

320 Jenseits des Ghettotores – Moses Mendelssohn und Samson Raphael Hirsch

Klaus S. Davidowicz

Bereits im italienischen Judentum der Renaissance hatte es Öffnungen zur weltlichen Kultur gegeben. In Dichtung, Philosophie und Geschichtsschreibung taten sich Gelehrte wie Mose di Rieti (1388–1460), Jehuda ben Isaak Abrabanel (1460–1523), Azaria dei Rossi (1511–1578)¹ oder Leone Modena (1571–1648) hervor. In ihren Werken finden sich bereits historisch-kritische Auseinandersetzungen mit den religiösen Traditionen der rabbinischen Gelehrsamkeit. Auch die messianische Bewegung um Sabbatai Zwi (1626–1676)² sowie als Folge davon die sabbatianischen Kontroversen, z.B. der Amulettenstreit von Hamburg, hatten die jüdische Tradition in ihren religiös-nationalen Normen zwar erschüttert und geschwächt, aber nicht einschneidend verändert. Dennoch führen Brücken wie das italienische Renaissancejudentum und tragische Einzelschicksale z.B. des Uriel da Costa (1585–1640) oder Baruch Spinoza (1632–1677) von der mittelalterlichen zur modernen jüdischen Aufklärung. Aber erst in der jüdischen Aufklärung (Haskala)³, an deren Anfängen Moses Mendelssohn⁴ (6.9.1729 Dessau – 4.1.1786 Berlin) steht, wurden jetzt die Integra-

¹ Reuven Bonfil (Hg.), Azariah de Rossi. Jerusalem 1991; ders., Jewish Life in Renaissance Italy. Berkeley 1994.

² Zu Sabbatai Zwi: Gershom Scholem, Sabbatai Zwi, der mystische Messias. Frankfurt a.M. 1992; Yehuda Liebes, On Sabbateanism and its Kabbalah, collected Essays (hebr.). Jerusalem 1995; zum Amulettenstreit und anderen Kontroversen um (vermeintliche) Anhänger Zwis: Elisheva Carlebach, The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies. New York 1990.

³ Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht, hg. von Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich, Heidelberg 1990; Edward Breuer, The Limits of Enlightenment. Cambridge, Mass. 1996; Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Beiheft 3 des Jahrbuchs für Deutsche Geschichte, hg. von Walter Grab, Tel Aviv 1980; Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, hg. von Michael A. Meyer, Michael Graetz, Mordechai Breuer und Michael Brenner, 4 Bände. München 1996ff.; Heinz Mosche Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums. Hamburg 1969; Maurice-Ruben Hayoun, Le Judaïsme Moderne. Paris 1989; Jacob Katz, Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870. Frankfurt a. M. 1986; Michael A. Meyer, Jüdische Identität in der Moderne. Frankfurt a.M. 1990, ders., Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824. München 1994.

⁴ Die wichtigsten Mendelssohn-Biographien: Isaac Abraham Euchel, Toledot rabenu hechacham Mosche ben Menachem (hebr.). Berlin 1788, ²Wien 1814; Meyer Kayserling, Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke. Nebst einem Anhang ungedruckter Briefe von und an Mendelssohn. Leipzig 1862 (eine überarbeitete zweite Auflage trug den Untertitel: Sein Leben und sein Wirken, Leipzig 1888); Hermann M.Z. Meyer, Moses Mendelssohn Bibliographie. Berlin 1965; Alexander Altmann, Moses Mendelssohn. A biographical Study. Philadelphia 1973 (die bislang fundierteste und umfangreichste [900 Seiten] Studie zu Mendelssohn); Julius H. Schoeps, Moses Mendelssohn. Königstein/Ts. 1979; Maurice-Ruben Hayoun, Moïse Mendelssohn (in press, Paris 1997). Einen Überblick über die Mendelssohn-Forschung gibt: Michael Albrecht, Moses Mendelssohn. Ein Forschungsbericht 1965–1980, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 57 (1983), 64–166. Eine Zusammenfassung der

tion der Juden in die bürgerliche Gesellschaft, die Akkulturation und die Reform des jüdischen Bildungswesens angestrebt, was die Pflege der deutschen und hebräischen Sprache voraussetzte.

