wurden in den Deraschim debattiert. Die mittelalterlichen Predigten, die aus Westeuropa überliefert sind, zeugen teilweise von humanistischer Gelehrsamkeit und der Orientierung an antiker Rhetorik. Die Ablösung von der traditionellen Deraschah durch eine neue deutschsprachige Predigtkultur und die damit einhergehende Neuorientierung in der Predigtpraxis gingen auf jüdische Gelehrte zurück, die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Haskala verbunden wussten. In der Jacobsonischen Schule in Seesen, im Philantropin in Frankfurt am Main sowie in der Berliner Privatschule von Jeremias Heinemann wurden für die Schüler Andachten eingeführt, in denen immer wieder Kurzansprachen gehalten wurden. Im Jahre 1815 wurde im Rahmen der Gottesdienste, die Israel Jacobson in Berlin initiiert hatte, regelmäßig gepredigt. Der dortige Prediger Eduard Kley führte diese Praxis dann auch am Hamburger Tempel ein, an dem er ab 1818 agierte. Vgl. A. Kober: *Jewish Preaching and Preachers. A Contribution to the History of the Jewish Sermon in Germany and America*, in: *Historia Judaica*, Vol. VII, 2/1945, 103–134, hier: 104ff.

⁴⁹¹ „Reinhardts Predigten beginnen in der Regel mit einem kurzen Gebet, es folgt eine allgemeine Betrachtung über das gewählte Thema, dann eine Unterbrechung der Predigt durch eine stille Andacht;

tion zurückgegriffen, als die Herrschaft der aufgeklärten Weltanschauung ihren Zenit längst überschritten hatte, gleichwohl aber in der Praxis christlicher Prediger weiter fortwirkte.⁴⁹²

Neben den Einflüssen christlicher Aufklärungspredigt beflügelten vor allem die Predigten Schleiermachers die erste Generation jüdischer Prediger. Meyer Kayserling zitiert in diesem Zusammenhang eine Notiz aus dem Schlesischen Schriftstellerlexikon, nach der berühmte christliche Prediger wie Schleiermacher, Ritschl und Haunstein an den Sabbattagen die deutsche Synagoge in Berlin besuchten, um die Predigt der jungen jüdischen Gelehrten zu hören und diese nach dem Gottesdienste zu ‚belehren‘.⁴⁹³ Diese ließen sich insbesondere von Schleiermachers Predigtweise beeindrucken. Salomon Plessner eilte der Ruf voraus, der ‚Schleiermacher der Juden‘ zu sein.⁴⁹⁴ Leopold Zunz, der vermutlich selbst in keinem direkten Austausch mit Schleiermacher stand, orientierte sich in seinen Predigten an der ersten Sammlung von Schleiermachers Predigten, aus der er zum Teil wörtlich zitierte.⁴⁹⁵

In der zweiten Predigergeneration wurde seit den dreißiger Jahren der Ruf nach Emanzipation von den christlichen Vorbildern immer lauter. Im Jahre 1835 schrieb der Wiener Prediger Isaak Noah Mannheimer: „Zwar sollen und dürfen wir nie vergessen, daß wir als Schüler und Jünger, als Neulinge in der Kunst, die wir erst seit Kurzem betreiben, von den Meistern der Kunst gar Vieles lernen können, und dankbar jede Anleitung und Unterweisung zu empfangen haben, die uns in ihren Schulen geboten wird; dürfen aber auch das nie vergessen, daß wir im Heiligthume Gottes auf eigenem Grund und Boden stehen, und fürs heimische Leben die Saat des Lebens streuen, und von unsern Vätern einen Schatz empfangen haben, den wir zu wahren von Gott berufen sind.“⁴⁹⁶

hierauf erst wird der Predigttext zitiert und ausgeführt; den Schluss bildet der Segen. In ähnlicher Weise sind Dräsekes Predigten gegliedert: Anzeige des Themas und allgemeine Betrachtung darüber (dieser Teil kann auch ausfallen) – kurzes Gebet – stille Andacht – Zitierung des Textes und Ausführung – Schlußgebet. Zunz' Schema ist ganz entsprechend: Kurzes Gebet – Anzeige des Themas und allgemeine Betrachtung darüber – Unterbrechung der Predigt durch deutschen Gemeindegesang (an Stelle der stillen Andacht) – Ausführung des Themas aufgrund des biblischen Textes – Schlußgebet und Segen. Man sieht, dass Zunz, Reinhard folgend, die Predigt mit einem kurzen Gebet eröffnet und den Schluss, seine Muster kombinierend, sowohl ein Gebet wie einen Segen bilden lässt.“ (Altmann, Leopold Zunz, 11).

⁴⁹² Schott verweist darauf, dass die Wirkungskdauer der christlichen Aufklärungspredigt für den Zeitraum von 1740 bis ca. 1830 angesetzt werden kann. Vgl. C.-Erdmann Schott: Akkomodation – Das homiletische Programm der Aufklärung, in: Beiträge zur Geschichte der Predigt. Vorträge und Abhandlungen, hg. von H. Reinitzer (Vestigia Bibliae. Jahrbuch des deutschen Bibel-Archivs Hamburg, Bd. 3) Hamburg 1981, 49–69, hier: 51.

⁴⁹³ Vgl. Kayserling, Bibliothek, Bd. 1, 15. Altmann verweist darüber hinaus auf einen Bericht von Julius Fürst über Günsburg in der Zeitschrift ‚Der Orient‘, in dem er von dem Enthusiasmus berichtete, mit dem junge jüdische Theologen wie Kley und Günsburg im Berliner Tempel den Dialog mit christlichen Theologen wie Schleiermacher, Ritschl und anderen christlichen Predigern pflegten. (Altmann, Style, 196).

⁴⁹⁴ Auf diese Weise wurde Plessner von Joseph Zedner gelobt, der in ihm den ersten wirklichen jüdischen Prediger sah. Vgl. Allgemeine Zeitung des Judentums, 1838, 338.

⁴⁹⁵ Vgl. hierzu weiter Kap. 6.2.4.

⁴⁹⁶ I. N. Mannheimer: Gottesdienstliche Vorträge über die Wochenabschnitte des Jahres. Gehalten im israelitischen Bethause zu Wien, Erster Band. Erstes und zweites Buch Moses, Wien 1835, VII.

Diese Überlegungen Mannheimers verdeutlichen die Spannung, in der sich das Akkulturationsprojekt der ‚modernen‘ jüdischen Predigt in der zweiten Generation entwickelte. Von den Meistern der Kunst, den christlichen Homiletikern, galt es zu lernen, ohne dabei den eigenen jüdischen Boden unter den Füßen zu verlieren. Auch Ludwig Philippson forderte die Ausarbeitung einer genuin jüdischen Predigtweise, die die Stärkung des midraschischen Elementes mit sich führen sollte. Prediger wie Adolf Jellinek und der zitierte Isaak Noah Mannheimer schlossen sich dieser Forderung an. Insbesondere die beiden letztgenannten jüdischen Gelehrten können als Vorkämpfer eines konservativen Judentums verstanden werden, das Aufgeschlossenheit gegenüber der Moderne mit einer theologisch begründeten Traditionstreue zu verbinden suchte. Die eigene Stimme zu finden, lag im Interesse sowohl konservativer Prediger wie Jellinek als auch neo-orthodoxer Prediger wie Samson Raphael Hirsch und Joseph Wohlgemuth, der etwa eine Generation später auftrat. Die drei Letztgenannten sollen an ausgewählten Predigtbeispielen vorgestellt werden.

Um die Jahrhundertwende hatte sich die jüdische Reformbewegung konsolidiert; eine liberale Variante jüdischer Gesinnung und Predigtkultur hatte sich herausgebildet. Der bereits eingeführte Professor für Homiletik Sigmund Maybaum wird als Repräsentant eines urbanen, liberalen Judentums vorgestellt. Um die Jahrhundertwende traten auch christlich-liberale Theologen auf und verschafften sich als Prediger und Gelehrte Gehör. Der Vergleich zwischen christlicher und jüdischer Predigtweise im ausklingenden 19. Jahrhundert soll die Analyse ausgewählter Predigtbeispiele abschließen. Die leitenden Fragestellungen hinsichtlich der Analyse der Transformationsprozesse religiöser Identitäten und theologischer Vorstellungen im Konflikthorizont von Religion und Modernität, wie sie bereits in der Analyse der homiletischen Reflexionen angewandt wurden, werden im Folgenden wieder aufgenommen.

6.1 Christliche Predigtweise zwischen Aufklärung und Romantik

6.1.1 *Ungleichzeitigkeiten: Aufgeklärt predigen im Zeitalter der Krise der Aufklärung*

Die starken formal-homiletischen und materialen Impulse, die die erste jüdische Predigergeneration von den christlichen Aufklärern in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts erhielt, verweisen auf eine Ungleichzeitigkeit in der geistesgeschichtlichen Entwicklung. Die Krise der aufgeklärten Weltanschauung war in diesem Zeitraum – angestoßen insbesondere durch Kants kritische Schriften (1781–1793) – bereits voll zutage getreten. Kant, der sich dem Ausgangspunkt der Aufklärung verpflichtet wusste, dass die Vernunft der eigentliche Maßstab für das moralische Urteilen und Handeln sein müsse, formulierte in der *Kritik der reinen*

Vernunft zugleich deren erkenntnistheoretisch begründete Begrenzung. Vernunft-erkenntnis könne nur im Bereich der Erfahrung, des empirisch Verifizierbaren also, gewonnen werden. Alle nicht-empirischen, metaphysischen Aussagen, wie sie in der Aufklärung im Hinblick auf die Begründung von Religion und Sittlichkeit formuliert wurden, überschritten seines Erachtens die Grenzen der Vernunft-erkenntnis. Das Reich des Intelligiblen schließe dabei jedoch nicht aus, erkenntnistheoretisch von der Möglichkeit Gottes auszugehen, vielmehr konnte Kant aus praktisch-moralischen Gründen Gott postulieren.⁴⁹⁷

Weiterhin gerieten die durch die Aufklärer formulierten Begründungen des moralischen Urteilens und Handelns durch Kants Reflexionen in die Krise. Wohl teilte er die Auffassung der christlichen Aufklärer, dass der Mensch aus Pflicht in Übereinstimmung mit dem Schöpfer handeln solle. Unter Pflicht verstand er jedoch nicht eine Handlungsmotivation, die der sittlichen Natur des Menschen entspringe und der Allgemeinheit zugute kommen solle, sondern Pflicht lasse sich vielmehr allein durch die ‚Achtung fürs Gesetz‘ begründen, die sich im menschlichen Gewissen Gehör verschaffe. „An die Stelle der kosmologisch eingebetteten, auf die sittliche Natur des Menschen gegründeten Moral der Aufklärung tritt bei Kant eine Gehorsamsethik, die den Gehorsam gegen das Gesetz in mir bzw. den Willen zum Gehorsam gegen das Gesetz in mir zum alleinigen Maßstab der Sittlichkeit macht. Nicht mein Wohl, mein Glück oder das Glück anderer, meine Zufriedenheit, meine Lust oder die Neigung meiner Natur dürfen nach Kant Maßstab des sittlichen Handelns sein, sondern allein die Pflicht, die Gesinnung gegenüber dem moralischen Gesetz, der gute Wille.“⁴⁹⁸

Darüber hinaus wurde von Kant die grundsätzliche Kompatibilität von Vernunft, natürlicher Religion und Offenbarung, wie sie noch von Leibniz und Wolff vertreten worden war, in Zweifel gezogen. Auch offenbarungstheologische Aussagen dürften nicht als Selbstzweck begriffen werden, sondern müssten sich am Maßstab der Vernunft-erkenntnis messen lassen, um so in den Dienst der reinen moralischen Vernunftreligion gestellt werden zu können.

Trotz der von Kant und anderen Vertretern einer kritischen Philosophie in Gang gesetzten Kritik der aufgeklärten Weltanschauung verwandten die Mehrzahl jüdischer und christlicher Prediger bis etwa 1830 weiterhin ganz unbefangen die philosophischen Termini, die ihnen durch die Systeme von Leibniz und Wolff zur Verfügung standen. Deren philosophisches Anliegen, das in den Predigten aufgenommen wurde, implizierte das praktische Interesse, den Weg zur Glückseligkeit aufzuzeigen. Die Einweisung in die Pflichten gegen sich selbst, die Mitgeschöpfe und gegen Gott stand im Zentrum der Predigtpraxis. Der auf diese Weise zu entdeckende Weg zur Glückseligkeit wurde als ein sich in der Entwicklungs-

⁴⁹⁷ Vgl. C.-Erdmann Schott: Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt. Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhardts (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 16) Göttingen 1978, 31.

⁴⁹⁸ Ebd., 32.

geschichte der Menschheit stufenweise vollziehendes Projekt verstanden, das seine kindlich-primitiven Anfänge bei Mose hatte und sich über die Propheten und die großen Gestalten der Antike, über Christus und die Apostel bis in die Gegenwart fort entwickelte. Entsprechend sollten in den Predigten diejenigen Tugenden befördert werden, die den göttlichen Erziehungsplan auf dem Weg zur Glückseligkeit unterstützten.⁴⁹⁹

6.1.2 Akkomodationen: Gott als väterlicher Erzieher des Menschengeschlechtes und der Weg zur Glückseligkeit

Das herausragende Charakteristikum der Aufklärungspredigt bestand in den Akkomodationsbemühungen, die sich auf ein verändertes Bibelverständnis, die Anpassung an den ‚guten Geschmack‘ hinsichtlich der Anwendung von Regeln der antiken Rhetorik, die Rezeption der philosophischen Kategorien des Leibniz-Wolffschen Denkens in der Predigtsprache sowie auf die Dominanz eines pragmatischen Nützlichkeitsdenkens bezogen. Das Akkomodationsprojekt versuchte die religionskritischen Anfragen der Aufklärer zu entkräften, die im Christentum eine im Prinzip überwundene Stufe der menschengeschichtlichen Entwicklung sahen. Entsprechend sollten all jene biblischen Passagen nicht mehr in die Verkündigung einbezogen werden, die hinsichtlich der Vernunftkenntnis als anstößig erscheinen mussten. Mittels der von Semler aber auch von Mendelssohn eingeführten Unterscheidung zwischen dem zeitgenössischen Kontext der biblischen Schriften und den ewig gültigen, vernünftigen Offenbarungswahrheiten wurde in den Predigten ein Abstraktionsprozess vollzogen, der den biblischen Bilder- und Anschauungsreichtum bewusst hinter sich ließ und stattdessen allein an der allgemeinen Formulierung religiös-sittlicher Wahrheiten interessiert war. Die sittliche Besserung des Menschen wurde als zentrale Predigtintention benannt. Diese sollte durch ein äußerst pragmatisches Nützlichkeitsdenken bzw. durch die Förderung des inneren moralischen Fortschrittes gestützt werden. Die aus heutiger Sicht obskur klingenden Predigtthemen wie ‚Der unaussprechliche Segen des Kartoffelbaus‘ oder ‚Über die Bedenklichkeit der Holzvergeudung durch das Abschneiden frischer Zweige‘ waren durch die dargestellten Akkomodationsbemühungen motiviert.⁵⁰⁰

Die Dominanz des Leibniz-Wolffschen philosophischen Systems auch in der Predigtkultur führte zu einer radikalen Transformation grundlegender Theologumena: Statt vom Reich Gottes wurde über die sittliche Weltordnung gepredigt, aus der biblischen Rede von der Sünde wurde der Kampf gegen die Unvollkommenheit und Lasterhaftigkeit; es wurde nicht mehr vom Heil, sondern von der Glückselig-

⁴⁹⁹ Vgl. Schott, Akkomodation, 51ff.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., 60.

keit gesprochen, Heiligung wurde mit Vervollkommnung und dem Streben nach Tugend und Moralität übersetzt. Im Hinblick auf die Auferstehungsthematik war nur noch die Unsterblichkeit der Seele von Interesse, der Gehorsam gegen die göttlichen Gebote wurde durch die Rede von den sittlichen Pflichten ersetzt.⁵⁰¹

Dieser einschneidende Wandel der theologischen Predigtsprache war in einer radikalen Uminterpretation fundamentaler Einsichten hinsichtlich der Gotteslehre, der Christologie und der Anthropologie begründet. Gott wurde stereotyp als weiser Vater und Erzieher des Menschengeschlechtes beschrieben, dessen Anliegen es sei, die Menschen zu größerer Sittlichkeit emporzuheben. Zu diesem Zweck erwecke Gott immer wieder besondere Persönlichkeiten, wie Religionsstifter, Philosophen, Dichter und Regenten, die die sittliche Bildung unmittelbar förderten.

Es fällt auf, dass in den Aufklärungspredigten trinitätstheologische Aussagen zugunsten der Betonung der Eigenschaften Gottes, insbesondere der Liebe, zurücktreten: Gott als wohlwollender Vater der Menschenkinder habe nichts Furchterregendes und Zürnendes an sich. Gleichwohl wurde auf dem Hintergrund des physikotheologischen Gottesbeweises von Gott auch als dem Schöpfer und Erhalter der Welt gesprochen.⁵⁰² Die Anschauung der Natur als Spiegel der göttlichen Herrlichkeit und der Liebe des Schöpfers lieferte für einige Prediger im Vergleich mit der Heiligen Schrift sogar die einsichtigeren Beweismittel zur Auflösung des Theodizeeproblems.⁵⁰³ Die Schöpfung wurde als sittliche Weltordnung verstanden, die der Natur bzw. dem Kosmos von Gott eingestiftet sei, in dem dieser nach dem Grundgesetz von Ursache und Wirkung seine vergeltende Gerechtigkeit ausübe.⁵⁰⁴

Die Fokussierung der Aufklärungspredigten auf die sittliche Besserung des Men-

⁵⁰¹ Vgl. ebd., 57.

⁵⁰² Vgl. z.B. eine Predigt aus J.F. Bahrds Züllichauer Magazin für Prediger unter dem Thema: ‚Wer ist Gott, den wir anbeten?‘, in der von der Liebe Gottes, wie sie den Menschen zum Nutzen in der Schöpfung erfahrbar werde, gesprochen wurde: „Gott ist Liebe. Ich seh’s mit meinen Augen, daß Gott lauter Liebe ist. Alles, [...] was ist, ist da, mir Freude zu machen. Für mich scheint die Sonne, für mich träufeln die Wolken, für mich wachsen die Pflanzen, für mich reifen die Fluren, für mich duften die Blumen, für mich leben die Tiere. Alles schuf er, mich durch Besitz oder Genuß zu erfreuen [...].“ (J.F. Bahrds (Hg.): Magazin für Prediger, 1. Teil, 6. Predigt, Züllichau 1782, 50f).

⁵⁰³ Vgl. R. Krause: Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805) (AzTh, Bd. II/5) Stuttgart 1965, 66. Krause zitiert aus einer Predigt von J.R.G. Beyer zum Thema: ‚Was der leidende Christ in der Bibel der Natur für Unterricht findet‘: „Leidende Brüder [...] o geht doch, wenn’s finster in eurer Seele ist, in diesen schönen Frühlingstagen in eure Gärten, hinaus ins offene Feld! [...] Der Anblick der unzähligen Geschöpfe Gottes, die alle bis aufs kleinste Würmchen ernähret, bis auf niedrigste Grashälmchen gekleidet werden, flößet uns mehr Vertrauen zu unserem großen Schöpfer ein als manche Predigt und manches Erbauungsbuch.“ (Ebd.).

⁵⁰⁴ Vgl. hierzu z.B. eine Predigt von Reinhard: „Es wird sich uns auch [...] überall etwas darbieten, das uns auf eine strenge, überlegte und alles beherrschende Ordnung führt; das uns überzeugt, nichts bleibe ohne Wirkung und alles sey auf das Genaueste miteinander verknüpft, das uns insonderheit nöthigt, bey den Angelegenheiten der Menschen den Einfluß einer Gerechtigkeit anzuerkennen, die Jedem das Seine zutheilt, die das Gute belohnt und das Böse bestraft [...] einer Wiedervergeltung, der sich kein Mensch entziehen kann, die den Bösewicht über kurz oder lang unwiderstehlich faßt und bestraft und dem Rechtschaffnen den Lohn seiner Treue reicht.“ (D. Franz Volkmar Reinhard’s sämtliche Predigten, 42 Bde, Reutlingen 1815–1821, hier: Bd. 22, 289).

schen spiegelte sich auch in den christologischen Auffassungen wider, die von allen der Vernunft widerstrebenden Spekulationen gereinigt werden sollten. Entsprechend wurde Jesu Person und Handeln in denjenigen Aspekten Aufmerksamkeit geschenkt, die als nützlich für den Zweck der moralisch-sittlichen Verbesserung des Menschengeschlechtes erschienen. Folglich traten die soteriologischen Dimensionen der Christologie in den Hintergrund. „Man erblickt in Jesus den idealen Typ des aufgeklärten Menschen, dessen Lehre und Leben in beispielloser Höhe dastehen. [...] Statt der überlieferten Christologie tritt uns in den Predigten der Zeit Jesus als Aufklärer und Weisheitslehrer entgegen, der den Aberglauben bekämpft. Statt einer Lehre *von* Christus will man stärker als zuvor Jesu *eigene* Lehre in den Vordergrund rücken, wobei dann Jesus zu einem Verkündiger der natürlichen Religion wird.“⁵⁰⁵ Dabei wurde der angenommene Inhalt der Lehre Jesu in völlige Übereinstimmung mit den jesulogischen Auffassungen der Aufklärer gebracht. Immer wieder ging es darum, was Jesus seinen Jüngern gelehrt und zu tun geboten habe.⁵⁰⁶ Jesu Leben, insbesondere seine Passion, wurde dabei als Tugendpfad beschrieben, den er trotz aller Widrigkeiten unbeirrt ging.

Hinsichtlich der Anthropologie wurde in den Predigten immer wieder der schier grenzenlos erscheinende Glaube an die menschliche Entwicklungsfähigkeit hin zu größerer Vollkommenheit beschworen. Der Mensch sei gut geschaffen und habe die sittliche Willensfreiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, um den Weg der Glückseligkeit beschreiten zu können. Als vernunft- und geistbegabtes Wesen sei er ‚göttlichen Geschlechtes‘, Krone und Meisterstück der Schöpfung.⁵⁰⁷ Der Mensch habe die Möglichkeit, seine ihm innewohnenden Anlagen und Triebe von der Vernunft als handlungsleitendes Prinzip bestimmen zu lassen.⁵⁰⁸ Die Gott-

⁵⁰⁵ Krause, Predigt, 73.

⁵⁰⁶ „Die Geschichtsschreiber seines Lebens haben uns allerlei Auszüge von dem Inhalte der Reden Jesu geliefert; nach denselben erteilte er Unterricht von Gott, von der Vorsehung, von der treuen Erfüllung der Pflichten, welche Stand und Beruf den Menschen auflegen, von der nützlichen Anwendung des Pfundes, das uns der Schöpfer anvertraut hat, von Besserung des Herzens und Wandels, von der Einsammlung himmlischer Schätze durch Weisheit und Tugend.“ (J.R.G. Beyer: Was heißt denn eigentlich Christum predigen? Eine Predigt am Sonntage Estomihi in der Bonifatiuskirche zu Sömmerda gehalten, Leipzig 1792, 11f).

⁵⁰⁷ Vgl. z.B. das Lob der Gottesebenbildlichkeit in einer Predigt von J.L. Ewald: „Gerade so ist’s nun auch, als habe sich ein Gott herabgelassen zu uns, wenn ein großer Mensch vor uns tritt. Etwas Göttliches fühlen wir in dem Menschen, und es wird uns nahegebracht durch Menschengestalt und Menschengesicht. [...] Daß ihr niederfallen möchtet vor dem Gott in euch! [...] Der Mensch ist Gottesbild. Das zeigt schon seine [...] nur mit dem kleinsten Teil der Erde berührende Gestalt, sein [...] Antlitz, sein Auge, [...] sein Verstand [...].“ (J.L. Ewald: Predigten über Naturtexte, 2. Aufl., Hannover 1806, 22ff).

⁵⁰⁸ Dies gilt selbst für Reinhard, der sich zwar einerseits – an Kant anschließend – scharf gegen ein neigungsbestimmtes Handeln ausspricht, zugleich aber von der möglichen Kongruenz von Trieben und Vernunft ausgeht. „Die Härte der Pflichtthesen [Kants] reduziert sich dann letztlich dahingehend, daß sie eigentlich nur festhalten wollen, daß ein von der Vernunft unkontrolliertes, rein gefühl- stimmung- oder neigungsmäßiges Handeln noch nicht den Charakter der Sittlichkeit besitzt, auch wenn es nach außen so aussieht.“ (Schott, Möglichkeiten, 123).

ebenbildlichkeit wurde als geistige und körperliche Erhabenheit über die übrige Schöpfung interpretiert.⁵⁰⁹

Der geistbegabte Mensch gehöre zur sittlichen Welt, in der Liebe, Freiheit und Wahrheit herrschen und sei einer sittlichen Lebensordnung verpflichtet, mittels derer er den sinnlichen Genüssen der irdischen Welt wehren könne. Hierin erweisen sich seine Größe und sein Adel. Immer wieder wurde in den Aufklärungspredigten die Diastase zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Menschen konzipiert, der die Kraft habe, sich der sichtbaren Welt, die dem Materiellen verhaftet sei, entgegenzustellen.⁵¹⁰ Dies bedeutete jedoch nicht, dass die körperliche Existenz des Menschen grundsätzlich herabgewürdigt wurde, als Krone der Schöpfung wurde die Leiblichkeit zum Anlass des Gotteslobes.

Diese optimistische Lehre vom Menschen hatte keinen Zugang mehr zur Erbsündenlehre und zu einem Sündenbegriff, der die Ambivalenz menschlicher Existenz hätte aufgreifen können. Die Predigten der Theologen der Aufklärung waren entsprechend von einem Tugendaktivismus begleitet, der den mit Verstand und Vernunft geadelten Menschen übergroße Entwicklungspotenzen zusprach.

Diese Vorstellungen bargen in sich einen letztlich gnadenlosen Blick auf die menschliche Situation und die Gottesbeziehung. Ein rigoroser Moralismus wurde von den Kanzeln gepredigt, der den Einzelnen die stetige Arbeit an der eigenen Selbstvervollkommnung abverlangte, um im Jenseits nicht ins Verderben gestoßen zu werden, sondern sich auf höheren Stufen in die Nähe Gottes und Jesu Christi emporarbeiten zu können. Die Predigt sollte im Sinne eines ununterbrochenen, pflichtmäßigen Strebens nach Besserung und moralischer Selbstqualifizierung als Besserungsmittel dienen.⁵¹¹

6.1.3 Spuren der Modernitätskonflikte

Fragen wir, inwiefern sich in der vorgeführten Skizze der Aufklärungspredigt die Modernitätsproblematik widerspiegelt, so kann festgehalten werden, dass diese in ihrem Verständnis vom Weg der Glückseligkeit den für die Aufklärung typischen

⁵⁰⁹ In diesem Sinne lassen sich z.B. in einer Predigt Zollikofers über die Frage *Worin besteht die Würde des Menschen?* im Anschluß an Ps 8,6 folgende Aussagen finden: „Seht, wie der Mensch mitten unter allen niedrigen Geschöpfen, die ihn umgeben, voll Selbstgefühl dasteht, wie ihn alles vor denselben auszeichnet und über sie erhebt, wie ihn alles als den Beherrscher dieses Erdbodens und seiner Bewohner, als den Stellvertreter seines Schöpfers auf demselben, als den Priester der Natur ankündigt.“ (G.J. Zollikofer: *Sämtliche Predigten*, Bd. 4, 1. Predigt, Leipzig 1798, 19).

⁵¹⁰ „Versucht es, euch zu sammeln; werdet euch dessen, was ihr seyd und habt durch ernsthafte Überlegungen bewußt; gesteht es euch ein, daß ihr euch durch kein Gut der Erde ganz befriedigt und gesättigt fühlt; verhehlet es euch nicht, daß der Umkreis der Sinnlichkeit für euch zu enge ist und eine Sehnsucht, ein Schmachten nach etwas besserm sich unaufhörlich in euch regt; scheut die Scham nicht, die sich eurer bemächtigt, wenn sich euch die Betrachtung aufdringt, daß ihr nicht im mindesten über die Tiere erhoben seyd, solange ihr nicht vernünftig, recht und tugendhaft handeln lernet [...]“ (Reinhard, *Predigten*, Bd. 7, 183).

⁵¹¹ Vgl. Schott, *Akkomodation*, 62.

Fortschrittsbegriff reproduzierte. Vertreter der Aufklärung verstanden ihre Epoche als die menschheitsgeschichtlich betrachtet reifste Ausbildung des Erwachsenenalters und verabsolutierten ihre Zeitgenossenschaft als höchste Entwicklungsstufe geistig-moralischer Vervollkommnung. Dieser Entwicklungsgedanke ging von der Kontinuität und dem Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus. Die Christusoffenbarung galt als maßgeblicher Schritt nach vorn im Hinblick auf die Selbsterkenntnis des Menschengeschlechtes. Sie zeige eine Möglichkeit des Menschseins im Sinne der Gottähnlichkeit, die zwar unerreichbar sei, an die die Menschen sich jedoch annähern könnten. Reinhard konnte sich sogar zu der Aussage hinreißen lassen, dass es nach der Geburt des Gottessohnes tatsächlich besser auf Erden geworden sei. Die Christusoffenbarung ermöglichte seines Erachtens erst die stufenweise Förderung der Vernunftentwicklung. Diese Aufwärtsentwicklung sei jedoch immer wieder auch von Rückschritten begleitet gewesen. Nicht nur die vorreformatorische Zeit sondern auch die Gegenwart wurde von einem Unglauben bestimmt, der der Herrschaft der Vernunft keinen Raum ließ. Gegen bestimmte Positionen der Aufklärung hielt Reinhard daran fest, dass die Offenbarung nicht eine überwundene Stufe der Entwicklung des Menschengeschlechtes sei, „sondern sie weist der Menschheit ein Ziel der Vollkommenheit an, das in die Zukunft weist, bis in die Ewigkeit hinüberreicht und über das hinaus es ein höheres Ziel, ein höheres Bild der Vollkommenheit nicht geben kann.“⁵¹²

Der in den Aufklärungspredigten entfaltete Fortschrittsbegriff unterscheidet sich in signifikanter Weise von dem von mir vorgestellten Modernitätsverständnis, in dem die Gegenwart im Modus stetiger Instabilität und Selbstüberholung begriffen wurde. Die geschehene Christusoffenbarung erschien als der Brennpunkt, der die Gegenwart und die Zukunft in ihrem Ziel bestimmte.

