



Potsdamer Jüdische Studien Band 9

Konstantin Schuchardt

*Sigismund Stern
und die Genossenschaft
für Reform*

Eine jüdische Theologie im Vormärz

BeBra Wissenschaft Verlag

Sigismund Stern und die Genossenschaft für Reform

Potsdamer Jüdische Studien

Herausgegeben von Thomas Brechenmacher und Christoph Schulte

Bd. 9

Konstantin Schuchardt

Sigismund Stern und die Genossenschaft für Reform

Eine jüdische Theologie im Vormärz

BeBra Wissenschaft Verlag

Diese Arbeit lag der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam im WS 2020/21 als Dissertationsschrift vor.

Gutachter: Prof. Dr. Thomas Brechenmacher, Prof. Dr. Rainer F. Kampling.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer und der Axel Springer Stiftung

Für Lana Lux

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung auf DVDs, CD-ROMs, CDs, Videos, in weiteren elektronischen Systemen sowie für Internet-Plattformen.

© be.bra wissenschaft verlag GmbH

Berlin, 2023

Asternplatz 3, 12203 Berlin

post@bebraverlag.de

Lektorat: Astrid Volpert, Berlin

Umschlag: typegerecht, Berlin (Foto: Bildarchiv Pisarek/akg-images)

Satz: Zerosoft

Schrift: Minion Pro 10/13pt

Gedruckt in Deutschland

ISBN 978-3-95410-290-7

www.bebra-wissenschaft.de

Inhalt

Einleitung	9
Fragestellung	10
Vorgehensweise	13
Quellenlage	24

ERSTER TEIL

Die Aufklärung in Europa als Vorzeichen des Wandels	27
Der Beginn der jüdischen Neuzeit	27
Die Haskala	31
Moses Mendelssohn und die Berliner Situation	33
Zusammenfassung	37

Die rechtliche Situation der Juden in Preußen 1730–1848	39
Das <i>General-Privilegium</i> – Inklusion im aufgeklärten Absolutismus?	39
Dohms Buch »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden«	41
Das Emanzipationsedikt in Preußen – Juden als ungleiche Staatsbürger	43
Jüdische Reaktionen auf das Edikt	47
Reaktion und Vormärz – Juden im »christlichen Staat«	48

Die Verbürgerlichung der jüdischen Minorität	51
Das Bürgertum im 19. Jahrhundert – Begriff und Entwicklung	52
Bürgertum, Religion und Säkularisierung im 19. Jahrhundert	55
Wege der deutschen Juden ins Bürgertum	57
Verbürgerlichung durch Bildung I – Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Emanzipation	61
Verbürgerlichung durch Bildung II – Juden an deutschen Universitäten	65

Die Wissenschaft des Judentums in ihrer deutschen Umwelt	69
Akademischer Nationalismus und jüdische Wissenschaft	69
Die Gründung des Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden	76
Die Protagonisten und ihre Positionen	78
Die Neuschöpfung einer Tradition aus der Wissenschaft	82
Gegengeschichte – Die »Umkehrung des Blicks«	85
Jüdische Historiographie als Gegengeschichte	87

Das Reformjudentum im Deutschland des 19. Jahrhunderts	89
Israel Jacobson und der Jacobstempel zu Seesen	90
Der Berliner und der Hamburger Tempel	93
Abraham Geiger – ein »Symbol des Reformrabbiners an sich« und die Breslauer Kontroverse	96
Samson Raphael Hirsch und die Neo-Orthodoxie: »Die konservativste Spielart der Reform«	100
Die Rabbinerversammlungen 1844 bis 1846	102
Samuel Holdheim – der talmudische Universalist	104

ZWEITER TEIL

Die Gründung und Entwicklung der Genossenschaft für Reform im Judentum	109
Die demographische Situation der Berliner Gemeinde	109
Die Krise des Kultus	110
Von der ersten Versammlung zum ersten Gottesdienst	114
Der erste Gottesdienst	119
Das Verhältnis zu den Rabbinerversammlungen	122
Die Einweihung der eigenen Synagoge	125
Bildung für die Jugend – Religionsschule und Konfirmation	128
Die Berufung Holdheims zum Rabbiner und das Scheitern der Synode	129
Kritik an der Genossenschaft für Reform	131
Zusammenfassung	133
Sigismund Stern – Wirken im Dienste zeitbewegender Ideen	135
Biographischer Hintergrund und Studium	135
Sterns Wirken als Pädagoge	137
Gesellschaftliches Engagement – Stern als Mitglied im »Tunnel über der Spree«	142
Stern als politischer Aktivist und Publizist	143
Sterns Hauptwerke zur jüdischen Reform	149
»Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart«	149
»Die Religion des Judenthums«	160
Der theologische Rationalismus. Schnittstellen zwischen religiösem und politischem Aktivismus im Vormärz	187
Der theologische Rationalismus – Begriff und Geschichte	187
Die Verbindung zwischen theologischem Rationalismus und politischem Liberalismus ..	192
Die religiöse Opposition der »Lichtfreunde«	194
<i>Rationalismus Vulgaris</i> und <i>Liberalismus Vulgaris</i>	197

Liberalismus Vulgaris als progressive Sammlungsbewegung	199
Zusammenfassung	200

Liberalismus Vulgaris als progressive Sammlungsbewegung	203
Idealistische Motive in Sterns »Die Religion des Judenthums«	205
Sigismund Stern und der theologische Rationalismus	212

DRITTER TEIL

Sterns Perspektive auf das Christentum	227
»Denn das Christentum ist Judentum; es ist das Judentum im Kampfe mit dem Heidenthum«	227
Ludwig Philippsons Sicht auf das Christentum	229
Sterns Referenz auf Bruno Bauers »Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum«	232

Ist Preußen ein christlicher Staat? – Perspektiven auf das Verhältnis von Christentum und Staat. 237

Ein Staat christlicher Prägung – Sterns Verständnis von der Beziehung des preußischen Staates zum Judentum	237
Friedrich Julius Stahl und der »christliche Staat«	239
Unterschiede zwischen den Auffassungen Hegels und Stahls zu Staat und Christentum ..	240
Das Verhältnis der jüdischen Gemeinde zum Staat	244
Die Metapher vom Staatswesen als Organismus	247

Das »jüdische Bekenntnis« – Sterns Konzept einer jüdischen Konfession 251

Konfliktlinien zwischen jüdischer Praxis und bürgerlichem Lebenswandel	251
Die historische Reflexion der Halacha – von Offenbarung und Tradition zu Zeitlichkeit und Sittlichkeit	254
Zusammenfassung	258
»Die Elemente des öffentlichen Gottesdienstes«	259
Aufbau und Intention der Liturgie – keine Pflichterfüllung sondern »Kundgebung einer Gesinnung«	261
Das »protestantische« Prinzip der Subjektivität in Sterns Theologie	264

Sterns Theologie als Bestimmung jüdischer Identität?

Jüdische Identitäten in der Krise?	267
Sterns theologisches Programm als Ausdruck kultureller Hybridität?	269
Sterns Konzepte zum deutsch-christlich-jüdischen Verhältnis als Kampf um soziale Anerkennung?	271

Anhang	279
Quellen- und Literaturverzeichnis	279
Danksagung	307
Über den Autor	308

Einleitung

Am 10. März 1845 hatte der Berliner Kaufmann und Literat Ludwig Lesser 32 Personen aus einem »achtbaren Kreise von Männern innerhalb der Berliner Jüdischen Gemeinde«¹ zu einer »Besprechung über wichtige Angelegenheiten des Judenthums«², im Sitzungslokal des Kulturvereins versammelt. Man hatte sich im informellen Rahmen zusammengefunden, um zu erörtern, wie dem »Drang nach zeitgemäßer Umgestaltung des religiös-kirchlichen Lebens [...] nunmehr ernstliche Folge zu geben«³ sei. Der Kreis der Versammelten wies die »mannigfaltigsten Schattierungen«⁴ reformreligiöser Anschauungen auf. Gemein war jedoch allen eine erhebliche Unzufriedenheit mit den Verhältnissen des Kultus, in der von Dissens geprägten jüdischen Gemeinde. Die Anwesenden teilten, so unterschiedlich ihre biographische Hintergründe auch waren, die allgemeine Ansicht, »daß das rabbinische Judenthum im Ganzen wie im einzelnen mit unserer wissenschaftlichen Ueberzeugung und den Anforderungen des Lebens nicht im Einklange«⁵ stünde.