Unter den zahlreichen bedeutenden Köpfen der deutsch-jüdischen Geistesgeschichte nehmen Moses Mendelssohn und Samson Raphael Hirsch (1808 Hamburg – 1888 Frankfurt a.M.)⁵ herausragende Positionen ein. Mit ihren Namen sind Schlagworte wie »jüdische Aufklärung«, »Emanzipation«, »Reform« und »Neo-Orthodoxie« verknüpft. Mendelssohn war nicht Gründer der Haskala, sondern eher geistiger Vater der jüdischen Aufklärung. Er hatte versucht, das Judentum für die moderne Welt zu öffnen. Dies bedeutete Gleichheit der Rechte und Aufnahme weltlicher Kultur. Als Gegenleistung dafür die Treue zur jüdischen Tradition aufzugeben kam Mendelssohn nie in den Sinn. Jüdische Tradition und die Aufnahme der Bildung und Kultur seiner Zeit zeichnen sein Leben und Werk⁶ aus.

Während sich in Deutschland Mendelssohn zusammen mit seinem Freund Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) Fragen der Ästhetik und Philosophie widmete, lebten in Osteuropa bedeutende Zeitgenossen Mendelssohns, die ganz andere Formen jüdischer Tradition begründeten: Israel ben Elieser (Akronym BeShT = Baal Shem Tov, ca. 1700–1760⁷) schuf den osteuropäischen Chassidismus; Elia ben Salomon Salman, der Gaon von Wilna (Akronym HaGra = Ha Gaon Rabbi Eliahu, 1720–1797), ein anerkannter Gegner von Chassidismus und Haskala, war der bedeutendste Vertreter der rabbinischen Gelehrsamkeit seiner Zeit. Schließlich verwarf Jacob Frank (1726–1791) die gesamte jüdische Tradition und entwickelte in Podolien einen höchst eigentümlichen späten Ableger des radikalen Sabbatianismus.

Der Kreis um Mendelssohn sollte die Gedanken der Berliner Haskala weiterentwickeln und vorantreiben. Ohne die Träger der Aufklärung

neuesten Mendelssohn-Forschung ist: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, hg. von Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske. Tübingen 1994.

⁵ Zu Hirsch und seiner Zeit: Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1910*. Frankfurt a.M. 1986; ders., Samson Raphael Hirsch, die neue Orthodoxie und die deutsche Kultur, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 72 (1985), 3–30; Isaac Heineemann, Samson Raphael Hirsch: *The Formative Years of the Leader of Modern Orthodoxy*, in: *Historia Judaica* 13 (New York 1951); Noah H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform. The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*. Philadelphia 1976; sehr wertvoll ist auch die Jubiläumsschrift (1908) der Zeitschrift *Israelit* zum 100. Geburtstag Hirschs.

⁶ Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, hg. von G.B. Mendelssohn, 7 Bände. Leipzig 1843–1845; ders., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe in Gemeinschaft mit F. Bamberger, H. Borodianski, S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss*, hg. von Ismar Elbogen, Julius Guttmann, E. Mittwoch. Berlin / Breslau 1929–1938, Neudruck und Fortsetzung hg. von Alexander Altmann, Stuttgart – Bad Cannstatt 1971ff.; ders., *Brautbriefe*. Königstein/Ts. 1985; ders., *Briefwechsel der letzten Lebens-Jahre. Sonderausgabe eingeleitet von Alexander Altmann*. Stuttgart – Bad Cannstatt 1979; ders., *Neuerschlossene Briefe Moses Mendelssohns an Friedrich Nicolai*, hg. von Alexander Altmann und Werner Vogel. Stuttgart 1973; Ludwig Geiger, *Briefe von, an und über Mendelssohn*, in: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* 20 (Berlin 1917), 85–137.