Die Aufklärungspredigten postulierten darüber hinaus eine durch die sittliche Weltordnung *strukturierte* Form der Wahrnehmung der gegenwärtigen Welt, die nicht nur momenthafte Erkenntnisse, sondern einen Einblick in die Erhabenheit der geschaffenen Naturordnung ermöglichte. Die vom Menschen überblickbare Welt ließe sich so als Teil eines umfassenden Ganzen, des Universums, verstehen. Auch das *Prinzip der Subjektivität*, verstanden als Möglichkeit zur unbegrenzten Selbst- und Traditionsreflexion, lässt sich ganz ungebrochen in den Predigten entdecken. Es wurde in den Aufklärungspredigten in den dargestellten Auffassungen über den vernunft- und geistbegabten Menschen, dem in seinen schöpferischen und sittlichen Potenzen große Möglichkeiten eingeräumt wurden, aufgegriffen. Der Mensch sei fähig zur Erkenntnis der erkennbaren Naturordnung. Ebenso könne er auf dem Weg sittlicher Vervollkommnung voranschreiten. Dieser Weg hatte eine äußerliche, pragmatische Seite und eine innerliche Seite, die auf die Formierung und Disziplinierung des sittlichen Menschen setzte. In diesem Zu-

⁵¹² Schott, *Möglichkeiten*, 145.

sammenhang wurde ein binärer Code entwickelt, der die sichtbare Welt der unsichtbaren Welt entgegenstellte. Reinhard predigte, dass der Mensch aus einem äußeren und einem inneren Menschen zusammengesetzt sei, „nur der äußere und sichtbare gehört der Erde an, und wird einst zurückkehren in ihren Schooß; aber nichts, nichts hat der innere und unsichtbare mit ihr gemein, er gehört zu einer ganz anderen, zu einer weit besseren Gattung der Dinge, zu einem Reiche Gottes, das kein Sinn erreicht; durch ihn sind wir der unsichtbaren Ordnung der Dinge verwandt.“⁵¹³ Die Predigten der Aufklärung wurden durch einen binären Code strukturiert, durch den immer wieder die sichtbare Welt, die der Sinnlichkeit, dem lasterhaften Leben, dem Egoismus und dem Streben nach den rein materiellen Dingen verfallen sei, der unsichtbaren Welt gegenübergestellt wurde, die durch die Vernunft, den Geist und die Sittlichkeit geprägt schien. Die Predigt wurde als Besserungsmittel verstanden, das die Zugehörigkeit zu jener unsichtbaren Welt nähren sollte. In diesem Sinne kann auch hier der Versuch nachvollzogen werden, die religiöse Rede als Mittel zur *Formierung bürgerlicher Mentalitäten*, die stark durch Selbstdisziplinierungsbemühungen geprägt war, einzusetzen. Reinhard beispielsweise unterschied in diesem Zusammenhang zwischen den sinnlichen, von der Religion vorgeschriebenen und den geistigen Besserungsmitteln. Zu den ersten „rechnet Reinhard die kirchliche Gemeinschaft, die Kirchenzucht, den Gebrauch der Schrift und anderer nützlicher Bücher, die Taufe und das Abendmahl. Zu den geistigen Besserungsmitteln zählt er die Sammlung des Geistes und die Einkehr in unser Inneres, die Selbstprüfung und die Selbstbeobachtung, den vernünftigen Selbstgenuss, die verschiedenen Arten der Betrachtung über das Dasein Gottes, über Gottes Weltregierung und Vorsehung, über die Anstalten in Christus [...]“⁵¹⁴Auf diese Weise gelang es Predigern wie Reinhard, selbst den Gebrauch der Sakramente und der Heiligen Schrift dem pädagogischen Zweck der Selbstkontrolle zu unterstellen.

Weiterhin ist festzuhalten, dass das Programm der Akkomodation die biblische Botschaft vollständig in der aufgeklärten Weltanschauung aufgehen ließ. So verloren die Predigten im Hinblick auf den Gebrauch der biblischen Texte jegliche kritische Potenz, in der diese auch als fremdes und infragestellendes Wort für die Zeitgenossen hätten hörbar werden können. Die Predigtintention der Aufklärer zielte entsprechend auf *vollständige Sozialintegration*. Die Predigten fungierten als kulturell-religiös vermittelte Verständigungsbemühung, die die Selbstwiederholung der Aufklärungsphilosophie in Szene setzte. So ging es noch nicht einmal um einen Übersetzungsvorgang, sondern biblisch-theologische Zugänge zu den Grundfragen des christlichen Glaubens wurden schlichtweg durch das Leibniz-Wolffsche System ersetzt.

Für die erste Generation jüdischer Prediger boten insbesondere die Auffassungen

⁵¹³ Reinhard, Predigten, Bd. 10, 270f.

⁵¹⁴ Schott, Möglichkeiten, 104.

der Neologen Ansatzpunkte zur Akkulturation, da diese maßgebliche christologische und anthropologische Einsichten aufgegeben hatten, die bis dato die Differenz zwischen Judentum und Christentum markiert hatten. Hinzutrat die von christlichen Theologen der Aufklärung postulierte Toleranz, die einen unbefangenen theologischen Austausch zu ermöglichen schien.⁵¹⁵ Johann Rudolf Gottlieb Beyer beispielsweise forderte in einer Predigt über die Frage, *Wie wir die Nachkommen der jüdischen Nation nach christlichen Grundsätzen beurteilen und behandeln sollen*⁵¹⁶ die Überwindung des Judenhasses, der maßgeblich dadurch gespeist worden sei, dass man die Juden unterdrückte und verfolgte als Strafe für ein vermeintliches Verbrechen, das ihre Vorfahren an Christus begangen hätten. Demgegenüber predigte Beyer Menschenliebe als das Grundgesetz des Christentums, das alle Urteile und Handlungen leiten solle.⁵¹⁷ Die Christen könnten den Juden ihre Religion allein durch das praktische Beispiel eines tugendhaften Verhaltens empfehlen.⁵¹⁸

Die humanistisch ethische, dogmenfeindliche Einstellung, die die christliche Aufklärungspredigt weitgehend bestimmte, schien eine Brücke hin zum Judentum zu bauen. Hiervon fühlten sich eine Reihe jüdischer Gelehrter und Prediger angesprochen. Noch im Revolutionsjahr 1848 konnte in diesem Sinne der Prediger Gotthold Salomon das Ziel der vereinigten Menschheit am Horizont aufleuchten sehen und seine Predigt an Juden und Christen richten.⁵¹⁹

6.2 Die jüdischen Prediger der Aufklärung

6.2.1 Prediger als Propheten

Leopold Zunz und Gotthold Salomon⁵²⁰ gehörten zur ersten Generation von jüdischen Predigern, die eine neue Predigtweise entwickelten. Anhand ihrer Predigten lassen sich die Akkulturationsbemühungen der frühen Reformer nachvollziehen, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, das der Ghettosituation entwachsene deutsche Judentum rituell, moralisch und theologisch zu erneuern. Insbesondere die 61 Predigten von Leopold Zunz, die er zwischen 1820 und 1821 in der Neuen Israelitischen Synagoge in Berlin hielt, machen deutlich, wie stark sowohl auf

⁵¹⁵ Diese Toleranz, die durch die Suche nach einer übergeordneten vernünftigen Religion motiviert war, wollte sich nicht in den Grenzen eines positiv konfessionellen Denkens binden lassen. In diesem Sinne erfolgte eine Öffnung sowohl jüdischen als auch katholischen Gesprächspartnern gegenüber. Vgl. hierzu: P. Wehrle: Orientierung am Hörer. Die Predigtlehre unter dem Einfluss des Aufklärungsprozesses (SPT, Bd. 8) Zürich/Einsiedeln/Köln 1975.

⁵¹⁶ Vgl. J.R.G. Beyer: Zur Aufklärung der Volksreligion, ein Beitrag in Predigten, 16. Predigt, Leipzig 1782.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., 265f.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 275.

⁵¹⁹ Vgl. G. Salomon: Der Ruf des Herrn in der Zeit. Eine Predigt an Juden und Christen. Gehalten am 25. März 1848, Hamburg 1848.

⁵²⁰ Vgl. zu den biographischen Notizen die Einleitung, Kap. 1.3.

aufklärerisches als auch auf kantisches und romantisches Gedankengut zurückgegriffen wurde, um die homiletische Praxis zu reformieren.⁵²¹ Die genannten Prediger entfernten sich von der traditionellen Deraschah, die vorrangig halachischen Zwecken gedient hatte. Zwar stellten die neuen Predigten auch ethische Reden mit dominant moralischem Appellcharakter dar, es ging dabei allerdings nicht mehr um eine Handlungsorientierung, die aus halachischen Interpretationen der Tora und des Talmuds abgeleitet wurde, sondern vielmehr um die Ausrichtung der Gesinnung auf das Sittengesetz. Der Predigtstil dieser Zeit kann als abstrakt moralisch bezeichnet werden; die Tradition des Midrasch wurde kaum gepflegt, es wurden nur selten Geschichten erzählt; der Talmud wurde als Quelle jüdischer Erzähltradition nur selten zurate gezogen.

Um den weiteren predigtgeschichtlichen Kontext der jüdischen Prediger der Aufklärung zu begreifen, ist die von Christoph Daxelmüller vorgelegte Studie über die Bedeutung der Erzählkunst in der jüdischen Predigt aufschlussreich. Er analysiert folgende Mechanismen im Umgang mit Beispielgeschichten seit dem frühen 18. Jahrhundert: „Noch der barocke Kanzelredner war Kind eines auf die auctoritas fixierten Wissenschafts- und Wirklichkeitsverständnisses; ein Exemplum besaß nur dann seine Berechtigung und rhetorische Wirkung, wenn es durch einen ‚bewährten‘ Wahrhaftigkeit (veritas) garantierenden ‚Scribenten‘ verbürgt war. Die Kategorie des legi verdrängte die Empirie des vidi und audivi auf die Nebenrolle der Vergleichbarkeit in der Vorstellung von einer sich stets wiederholenden und daher kaum veränderbaren Geschichte (historia). [...] Die profane Vernunft des 18. und dann des 19. Jahrhunderts kehrte dieses Verhältnis radikal um: Traditionelles Erzählmaterial wie Märchen, Sagen, Legenden, Schwänke oder gar Fabeln konnte zwar weiterhin einen Lehrsatz – paradigmatisch – illustrieren, doch nun auf einer anderen, fiktiv-symbolischen Wahrheitsebene. Die eigene Erfahrung nahm den Platz der angelesenen und aus einschlägigen Sammlungen exzerpierten Belege ein. Was – nicht nur – der jüdische Prediger erlebte und beobachtete, geriet zum Predigtbeispiel, zur Erzählung über und aus dem Alltag.“⁵²²

Daxelmüllers Analyse hinsichtlich des Status von Erzählungen in jüdischen Predigten mag einen allgemeinen Trend beschreiben, der m.E. allerdings erst Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt. Wie bereits ausgeführt, wurde in der Homiletik des 19. Jahrhunderts die Kategorie des selbst Erlebten als Kriterium für Wahrhaftigkeit eingeführt; dies machte das wie auch immer stilisierte Ich in Predigterzählungen zu einem prominenten Stilmittel. Zunz und auch Salomons Predigten legen davon jedoch noch kein Zeugnis ab. Der Ausdruck der eigenen Erfahrung, die in

⁵²¹ Im Hinblick auf die Analyse der Zunzschen Predigten beziehe ich mich auf die Predigten, die im Druck erschienen sind. Vgl. L. Zunz: Predigten, gehalten in der neuen Israelitischen Synagoge zu Berlin, Berlin 1823, 2. Aufl. 1846. Altmann bietet in seinem Essay über Zunz Predigten eine Auflistung der gesamten frühen Predigten. Vgl. Altmann, Frühgeschichte, 55–57.

⁵²² C. Daxelmüller: Erzähler auf der Kanzel: Das Exemplum in jüdischen Predigten des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Fabula, Bd. 32, Heft 1–3, 1991, 33–66, hier: 48f.

Erzählungen in der Ich-Form in die Predigten einfließen könnte, tauchte für sie als Möglichkeit des Selbstaudruckes noch keineswegs auf.

Zunz war weder ein Erzähler, noch war er wirklich daran interessiert, nachbiblische Schriften in seine Predigten einzubeziehen. Er rekurrierte nur an wenigen Stellen auf die *Sprüche der Väter*; besonders in seiner frühen Phase hatte er eine sehr negative Einstellung zum Talmud als Quelle religiöser Weisheit, die dem Judentum seiner Zeit hätte dienlich sein können.⁵²³ Dies trat in seinen Predigten schlicht durch Ausblendung der Tradition zu Tage. In anderen Schriften verwies Zunz den Talmud und mit ihm die Mystik auf eine niedrige Stufe jüdischer Geistesgeschichte. In einem privaten Brief an S.M. Ehrenberg verstieg er sich sogar zu der Aussage: „Ehe der Talmud nicht gestürzt ist, ist nichts zu machen.“⁵²⁴ Bei Salomon hingegen lassen sich an einigen Stellen Beispiele rabbinischer Erzählkunst finden, die als Unterstützung seiner Auslegung biblischer Texte dienten.

Prediger wie Zunz und Salomon inszenierten sich als Propheten in ihren Predigten, die mit donnerndem Pathos die eigenen Glaubensgenossen wachrütteln und zu einem sittlicheren Leben erziehen wollten. Zunz verstand unter Prophetie die Vermittlung der abstrakten Ethik der Tora, die nach Moses Tod durch die Generationen hindurch im Judentum tradiert worden war. Zugleich definierte er Prophetie als heiligen Enthusiasmus, der von Gott erwählte Männer ergreife und sie aufstehen lasse, das Wort Gottes zu verkündigen.⁵²⁵ Dieses Verständnis ist vermutlich stark beeinflusst durch Herders und de Wettes Überlegungen zur Prophetie. Auch de Wette, bei dem Zunz intensiv studiert hatte, sprach von den Propheten als enthusiastischen Individuen, die erfüllt mit Gottes Geist die göttlichen Ideen durch enthusiastische Reden verkündigten.⁵²⁶ Dass Zunz sich mit der so interpretierten Figur des Propheten identifizierte, wird bereits in seiner ersten Predigt deutlich, mit der er im privaten Freundeskreis debütierte. Dort identifizierte er sich so stark mit dem Propheten Jesaja, dass dessen Stimme zu seiner eigenen wurde. Die ihn leitende Rhetorik war darüber hinaus von der seit der Aufklärung populären Kritik am verlogenen Pfaffentum sowie der Zwangsbeterei des Volkes und dessen Aberglauben geprägt.⁵²⁷

⁵²³ Vgl. Altmanns Auflistung, ebd., 19.

⁵²⁴ Vgl. N.N. Glatzer (Hg.): Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, Tübingen 1964, 11.

⁵²⁵ Vgl. Zunz, Predigten, 6–8.

⁵²⁶ Dies hat insbesondere Maren Niehoff in einem Essay über Zunz Konzept von Aggadah herausgearbeitet. Zunz übernahm die Vorstellung von Prophetie trotz der inhärenten antijudaistischen Tendenzen. So wird Mose beispielsweise als einsamer Held und Schmerzensmann dargestellt, dessen Mission von Israel unverstanden blieb und erst im Christentum ihre Erfüllung fand. Vgl. M.R. Niehoff: Zunz's Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality, in: LBIYB, Nr. 43, 1998, 3–24).

⁵²⁷ „Aber Worte ohne andächtigen Sinn, – Lobpreisungen Gottes bei sündigen Gedanken, – Zwangsbeterei und verstellte Heiligkeit, das sind unreine Gaben, welche die Synagoge entweihen. Denen, die mit solchen ihm nahetreten, ruft Gott zu: Heuchler, eure Gedanken sind nicht meine Gedanken! Wer verlangt es von euch, meinen Vorhof zu betreten? Bringet mir nicht eure treulosen Geschenke, es sind Opfer des Gräuels! Wozu kommet ihr zusammen am Sabbatthage, wozu Bußversammlungen, worin keine Aufrichtigkeit waltet?“ (L. Zunz: Predigt über Religiosität, gehalten in dem Kreise einiger

6.2.2 Das Licht der Vernunft

Ähnlich wie in den Akkomodationsbemühungen der christlichen Aufklärungspredigt wurden zentrale Themen der jüdischen Religion neu interpretiert. Die jüdischen Predigten, die im Kontext der ersten reformorientierten Synagogen entstanden, geben davon Zeugnis, wie stark sowohl aufklärerisches als auch romantisches Gedankengut die Predigtinhalte bestimmte. Gotthold Salomon predigte im Jahre 1820 im Anschluss an Jes 2,5 über ‚den Weg des Lichts‘.⁵²⁸ Die Aufforderung des Propheten: ‚Haus Jakobs, komm, lasst uns wandeln im Licht des Herrn‘ interpretierte er als Programmatik einer religiösen Aufklärung. Die Lichtmetapher verstand er als Synonym für Vernunft. Gott fordere von Israel, in seinem Licht zu wandeln. Dies sei gleichzusetzen mit den Anstrengungen der Vernunft, die Wahrheit zu erforschen und das Wort Gottes zu verstehen.⁵²⁹ Die religiöse Aufklärung ver helfe den Glaubensgenossen, den eigenen Glauben von allen Zusätzen zu reinigen, die durch bössartige Fanatiker und durch dumme Vorurteile ins Judentum eingedrungen seien.

Auch Zunz sprach in seinen Predigten immer wieder vom Licht der Vernunft, das Gott den Menschen gegeben habe, um seinen Willen zu erforschen. ‚Das bibli sche Wort ‚Licht soll sein‘ (Gen 1.3) wird auf ‚das Licht der Vernunft‘ – das *lumen naturale* der Aufklärung – gedeutet: ‚für die Dauer des Erdenlebens, für den Zwischenraum zwischen Schöpfung und Jenseits, hat uns der Herr ein Licht gegeben, aber kein Licht, das über uns strahlet in weiten Regionen, – kein Licht, welches den Schleier unsichtbarer Welten vor uns verhüllet; – sondern ein Licht, das so wir wollen, in uns selbst leuchtet, – das Licht der Vernunft!‘ [...] Die ‚Vernünftigkeit‘ ist ‚das schönste Eigentum‘ der Menschen [...], und Zunz warnt vor denen, die es uns zu ‚stehlen‘, ‚uns gegen Einsichten misstrauisch‘ zu machen suchen [...].‘⁵³⁰

Salomon ebenso wie Zunz polemisierten in ihren Predigten immer wieder gegen eine Orthodoxie, die behauptete, Religion sei eine Angelegenheit der bloßen Erinnerung und der rein äußerlichen Gesetzesobservanz und nicht eine Herzenssache.⁵³¹ Darüber hinaus kämpften sie gegen christlich-antisemitische Vorurteile,

Freunde, Berlin, im September 1817, in: Gesammelte Schriften von Dr. Zunz, Bd. 2, 83–90, hier: 89f). Zunz rekurrierte hier auf Jes 1, indem er die Stimme des Propheten mit seiner eigenen verbob. Dies gewählte Stilmittel lässt auf den oben genannten Identifikationsmechanismus schließen.

⁵²⁸ Im Folgenden beziehe ich mich u.a. auf eine Sammlung der frühen Predigten Salomons, die ins Englische übersetzt wurde. Vgl. G. Salomon: *Twelve Sermons Delivered in the New Temple of the Israelites at Hamburgh*, translated from the German by Anna Maria Goldsmid, London 1839. Im Hinblick auf eine weitgehend vollständige Auflistung seiner Predigten vgl. Kayserling, *Bibliothek*, 156–173.

⁵²⁹ ‚If, then, God calleth upon us *to walk in his light*, He calleth upon us to seek to know Him and His holy word according to reason and truth; to meditate and search for light upon the matters most important to us, – upon our destiny, our duties, our view of the future, our relation to our fellow-men, and to our Creator *himself*.‘ (Salomon, *Twelve Sermons*, 5).

⁵³⁰ Altmann, *Frühgeschichte*, 21.

⁵³¹ Vgl. Salomon, *Twelve Sermons*, 7.

die nur ein Zerrbild der eigenen Tradition lieferten.⁵³² Salomon griff die Orthodoxie an, die seines Erachtens ein grundlegendes Ziel der mosaischen Religion nicht teilte, nämlich gute und nützliche Glieder der Gesellschaft zu werden und stattdessen immer noch von Israel als einem separierten Staat spräche. Entsprechend würden die orthodoxen Gelehrten überkommene Gebote der eigentlich universal angelegten Religion Israels befolgen, die ihren Wert allein in Palästina gehabt hätten.⁵³³ Im Gegensatz dazu gelte es, all diejenigen Aspekte der jüdischen Religion stark zu machen, die universalen und überzeitlichen Charakter hätten. Diesen Gedanken führte Salomon an einem rabbinischen Ausspruch vor, der auf den ersten Blick von der Unwandelbarkeit der jüdischen Tradition zu sprechen schien: „Für die Erlösung unserer Vorfahren aus ägyptischer Knechtschaft spricht ein *vierfaches* Verdienst: Sie haben weder ihren *Namen*, noch ihre *Sprache*, noch ihren *Glauben*, noch ihre *Lebensweise* jemals gewechselt.“⁵³⁴ Der Name Israels stehe für das Streben nach Höherem und für den Kampf gegen die Trägheit. Die Sprache sei nicht Buchstabe oder Mundart, sondern die Sprache der Bescheidenheit und der tätigen Liebe. Die Beibehaltung der Lebensweise verweise auf Israels Lehre, sich den Sitten des Landes zu fügen und den Anforderungen der jeweiligen Zeit Genüge zu leisten.⁵³⁵ Salomon wendete auf diese Weise das Partikulare ins Allgemeine, in die Rede von allgemeinen Tugenden. So legte er in vielen seiner Predigten Texte aus, die eigentlich auf die Besonderheit Israels hindeuteten.

Auch die Tora stimmte seines Erachtens völlig mit den Maßstäben der Vernunft überein. Sie atme eine Weisheit, eine Vernünftigkeit, die sich an allen Stellen manifestiere, sie ermögliche die Ausbildung einer von Innerlichkeit getragenen Beziehung zu Gott.⁵³⁶ Das aus häuslichen, zivilen und sozialen Tugenden bestehende Gesetz ziele darauf, Israelitinnen und Israeliten zu guten Bürgern, sorgenden Vätern, gewissenhaften Müttern, gehorsamen Söhnen und dankbaren Töchtern zu machen.⁵³⁷

Ebenso wie die christlichen Aufklärungsprediger bestimmten auch die jüdischen Prediger der beginnenden Reformbewegung das letztliche Ziel der Religion, Glückseligkeit zu erlangen. Die Religion sei um der Glückseligkeit der Menschen willen auf die Erde gesandt.⁵³⁸ Die jüdische Religion sei mit allem ausgestattet, was zu einem glücklichen Menschenleben notwendig sei. So sei insbesondere das Laubhüttenfest darauf ausgerichtet, den Menschen die Kunst zu lehren, wahrhaft

⁵³² Kayserling verwies in seiner Bibliothek jüdischer Kanzelredner darauf, dass Salomon in der Öffentlichkeit gegen antijüdische Schmähschriften christlicher Theologen wie die des Rostocker Hartmann und gegen Bruno Bauer seine Stimme erhob. (Vgl. Kayserling, Bibliothek, 153).

⁵³³ Vgl. ebd., 165.

⁵³⁴ G. Salomon: Israels Erlösung aus Druck und Knechtschaft, oder auf welchem Wege können wir zu einer würdigern Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft gelangen? Predigt am Peßach-Feste, (19. April 1829) gehalten in dem Israelitischen Tempel zu Hamburg, Hamburg 1829, 8.

⁵³⁵ Vgl. ebd., 9ff.

⁵³⁶ Vgl. Salomon, Twelve Sermons, 150.

⁵³⁷ Vgl. ebd., 158.

⁵³⁸ Vgl. ebd., 159.

glücklich zu sein. Ein frohes, ungetrübt heiteres Leben sei das höchste Gut, das der Mensch erlangen könne: „Nun ist es aber gerade der Geist unseres Festes, der zum Besitz eines solchen Kleinods uns verhelfen will, und darum bleibt unser Fest ein ewiges Gesetz für unsere Geschlechter und Nachkommen, weil es uns *die Kunst lehrt, wahrhaft glücklich zu seyn*. [...] Und aus vier Elementen besteht ein wahrhaft glückliches Leben! Ein reines Herz – von Schuld befreit; Ein einfach Haus – dem Herrn geweiht; Kraft an Kraft, That an That gereiht; Edle Werke für die Ewigkeit.“⁵³⁹ Wie an diesem Beispiel zu erkennen ist, war der verkündigte Weg zur Glückseligkeit keineswegs gleichzusetzen mit einem genussvollen, aber letztlich egozentrischen Hedonismus, sondern zielte auf die Verwirklichung bestimmter Tugenden.

6.2.3 *Der Kampf zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit*

Die Hörerinnen und Hörer zu einem tugendhaften Leben aufzufordern, war die dominante Predigtintention. In diesem Zusammenhang thematisierte Zunz in seinen Predigten immer wieder den ewigen Kampf zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Eigennutz und Tugend, in den der Mensch involviert sei.⁵⁴⁰ Seine anthropologischen und ethischen Reflexionen waren durch ein dualistisches Denken geprägt, das im freien Willen des Menschen zu einer Synthese geführt werden sollte. Eigennutz und Tugend, äußerer und innerer Reichtum, Körper und Geist, Trägheit und Selbsterkenntnis, die Versklavung an tierische Begierden und der freie Wille, der sich der Tugend verschrieben habe, waren Themen, die Zunz Predigten strukturierten. Der Mensch müsse von den Schlacken der Sinnenwelt geläutert werden, nur so könne er in die Unsterblichkeit eingehen.⁵⁴¹ Die Sinnlichkeit lasse die Stimme des Gewissens verstummen und führe zu Dünkel, Trägheit und der Unfähigkeit, Gemeinwohl zu entwickeln.⁵⁴² Auch der Prediger Gotthold Salomon sah widerstrebende Tugenden im Menschen, in einem ständigen Kampf gegeneinander wirken, wie z.B. Habsucht und Freigiebigkeit, Stolz und Demut; die Trägheit betrachtete er als die größte Feindin aller Tugenden, sie gehe mit jeglicher Sünde einher.⁵⁴³ Dieser Kampf um die Tugenden könne nur durch Anstrengung und Selbstkontrolle gewonnen werden.⁵⁴⁴ Sowohl bei Salomon als auch bei Zunz wurde die Trägheit immer mehr zum Synonym für Sünde. Sie trenne den Menschen vom rechten Gottesdienst, was sowohl die Pflichten gegenüber den Mitmenschen betraf als auch die Verehrung Gottes in der Andacht.

⁵³⁹ J. Maier / G. Salomon / I.N. Mannheimer (Hg.): *Israelitische Fest- und Casualreden*, Bd. 1, Stuttgart 1840, 88.

⁵⁴⁰ Vgl. Zunz, *Predigten*, 33.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., 14.

⁵⁴² Vgl. ebd., 24.

⁵⁴³ Vgl. Salomon, *Twelve Sermons*, 126.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., 103.

Zunz sah zwei widerstrebende Gewalten im Menschen wohnen. Diese zwei Kräfte, der Verstand und das Herz, gelte es, in eine harmonische Eintracht zu zwingen und dem Willen untertan zu machen.⁵⁴⁵ Nach Zunz war es möglich, diesen Kampf zu gewinnen, da des Menschen Wille frei sei. In einer Pessachpredigt aus dem Jahre 1821 entwickelte er seinen Freiheitsbegriff. Freiheit entstehe durch die vernunftmäßige Ausbildung der Kräfte, die der Tugend dienen. Der sittlich freie Wille sei in der Lage, über die Begierden zu herrschen.⁵⁴⁶ So werde die höhere Freiheit erlangt, indem die Menschen den inneren Kampf aufnehmen, in sich selbst freie Leute zu werden.⁵⁴⁷ Die höhere bzw. die wahre Freiheit, die die innere Freiheit sei, konnte nach Zunz durch die Konzentration auf den freien Willen erworben werden. Sie war für ihn der äußeren politischen Freiheit vorgeordnet: „und ihr seid frei auch im Sklavenkleide, und ihr redet kühner zu den Thronen herauf, als die Thronen zu euch herab.“⁵⁴⁸ Hier zeigt sich die Verinnerlichungs-ideologie des deutschen Idealismus, nach der die innere Freiheit auch mit äußeren Fesseln erlangt werden könne, bzw. die innere Freiheit den moralisch höheren Wert darstelle. Zunz identifizierte diesen sittlich freien Willen mit dem Göttlichen im Einzelnen sowie mit der ewigen Naturordnung.⁵⁴⁹ Der Gebrauch der höheren, inneren Freiheit sollte nach Zunz zum einen zu einer Kritik des Besitzliberalismus und der damit verbundenen materialistischen Haltung führen. Zum anderen sollte er die Basis für das universelle politische Freiheitsprojekt darstellen, in der der Wert des Einzelnen immer höher steige: „Europa, Fürsten und Völker, sind hierin mit euch im Bunde. Schon blühen rund umher Gewissensfreiheit, und Freiheit der Rede [...]“⁵⁵⁰

Das Freiheitsverständnis, das Zunz in dieser Pessachpredigt entfaltete, war vollständig aus dem jüdischen Erzählzusammenhang herausgelöst; die Befreiung des Volkes Israel aus der Sklaverei in Ägypten wurde ersetzt durch die Reflexion auf die innere Freiheit und die Sittlichkeit. Israel als kollektive Größe spielte in seinen

⁵⁴⁵ „Während die eine ihn erhebet über alles Geschaffene zum Herrn und Meister, wirft ihn die andere nieder zum Sklaven der Natur, während die eine ihn treibt, allen Erscheinungen nachzuspüren, Ursache und Wirkung zu erforschen, daß er gleichsam Bescheid wisse in allem, was ihn umgiebt, reißt die andere ihn zurück von dem Schleier, der die Schöpfung einhüllt, und macht ihn zum zitternden Fremdling in dem Gebiet der natürlichen Kräfte. Während die eine schmeichelnd fast ihn auffordert, seinen Gegenstand klar zu überdenken und zu entwickeln, ruft die andere mit donnernder Stimme ihn zurück in die Dunkelheit.“ (Zunz, Predigten, 36).

⁵⁴⁶ „Darum erhebet das Panier des freien Willens, der in euch das göttliche ist, über die thierischen Heerscharen der Begierden, der Vorurtheile und der Gewohnheiten, daß sie zu Boden geschlagen werden, und die Posaune des Sieges wahre Freiheit herbeirufe, die Tochter der Vernunft und der Erkenntniß.“ (Ebd., 84).

⁵⁴⁷ „In euch selbst, meine Freunde, in euch selbst werdet freie Leute! macht euern Willen frei [...]“ (Ebd.).

⁵⁴⁸ Vgl. ebd.

⁵⁴⁹ „Die wahre Freiheit, so von innen herauskommt, aus dem sittlichen Willen und dem klaren Gemüthe gehet im Bunde mit dem Gesetz, das sie selber giebt, im Bunde mit der ewigen Naturordnung, und an der Spitze aller menschlichen Einrichtungen leitend voran, das Ziel der Tugend und der Wahrheit zu erreichen.“ (Ebd., 87).

⁵⁵⁰ Ebd., 89.

Predigten – abgesehen von den Fragen der politischen Emanzipation – so gut wie keine Rolle mehr. Stattdessen konzentrierte er sich auf die Gesinnung und das Handeln der einzelnen Person.⁵⁵¹ Im Hinblick auf die Frage, wie Pessach für die ZeitgenossInnen relevant bleiben könne, gab er den Hinweis, dass nicht die Nachahmung des Geschehenen groß mache, sondern allein die Imitation der gleichen Gesinnung der damaligen von Bedeutung sei.

Zunz interpretierte auch andere hohe Feiertage des jüdischen Festkalenders in ähnlicher Weise. Die Offenbarung der Tora am Sinai sollte nach dem jüdischen Kalender festlich begangen werden, um den Sinn für die Tugend und die Sittlichkeit neu zu kräftigen.⁵⁵² Auf diese Weise wurde der Erzählzusammenhang, durch den kollektive Identität, eine gemeinsame Geschichte und eine liturgische Tradition gestiftet wurden, zerbrochen und in das Gemüt der Einzelnen verschoben.