Schon drei Wochen nach dieser ersten Zusammenkunft veröffentlichte die Gruppe eine Proklamation mit dem Titel »An unsere deutschen Glaubensgenossen« in mehreren Berliner Tageszeitungen, die als Gründungsdokument der »Genossenschaft für Reform im Judenthum« zu bewerten ist und unmittelbar heftige Kontroversen innerhalb der jüdischen Publizistik auslöste. Die Initialzündung der Bewegung war die achtteilige Vortragsreihe »Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart«⁶, gehalten vom 15. Januar bis 12. März 1845 im Lokal der »Gesellschaft der Freunde«⁷, in der Neuen Friedrichstraße 35, nahe des Alexanderplatzes und der Synagoge Heidereutergasse. Der Philologe und Pädagoge Dr. Sigismund Stern hatte dort mit »Klarheit, Nach-

1 Samuel Holdheim: Geschichte der Entstehung und Entwicklung der jüdischen Reformgemeinde in Berlin im Zusammenhang mit den jüdisch-reformatorischen Gesamtbestrebungen, Berlin 1857, S. 26.

2 Ebd. S. 25.

3 Ebd. S. 26.

4 Ebd. S. 28.

5 Ebd.

6 Die Vorlesungen werden im Folgenden zitiert nach: Sigismund Stern: *Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart. Acht Vorlesungen, gehalten in Berlin*, vom 15. Jan. bis 12. März 1845, Berlin 1845, 300 Seiten.

7 Siehe: Sebastian Panwitz: *Die Gesellschaft der Freunde 1792–1935. Berliner Juden zwischen Aufklärung und Hochfinanz*, Hildesheim 2007.

druck und Wärme«⁸, wie ein (nichtjüdischer) Rezensent der »Königlich-privilegierten Berlinischen Zeitung« bemerkte, die problematischen Verhältnisse der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland verhandelt und zu einer tiefgreifenden Reform des Kultus und jüdischen Lebens generell aufgerufen.

Stern, zu diesem Zeitpunkt Leiter einer jüdischen Knabenschule in Berlin, konnte keine rabbinische Ausbildung nachweisen und bekleidete auch kein Amt in der Gemeinde. Er, der 1806 im Großherzogtum Posen geborene Sohn eines Kaufmanns, hatte an der Berliner Universität bei Hegel und Schleiermacher studiert und leitete seine teils radikalen Positionen zur jüdischen Reform historisch-philosophisch und nicht halachisch-rabbinisch her.

Die Bewegung und ihr Initiator waren von Beginn an hoch umstritten. Während die einen der Genossenschaft »Unkunde des Judenthums«⁹ vorwarfen und sie »als Angeber und Verlästerer ihrer Glaubenslehren«¹⁰ titulierten, schlossen sich andere der Gruppe an oder bekundeten zumindest Sympathien.

In den Jahren von der Gründung 1845 bis zur Konsolidierung 1848 folgte, orchestriert durch das gesellschaftlich wie religiös progressiven Klima des Vormärz, die zweifelsohne intellektuell fertilste und wirksamste Periode in der fast hundertjährigen Geschichte der Genossenschaft, die den zu untersuchenden Zeitrahmen vorliegender Arbeit umfassen soll.

Fragestellung

Die Gründung und Entwicklung der Genossenschaft für Reform wurde zwar von den Involvierten selbst, mit kurzem zeitlichem Abstand historisch bearbeitet und auch von der jüdischen (und vereinzelt nichtjüdischen) Presse und Publizistik kritisch begleitet. Es existiert allerdings keine aktuellere wissenschaftliche Monographie, die sich einer gründlicheren Betrachtung der Theologie und Religionsphilosophie der Genossenschaft für Reform widmet. Die einzige neuere Publikation zu diesem Thema mit dem Titel »Freiheit und Bindung. Zur Geschichte der Reformgemeinde zu Berlin von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende 1939« von Simone Ladwig-Winters aus dem Jahre 2004 stellt die historische Entwicklung der Gemeinde zwar informativ dar, kontextualisiert sie aber nicht eingehender mit den außerjüdischen geistesgeschichtlichen Entwicklungen ihrer Zeit. Darüber hinaus wurde seit Arthur Galliners Biographie von 1930 »Si-

8 Zit. nach Artur Galliner: Sigmund Stern, der Reformator und der Pädagoge, Frankfurt a.M. 1930, S. 47.

9 Moritz Kalisch: Berlins jüdische Reformatoren nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. und IV. Eine religionsgeschichtliche Betrachtung, Berlin 1845, S.132.

10 Michael Sachs: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845, S. 7.

gismund Stern, der Reformator und der Pädagoge« keine umfangreichere Arbeit über den Initiator der Reformgemeinde Sigismund Stern publiziert.

Ziel der vorliegenden Studie ist es, sich der Frage anzunähern, aus welchen Gründen zu jenem Zeitpunkt in Berlin die womöglich bis heute radikalste Ausprägung jüdischer Reform entstand. Dazu sollen Sterns Hauptwerke zur jüdischen Reform erstmals umfänglich und systematisch dargestellt und zeitgeschichtlich eingeordnet werden und anhand dieser gezeigt werden, dass die Gründung der Genossenschaft nicht nur als eine Reaktion progressiver Kräfte im Berliner Judentum auf das, nach deren Vorstellungen, in starrer Orthodoxie verhaftete Gemeindeleben allein verstanden werden kann. Auch kann ihre Genese m. E. nicht singulär aus der Bewegung der jüdischen Reform insgesamt abgeleitet werden, deren besonders radikale Spielart sie darstellte. Vielmehr, so die These vorliegender Arbeit, kann die der G.f.R. nur im Kontext der Gesamtkonstellation der vielfältigen, sowohl gesamtgesellschaftlichen als auch innerjüdischen, religiösen und politischen Umwälzungen im Vormärz bzw. deren theoretisch-diskursivem Unterbau verstanden werden.

Das Aufkommen der Bewegung im Vormärz und das jähe Verklingen ihrer Vitalität nach 1848 ist, so die Annahme dieser Studie, keine zufällige Korrelation, sondern Ausdruck der Resonanz der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Eruptionen dieses Zeitraumes innerhalb der jüdischen Gemeinschaft und somit Ausdruck der komplexen Verflechtungszusammenhänge deutsch-jüdischen philosophisch-theologischen Denkens im 19. Jahrhundert.

Zentrales Anliegen dieser Untersuchung ist es, die beiden Hauptwerke zur jüdischen Reform des Initiators der Reformgenossenschaft, Sigismund Stern, in den geistesgeschichtlichen Kontext ihrer Zeit einzubetten und vor dieser Kulisse zu interpretieren. Die Theologie und Religionsphilosophie der »Genossenschaft für Reform im Judentum zu Berlin« müssen im Lichte der vielfältigen, sowohl gesamtgesellschaftlichen als auch innerjüdischen, religiösen und politischen Umwälzungen im Vormärz gelesen werden. Auf diese Weise sollen die Konnexe zwischen den politisch-rechtlichen, religiösen und ideologischen Rahmenbedingungen jüdischen Lebens im Preußen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und deren Auswirkungen auf die Vorstellung eines zeitgemäßen Judentums innerhalb der sich konstituierten Reformgenossenschaft nachvollziehbar gemacht werden.

Stern gehörte zu jenen, »die das, was die Zeit im innersten bewegt, in ihrem eigenen Innern wie im Brennpunkte zusammenfassen«¹¹, bemerkte der Prediger der Reformgemeinde Julius Jelski 1906 in einer Festrede anlässlich des hundertsten Geburtstags von

11 Julius Jelski: Aus grosser Zeit: Predigten, gehalten im Gotteshause der Jüdischen Reform-Gemeinde in Berlin, Berlin 1915, S. 142.

Stern. Die Bedeutsamkeit seiner Schriften ergibt sich, so schon der Eindruck mancher seiner Zeitgenossen, nicht unbedingt aus der Originalität seines Denkens, sondern aus der Unmittelbarkeit, in der sie die diskursive Realität ihrer Zeit abbilden.¹²

So entwickelte sich Stern in den 40er-Jahren vom religiösen Reformator zum liberalen politischen Aktivist, analog zur Transformation der Bewegung des religiösen Liberalismus, der wie der Nationalliberale Rudolf Haym bemerkte, als »die Übungsschule für den politischen« fungierte, zur progressiven politischen Massenbewegung.