⁷ Moshe Rosman, *Founder of Hasidism, a Quest for the historical Ba'al Shem Tov*. Berkeley 1996.

(Maskilim) wie Naftali Herz Wessely (1725–1805), Salomon Dubno (1738–1813), Herz Homberg (1749–1841), Isaak Euchel (1756–1804) oder Lazarus Bendavid (1762–1832) wären die von Mendelssohn unternommene Bibelübersetzung (ins Deutsche mit hebräischen Buchstaben) und die hebräische Zeitschrift *HaMeassef* = *Der Sammler*⁸ nicht denkbar gewesen. Nicht nur Zeitungen, die Tätigkeiten von »Maskilim« als Hauslehrer in einflußreichen Familien, die Bibelübersetzung mit Kommentar (der hebräisch verfaßte »Biur«), sondern auch die neu gegründeten Schulen der Haskala sollten die Gedanken der Aufklärung in die Köpfe der Menschen bringen. Bald zeigten sich allerdings auch die Schattenseiten der Haskala in Mitteleuropa: das Schwinden der jüdischen Identität bis hin zur völligen Assimilation und bei einigen auch die Taufe. Vermittler der Aufklärung nach Osteuropa waren Vertreter aus habsburgischen Gebieten. Die im 19. Jahrhundert auf nationaler Grundlage in Osteuropa (vor allem in Wilna und Odessa) entstandene Haskala brachte eine Renaissance der hebräischen Sprache für profanes Schrifttum mit sich. Ironischerweise schwang sich auch das von Mendelssohn heftig bekämpfte Jiddisch zu einem wahren Höhenflug auf. Die osteuropäische Haskala wurde zum Wegbereiter des jüdischen Sozialismus und modernen Nationalismus.

Hirsch⁹ sah sich so einem bereits durch Emanzipation und Assimilation erschütterten Judentum gegenüber, das er zur Tradition zurückführen wollte, ohne die weltliche Kultur und Bildung aufzugeben. Martin Buber hatte Hirsch den Antipoden von Mendelssohn genannt, und doch gibt es trotz der Unterschiede eine gewisse Kontinuität, die sich in einer Gegenüberstellung ihrer wichtigsten Schriften, Mendelssohns *Jerusalem* und Hirschs *19 Briefe über Judentum*, zeigt.

Jerusalem, oder über religiöse Macht im Judentum, 1783 erschienen, ist ein Spätwerk Mendelssohns. Seine prekäre persönliche Situation im Berlin Friedrichs II. sollte stets berücksichtigt werden, wenn man sich mit seinen Schriften zum Judentum auseinandersetzt. Er war 1743 seinem Lehrer R. David Fränkel ohne dessen Wissen nach Berlin nachgereist. Nach Tätigkeiten als Hauslehrer wurde er in der Fabrik des Seidenfabrikanten Isaak Bernhard Buchhalter, was er zeitlebens blieb, da ihm 1771 durch einen Einspruch Friedrichs II. die Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften verweigert wurde. Mendelssohn war kein »Hofjude«, geschweige denn »ordentlicher Schutzjude«. Erst nachdem er 1763 den 1. Preis der Berliner Akademie der Wissenschaften für seine *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* erhalten hatte, wurde er »außerordentlicher Schutzjude«. Im Gegensatz zum »ordentlichen

⁸ Sie erschien 1784–1790, 1794–1797, 1809–1811.

⁹ Samson-Raphael Hirsch, *Gesammelte Schriften*, hg. von Naphtali Hirsch, 6 Bände. Frankfurt a. M. 1908–1912. Die französische Übersetzung der *Igrot tsafon: 19 Briefe über Judentum* (das deutschsprachige Original erschien in Altona 1836 unter dem Pseudonym Ben Usiel, Neudruck Zürich 1987) enthält eine umfangreiche wissenschaftliche Einleitung von Maurice-Ruben Hayoun: *Dix-neuf épitres sur le judaïsme*, übersetzt und herausgegeben von Maurice-Ruben Hayoun. Paris 1988.