Zunz Predigten über den sittlich freien Willen weisen zurück auf Kants Vorstellung von der sich selbst bestimmenden Vernunft, die den Menschen in dem Maße frei mache, wie er dem Sittengesetz folge. Wenn Zunz predigte, dass die Religion jenes schöne Streben in uns nähre, das uns zu heiligen Zwecken verbrüdere,⁵⁵³ so klingt darin Kants Definition der Religion als Erkenntnis all unserer Pflichten als sittliche Gebote an. „Religion, die schon unter dem Einfluss der Aufklärung ins Moralische gewendet worden war, wird hier, unter dem Einfluss der Kantischen Lehre, vollends vom sittlichen Gesichtspunkt her gedeutet. [...] Nur so ist es zu verstehen, wenn Zunz Gott und das innere Gesetz der freien Selbstbestimmung in eine harmonische Beziehung zueinander setzt: ‚Gott und das Sittengesetz sollen herrschen.‘“⁵⁵⁴ Der schon bei Leibniz und Wolff zentrale Begriff der Selbstvervollkommnung wurde von Kant aufgegriffen und mit dem Gedanken der freien Selbstbestimmung verknüpft. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bestehe in dem Anbau seiner Geistes- und Leibeskräfte. Diese Überlegungen griff Zunz in seinen Predigten immer wieder auf. Die Vervollkommnung, Veredlung bzw. die Verbesserung der inneren Kräfte, die der Tugend dienten, bestimmte er immer wieder als Aufgabe, die es zu bewältigen gelte.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ „so kommt es auf die Gesinnung jeder einzelnen Person an, um zu erforschen, ob im Ganzen etwas tüchtiges geschehen könne; ja es kommt oft auf Wenige an, die Ansehn und Macht und Verstand besitzen, ob etwas tüchtiges geschehen werde. Wo noch ein civilisirtes Volk untergegangen ist, da geschah es, weil jeder Einzelne schon untergegangen war, in der Armuth von Kraft und Thätigkeit, von Energie und Gemeingeist.“ (Ebd., 107f). In diesem Sinne spornte Zunz die einzelnen Jüdinnen und Juden an, nicht hinter den deutschen Brüdern zurückzubleiben. Wenn er sich auf Israel bezog, dann zumeist in kritischer, polemischer Hinsicht. Immer wieder tauchte die Feststellung auf, Israel sei in der Barbarei versunken. Hiermit verwies Zunz vermutlich auf die Auswirkungen der voremanzipatorischen Phase auf die jüdische Religion und Kultur.

⁵⁵² Vgl. ebd., 55.

⁵⁵³ Vgl. ebd., 114.

⁵⁵⁴ Altmann, Frühgeschichte, 28.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., 29.

6.2.4 Die Liebe für das Große und Schöne, für den unendlichen Gott

Gott und das Sittengesetz sollen herrschen, das Hohe und das Göttliche ist es eben, was uns begeistert,⁵⁵⁶ die Liebe für das Große und Schöne, für den unendlichen Gott, ist es, die uns erfüllt,⁵⁵⁷ – an unzähligen Stellen wählte Zunz in seinen Predigten das Stilmittel der beigeordneten Apposition bzw. der Reihung, wenn er von Gott sprach. Obwohl er die personale Gottesanrede stets in den Gebeten verwendete, die er seinen Predigten vorausschickte, fällt die Tendenz auf, dass die Rede vom Gott Israels in den benannten Gleichsetzungen, annähernd vollständig aufgelöst wurde. Weiterhin verwandelte er den Gottesnamen ‚der Ewige‘ an vielen Stellen in ‚das Ewige‘; er sprach vom Göttlichen im Menschen und von Gottes Liebe in der Schöpfung bzw. vom Abglanz der göttlichen Liebe. Auf diese Weise ersetzte er die personale Ausdrucksweise durch die Rede von universellen Prinzipien. Die Selbstmitteilung Gottes an das Volk Israel, die Geschichten von Befreiung und Erwählung, vom Zorn Gottes und der Verheißung für Israel in der Hebräischen Bibel, die Gott als in der Geschichte handelnde personale Instanz beschrieben, spielten für ihn keine Rolle mehr. Vielmehr kehrte er die Erzählrichtung um. Nicht wie Gott sich in seiner Bundestreue seinem Volk offenbarte, stand im Zentrum seiner Predigten, sondern eher die Frage, wie die Menschen durch ein tugendhaftes, dem Sittengesetz ergebene Leben gottähnlich werden könnten. Durch diese Verkehrung der Erzählperspektive entwickelte Zunz seine Predigtinhalte, die überwiegend anthropologisch-ethisch ausgerichtet waren.

Auch Salomon sprach in seinen Predigten davon, dass der Lebensatem der jüdischen Religion die Liebe sei und dass das Bild des Schöpfers, das alle Menschen in sich tragen, sich nur in Taten der Liebe manifestieren könne, „for it is only by love that we can become like Him who loveth all.“⁵⁵⁸ Das Motiv des Gottähnlichwerdens durch gute Taten findet sich in vielen Predigten dieser Zeit, es verweist auf eine optimistische Anthropologie, die den Menschen die Arbeit an der Erlösung zutraute.

Zu dieser grundlegenden Disposition, die sowohl den christlichen Aufklärungspredigten als auch Kants Verständnis von Religion nahesteht, gesellte sich noch ein romantischer Zug, nämlich immer dann, wenn Zunz von echter Religiosität, Andacht bzw. der Erbauung des inneren Gemütes sprach.⁵⁵⁹ Zunz sprach von der Religion als einer im Gemüte wohnenden Kraft, als heiligem Enthusiasmus, als Sehnsucht nach dem fernen, verlorenen Himmel. Sie ist die Geburt des Augenblicks, in dem der Herr sich offenbart. „Diese Sehnsucht ist nicht, wie etwa

⁵⁵⁶ Vgl. Zunz, Predigten, 7.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., 72.

⁵⁵⁸ Salomon, Twelve Sermons, 155.

⁵⁵⁹ Der Begriff des Gemütes erfährt in der Romantik eine Zuspitzung auf Gefühle und Empfindungen. Zuvor bezeichnete der Begriff das Innere des Menschen überhaupt im Gegensatz zum Körper und schloss somit auch innere Vorstellungswelten sowie das Denken mit ein. Bei Zunz changierte der Begriff zwischen beiden Bedeutungsebenen.

in den Psalmen, das Dürsten der Seele nach dem lebendigen Gott, den sie kennt, sondern das schmerzliche Verlangen des Romantikers nach dem der Welt entrückten Unbekannten, Unendlichen, Ewigen.“⁵⁶⁰ Die Sehnsucht selbst sei eine religiöse Tugend, sich selbst genug, Zunz deutete sie als unendliche Zukunft, als Tag des Herrn. Das Ziel dieser Sehnsucht war die Sichtbarwerdung der im Gemüte wohnenden Religion.⁵⁶¹ Diese Sichtbarwerdung verknüpfte er wiederum mit dem Gedanken der sittlichen Vervollkommnung, die stetig voranschreite.⁵⁶² „Die Erhebung des Gemüthes zu dem himmlischen Vater“⁵⁶³ durch der Tränen Andacht hatte letztlich das Ziel, der Erfüllung des Sittengesetzes näher zu kommen.

Auch Gotthold Salomon beschrieb in einer Predigt über den Geist der mosaischen Religion die wahre Religion als eine, die mehr verlange als nur gute Taten. Dieses ‚Mehr‘ sah er verwirklicht in reinen Absichten und heiligen Gefühlen. Das letzte Ziel jeglicher Religion, so betonte er immer wieder, sei die Reinigung des inneren Menschen.⁵⁶⁴ Die Aufgabe der Tora sei es, Menschen in wahrhaft heilige Wesen zu verwandeln, nicht durch die Einhaltung äußerer Konventionen, die sich in Kleidung oder Sprache ausdrückten, vielmehr gehe es darum, dass der innere Mensch rein gehalten und des Menschen Herz Gott als Tempel zugeeignet werde.⁵⁶⁵ Der Bezug auf den inneren Menschen, auf heilige Gefühle und wahrhaftige Absichten hatte bei Salomon durch den Begriff der Reinigung eine unmittelbar ethische Dimension.⁵⁶⁶ Der lasterhafte und schuldbeladene Mensch könne über das Innere und das Gewissen nicht gebieten. „*Fühlen* und *Schauen*, wie gut Gott ist, und wie wohltuend die Freuden und die Güter des Lebens, und wie die Erde zum Vorhof des Himmels wird, kann nur der Gute und Edle, kann nur der,

⁵⁶⁰ Altmann, Frühgeschichte, 38. Vgl. weiter die Belege, die Altmann aus einer unveröffentlichten Predigt von Zunz mit dem Titel ‚Sehnsucht nach Gott‘ zitiert: „Woraus des Menschen Sehnsucht nach Gott entspringe! [...] Nicht lange kann der Mensch [...] unbesorgt seine Abhängigkeit vergessend dahinziehen [...]. In diesem Gefühl der Hilflosigkeit [...] richtet sich unser Blick zu den Sternen hinauf [...] aber nicht die Sterne [...] erheben uns, sondern der unendliche Geist, dessen Macht und Weisheit in ihnen waltet [...] die Demut wirft uns nieder [...] und eine späte, aber innigere Sehnsucht erfüllt uns, von Gott erkannt zu werden als sein Kind [...].“ (Ebd.).

⁵⁶¹ „Ist unsere Seele ihrem Vaterlande, dem Himmel, treu geblieben, in religiöser Sehnsucht, und hat sie Demuth, Vertrauen und Liebe bewahrt: dann thronet sie in dem Himmel, und als eine überirdische betritt sie den Boden dieser Erde. Was in ihrer Gesinnung herrscht, beurkundet sie durch ihren Wandel, und sie handelt und lebt religiös, weil sie von Religion erfüllt ist.“ (Zunz, Predigten, 202).

⁵⁶² „weil sie eine Sehnsucht trägt nach dem unendlich Schönen, dem Throne Gottes, dem himmlischen Reiche, darum strebt sie immer weiter zu kommen, immer höher zu steigen [...].“ (Ebd., 202).

⁵⁶³ Zunz, Predigt über Religiosität, 89.

⁵⁶⁴ Vgl. Salomon, Twelve Sermons, 162.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶⁶ „The inward riches of man are expressed by the words *heart* and *soul*, לב, and נפש his outward possessions by the word נאָם, *lands, treasures, name* and *condition*, According to this interpretation, what is the meaning of the profession ‚I love God with all my substance‘; I must love God in His human children, therefore I will use the blessings of my station for the welfare and blessing of my brethren: I will open my house to the poor, I will clothe the naked, feed the hungry, refresh the weary; [...] I love God with all my substance, therefore I will never offer up my human greatness, my human dignity, or my human nobility as a sacrifice to gold: whatever is not to be obtained by just and lawful means, I will not seek.“ (Ebd., 184).

dessen Herz rein und frei ist von Schuld und Sünde, zu welchem unschätzbaren Gut der Versöhnungstag dem Israeliten verhilft.“⁵⁶⁷

Diese Mischung aus Gemüts-theologie und moralischem Appell kennzeichneten sowohl Salomon als auch Zunz als Prediger, die sich zwischen Aufklärung und Romantik bewegten. Religion als eine im Gemüte innewohnende Kraft zu verstehen, war ein klassischer Topos christlicher Theologie der Romantik. Zweifelsohne wurde Zunz durch den jungen Schleiermacher in seiner Theologie und Predigtweise beeinflusst. Alexander Altmann hat herausgearbeitet, dass dieser in seinen Predigten in der neuen Synagoge in Berlin auf Schleiermachers erste veröffentlichte Predigtsammlung aus dem Jahre 1816 zurückgegriffen hatte. Diese frühen Predigten Schleiermachers stellen noch eine diffuse Mischung aus aufklärerisch-rationalistischen und romantischen Gedanken dar, die auch für Zunz Predigten charakteristisch war.⁵⁶⁸ Schleiermachers Predigt ‚Das Leben und Ende des Trägen‘ beispielsweise diente als Muster für Zunz Predigt über ‚Das Streben des Trägen‘:

<p>„Zunz: Denn so blind ist <i>der Träge</i> nicht, daß er die Früchte des Fleisses verkennen und <i>verschmähen</i> sollte ... er <i>möchte sie haben</i> (S. 2–3)</p> <p>Lasset uns betrachten, <i>wie traurig es ihm ergeht</i>, wenn er nach Ruhe, Freiheit und <i>Vergnügen</i>, und wenn er nach Gütern, nach Ruhm, <i>Wohlstand</i> und Erkenntnis trachtet (S. 2) ... nach <i>Wohlstand, Achtung</i> und Kenntnissen (S. 8)</p> <p>Daher kommts, dass <i>der Träge</i> sich überall <i>langweilt</i> (S. 7)</p>	<p>Schleiermacher: <i>Der Träge verschmäht</i> eigentlich nichts von dem, worin Menschen ihre Glückseligkeit suchen; er <i>möchte alles gerne</i>, nur seine Hände wollen nichts tun (S. 170)</p> <p>Wie <i>es ihm ergeht</i> in Absicht auf sein irdisches Wohlbefinden ... seines Bestrebens nach <i>Vergnügen</i>, nach <i>Wohlstand</i>, und nach <i>Achtung bei den Menschen</i> (S. 170)</p> <p>Die Trägen ... die <i>überall</i> ... Überdruss ... <i>Langeweile</i> wiederfinden (S. 172)⁵⁶⁹</p>
---	---

Predigten wie diese über das Leben und Streben des Trägen waren noch vollständig von der Kantischen Vorstellung des Willens zur Pflichterfüllung als Zweck in sich selbst bestimmt. Bei Schleiermacher lässt sich nachzeichnen, wie die hieraus sich entwickelnde Gesinnung ganz im religiösen Gemütsleben verortet ist und keineswegs als Widerspruch zu diesem entfaltet wird. Ihre Fundierung erfahre diese Tiefe der Gesinnung in Christus: „Wer diese nächste Quelle alles Guten in sich nicht anerkennen will, den möchte ich fragen, wie Christus einst fragte: Zeige

⁵⁶⁷ Maier/Salomon/Mannheimer, Israelitische Festpredigten, 90.

⁵⁶⁸ Vgl. W. Dilthey: Leben Schleiermachers, Bd. 1, Berlin 1870, 142ff.

⁵⁶⁹ Altmann, Frühgeschichte, 12.

mir doch die Münze deiner Gesinnung und deiner Tugend: wess ist das Bild, wessen die Unterschrift? Wem ist sie nachgebildet – nicht Jesu von Nazareth? Was hat sie für ein Gepräge? Ist es nicht der Geist des Vertrauens auf Gott, der allgemeinen Liebe, der Wachsamkeit über sich selbst? Lieber! So zweifle doch nicht, ob es recht sei, Christum als den Urheber deines besseren Sinnes unter den Menschen zu verkündigen.“⁵⁷⁰

Jüdische Prediger vermochten wohl kaum in Jesus Christus den Urheber des besseren Sinnes unter den Menschen zu sehen. Es fiel ihnen jedoch nicht schwer diesen einfach mit Gott zu identifizieren. Aus diesem Grunde war es beispielsweise für Zunz kein Problem, die frühen Predigten Schleiermachers als Vorlage für seine eigenen Ansprachen zu benutzen.

6.3 Die eigene Stimme finden: Neoorthodoxe und konservative Prediger

Neoorthodoxe und konservative Prediger waren in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht mehr bereit, sich von der aufgeklärt-romantischen Predigtweise dominieren zu lassen. Es ging ihnen darum, eine eigene Stimme zu finden, die nicht einfach eine antimoderne Reaktion darstellen, sondern Traditionstreue und Moderne miteinander verbinden sollte. Die Predigt konnte relativ unbestritten in orthodoxen Synagogen ihren Einzug halten, da sie keinen klar definierten Status im jüdischen Gesetz hatte. Samson Raphael Hirsch,⁵⁷¹ der herausragende Vertreter der Neoorthodoxie sowie Josef Wohlgemuth, den wir bereits als Homiletiker eingeführt haben,⁵⁷² sollen im Folgenden als neoorthodoxe Prediger vorgestellt werden. Für die Mittelpartei, die konservative jüdische Strömung, soll der Wiener Gelehrte und Prediger Adolf Jellinek zu Gehör gebracht werden.

Die Einführung der Predigt in deutscher Sprache war eine der wenigen Neuerungen im Hinblick auf die Reform des synagogalen Gottesdienstes gewesen, die auch von neoorthodoxer Seite akzeptiert wurde. Eine Generation vor Hirsch bereiteten dessen Lehrer Chacham Bernay und Jakob Ettlinger der in der Landessprache gehaltenen jüdischen Predigt den Weg in die orthodoxen Synagogen.⁵⁷³

⁵⁷⁰ F.D.E. Schleiermacher, Predigten, Bd. 7, hg. von Sydow, zit. nach Dilthey, *Leben*, 145.

⁵⁷¹ Im Folgenden beziehe ich mich auf Texte Hirschs, die in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Jeschurun. Ein Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens, in Haus, Gemeinde und Schule* publiziert wurden. Diese Texte bieten Reflexionen anlässlich jüdischer Feiertage, die vermutlich zuvor gehaltene Predigten als Grundlage hatten. Diese These wird auch von Breuer gestützt, der davon ausgeht, dass Hirsch viele seiner Predigten in Aufsätzen verarbeitete, die in *Jeschurun* erschienen sind. (Vgl. Breuer, *Orthodoxie*, 141). Die vorzufindende direkte Ansprache der HörerInnen/LeserInnen, lässt darauf schließen, dass die im Druck erschienenen Texte ex tempore gehaltene Predigten wiedergeben. Klugman, der eine Biographie über Hirschs Leben verfasste, verweist darauf, dass Salomon nur in den ersten Jahren seiner Predigtstätigkeit ein Manuskript benutzte. Vgl. E.M. Klugman: *Rabbi Samson Raphael Hirsch. Architect of Torah Judaism for the Modern World*, New York 1996², 323.

⁵⁷² Vgl. diese Arbeit, Kap. 5.1.2.2.

⁵⁷³ Vgl. Klugmann, *Rabbi*, 325.

In dem orthodox-jüdischen Publikationsorgan ‚Der Treue Zionswächter‘, das von Ettliger herausgegeben wurde, lassen sich in der Zeit zwischen 1845 bis 1854 mehr als 50 abgedruckte Predigten finden, die als Vorlage für wöchentliche Sabbathpredigten dienen sollten.⁵⁷⁴ Diese Texte zeigen deutlich, dass auch der hier vorgeführte Predigtstil eines orthodoxen Rabbiners sich vom Konzept der Derschah als exegetischem und halachischem Verständigungsmittel entfernt hatte. Die im Zionswächter veröffentlichten Predigten legten den Schwerpunkt auf die Entfaltung eines religiösen Themas, z.B. die Freiheit, das nur lose mit dem Text verbunden zu sein brauchte – hierin ähnelten sie den Predigern der Reform in hohem Maße. Ettligers Ansprachen demonstrierten die patriotische Gesinnung der jüdischen Gemeinde, aber auch den Versuch, die Gefühle bei den Hörerinnen und Hörern anzusprechen sowie die ewigen Werte des Judentums mit einer inwendig gefühlvollen, religiösen Haltung zu verbinden. Ettliger sprach vom Glauben an die Wahrheit der schriftlichen Tora, ohne die keine wirkliche Religion zu haben wäre.⁵⁷⁵

Hirsch trat in seinen Ansprachen als Gelehrter auf, der den Festkalender auf dem Hintergrund der Tradition zum Katechismus für die jüdischen Zeitgenossen machen wollte.⁵⁷⁶ Trotz seiner Polemik gegen die jüdische Reformbewegung, mit der er das Ziel verfolgte, das deutsche Judentum erneut zur Toratreue zu verpflichten, fällt auf, dass Hirsch keineswegs das Pathos des Propheten, bzw. des Mittlers wählte und sich auch nicht mit Moses oder Jesaja identifizierte, wie es seine liberalen Kontrahenten getan hatten. Vielmehr sprach er von der Abwesenheit der Figur des Mose in seiner Zeit. Kein Mose sei da, der die Courage und die Autorität besäße die zerstrittenen Parteien zu sammeln und auf den Boden der Tora zurückzuführen.⁵⁷⁷ Hirsch trat vielmehr als Lehrer in seinen Predigten auf, der sich mit einer so noch nie da gewesenen religiösen Krise des Judentums im Innern konfrontiert sah, obwohl doch die äußere Verwirklichung von Grundrechten für die jüdische Bevölkerung unvergleichlich vorangeschritten war.⁵⁷⁸ Hirschs Diag-

⁵⁷⁴ Vgl. T. Kollatz: *Modernity and Tradition as Reflected in German Sermons Delivered by Orthodox Rabbis*, in: *Jewish Studies*, Bd. 39, 1999, 35–41.

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., 39.

⁵⁷⁶ Vgl. S.R. Hirsch: *Thischri*, in: *Jeschurun*, 1. Jg., 1854/55, 1.

⁵⁷⁷ Keiner sei da, der den Mut hätte, „in das Lager der Israeliten mit dem Rufe ‚Wer Gottes ist, zu mir!‘ zu treten [...]. Es fehlt der Moses, der es verstünde, sühnend in den Bruch zu treten, der es verstünde, uns zum Bewußtsein unserer Schuld und unserer Thorheit zu bringen, daß wir den Jubel in Trauer verwandelten, daß wir fühlten, was wir verloren, [...] daß wir neu aus unserer Verirrung uns zu Gott wendeten und von seiner Gnade uns aufs neue – das alte Gesetz erbäten!“ (S.R. Hirsch: *Elul*, in: *Jeschurun*, 3. Jg., 1856/57, 612f).

⁵⁷⁸ „Die Zeiten sind anders geworden. Das Judentum hat nach Außen wie noch nie an Boden gewonnen. Das Judentum hat im Innern wie vielleicht noch nie an Boden verloren. Beides zusammen hat die alten Kämpfe, aber auch den alten Muth gebrochen [...]. Wie am ersten Elul einst stehen wir rathlos in der Wüste. Uns war auch eine hohe Sendung für eine neue Zukunft anvertraut und – wir haben diese hohe Sendung kaum begriffen, meist verscherzt. Was Jahrhunderte, Jahrtausende lang unter Druck und Hohn, unter Schmerz und Marter in Verkümmern, in Verkennung und im Widerspruch gegen eine ganze Welt siegreich von uns erhalten worden, das hätten wir jetzt in der Freiheit und in der Freude, im Lichte einer uns besser verstehenden und ihre Anerkennung nicht versagenden Welt,

nose lautete: „Statt uns und das von unsern Vätern mit ihrem Herzblut erkaufte Gottesgesetz als die Erlösung der Zeiten zu begreifen, haben wir die Zeit als unsere Erlöserin von uns selbst, als die Entbinderin von unserer gottgeprägten Eigenthümlichkeit, als die Befreierin von dem uns von Gott gegebenen Gesetz begrüßt.“⁵⁷⁹

6.3.1 *Wider die Tränenprediger und Gefühlshierophanten: Einsprüche gegen die Romantiker und Aufklärer unter den Predigern*

Die für ihn wohl gefährlichste Form der Verabschiedung von einem toratreuen Judentum sah Hirsch in den Predigten und Schriften der jüdischen Reformer gegeben. Entsprechend waren seine Predigten immer wieder mit Polemiken gegen das Geschichtsverständnis der Vertreter der Wissenschaft des Judentums sowie gegen die Reform des synagogalen Gottesdienstes gespickt. Die Wissenschaft des Judentums hatte für ihn keinen Zugang mehr zu den heilenden und rettenden Energien der Tradition; die Tora als Einweisung in gelingendes Leben sei ihr fremd geworden.⁵⁸⁰ Stattdessen sei für sie das Vergangene nur museale Historie, die allein an den äußeren Fakten wie Verfasserschaft und Datierung interessiert sei. Der fromme Jude hingegen erlange beispielsweise ein vertieftes Verständnis von der Zerstörung des Tempels, indem er die Selichot am 9. Aw bete und so der Trauer um die Tempelzerstörung in seinem Herzen Raum gebe. Auf diese Weise werde die Person des Verfassers unsterblich und zugleich ohne Belang, da dessen Klage, seine Gedanken und Gefühle in das kollektive Gebet Israels eingingen.⁵⁸¹ Immer wieder machte Hirsch sich für einen Zugang zur Tora und den aufgeschriebenen Gebeten des Siddur stark, der nichts mit rührseligen Tränen der An-

getragen von einem Schatze neuer, nie geahnter, geistiger und materieller Kräfte und Mittel, zur vollen heiter glücklichen Verwirklichung bringen können [...]“ (Ebd., 610f).

⁵⁷⁹ Ebd., 611.

⁵⁸⁰ „Laß dich die Miene der Männer der vornehmen Wissenschaft nicht irren! Die Recepte studieren sie, grübeln aufs Haar nach dem Geburtstag der Amme des Pharmaceuten – um der Arznei zu entraten. Laß sie studieren und grübeln! Trinke die Arznei und gesunde, und beweise durch deine Gesundheit, daß die Arznei ächt und gesund. Während sie mit aller Weisheit die Unmöglichkeit beweisen, daß ein so altes Samenkorn noch Triebkraft in sich trage, säet der lebenskräftige Jude das Saatkorn seines alten Glaubens in den frischen Acker seines unentnervten Lebens, pflegt es mit der Sonnengluth der alten Begeisterung, tränkt es mit dem Lebenstau aus dem alten ewigen Borne der Kraft, und zeigt lächelnd durch die Blüthe und Frucht, wie flach das Urtheil der Beschränktheit.“ (S.R. Hirsch: Cheschwan, in: Jeschurun, 1. Jg., 1854/55, 67).

⁵⁸¹ „Unsere Väter, die Einfältigen! glaubten gar nicht an den Tod jener Verfasser, ihnen waren sie gar nicht gestorben, sie, ihr Lied, ihre Klage, ihr Trost, ihr Gebet lebte fort in der Brust jüdischer Tausende – mochten auf dem Leichenacker ihre Gedenksteine verwittern, jedes jüdische Herz war ihr Mausoleum und sicherte ihnen die hiniedige Unsterblichkeit, die sie einzig erstrebten, daß man über das Lied des Dichters, über das Gebet des Verfassers, über den Gedanken des Denkers vergaß, und was sie gedacht und gefühlt und geklagt und gesungen so lebendiges Nationaleigenthum ward, daß demgegenüber der ursprüngliche, einzelne Sterbliche, das zufällige Organ, durch welches diese Nationalgefühle, diese Nationalgedanken ihren Ausdruck gefunden, – in den Schatten der Vergessenheit zurücktreten konnte.“ (S.R. Hirsch: Die Trauer des 9. Aw, in: Jeschurun, 1. Jg. 1854/55, 569).

dacht zu tun haben sollte, sondern mit dem Geist der Pflichterfüllung.⁵⁸² Das Studium der Tora blieb für Hirsch eine religiöse Angelegenheit, die Tora war von Gott gegeben, ihr Studium zielte auf Erfüllung der göttlichen Gebote und sollte stets mit einer Berachah, einem Segensgebet, beginnen. Hirsch kritisierte in seinen Überlegungen zur Bedeutung der Tora in seinen Predigten immer wieder das Religionsverständnis und die Gemütstheologie, die er bei den Reformern als Antwort auf die ‚gottlose‘ Aufklärung zu erkennen meinte. Hirsch polemisierte gegen eine Verbannung der Religion in die Region des Gemütes, nachdem der alles zermalmende Verstand der Aufklärung sämtliche Bereiche menschlichen Lebens vermeintlich durchleuchtet und erobert hatte. Für ihn war die Definition der Religion und des Glaubens als indemonstrables Mysterium eines Gefühls, das sich auf die innere Erfahrung berief und sich so dem Raisonement des Verstandes entziehen konnte, eine nicht akzeptable Apologie.⁵⁸³ Universale anthropologische Grundannahmen, wie die Vorstellung eines allen Menschen innewohnenden Abhängigkeitsgefühls als Quelle des humanen Gottesbewusstseins wies er als unbelegbar zurück. Die Romantiker unter den jüdischen Theologen, die in den Sog der Theologie Schleiermachers geraten waren, versuchten seines Erachtens einen Subjektivismus zu vertreten, der der jüdischen Religion nicht angemessen war. Die Vertreter der Gefühlsreligion hätten den Glauben an Gott unvermerkt mit der Bespiegelung ihres inneren Selbst vertauscht und Gott zu einer Ausdrucksform des menschlichen Geistes herabgewürdigt, die Transzendenz geleugnet und die göttliche Offenbarung zu einer Erscheinung der inneren Welt des Menschen degradiert.⁵⁸⁴ Dies habe zur Folge, dass sie Glaubenstatsachen verdrehten, indem sie den Menschen zum Schöpfer Gottes machten. Hirsch war der Ansicht, dass die jüdischen Reformer in dualistischer Weise ‚Glauben‘ und Wissenschaft voneinander trennten, indem sie Elemente der jüdischen Tradition unter das Verdikt der wissenschaftlichen Analyse stellten und ihnen gleichzeitig im Rahmen der Gefühlstheologie in neu interpretierter Form Bedeutung für die jüdische Frömmigkeit zusprachen.

Hirsch kritisierte in seinen Predigten diesen seines Erachtens falsch gewählten Ansatzpunkt und schreckte dabei nicht vor radikaler Polemik zurück. So be-

⁵⁸² „die Gesinnung der Mizwaherfüllung soll uns leiten, zu Gott sollen wir erst hintreten, ehe wir das Buch seiner Lehre öffnen [...]. Ihm, der Erfüllung seines Willens, der Förderung seines Reiches auf Erden, nicht der eigenen Lust gar der eigenen Eitelkeit sollen wir mit dem Studium Seines Wortes Segen werden wollen, lernen, um damit die erste Mizwah aller Mizwoth Des zu erfüllen, ‚der uns durch seine Gebote *geheiligt* und *geboden* hat, uns mit den Worten seiner *Lehre* zu beschäftigen!“ (S.R. Hirsch: Thamus, in: Jeschurun, 3. Jg., 1856/57, 500).

⁵⁸³ „In diese aller Demonstration überhobene, weil unfähige, und nur an das subjektive Innewerden und Innegewordensein eines jeden Einzelnen appellierende Region des menschlichen Geistes griff man hinein, und wies unter den mannichfachen Erscheinungen des Gefühls und der Ahnung insbesondere auf ein *Abhängigkeits-Gefühl* hin, das allen Menschen angeboren innewohnen und die Wiege und der unzerstörbare Quell des Gottesbewußtseins und der Menschheit sein solle.“ (S.R. Hirsch: Tischri. Der alte Tischri und die moderne Religion, in: Jeschurun, 8. Jg., 1861/62, 3).

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., 4.

schimpfte er die Reformer als „Thränenprediger und Gefühlshierophanten.“⁵⁸⁵ Unaufhörlich insistierte er, dass das Judentum nicht aus der allgemeinen inneren Befindlichkeit menschlicher Existenz geboren sei, sondern aus der sinnlichen Erfahrung der von außen auf die Menschen zukommenden Offenbarung, der Stimme Gottes, die Israel vernehmen durfte.⁵⁸⁶

Die Offenbarung der Tora gehörte für Hirsch in den Bereich des ‚hellen Verstandes‘ und des Wissens. Das Wollen und Vollbringen der göttlichen Weisungen sei die Energie, die die jüdische Religion durchfließe. Nicht die Tränen der Rührung und die andächtigen Gefühle des einzelnen Glaubenden bereiteten das Fundament der jüdischen Religion, sondern das, was Israel durch die ‚Tatsachen objektiver Gottesoffenbarung‘ gesehen und gehört und bekannt habe.⁵⁸⁷

6.3.2 Die Tora im Exil

Nicht der Einzelne sondern Israel, „das von den Fersen der Völker getretene, bodenlos und machtlos und haltlos hingeworfene Pariavolk auf Erden“⁵⁸⁸ war die Empfängerin der göttlichen Offenbarung. In einer Predigt über die Trauer des 9. Aw sprach Hirsch von dem Galuth der Schechina, dem Exil der Gottesherrlichkeit. Mit der Zerstörung des Tempels, der Stätte des göttlichen Wortes, sei die Tora bis auf den gegenwärtigen Tag ins Exil gegangen.⁵⁸⁹ Seit die Römer das Allerheiligste zerstört hatten, flüchtete sich die Schechina ins jüdische Familienleben. Nun stehe ihr das ärgste Exil noch bevor: „aus dem jüdischen Familien-

⁵⁸⁵ Ebd., 10. Seine Polemik richtete sich dabei insbesondere gegen die religiösen Stimmungen, die an Feiertagen, wie dem Tischri in den Synagogen produziert würden: „Warum aber dieses Alles im *Tischri*? Weil eben dieser Tischri-Monat der Erndte-Monat unserer modernen Kumrim-Wirtschaft zu sein pflegt, weil in keinem Monat wie diesem, der größte Unfug mit ‚Thränen‘ und ‚Rührung‘, mit ‚andächtigen Gefühlen‘ und ‚gläubigen Regungen‘ getrieben wird, weil man ein paar Tage dieses Monats zu großen Schauer- und Buß-Paraden des allmächtigen Gottes mit obligaten Herz-Erschütterungen, Thränen-Predigten, Andacht-Rührungen, Buß- und Betgefühlen, Seufzer-Chorälen gemacht hat [...] – und es doch keinen andern Monat wie eben den Tischri giebt, der mit allen seinen großen, Leben bauenden Institutionen gerade der lauteste Protest gegen all und jede Täuschung wäre, die auch die jüdische Religion mit einem Paar, innerhalb der Gefühlssphäre zu weckenden und innerhalb der Gefühlssphäre verrinnenden Andachtsregungen und sogenannten Erhebungen zu dem Unendlichen und Ewigen abzufüttern geneigt sein möchte.“ (Ebd., 9).