Wolfgang J. Mommsens Diagnose, nach der »die Revolution von 1848 auch eine Revolution der Religion war«¹³, kann dadurch erklärt werden, dass die Kritik der Religion durch die »prüfende Vernunft« den Boden für eine Kritik der politischen Ordnung bereitete. Die Jahre von 1830 bis 1848 »als Periode wachsenden bürgerlichen Selbstbewußtseins« und der »Neubelebung der Aufklärung« führten zu einer zunehmenden »Politisierung der Gebildeten«¹⁴, die sich zunächst als Kritik an Dogma und Struktur der Kirche artikuliert und in der Folge zur Infragestellung der staatlichen Verfasstheit der Restaurationszeit als solcher anwuchs.

Die politisch-kulturelle Großwetterlage im deutschen Vormärz war religiös stark aufgeladen und die ideologischen Bruchlinien trennten nicht allein die reaktionären und progressiven politischen Positionen voneinander, sondern gleichfalls die religiösen Strömungen der Neuorthodoxie und des Pietismus einerseits und des theologischen *Rationalismus* andererseits. Der Theologische Rationalismus in seiner späten Blüte, von Hans Rosenberg wegen seines integrativen, bisweilen volkstümlichen Charakters *Rationalismus Vulgaris* genannt, bildete in seiner Funktion als Sammelbecken progressiver religiöser und politischer Ansätze gleichermaßen die Schnittstelle des politischen und religiösen Aktivismus im Spektrum liberaler, progressiver Strömungen. So war der *Rationalismus Vulgaris* gleichzeitig ein *Liberalismus Vulgaris* – ein volkstümlicher Liberalismus. Die Gründe für diesen Zusammenhang des Religiösen mit dem Politischen erläutert Jörn Leonhard in seiner Studie »Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert« anhand von drei Faktoren:

»Erstens existierte durch den programmatischen Fokus auf Individuum und Freiheitsbegriff ein gemeinsames Wertegerüst. Zweitens wirkten beide Bewegungen zusammen in der vormärzlichen Öffentlichkeit. Dem entsprachen das Ideal einer erweiterten politisch-sozialen Partizipation, einer öffentlich wirksamen Mobilisierung

12 Vgl. Ludwig Oelsner: Nekrolog des Directors Dr. Stern, in: Mittheilungen an die Mitglieder des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde in Frankfurt a. M., Bd. III 1867, S. 197.

13 Wolfgang J. Mommsen: 1848 – Die ungewollte Revolution. Die revolutionären Bewegungen in Europa 1830–1849, Frankfurt a.M. 1998, S. 166.

14 Jörn Bredelow: »Lichtfreunde« und »Freie Gemeinden«. Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49, München 1976, S. 24

der Anhänger und einer besonderen kommunikativen Praxis von Liberalismus und protestantischem Rationalismus. Drittens kam es zu einer Analogiebildung der Zeitgenossen zwischen innerkirchlicher und staatlicher Ebene, die um die Komplexe Reform, Teilhabe und Konstitution kreiste. Schließlich bildeten Nation und Nationalstaatsbildung eine gemeinsame Horizontlinie.«¹⁵

Die Bewegung blieb aber keinesfalls auf die Vertreter des späten theologischen Rationalismus beschränkt, sondern zog all diejenigen Kräfte an, die »von einem System des Zwangs und der starren Autorität nichts wissen wollten.«¹⁶ So trafen hier Liberale »aller Schattierungen«¹⁷, »Schleiermacherianer«¹⁸ und Junghegelianer, d. h. jene »Theologen, welche von Hegelscher Philosophie angeregt werden«¹⁹, namentlich z.B. David Friedrich Strauß und Bruno Bauer, aufeinander.

Sterns theologische Schriften, so argumentiert diese Publikation, beziehen sich reflexiv auf die liberalen religiös-politischen Diskurse des Vormärz und verweisen so auf die beziehungsreichen Sinnzusammenhänge deutsch-jüdischen philosophisch-theologischen Denkens im 19. Jahrhundert.

Vorgehensweise

Der erste Teil vorliegender Studie widmet sich der Skizzierung der formativen Bedingungen jüdischen Lebens im 19. Jahrhunderts, d. h. dem rechtlichen, ideologischen und religiösen Bezugssystem, in dem die Genossenschaft entstehen konnte.

Die neuere deutsch-jüdische Geschichte, als »Geschichte einer diskontinuierlichen Inklusion [...] unter ständiger Gegenwirkung desintegrativer Kräfte«²⁰, wie Thomas Brechenmacher und Michal Szulc sie verstehen, steht in einem »unablösbaren Zusammenhang« mit der »Geschichte der europäischen Modernisierung«.²¹

Die jüdische Beschäftigung mit säkularem Wissen im Zuge »des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses«²² der Aufklärung kennzeichnete den »Übergang von ra-

15 Jörn Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert, in: Kubik, Andreas (Hg.): Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit: historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge, Göttingen 2011, S. 119.

16 Hans Rosenberg: Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972, S. 43.

17 Ebd. S. 43.

18 Ebd.

19 Joachim Heinrich Gerber: Supranominalismus, ein neues System der Theologie; oder die endliche Versöhnung zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, Leipzig 1844, S. 4.

20 Thomas Brechenmacher/Michal Szulc: Neuere deutsch-jüdische Geschichte: Konzepte – Narrative – Methoden, Stuttgart 2017, S. 17.

21 Ebd. S. 17.

22 Albrecht Beutel: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009, S. 15.

bbinischer Tradition und bürgerlicher Moderne«. ²³ Das aufgeklärte Prinzip einer zumindest theoretischen Gleichheit aller Menschen ließ den Juden »als Mensch unter Menschen akzeptabel« ²⁴ werden und der »Auszug aus dem Ghetto« wurde zu einer, in der jüdischen und nichtjüdischen aufgeklärten Öffentlichkeit diskutierten Perspektive. Dieses aufgeklärte Menschenbild, das von einer Bildung des Charakters durch soziale Bedingungen ausging und nicht mehr von einer ewigen, weil gottgewollten Disposition, lag Dohms »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« (1781) gleichermaßen zugrunde, wie der französischen Proklamation der Menschen- und Bürgerrechte im August 1789, die die Juden den übrigen *Citoyens* gleichstellte. Die napoleonischen Feldzüge ließen »Idee und Praxis der Emanzipation der Juden« ²⁵ zum Exportgut werden, auch wenn sich rechts des Rheins nach der Niederlage Napoleons die »obrigkeitsstaatlich-bürokratische Reformtradition« ²⁶ durchsetzen sollte, welche 1812 den Juden in Preußen zumindest »grundsätzlich ein abstraktes Staatsbürgerrecht zuerkannte.« ²⁷

Diese Inklusionstendenzen in der Sattelzeit der Moderne ermöglichten den »Wechsel des jüdischen Standortes« ²⁸ innerhalb der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft und errichteten zugleich das preußisch-deutsche Emanzipationsparadigma, dem gemäß die Juden ihr Anrecht auf Partizipation an der Gesellschaft durch Anpassung an diese erst verdienen müssten.

Fortan wurden die Juden am »bürgerlichen Kulturmodell« ²⁹ gemessen und hatten seinen »Normen, Werten, Überzeugungen und habituellen Praktiken« ³⁰ zu entsprechen, um im Gegenzug die Aussicht auf ein Anrecht auf Partizipation an der bürgerlichen Gesellschaft zu erwerben. Die Affirmation des bürgerlichen Kulturmodells ist jedoch nicht nur als Konzession an die Dominanzkultur, nicht nur als »Tauschhandel« zu verstehen. Das bürgerliche Kulturmodell stellte vielmehr für weite Kreise der jüdi-

23 Christoph Schulte: Zur Debatte um die Anfänge der jüdischen Aufklärung, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Jg. 54, Heft 2, 2002, S. 122–137, hier: S. 135.

24 Jacob Toury: Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, in: Liebeschütz, Hans/ Paucker, Arnold (Hg.): Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850, Tübingen 1977, S. 238.