Schutzjuden« wurde das Wohnrecht in Berlin nicht auf die Angehörigen vererbt. Den 2. Preis gewann damals Immanuel Kant (1724–1804). Dieser gute Mann aus Königsberg hat es sich später in seiner *Kritik der reinen Vernunft* nicht nehmen lassen, den Mendelssohnschen Seelenbegriff zu widerlegen.¹⁰ Während Mendelssohn neben dem Broterwerb fleißig profane Fächer studierte, arbeitete er zusammen mit Lessing und Friedrich Nicolai (1733–1811) an der *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (1756–1759) und an den *Briefen die Neueste Literatur betreffend* (1759–1763). Er veröffentlichte zunächst Schriften zu Ästhetik und Philosophie, wie *Phädon* (1767). Judentum und »Weltweisheit« waren für ihn miteinander zu vereinbaren, und er hatte sich mit dieser Konzeption auch stets für die bedrängte Judenheit eingesetzt. Aber erst die Auseinandersetzung mit dem Schweizer Theologen Johann Caspar Lavater (1741–1801) holte ihn in die gefährliche Manege der »christlich-jüdischen Disputationen«. Danach sollte er seine Gedankenwelt in Schriften wie *Jerusalem* oder der Vorrede zur deutschen Übersetzung von Manasseh Ben Israels (1604–1657) *Vindiciae Judaeorum – Rettung der Juden* (1782) schöpferisch »mit allergnädigsten Freyheiten« (so das Titelblatt zu *Jerusalem*) ausformulieren. Natürlich war er bereits vor diesem Streit wiederholt in den Bannstrahl geraten. Zeitgenossen wie Thomas Abbt hatten bedauert, daß der »Jude Moses« sich nie bekehren ließe, und die Literaturbriefe waren aufgrund einer anonymen Anklage 1762 kurzfristig verboten worden:

»Es erscheine in Berlin eine schändliche Schrift (...), worin ein Jude in einem Aufsatz wider den Hrn. Hofprediger Cramer zu Kopenhagen die Gottheit Christi bestritten, auch die Ehrfurcht gegen des Königs Allerhöchste Person durch ein freches Urteil über die Poésies diverses aus den Augen gesetzt habe. Er finde sich in seinem Gewissen verbunden, diese Attentate des Juden der Allerhöchsten Behörde anzuzeigen.«¹¹

Als Mendelssohn zum Generalfiskal zitiert wurde, soll er – Nicolai zufolge – gesagt haben:

»Wenn ich mit einem Christen Kegel schiebe, wäre es auch ein Hofprediger, so werfe ich alle Neune, wenn ich kann.«¹²

Lavater hatte einen Teil der frisch erschienenen *Palingénésie philosophique* von Charles Bonnets unter dem Titel *Herrn Carl Bonnets, verschiedener Akademien Mitglieds, philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum* in Zürich 1769 veröffentlicht und mit einer öffentlichen »Zuschrift« an Mendelssohn versehen. Darin forderte er ihn auf:

»Nicht, diese Schrift mit philosophischer Unparteylichkeit zu lesen; denn das werden Sie gewiß, ohne mein Bitten, sonst thun: Sondern, dieselbe öffentlich zu widerlegen, wofern Sie die wesentlichen Argumentationen, womit die Thatsachen des Christentums unterstützt sind, nicht

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Band 2. Frankfurt a.M. 1974, 350–358.

¹¹ Friedrich Nicolai, *Kritik ist überall*, zumal in Deutschland, nötig, Satiren und Schriften zur Literatur. München 1987, 450.