⁵⁸⁶ „In der That auch nicht an ein Fühlen und Ahnen appelliert Gott, nicht auf den geheimnißvollen, spurlosen Sand dieses von den Wogen der Träume umkräuselten Ufers baut Gott *unsere* ‚Religion‘: [...] dich habe ich *sehen* lassen damit du *wissect*, [...] nicht auf das was du ahnest und glaubst, sondern auf das, was du *gesehen* und *erfahren*, bist du in deinem Bunde mit Gott verwiesen; in die Welt der konkretesten Thatsachen hinein hat Gott die Grundsäulen deines Bundes mit ihm, deine Erwählung und Verpflichtung, gestellt, hat zu dem Faktum der Schöpfung des Himmels und der Erde das von deiner nationalen Erfahrung getragene Faktum seiner Offenbarung gefügt [...]“ (Ebd., 6).

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., 11.

⁵⁸⁸ Hirsch, Tischri, 14.

⁵⁸⁹ „In die Hütten, in das *Familienleben* des verbannten Volkes zog sie mit, feierte ihre Triumphe in den Opfertoden dieses Märtyrervolkes, in dem Paradiesesleben seiner geschmähten Hütten – aber die Entfaltung ihres Geistes, ihres Segens in der Vollkraft, in der Blüte eines gottgetragenen *Staatenlebens*, [...] diese Verwirklichung ihrer Bestimmung fiel der Zukunft heim.“ (Hirsch, Trauer, 573).

leben, dem jüdischen Herzen exiliert zu werden [...].“⁵⁹⁰ Hirsch erinnerte in seinen Predigten an verschiedene Momente in der jüdischen Geschichte, in denen Juden und Jüdinnen sich von der Tora abwandten, um eine größere Teilhabe am gesellschaftlichen Leben der nichtjüdischen Umwelt zu erlangen. All diese Bemühungen führten in noch größere Krisen für die jüdische Bevölkerung und führten nicht zu der ersehnten Emanzipation. So zitierte er Josephus, der von den Hohepriestern Jeschua und Chonjah berichtete, die dem König Antiochus das Angebot offerierten, von allen jüdischen Gesetzen und Gebräuchen abzulassen, um fortan nach den Sitten der Griechen zu leben. Jeschua und Chonjah tauschten ihre jüdischen Namen in griechische und wurden zu Jason und Menelaos. Sie machten sich Vorhäute, um auch nackt den Griechen zu ähneln. Hirsch rief die Geschichten aus den Makkabäerbüchern ins Gedächtnis, die von der selbst gewählten Entweihung jüdischer Traditionen unter den Bedingungen der griechischen Fremdherrschaft berichteten, um für die Einwohner von Jerusalem das Bürgerrecht von Antiochia zu erringen.⁵⁹¹ Hirsch schloss sich dabei der Sicht der Makkabäerbücher an, die die Vergehen der Priester als religiöse Führer des Landes besonders drastisch beurteilten. Ebenso wie damals die Hohepriester waren für Hirsch die Vertreter der Reformbewegung, bzw. jene Juden, die sich ‚trocken‘ taufen ließen, die übelsten Verräter an Gott und seinem heiligen Gesetze. So wie die Priester der Reform der antiochischen Zeit⁵⁹² würde es auch der gegenwärtigen Generation ergehen: „Priester und Jünger des 19. Jahrhunderts mussten erst selbst den Fürsten und Völkern das Schauspiel abtrünniger Juden vor die Augen führen, ehe ein Staatsmann an Reformirung des Judenthums durch Dekrete und Maßregeln denken konnte.“⁵⁹³ Hirsch lernte aus der jüdischen Geschichte, dass den staatlichen Eingriffen in das jüdische Leben immer der Abfall der Juden und Jüdinnen selbst voraus gegangen war.

6.3.3 *Teschuwah statt Sittlichkeit*

Hirsch versuchte auch hinsichtlich der ethischen Ausrichtung seiner Predigten, die Rede von abstrakten Tugenden zu überwinden. So rekurrierte er keineswegs allgemein auf den Kampf der Sittlichkeit gegen die Sinnlichkeit. Stattdessen sprach Hirsch von Teschuwah, der Umkehr zu Gottes Weisungen und von der Reinigung des Herzens von den falschen Götzen. *El Sar*, und *El Nacar* standen für das Unheilige, für die Trennung von der jüdischen Tradition. Für Hirsch waren es rituelle

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ S.R. Hirsch: Kislew, in: Jeschurun, 1. Jg. 1854/55, 124ff.

⁵⁹² „Soweit hatten es die abgefallenen Söhne Judäas gebracht, daß zuletzt die Griechen selbst das Gottesheiligthum zum Zeustempel entehrten. Alle Oele der heiligen Gotteslampe hatten sie entweiht.“ (Ebd., 127).

⁵⁹³ Ebd.

Handlungen wie Fasten oder das Hören des Schofartones, die zur Umkehr motivieren konnten.⁵⁹⁴ Jom Kippur mit seinen reinigenden Präparationsritualen sollte dem frommen Juden die Möglichkeit bieten, sich auf die äußerliche und innerliche Umkehr einzustellen und das gesamte Beziehungsgeflecht, in dem sich sein Leben gestaltete, zu überprüfen und zu erneuern. Die Bedeutung von Ritualen wurde in diesem Zusammenhang von Neoorthodoxen wie Hirsch sehr hoch eingeschätzt. In der rituellen Praxis wurde die Möglichkeit der Umkehr eingeübt, eine andere Wirklichkeit wurde dargestellt. Die Einhaltung der hohen Festtage hatte folglich für Hirsch einen höheren Stellenwert als das alleinige Hören der Predigt. Der verbale Aufruf zur Buße erschien ihm weniger wirkungsvoll als z.B. die Praxis des Fastens.

6.3.4 Neoorthodoxe Doxologie und Ethik: ‚Meine Macht und mein Sang ist Gott‘

Interessant ist, dass auch eine Generation später der neoorthodoxe Homiletiker Joseph Wohlgemuth den reinen Appellen an den Willen der Hörer nicht gar zu viel zutraute. In einer Predigt am achten Pessachtag, die vermutlich im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts gehalten wurde, begann er nicht mit Darlegungen zur Sittlichkeit oder moralischen Appellen, sondern mit einer religiösen Identitätsformel: „Meine Macht und mein Sang ist Gott.“⁵⁹⁵ Mittels dieser Doxologie⁵⁹⁶ entfaltete er die Dialektik von Macht und Sang bzw. Freude, die das rechte Bekenntnis zum Gotte Israels auszudrücken vermag. Wohlgemuth entwickelte in dieser Predigt eine Art negative Anthropologie: Anhand von Kontrastgeschichten beschrieb er die Ambiguität menschlicher Existenz zwischen kreativer Entdeckerfreude und hybridem Größenwahn. Die Aussage über die Größe des Menschen in Psalm 8 sah er verwirklicht und bestätigt in den technologischen Entwicklungen seiner Zeit, wie der Eisenbahn, der Telegraphie, dem Mikroskop oder der Spektralanalyse. Zugleich sah Wohlgemuth seine Generation die Knie beugen vor dem eigenen Ich, verstrickt in eine Form von Selbstanbetung der scheinbar unbegrenzten Entwicklungspotenzen, die ins Verderben führen sollte. Gegenüber dieser pervertierten Form der Machtwahrnehmung stellte der Lobpreis ‚meine Macht

⁵⁹⁴ „O, wer vermöchte die Seligkeit einer solchen Theschuwah-Woche zu schildern, wo der Ernst des jüdischen Lebens das Leben und seine Anforderungen ernst begreift und nun in den Herzen, in den Hütten, die verhallten Schofartöne fortwirken, jeden Altar des אֱלֹהֵי זָרָה in den Herzen, jeden Altar des אֱלֹהֵי נֹכְרִים in den Hütten umzustoßen, alle Bande mit dem Unheiligen, alle Bande mit dem Unjüdischen zu zerreißen, und mit der Energie der neu geweckten, neu gestärkten freien, göttlichen Kraft Herz und Hütte zu reinigen, zu läutern, zu weihen und Raum zu machen, daß wiederum einziehen könne der Gott der Herrlichkeit in unser kleines – großes Leben!“ (S.R. Hirsch: Die Theschuwah-Woche, in: Jeschurun, 2. Jg., 1855/56, 18).

⁵⁹⁵ Wohlgemuth, Beiträge, 70.

⁵⁹⁶ Sie stellt eine Kompilation aus verschiedenen Texten dar, die an diesem Festtage gelesen werden: Ex 15,2 aus dem Lobgesang Israels nach der Errettung von den Ägyptern, dem Hallel in Psalm 118,14 und der Haftara Jes 12,2.

und mein Sang ist Gott‘ eine heilsame Form der Selbstbegrenzung dar: Gott als eigentliche Macht zu setzen, sollte die Juden seiner Zeit vor unbegrenzten, hybriden Fortschrittswahn bewahren.

Am Kontrastbeispiel des bigotten Tyrannen Philipp II, der sich zu seinen Lebzeiten als gottesfürchtiger König inszeniert und darin zugleich einen blutrünstigen Willen zur Macht entwickelt hatte, zeigte Wohlgemuth, wie sich eine pervertierte Form der Verehrung göttlicher Macht ausdrücken kann, in der sich der Glaube als Zwangsneurose in der sadistischen Verfolgung Andersglaubender entlädt. Die Verherrlichung der göttlichen Macht müsse vielmehr ihren Ausdruck auch im Lobpreis, in der Freude, im ‚Sang‘ finden, um nicht gewalttätig zu werden.⁵⁹⁷

Durch diese Kontrastbeispiele gestaltete Wohlgemuth die homiletische Bestimmung des Lobpreises. Dem Gott Israels die wirkliche Macht zuzuschreiben und ihm die Ehre im Lobpreis zu geben, hatte eine ideologiekritische Komponente. Das Beispiel Philipp II, in der Predigt selbst namentlich und zeitlich nicht entschlüsselt, verweist auf eine kritische Sicht der Geschichte des Christentums, die auch als antisemitische Gewaltgeschichte gelesen werden kann. Das Stärkerwerden antisemitischer Gesinnungen in der Bevölkerung und die darin implizierte Erfahrung, dass formaljuristische Emanzipation keinen wirklichen Schutz bot, könnte sich in dieser historischen Referenz spiegeln, sowie die Befürchtung, dass scheinbar gottesfürchtige Regenten im Blutrausch gegen Andersgläubige zu Tyrannen werden können.

Durch den Lobpreis und das Bekenntnis zu dem einen Gott könne die Gemeinde jedoch lernen, die Geister zu unterscheiden, kritisch und differenziert die gesellschaftlichen und religiösen Ausdrucksformen wahrzunehmen. Die Einführung doxologischer Rede in der Predigt diene darüber hinaus der heilsamen Begrenzung hybrider Ich-Phantasien.

6.3.5 *Konservative Apologien: die Schönheit, der Körper und die ‚Fittige der Schechina‘*

Konservative Prediger wie Adolf Jellinek und Isaak Noah Mannheimer nahmen eine vermittelnde Position zwischen Neorthodoxen und Reformern ein. Jellinek,

⁵⁹⁷ „Wenige Jahrhunderte sind es her, da sass auf Spaniens Throne, des damals mächtigsten Reiches der Welt, ein frommer gottesfürchtiger König, der auch auf seine Fahnen geschrieben hatte das gottesfürchtige Wort: ‚meine Macht ist nur Gott‘, der [...] seiner besten Söhne Leben, seinem Glauben weihte, der alle Tempel und Altäre seines Gottes mit den herrlichsten Geschenken schmückte, und ob er auch über das Wohl und Wehe von Millionen gebot, vor dem Blick eines Priesters erzitterte. Aber Scheiterhaufen brannten in der Nacht, auf verbrannte Menschengelbeine trat der Fuß des Wanderers, und auch die Söhne unseres Volkes ließ er im festlich geschmückten Zuschauerraum zu Tausenden morden, oder schickte sie elternberaubt in die Verbannung. Denn erstorben war die Freude in diesem Gemüt, erstickt jedes Wohlwollen in dieser Brust. Grausam und finster war sein Glaube. Grausam und finster war sein Glaube, denn seine Gottheit war ein finsternes Wesen, eine furchtbare Macht, die sich labt an dem Todesröcheln gequälter, mit Wohlgefallen aufnimmt den Schmerzensgeschrei der Gefolterten.“ (Ebd., 73).

der zeitgleich mit Hirsch wirkte, verfolgte ebenso wie die Reformen eine Generation zuvor, apologetische Absichten.⁵⁹⁸ In seinen im Druck erschienenen Predigten präsentierte er den jüdischen und nichtjüdischen Leserinnen und Lesern das Judentum als eine moderne Religion, die den Herausforderungen der Gegenwart gewachsen sei. Dieses Anliegen teilte Jellinek mit Predigern wie Zunz und Salomon. Immer wieder betonte er die Vorzüge des Judentums seiner Zeit, wie z.B. das Streben nach Schönheit, die Kooperationsbereitschaft mit dem Staate oder die Traditionsverbundenheit.

Der gravierende Unterschied zur Predigtpraxis der Reformen bestand in der Aufnahme talmudischer Traditionen als autoritativer Quelle für die homiletische Praxis. Jellinek verwandte haggadische und halachische Referenzen, die die entfalteten Hauptlinien seiner Predigt stützten. Er referierte rabbinische Streitigkeiten, um Konflikte der Gegenwart in ihrer Grundstruktur zu erläutern und schloss sich in seinen eigenen Positionen meist den eher ‚liberaleren‘ rabbinischen Ansichten, beispielsweise denen von Hillel, an. Es ist auffallend, wie stark konservative und neoorthodoxe Prediger im 19. Jahrhundert Erzählpraktiken in ihren Predigten ausweiteten. Neben dem Bezug auf haggadische Erzählungen, der Einarbeitung von Streitgesprächen aus den Midraschim und dem Nacherzählen biblischer Geschichten traten Erzählungen aus der weiteren jüdischen Geschichte, oftmals aus der Makkabäerzeit oder anderen Phasen der Judenverfolgung. Damit unterschieden sie sich in signifikanter Weise von Predigern der ersten Generation wie Zunz oder Salomon die weitgehend auf das narrative Exemplum verzichteten.⁵⁹⁹

Als Beispiel für den Umgang mit Erzählungen aus dem Talmud in seinen Predigten sei hier eine längere Passage zitiert, in der Jellinek den Zusammenhang zwischen der spielerischen Schönheit des Kultus und der Halacha deutlich machte:

„Einst, erzählt der Talmud (Sabbat, 31 a), hörte ein Heide, als er an einer Synagoge vorüberging, die Worte der Schrift verlesen: Und dies sind die Kleider, die sie machen sollen: einen Brustschmuck und einen Esod u.s.w. (Ex 28,4ff.) Die Aufzählung der kostbaren Edelsteine, mit denen die beiden genannten Stücke der hohepriesterlichen Kleidung reich besetzt waren, hatte einen so tiefen Eindruck auf denselben gemacht, daß er den Entschluss faßte, sich zum Judentume zu bekehren, damit er Hohepriester in Israel werde. Sofort ging er zu Schammai und

⁵⁹⁸ So urteilte auch Philipp Bloch, in seiner recht pathetisch geratenen Würdigung des Werkes von Jellinek: „Der Grundton, auf den alle Homilien des Wiener Kanzelredners mehr oder weniger gestimmt sind, ist die Apologie des Judentums, maßvoll in der Polemik, vornehm in der Haltung, von einer reichen und reifen Gelehrsamkeit getragen.“ (P. Bloch: Adolf Jellinek nach seiner geistigen und wissenschaftlichen Bedeutung, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, 24. Jg., 1921/22, 122–138, hier: 129).

⁵⁹⁹ Die ‚Predigtmärlein‘ konservativer und orthodoxer Rabbiner entfalteten ihre homiletische Wirksamkeit in der zeitgenössischen Aktualisierbarkeit. Sie stellten zumeist implizite und verschlüsselte Angebote dar, Konflikte und Unterdrückungserfahrungen zu deuten. Vgl. zur Bedeutung von narrativen Beispielen in jüdischen Predigten des 19. und 20. Jahrhunderts: C. Daxelmüller: Erzähler auf der Kanzel: Das Exemplum in jüdischen Predigten des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Fabula, Bd. 32, Heft 1–3, 1991, 33–66, hier: 46ff.

sprach: Meister, ich möchte ein Jude werden, damit man mich zum Hohenpriester wähle. – Schammai stieß ihn von sich mit dem Maßstabe, den er in seiner Hand hielt. Hierauf begab er sich zu Hillel, der ihn in den Schoß des Judenthums aufnahm, dann aber liebevoll mahnend zu ihm sprach: Ein König muß, bevor er seine Regierung antritt, die Einrichtungen, Sitten und Bräuche derselben kennen lernen; auch du, mein Sohn, mußt dich mit den Pflichten und Amtsverrichtungen des Hohenpriesterthums vertraut machen. Sie lasen nun im Gesetze und stießen auf die Schriftstelle (Num 1,51): ‚Und ein Gemeiner, der dem Heiligthume naht, soll getödtet werden.‘ Wer wird darunter verstanden? fragte der Heide. Selbst König David, erwiderte Hillel. Wie ein geborner Israelit, ein israelitischer König – sagte sich der Proselyt im Stillen – wird in Allem, was das Heiligthum Gottes betrifft, als ein Gemeiner betrachtet, und ich, der ich nicht einmal dem jüdischen Stamme angehöre, sollte Anspruch auf die Hohenpriesterwürde machen können? Die großen und ewigen Wahrheiten des Judenthums aber hatten auf den Geist und das Herz des Neubelehrten einen so mächtigen Eindruck gemacht, daß er, auch ohne sein angestrebtes Ziel zu erreichen, seinem Lehrer bewegt zurief: Gesegnet seist du, o sanfter Hillel, daß du mich unter die Fittige der Schechina gebracht, dem einig-einigen und lebendigen Gotte genähert hast. Als später drei Profeten zusammentrafen, welche alle von Schammai zurückgeschreckt worden waren, sprachen sie Alle wie aus *einem* Munde: Schammai’s Härte verschloß uns, Hillel’s Sanftmuth eröffnete uns das Reich des Glaubens und der Seligkeit.“⁶⁰⁰

Jellinek zitierte diese Passage aus dem Talmud, um als Fürsprecher für diejenigen Juden aufzutreten, denen die eigene Tradition – ähnlich wie dem Heiden im Midrasch – unbekannt oder fremd geworden war. Hillels Offenheit gegenüber den obskur erscheinenden Bedürfnissen des von außen Fragenden sowie sein folgendes Insistieren auf das Studieren der Sitten und Gebräuche stellte Jellinek als vorbildlich dar. Durch die spielerische Schönheit der Tradition zum Gang in die Synagoge verlockt zu werden, war für Jellinek nichts, das bekämpft werden mußte. Er sah in dieser Haltung vieler jüdischer ZeitgenossInnen vielmehr eine Chance, diese für die jüdische Religion als umfassenden Kultus wieder zurückzugewinnen und den eigenen Platz unter den ‚Fittigen der Schechina‘ zu finden.

Darüber hinaus vertrat Jellinek in seinen Predigten eine bestimmte Auffassung von Religionsfreiheit, nach der die jüdische Religion als eine gleichberechtigte Stimme im Chor der Religionen innerhalb des Staates gehört werden müsse. Gottes Liebe gelte allen Völkern, Heil und Seligkeit würden alle Menschen erfahren, solange sie die sieben noachidischen Gebote beachteten.⁶⁰¹ Die Gleichberechtigung aller Religionen stelle keineswegs eine Form von Gleichgültigkeit gegenüber den spezifischen Dogmen bzw. Inhalten der jeweiligen Religion dar, sondern

⁶⁰⁰ A. Jellinek: Predigten, Zweiter Theil, Wien 1863, 7f.

⁶⁰¹ Vgl. ebd., 10.

beziehe sich auf die Aufgabe des Staates, allen gleichermaßen Schutz zu bieten und gesellschaftliche Verpflichtungen aufzuerlegen.⁶⁰²

Immer wieder versicherte Jellinek in seinen Predigten, dass das Judentum eine Frieden stiftende Religion sei.⁶⁰³ Er entwickelte eine religionspluralistische Perspektive, die es ihm ermöglichte, die gemeinsamen Charakteristika, die alle Religionen miteinander teilten, zu benennen. Aus diesem Grunde hatte er ein lebhaftes Interesse daran, die Wirkungen des Gesetzes Gottes außerhalb der Tora darzustellen. Im Jahre 1866 widmete er sich als Prediger der israelitischen Kultusgemeinde in Wien in einer Predigtreihe dem Thema ‚Das Gesetz Gottes außer der Thora‘.⁶⁰⁴ In diesen Ansprachen versuchte er immer wieder zu belegen, inwiefern die vom Schöpfer dem biologischen Kreislauf eingegebenen Gesetzmäßigkeiten das Leben aller Menschen und aller Kreatur bestimmten und die spirituellen Erfahrungen in verschiedenen Religionen fundierten. Diese Gesetzmäßigkeiten waren für ihn die systemische Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit aller lebendigen Kreatur, die Regelmäßigkeit der Vorgänge von Werden und Vergehen in der Natur sowie die Zweckmäßigkeit der Gesetze innerhalb der Schöpfung, die keine ‚sinnlosen‘ Prozesse zuließen.⁶⁰⁵ Das Wissen um diese Gesetzmäßigkeiten trage zu einer Art Entzauberung der Welt bei, die weder ein magisches Weltbild noch verschiedene Formen des Aberglaubens gelten lasse.

Das Interesse, die jüdische Religion als modern anzupreisen, führte ihn durch die Erfahrung der desaströsen Folgen einer Choleraepidemie in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu einer Reflexion der Hochschätzung des Körpers innerhalb der jüdischen Religion. Jellinek stellte in einer Predigt am ersten Tage des Hüttenfestes im Jahre 1866 fest, dass die verschiedenen Zugänge zur Religion, wie die ‚Erwärmung‘ des Gemütes, die Bewegung im Reich der reinen Idee, bzw. die Versenkung in Rituale, Formen und Gebräuche allesamt dem Leib keine Auf-

⁶⁰² Diese Auffassung belegte Jellinek mit seiner Auslegung von 3. Mose 23, 40 in einer Predigt zum Hüttenfest 1860, indem er den Duft des dort erwähnten Esrog, mit den spezifischen Dogmen und die Früchte der duftlosen Palme mit dem Verhalten der Bürger im Staate gleichsetzte. „Nun, jede Religion hat auch einen zarten Hauch, den man nicht mit Händen greifen kann – das sind die Dogmen oder Glaubenssätze über das Wesen Gottes, die menschliche Seele und die himmlische Seligkeit – und Früchte, die man zählen, messen, berechnen und durch die Sinne beurtheilen kann, – das sind die Handlungen, zu denen sie ihre Bekenner ermuntert und auffordert. [...] im Staate aber, der nicht auf Dogmen, sondern auf gegenseitigen Rechten und Pflichten ruht, soll sie gleich der Palme sich erheben, von der man keinen Duft, sondern nur Früchte erwartet und verlangt: dann wird der Staat gerecht gegen Alle, und der Palme gleich, steht er da fest und unerschütterlich, Allen Schatten, Schutz und Schirm bietend.“ (Ebd., 10f).

⁶⁰³ So z.B. in einer Predigt über das Buch Ruth am Wochenfeste im Jahre 1861, in der er aus der Mechilta zum Abschnitt Jitro zitiert: „Hört es, ihr Könige der Erde, das ist keine Religion, welche die Körper peinigt und martert, um die Seelen von ewiger Verdammnis zu retten; kein Glaube, der Verwirrung in den Staaten hervorruft, Nationen hetzt, Kriege anfacht, [...] Diese glänzende Lichtseite des Judenthums, diese Duldsamkeit gegen andere Religionen zeigt uns das Buch Rut [...]“ (A. Jellinek: Predigten, Erster Theil, Wien 1862, 7).

⁶⁰⁴ Vgl. A. Jellinek: Das Gesetz Gottes außer der Thora. Fünf Reden nebst einer Rede über die Cholera, Wien 1867.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., 24.

merksamkeit schenken würden.⁶⁰⁶ Die Thora hingegen betrachte die Sorge um den Leib als zentrales Anliegen. Sie gebe dem körperlichen Wohlbefinden ein religiöses Gepräge durch Gesetze über die Speisen, die man genießen und Kleider, die man anlegen solle. Vorschriften über die Reinlichkeit des Körpers und der Wohnung gingen einher mit der Aufstellung von Regeln im Umgang mit dem toten Körper. Die religiöse Sorge um den Körper müsse dabei zwischen Disziplinierung und Genuss ausbalanciert werden. Nach Jellinek wurde die körperliche Geißelung im Judentum dabei keineswegs als religiöser Selbstzweck erachtet.⁶⁰⁷ Vielmehr sei nach Hillel die Mäßigkeit das Hauptgebot für die Wohlfahrt des Leibes.⁶⁰⁸ Das in der Bibel und dem Talmud aufbewahrte Körperwissen sei uralt und zugleich höchst modern, beispielsweise hinsichtlich der praktischen Erfordernisse in der Seuchenbekämpfung.⁶⁰⁹

Der von Gott geschaffene Körper sei nicht Ort sündiger Begierden, sondern Träger des irdischen Lebens, das der Fürsorge bedürfe. Diese Fürsorge war für Jellinek ein religiöser Akt. Immer wieder zitierte er Hillel als Gewährsmann einer körperfreundlichen Einstellung im Judentum: für Hillel war der Gang ins Badehaus ein frommes Werk. Keineswegs zufällig würde in der Bibel von Gott als Arzt und von seinem Worte als der Gesundheitslehre des jüdischen Volkes gesprochen.⁶¹⁰

Der Körper in seinen von Gott geschaffenen Funktionsweisen stelle die Thora am Leibe dar, er „schafft eine Welt im Kleinen, umfaßt auf engem Raume Alles, was in weiter Natur zerstreut auseinander liegt, vereint, was in den Höhen und Tiefen sich findet.“⁶¹¹ Jede einzelne kleine Körperfunktion verweise intensiver auf die Schöpfermacht Gottes.⁶¹²

Jellinek betonte in diesem Zusammenhang auch die sozialen Implikationen des Körperthemas. Probleme der Seuchenbekämpfung und der Gesundheit seien eng mit Themen der sozialen Gerechtigkeit verknüpft. Das zu allen Zeiten bestehende Missverhältnis zwischen Armen und Reichen werde bereits in der Tora angeprangert. Die exklusive Konzentration auf das Verständnis von *Chesed* als individueller Empathie reiche deshalb nicht aus. Vielmehr müsse es ergänzt werden durch

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., 4f.

⁶⁰⁷ Um dies zu belegen zitierte Jellinek immer wieder aus dem Talmud: „Glaube nicht, daß du der Sonnengluth am Versöhnungstage dich aussetzen, oder auch am neunten Tage des Monats Tischri jeder Speise dich enthalten müsstest, um die Kasteiungen deines Leibes zu vermehren und dadurch deinen Gehorsam gegen Gott zu beweisen; nein! Iß am neunten und faste am zehnten Tischri, Beides, das Genießen an dem einen und das Entbehren an dem andern Tage ist Gott wohlgefällig.“ (Ebd., 7).

⁶⁰⁸ Ebd., 36.

⁶⁰⁹ Jellinek erinnerte an den alten antisemitischen Mythos von der Brunnenvergiftung, der vermutlich seinen Ursprung darin hatte, dass die jüdische Bevölkerung bereits im Mittelalter von bestimmten Seuchen verschont geblieben war. (Vgl. ebd., 8f).

⁶¹⁰ Vgl. ebd., 6.

⁶¹¹ Ebd., 35.

⁶¹² „Der zarteste Nerv, die feinste Faser, das dünnste Gewebe, das kleinste Haar, der schwächste Muskel wie das stärkste Knochengerüste, Alles an uns ist dem Gesetze der schöpferischen Weisheit unterthan.“ (Ebd., 33f).

ein Verständnis von *Zedaka* als einer gesellschaftlichen Rechtsvorschrift. Jellinek leitete aus dem Verständnis von Gottes schöpferischer Tätigkeit, die Arme und Reiche miteinander verbinde, Vorstellungen einer umfassenden Gegenseitigkeit von Mensch und Natur ab.⁶¹³ Die Gabe an die Armen sei eine Art Darlehen, das an Gott zurück erstattet werde kraft des Gesetzes der Gegenseitigkeit zwischen Armen und Reichen.⁶¹⁴

6.4 Liberale um die Jahrhundertwende

6.4.1 Jüdisch-liberale Predigt

Um die Jahrhundertwende hatte sich die moderne jüdische Predigt der Reformbewegung – zumindest in den Metropolen wie Berlin, in denen sich das Gottesdienstleben in den Synagogen stark ausdifferenziert hatte – längst etabliert. Die innerjüdische Auseinandersetzung um Predigtweise und Gottesdienstkultur war abgekühlt und schien nicht mehr im Zentrum des Predigtinteresses zu stehen.

Sigmund Maybaum, den wir schon als Homiletiker kennen gelernt haben, soll im Folgenden als Prediger des liberalen Judentums um die Jahrhundertwende unter der Fragestellung, wie die Konflikte um Religion und Modernität sich in seinen Predigten niederschlugen, eingeführt werden. In diesem Kapitel soll der Vergleich mit der christlich liberalen Predigtweise der Beantwortung der Frage dienen, wie jüdische und christliche Prediger in dieser Zeit mit der Modernitätsproblematik umgingen.

Maybaum selbst sah die Predigtkultur des freisinnigen Protestantismus um die Jahrhundertwende in einer Krise. In der Einleitung zu einer Sammlung von Festpredigten aus dem Jahre 1909 setzte er sich mit der Schrift des liberalen christlichen Praktischen Theologen Otto Baumgarten über zeitgenössische Predigtprobleme auseinander.⁶¹⁵ Bezugnehmend auf Baumgartens Klage, dass die ‚dogmatische Vergötterung‘ der Persönlichkeit Jesu keinen Stoff mehr für die Ausarbeitung von Festpredigten böte und neue Inhalte noch nicht greifbar seien, merkte er an, dass der jüdische Prediger von einer solchen Notlage nichts wisse. Maybaum

⁶¹³ „Reich und Arm treffen zusammen, sie alle hat Gott geschaffen, d. h. es herrscht ein unzertrennlicher Zusammenhang, eine unauflöbliche Gegenseitigkeit zwischen Armen und Reichen, die einmal zusammentreffen, wenn auch Tausende Meilen sie von einander entfernen. Ich werde noch Gelegenheit finden, die große Lehre von der Gegenseitigkeit, die in der Menschenwelt eben so gut wie in der Natur herrscht und die der Talmud mit den Worten bezeichnet, Gott habe dem Moses in dem Knoten der Gebetriemen oder Teffilin die Verknüpfung und das Ineinandergreifen alles Geschaffenen im Bilde gezeigt, nach allen Seiten hin zu beleuchten.“ (Ebd., 12).