25 Markus Kirchhoff: Einfluss ohne Macht – Jüdische Diplomatiegeschichte 1815–1878, in: Diner, Dan (Hg.): Synchrone Welten. Zeiträume jüdischer Geschichte, Göttingen 2005, S. 125.

26 Brechenmacher/ Szulc, wie Anm. 20, S. 78.

27 Ebd. S. 79.

28 Jakob Katz: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie, Frankfurt a.M. 1935, S. 32.

29 Simone Lässig: Sprachwandel und Verbürgerlichung Zur Bedeutung der Sprache im innerjüdischen Modernisierungsprozeß des frühen 19. Jahrhunderts, in: Historische Zeitschrift, Bd. 270, Heft 3, 2000, S. 617–667, hier: S. 617.

30 Ebd. S. 617.

schen Minderheit im 19. Jahrhundert, »zu Recht oft als das ›bürgerliche‹ [Jahrhundert] bezeichnet«³¹, eine verheißungsvolle Perspektive dar.

Die »Tatsache eines spektakulären jüdischen Sozialaufstiegs«³² im 19. Jahrhundert ist nicht zuletzt auf die Hinwendung breiter jüdischer Schichten zur säkularen Bildung, die als »nützliches Vehikel«³³ für die Verbesserung des sozialen Status betrachtet wurde, zurückzuführen. Der Prozess »jüdische[r] Akkulturation in der bürgerlichen Bildungskultur [war] auch deshalb so erfolgreich, weil Juden ihre eigene Interpretation dieser Kultur entwickeln konnten.«³⁴

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts waren die traditionellen Institutionen jüdischen Lernens, *Cheder* und *Jeschiwa*, in Deutschland in Auflösung begriffen, und neue jüdische Schulen, die das als zeitgemäß empfundene, reformpädagogische Konzept des Philanthropismus³⁵ adaptierten, wurden gegründet. Daneben besuchten jüdische Schüler vermehrt christliche Gymnasien, um die begehrte Hochschulzulassung zu erlangen. Das wissenschaftliche Studium war zum Versprechen auf wirtschaftlichen Aufstieg und soziales Prestige geworden und Berlin wurde »als Sitz der bedeutendsten preußischen Universität der Studienort jüdischer Studenten schlechthin.«³⁶

Synchron zu den rechtlichen und gesellschaftlichen Inklusionssignalen zu Beginn des 19. Jahrhunderts sahen sich jüdische Studenten und Intellektuelle mit einem immer virulenter werdenden (akademischen) Nationalismus konfrontiert, der die Idee der Nation als »einer exklusiven Gemeinschaft«³⁷ zu entfalten begann, auf Exklusion der Juden setzte und gegen ihre Emanzipation und gesellschaftliche Teilhabe votierte.

In diesem gesellschaftlichen Klima entstand die Wissenschaft des Judentums, welche eine »erkenntnistheoretische Wende«³⁸ der jüdischen Minderheit im Umgang mit der eigenen Vergangenheit bedeutete. Der jungen Wissenschaft kam »in besonderem

31 Jürgen Kocka (Hg.): Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich, Band III: Verbürgerlichung, Recht und Politik, Göttingen 1995, VW S. 7.

32 Jacob Toury: Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871: zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation, Düsseldorf 1977, S. 113.

33 Mordechai Eliav: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation, Münster/ New York/ u. A. 1960, S. 19.

34 Uffa Jensen: Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert, Göttingen 2005, S. 16.

35 Siehe: Jürgen Overhoff: Philanthropismus, in: Maaser, Michael/ Walther, Gerrit (Hg.): Bildung. Ziele und Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure, Stuttgart 2011, S. 209–214.

36 Monika Richarz: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe – Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848, Tübingen 1974, S. 99.

37 Philipp Lenhard: Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848, Göttingen 2014, S. 92.

38 Christian Wiese: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?, Tübingen 1999, S. 378.

Maße eine identitätsstiftende Funktion zu«³⁹, da sie das Ziel verfolgte dem Judentum seinen Platz, »als ebenbürtige[m] Teilnehmer an der Weltgeschichte des Geistes«⁴⁰ zu verschaffen. Dazu sollte die Deutungshoheit der christlichen Theologie über die jüdische Literatur und Geschichte gebrochen werden. Das Vorhaben bestand darin, durch die Etablierung eigener Narrative, die Gleichwertigkeit der jüdischen Kultur gegenüber der christlichen zu belegen und dadurch die Forderung nach bürgerlicher Gleichstellung der Juden wissenschaftlich zu fundieren.

Die Akkulturation der Juden an Habitus und Wertesystem des (Bildungs)bürgertums setzte einerseits, analog zur Entwicklung der christlichen bürgerlichen Schichten Prozesse der sozialen Differenzierung, Vergesellschaftung und Rationalisierung in Gang, die eine »Entkirchlichung« bewirkten, d. h. einen Verlust von Bindung an die organisierte Religion und traditionelle Frömmigkeit.⁴¹ Andererseits wurde das religiöse Feld zu einer »Schaltstelle der Verbürgerlichung«⁴², da in den neuen »Bürgersynagoge«⁴³ eine Bedeutungsverschiebung des Judentums von einem kulturellen Komplex Judentum hin zur jüdischen Konfession stattfand. Leora Batnitsky weist in ihrer Studie »How Judaism became a Religion« darauf hin, dass das moderne Konzept von Religion keine neutrale oder ahistorische Kategorie sei, sondern vielmehr eine europäische, genauer eine protestantische Erfindung.⁴⁴ Die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Moderne und den protestantischen Wurzeln ihres Religionsbegriffs fand in der jüdischen Reformbewegung Ausdruck, wo nach Subtraktion des nationalen Elements, des konkreten Messianismus und des praktischen Religionsgesetzes das Judentum in einer jüdischen Bekenntnisreligion aufgehen sollte. In der Theologie der Genossenschaft für Reform wurde dieses Konzept besonders konsequent durchdekliniert, sodass die nationale Komponente des Judentums hier komplett in einem sittlichen Universalismus dissoziierte und für die Integration der jüdischen Gemeinschaft in den Staat in Form einer »Staatskirche«, plädiert wurde.

Im Fokus des zweiten Teils vorliegender Dissertation liegt die Darstellung der Gründungs- und Konsolidierungsphase der Genossenschaft für Reform. Das zu behandelnde Zeitfenster umfasst die Spanne von der Gründung der Bewegung 1845 bis

39 Christhard Hoffmann: Die Verbürgerlichung der jüdischen Vergangenheit: Formen, Inhalte, Kritik, in: Wyrwa, Ulrich (Hg.): Judentum und Historismus – Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa, Frankfurt a. M. /New York 2003, S. 149–173, hier: S. 152.

40 Max Wiener: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933, S. 5.

41 Jensen, Gebildete Doppelgänger, wie Anm. 34, S. 24.

42 Lässig, Jüdische Wege ins Bürgertum, wie Anm. 29, S. 234.

43 Ebd., S. 260.

44 »The modern concept of religion [...] is not a neutral or timeless category but instead a modern, European creation, and a Protestant one at that.« Leora Batnitsky: How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought, S. 1.

zu den Bemühungen um Austritt aus der Gesamtgemeinde 1848 und der damit einhergehenden Transformation der Genossenschaft für Reform zur Reformgemeinde.