¹² Ebd., 448.

richtig finden: Dafern Sie aber dieselben richtig finden, zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe, Redlichkeit Sie tun heißen.«¹³

Das Christentum öffentlich zu widerlegen oder sich taufen lassen forderte Lavater von einem Juden, der mit seiner Familie stets unter der drohenden Ausweisung lebte. Mendelssohn antwortete zurückhaltend, aber dennoch bestimmt:

»Ich begreife nicht, was mich an eine, dem Ansehen nach so überstrenge, so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt wäre.«¹⁴

Die Auseinandersetzung war mit Mendelssohns Antwortschreiben keineswegs beendet. Andere meldeten sich zu Wort und ermahnten Lavater, er dürfe Mendelssohn nicht herausfordern. Dieser blieb nach der öffentlichen Kontroverse zwar formal der »moralische« Sieger, wurde aber nervenkrank. Der eigentliche Kern der Debatte, Judentum oder Christentum, blieb nahezu unangetastet.¹⁵

Der Hintergrund für Mendelssohns »Vorrede« (zu Manasseh Ben Isaiahs *Rettung der Juden*) war die durch ihn angeregte Veröffentlichung von Christian Wilhelm Dohms Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), welche die Emanzipation der Juden sowie die Toleranzpatente Josephs II. für die Juden Böhmens (1781) und Österreichs (1782) maßgeblich förderte. Mendelssohn dachte, damit sei nun die Zeit reif, um die Gleichberechtigung auch in Preußen voranzubringen. Wer konnte denken, daß dieser Kampf noch fast hundert Jahre dauern würde – bis 1871.

Die knapp 25 Seiten starke Vorrede geht zunächst auf die soziale und geistige Lage der Judenheit ein:

»Man bindet uns die Hände, und macht uns zum Vorwurfe, daß wir sie nicht gebrauchen.«¹⁶

Äußerst brisant ist auf den weiteren Seiten der Aufruf an die jüdischen Rabbinen und Gemeindevorstände, den rabbinischen Bann aufzugeben. Dies war ein – durchaus taktvoll formulierter – Angriff auf die gerichtliche jüdische Autonomie. Mendelssohn erklärte, daß eine Religion nur Geist und Herz sei und daher keine Arme und Finger brauche.

»Die wahre, göttliche Religion maßt sich keine Gewalt über Meinungen und Urtheile an; gibt und nimmt keinen Anspruch auf irdische Güter, kein Recht auf Genuß, Besitz und Eigenthum; kennet keine andere Macht, als die Macht durch Gründe zu gewinnen, zu überzeugen, und durch Überzeugung glücklich zu machen.«¹⁷

Als Reaktion auf diese Vorrede erschien 1782 in Berlin die in Wien verfaßte Broschüre *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an*

¹³ Mendelssohn, Jubiläumsausgabe, 7. Band, 3.

¹⁴ Ebd., 9.

¹⁵ Der gesamte Lavater-Streit wird im Band 7 der Jubiläumsausgabe von Simon Rawidowicz S. XI-CLVIII ausführlichst behandelt, ebenso sind alle Schriften, Briefe und Dokumente dort abgedruckt.

¹⁶ Jubiläumsausgabe, 8. Band, 6.

¹⁷ Ebd., 18.

Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel. Das Verfasserkürzel »S.« und der Ort Wien wies auf Joseph von Sonnenfels hin – eine geschickte Maskerade des tatsächlichen Autors August Friedrich Cranz (1737–1801), um auf seine Schrift mehr Aufmerksamkeit zu lenken. Cranz warf Mendelssohn vor, er habe das Judentum verlassen und sich dem Christentum genähert, da doch die Basis des Judentums ein zwingendes Recht sei. Wie könne also Mendelssohn der Religion seiner Väter treu sein, wenn er deren Basis negiere?