⁶¹⁴ „Allerdings muß man Beide, Chesed und Zedaka, die Liebe, die aus dem mitleidigen Herzen stammt und die Wohlthätigkeit, die aus dem unerschütterlichen Gesetze der Gegenseitigkeit hervorgeht, mit einander verbinden, die kalte verständige Pflicht durch die Gluth des Mitleidens erwärmen, allein die Liebe allein ist zu ohnmächtig und zu unsicher, um der menschlichen Gesellschaft Heilung und Genesung zu bringen.“ (Ebd., 14).

⁶¹⁵ Vgl. O. Baumgarten: Predigt-Probleme, Tübingen und Leipzig 1904.

verwies in diesem Zusammenhang auf ‚die Vernunftgemäßheit der Tatsachen‘ und die ‚natürliche‘ Angemessenheit der Lehrgehalte, der jüdischen Feste, die der Prediger darzustellen habe.⁶¹⁶ Der Rekurs auf die Vernunft, der bereits stark die Predigten Salomons und Zunz geprägt hatte, bezog sich auf grundlegende Wahrheitssätze, die sich aus Maybaums Sicht für jüdische und christliche Predigten aufstellen ließen. „Für den christlichen Prediger gilt der Fundamentalsatz, daß er überall Christus, *d.h. den Gottmenschen* zu predigen hat, während der jüdische Prediger nur gottesebenbildliches Menschentum predigen soll.“⁶¹⁷

Diese anthropologische Fundierung jüdischer Predigtweise hatte Maybaum bereits in seiner Homiletik vertreten. Dort hatte er von der Predigt als Mittel zur Selbstheiligung des Menschen und von Erbauung als der Verwirklichung des göttlichen Ideals der Gottesebenbildlichkeit gesprochen. Diese Motive tauchen auch in seinen Predigten wieder auf. In einer Predigt aus dem Jahre 1905, die den Titel ‚Der Optimismus des Judentums‘ trug und sich mit der Auslegung der Sintflutgeschichte befasste,⁶¹⁸ verband er den Topos der Gottesebenbildlichkeit mit der Vorstellung, dass der Mensch ein Recht auf seine Vervollkommnungsfähigkeit habe und auf den Fortschritt der Kultur und der Gesittung bauen könne.⁶¹⁹ Die Gottesebenbildlichkeit war für ihn kein bloßes Gnadengeschenk, sondern selbst-erworbenes Gut. Die Sintfluterzählung trübe jedoch den Glauben an die Güte der Menschennatur; sie drücke einen Pessimismus aus, der nur schwerlich mit den Aussagen in Gen 1 über die gute Schöpfung zu harmonisieren sei.⁶²⁰ Aus diesem Grunde predigte Maybaum immer wieder über den inneren Kampf, den der Mensch auszufechten hätte. Er bezeichnete diesen auch als Kampf gegen das Böse, das überwunden werden müsse.⁶²¹ Immer wieder thematisierte Maybaum diesen Kampf in seinen Predigten. Er entwickelte dabei ein Argumentationsmuster, zu dem stets nach der Beschreibung der menschlichen Verstrickung die Wendung gehörte, dass der Mensch das Potential habe, der Sünde zu widerstehen und

⁶¹⁶ Vgl. S. Maybaum: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 5, Erste Hälfte, Festpredigten: Neujahrs-, Versöhnungs- und Laubhüttenfest, Berlin 1909, VIII.

⁶¹⁷ Ebd.

⁶¹⁸ Vgl. S. Maybaum: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 7, Neue Folge, Erstes und zweites Buch Moses, Berlin 1914.

⁶¹⁹ „Und selbst der Sündenfall des Menschen, durch den er des gottgepflanzten Paradieses verlustig geht, vermag uns in diesem Glauben nicht zu erschüttern. Denn gerade darin offenbart sich die gottentstammte Natur des Menschen, daß er aus eigener, selbsterworbener Erkenntnis den Boden, auf dem er steht, urbar zu machen und zu einem Paradiese auszugestalten sucht; er lernt dadurch immer mehr, sich selbst zu bezwingen, nicht bloß aus dem Acker, den er bebaut, die Dornen und Disteln auszujäten, sondern auch in der eigenen Brust die sündige Leidenschaft, die sich bis zum Brudermorde zu versteigen vermag, zu dämpfen und zu bändigen, bis daß die Unrast der Seele ihren Frieden gefunden in dem Aufblick zu dem Ewigen, der den Menschen von Anbeginn zur Nachfolge in seinen Wegen befähigt und berufen hat.“ (Ebd., 16).

⁶²⁰ Maybaum verwies auf die Bemerkung in Gen 6, 5f, dass das Dichten und Trachten des Menschen böse sei und dass es den Ewigen reute, dass er den Menschen auf die Erde gesetzt hatte. (Vgl. ebd.).

⁶²¹ „Es gibt nichts Erhabeneres als diesen Kampf des Menschen mit sich selbst, und nichts vermag ihn so sehr der göttlichen Barmherzigkeit zu empfehlen als die Schwäche seines Herzens, das von Jugend auf dem Bösen zuneigt, denn zuletzt siegt doch noch das Gute in ihm, und wenn nicht in ihm, so doch gewiß in seinen Nachkommen.“ (Ebd., 17).

sich dem ‚Ideal der Gottesebenbildlichkeit‘ anzunähern. Als Beleg hierfür zitierte er wiederholt Psalm 8: „Du hast ihn nur um Weniges einem Gotte nachgestellt, und mit Würde und Hoheit bekränzt.“⁶²²

Wie dies geschehen könnte, machte er immer wieder an ausgewählten biblischen Figuren deutlich, die den Kampf gegen das Böse aufnahmen bzw. bestimmte Tugenden exemplarisch verkörperten: Mose als Urbild edlen Menschentums oder König David als Spiegelbild menschlicher Verfehlung und Erhebung standen im Zentrum vieler Predigten.⁶²³ Die Figur des Jakob machte für ihn einen Gottesglauben transparent, der den Frommen auch in Not und Bedrängung nicht verzaugen ließ;⁶²⁴ Joseph galt ihm als Inbegriff versöhnender Liebe.⁶²⁵ Maybaum versuchte, Ambivalenzen in die Charaktere einzuzeichnen. Auch die großen biblischen Heroen hatten den inneren Kampf gegen die sündigen Triebe und gegen äußere Widrigkeiten zu führen. Die Art und Weise mit der sie diese Kämpfe meisterten, machte sie zu Vorbildern.

In einer Predigt am Versöhnungstage im Jahre 1904 predigte Maybaum, dass dieser Tag dazu anleite, zunächst vor dem Gott der Gerechtigkeit zu erschauern, um dann in die Lage versetzt zu werden, des Gottes der Gnade und der Versöhnung ansichtig zu werden. Genau dies beschreibe die religiöse Idee der Erhabenheit, die nicht bloßer Gedanke bleibe, sondern anschaulich gemacht werde. Mose werde in der Geschichte von der Sinaioffenbarung als „ein Idealbild des Menschentums, das uns in seiner Erhabenheit auch zuerst zurückstößt, dann aber zu sich emporhebt“⁶²⁶, eingeführt. Interessant an dieser Stelle ist, dass Maybaum Mose zu einer Figur stilisiert, an der das Erleben des Erhabenen nachvollzogen werden könne. Die Gottesbegegnung, die beispielsweise am Versöhnungstag in der Darstellung des gerechten und gnädigen Gottes die Erfahrung des Erhabenen ermöglichen sollte, verschmolz in seinen Predigten mit der Figur des Mose als ‚Idealbild des Menschentums‘. Hier zeigt sich auf anderer Ebene die schon erwähnte anthropologische Fundierung, die die Predigten von Maybaum durchzog.

Viele von Maybaums Predigten lesen sich stellenweise wie Tugendkataloge, anhand derer das Thema der Sittlichkeit durch das Nacherzählen biblischer Geschichten entfaltet wird. Die Noahgeschichte beispielsweise diente Maybaum als eine Möglichkeit, über die Tugend des Maßhaltens zu meditieren und die Unmäßigkeit als dasjenige Grundübel anzuprangern, das zur völligen Verderbtheit der Menschen geführt habe.⁶²⁷ Die Generation Noahs kannte nach Maybaum das

⁶²² Vgl. Maybaum, Festpredigten, 108.

⁶²³ Vgl. ebd., 107ff.

⁶²⁴ Vgl. Maybaum, Predigten, Bd. 7, 108f.

⁶²⁵ Vgl. ebd., 154.

⁶²⁶ Ebd., 107.

⁶²⁷ „Unmäßigkeit war das Grundübel, das zur völligen Verderbtheit der Menschen führte. Sie kannten noch kein Sittengesetz, das sie zum maßvollen Gebrauche ihrer Kräfte und zum edlen Genuße der Erdengüter hätte anleiten können. Die Stärke wurde ihnen zur Gewalttätigkeit, die Freude zur Ausgelassenheit und der Genuß zur Völlerei; die Kinder Gottes fröhnten den fleischlichen Trieben und dünkten sich als Helden und berühmte Männer, weil sie sich aller Zucht entledigt hatten. Darum soll-

Sittengesetz noch nicht. Völlerei, Gewalt und Maßlosigkeit prägten das Miteinander. Die Sintflut als Strafgericht Gottes offenbare den gnädigen Richterspruch Gottes, der dem Menschengeschlecht eine erneute Chance gebe. Maybaum interpretierte die Zeit nach Noah als Kulturfortschritt, der den Menschen größeren leiblichen Genuss ermöglichte, wie den Verzehr von Tieren und Alkohol, zugleich aber das Thema des Maßhaltens bedrängender machte.⁶²⁸

Das homiletische Muster der Tugendpredigten Maybaums beinhaltete nach der zumeist narrativ gestalteten explicatio des jeweiligen Toraabschnittes die applicatio. In dem vorgeführten Beispiel verglich er die Generation Noahs mit der zeitgenössischen Generation wohlhabender bürgerlicher jüdischer Eltern, die ihren Kindern Verschwendungssucht, oberflächlichen Materialismus, Gefallsucht und Lüsternheit vorleben würden.⁶²⁹ Maybaum schloss seine Predigten zumeist mit dem Aufruf, die Lehren, die aus den biblischen Geschichten gezogen werden könnten, auch in der Gegenwart zu beherzigen.⁶³⁰

Dies alles war für Maybaum eingebunden in die klassisch aufgeklärte Perspektive der Erziehung des Menschengeschlechtes durch die Tora. Die stufenweise Aufwärtsbewegung in der Geschichte der Menschheit war für Maybaum ein Faktum, die jüdische Religion hatte dabei für die Veredelung des Menschengeschlechtes ihren Beitrag zu leisten.⁶³¹

Maybaum entfaltete in seinen Predigten die für das Bürgertum des 19. Jahrhunderts typische Gegenüberstellung von harter, kalter materialistischer Welt und häuslicher Idylle, die auch bei ihm mit der Ideologie der polaren Geschlechtscharaktere einherging. Interessanterweise sind es nicht nur die Frauen, sondern auch die Tora, die komplementär zur kalten Welt draußen gesehen wurden. Während Frauen ‚drinnen‘ im Haus einen Ausgleich zur äußeren Lebensrealität schaf-

ten sie, wenn auch zu spät, aus dem verheerenden Einbruch der Naturgewalten die Heiligkeit des Maßes kennenlernen.“ (Maybaum, Predigten, Bd. 7, 7f).

⁶²⁸ „Es war eine neue Welt entstanden, welche die alte in der Kultur alsbald weit überholte. Die Schrift deutet uns diesen Fortschritt, der sich zweifellos auf allen Gebieten des Lebens kundgab, dadurch an, daß sie unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die veränderte Nahrung des jüngern Geschlechtes hinlenkt. Während das untergegangene Geschlecht sich nur von Pflanzenkost nährte, wurde jetzt von dem Ewigen auch das Fleisch der Tiere den Menschen freigegeben. Gott selbst wollte das irdische Leben genußreicher gestalten, freilich unter dem Vorbehalte, daß der Mensch sich vor jeder Rohheit und Grausamkeit in acht nehme und die Heiligkeit des Maßes im Genießen nicht verletze [...] Und so erzählt uns denn die Schrift von Noa, daß er auf seinem Besitztum nicht bloß die nährende Halmfrucht anbaute, sondern auch schon einen Weinberg zu pflanzen begann.“ (Ebd., 9f).

⁶²⁹ Von wem lernt denn der Sohn den Reichtum als das höchste aller Erdengüter schätzen, wofür er unbedenklich Ehre und Gewissen dahingibt, wenn nicht zunächst von dem Vater, der völlig aufgeht im Erwerben und Erraffen, so daß ihm kein Tag, ja fast keine Stunde mehr übrig bleibt für die Sorge um die idealen Güter des Lebens? Und von wem hat die Tochter ihre Eitelkeit und Gefallsucht, die zuletzt in Leichtsinne und Verschwendung ausartet, wenn nicht zunächst von der Mutter, die ja auch nur für den äußeren Schein lebt und die edlen Freuden einer stillen Häuslichkeit gar nicht mehr zu achten vermag?“ (Ebd., 12).

⁶³⁰ „So laßt uns denn beherzigen die Lehre, die uns heute Noas Kummer und Freude predigte. Lasset uns Maß halten in der Schätzung der irdischen Güter und im Genusse aller Lebensfreuden, und lasset uns im Hinblick auf die Kinder unser Leben vorbildlich gestalten und nie vergessen, daß eine einzige Stunde der Unmäßigkeit die Mühe eines ganzen Lebens vernichten kann.“ (Ebd., 13).

⁶³¹ Vgl. ebd., 231 und 236.

fen sollten, ist es die Tora, die aufgrund der komplementären Werte der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ‚drinnen‘ und ‚draußen‘ eine Transformation der Gesinnung und des Verhaltens herbeiführen sollte. Die binären Codes von drinnen und draußen, inwendig und äußerlich, innen und außen waren ein maßgebliches Strukturierungselement in Maybaums Predigten. So sprach er z.B. in einer Predigt über das Verhältnis von Staat und Religion aus dem Jahre 1896 davon, dass die Religion es mit der inneren Welt des Menschen zu tun habe, während der Staat für die äußerlichen Dinge zuständig sei.⁶³² Dem Geist der Weisheit, der der Gottesfurcht entspringe, stellte er den Geist des Heidentums gegenüber, den er mit der Weisheit des kalt kalkulierenden Verstandes identifizierte.⁶³³ In diesen binären Code schrieb er immer wieder seine Polemik gegen das Christentum ein, dem es im Verlauf seiner Geschichte nicht gelungen sei, den Anspruch, eine Religion der Liebe zu sein, in die Tat umzusetzen und so Verkündigung und Handeln in Einklang zu bringen. In der christlichen Predigtpraxis selbst sei der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Liebe zerbrochen.⁶³⁴

Darüber hinaus betrachtete Maybaum als liberaler jüdischer Theologe die Trennung von Staat und Religion als eine unabdingbare Voraussetzung dafür, dass das Judentum sich in seiner Bestimmung entfalten könnte. Die Verbindung von Staat und Religion war für ihn eine unglückliche, ja unnatürliche Verbindung, die beiden zum Schaden geriet. Die Wiedererlangung der politischen Selbständigkeit, die die Makkabäer erkämpften, das nationale Königtum und der nationale Staat, all dies brachte Israel an den Rand des Verderbens. Und andererseits: die achtzehnhundertjährige Feindschaft verschiedener Staaten gegen das Judentum habe die innere Entwicklung der Religion letztlich nicht behindert, sondern gefördert. Maybaum insistierte darauf, dass sich die Einheit eines Volkes nicht über eine gemeinsame Religion herstellen ließe, sondern gerade darüber, dass die Differenz zugelassen werde.⁶³⁵

⁶³² Vgl. ebd., 129.

⁶³³ Vgl. ebd., 155f.

⁶³⁴ „Woher kommt es denn, daß die Völker unseres Erdteils, die sich seit Jahrhunderten des Besitzes einer sogenannten Religion der Liebe rühmen, gleichwohl in der Uebung der Gerechtigkeit noch immer nicht gefestigt sind? Daß wir von Zeit zu Zeit Vergewaltigungen des Rechtes erleben, die zum Himmel schreien? [...] Offenbar ist dieser wiederholte Rückfall in die alte Barbarei dem Umstand zuzuschreiben, daß der Erziehungsplan der sinaitischen Offenbarungslehre völlig umgekehrt wurde, daß man mit der Predigt der Liebe begann und die Predigt der Gerechtigkeit als geringfügig vernachlässigte [...]. Eine Religion, die sich damit begnügt, Ideale unvermittelt hinzustellen, sich aber um den weisen Stufengang nicht kümmert, den die Erziehung des Menschengeschlechtes notwendig erheischt, eine solche Religion kann den Völkern nicht zum Heile gereichen.“ (Ebd., 236).

⁶³⁵ In diesem Sinne resümiert Maybaum in einer Predigt zum Chanukka-Fest im Jahre 1896: „Freiheit der Religionsausübung, Unantastbarkeit der inneren Ueberzeugung, volle Gleichberechtigung aller Bekenntnisse, d.h. weder Bevorzugung noch Zurücksetzung irgend einer religiösen Form von seiten des Staates – das sind die kostbaren Güter zu deren Eroberung und Erhaltung das Makkabäer-Fest alljährlich aufruft.“ (Ebd., 132).

6.4.2 *Christlich-liberale Predigt*

Was kann über die Bearbeitung von Modernitätskonflikten in christlich-liberalen Predigten, die um die Jahrhundertwende gehalten und publiziert wurden, ausgesagt werden? Gräß hat in seiner Studie über die Predigtweise liberaler Theologen in dem genannten Zeitraum herausgearbeitet, dass die Subjektivierung der Religion ein maßgebliches Konstruktionsprinzip in den Predigten darstellte: „Die Predigten bringen übereinstimmend die Subjektivität der Religion bzw. ein ‚Christentum des Geistes‘ zur Darstellung. Sie präsentieren den lebensorientierenden Sinngehalt der christlichen Religion im Modus seiner subjektiven Überzeugungskraft und lebenspraktisch vollzogenen Aneignung. Immer zielen sie auf die subjektiv gelebte Religion, auf ein geistgegenwärtiges, durch die eigene Tat, durch aktives Dabeisein, im Erleben und Handeln praktiziertes Christentum. [...] Konstruktionsprinzip für die Predigt ist die aktuelle Selbstausslegung des christlich-religiösen Bewußtseins, die Entfaltung seines Konstitutions- und Realisierungszusammenhanges, die Deutung und Anregung christlichen Erlebens und Handelns.“⁶³⁶ Wie ich bereits im Kapitel zur Homiletik entwickelt habe, wurde weder dem biblischen Text Offenbarungsqualität zugesprochen, noch hatten für die liberalen Prediger Dogmatik und kirchliche Lehrmeinung einen autoritativen Status, dem man sich hätte unterwerfen müssen. Vielmehr ging es in den Predigten um die Darstellung der Plausibilität des eigenen religiösen Erlebens sowie um den praktischen Lebensvollzug im Geiste des Evangeliums. Es ging, wie Baumgarten es formuliert hatte, um die Umsetzung der äußeren Zeugnisse in Tatsachen der inneren Erfahrung. Gräß analysiert in seiner Untersuchung, wie diese Form des Subjektivitätsprinzipes bei Predigern wie Paul Drews, Otto Baumgarten, Carl Jatho, Friedrich Rittelmeyer, Friedrich Naumann und Albert Schweitzer in Osterpredigten umgesetzt wurde. Alle genannten Theologen gingen davon aus, dass es nicht relevant sei, die historische Frage zu stellen, ob Jesus wirklich auferstanden sei, ob das Grab wirklich leer war etc. Weder das Ringen um historische Faktizität noch die äußeren Zeugnisse der Jünger und Jüngerinnen, wie wir sie in den Auferstehungsgeschichten vorfinden, sind wirklich von Belang. All dies könne den Osterglauben nicht existentiell werden lassen. Vielmehr stehe mit der Osterverkündigung die Relevanz des Glaubens für das gegenwärtige religiöse Leben auf dem Spiel. Entsprechend versuchte beispielsweise Baumgarten in einer Predigt über Mk 16, den Weg der Frauen, ihren inneren Prozess, erlebbar und erfahrbar werden zu lassen: von der Verzweiflung über den Zweifel hin zu der Gewissheit, dass Jesus lebt.⁶³⁷

Die in den neutestamentlichen Auferstehungsgeschichten auftretenden Personen, wurden bei Jatho zu Abbildern, bzw. Vorbildern religiösen Erlebens. Jatho ging in

⁶³⁶ Gräß, *Die Predigt liberaler Theologen*, 130.

⁶³⁷ Vgl. ebd., 111.

seinen Predigten von der potentiellen Gleichzeitigkeit religiösen Erlebens aus; diese stellte die hermeneutische Verbindung zwischen Text und Hörern her. Auch ihnen sei zugänglich, was der ungläubige Thomas erfahren habe. In diesem Sinne ging es in den Predigten liberaler Theologen um die Darstellung der Lebenswirklichkeit und des religiösen Erlebens auferstandener Menschen, in der sich die Wirklichkeit des Auferstandenen erschließe:

„So glauben auch wir an einen auferstandenen Christus, weil er in uns auferstanden ist und immer wieder aufersteht, weil er sich in uns als die Auferstehung und das Leben bewährt und beglaubigt hat, weil er uns zu Entdeckern neuer Welten gemacht und uns die Augen geöffnet hat über uns selbst.“⁶³⁸

Dieser Ansatz bei dem inneren Erleben dessen, was Auferstehung bedeutet, kommt nicht ohne einen Dualismus aus, in dem das Außen, die materielle Welt abgewertet wird. Das geschichtlich Konkrete ist für Jatho ein Gefängnis, aus dem ausgebrochen werden muss, um ‚zur Sache selbst‘, dem ewig wahren und zugleich jetzt relevanten Bedeutungsgehalt der biblischen Geschichten für die gegenwärtig Glaubenden vorzudringen. Die Deutungspotenz der Auferstehungsgeschichten für den Glaubens- und Lebensvollzug gegenwärtiger Menschen entwickle sich gerade nicht in der irdischen Dimension der Geschichte, die durch Raum und Zeit beschränkt sei. Diese sei zwar notwendige Ausdrucksform des Unausprechlichen, jedoch nicht die Sache selbst.⁶³⁹

Auch für den Prediger Rittelmeyer war für die Entstehung des Osterglaubens, die eigene, subjektive Erfahrung in der Osterverkündigung ausschlaggebend, dass der lebendige Jesus mit seinem Geiste in den Herzen der Glaubenden gegenwärtig sei. Rittelmeyer trieb die Frage um, wo denn die auferstandenen Christen zu finden seien. Predigttexte wie 2. Kor. 5,14–18 wurden als motivkräftiges Selbstzeugnis einer Auferstehungsgewissheit gelesen, die auch für die Heutigen noch analogiefähig sei. „Daß Paulus sich von der Liebe Christi gedrängt sieht, daß ihm in Christo das Alte vergangen und alles neu geworden ist, er sich als eine neue Kreatur weiß, so daß er nun auch keinen anderen Menschen mehr kennt, bloß ‚nach dem Fleisch‘ gilt Rittelmeyer als ‚wunderbarer Blick in seine (sc. des Paulus) Seelenwelt‘. Es zeigen ihm die Sätze des Apostels Paulus, wie dieser von Tod und Auferstehung Jesu genau im Modus von Aussagen geredet hat, die die Neubestimmung der eigenen Lebens- und Weltauffassung beschreiben, die deshalb auch im heutigen Hörer diese Ahnung hervorrufen können, ‚was für eine völlige Umwälzung in unserem Denken über die Menschen vor sich geht, wenn wir als neue Menschen, als Christusmenschen Welt und Leben betrachten.“⁶⁴⁰

Die modernen Prediger hatten in dem Ringen um eine angemessene Anschaulichkeit ein Interesse daran, die Auferstehungserfahrungen der Individuen in geschichtstranszendierender Symbolik auszudrücken. Sie bemühten Metaphern, die

⁶³⁸ Jatho, zit. nach Gräb, ebd., 114.

⁶³⁹ Vgl. ebd.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd., 117f.

aus Naturerfahrungen erwachsen, ja die erwachende Natur selbst konnte in guter alter romantischer Manier zum Sinnbild der Auferstehung werden. Die Auferstehungserfahrung der Einzelnen jenseits aller Gerichtsvorstellungen wurde wie folgt beschrieben: „Es ist eine Erfahrung wie durch ‚eine hohe, lichterfüllte Thür‘ hindurch, in welcher dem ewigen Licht seitens des Ich ‚Augen‘, entsprechen, ‚die in die helle Sonne sehn können, und Hände, die ihre Strahlen fassen und halten können‘, die Erfahrung von Verklärten, ‚licht und groß und schön‘, die ‚untergetaucht‘ sind ‚in den Ozean des Lebens, den wir Gott nennen‘, ‚als eine Welle dieses unendlichen Lebensstromes‘. Am Ende ist es die Erfahrung einer Existenz, in der die Zwiespältigkeit und Unabgeschlossenheit des irdischen Lebens überwunden ist.“⁶⁴¹

Regressive Phantasien und Vorstellungen, die gängiges Naturerleben überschreiten, werden hier zum Anschauungsmaterial. Die Aufnahme dieser Metaphern geschah jedoch nicht in naiver Weise, vielmehr beschrieb die moderne Predigt intensiv die Todeswelt, der die Hörenden nicht entrinnen können. Für Paul Drews etwa, war die menschliche Sehnsucht nach Leben der Katalysator, der Todeswelterfahrungen transzendierte. Diese Sehnsucht mache die Glaubenden bereit, die Ostergewissheit des ewigen Lebens, wie sie in Christi Auferstehung gestiftet sei, zu empfangen.⁶⁴²

6.4.3 Resümee: Predigen im Horizont der Modernitätskonflikte

Jüdische wie christliche liberale Prediger teilen den hermeneutischen Verdacht gegen extern aufgebaute Autoritäten. Beide wollen den Relevanzbezug der jeweiligen Tradition im gegenwärtigen Lebensvollzug verdeutlichen. Predigten sollen lebenspraktische Orientierung vermitteln, darin waren sich die aufgeklärten und die liberale Prediger jüdischer und christlicher Provenienz einig. Die biblischen Texte sollten dabei diesem Vermittlungsinteresse dienstbar gemacht werden. Die in diesem Unterfangen entstehenden religiösen Deutungsprozesse unterscheiden sich dabei nicht nur an der Person Jesu. Differenzen zwischen jüdischen und christlichen Predigern werden hinsichtlich der Frage deutlich, wie das Subjektivitätsprinzip in den Predigten Gestalt gewinnt. Das innere Erleben, die Gefühlswelt ist für jüdische Prediger wie Maybaum relevant, um die Echtheit und Seriosität der religiösen Gesinnung unter Beweis zu stellen. Etwas Tiefgründiges im Synagogengottesdienst zu fühlen, wird zum Signum für Authentizität. Die Rede von der inwendigen religiösen Erfahrung hat daher eher apologetischen Charakter. Für die christlich liberalen Prediger repräsentiert das religiöse Erleben einen inneren Imaginationsraum, in dem beispielsweise die Gestalt des auferstandenen

⁶⁴¹ G.A. Krieg: Ostern der Sprache. Die Frage der Anschaulichkeit der sogenannten ‚modernen‘ Auferstehungspredigt als Problem gegenwärtiger Homiletik, in: Pastoraltheologie, 79. Jg., 1990, 177.

⁶⁴² Vgl. ebd., 172.

Christus den Glaubenden dazu verhilft, eigene Auferstehungserfahrungen auszudrücken und zu verkörpern. Jüdische wie christliche liberale Prediger sind an der Anthropologisierung der Religion interessiert. Die jüdische Variante der Aufklärung und auch der Reformbewegung an der Wende zum 20. Jahrhundert leitete aus verallgemeinerbaren, anthropologischen Einsichten ethische Prinzipien ab. Den christlich-liberalen Predigern ging es dabei letztlich auch um die praktische Gestaltung christlichen Lebens. Diese wurde jedoch in der Mehrzahl der Predigten nicht aus allgemeinen anthropologischen Theologumena abgeleitet, sondern aus den Deutungsbemühungen, das eigene religiöse Erleben im homiletischen Prozess für einen größeren Hörerkreis zugänglich zu machen.

Die Betonung des Selbsterlebten kann als antitraditionalistische Energie begriffen werden, wie sie das Modernitätsprojekt hervorgebracht hat. Die Vernachlässigung bzw. die Abwertung der Vergangenheit und der Tradition und die Beschreibung der Historizität der Texte als Gefängnis, dem die Prediger entfliehen möchten, werfen die Individuen zurück auf die Beschreibung des existentiellen religiösen Erlebens im Hier und Jetzt. Diese Situierung der gegenwärtigen Erfahrung kennt keine normative Anbindung mehr an das, was zuvor geglaubt, geschrieben, gesehen wurde. In der Fokussierung auf die Gegenwärtigkeit des eigenen religiösen Erlebens und der damit einhergehenden Praxis wird Zukünftiges erschlossen – und nicht, wie im gängigen aufgeklärten Konzept des Fortschrittes in der Deutung des Kontinuums von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

In dem vorgelegten Streifzug durch die Predigtgeschichte nimmt sich die Darstellung der liberalen jüdischen und auch der christlichen Predigtweise wie ein Echo der Predigt der Aufklärung aus. Jüdische wie christliche Prediger der Aufklärung teilten in ihrer Predigtsprache die Umwandlung theologischer Nomenklatur in philosophische Termini und lehnten sich dabei an Wolff, Leibniz, Kant u.a. an. Die Rede vom Weg der Glückseligkeit oder dem Licht der Vernunft lässt sich sowohl bei jüdischen als auch christlichen gelehrten Predigern des frühen 19. Jahrhunderts finden. Christlich-liberale Prediger im ausgehenden 19. Jahrhundert lehnen ihren Ausdruck an Philosophen wie Dilthey an. Begriffe wie der des Erlebens sind sowohl für die theologische Reflexion liberaler Theologen von Bedeutung als auch für ihre Praxis. In diesem Sinne verfolgen jene Prediger allesamt durch die Absorbierung zeitgenössischer philosophischer Konzepte und Termini das Projekt kulturell-philosophisch-theologischer Verständigungsbemühungen.

Darüber hinaus teilten jüdische wie christliche liberale Prediger die typologische Deutung biblischer Charaktere zum Zwecke der Formulierung religiös sittlicher Auffassungen. Diese ethische Prägung der Predigten hatte zugleich eine teleologische Ausrichtung. Manche Christlich-Liberale sprachen in diesem Sinne vollmundig vom Aufbau des Reiches Gottes. Jüdische Prediger wie Maybaum waren im Hinblick auf den Fortschrittsoptimismus um die Jahrhundertwende zurückhaltender. Der seit der Aufklärung dominierende Fortschrittsglaube in die technologische Entwicklung aber auch hin zu größerer Humanität im gesellschaftlichen

Rahmen taucht in Maybaums Predigten nur an wenigen Stellen auf. Dies kann auch für Prediger wie Zunz oder Salomon festgestellt werden. Sie alle legen den Schwerpunkt auf den inwendigen Kampf um die Tugenden, die zum sittlichen Verhalten führen sollen. Der Zugewinn an innerer Freiheit, der in seiner Bedeutung priorisiert wird, mag zu äußerer Freiheit führen, ein ungebrochener Fortschrittsoptimismus, wie er sich bei vielen christlichen Predigern ausdrückt, ist damit jedoch noch nicht angezeigt.

Jüdische wie christliche liberale Prediger verbindet die typologische Deutung biblischer Charaktere zum Zwecke der Formulierung religiös sittlicher Auffassungen. Diese ethische Ausrichtung der Predigten hat zugleich eine teleologische Ausrichtung. Manche Christlich-liberale sprachen vollmundig vom Aufbau des Reiches Gottes. Jüdische Prediger wie Maybaum sind im Hinblick auf den Fortschrittsoptimismus um die Jahrhundertwende zurückhaltender. Der seit der Aufklärung dominierende Fortschrittsoptimismus in die technologische Entwicklung aber auch hin zu größerer Humanität im gesellschaftlichen Rahmen, wirkt gebrochener.

