

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Abraham Geigers theologische Wende vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Debatte um Religion und Vernunft”* by Karl Erich Grözinger

was originally published in

*Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums* by Christian Wiese, Walter Homolka and Thomas Brechenmacher (Eds.).

Berlin, Boston: De Gruyter (2013), pp. 15-36.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110247596.15>.

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Abraham Geigers theologische Wende vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Debatte um Religion und Vernunft

Karl E. Grözinger

## I. Abraham Geigers Ziele

Abraham Geiger war gerade einmal 26 Jahre alt, als er das Motto seines gesamten Lebens in die jüdische Welt hinein und die christliche Welt hinaus rief. In die von ihm selbst im Jahre 1835 begründete *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* setzte er sogleich zu Beginn des zweiten Jahrgangs einen programmatischen Leitartikel mit dem unzweideutigen Titel: „Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit“. In diesem Artikel entwickelt der Autor die Aufgaben einer solchen jüdischen Theologie. Die jüdische Theologie sollte mit wissenschaftlichen Methoden, insbesondere mit Hilfe der Philosophie und Geschichtswissenschaft, all das erst begründen und erklären, was den meisten Juden bis dahin eine schiere Selbstverständlichkeit war. Nach Geiger müssen durch diese Theologie Fragen geklärt werden wie: die „Thatsache der Offenbarung [...], die bewiesen, begreiflich gemacht werden soll; der philosophische und geschichtliche Beweis der besonderen biblischen Offenbarung soll folgen“ – erst dann kann sich die Darstellung dessen anschließen, was man als Jude im Einzelnen glaubt und was die Tradition überlieferte. Theologie war für Geiger also die Wissenschaft, durch die das Judentum sich auf sein Wesen, auf seine Stellung und seine Aufgabe in dieser Welt besinnen sollte.

Weshalb war dies nötig? Die Antwort kann nur lauten: Weil die Antworten auf all diese Fragen für einen mit dem neuzeitlichen Denken konfrontierten Juden doch nicht mehr selbstverständlich waren. Für aufklärerisch denkende Zeitgenossen musste das Judentum erneut gerechtfertigt werden, um nicht als Relikt einer fernen Vergangenheit, als belanglose und überwundene Lebensform zu gelten.

Viele zentrale Säulen des Judentums waren nicht erst seit der deutsch-jüdischen Aufklärung, sondern schon zweihundert Jahre frü-

her im italienischen und sefardisch-marranischen Judentum in Frage gestellt worden, und der Historiker Geiger kannte diese kritischen Auffassungen sehr wohl und hat sich wissenschaftlich mit ihnen befasst. Geigers theologische Positionen waren keine Antworten auf die traditionellen Auffassungen der rabbinisch-talmudischen Orthodoxie, sondern bewegten sich im Rahmen einer Diskussion, die spätestens mit der italienisch-jüdischen Renaissance begonnen hatte, in der auch der Jude Baruch Spinoza nicht als Außenseiter gelten kann.

In diesem Aufsatz soll die zentrale Frage des jüdischen neunzehnten Jahrhunderts und Abraham Geigers Antwort darauf herausgegriffen werden, wie dies auch Geiger in dem oben zitierten Grundsatzartikel tut. Es ist die Frage nach der *Offenbarung* und ihrem Verhältnis zur Vernunft.

## II. Der philosophisch-theologische Hintergrund von Geigers Denken

### 1. Offenbarung und Vernunft – die innerjüdische Debatte bis zur Aufklärung

Die Bedeutung von Offenbarung war im Judentum von Anfang an eine stets umstrittene Frage. Bereits die Bibel erörtert das Problem, worin man einen echten von einem falschen Propheten unterscheiden könne, fragt also nach verstehbaren Kriterien zur Unterscheidung von richtiger und falscher Offenbarung.<sup>1</sup> Die nachbiblische rabbinische Literatur hat einen anderen Weg eingeschlagen, um eine Brücke von der überkommenen Offenbarung zu den eigenen neuen Fragen der Gegenwart zu bauen. Sie hat der schriftlichen Sinaioffenbarung die sogenannte „Mündliche Tora“ an die Seite gestellt. Mit ihrer Hilfe konnten der Offenbarungsbegriff und der Offenbarungsinhalt für neue Fragestellungen der Menschen in wechselnden Zeiten geöffnet werden.<sup>2</sup>

---

1 Die folgende Darstellung ist ein systematischer Querschnitt aus den drei Bänden meines Buches *Jüdisches Denken, Theologie, Philosophie, Mystik*, Bd. 1: *Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles* (Frankfurt am Main: Campus, 2004); Bd. 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus* (Frankfurt am Main: Campus, 2005); Bd. 3: *Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: Campus, 2009). Im Folgenden wird regelmäßig auf die entsprechenden Abschnitte dieser Darstellung hingewiesen. Hier: *Jüdisches Denken*, Bd. 1, 87–89.