Im Vorfeld der Ausführungen zur Gründung und Entwicklung der Gemeinschaft, rücken die demographische Situation sowie Krise und Umbruch im religiösen Leben der Berliner jüdischen Gemeinde ins Blickfeld. Die soziale Struktur der jüdischen Gemeinde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war alles andere als gefestigt. Einerseits hatten große Teile der finanziell und kulturell tonangebenden Berliner jüdischen Elite des 18. Jahrhunderts das Judentum durch Konversion zum Protestantismus bereits verlassen und andererseits kam es zu bedeutenden Migrationsbewegungen von Juden aus den, durch die im Zuge der zweiten polnischen Teilung an Preußen gefallenen Territorien, die bald zwei Drittel der Gemeindemitglieder ausmachen sollten.⁴⁵

Die religiöse Sozialisation vieler der Neuankömmlinge war noch durch die klassischen pädagogischen Institutionen des *Cheders* und der *Jeschiwa* geprägt worden, doch hatte die weitverbreitete Akkulturation und Verbürgerlichung zur Entfremdung von der Orthodoxie geführt. Gerade die progressiven Kräfte der sich in stetigem Wandel befindlichen Gemeinde, empfanden das religiöse Angebot als unbefriedigend, wenn nicht, wie es der zeitgenössische Historiker Isaak Markus Jost es ausdrückte, als »gänzlich verfallen«.⁴⁶

Eben dieser Unzufriedenheit mit dem Status quo und dem Willen nach Veränderung verlieh Sigismund Stern mit seiner aufsehenerregenden Vortragsreihe »Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart« Ausdruck. Schon knapp einen Monat nach dem ersten informellen Treffen von 32 reformwilligen Gemeindemitgliedern wurde am 2. April 1845 die Proklamation »An unsere deutschen Glaubensgenossen« in mehreren Berliner Zeitschriften veröffentlicht und die Genossenschaft für Reform war gegründet. Der Text stellt einen Aufruf an die »deutschen Glaubensbrüder« dar, eine Synode zu einzusetzen, »um diejenige Gestaltung des Judentums festzustellen, die dem Leben unserer Zeit und der Empfindung unseres Herzens entspricht.«⁴⁷

Der erste Schwerpunkt des zweiten Teils der Arbeit liegt auf der Darstellung der Entfaltung und des Aufschwungs der Genossenschaft als ambitionierte »Laienbewegung«⁴⁸, die analog zu den freireligiösen Bewegungen im Christentum ihr Momentum aus einer gesamtgesellschaftlichen Aufbruchsstimmung gewann.

45 Vgl. Steven Lowenstein: *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family and Crisis, 1770–1830*, Oxford 1994, S. 181.

46 Issak Markus Jost: *Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845*, Berlin 1846, S.112.

47 *An unsere deutschen Glaubensgenossen*, zit. n. Arthur Galliner: *Sigismund Stern – Der Reformator und Pädagoge*, Frankfurt a.M. 1930, S. 59.

48 Das Judentum kennt bekanntlich keinen Unterschied zwischen Laien und Klerus. Der Begriff wird hier so verwendet, weil ihn auch Stern in dieser Weise gebraucht. Vgl. dazu in diesem Buch: *Sigismund Stern und der theologische Rationalismus*, S. 212–224.

Beginnend mit dem ersten Gottesdienst anlässlich der Hohen Feiertage 1845 kann, so die These vorliegender Studie, eine Entwicklungskurve der Genossenschaft gezeichnet werden, die mit der Einweihung der eigenen Synagoge und der Religionsschule 1846 ihre Höhepunkte markiert und dann durch das Scheitern der Beziehung zu den Rabbinerversammlungen, der Aufgabe der überregionalen Ambitionen sowie des Synodenvorhabens wieder abfällt. Die Dynamik und mit ihr die Anziehungskraft der Genossenschaft ebte nach 1847/48 gravierend ab und sie wurde zu einer regionalbeschränkten Reformgemeinde.

Die vitale Gründungsphase der Bewegung geht zuallererst auf das Wirken Sigismund Sterns zurück, der sowohl als Ideengeber wie auch als Organisator den Mittelpunkt der Gruppe bildete. Sein Weg aus der östlichen Peripherie Preußens, dem Städtchen Karge/Unruhstadt in Posen in die Hauptstadt Berlin, wie auch der Weg vom Sohn des jüdischen Kaufmanns Hirsch Stern zum promovierten Akademiker und bürgerlichen »animal politicum«⁴⁹ scheint beispielhaft für die »Tatsache eines spektakulären jüdischen Sozialaufstiegs«⁵⁰ zu stehen.

Vorliegende Arbeit kann und soll nicht den Versuch unternehmen, eine (intellektuelle) Biografie Sterns zu verfassen, vielmehr lässt sich sein intellektueller Werdegang nur skizzieren und Schlaglichter auf sein politisches und gesellschaftliches Engagement über den jüdischen Bereich hinaus sowie auf sein Wirken als Pädagoge werfen. Diese Einblicke können dazu beitragen, die im zweiten Schwerpunkt des zweiten Teils dieser Studie entwickelten Darstellungen seiner Theologie und deren philosophischer und ideengeschichtliche Hintergründe zu erhellen.

Sterns Vortragsreihe »Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart«⁵¹, gehalten vom 15. Januar bis zum 12. März 1845 und noch im selben Jahr als Druck erschienen, sowie die Reihe »Religion des Judenthums« aus dem Jahre 1846, bilden seine theologischen bzw. Religionsphilosophischen Hauptwerke. Seine weiteren, mit theologischen Inhalten befassten Schriften sind sofern früheren Datums, inhaltlich und teilweise wörtlich in beiden Werken aufgegangen. Die später publizierten Schriften enthalten indes nur Variationen des in den Hauptwerken entwickelten Stoffes. Sterns in den beiden Werken entwickelte theologische Perspektiven und sein Blick auf das deutsch-jüdische bzw. christlich jüdische Verhältnis definieren den Ausgangspunkt für die Analyse der Theologie der Genossenschaft für Reform.

49 Jelski, *Aus grosser Zeit*, wie Anm. 11, S. 142.

50 Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland*, wie Anm. 32, S. 113.

51 Die Vorlesungen »Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart« werden im Folgenden zitiert nach: *Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart*. Acht Vorlesungen, gehalten in Berlin, vom 15. Jan. bis 12. März 1845, Berlin 1845, 300 Seiten.

Wie oben erwähnt, fungierte der »Rationalismus Vulgaris« als *Meetingpoint* diverser progressiver religiöser und politischer Ansätze gleichermaßen. Im zweiten Schwerpunkt dieses Teils soll gezeigt werden, dass sich im Spektrum des Rationalismus Vulgaris nicht nur, wie Rosenberg meint, christliche »,Schleiermacherianer«, Junghegelianer, Jungdeutsche, Liberale aller Schattierungen; Unzufriedene und Aktionshungrige, brave, friedliche Bürger und revolutionär gesinnte Demagogen; Theologen, Gelehrte, Literaten, Publizisten tummelten«,⁵² sondern sich der liberale, bürgerliche Jude Stern ebenfalls affirmativ auf diese Bewegung bezog.

In einem ersten Schritt soll dazu der theologische Rationalismus als »eine den Offenbarungsbegriff konsequent problematisierende Spielart der [protestantischen] Aufklärungstheologie«⁵³ begrifflich definiert werden, um dann seine späte Blüte, den Rationalismus Vulgaris, in seiner integrativen Kraft für progressive philosophisch-theologische Strömungen und in seiner politisch-aktivistischen Dimension zu diskutieren. Stern selbst hatte sich in dem Aufsatz »Die kirchlich-religiöse Bewegung der Gegenwart«⁵⁴ dem theologischen Rationalismus angenommen und seine Lehrer Schleiermacher und Hegel in diese Traditionslinie des Ausgleichs zwischen Glauben und Vernunft eingeordnet. Hegel markierte dabei seiner Ansicht nach »den Schlußstein und zugleich den Wendepunkt des christlichen Rationalismus«. Nach dieser Hegel'schen Wende folgte nach Stern »die freie Kritik und die freie Philosophie«, als deren Hauptvertreter er den Junghegelianer David Friedrich Strauß (1808–1874) nannte.

Vor diesem Hintergrund soll erörtert werden, inwiefern sich Stern in seinen Schriften auf die genannten geistigen Fermente, die im Liberalismus Vulgaris des Vormärz wirkten, also den Idealismus Hegels und Schleiermachers, die Theoriebildung der Junghegelianer und den späten theologischen Rationalismus bezieht. Hierzu sollen Sterns Motive des menschlichen Religionsbedürfnisses, der Verschiedenheit der einzelnen Religionen, der Stufen des religiösen Bewusstseins sowie des Gottesbildes, wie er sie in der »Religion des Judenthums« entwickelt, den Konzepten Schleiermachers und Hegels vergleichend gegenübergestellt werden.

Weiterhin soll gefragt werden, weshalb Stern in Strauß' Ansatz den »Weg zu einer neuen Phase der religiösen Entwicklung«⁵⁵ ausmacht und ob dessen Methode als

52 Rosenberg, Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, wie Anm. 16, S. 43.

53 Albrecht Beutel, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009, S. 151.

54 Erschienen in: Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände. Bd. 8, Leipzig 1853, S. 422 ff. »Die Gegenwart« wurde zwischen 1848 und 1856 als Ergänzung zur 9. Auflage des Brockhaus Conversations-Lexicons vom Brockhaus Verlag in Leipzig veröffentlicht.