Die Analyse von Predigten jüdisch-orthodoxer und konservativer Gelehrter bestätigt den Befund, der sich bereits bei der Analyse homiletischer Reflexionstexte herauskristallisiert hatte: Predigen gehörte auch in diesen Gruppen zum Projekt, Religion und Modernität in Einklang zu bringen und sich den religiös praktischen sowie den philosophischen Herausforderungen der Zeit zu stellen. Die Kritik orthodoxer Prediger wie Hirsch an der Umsetzung des Subjektivitätsprinzips in den Predigten der Reformer habe ich bereits ausführlich dargestellt. Die Skepsis gegenüber der Subjektivierung des Religiösen in der Gefühlswelt des frommen Individuums fand ihre implizite Gestalt in der Betonung der Bedeutung der Kollektivgeschichte Israels. Die Geschichte der Unterdrückung und der Befreiung und das darin implizite Ringen um die Bedeutung der jüdischen Religion wurden in der Predigt Neoorthodoxer wie Hirsch oder Wohlgemuth zum Medium religiöser Identitätsformierung. Durch diesen Rückbezug auf die Geschichte wurde dem Modernitätsprinzip widersprochen, das diese Form der Rückbezüglichkeit negierte.

Bemerkenswert an den Predigten Jelineks ist, dass der konkrete Körper zum Ort der Subjektivierung des Religiösen wird. Der konkrete menschliche Körper in seiner Hinfälligkeit, Verletzlichkeit und seiner Schönheit wird zum Ort, an dem die grundlegenden Einsichten jüdischer Religion durchbuchstabiert werden. Die Rede von der Tora am Leibe eröffnet einen neuen Horizont im Hinblick auf das Subjektivitätsthema. Sie vermeidet die Abstraktion, die in der Rede von den anthropologischen Grundprinzipien, die in sittliches Tun umgesetzt werden müssen, liegt und wendet sich stattdessen, den konkreten Gegebenheiten zu, in denen Menschen leben.

7 Ausblick

Jüdische und christliche Gelehrte, Prediger und Liturgen entwickelten eine Vielzahl von Strategien, den Herausforderungen der Moderne in Texten zur Liturgiereform, zur Homiletik und in Predigten gerecht zu werden. Ich habe die Nähe zwischen frühen jüdischen Reformern und späten evangelischen Aufklärern sowie zwischen späten jüdischen Reformern und frühen protestantischen liberalen Theologen aufgezeigt. Ich habe auf jüdischer Seite konservative und neoorthodoxe Stimmen laut werden lassen, die der Reformbewegung in vielen Punkten widersprachen. All diese Gruppen beschäftigten die Zusammenhänge zwischen individuell religiösem Erleben und Überlieferungen, die in den jeweiligen liturgischen und homiletischen Vollzügen identitätsstiftend waren. Die Verweisungszusammenhänge von Subjektivität und Tradition, wie sie von unterschiedlichen Strömungen des Judentums und der liberalen evangelischen Theologie hergestellt wurden, verdeutlichen die Strategien, mit denen über Gottesdienstreform und Predigtkultur nachgedacht wurde. Obwohl unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt wurden, haben alle Gruppen den Verweisungszusammenhang von Subjektivität und Tradition in einem stetigen Austauschprozess neu bestimmen müssen. Auf diese Weise wurde der individuelle und gemeinschaftliche Umgang mit den zu bewältigenden Transformationsprozessen ermöglicht.

Meine eigenen Vorurteile hinsichtlich der jüdischen Neoorthodoxie wurden ins Wanken gebracht. Der von den Neoorthodoxen zelebrierte Weltabstandsgestus, der sich der Moderne nicht verschloss, barg in sich ein gewichtiges gesellschaftskritisches Potential. Obwohl auch die Neoorthodoxie ein teilweise romantisierendes Verhältnis gegenüber dem als deutsches Kulturgut proklamierten Fortschritt des Menschengeschlechtes artikulierte, bot die „Weltabstandsmentalität“ einen Raum, den wachsenden Antisemitismus und die zerstörerische Seite der Moderne wahrzunehmen.

Die Fragen, die sich aus der Thematisierung des Subjektivitätsprinzips in der Liturgik und Homiletik des 19. Jahrhunderts ergaben, haben sich heutzutage verschoben, vielleicht radikalisiert; sie sind aber keineswegs gelöst. Wir diskutieren noch immer Themen wie die Begründung von Autorität im liturgischen Vollzug, die Rezeption und ästhetische Qualität von geschriebenen Texten und gesprochenem und gesungenem Wort, die Poetik liturgischer Sprache, das Verständnis von Zeit und Raum in der Liturgie sowie die Erfindung von Tradition. Debatten um Liturgiereformen auf jüdischer und christlicher Seite sind noch immer von den Grundsatzfragen der von mir analysierten Modernitätsproblematik bestimmt. Das im 19. Jahrhundert aufbrechende Thema des religiösen Pluralismus und die Strategien, diesem zu begegnen, finden ihre Fortführung im 20. Jahrhundert in den Debatten pluralistischer Religionstheologien und orthodox konfessioneller Theologien. Das sich im 19. Jahrhundert entwickelnde Modell der Emanzipation als

Auslöschung kultureller und religiöser Differenz kann für uns heute nicht mehr gültig sein. Die Bestimmung von Identität und Differenz, das Denken des „Anderen“, wie es die Moderne hervorgebracht hat, wird insbesondere von postkolonialen Theoretikern und Theoretikerinnen kritisiert. Diese Diskurse beginnen auch die Praktische Theologie zu beeinflussen.

Noch immer entscheiden sich grundsätzliche Weichenstellungen in homiletischen und liturgischen Entwürfen am Verhältnis zur Moderne. Noch immer, wenn auch auf anderem Niveau finden die kulturell-religiösen Auseinandersetzungen um die Integration nicht-christlicher Religionen in die deutsche Gesellschaft statt. All diese Diskurse verweisen auf die Tatsache, dass die Moderne weiterhin ein unvollendetes Projekt ist.

Literatur

- Achelis, E.Chr.: Lehrbuch der Praktischen Theologie, 3 Bde, Leipzig 1911³
- Adler, L.: Eine Traured, Homiletische und didaktische Beilage, Nr. 15, Beilage zu Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 10. Jg., Nr. 2, 1867, 159–162
- Adler, L.: Fromme Friedenshoffnung, in: Homiletische und didaktische Beilage, Nr. 14, Beilage zu Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 10. Jg., Nr. 1, 1867, 149–153
- Adorno, T.W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1990¹⁰
- Adorno, T.W.: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a.M. 1973
- Ahlers, B.: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980
- Albrecht, C.: Schleiermachers Liturgik. Theorie und Praxis des Gottesdienstes und ihre geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, Göttingen 1963
- Allgemeine Zeitung des Judenthums. Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik, hg. von L. Philippson, 1. Jg., Leipzig 1837ff
- Altmann, A.: Predigten an das Judentum von heute gehalten von Adolf Altmann u.a., Berlin 1935
- Altmann, A.: The New Style of Preaching in Nineteenth-Century German Jewry, in: ders.: Essays in Jewish Intellectual History, Hanover / New Hampshire / London 1981, 190–245
- Altmann, A.: Theology in Twentieth-Century German Jewry, in: ders.: Essays in Jewish Intellectual History, Hanover / New Hampshire / London 1981, 266–292
- Altmann, A.: Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger, in: LBIYB, Nr. 6, 1961, 3–59
- Amir, Y.: Deraschot. Jüdische Predigten, Berlin 1983
- Arlow, J.A.: Aggression und Vorurteil: Psychoanalytische Betrachtungen zur Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden, in: Psyche, 46. Jg., Heft 12, 1992, 1122–1131
- Assmann, J.: Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders. (Hg.): Das Fest und das Heilige: religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 1) Gütersloh 1991, 13–30
- Averbeck, W. Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 19) Paderborn 1966
- Awerbuch, M. / Jersch-Wenzel, S. (Hg.): Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik, Berlin 1992
- Bach, H. I.: The German Jew. A Synthesis of Judaism and Western Civilization 1730–1930, Oxford 1984
- Bäck, S. Die jüdischen Sittenlehrer, Prediger und Apologeten vom 13. bis zum 18. Jahrhundert, Berlin 1895
- Bäck, S.: Die Darschanim vom 15. bis Ende des 18. Jahrhunderts, in: Winter, J. / Wünsche, A. (Hg.): Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons: eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und litterargeschichtlichen Einleitungen, Bd. 2, Trier 1894, 609–696
- Baeck, L.: Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Tübingen 1958
- Bahrtdt, J.F. (Hg.): Magazin für Prediger, 1. Teil, 6. Predigt, Züllichau 1782
- Barner, W.: Von Rahel Varnhagen bis Friedrich Gundolf: Juden als deutsche Goethe-Verehrer, Göttingen 1992
- Bassermann, H.: Über den Begriff ‚Erbauung‘, in: ZPrTh, 4. Jg., 1882, 1–22
- Baudelaire, C.: Der Maler des modernen Lebens, in: Sämtliche Werke/Briefe, Bd. 5: Aufsätze zur Literatur und Kunst 1857–1860, hg. von F. Kemp u.a., München/Wien 1989

- Baumann, A.H. / Schwener, U.: Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste? Analysen, Beispiele, Vorschläge (Schriftenreihe des Ev. Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau, H. 12) Heppenheim 1993
- Baumgarten, O.: Predigt-Probleme, Tübingen / Leipzig 1904
- Beck, W. (Hg.): Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen, München 1992
- Bell, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York / Oxford 1992
- Bell, C.: *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York / Oxford 1997
- Bellah, R.N.: ‚Religious Evolution‘, *American Sociological Review*, 29. Jg., 1964, 358–374
- Ben Chananja. Monatschrift für jüdische Theologie und für jüdisches Leben in Gemeinde, Synagoge und Schule, 1858–1867, Homiletische und didaktische Beilage 1866–67
- Berliner, A.: Literargeschichtliche Belege über die christliche Orgel im jüdischen Gottesdienste, in: ders. (Hg.): *Zur Lehr‘ und zur Wehr. Über und gegen die kirchliche Orgel im jüdischen Gottesdienste*, Berlin 1904
- Bettan, I.: *Studies in Jewish Preaching (Brown Classics in Judaica)* 1939, Reprint Lanham 1987
- Beyer, J.R.G.: Was heißt denn eigentlich Christum predigen? Eine Predigt am Sonntage Estomihi in der Bonifatiuskirche zu Sömmerda gehalten, Leipzig 1792
- Beyer, J.R.G.: Zur Aufklärung der Volksreligion, ein Beitrag in *Predigten*, 16. Predigt, Leipzig 1782
- Bloch, P.: Adolf Jellinek nach seiner geistigen und wissenschaftlichen Bedeutung, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*. 24. Jg., 1921/22, 122–138
- Blumenthal, A.: *Festpredigten aus dem Nachlaß*, hg. von Dr. S. Freund, Breslau 1906
- Borinski, L.: Antijudaistische Phänomene in der Aufklärung, in: *Vorstand der Lessing-Akademie (Hg.): Judentum im Zeitalter der Aufklärung*, Bremen/Wolfenbüttel 1977, 103–161
- Botstein, L.: *Judentum und Modernität: Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur 1848–1938*, Wien/Köln 1991
- Boxel, P. van / McGrath, M.: *Anti-Jewish Elements in Christian Liturgy*, in: Fisher, E.J. (Hg.): *The Jewish Roots*, 161–167
- Bradshaw, P.F. (Hg.): *The Making of Jewish and Christian Worship (Two Liturgical Traditions, Bd. 1)* Notre Dame 1991
- Bradshaw, P.F. / Hoffman, L.A. (Hg.): *Life Cycles in Jewish and Christian Worship (Two Liturgical Traditions, Bd. 4)* Notre Dame 1996
- Bradshaw, P.F. / Hoffman, L.A. (Hg.): *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times (Two Liturgical Traditions, Bd. 5)* Notre Dame 1999
- Bradshaw, P.F. / Hoffman, L.A. (Hg.): *Passover and Easter: The Symbolic Structuring of Sacred Seasons (Two Liturgical Traditions, Bd. 6)* Notre Dame 1999
- Bradshaw, P.F. / Hoffman, L.A. (Hg.): *The Changing Face of Jewish and Christian Worship in North America (Two Liturgical Traditions, Bd. 2)* Notre Dame 1991
- Brainin, E. / Ligeti, V. / Teicher, S.: *Vom Gedanken zur Tat. Zur Psychoanalyse des Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1993.
- Brann, M.: *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel’sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt*, Breslau o. J. (1904)
- Bräuer, A.: *Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Israelitische Tempel 1817–1938*, Hamburg 2000
- Braungart, C.: *Mitteilung durch Darstellung. Schleiermachers Verständnis der Heilsvermittlung (Marburger Theologische Studien, Bd. 48)* Marburg 1998
- Breuer, M.: *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Frankfurt a.M. 1986
- Bruder, K.-J.: *Zwischen Kant und Freud: Die Institutionalisierung der Psychologie als selbständige Wissenschaft*, in: Jüttemann, G. / Sonntag, M. / Wulf, C. (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991, 319–339
- Bruer, A.: *Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820)*, Frankfurt a.M. / New York 1991

- Burns, S.: The Beginnings of Christian Liturgy in Judaism, in: Fisher, E.J. (Hg.): The Jewish Roots, 41–46
- Campe, J.H.C.: Wörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 1, Braunschweig 1807
- Carlebach, J.: Der Sinn der Predigt, in: Gillis-Carlebach, M. (Hg.): Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften, Bd. 3, Hildesheim / Zürich / New York 2002
- Carlebach, J.: Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa, Darmstadt 1992
- Cavaletti, S.: The Jewish Roots of Christian Liturgy, in: Fisher, E.J. (Hg.): The Jewish Roots, 7–40
- Central Conference of American Rabbis (Hg.): Israel Bettan Memorial Volume, New York 1961
- Coblenz, F.: Predigten gehalten in der Synagoge der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin, Berlin 1926
- Cohen, A.: Jewish Homiletics. Sieff Lectures on Preaching, London 1937
- Cohn, T.: Der Talmud. Ein Vortrag, gehalten in der ‚Literarischen Gesellschaft‘ zu Potsdam, Wien 1866
- Cornehl, P.: Art.: Gottesdienst VIII, in: TRE, Bd. 14, Berlin 1985, 54–85
- Cramer, K.: Art.: Erleben, Erlebnis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel 1972, 702–711
- Daxelmüller, C.: Erzähler auf der Kanzel: Das Exemplum in jüdischen Predigten des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Fabula, Bd. 32, Heft 1–3, 1991, 33–66
- Dessauer, M.: Daniel in sieben Kanzelreden für das Neujahrs- und Versöhnungsfest, Breslau 1875
- Dessoir, M.: Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Berlin 1894, 1910³
- Deutsch, D.: Die Orgel in der Synagoge – eine Erörterung, Breslau 1863
- Dilthey, W.: Leben Schleiermachers, Bd. 1, Berlin 1870
- Dinkel, C.: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes (PThK 2) Gütersloh 2000
- Döbert, R.: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt a.M. 1973
- Doerry, M.: Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs, Weinheim/München 1986
- Dohm, C.K.W. von: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin/Stettin 1781 (Neudruck Hildesheim / New York 1973)
- Drehse, V.: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Gütersloh 1988
- Drews, P. (Hg.): Evangelische Kirchenkunde. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen. Erster Teil: Ders.: Das kirchliche Leben der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen, Tübingen/Leipzig 1902
- Drews, P.: Art.: Predigt, in: RGG¹, Bd. 4, Tübingen 1913, 1754
- Drews, P.: Die Predigt im 19. Jahrhundert, Gießen 1903
- Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 1981
- Eckstein, A.: Joel als Seminarlehrer und seine Wahl zum Rabbiner in Breslau, in: MGWJ, 70. Jg., 1926, 320–330
- Edelheim-Mühsam, M.T.: The Jewish Press in Germany, in: LBIYB, Nr. 1, 1956, 163–176
- Eder, K.: Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1988
- Ehmann, A. u.a.: Juden in Berlin 1671–1945. Ein Lesebuch, Berlin 1988
- Ehrensperger, A.: Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815) (SDSTh 30) Zürich 1971
- Ehrentheil, A.: Hamagid, der jüdische Prediger. Eine Sammlung der zu Predigttexten zunächst geeigneten Talmud-, Midrasch- und Bibelstellen in exegetisch homiletischer Bearbeitung. Für Freunde jüdischer Homiletik und religiös-moralischer Lectüre, Groß-Kanischa 1854
- Elbogen, I.: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 2. Nachdruck der

3. verbesserten Aufl., Frankfurt a.M. 1931 (Olms Paperbacks, Bd. 30) Hildesheim / Zürich / New York 1995
- Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2, Bern/München 1969²
- Eliav, M.: Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung, in: J. Carlebach. (Hg.): Wissenschaft des Judentums, Darmstadt 1992, 59–73
- Ellenson, D.: A Disputed Precedent. The Prague Organ in Nineteenth-Century Central European Legal Literature and Polemics, in: LBIYB, Nr. 40, 1995, 251–264
- Ellenson, D.: Opfer und Versöhnung in der Liturgie der deutsch-jüdischen Orthodoxie, in: Heinz, H.P. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Theologie (QD 124) Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1990, 117–132
- Ellenson, D.: The Israelitische Gebetbücher of Abraham Geiger and Manuel Joel: A Study in Nineteenth Century German Jewish Liturgy, in: LBIYB, Nr. 44, 1999, 144–158
- Ellenson, D.: Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha and the Boundaries of Modern Jewish Identity, Lanham 1989, 34–46
- Ellenson, D.: Traditional Reactions to Modern German Jewish Reform: The Paradigm of German Orthodoxy, in: Frank, D. / Leaman, O. (Hg.): A History of Jewish Philosophy; London 1996, 734ff
- Erdmann Schott, C.: Akkomodation – Das homiletische Programm der Aufklärung, in: Beiträge zur Geschichte der Predigt. Vorträge und Abhandlungen, hg. von H. Reinitzer (Vestigia Bibliae. Jahrbuch des deutschen Bibel-Archivs Hamburg, Bd. 3) Hamburg 1981, 49–69
- Erdmann Schott, C.: Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt. Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhardts (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 16) Göttingen 1978
- Eschelbacher, M.: Die Predigt im Judentum, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 17, Berlin 1914, 126–144
- Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Berlin 1999
- Ewald, J.L.: Predigten über Naturtexte, 2. Aufl., Hannover 1806
- Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Berlin 1922
- Fischer-Gardner, K.B.: Der obskure Traum der Toleranz. Zur jüdischen Rezeption von Gotthold Ephraim Lessings ‚Nathan der Weise‘, San Diego 1991
- Fisher, E.J. (Hg.): The Jewish Roots of Christian Liturgy, Mahwah 1990
- Flattau, D.S.: Art. Angels in the Liturgy, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 2, Jerusalem 1971, 971f
- Francolm, I.A.: Die Grundzüge der israelitischen Religion aus den zehn Geboten entwickelt, Neustadt a.O. 1826
- Fränkel, S.J. / Bresslau, M.J. (Hg.): סדר העבודה – Ordnung der öffentlichen Andacht für die Sabbath- und Festtage des ganzen Jahres. Nach dem Gebrauche des Neuen Tempel-Vereins in Hamburg, Hamburg 1819
- Freehof, S.B.: Modern Jewish Preaching, New York 1941
- Freud, S.: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in: Gesammelte Werke, Bd. 8, London / Frankfurt a.M. 1955, 128–211
- Friedenberg, R.V.: ‚Hear O Israel‘ The History of American Jewish Preaching, 1654–1970 (Studies in Rhetoric and Communication) Tuscaloosa/Alabama 1989
- Friedland, E.L.: Were our Mouths Filled with Song. Studies in Liberal Jewish Liturgy, Cincinnati 1997
- Fürst, J.: Bibliotheca Judaica, Hildesheim 1960
- Fürstenberg, F.: Art. Modernisierung, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, hg. von S. Dunde, Gütersloh 1994, 209–214
- Fürstenberg, F.: Art. Säkularisierung, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, hg. von S. Dunde, Gütersloh 1994, 279–287

- Gebetbuch der Genossenschaft für Reform im Judenthum, Teil 1 und 2, Berlin 1848
- Gebetbuch für jüdische Reformgemeinden, Teil 1, 2.Aufl., Berlin 1852
- Gebetbuch für jüdische Reformgemeinden, Teil 2, 2. Aufl., Berlin 1851
- Geertz, C.: Ideology as a Cultural System, in: Ideology and Discontent, hg. von D.E. Apter, New York 1964, 47–60
- Geiger, A. (Hg.): סדר תפלה דבר יום ביומו – Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre, Breslau 1854, Berlin 1870
- Geiger, A. / Aub, J.: Fest-Predigten zur Säcularfeier der jüdischen Gemeinde in Berlin am 10. September 1871, Berlin o.J.
- Geiger, A.: Ansprache an meine Gemeinde, Breslau 1842
- Geiger, A.: Das Verhältniss des natürlichen Schriftsinnes zur thalmudischen Schriftdeutung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, 1844, 53–81
- Geiger, A.: Etwas über Glauben und Beten. Zu Schutz und Trutz, in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, Bd. 7, Breslau 1869, 1–59
- Geiger, A.: Israels Geistesleben. Predigt gehalten in der neuen Synagoge zu Wiesbaden am Sabbath den 14. August 1869, Wiesbaden 1869
- Geiger, A.: Notwendigkeit und Maß einer Reform des jüdischen Gottesdienstes, Breslau 1861
- Geiger, A.: Plan zu einem neuen Gebetbuche nebst Begründungen, Breslau 1870
- Geiger, A.: Unser Gottesdienst. Eine Frage, die dringend Lösung verlangt, Breslau 1868
- Geiger, L. (Hg.): Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften, 2 Bde, Berlin 1875
- Gillis-Carlebach, M. / Grünberg, W. (Hg.): ‚Den Himmel zu pflegen und die Erde zu gründen‘ (Jes 51,16). Die Joseph-Carlebach-Konferenzen. Jüdisches Leben, Erziehung und Wissenschaft, Hamburg 1995
- Gilman, S.L.: Jewish Self-Hatred. Antisemitism and the Hidden Language of the Jews, Baltimore 1986
- Glatzer, N.N.: Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrtschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde, Tübingen 1964
- Goldschmidt, S.: Die Gründung und Bedeutung des Rabbinerseminars in Berlin, in: Jeschurun, 7. Jg., 1920, 216–255
- Gotzmann, A.: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 55) Tübingen 1997
- Grab, W.: Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938, München 1991
- Gräb, W.: Die Predigt liberaler Theologen um 1900, in: Graf, H.W. / Müller, H.M. (Hg.): Der deutsche Protestantismus um 1900 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 9) Gütersloh 1996, 103–130
- Gräb, W.: Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988
- Grafe, H.: Die volkstümliche Predigt des Ludwig Harms. Ein Beitrag zur Predigt- und Frömmigkeitsgeschichte im 19. Jahrhundert (SKGNS, Bd. 14) Göttingen 1974²
- Graupe, H.M.: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942, Hamburg 1969
- Grimes, R.: Beginnings in Ritual Studies (1982), revidierte Fassung, Columbia 1995
- Grözinger, A.: Es bröckelt an den Rändern: Zum Ort der Kirche in einer multikulturellen Gesellschaft, München 1992
- Gruenwald, M.: The Modern Rabbi, in: LBIYB, Nr. 2, 1957, 85–97
- Grünberg, W.: Homiletik und Rhetorik. Zur Frage einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung, Gütersloh 1973
- Grünberg, W.: Welche Bedeutung hat die Beschäftigung mit dem Judentum für die Praktische Theologie?, in: Lohmann, I. / Weiße, W. (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen, 173–183
- Grunberger, B.: Der Antisemit und der Ödipuskomplex, in: Psyche, 16. Jg., Heft 5, 1962, 255–272

- Gründer, K. / Rotenstreich, N.: Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht, Vorstand der Lessing-Akademie (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 14) Heidelberg 1990
- Gumbrecht, H.U.: Art.: Modern, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 4, Stuttgart 1978, 93–131
- Gutmann, J.: Fest- und Sabbathpredigten, Frankfurt a.M. 1926
- Habermann, A.R.: Art. Jerusalem in the Liturgy, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 9, Jerusalem 1971, 1560–1563
- Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1996⁵
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt 1981
- Hahn, A.: Theorien zur Entstehung der europäischen Moderne, in: Philosophische Rundschau, 1984, 185–202
- Hammer-Schenk, H.: Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933), 2 Teile (HBGJ 8/1–2) Hamburg 1981
- Harnack, T.: Praktische Theologie, Bd. 2, Erlangen 1878
- Haug, W. / Warning, R. (Hg.): Das Fest (Poetik und Hermeneutik, Bd. 14) München 1989
- סֵדֶר הַעֲבוּדָה – Gebetbuch nach dem Gebrauch des neuen Israelitischen Tempels in Hamburg, 2. Aufl. Hamburg 1841, 3. Aufl. Hamburg 1868
- Heckmann, F.: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen, Stuttgart 1992
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes (1807), Sämtliche Werke Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Bd. 2, hg. von H. Glockner, Stuttgart / Bad Cannstatt 1927
- Heinz, H. / Kienzler, K. / Petuchowski, J. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD, Bd. 124) Freiburg/Basel/Wien 1990
- Henrix, H.H.: Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen (QD 86) Freiburg/Basel/Wien 1979
- Hepp, J.: Impulse zur alttestamentlichen Verkündigung. Die Predigt über Texte des Alten Testaments im 19. Jahrhundert (SRPK, Bd. 9) Würzburg 1972
- Herrmann, W.: Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der Systematischen Theologie, Halle 1879
- Herxheimer, S.: Über die synagogische Zulassung und Einrichtung der Konfirmation, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, 1. Jg., 1835, 68–96
- Herzig, A.: Das Problem der jüdischen Identität in der deutschen bürgerlichen Gesellschaft, in: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Internationales Symposium anlässlich des 250. Geburtstages Lessings und Mendelssohns, Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 3, Tel Aviv 1979, 244–264
- Heschel, S.: Der jüdische Jesus und das Christentum: Abraham Geigers Herausforderungen an die christliche Theologie (Sifria, Bd. 2) Berlin 2001
- Hirsch, E.: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, Gütersloh 1968⁴
- Hirsch, S.: Die Messiaslehre der Juden in Kanzelvorträgen. Zur Erbauung denkender Leser herausgegeben, Leipzig 1843
- Hirsch, S.R.: Cheschan, in: Jeschurun, 1. Jg., 1854/55, 65–69
- Hirsch, S.R.: Der rechte Kampf um die Wahrheit. Gast-Predigt in der Synagoge zu Schwerin in Mecklenburg gehalten den 31. Oktober 1846, Schwerin 1887
- Hirsch, S.R.: Die Gründung der israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt a.M. und ihre Weiterentwicklung bis zum Jahre 1876, Frankfurt a.M. 1896
- Hirsch, S.R.: Die Theschuwah-Woche, in: Jeschurun, 2. Jg., 1855/56, 18–25
- Hirsch, S.R.: Die Trauer des 9. Aw, in: Jeschurun, 1. Jg., 1854/55, 561–578
- Hirsch, S.R.: Elul, in: Jeschurun, 3. Jg., 1856/57, 603–614
- Hirsch, S.R.: Friede, Freiheit und Einheit. Sechs Predigten, Deßau 1839, Leipzig 1841
- Hirsch, S.R.: Grundlinien einer jüdischen Symbolik, in: ders.: Gesammelte Schriften, 6 Bde, Frankfurt a.M. 1906–1920, Bd. 3, 213–447

- Hirsch, S.R.: Kislew, in: Jeschurun, 1. Jg., 1854/55, 121–130
- Hirsch, S.R.: Leviticus, übersetzt und erläutert, Frankfurt a.M. 1889³
- Hirsch, S.R.: Thamus, in: Jeschurun, 3. Jg., 1856/57, 491–503
- Hirsch, S.R.: Tischri, in: Jeschurun, 1. Jg., 1854/55, 1–13
- Hirsch, S.R.: Tischri. Der alte Tischri und die moderne Religion, in: Jeschurun, 8. Jg., 1861/62, 1–13
- Höffding, H.: Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, Leipzig 1887
- Hoffman, L.A. / Walton, J. (Hg.): Sacred Sound and Social Change: Liturgical Music in Jewish and Christian Experience (Two Liturgical Traditions, Bd. 3) Notre Dame 1992
- Hoffman, L.A.: Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy, Bloomington/Indianapolis 1989
- Hoffman, L.A.: Jewish-Christian Services – Babel or Mixed Multitude?, in: Cross Currents, Spring 1990, 5–17
- Hohl, J.: Zum Symptomwandel neurotischer Störungen. Sozialhistorische und sozialpsychologische Aspekte, in: Keupp, H. / Bilden, H. (Hg.): Verunsicherungen, 103–124
- Holdheim, S.: Predigten über die jüdische Religion. Gehalten im Gotteshause der jüdischen Reform-Gemeinde zu Berlin, Bd. 3, Berlin 1855
- Hollaz, D.: Examen theologicum acroamaticum (1701), Kiewewetter 1741
- Honigmann, P.: Jewish Conversions – A Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770–1941, in: LBIYB, Nr. 34, 1989, 3–39
- Humboldt, W. von: Gutachten vom 17. Juli 1809, in: I. Freund (Hg.): Die Emanzipation der Juden in Preußen, unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812, Bd. 2: Urkunden, Berlin 1912, 269–282
- Italiener, B.: Einziger Gott – einziges Volk: Predigt-Zyklus gehalten an den hohen Feiertagen 5697 im Hamburger Tempel, Hamburg 1936
- Izsák, A. (Hg.): Dokumentation zur Ausstellung ‚Niemand wollte mich hören ... Magrepha – die Orgel in der Synagoge‘ (Schriftenreihe des Europäischen Zentrums für jüdische Musik, Bd. 5) Hannover 2000
- Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 5657 und 5658 (1897 und 1898), Berlin 1899
- Jauss, H.R.: Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a.M. 1974⁵
- Jellinek, A.: Das Gesetz Gottes außer der Thora. Fünf Reden nebst einer Rede über die Cholera, Wien 1867
- Jellinek, A.: Der ästhetische Kanon der Haggada, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 4. Jg., Nr. 45, 1861, 383–384
- Jellinek, A.: Der Talmud. Zwei Reden, am Hüttenfeste 5625 (am 16. und 22. October 1864), Wien 1865
- Jellinek, A.: Die Bürgerschaft. Kohelet, Sohn David's. Zwei Kanzel-Vorträge gehalten am 30. Dez. 1848 und am 6. Oct. 1849, Leipzig 1850
- Jellinek, A.: Drei Gräber. Kanzelvortrag, Leipzig 1849
- Jellinek, A.: Extemporiren oder Memoriren?, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 6. Jg., Nr. 8, 1863, 128–130
- Jellinek, A.: Gedächtnißrede auf die im letzten Kriege gefallenen Soldaten israelitischer Religion, a. 15. November 1866 gehalten, Wien 1867
- Jellinek, A.: Kanzelvorträge in der Leipzig-Berliner Synagoge gehalten, Leipzig 1847
- Jellinek, A.: Predigten, Dritter Theil, Wien 1866
- Jellinek, A.: Predigten, Erster Theil, Wien 1862
- Jellinek, A.: Predigten, Zweiter Theil, Wien 1863
- Jellinek, A.: Ueber Orthodoxie und Reform, mit besonderer Rücksicht auf die Zustände der Juden in Oesterreich, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 4. Jg., Nr. 46, 1861, 65–67
- Jellinek, A.: Von dem Gebrauch der Hagada in der Predigt, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 5. Jg., Nr. 8, 1862, 59–61