Sichtlich inspiriert von Hobbes und Spinoza, antwortete Mendelssohn seinem Widersacher mit *Jerusalem: Ziel des Staates und der religiösen Institutionen* ist es, das Glück der Menschen zu mehren. Allerdings besitzt der Staat die Macht zu befehlen, und die Religion sollte nur lehren und überzeugen. Im alten Israel bildeten die völlig anderen rechtlichen Verhältnisse mit ihrem religiösen Zwang eine Ausnahme, da Gott der König Israels gewesen sei. Das Judentum ist keine geoffenbarte Religion. Es hat ein anderes Verständnis von Offenbarung als das Christentum: Nicht »ewige Heilswahrheiten« wurden den Juden offenbart und übergeben, sondern Gesetze, Vorschriften und Gebote, die nur sie befolgen sollten. Die fürs menschliche Glück unverzichtbaren ewigen Wahrheiten der Religion können von der Vernunft allein vollständig erkannt werden. Bis der Messias kommt, sind die Juden verpflichtet, sich an die offenbarten Vorschriften zu halten. Mendelssohn war traditioneller Jude und weltlicher Philosoph, der sich für bessere Lebensverhältnisse seiner jüdischen Mitbrüder einsetzte. Er war kein Reformator der jüdischen Religion, auch wenn spätere Reformen die Trennung in »Zeremonialgesetz« und »ewige Wahrheiten« aufgriffen. Von der Emanzipation zur Assimilation war es für viele nur ein kleiner Schritt, der oft getan wurde. Der Verzicht auf die jüdische Tradition bedeutete für eine kleine Anzahl von Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch die Konversion. Dies war das »Eintrittsbillet zur europäischen Kultur«, wie es der glücklose Konvertit Heinrich Heine (1797–1856) formuliert hatte. Unter den Konvertiten war auch Abraham Mendelssohn, der Sohn von Moses Mendelssohn und Vater von Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847). In Deutschland rief die Abwendung von den alten Traditionen verschiedene Formen der Reaktion hervor: die bedeutendsten waren die jüdische Reformbewegung und die Altorthodoxie.

Samson Raphael Hirsch bekämpfte beide und versuchte einen dritten Weg zu gehen, der als Neo-Orthodoxie bekannt wurde: das Judentum aufrechterhalten, die Gebote erfüllen und die Kultur der Umgebung aufnehmen. Im Grunde war Hirsch, dessen Bonner Studienfreund Abraham Geiger (1810–1874) war, ein gemäßigter Aufklärer, der ganz im Sinne der Romantik versuchte, den Geist des Judentums zu bewahren, ja wiederzuentdecken. Hirsch wuchs in Hamburg auf, das in seiner Jugendzeit durch den 1818 gegründeten Reformtempel Schauplatz eines heftigen Kampfes zwischen Orthodoxie und Reform war. Sein Vater Raphael (1777–1857) war ein traditioneller Jude, der sich aber trotzdem zur Haskala hingezogen fühlte. Hirsch lernte bei dem Hamburger Rabbiner Isaak Bernays (1792–1849), der von Schelling stark beeinflusst war, in deutscher Sprache

predigte und auf eine »würdige Form« des Gottesdienstes bedacht war. Nachdem er mit 20 Jahren Schüler von R. Jakob Ettlinger in Mannheim gewesen war, studierte er an der Bonner Universität. Allerdings brach er die Studien 1830 ab und wurde Landesrabbiner im Großherzogtum Oldenburg, wo er einen Chor in der Synagoge einrichtete. In diese Zeit fallen seine Jugendschrift *19 Briefe* und *Horeb, Versuch über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung* (1837). In Anlehnung an Jehuda HaLevis (1075–1141) *Kuzari* verfaßte Hirsch ein Werk, das junge Juden zur Tradition zurückbringen sollte.

Es beginnt mit dem Brief eines ratlosen Juden namens Benjamin, der dem Judentum eine Reihe bekannter Vorwürfe macht: das Judentum trennt sich von Kunst und Literatur, kennt keinen Fortschritt und hat eine Fülle von unsinnigen Vorschriften. Hirsch antwortet, indem er zunächst das Judentum verteidigt. Dann behandelt er den Inhalt der jüdischen Gebote, um im Anschluß heftig gegen Reform und Altorthodoxie zu polemisieren.