55 Sigismund Stern: Die kirchlich-religiöse Bewegung der Gegenwart, in: Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände. Bd. VIII, Brockhaus Verlag, Leipzig 1853, S. 440.

Möglichkeit einer neuen jüdischen Perspektive auf Hegel zu verstehen sein kann. Eine Charakterisierung der Messianologie Sterns soll veranschaulichen, dass seine universalistische Interpretation des jüdischen Messianismus auch als Verteidigung gegen das protestantische Partikularismuskonzept vom Judentum gelesen werden kann.

Der erste Schwerpunkt des dritten Teils behandelt Sterns Verhältnis zum Christentum. Es sollen hierbei sowohl seine jüdisch-theologischen Perspektiven auf die christliche Religion und deren Entwicklung im Zusammen- und Gegenspiel mit dem Judentum als auch seine Sichtweise auf das Verhältnis von Staat, Christentum und Judentum in seiner Gegenwart in den Blick genommen werden.

George Y. Kohler legt dar, dass »ein Judentum, dessen Schwerpunkt nun nicht mehr auf der unbedingten Gesetzestreue lag, [...] auch sein Verhältnis zum Christentum neu durchdenken« musste. »Das orthodoxe Leben allein, mit all seinen unzähligen alltäglichen religiösen Vorschriften«, so erläutert Kohler, markierte durch seine Vollzug an sich, »einen scharfen Unterschied zwischen beiden Religionen [...]. Das Reformjudentum dagegen musste erneut auf das eigentlich abgeschlossene Gebiet der Theologie zurückgreifen, um sich vom Christentum abzugrenzen – besonders weil seine religiöse Praxis oft genug als dem christlichen Brauch nachempfunden denunziert wurde.«⁵⁶

Das Konfessionalisierungsprogramm der jüdischen Reform im Allgemeinen und Sterns besonders radikale Abkehr von der tradierten religiösen Praxis im Besonderen, bei gleichzeitiger Bezugnahme auf die bürgerlich-protestantischen Vorstellungen der Zeit, ließ eine theologische Grenzziehung gegenüber dem Protestantismus zur Lokalisierung des eigenen Standpunktes notwendig werden.

Sterns theologische Auffassung des Christentums soll hier illustriert und der seines Zeitgenossen, des Reformrabbiners Ludwig Phillipson, gegenüber gestellt werden. Anhand der Analogien zwischen Sterns Idee des Christentums als einem Amalgam aus dem jüdischen Monotheismus und der römisch-griechischen Vorstellungswelt und Bauers Genealogie des Christentums aus dem Geist der klassischen Antike soll ein möglicher kritischer Rezeptionszusammenhang zwischen Stern und dem Junghegelianer Bruno Bauer beleuchtet werden.

Im Zuge der französischen Revolution und der napoleonischen Expansion gerieten die »innerhalb von tausend Jahren zur Entwicklung gebrachten und sich schon durch ihr langes Vorhandensein Legitimität verschaffenden gemeinschaftlichen Identitätsformen«⁵⁷ ins Wanken. Legitimität und Funktionalität der Institution Kirche als tragen-

56 George Y. Kohler: Ein notwendiger Fehler der Weltgeschichte Ludwig Philipppsons Auseinandersetzung mit dem Christentum, in: Hasselhoff, Görges (Hg.): Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums, Berlin/New York 2010, S. 33–63, hier: S. 36.

57 Andreas Arndt/Christian Iber/Günter Kruck (Hg.): Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie, Berlin 2012, Vorwort, S. 7.

de Wand der feudalen Ordnung begannen diskutabel zu werden und somit auch ihre Funktion als identitätsstiftendes Bindemittel des gesellschaftlichen Gefüges ebenso wie als Element des Ausschlusses der Juden aus diesem.

Die Frage, was ein christlicher Staat überhaupt sei, ob und inwiefern Preußen ein christlicher Staat sei und was dies für Implikationen für seine gesellschaftliche und politische Ordnung hätte, steht in direktem Zusammenhang mit der jüdischen Emanzipation.

Das Verhältnis von preußischem Staat und Christentum, wie Sigismund Stern es entwickelt, soll hier dargelegt und mit dem Konzept des »christlichen Staates« des konservativen Staatsrechtlers und ehemaligen Juden Julius Stahl sowie dem Staatsverständnis G.W.F. Hegels verglichen werden. Im Weiteren soll Sterns konkrete Vision eines zukünftigen Verhältnisses von Staat und jüdischer Gemeinschaft in den Vordergrund rücken und dabei seine Bezugnahmen auf die organologischen Staatstheorien bzw. Metaphern Kants, Hegels und Schleiermachers diskutiert werden.

Der zweite Schwerpunkt des dritten Teils soll Sterns Auseinandersetzung mit dem jüdischen Religionsgesetz und sein Konzept eines reformierten Gottesdienstes illustrieren. Dazu wird zunächst die Konfliktlinie zwischen traditioneller jüdischer Religionspraxis, bürgerlichem Lebenswandel und rationalem Denken, die im Selbstverständnis Sterns und seines Kreises als unvereinbarer Widerspruch erschien, nachgezeichnet. Denn dieser Widerspruch, den Stern in der Asynchronität des »Strom[s] des bewegten Lebens« und den halachischen Pflichten ausmacht, »deren Zweck die strengste Abschließung vom Leben ist«⁵⁸, generierte, so die These dieser Studie, einen produktiven Spannungszustand, der den Ausgangspunkt von Sterns Denken markiert und dessen Auflösung Ziel seiner Theologie ist.

Im Brennpunkt seines Konfessionalisierungsprogramms steht die historische Reflexion der Halacha und die Erkenntnis ihrer historischen Relativität. Indem er die Mitzwot, die Gottes Willen darstellenden Gebote, verzeitlichte, d. h. ihren Wirkungskreis auf den historischen und lokalen Kontext ihrer Entstehung fixierte sowie eine systematische Zweiteilung in ein »Sittlichkeitsgesetz« und ein »Zeremonialgesetz« vornahm, sollte die jüdische Religion, die nun nicht mehr als Kultursystem, sondern als Bekenntnis gefasst wurde, in den bürgerlichen Wertehimmel⁵⁹ integrierbar gemacht werden.

In den reformierten »Bürgersynagogen« des 19. Jahrhundert wandelte sich der Charakter des öffentlichen, gemeinschaftlichen Gebets »von einer extern vorgeformten Frömmigkeitspraxis zur Individualität des Glaubenserlebnisses, zu Erbauung, mora-

58 Stern, Die Aufgabe des Judenthums und des Juden in der Gegenwart. Acht Vorlesungen, gehalten in Berlin, vom 15. Jan. bis 12. März 1845, Berlin 1845, S. 97.

59 Zum Begriff des »bürgerlichen Wertehimmels« siehe: Manfred Hettling, Stefan-Ludwig Hoffmann (Hg.), Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhundert, Göttingen 2000.

lischer Belehrung und emotionaler Stärkung.«⁶⁰ Die Genossenschaft für Reform beschritt diesen Weg besonders konsequent.

Stern vertrat die Vorstellung, dass das öffentliche Gebet nicht »Erfüllung einer Pflicht«, sondern »Kundgebung einer Gesinnung« sei. Die Wirkung der Gottesverehrung sei daher »nicht in Gott[,] sondern in uns zu suchen.«⁶¹ Das Gebet des Menschen liegt nach Stern, nicht in einer »Pflicht gegen das göttliche Wesen« begründet, sondern ist als »eine Befriedigung des eigenen Bedürfnisses«⁶² zu betrachten. Diese Lokalisierung der religiösen Erfahrung im Bewusstsein des Subjekts in Sterns Theologie verweist auf die protestantische Vorstellung der »religiösen Subjektivität«⁶³ und das daraus resultierende »Gebot« einer kritischen Reflexivität.

Es ist Anliegen dieser Arbeit, nachzuvollziehen, wie Stern diese, von seinem Lehrer Schleiermacher propagierte, »Kritik der Religion an sich selbst«⁶⁴ auf das Judentum übertrug bzw. andersherum deren Ursprung auf das Judentum zurückführte.