- Jellinek, A.: Wie predigt man? Eine Humoreske, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 4. Jg., Nr. 46, 1861, 397
- Jersch-Wenzel, S.: Die Juden im gesellschaftlichen Gefüge Berlins um 1800, in: Awerbuch, M. / Jersch-Wenzel, S. (Hg.): Bild und Selbstbild, 139–154
- Joel, M. (Hg.): סדר תפילה – Israelitisches Gebetbuch für die öffentliche Andacht des ganzen Jahres. Auf Anordnung der Breslauer Gemeinde-Collegien mit Benutzung des bislang eingeführt gewesenen Rabbiner Dr. Geiger'schen Buches neu bearbeitet von Dr. M. Joel, Bd. 1 und 2, Berlin 1872
- Joel, M.: Fest-Predigten, Berlin 1867
- Joel, M.: Zum Schutz gegen ‚Trutz‘. Eine nothgedrungene Ergänzung der Schrift: ‚Zur Orientierung in der Cultusfrage‘, Breslau 1869
- Joel, M.: Predigten aus dem Nachlaß, hg. von A. Eckstein und B. Ziemlich, Festpredigten, Bd. 1, Breslau 1892, Fest- und Gelegenheitspredigten Bd. 2 1894, Sabbatpredigten, Bd. 3, Breslau 1898
- Joseph, M.: About Preaching. The Jewish Quarterly Review, Vol. 3, London 1891, 120–145
- Josuttis, M.: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh 1993²
- Kahn, J.: Vom Gebrauche der Hagada in der Predigt, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 5. Jg., Nr. 13, 1862, 109–110
- Kant, I.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: Berlinische Monatsschrift IV, Dezember 1783
- Kant, I.: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, in: Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Bd. 5, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1957
- Kaplan, M.A.: The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany, New York / Oxford 1991
- Kasprzik, W.: Schleiermachers Theologie, in: EKL, Bd. 4, Göttingen 1996, 71–81
- Katz, J.: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870, Frankfurt a.M. 1986
- Katz, J.: Die historische Bedeutung der Judenemanzipation, in: ders.: Zur Assimilation, 154–165
- Katz, J.: Judenemanzipation und ihre sozialen Folgen, in: ders.: Zur Assimilation,
- Katz, J.: Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1982
- Katz, J.: Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte, Frankfurt a.M. 1993
- Kaufmann, D.: Achtzehn Predigten. Aus dem Nachlasse, hg. von L. Blau und M. Weisz, Budapest 1931
- Kaufmann, F.X.: Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989
- Kaysersling, M. (Hg.): Bibliothek jüdischer Kanzelredner. Eine chronologische Sammlung der Predigten, Biographien und Charakteristiken der vorzüglichsten jüdischen Prediger. Für Rabbiner, Prediger und Lehrer und als Erbauungsbuch für die Familie, Berlin 1870
- Kehrer, G.: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988
- Keupp, H. / Bilden, H. (Hg.): Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel (Münchener Beiträge zur Sozialpsychologie) Göttingen/Toronto/Zürich 1989
- Kisch, G.: Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938, Tübingen 1963
- Klek, K.: Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend, Göttingen 1996
- Klemm, O.: Geschichte der Psychologie, Leipzig 1911
- Klemmer, C.: Salomons Tempel. Symbolistik und Erinnerung im modernen Synagogenbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, Bd. 11, Berlin 2000, 41–65

- Kley, E. / Günsburg, C.S. (Hg.): Die deutsche Synagoge, Bd. 1, Berlin 1817, Bd. 2, Berlin 1818
- Kley, E.: Die Feste des Herrn. Israelitische Predigten für alle Festtage des Jahres, Berlin 1824
- Kley, E.: Predigt zur Einweihung des Gotteshauses in Parchim, den 29. August 1823, in: Kayserling, Bibliothek, 75–82
- Kley, E.: Predigten in dem neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg gehalten, Erste Sammlung, Hamburg 1819
- Kley, E.: Predigt-Skizzen; Beiträge zu einer künftigen Homiletik. Das erste Buch Mosis, Bd. 1, Leipzig 1844
- Kley, E.: Predigt-Skizzen; Beiträge zu einer künftigen Homiletik. Das zweite Buch Mosis, Bd. 2, Leipzig 1856
- Klugman, E.M.: Rabbi Samson Raphael Hirsch. Architect of Torah Judaism for the Modern World, New York 1996²
- Kneer, G. / Nassehi, A.: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München 1994
- Kober, A.: Jewish Preachings and Preachers. A Contribution to the History of the Jewish Sermon in Germany and America, in: *Historia Judaica*, Bd. 7, Nr. 2, 1945, 103–134
- Kocka, J.: Bürger und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert, in: ders. (Hg.): *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987, 42–48
- Kohn, I.: Sozialismus und Antisemitismus im Lichte des Judentums. Predigt gehalten am 31. März 1894, Tilsit 1894
- Kollatz, T.: Modernity and Tradition as Reflected in German Sermons Delivered by Orthodox Rabbies, in: *Jewish Studies*, Bd. 39, 1999, 35–41
- Koselleck, R.: Art. Fortschritt, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 351–423
- Kranemann, B.: Altes Testament und christliche Liturgie. Bestandsaufnahme – Theologische Perspektiven – Praxismodelle, in: Richter, K. / Kranemann, B. (Hg.): *Christologie der Liturgie*, 22–30
- Kratz-Ritter, B.: Für ‚fromme Zionstöchter‘ und ‚gebildete Frauenzimmer‘. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Haskala. Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 13) Hildesheim / Zürich / New York 1995
- Krause, R.: Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770–1805) (AzTh, Bd.II/5) Stuttgart 1965
- Krieg, G.A.: Ostern der Sprache. Die Frage der Anschaulichkeit der sogenannten ‚modernen‘ Auferstehungspredigt als Problem gegenwärtiger Homiletik, in: *Pastoraltheologie*, 79. Jg., 1990, 166–185
- Krinsky, C.H.: Europas Synagogen: Architektur – Geschichte – Bedeutung, Wiesbaden 1997
- Kristeva, J.: *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M. 1990
- Landau, R.: Predigt in der Zeit des Geistes. Ausgewählte neuere Untersuchungen zur Geschichte der Predigt und Homiletik, *VuF*, 23. Jg., Heft 1, 1978, 73–100
- Landberger, M.: *Festpredigten*, Berlin 1853
- Landsberger, J.: Die Glaubensflamme. Gottesdienstlicher Vortrag gehalten zu Wien, Posen 1856
- Lerner, M. (Hg.): S.R. Hirschs erste Predigt gehalten in Oldenburg 5591, in: *Jeschurun*, 1. Jg., März 1914 / Adar 5674, Heft 3, 71–83
- Levin, M.: Harfe und Posaune. Festreden gehalten im Gotteshause der jüdischen Reformgemeinde in Berlin von Dr. Moritz Levin, Berlin 1908
- Levin, M.: Harfe und Posaune. Festreden gehalten im Gotteshause der Jüdischen Reformgemeinde in Berlin, Zweiter Teil, Berlin 1914
- Levin, M.: Kanzel und Katheder im Lichte des Judentums, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, Bd. 6, Berlin 1903, 104–119

- Levin, R.: Mose und Kant. Festpredigt zur Kantfeier, Königsberg 1924
- Levy, W. (Hg.): Israelitische Predigt-Bibliothek, Periodisch erscheinende Sammlung ausgewählter Predigten nebst beigelegten agadischen Miscellen in Verbindung mit namhaften Predigern herausgegeben, 1. Jg., Hefte 1–3, Nissan 5676, Berlin 1916
- Lewin, A.: Predigten für alle Feste des Jahres von Dr. Adolf Lewin, Rabbiner zu Berlin, Berlin 1908
- Liberles, R.: Religious Conflict in Social Context. The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main 1838–1877, Westport Conn. / London 1985
- Licharz, W. (Hg.): Lernen mit Franz Rosenzweig (Arnoldshainer Texte, Bd. 24) Frankfurt a.M. 1984
- Licharz, W.: Lernen und Lehren im Jüdischen Lehrhaus (Arnoldshainer Texte, Bd. 38) Frankfurt 1985
- Liebeschütz, H. / Paucker, A.: Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 35) Tübingen 1977
- Lindner, E.: Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität (Europäische Hochschulschriften, III/Bd. 726) Frankfurt a.M. 1997
- Loewenberg, P.: Die Psychodynamik des Antijudaismus in historischer Perspektive, in: Psyche, 46. Jg., Heft 12, 1992, 1095–1121
- Loewenstein, R.M.: Psychoanalyse des Antisemitismus (1951), Frankfurt a.M. 1967
- Lohmann, I., Weiße, W. (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster 1994
- Lowenstein, S.M.: Soziale Aspekte der Krise des Berliner Judentums 1780–1830, in: Awerbuch, M. Jersch-Wenzel, S. (Hg.): Bild und Selbstbild, 81–105
- Lowenstein, S.M.: The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religious Reform Movement, in: Mosse, W.E. (Hg.): Revolution and Evolution, 255–297
- Lübbe, H.: Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986
- Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt 1977
- Luhmann, N.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980
- Luhmann, N.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993
- Luther, H.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992
- Luther, H.: Praktische Theologie als Kunst für alle. Individualität und Kirche in Schleiermachers Verständnis Praktischer Theologie, in: ZThK, 84. Jg., 1987, 371–393
- Maass, F.: Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, in: ZThK, 52. Jg., Heft 2, 1955, 129–161
- Magonet, J.: Der Versöhnungstag in der jüdischen Liturgie, in: Heinz, H.P. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Theologie (QD 124) Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1990, 133–154
- Maier, J. / Salomon, G. / Mannheimer, I.N. (Hg.): Israelitische Fest- und Casualreden, Bd. 1, Stuttgart 1840
- Maier, J.: Israelitische Festpredigten und Casualreden, hg. von J. Maier und G. Salomon, Stuttgart 1842
- Maier, J.: Art.: Hermeneutik, in: J. Maier / P. Schäfer (Hg.): Kleines Lexikon des Judentums (Bibel – Kirche – Gemeinde, Bd. 16) Stuttgart/Konstanz, 1987², 135
- Malino, F. / Sorkin D.: Jews in a Changing Europe, 1750–1870, Cambridge Mass 1991
- Mannheimer, I.N.: Gottesdienstliche Vorträge gehalten im israelitischen Bethause zu Wien, Wien 1834
- Mannheimer, I.N.: Gottesdienstliche Vorträge über die Wochenabschnitte des Jahres. Gehalten im israelitischen Bethause zu Wien, Erstes und zweites Buch Moses, Bd. 1, Wien 1835

- Maurer, T.: Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780–1933) (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft) Tübingen 1992
- Maybaum, S.: Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüdischen Predigt, Neunzehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, Berlin 1901
- Maybaum, S.: Die Anfänge der jüdischen Predigt, Berlin 1901
- Maybaum, S.: Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums, Breslau 1880
- Maybaum, S.: Die Entwicklung des israelitischen Prophetentums, Berlin 1883
- Maybaum, S.: Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen, Berlin 1890
- Maybaum, S.: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 2, Erstes und zweites Buch Mose, Berlin 1984
- Maybaum, S.: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 3, Zweites, drittes und viertes Buch Moses, Berlin 1907
- Maybaum, S.: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 4, Viertes und fünftes Buch Moses, Berlin 1909
- Maybaum, S.: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 5, Erste Hälfte, Festpredigten: Neujahrs-, Versöhnungs- und Laubhüttenfest, Berlin 1909
- Maybaum, S.: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 6, Zweite Hälfte, Festpredigten: Peßachfest und Schawuotfest, Berlin 1910
- Maybaum, S.: Predigten und Schrifterklärungen, Bd. 7, Neue Folge, Erstes und zweites Buch Moses, Berlin 1914
- Meek, H.: The Synagogue, London 1995
- Mendelssohn, M.: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, Berlin 1783
- Meyer, M.A.: ‚Ganz nach dem alten Herkommen‘? The Spiritual Life of Berlin Jewry Following the Edict of 1823, in: Awerbuch, M. / Jersch-Wenzel, S. (Hg.): Bild und Selbstbild, 229–243
- Meyer, M.A.: ‚How Awesome is this Place!‘ The Reconceptualization of the Synagogue in Nineteenth-Century Germany, in: LBIYB, Nr. 41, 1996, 51–63
- Meyer, M.A.: Christian Influence on Early German Reform, in: Judaica, 38. Jg., 1982, 164–177
- Meyer, M.A.: Jüdische Identität in der Moderne, Frankfurt a.M. 1992
- Meyer, M.A.: Ob Schrift? Ob Geist? Die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des neunzehnten Jahrhunderts, in: Petuchowski, J.J. / Stolz, W. (Hg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Offenbarungsverständnis (QD 92) Freiburg i.Br. 1981, 162–179
- Meyer, M.A.: Reform Jewish Thinkers and Their German Intellectual Context, in: Reinhartz, J. / Schatzberg, W. (Hg.): The Jewish Response, 64–84
- Meyer, M.A.: Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, New York / Oxford 1988
- Meyer, M.A.: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824, München 1994
- Meyer-Blanck, M.: Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt (ThB 97) Gütersloh 2001
- Mildenberger, I.: Ein christlicher Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zur liturgischen und homiletischen Gestaltung des 10. Sonntags nach Trinitatis in der evangelischen Tradition, Diss masch. Heidelberg 1999
- Mosse, G.L.: Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum, in: R. Koselleck (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Stuttgart 1990, 168–180
- Mosse, G.L.: German Jews Beyond Judaism, Cincinnati 1985
- Mosse, G.L.: Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability, in: Reinhartz, J. / Schatzberg, W.(Hg.): The Jewish Response, 1–16
- Mosse, G.L.: Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality, Detroit 1987
- Mosse W.E. (Hg.): Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 39) Tübingen 1981

- Müller, H.M.: Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre, Berlin / New York 1996
- Nascher, S.: Ein Wort über jüdische Kanzelexegese, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 9. Jg., Nr. 27, 1866, 500–503
- Nassehi, A.: Differenz als Signum – Einheit als Horizont. Zur Zeitdiagnose posttraditionaler Vergesellschaftung, in: SLR, Heft 28, 17. Jg., 1994, 81–92
- Navon, E.: The Relationship of Religious Thought and Liberal Politics in the Writings of Abraham Geiger, Zacharias Frankel and Samson Raphael Hirsch: 1830–1851, in: Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848–1918, hg. von W. Grab (Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 6) Tel Aviv 1983, 153–179
- New York Board of Jewish Ministers (Hg.): Problems of the Jewish Ministry, New York 1927, 1–43
- Niebergall, A.: Art.: Agende, 12.–19., in: TRE, Bd. 2, Berlin / New York 1978, 1–91
- Niebergall, A.: Der Prediger als Zeuge. Eine homiletische Untersuchung (Handbücherei für Gemeindeglieder, H. 4/5) Gütersloh 1960, 5–19
- Niebergall, A.: Die Geschichte der christlichen Predigt, in: Leiturgia II, Kassel 1955, 181–353
- Niebergall, F.: Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule, in: ZThK, 19. Jg., 1909, 411–474
- Niebergall, F.: Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 1: Grundlagen. Die ideale und die empirische Gemeinde. Aufgaben und Kräfte der Gemeinde, Tübingen 1918
- Niebergall, F.: Die moderne Predigt, in: ZThK, 15. Jg., 1905, 203–271
- Niebergall, F.: Wie predigen wir dem modernen Menschen? Teil 1: Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen 1905²
- Niebergall, F.: Wie predigen wir dem modernen Menschen? Teil 2: Eine Untersuchung über den Weg zum Willen, Tübingen 1906
- Niehoff, M.R.: Zunz's Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality, in: LBIYB, Nr. 43, 1998, 3–24
- Niewöhner, F.: ‚Primat der Ethik‘ oder ‚erkenntnistheoretische Begründung der Ethik‘? Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie, in: Vorstand der Lessing-Akademie (Hg.): Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 4) Wolfenbüttel 1977, 119–161
- Niewöhner, F.: Vom Elend der Aufklärung. Jüdische Philosophiegeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert, in: Juden in der deutschen Wissenschaft, hg. von W. Grab, Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 10, Tel Aviv 1985, 53–73
- Nitzsch, C.I.: Praktische Theologie, 3 Bde, Bonn 1847–1857
- Nobel, I.: Sabbath- und Festpredigten von Israel Nobel, Prediger in Berlin, Frankfurt a.M. 1908
- Nobel, J. (Hg.): יין לבנון Homiletische Zeitschrift, 1912–1913
- Nobel, J.: Bausteine zur jüdischen Homiletik, in: Homiletische Bibliothek. D. Systematisches zur jüdischen Homiletik, Frankfurt a.M. 1912, auch abgedruckt in: ders. (Hg.): יין לבנון Homiletische Zeitschrift, 1. Jg., 1912
- Nobel, N.A.: Fünf Reden gehalten am Versöhnungstage und am Schlußfeste des Jahres 5673 in der Gemeindegemeinde am Börneplatz, hg. vom Vorstand der Isr. Gemeinde, Frankfurt a.M. 1912
- Nobel, J.: Kasualreden. herausgegeben von einem Freunde und Verehrer, Leipzig 1904
- O.V.: Das Gericht. Eine Neujahrsrede, Homiletische und didaktische Beilage, Nr. 25, Beilage zu Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 10. Jg., Nr. 25, 1867, 183–189
- O.V.: Neueste homiletische Schriften, in: Allgemeine Zeitung des Judentums, Literarisches und homiletisches Beiblatt, 1. Jg., Nr. 7, 26f, Fortsetzung in: Nr. 9., 33f, Nr. 18, 71f, Nr. 19, 75f, Nr. 20, 77f
- O.V.: Predigt zu Peßach, in: Allgemeine Zeitung des Judentums, Literarisches und homiletisches Beiblatt, 1. Jg., Nr. 12, 12. März 1838, 45–48

- Oberkirchenbehörde (Hg.): Lehrbuch der israelitischen Religion zum Gebrauch der Synagogen und israelitischen Schule, Württemberg 1838
- Oesterley, W.O.E.: The Jewish Background of Christian Liturgy, Oxford 1925
- Ouaknin, M.A.: Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen, Weinheim/Berlin 1990
- Palmer, C.: Evangelische Homiletik, vierte verbesserte Aufl., Stuttgart 1857
- Pelli, M.: The Age of Haskalah (Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany, Studies in Judaism in Modern Times, Bd. 5) Leiden 1979
- Petuchowski, J.J.: Abraham Geiger. The Reform Jewish Liturgist, in: ders. (Hg.): New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium, New York 1975, 42–52
- Petuchowski, J.J.: Art. ‚Organ‘, in: Encyclopedia Judaica, Bd. 12, Jerusalem 1971
- Petuchowski, J.J.: Die Liturgie als Thema der jüdischen Theologie, in: Richter, K. (Hg.): Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie. Festschrift für Emil Josef Lengeling (QD 107) Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1986, 28–32
- Petuchowski, J.J.: Die traditionelle jüdische Liturgie. Bemerkungen zu Aufbau und Struktur des synagogalen Gottesdienstes, in: Henrix, H.H. (Hg.): Jüdische Liturgie, 103–121
- Petuchowski, J.J.: Introduction, in: ders. (Hg.): Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy, New York 1970, IX–XXXVIII
- Petuchowski, J.J.: Jüdische Liturgiereform in der Neuzeit: Rücksichten und Ziele, Judaica, 48. Jg., Nr. 4, 1992, 204–213
- Petuchowski, J.J.: Liberal Halakha and Liturgy, in: ders.: Studies in Modern Theology and Prayer, 169–182
- Petuchowski, J.J.: Manuals and Catechism of the Jewish Religion in the Early Period of Emancipation, in: A. Altmann (Hg.): Studies, 47–64
- Petuchowski, J.J.: Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism, New York 1968
- Petuchowski, J.J.: Studies in Modern Theology and Prayer, hg. von E.R. Petuchowski und A.M. Petuchowski (JPS Scholar of Distinction Series) Philadelphia/Jerusalem 1998
- Petuchowski, J.J.: Zur Geschichte der jüdischen Liturgie, in: Henrix, H.H. (Hg.): Jüdische Liturgie, 13–32
- Philippson, J.: The Philippons, a German Jewish Family (1775–1913), in: LBIYB, Nr. 7, 1962, 95–118
- Philippson, L. (Hg.): Israelitisches Predigt- und Schul-Magazin, Bde. 1–3, Magdeburg 1834–1836
- Philippson, L.: Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam, Leipzig 1874²
- Philippson, L.: Die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums. Festrede gehalten bei der Eröffnungsfeier am 6. Mai 1872, Berlin 1872
- Philippson, L.: Die Religion der Gesellschaft, und die Entwicklung der Menschheit zu ihr, dargestellt in zehn Vorlesungen, Leipzig 1848
- Philippson, L.: Die Rhetorik und jüdische Homiletik. In Biefen und Abhandlungen, hg. von M. Kayserling, Leipzig 1890
- Philippson, L.: Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?, Berlin 1866
- Philippson, L.: Reden wider den Unglauben gerichtet an alle denkenden Israeliten, Israelitische Volks-Bibliothek I, Leipzig 1856
- Philippson, L.: Siloah. Eine Auswahl von Predigten. Zur Erbauung, so wie insonders zum Vorlesen in Synagogen, die des Redners ermangeln, Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig o.J.
- Philippson, L.: Siloah. Eine Auswahl von Predigten. Zur Erbauung, so wie insonders zum Vorlesen in Synagogen, die des Redners ermangeln, Zweite Sammlung, Leipzig 1845
- Philippson, L.: Siloah. Eine Auswahl von Predigten. Zur Erbauung, so wie insonders zum Vorlesen in Synagogen, die des Redners ermangeln, Bd. 3, Leipzig o.J.
- Pleißner, S.: Belehrungen und Erbauungen in religiösen Vorträgen, zunächst für Israeliten. Gehalten theils in Breslau theils in Berlin, Bd. 2, Berlin 1837

- Poliakov, L.: Geschichte des Antisemitismus, Bd. 5: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz, Worms 1983
- Rahden, T. van: Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich in vergleichender Perspektive, in: Blaschke, O / Kuhlemann, F.M. (Hg.): Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 2) Gütersloh 1996, 409–434
- Rahe, T.: Religionsreform und jüdisches Selbstbewußtsein im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, Bd. 1, hg. von J.H. Schoeps, München/Zürich 1990, 89–121
- Rehnisch, E. (Hg.): Lotzes Vorlesungsdiktate: Psychologie, Leipzig 1881
- Reif, S.C.: Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History, Cambridge 1993
- Reifenberg, H.: Der christliche Liturgiker vor dem jüdischen Gottesdienst. Überlegungen zu vorgegebenen Fragen kultischer Theorie und Praxis, in: Henrix, H.H. (Hg.): Jüdische Liturgie, 137–160
- Reinhard, F.V.: D. Franz Volkmar Reinhard's sämtliche Predigten, 42 Bde, Reutlingen 1815–1821
- Reinharz, J. / Schatzberg, W.: The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War, Hanover/London 1985
- Richarz, M.: Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 2: Im Kaiserreich, Stuttgart 1979
- Richter, K. / Kranemann, B. (Hg.): Christologie der Liturgie: Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis (QD 159) Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1995
- Richter, K.: Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis. Eine Einführung, in: Richter, K. / Kranemann, B. (Hg.): Christologie der Liturgie, 11–21
- Richter, K.: Der Gottesdienst – wesentliches Element einer jüdisch-christlichen Ökumene, in: L. Hagemann / E. Pulsfort (Hg.): ‚Ihr alle aber seid Brüder‘, FS für A.Th. Khoury, Würzburg 1990, 53–78
- Richter, K.: Die Feier des Glaubens – Bindeglied im Selbstverständnis von Juden und Christen?, in: BiLi, 60. Jg., 1987, 130–144
- Richter, K.: Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft, in: Israel und Kirche heute: Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog, FS für E.L. Ehrlich, hg. von M. Marcus, Freiburg i.Br. 1991, 135–162
- Riesenburger, M.: Das Licht verlöscht nicht, 2. Aufl. Berlin 1984
- Riesser, G.: Über die Stellung der Bekenner des mosaischen Glaubens in Deutschland, Altona 1831
- Ritschl, A.: Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1881²
- Ritter, I.H.: Kanzelvorträge aus dem Gotteshaus der jüdischen Reformgemeinde, 2. Aufl. Berlin 1865
- Ritter, J.: Subjektivität, Frankfurt 1974
- Rohde, S.: Albert Rosengarten (1809–1893). Die Anfänge des Synagogenbaus jüdischer Architekten in Deutschland, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, Bd. 4, 1993, 228–258
- Root, J. / Hamburger, M.: Das freie jüdische Lehrhaus – früher und heute. Ausgangspunkte, Nachwirkungen, Methode, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.): Der Philosoph Franz Rosenzweig. Die Herausforderung jüdischen Lernens, Bd. 1, Freiburg/München 1988, 361–382
- Rosenblüth, P.E.: Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland: 1890–1914, hg. von W.E. Mosse (Schriftenreihe des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 33) Tübingen 1976, 549–598
- Rosenmann, M.: Dr. Adolf Jellinek, sein Leben und Schaffen, Wien 1931
- Rosenzweig, F.: Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1993⁴
- Rössler, D.: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986
- Rössler, D.: Unterbrechungen des Lebens. Zur Theorie des Festes bei Schleiermacher, in: Cor-

- nehl, P. / Dutzmann, M. / Strauch, A. (Hg.): ‚In der Schar derer, die da feiern‘: Feste als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion (Friedrich Wintzer zum 60. Geburtstag) Göttingen 1993, 33–40
- Rothschild, L.: Roschhaschanah 5696. Predigt am Vorabend zu Roschhaschanah, Ludwigshafen 1936
- Rupprecht, W.: Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands (AzTh, Bd.II/1) Stuttgart 1962
- Rürup, R.: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1987
- Rürup, R.: Judenemanzipation und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, in: ders.: Emanzipation und Antisemitismus
- Saalschütz, J.L.: Grundlage zu Katechisationen über die israelitische Gotteslehre, Wien 1838
- Sachs, M.: Predigten. Aus dem schriftlichen Nachlaß hg. von D. Rosin, 6. Lieferung, Sabbathpredigten zum 5. Buch Moses, Berlin 1869
- Salomon, G.: Der Ruf des Herrn in der Zeit. Eine Predigt an Juden und Christen. Gehalten am 25. März 1848, Hamburg 1848
- Salomon, G.: Israelitische Festpredigten und Casualreden, hg. von J. Maier, Bd. 1, Stuttgart 1842
- Salomon, G.: Israels Erlösung aus Druck und Knechtschaft, oder auf welchem Wege können wir zu einer würdigen Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft gelangen? Predigt gehalten am Peßach-Feste, (19. April 1829), gehalten in dem neuen israelitischen Tempel zu Hamburg, Hamburg 1829
- Salomon, G.: Twelve Sermons delivered in the New Temple of the Israelites at Hamburg, translated from the German by Anna Maria Goldsmid, London 1839
- Salomon, G.: Was fesselt Israel an seine Religion? Eine Predigt gehalten im Neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg am Feste der Gesetzgebung 5596, am 23. Mai 1836, Hamburg o.J.
- Sammelwerk zeitgenössischer Kanzelredner mit Beiträgen von den Herrn Rabbiner Dr. J.H. Margulies u.a., Brünn 1915
- Saperstein, M.: Jewish Preaching: 1200–1800: An Anthology (Yale Judaica Series, Bd. 26) New Haven 1989
- Saperstein, M.: War and Patriotism in Sermons to Central European Jews: 1756–1815, in: LBIYB, Nr. 38, 1993, 3–14
- Saperstein, M.: Review Essay: Jewish Preachers and Their Literary Remains, Jewish Quarterly Review, 87, 1–2 (1996), 147–155
- Saperstein, M.: The Sermon as Oral Performance, in: Elman, Y. / Gershoni, I.: (Hg.): Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion, New Haven & London 2000, 248–277
- Schaeffler, R.: Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Wissenschaft des Judentums: Anfänge der Judaistik in Europa, hg. von J. Carlebach, Darmstadt 1992, 113–131
- Schäfer, R.: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 41) Tübingen 1968
- Schäfers, B.: Die Moderne und der Säkularisierungsprozeß, in: Kaufmann, F.X. / Schäfers, B. (Hg.): Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland (Gegenwartskunde Sonderheft 5) Opladen 1988, 129–144
- Schellbach, M.: Tholucks Predigt. Ihre Grundlage und ihre Bedeutung für die heutige Praxis (ThA, Bd. 3) Berlin 1956
- Schian, M.: Moderne Predigt, in: ChW, 12. Jg., 1898, 301–303.704–706
- Schian, M.: Praktische Predigtlehre (Praktisch-theologische Handbibliothek, Bd. 2) Göttingen 1906
- Schleiermacher, F.D.E.: Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22), in: Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Berlin 1980

- Schleiermacher, F.D.E.: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und handgeschriebenen Vorlesungen (SW I/13), hg. von J. Frerichs, Berlin 1850
- Schleiermacher, F.D.E.: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Berlin 1811, 2. geänderte Aufl. 1830, kritische Ausgabe hg. von H. Scholz, Hildesheim 1961⁴
- Schleiermacher, F.D.E.: Predigten, Neue Ausgabe, Bd. 1, Berlin 1843
- Schleiermacher, F.D.E.: Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, in: Kritische Gesamtausgabe I/2, Schriften aus der Berliner Zeit, hg. von G. Meckenstock, Berlin / New York 1984, 185–326
- Schmiedl, A.: Die vier Parteien im heutigen Israel. (Aus einer Sukkot-Predigt). Homiletische und didaktische Beilage, Nr. 11, Beilage zu Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 9. Jg., Nr. 38, 1866, 1–11
- Schoeps, J.H.: Mußte die Emanzipation mißlingen? Zur Geschichte des deutsch-jüdischen Verhältnisses, in: Heid, L. / Schoeps J.H. (Hg.): Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, München/Zürich 1994, 11–23
- Scholem, G.: Juden und Deutsche, in: Judaica 2, Frankfurt a.M. 1970, 20–46
- Schorsch, I.: Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Modern Rabbinate, in: Mosse, W.E. (Hg.): Revolution and Evolution, 205–247
- Schorsch, I.: Moritz Steinschneider on Liturgical Reform, Hebrew Union College Annual, 53. Jg., 1982, 241–261
- Schorsch, I.: The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism, in: LBIYB, Nr. 28, 1983, 413–437
- Schorsch, I.: The Myth of Sephardic Supremacy, in: ders.: From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism, Hanover 1994
- Schorsch, I.: Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism, in: Judaism, 30. Jg., 1981, 344–354
- Schulz, F.: Die jüdischen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes, in: JLH, Bd. 28, 1984, 39–51
- Schütz, W.: Geschichte der christlichen Predigt (SG, Bd. 7201) Berlin / New York 1972
- Schwarz, H.P. (Hg.): Die Architektur der Synagoge, Stuttgart 1988
- Schwier, H.: Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des ‚Evangelischen Gottesdienstbuches‘, Hannover 2000
- Sellin, V.: Mentalität und Mentalitätsgeschichte, in: Historische Zeitschrift, Bd. 241, 1985, 555–598
- Sesterhenn, R. (Hg.): Das freie jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule, Freiburg 1987
- Seyfarth, C. / Sprondel, W.M. (Hg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973
- Silberstein, M.: Durch Lässigkeit sinkt das Gebälk, durch Schlawheit der Hände dringt Regen in's Haus. Predigt, gehalten am Sch'mini Azereth 5627 über Kohelet, 19,18. Homiletische und didaktische Beilage, Nr. 12, Beilage zu Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie, 9. Jg., Nr. 40, 1866, 117–127
- Sorkin, D.: The Transformation of German Jewry 1780–1840, New York / Oxford 1987
- Spitta, F.: Zur Reform des evangelischen Kultus. Briefe und Abhandlungen, Göttingen 1891
- Statut der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums, in: Erster Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, (die ersten zwei Jahre ihres Bestehens 1872 und 1873 umfassend), Berlin 1874
- Statut für das jüdisch-theologische Seminar Fraenckel'sche Stiftung zu Breslau, Breslau 1854
- Stein, L. (Hg.): Gebetbuch für Israelitische Gemeinden, Teil 1, Mannheim 1882
- Stein, L.: תְּפִלּוֹת הַבַּיִת – Gebete und Gesänge zum Gebrauche bei der öffentlichen Andacht der Israeliten. Oder: Bausteine zur Auferbauung eines veredelten Synagogengottesdienstes, Erlangen 1840