In seiner Schrift, so etwas wie einem kurzen »Führer der Verwirrten«, ist er nicht nur jüdischen Denkern wie HaLevi oder Nachmanides verpflichtet, man merkt auch, daß er Georg W. F. Hegel (1770–1831) und Johann G. Fichte (1762–1814) kennt. Hirsch erklärte die Auserwähltheit als Aufgabe, ein erzieherisches Vorbild zu sein:

»Mit ihm also Stein zu einem neuen Bau der Menschheit, in ihm geflüchtet Erkennung Gottes und des Menschenberufs und durch Geschick und Leben offenbart zum Beispiel, zur Warnung, zum Muster, zur Erziehung. Aber eben darum mußte es gesondert bleiben; durfte nicht eingehen ins Treiben der übrigen Völker, damit es nicht auch untergehe in Besitz- und Genußvergötterung.«¹⁸

Hirsch entwarf in wenigen Strichen das Bild eines geistlosen Judentums, von dem er sich umgeben sah: ein »entseeltes« Reformjudentum, das »erleuchtet« niederreißt, und eine in reiner Gebotserfüllung erstarrte Altorthodoxie. Hirsch strebte eine andere Art von »Reform« an, eine geistige Erneuerung:

»Wenn nun ein geistloser Geist die lebensvollsten Gesetze erfaßt hat und sie zur Mumie versteinert und, von mancher Verirrung in Geistesbestrebungen geschreckt, wie Raubvögel scheuchte den Geist vom teuren Leichnam? Wenn Jahrhunderte des Drucks und des Elends, zum Wirken keinen Raum bietend, nur zu dulden und zur Ergebung rufend und Erhebung dazu im Gebete findend und in Beschauung des Lebens Trost, gerade diese Seite hervorkehren mußten?«¹⁹

Ebenso wie Mendelssohn sah Hirsch in den Geboten keine Dogmen:

»Satzungen? Glaubenssatzungen? 613 Pflichten kennt das Judentum, keine Glaubensgebote; die Wahrheiten, die es zum Grunde legt, offenbart es als Wahrheit, spricht sie aus für den, der Ohren hat, Wahres zu vernehmen, und öffnet eben durch seine Bestimmung ein Feld zu allweiter For-

¹⁸ Samson Raphael Hirsch, *19 Briefe*, Zürich 1987, 38.

¹⁹ Ebd., 56.

schung; zum Eindringen in Wesen und Zusammenhang von Geschöpf, Welt, Mensch, Menschheit, in Entwicklung der Menschengeschichte und in Gottes Plan mit ihr.«²⁰

Der 18. Brief enthält eine radikale Kritik an falscher Reform und Altorthodoxie, worin er Mendelssohn treffend schildert:

»Denn nun, als das äußere Joch sich zu lüften begann und der Geist sich freier fühlte, trat wieder eine hochglänzende, höchst achtbare Persönlichkeit auf, die wieder durch ihre Persönlichkeit die Entwicklung bis auf den heutigen Tag geleitet. Sie selbst – ihre freiere Geistesentwicklung – auch nicht aus dem Judentum geschöpft habend, eigentlich groß in philosophischen Disziplinen der Metaphysik und Ästhetik, Thanach nur philologisch-ästhetisch entwickelnd, das Judentum als Wissenschaft nicht aus sich selber erbauend, sondern nur gegen politischen Unverstand und frommchristliche Zumutungen verteidigend, dabei persönlich ein praktisch religiöser Jude, zeigte ihren Brüdern und der Welt: man könne streng religiöser Jude sein und doch hochgeachtet hervorglänzen als deutscher Plato! Dies »und doch« entschied.«²¹