Zum Abschluss der Arbeit soll der oben bereits kurz erwähnte produktive Spannungszustand zwischen traditionell-jüdischer und bürgerlicher Lebenswelt, welcher sich in einem asynchronen Nebeneinander beider Lebensrealitäten äußerte, ins Zentrum der Betrachtung rücken.

Die jüdische Selbstwahrnehmung im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft hatte sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts massiv verändert. Neue kulturelle *Patterns* waren als Konsequenz der Akkulturation an die bürgerlichen Wertennormen entstanden und stellten alle jüdischen Denominationen des 19. Jahrhunderts vor die Herausforderung, sich dazu zu positionieren. Stern und sein Kreis erlebten diese Situation, so die These vorliegender Arbeit, als tiefe Identitätskrise (»Zerissenheit«), da sie ihre beiden kulturellen Bezugssysteme in ihrem Ist-Zustand als unvereinbar different wahrnahmen. Die subjektive Beschäftigung mit der eigenen, prekären Identität und die problematische Selbstverortung als Jude und Deutscher in einer Umwelt, die Signale der Inklusion und Exklusion gleichermaßen aussandte, ist ein signifikanter Bezugspunkt in Sterns Publizistik. Die zentrale Motivation hinter seinem Schreiben, so die These weiter, war es, diese Widersprüche lebbar zu machen, d. h. eine subjektive Identität als Jude und Deutscher herzustellen.

60 Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum*, wie Anm. 29, S. 275.

61 Sigismund Stern: *Die Religion des Judenthums*, Berlin 1853, S. 203.

62 Ebd., S. 259.

63 Jörg Dierken: Subjektivität als Paradigma modernen (Religions-)Denkens in Reformation und Moderne, in: Ders./ Schehila, Arnulf von/ u.A.: *Reformation und Moderne: Pluralität – Subjektivität – Kritik: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle (Saale) 2017*, Berlin 2008, S. 263–279, hier: S. 264.

64 Christian Danz: Kritik und Gestaltung. Das Protestantismusverständnis von Schleiermacher und Tillich, in: Dierken/ Scheliha: *Reformation und Moderne...*, ebd., S. 589–603, hier: S. 603.

So ist es Anliegen dieser Arbeit aufzuzeigen, wie Sterns theologische Schriften seine subjektive, hybride Identität und die seines Kreises im Spannungsfeld zwischen zwei kulturellen Gravitationszentren reflektierten und deren subjektiv erfahrenen Widersprüche zu konzilieren versuchten.

Wie seine Perspektive auf die bürgerlichen Moderne, ihre Lebensrealität und ihr Verhältnis zur jüdischen Religion und Identität verweist auch seine Analyse des Verhältnisses von Christentum, Judentum und Staat auf ein Konfliktfeld der jüdischen Identität in der Moderne: Die jüdische Emanzipation zwischen dem Kampf um soziale Anerkennung und der Unterwerfung unter die normativen Grundlagen der christlich-protestantischen Gesamtgesellschaft.

Sigismund Stern, der zumindest graduell selbst anerkanntes Mitglied dieser Gesamtgesellschaft werden konnte, kann als Beispiel dafür betrachtet werden, wie die Verbesserungen in der rechtlichen Stellung und der sozioökonomischen Situation die »Tatsache eines spektakulären jüdischen Sozialaufstiegs«⁶⁵ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ermöglichten. Juden wurden zu handlungs- und kritikfähigen Subjekten innerhalb der Gesellschaft. Mit den steigenden Optionen der Partizipation ging auch der Anspruch auf eine »Mitgestaltung einer sich neu ausbildenden Öffentlichkeit«⁶⁶ einher. Aus der Erfahrung von Anerkennung durch Staat und Gesellschaft und der damit zusammenhängenden Entwicklung eines »subjektiven Selbstbewusstsein« als Bürger sollte die Grundlage für erneute Forderungen nach erweiterten Anerkennungsbeziehungen hervorgehen.

Dieser Konnex zwischen Identität und Anerkennung soll anhand von Sterns Auffassung des preußischen Emanzipationsparadigmas, dem gemäß die Juden ihr Anrecht auf Partizipation an der Gesellschaft durch Anpassung an diese erst verdienen müssten, erläutert werden. Es soll aufgezeigt werden, wie er dieses zwar akzeptiert bzw. sich ihm unterwirft, er aber gleichzeitig selbstbewusst die Anerkennung der jüdischen Religionsgemeinschaft als »Staatskirche« und des jüdischen Individuums »als freier Bürger«⁶⁷ fordert und somit gegen das Konzept des »christlichen Staates«, nach dem eine völlige Gleichstellung nur durch das christliche Glaubensbekenntnis zu haben sei, argumentiert.

65 Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, wie Anm. 32, S. 113.

66 Lässig, Sprachwandel und Verbürgerlichung, wie Anm. 29, S. 618.

67 Ebd., S. 218.

Quellenlage

»Die *Forschung zu den deutschen Juden* hat«, wie Uffa Jensen es ausdrückt, »in den letzten Jahren in Deutschland einen wahren Boom erlebt.«⁶⁸ Daraus resultiert eine Fülle von Beiträgen zu den Themenkomplexen Haskala, jüdische Emanzipation und Verbürgerlichung sowie der jüdischen Reform in Deutschland aus der diese Arbeit schöpfen kann.⁶⁹ Darüber hinaus möchte vorliegende Studie die Akteure und ihre (kritischen) Zeitgenossen selbst zu Wort kommen lassen und stützt sich auf Primärquellen des 19. Jahrhunderts. Dabei liegt der Schwerpunkt einerseits auf den Werken Sterns und seines Kreises und andererseits auf den Reaktionen, die diese innerhalb des Diskurses der jüdischen Öffentlichkeit, z. B. in jüdischen Zeitschriften, hervorriefen. Die Literaturlage zu den geistesgeschichtlichen Strömungen des Vormärz allgemein, in deren Kontext die Genossenschaft zu betrachten und einzuordnen ist, ist naturgemäß wohl kaum zu überblicken. Zu dem Verflechtungszusammenhang zwischen religiöser und politischer Reform im progressiven politischen Spektrum im Vormärz, der einen zentralen analytischen Ansatzpunkt dieser Studie bildet, soll in erster Linie auf Hans Rosenbergs Artikel »Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz« (1972), Jörn Brederlows Dissertation »Lichtfreunde und ›Freie Gemeinden‹. Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49 (1976)« sowie Jörn Leonhards Beitrag »Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich« (2011), zurückgegriffen werden.

Zur Illustration der Referenzen Sterns an den Idealismus Hegels und Schleiermachers, die Theoriebildung des Junghegelianers Strauß und den theologische Rationalismus sowie den Konzepten Julius Stahls und Bruno Bauers besteht der Fokus vorliegender Studie auf der Arbeit mit Originaltexten, der die einschlägige aktuelle Sekundärliteratur ergänzend zur Seite gestellt wird.⁷⁰

68 Jensen, *Gebildete Doppelgänger*, wie Anm. 34, S. 28.

69 Zum Überblick zu den wichtigsten Publikationen siehe: Bibliographischer Leitfaden zur neueren deutsch-jüdischen Geschichte, in: Brechenmacher/Szulc: *Neuere deutsch-jüdische Geschichte*, wie Anm. 20, S. 199–236.

70 Zu nennen sind hier u. a.: Friedrich Hermanni, Burkhard Nonnenmacher u. Friedrike Schick (Hg.): *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus Schleiermacher – Hegel – Schelling*, Tübingen 2015 und Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart 2005.

ERSTER TEIL

Die Aufklärung in Europa als Vorzeichen des Wandels

Der Beginn der jüdischen Neuzeit

Die religiösen Reformen im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts sind nicht als Ausdruck spontaner Einfälle radikaler jüdischer Denker zu begreifen, sondern im Kontext der sich stetig wandelnden inneren und äußeren Bedingungen jüdischer Existenz im deutschen Raum seit dem 17. Jahrhundert zu verstehen. Interne ideologische Spannungen und vermehrte Kontakte mit der nichtjüdischen Umweltkultur in Europa sorgten dafür, dass in das so fest gefügt erscheinende traditionelle jüdische Leben neue Sitten und neues Denken Einlass fanden und die jüdische Neuzeit begann.