- Steinschneider, M.: Grundzüge für die Agende eines neuen Gotteshauses, in: Schorsch I.: Moritz Steinschneider on Liturgical Reform, Hebrew Union College Annual, 53. Jg., 1982, 246–254
- Stroh, R.: Schleiermachers Gottesdiensttheorie. Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von ‚Kurzer Darstellung‘ und ‚Philosophischer Ethik‘ (TBT 87) Berlin / New York 1998
- Studien-Ordnung für das jüdisch-theologische Seminar in Breslau festgestellt im Jahre 1873 und revidiert im Jahre 1885, Breslau 1885
- Tanner, K.: Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität?, in: Protestantische Identität heute, hg. von F.W. Graf und Klaus Tanner, Gütersloh 1992, 96–104
- The Rabbinical Assembly of America (Hg.): The Rabbi as Preacher, Proceedings, Bd. 10, 1946, 85–102
- Theurich, H.: Theorie und Praxis in der Predigt bei Carl Immanuel Nitzsch (SThGG, Bd. 16) Göttingen 1975
- Thoma, C.: Die jüdische Liturgie und die Kirchen, in: Henrix, H.H. (Hg.): Jüdische Liturgie, 122–136
- Thoma, C.: Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge, in: Henrix, H.H. (Hg.): Jüdische Liturgie, 47–65
- Toury, J.: ‚Deutsche Juden‘ im Vormärz, in: LBI Bulletin, 8. Jg., 1965
- Trepp, L.: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung, Stuttgart / Berlin / Köln 1992
- Trillhaas, W.: Schleiermachers Predigt (TBT, Bd. 28) Berlin / New York 1975²
- Trillhaas, W.: Schleiermachers Predigt und das homiletische Problem, Leipzig 1933
- Vierhaus, R.: Christian Wilhelm Dohm. Ein politischer Schriftsteller der Aufklärung, in: Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, hg. von J. Katz und K.H. Rengstorf (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 10) Tübingen 1994, 107–123
- Voelker, H.H.: Die Gründung und Entwicklung der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 1869–1900, in: Trumah, 2. Jg., 1990, 24–46
- Volkman, E.: Vom Judensonntag zum Israelsonntag. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002
- Volkman, M.: Eine andere Frankfurter Schul?. Das Freie Jüdische Lehrhaus 1920–1927, Tübingen 1994
- Volkov, S.: Antisemitismus als kultureller Code, in: dies.: Jüdisches Leben
- Volkov, S.: Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die ostjüdischen Einwanderer, in: dies.: Jüdisches Leben, 166–180
- Volkov, S.: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, in: Historische Zeitschrift, Bd. 253, 1991, 603–628
- Volkov, S.: Die Juden in Deutschland 1780–1918 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 16) München 1994
- Volkov, S.: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: dies.: Jüdisches Leben, 111–130
- Volkov, S.: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays, München 1990
- Vorstand der Lessing-Akademie (Hg.): Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 4) Wolfenbüttel 1977
- Wagner, F.: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986
- Walther-Sollich, T.: Festpraxis und Alltagserfahrung. Sozialpsychologische Predigtanalysen zum Bedeutungswandel des Osterfestes im 20. Jahrhundert (Praktische Theologie heute, Bd. 29) Stuttgart 1997

- Wangh, M.: Psychoanalytische Betrachtungen zur Dynamik und Genese des Vorurteils, des Antisemitismus und des Nazismus, in: *Psyche*, 46. Jg., Heft 12, 1992, 1152–1176
- Wassermann, H.: *Bibliographie des Jüdischen Schrifttums in Deutschland 1933–1943*, München 1989
- Waxman, M.: *A History of Jewish Literature*, Bd. 3, New York 1936, 735–757
- Wehrle, P.: *Orientierung am Hörer. Die Predigt unter dem Einfluß des Aufklärungsprozesses* (SPTZ, Bd. 8) Zürich/Einsiedeln/Köln 1975
- Weil, A.: ‚Judenreservat Lublin‘ Chanuka-Predigt gehalten am Schabbat Chanuka 1939/5700, Basel 1939
- Weil, A.: *Aus ernster Zeit. Religiöse Betrachtungen 1932–1945*, Basel 1947
- Wenz, G.: *Neuzeitliches Christentum als Religion der Individualität? Einige Bemerkungen zur Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in: Frank, M. / Haverkamp A. (Hg.): *Individualität (Poetik und Hermeneutik, Bd. 13)* München 1988, 123–160
- Wiener, M.: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933
- Wilde, G.: *Religiöse Bilder. Predigten von Dr. Georg Wilde, Rabbiner zu Magdeburg*, Berlin 1914
- Willis, R. E.: *Why Christianity Needs an Enduring Jewish Presence*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, Heft 25 (1), 1988, 22–38
- Wintzer, F.: *Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der ‚dialektischen Theologie‘ in Grundzügen* (APTh, Bd. 6) Göttingen 1969
- Wintzer, F.: *Einführung in die Wissenschafts- und Problemgeschichte der Homiletik seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: *Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit*, hg. und eingef. von F. Wintzer (TBS, Bd. 80) München 1989, 11–46
- Wohlgemuth, J.: *Beiträge zu einer jüdischen Homiletik*, in: *Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1903/1904 (5664)*, Berlin o.J., 1–107
- Wohlgemuth, J.: *Der Weltkrieg im Lichte des Judentums*, Berlin 1915
- Wohlgemuth, J.: *Die Bussfertigen und die vollkommen Gerechten*, Berlin 1924
- Zollikofer, G.J.: *Sämtliche Predigten*, Bd. 4, Leipzig 1798
- Zunz, L.: *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* (1832), Frankfurt a.M. 1892²
- Zunz, L.: *Etwas über die rabbinische Litteratur* (1818), in: *Gesammelte Schriften von Dr. Zunz*, Bd. 1, Berlin 1876, 1–59
- Zunz, L.: *Kurze Antworten auf Kultusfragen*, Berlin 1844, in: *Gesammelte Schriften von Dr. Zunz*, Berlin 1876, 204–240
- Zunz, L.: *Predigt über Religiosität*, gehalten in dem Kreise einiger Freunde, Berlin im September 1817, in: *Gesammelte Schriften von Dr. Zunz*, Bd. 2, Berlin 1876, 83–90
- Zunz, L.: *Predigten*, gehalten in der neuen Israelitischen Synagoge zu Berlin (1823), Berlin 1846²

Personenregister

- Abraham 92
Acha, Rabbi 71
Achelis, E.C. 13
Adorno, T.W. 23, 56
Ahlers, B. 36f
Albrecht, C. 99
Altmann, A. 126, 131, 157, 167–169, 173, 175f
Antiochus, König 182
Apter, D.E. 57
Aristoteles 116
Arlow, J.A. 57
Assmann, J. 26
Atlas, H. 120
Auerbach, I.L. 156
- Bahrtdt, J.F. 161
Barner, W. 55
Bassermann, H. 144
Baudelaire, C. 24
Bauer, B. 170
Baumann, A.H. 13
Baumgarten, O. 131, 150f, 189, 194
Bell, C. 109
Berliner, A. 80
Bernay, C. 177
Beyer, J.R.G. 161f, 166
Bildn, H. 31
Bismarck, O., Fürst v. 55
Blaschke, O. 64
Bloch, P. 19, 185
Botstein, L. 48
Bradshaw, P.F. 12
Brainin, E. 57
Brann, M. 38
Braungart, C. 99, 155
Bresslau, M.J. 67
Breuer, M. 51, 54, 59, 63, 65f
Bruder, K.-J. 154
Bruer, A. 47, 50
- Campe, J.H.C. 144
Chonjah 182
Cornehl, P. 97, 99, 101
Cramer, K. 151
- Daxelmüller, C. 167, 185
Dessoir, M. 139
Deutsch, D. 80
Dilthey, W. 103, 150, 176f, 197
Dinkel, C. 99, 100, 101
Doerry, M. 31, 32
Dohm, C.K.W. von 44, 48, 49
Dräseke, J.H.B. 156
- Drehse, V. 35
Drewe, P. 17, 131, 141, 143f, 150, 194, 196
Dunde, S. 21
Durkheim, E. 40
Dutzmann, M. 99
- Eckstein, A. 38
Edelheim-Mühsam, M.T. 46
Ehrenberg, S.M. 168
Ehrlich, E.L. 12
Elbogen, I. 67, 69
Elias, N. 30
Eliav, M. 38
Ellenson, D. 12, 75, 80, 87, 90f, 94
Eschelbacher, M. 26
Ettlinger, J. 177f
Ewald, J.L. 162
- Fichte, J.G. 50
Flattau, D.S. 86
Franckel, Z. 18
Francolm, I.A. 52
Frank, D. 75
Frank, M. 34
Fränkel, S.J. 67
Frankel, Z. 64
Freud, S. 57, 58, 154
Friedländer 88
Friedrich der Große 126
Friedrich Wilhelm III, König 97
Fürstenberg, F. 21
- Geertz, C. 57
Geiger, A. 17, 19f, 38, 67f, 75, 84, 86, 88–93, 96, 103–106, 112f, 123, 127
Geiger, L. 38
Gilman, S.L. 60
Glagau, Otto 57
Glatzer, N.N. 18f, 168
Glockner, H. 144
Goethe, J.W. von 15
Goldschmidt, S. 38
Goldsmid, A.M. 169
Gotzmann, A. 72
Grab, W. 47
Gräb, W. 133, 135, 150, 194
Graf, F.W. 35
Graf, H.W. 150
Graupe, H.M. 64, 69f, 81
Grimes, R. 40
Grözinger, A. 15
Gruenwald, M. 39
- Grünberg, W. 13, 148
Grunberger, B. 57, 58
Gründer, K. 63
Gumbrecht, H.U. 22, 25
Gundolf, Friedrich 55
Günsburg, K.S. 156
- Habermann, A.M. 88
Habermas, J. 24, 27, 33, 40
Hagemann, L. 13
Hahn, A. 30
Hamburger, M. 11
Hammer-Schenk, H. 77
Hanna 71
Harnack, Th. 146
Haug, W. 42
Haverkamp, A. 34
Heckmann, F. 44f
Hegel, G.W.F. 34, 144, 151
Heinemann, I. 19
Heinz, H. 13
Heinz, H.P. 94
Henrix, H.H. 12, 13, 71
Herbart 139
Herder, J.G. 15, 168
Hermann, W. 35
Herxheimer, S. 52
Heschel, S. 20
Hildesheimer, H. 59
Hirsch, E. 133
Hirsch, S.R. 17, 19, 20, 54, 55, 93, 94, 95, 96, 104, 158, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 198
Höfdding, H. 130, 142, 154
Hoffmann, D. 93
Hoffmann, L.A. 12
Hohl, J. 31
Holdheim, S. 72, 106f
Hollaz, D. 36
Honigmann, P. 44
Hüffel, L. 148
Humboldt, W. von 49f
Husserl, E. 150
- Isaak 92
Izsák, A. 80
- Jacobson, I. 68, 80
Jakob 169, 191
Jason 182
Jatho, C. 194
Jauss, H.R. 22, 24
Jellinek, A. 18f, 119, 126, 158, 177, 184–188, 198
Jeremia 71

- Jesaja 168
 Jeschua 182
 Jesus Christus 57f, 101, 144,
 146, 148, 194–196
 Joel, M. 16f, 19f, 38, 67f, 84,
 90–93, 99–102, 131
 Jose, Rabbi 71
 Joseph 191
 Joseph II 47
 Josephus 182
 Josuttis, M. 110
 Jüttemann, G. 82, 154

 Kähler, M. 132
 Kant, I. 50, 118f, 123, 151,
 153f, 158f, 162, 173
 Kaplan, M. 53
 Kasprzik, W. 155
 Katz, J. 44, 48, 51
 Kaufmann, F.X. 22, 40
 Kayserling, M. 16, 146, 157,
 170
 Kehrler, G. 21
 Kemp, F. 24
 Keupp, H. 31
 Kienzler, K. 13
 Klek, K. 103
 Klemmer, C. 78
 Kley, E. 67, 126, 146, 156
 Klugman, E.M. 20, 177
 Kneer, G. 27
 Kober, E. 156
 Kocka, J. 63
 Kollatz, T. 178
 Koselleck, R. 23, 66
 Kranemann, B. 12
 Kratz-Ritter, B. 53
 Krause, R. 162
 Krauß, A. 148
 Krieg, G.A. 196
 Krinsky, C.H. 77, 79
 Kristeva, J. 58
 Kuhlemann, F.M. 64

 Landau, R. 131
 Langbehn, J. 59
 Lazarus, M. 118
 Leaman, O. 75
 Lehmann, M. 93
 Leibniz, G.W. 160, 165, 173
 Lessing, G.E. 55, 84
 Levin, M. 115f, 134f, 152
 Liberles, R. 54
 Licharz, W. 11
 Liebermann, E. 68, 70
 Ligeti, V. 57
 Loewenstein, R.M. 57, 59
 Lohmann, I. 13
 Lotze, H. 139, 153f
 Lowenstein, S.M. 64, 71, 83f

 Lübbe, H. 41
 Luhmann, N. 27, 28, 29
 Luther, H. 34, 37, 41, 98
 Lysias 134

 Maier, J. 123, 171, 176
 Maimonides 68, 86f, 91
 Maistre, P. de 15
 Mannheimer, I.N. 126, 157f,
 171, 176, 184
 Marcus, M. 12
 Marr, W. 57
 Maurer, T. 44, 45, 70
 Maybaum, S. 16, 19, 26, 52f,
 83, 85, 87, 103, 113–117,
 123–125, 127–129, 131,
 135, 143, 148f, 158, 189–
 193, 196–198
 Mayer, R. 12
 Meckenstock, G. 50
 Meek, H. 78
 Mendelssohn, M. 47, 54, 122
 Menelaos 182
 Meyer, M.A. 64, 77–79, 122
 Meyer-Blanck, M. 99, 103
 Mildenerger, I. 13
 Mose 178, 191
 Mosheim, J.L. von 156
 Mosse, G.L. 46, 66f
 Mosse, W.E. 39, 64
 Müller, B. 78
 Müller, H.M. 132, 150
 Müller, L. 82

 Nassehi, A. 27, 29
 Nathan der Weise 55
 Natorp, P. 150
 Naumann, F. 194
 Niebergall, A. 17, 97, 149
 Niebergall, F. 131f, 137–141,
 146, 154
 Niehoff, M.R. 168
 Niewöhner, F. 118
 Nitzsch, C.I. 97, 144–146
 Noah 191, 192
 Nobel, I. 19
 Nobel, J. 121

 Ouaknin, M.A. 120, 124f

 Palmer, C. 131, 144, 146,
 148f
 Paucker, A. 39
 Petuchowski, J.J. 12f, 39, 67–
 69, 71, 75–77, 80–82, 88,
 91f, 122
 Philipp II 184
 Philippson, L. 18, 52, 83,
 115, 131, 158
 Plessner, S. 157

 Poliakov, L. 50
 Pulsfort, E. 13

 Rade, M. 132
 Rahden, T. van 64, 66, 112
 Rahe, T. 51, 64, 127
 Rehnisch, E. 139
 Reifenberg, H. 12
 Reinhard, F.V. 17, 156f, 159,
 161f, 164f
 Reinharz, J. 66
 Reinitzer, H. 157
 Rengstorf, K.H. 48
 Richarz, M. 65
 Richter, K. 12
 Riesser, G. 51
 Ritschl, A. 137, 139, 157
 Rittelmeyer, F. 17, 194f
 Ritter, J. 34
 Rohde, S. 78
 Root, J. 11
 Rosenblüth, P.E. 64
 Rosengarten, A. 78
 Rosenmann, M. 19
 Rosenzweig, F. 11f, 14
 Rössler, D. 99, 132, 134
 Rotenstreich, N. 63
 Rothe, R. 132
 Rürup, R. 39, 48, 56

 Saalschütz, J.L. 52
 Salomon, G. 126, 156, 166–
 171, 174–176
 Schaeffler, R. 113
 Schäfer, P. 123
 Schäfer, R. 137
 Schatzberg, W. 66
 Scheiblers, Chr. 37
 Schelling, F.W.J. von 139
 Schian, M. 131
 Schleiermacher, F.D.E. 17f,
 37f, 50, 64, 97, 99–103,
 132f, 135–137, 145, 147,
 151, 154f, 157, 176f, 180
 Schmied-Kowarzik, W. 11
 Scholem, G. 45
 Scholz, H. 37
 Schorsch, I. 39, 64, 68f, 112,
 126
 Schott, C.-E. 157, 159f, 162–
 165
 Schulz, F. 13
 Schwarz, H.P. 77
 Schweitzer, A. 194
 Schwener, U. 13
 Schwier, H. 13
 Seligmann, C. 64, 72
 Sellin, V. 31
 Semler, C. 160
 Sesterhenn, R. 11

Simeon, Rabbi 71
 Simra, Rabbi David ben 93
 Sonntag, M. 82, 154
 Sophor, M 76
 Sorkin, D. 45
 Spitta, F. 17, 102–104
 Stein, L. 67, 89
 Steinschneider, M. 73, 113
 Stoecker, A. 59
 Strauch, A. 99

 Tanner, K. 35
 Teicher, S. 57
 Theremin, F. 148
 Tholuck, A. 148
 Thoma, C. 12
 Toury, J. 65
 Trillhaas, W. 133

 Varnhagen, R. 55
 Vierhaus, R. 48
 Voelker, H. 38
 Volkmann, E. 13
 Volkmann, M. 11
 Volkov, S. 28, 45f, 51, 56,
 63, 65, 71

 Wagner, F. 40
 Walther-Sollich, T. 31, 42
 Walton, J. 12
 Warning, R. 42
 Wehrle, P. 166
 Weisedel, W. 118
 Weiße, W. 13
 Wenz, G. 34
 Wessely, N.H. 47
 Wette, W.M.L. de 168

 Wiener, M. 64
 Wintzer, F. 132, 147f, 152
 Wohlgemuth, J. 16, 19, 83,
 114, 117–122, 129f, 142,
 144, 147, 153f, 158, 183,
 198
 Wolf, J. 156
 Wolff, C. 160, 165, 173
 Wulf, C. 82, 154
 Wundt, W. 139, 153f

 Zedner, J. 157
 Zollikofer, G.J. 17, 156, 163
 Zunz, L. 14, 18, 73, 113, 126,
 156f, 166–169, 171–176

Sachregister

- Achtzehnbittengebet 71, 76, 89
Affektbeherrschung 30
Agende 13, 68, 73, 97f, 102
Agendenstreit 96–98
Aggression, Aggressivität 31–33, 58–60
Akkomodation 157, 160, 163, 165
Akkulturation 15, 44, 45, 46, 63, 77, 80, 107, 166
Akkulturationskonzept 19
Anpassung 31f, 44, 91, 107, 160
Antisemitismus 14f, 17, 29, 43, 45, 48, 50, 56–60, 199
Auferstehung 150, 195f
Aufklärung, Aufklärer 15, 7, 22f, 36f, 48, 50f, 63, 77, 90, 97, 99, 104, 113, 116f, 122, 151, 156, 158f, 160, 163–169, 173, 176, 179f, 197, 198f
Aufklärungspredigt 144, 157, 159f, 163, 166, 169
Autopoetische Systeme 28, 61
Autoritätsfixierung 31
- Benediktion 70, 88, 90
Binärer Code 27f, 154f, 165, 193
Bürgerliche Mentalität 14, 21, 30, 46f, 58, 104, 108, 111, 154, 165
- Chanukah 130
Chesed 188f
Christentum 11, 20f, 33f, 37, 50, 58, 132, 140, 152, 160, 166, 168, 193f
Christologie 12, 161, 162
Christusoffenbarung 164
- Darstellendes Handeln 100, 131–133, 135, 145
Deraschah 115, 124, 156, 167, 178
Derusch 123f
Differenz 15, 27, 29, 36, 41, 46, 50, 56, 89, 113, 140, 166, 193, 200
Dominanzkultur 14, 15, 17, 61
- Emanzipation 15, 28, 32, 43f, 46–51, 54–56, 60, 64, 66, 78, 88f, 106, 111, 113, 125, 157, 173, 182, 184, 199
Engel 6, 86f, 101
Erbauung 52, 61, 80f, 109, 114–117, 127f, 131, 134, 136, 144–147, 152f, 174, 190
Erlöser 70, 85, 90
Ewigkeit, das Ewige 11, 24, 86, 128, 138, 164, 171, 174
- Festkalender 11, 178
Fortschritt 23, 50, 105, 190, 192, 199
Freiheit 33f, 88, 95, 113, 119, 148, 153, 163, 172, 176, 178, 193, 198
Funktionale Differenzierung 14f, 21, 27, 29, 35, 40, 44, 47, 61, 65, 97, 101, 104, 106, 132, 142, 153
- Gebet 11, 59, 68, 71, 73, 74, 82, 84, 89f, 93, 98, 101, 108, 149, 156, 179
Gebetbücher, Gebetbuch 16, 19, 53, 63, 67, 69f, 72f, 75–77, 82, 86, 88f, 93, 96, 98f, 108
Gefühl 35, 99f, 109, 116f, 119, 123, 128–130, 132–135, 139, 145–147, 149, 175, 180
Gemüt 109, 134, 155, 173, 176, 180, 184
Ghetto 51, 78
Glück 159
Gottesdienst 12, 25f, 39, 43, 45, 63, 67–69, 72, 75f, 78, 80–84, 89f, 92–94, 97–104, 110, 117, 135f, 148, 171
Gottesdienstreform 16f, 19, 42f, 60, 62, 64, 67, 77, 82, 85, 92, 98, 103f, 106, 110f, 199
Gottesebenbildlichkeit 85, 116f, 162, 190
- Haggadah, haggadische Tradition 18, 114
Halacha, halachische Tradition 18f, 39, 64, 68, 72, 81, 98, 107, 112, 114, 147, 185
Harmonieorientierung 31f
Homiletik 11, 13, 15–19, 26, 38f, 53, 60, 83, 85, 87, 100, 102, 106, 109, 111f, 114–117, 119, 121, 123–127, 131–134, 136f, 140, 142–148, 150–153, 158, 167, 190, 194, 196, 199
Homiletische Reflexion 112, 152
Hörer, Hörerorientierung 116f, 129, 130, 134, 138–146, 153–155, 171, 178, 183, 195
- Identität 15, 21, 28, 32, 35, 46, 52, 55–57, 61, 63, 66, 77, 82, 106f, 173, 200
- Jerusalem 16, 19, 68, 79f, 86–90, 105f, 122, 182
Jesus Christus 98, 101, 177
Jom Kippur-Fest 82, 95
Judentum 11, 13, 16–19, 21, 26, 30, 33, 38f, 41, 44f, 48, 50–57, 63f, 67, 72, 79f, 85f, 91f, 108, 112, 118, 122, 127f, 166, 168f, 178f, 181, 185, 187f, 193
Jüdisch-christliches Gespräch 11–14
- Kabbala, Kabbalisten 18, 125
Kawwannah 71, 76
Kiddusch-Ha-Schem 55, 61
Kirche 9, 12f, 15, 17, 25, 37, 54, 78f, 97, 100f, 123, 132, 136, 139, 144, 148
Knechtschaft 86, 106, 143, 170
Kollektivgeschichte 198
Konfession, Konfessionalisierung 35, 50, 52–54, 61, 97
Körper 54, 81–83, 109, 171, 174, 184, 187, 188, 198
Körperformierung 110
Körperkontrolle 110
Kultus, Cultus 37, 84, 89, 92f, 96, 99–102, 135f, 145, 185f
Kunst 24, 27, 29, 33, 37, 100, 103, 134f, 157f, 170

- Kunstwerk 117, 119f
- Liturgie 11–13, 20, 26, 63, 69, 71–74, 76f, 81f, 90, 93–95, 98f, 102–107, 109f, 115, 143, 199
- Liturgiebewegung 64, 102
- Liturgik 11, 13, 15, 17, 38, 99, 112, 199
- Liturgische Reform, s.a. Gottesdienstreform 70, 107
- Magrepha, s.a. Orgel 77, 81
- Menschenopfer 92
- Mensch-Jisroel 55, 61
- Mincha 93f
- Modernisierung 28f, 48, 53, 82, 205
- Modernität 14, 16, 21–25, 48, 104, 138, 154, 158, 189, 198
- Modernität als antitraditionalistische Energie 22f, 25, 106, 155, 197
- Modernität als Extension des Übergangs 22, 155
- Modernitätsanforderung 14, 107
- Modernitätskonflikt 51
- Modernitätsproblematik 14, 16–18, 62f, 112, 131–133, 163, 189, 199
- Morgengebet 66, 87
- Mussaph 69, 90–92, 94, 96, 115
- Neoorthodoxie 19, 39, 54, 60f, 64, 105, 116, 154, 177, 199
- Opfer 60, 86, 88, 90–95, 103f, 115, 168
- Orgel 63, 68f, 76, 78, 80f
- Orgelmusik 75, 84
- Orthodoxie 18, 36, 47, 51, 54f, 59, 63–67, 70, 75, 94, 107f, 111, 122, 126f, 149, 169, 177
- Osterpredigt 194
- Osterverkündigung 194f
- PaRDeS 123
- Persönlichkeit 33, 35, 40, 56, 59, 66, 128f, 140, 147–149, 152, 189
- Peschat 123–125
- Pessach 85f, 94, 106, 173
- Pessachpredigt 172
- Pflicht 68, 79, 89, 118, 125f, 159, 173, 189
- Pijutim 69, 73f, 86, 88, 115
- Poesie 74, 84, 86, 105
- Praktische Theologie 9, 13, 15, 36–38, 136, 141, 144–147, 200
- Prediger 14–19, 22, 26, 29, 39, 43, 47, 63, 66, 83, 93, 107, 109f, 121, 123, 125–131, 136, 142f, 147, 148f, 156–159, 161, 165–168, 170f, 176f, 184f, 187, 189, 194–199
- Predigt 11, 14, 17f, 26, 37, 39, 52f, 63, 77, 98, 102, 105, 107f, 112–117, 119–121, 123, 125f, 128f, 131–140, 142–148, 150–154, 156–158, 161–163, 165–168, 170, 175–177, 181, 183–185, 187, 189–191, 193f, 196–198
- Predigtkultur 15, 20, 39, 46, 112, 156, 158, 160, 189, 199
- Prinzip der Subjektivität 14f, 33–35, 60, 104, 107f, 127, 147, 152f, 164
- Purimfest 82f
- Qäba 71
- Rabbi 20, 39, 71, 81–83, 93, 177
- Rabbiner 16, 19f, 36, 38, 51f, 63, 65, 67, 91, 107, 115, 117, 125f, 128f, 136, 185
- Rabbinerseminar 16, 19, 38
- Reformbewegung 18, 20, 39, 51–53, 64f, 67, 71f, 77, 79, 103, 107, 126, 158, 170, 178, 182, 189, 197, 199
- Reich Gottes 137, 139, 160
- Religion 9, 12, 14–16, 18, 21–23, 26f, 29f, 33–41, 46, 48–53, 55, 60f, 63–66, 77, 85, 89, 97, 99–109, 116f, 122, 128, 132f, 135–138, 142f, 152–155, 158f, 162, 165f, 169f, 173–176, 178, 180f, 185–187, 189, 192–194, 197f
- Religionsgesetz 59
- Religiöses Erleben, Erlebnis 12, 15, 80, 102, 131, 136, 138, 144, 146f, 150–152, 155, 194–197, 199
- Religiosität 37, 52, 53, 84, 97, 108, 142, 152, 168, 174, 175
- Ritual 25, 40, 42, 52, 109
- Romantik, Romantiker 15, 17, 24, 32, 158, 175f, 179, 180
- Sabbat 26, 53, 65f, 69, 75, 80f, 88, 90, 107, 114f, 143, 185
- Sabbatgottesdienst 26, 107
- Schechina 181, 184, 186
- Schönheit, das Schöne 24, 34, 118–120, 147, 153, 174, 184–186, 198
- Schöpfergott 23
- Schöpfung 13, 30, 85, 87, 161–163, 169, 172, 174, 181, 187, 190
- Schrift 14, 18, 34, 48, 75f, 84f, 92, 94, 101, 105, 114, 116f, 120–125, 127, 138, 148, 150, 161, 165, 185, 189, 192
- Schriftverständnis 6, 120f, 123
- Schulchan Aruch 55, 80, 117
- Selbstkontrolle 30, 66, 108, 165, 171
- Siddur 43, 53, 68, 72, 81, 88, 108, 179
- Sidra, Sidraabschnitt 26
- Sinnlichkeit 7, 95, 110, 163, 165, 171, 182
- Sittengesetz 95, 118, 123, 167, 173f, 191f
- Sittlichkeit 23, 28, 35f, 66, 108, 128, 152, 159, 161f, 165, 171–173, 182f, 191
- Sklaverei 88, 172
- Sod 123–125
- Sozialintegration 39f, 42, 111, 165
- Subkultur 17, 44f
- Symbol, Symbolik 27, 94, 117, 121, 195
- Synagoge 12, 18, 36, 53, 61, 63, 67f, 70, 74f, 77–83, 107f, 111, 127f, 143, 157, 166–168, 176, 185f
- Talmud, talmudisch 72, 75f, 98, 105, 108, 114f, 117, 121–123, 126f, 167f, 185f, 188
- Tamid 94

Teilsystem 28f, 65, 101
 Tempel 18, 67, 77–82, 90, 104, 109, 146, 156f,
 170, 175, 184
 Tempelverein 69, 75, 126
 Teschuwah 182
 Tora, Torah 11, 54, 65, 72, 75f, 82, 95, 105, 108,
 114, 118, 121–123, 125, 134, 142, 147, 154,
 167f, 170, 173, 175, 178–182, 187, 188, 192f,
 198
 Tora im Derech Erez 19, 50, 54
 Tradition 13f, 21, 23–26, 33f, 36, 38f, 42f, 45,
 47f, 51, 59–61, 65, 71–73, 77, 80f, 85f, 91, 93,
 95, 101, 104–107, 112, 114f, 118, 120f, 127f,
 135, 142–144, 147, 151f, 167f, 170, 173, 178–
 180, 182, 186, 196f, 199
 Traditionsabbruch 19, 102
 Tränen 82, 108, 110, 175, 179, 181
 Transformation, Transformationsprozess 14f, 21f,
 28, 33, 43–45, 47, 60, 63, 77, 158, 160, 193,
 199
 Tugend 161f, 171–173, 175, 177, 191
 Vergangenheit 22–24, 84, 89, 93, 106, 124, 130,
 142, 153, 164, 197
 Vernunft 23, 34, 41, 107, 113, 122f, 151, 158f,
 162–165, 167, 169f, 172f, 190, 197
 Vernunftglauben 22
 Weltabstand 39–42, 153
 Wille 33, 130, 139, 145, 159, 171f
 Wirksames Handeln 131f, 144f
 Wissenschaft des Judentums 16, 18–20, 34, 37f,
 73, 75, 112f, 126–128, 179
 Zedaka 143, 189
 Zeit 9, 11, 15, 18, 22–26, 30f, 42, 47, 50, 55f, 59,
 65, 68, 70, 73, 78f, 83, 86, 88, 90, 97, 101,
 104, 106, 109, 113f, 124, 131, 133, 138, 149,
 152, 154, 156, 162, 164, 166–168, 170, 174,
 178, 182f, 185, 189, 192f, 195, 198f
 Zukunft 22f, 25, 67, 84, 88, 93, 95, 106, 130, 142,
 153, 164, 175, 178, 181, 197