Hirsch schrieb nicht für ein philosophisch gelehrtes Publikum, sondern für junge Juden, die er wieder für ihr Jude-Sein begeistern wollte. Sein eigener Enthusiasmus für Literatur, Kunst und »Schulchan Aruch« spricht aus jeder Zeile. Er war kein reaktionärer Autor, der die Tradition retten wollte. Sein Ziel war es, das tägliche orthodox-jüdische Leben in einer gebildeten Umwelt geistig wiederzubeleben. Über Emden (ab 1841) und Nikolsburg kam er 1851 nach Frankfurt, und zwar als Rabbiner der orthodoxen Israelitischen Religionsgesellschaft, deren Gründung auf die Übernahme der Gemeinde durch die Reformbewegung zurückging. Hier setzte er sich für eine radikale Trennung von Orthodoxen und Reformern ein. Die Höhepunkte dieser Entwicklung waren das 1876 beschlossene Austrittsgesetz und die Gründung der »Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums« (1885). Hirsch, der ein großer Erzieher, aber kein Philosoph war, gründete nach den Prinzipien seiner Lehre auch Schulen. Auf einer Fahne stand das Motto »Tora im derech erez = Tora im Weg der Welt«. Indem er dieses rabbinische Wort aufgriff, erklärte Hirsch, daß »derech erez« das ganze soziale und bürgerliche Leben umfasse. Genauso umfasse die Tora das ganze Leben. Diese beiden Elemente verbinden sich miteinander. Der Jude wahrt seine jüdische Tradition nicht nur zu Hause, sondern auch auf der Straße. Und wenn sich die Kultur der Umgebung mit den Lehren des Judentums vereinbaren läßt, darf man sie genießen. Neben seiner Arbeit für die Gemeinde gab Hirsch die Zeitung *Jeschurun* (1855–1869) heraus, übersetzte und kommentierte den Pentateuch (1867–1879). Er schuf ein Werk, das die moderne Orthodoxie bis heute befruchtet hat. Natürlich atmet es den Geist der Romantik und spiritualisiert Begriffe wie »Nation«. Aber es erlaubte den orthodoxen Juden, sich der Kultur der Umgebung zu öffnen, ohne die jüdische Tradition aufzugeben.

²⁰ Ebd., 79.

²¹ Ebd., 101–102.

Mendelssohn und Hirsch sind beide für die weltliche Kultur der Umgebung offen. Sie haben allerdings unterschiedliche Einstellungen zur jüdischen Tradition, was auch mit der jeweiligen historischen Situation zusammenhängt. Mendelssohn wandte sich an eine Judenheit, der die Kultur fast völlig fremd war und wollte ihr diese näherbringen. Hirsch versuchte, gegen die um sich greifende Assimilation ein neues Judentum entstehen zu lassen, in dem Kultur und jüdische Tradition keine unvereinbaren Gegensätze bilden. Für ihn war die Philosophie nur ein Hilfsmittel, um seine religiösen Überlegungen zu formulieren. Mendelssohn war Philosoph, der wie viele seiner Vorgänger im Mittelalter versuchte, Philosophie und Offenbarung in Einklang zu bringen. Er war unhistorisch und hatte an der Geschichte eigentlich überhaupt kein Interesse. Lessings Gedanke vom Fortschritt und der »Erziehung des Menschengeschlechts« wurde von ihm abgelehnt, von Hirsch aber aufgegriffen. Dennoch hatte Hirsch Mendelssohns Idee übernommen, Tora und Kultur ebenso miteinander zu verbinden wie Lehre und Leben mit Hilfe der Gebote, mochten sich diese nun auf ewige oder nur zeitgebundene Wahrheiten beziehen. Hirsch hatte versucht, den Geist der Mendelssohnschen Ideen in ein praktisches Erziehungsprogramm umzusetzen. Er stand damit Mendelssohn vielleicht näher als so mancher Vertreter der jüdischen Reformbewegung oder der Haskala.