Im 2017 erschienenen Band »Neuere deutsch-jüdische Geschichte: Konzepte-Narrative- Methoden« vertreten Brechenmacher und Szulc die These, dass die neuere deutsch-jüdische Geschichte als eine »Geschichte einer diskontinuierlichen Inklusion [...] unter ständiger Gegenwirkung desintegrativer Kräfte« lesbar sei. Die Autoren verweisen dabei auf den »unablösbaren Zusammenhang mit der Gewaltgeschichte des Christentums einerseits und der alles andere als »unbefleckten« Geschichte der europäischen Modernisierung andererseits«¹, als die zentralen formativen Bedingungen jüdischer Existenz in Deutschland und Europa.

Der Eintritt in die jüdische Neuzeit kann dabei nicht an ein konkretes Datum gebunden werden. »Für die Neuere Geschichte der Juden in Deutschland gibt es keinen eindeutigen Anfang«, bemerkt Shulamit Volkov. »Kein Einzelereignis in den inneren Angelegenheiten der Juden oder in ihren Beziehungen zur christlichen Umwelt«² habe allein den Epochenwechsel eingeläutet. Philipp Lehnhardt sieht »ein zentrales Problem der Historiographie der jüdischen Neuzeit« darin, überhaupt »Kategorien zu finden, die auf eine dem Gegenstand angemessene Weise das Neue vom Alten abgrenzen können.«³

Die jüdische Neuzeit ist also nicht plötzlich über Europa hereingebrochen. Es fand vielmehr ein allmählicher Wandel innerhalb der jüdischen Gemeinschaft statt, der

1 Thomas Brechenmacher/Michal Szulc: Neuere deutsch-jüdische Geschichte, Stuttgart 2017, S. 17.

2 Shulamit Volkov: Die Juden in Deutschland 1780–1918, München 2000, S. 3.

3 Philipp Lehnhardt, Volk oder Religion?, Göttingen 2014, S. 26.

auch eine Reflexion des Wandels der Mehrheitskultur darstellte. Reichwald macht zwei Faktoren als hauptursächlich für eine zunehmende Öffnung der jüdischen Gemeinschaft gegenüber der Umweltkultur aus:

»Zum einen politische, gesellschaftliche, ökonomische und nicht zuletzt auch kulturelle Veränderungen in Europa, die auch auf das jüdische Leben maßgeblich Einfluss nehmen; und zum anderen die entstehende religiöse Konkurrenz innerhalb des Judentums durch das Wiederaufleben des Mystizismus und Messianismus.«⁴

Während und nach dem 30-jährigen Krieg (1618–1648) kam es auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches zu einem tiefgreifenden Wandel im ökonomischen und kulturellen Bereich, der auch die jüdische Minorität erfasste. Geistesgeschichtlich betrachtet fungierte der Krieg als Katalysator der Säkularisierung und Aufklärung. Georg Schmidt erklärt dazu in seinem Buch »*Die Reiter der Apokalypse. Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*«:

»Wie jede Drohung verbrauchte sich freilich auch diejenige mit den Strafen Gottes. Wo der Schrecken real geworden war, konnte es schlimmer kaum noch kommen. Krieg, Hunger und Seuchen hatten die Bevölkerung erheblich dezimiert, ihre Lebensgrundlage weithin zerstört. Als im letzten Kriegsjahrzehnt der Tod mehr denn je wütete und die Verwüstungen ganzer Landstriche am größten waren, entschwanden die Berufungen auf die apokalyptischen Plagen und die Vorstellung eines gottgewollten Krieges oder gar eines Endkampfes gegen den Antichristen fast völlig. Die unter dem Krieg und seinen Folgen leidenden Menschen wurden für ihre diesseitige Welt und ihre Kalamitäten selbst verantwortlich. Die Zukunft lag nicht nur in Gottes Hand. Das metaphysische Verweisgefüge brach als Instrument der Disziplinierung zusammen.«⁵

Zu dieser Zeit waren jüdische Händler zu wichtigen Stützen der Versorgung der Städte mit Waren des täglichen Gebrauchs oder der Belieferung der Kriegsparteien mit Pferden und Waffen geworden.⁶ Zwischen den auf dem Boden des vom Dreißigjährigen Krieg verwüsteten Deutschland entstandenen absolutistischen Einzelstaaten war nach dem Friedensschluss bald der Konkurrenzkampf um politischen Einfluss und Reichtum entbrannt und viele Fürsten verließen sich auf gut vernetzte jüdische Lieferanten, Bankiers und Finanzberater. Diese neu entstandenen jüdische *haute société*, die sogenannten Hofjuden, richteten sich »nach der Haltung und dem Lebensstil der aristokratischen Gesellschaft. Sie übernahm den Sinn für Zeremoniell und Form, Pomp und Luxus, für kostbare Kleidung und schmückenden Bau, höfische Sitte und

4 Anika Reichwald: Haskala – die frühe jüdische Aufklärung, in: Horch, Hans Otto (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur, Boston/Berlin 2016, S. 45–59, hier: S. 46.

5 Georg Schmidt: Die Reiter der Apokalypse. Geschichte des Dreißigjährigen Krieges, München 2018, S. 29.

6 Vgl. Günther Stemberger: Einführung in die Judaistik, München 2002, S. 155.

Sprache, die Freude an Titel und Rang, das Verlangen nach Prestige und Ruhm.«⁷ Das Leben am Hofe und die Einhaltung des jüdischen Gesetzes erschienen als unvereinbare Gegenwelten, »sehr häufig waren sie gesplante Persönlichkeiten in einer Zeit, der die Synthese fehlte.«⁸

Das 17. Jahrhundert stand im Zeichen des Aufstiegs der Naturwissenschaften, in dem rationalistisches Denken gegen Zauberei und Geisterglauben in Stellung gebracht wurde. Denker wie Gottlieb Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Rene Descartes (1596–1650) propagierten das rationale Denken und Forschen und trugen zur »Verselbstständigung des naturwissenschaftlichen Empirismus bei.«⁹ »Dieses rationalistische Denken wurde unter den Juden virulent, auch sie begannen damit, ihre Wirklichkeit als rational erklärbar, von Naturgesetzen bedingt zu begreifen.«¹⁰

Darüber hinaus mögen die Erschütterungen, in welche die häretischen Lehren der beiden großen Messiasgestalten – Shabbatai Zwi und Jakob Frank – die jüdischen Gemeinden Europas versetzt haben, ebenfalls zur Erosion der traditionellen Gemeinden beigetragen haben.¹¹

Die Auseinandersetzung mit säkularem Wissen innerhalb der jüdischen Minorität kann indes »als eine sich langsam intensivierende Bewegung verstanden werden und nicht, wie in der Forschung oftmals vermutet, als plötzlicher Einschnitt in das traditionelle jüdische Leben.«¹² Das aufkommende Zeitalter der Aufklärung als »sich ihrer selbst bewusst werdende [...] Phase des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses«¹³, fand dabei aber nicht nur in das Denken der jüdischen Minderheit Eingang, sondern änderte auch die Perspektive der Mehrheitskultur auf die Juden.

Kennzeichnend für diese Epoche war das Leitmotiv der Kritik, d. h. die Prüfung und Bewertung von Sachverhalten mittels der eigenen Urteilskraft. Oder wie Kant es formulierte: »Selbstdenken heißt den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst

7 Selma Stern: Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus, Tübingen 2001, S. 210.

8 Michael A. Meyer: Antwort auf die Moderne: Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien 2000, S. 33.

9 Gerhart Drews: Die Fortschritte der Naturwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert. In: Ders. (Hg.): Mikrobiologie, Berlin/ Heidelberg 2010, S. 23–4, hier: S. 23.

10 Azriel Schochat: Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland, Frankfurt am Main 2000 S. 349.

11 Vgl. Gershom Scholem: Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1967, S. 330: »Aber auch hier (im Sabbatianismus) hat der Versuch einer Minderheit, trotz aller Verfolgungen und Beschimpfungen neue geistige Werte, die einer neuen Erfahrung entsprachen, aufrechtzuerhalten, den Übergang in die neue jüdische Welt der Emanzipationsperiode deutlich erleichtert.«

12 Reichwald, Haskala – die frühe jüdische Aufklärung, wie Anm. 4, S. 46.

13 Albrecht Beutel, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009, S. 15.