2 Vgl. *Jüdisches Denken*, Bd. 1 (wie Anm. 1), 227–234.

Erst das jüdische Mittelalter warf dann die explizite Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft auf und kam zu dem Schluss: *Vernunft und Offenbarung sind identisch*.<sup>3</sup> Die Offenbarung sagt also nichts anderes als das, was die Vernunft erkennt – ja die höchste Stufe der Vernunftkenntnis gilt den mittelalterlichen Denkern geradezu als Prophetie. Der höchste Philosoph ist der Prophet.<sup>4</sup> Die Offenbarung musste sich von nun an stets an der Vernunft messen lassen, und die überkommenen Offenbarungsschriften wurden so lange interpretiert, bis sie der Vernunft entsprachen. Voraussetzung dieser Deutearbeit war aber, dass die Toraoffenbarung, die Bibel, den mittelalterlichen Philosophen als ein Buch der Vernunft galt – die Offenbarung der Tora entsprach der Vernunft. Auch Moses Mendelssohn gründete, wie weiter unten noch ausführlich dargestellt werden wird, die Religion auf die Vernunft, schloss aber die Toraoffenbarung davon aus. Nach Mendelssohn basiert zwar die Religion auf Vernunft, nicht aber die Offenbarung der Tora. Diese letztere Aussage wird hernach noch etwas einzuschränken sein.

Mit dem Ausgang des Mittelalters und dem Anbruch der Neuzeit wurde die mittelalterliche Gleichung von Vernunft und Offenbarung wieder in Frage gestellt. Im italienischen Judentum der Frühen Neuzeit haben jüdische Denker darauf hingewiesen, dass die Erkenntnisse der Vernunft und vor allem die Erkenntnisse der neuen empirischen Wissenschaften sich doch erheblich von den Lehren der Offenbarung unterscheiden, wenn sie ihnen nicht gar widersprechen. Offenbarung und Vernunft wurden nun oft als Widerspruch gesehen. Um aber angesichts solcher Widersprüche zwischen Vernunft und Offenbarung sowie der empirischen Wissenschaft die Offenbarung nicht ganz preiszugeben, musste man nach einer neuen Ortsbestimmung für sie suchen. Entsprach die Erkenntnis der Offenbarung nicht der Erkenntnis der Vernunft, so musste gefragt werden, wie die Offenbarung dann zu verstehen sei.

Die religiösen Denker des italienischen Judentums suchten dieses Problem dadurch zu lösen, dass sie von einer *doppelten* oder gar *dreifachen* Wahrheit sprachen. Eljahu Delmedigo (1460–1497) und vor allem sein später lebender Verwandter Josef Schlomo Delmedigo (1591–1655) sprachen darum von unterschiedlichen Wahrheiten, die nebeneinander bestehen und nebeneinander Gültigkeit haben. Das Konzept von der einen und einzigen Wahrheit wurde aufgegeben, an ihre Stelle sollte die Anerkennung unterschiedlicher Wahrheiten treten. Das war revolutionär und überaus modern, wurde nun doch behauptet, es gebe nicht nur

---

3 Vgl. ebd., 362–367.

4 Vgl. ebd., 468–471.

eine, sondern unterschiedliche Wahrheiten. Und was noch viel unerhörter erscheint: Die Religion ist nicht im Besitz der einzigen und wohl nicht einmal der höchsten Wahrheit.

Der in vielen Wissensgebieten bewanderte Josef Schlomo Delmedigo erstellte eine Hierarchie von drei unterschiedlichen Erkenntnisformen beziehungsweise drei verschiedenen Wahrheiten.<sup>5</sup> An oberster Stelle steht für ihn das empirisch nachweisbare *Wissen* (עֵדֶי). Unter diesem durch Experimente nachprüfbares Wissen steht für Delmedigo die *Überzeugung* (חֶשֶׁב), das heißt die Überzeugung, die aus dem reinen Denken folgt und sich durch reine Argumentation Anerkennung als Wahrheit verschafft. Und an dritter Stelle, aber im Range gleich neben der *Überzeugung*, steht laut Delmedigo der *Glaube* (אֱמוּנָה), der sich allenfalls auf Tradition berufen kann.

Alle drei Erkenntnisformen, *Wissen*, *Überzeugung* und *Glaube*, haben nach Delmedigo ihre je eigene Berechtigung. Alle drei Erkenntnisweisen und Wahrheiten gehören unabdingbar zum menschlichen Leben. Das *Wissen* ist die Erkenntnisweise der Naturwissenschaft, die *Überzeugung* die Erkenntnisweise der Philosophie und der *Glaube* die Erkenntnisweise der Religion.

Wichtig für Delmedigos Position ist nun allerdings, dass nur eine dieser drei Wahrheiten ewig und unveränderlich ist, nämlich die empirische Wahrheit, das heißt das *Wissen*. Alleine diese empirische Erkenntnis kann die anderen beiden Wahrheiten verdrängen. Sie ist die unveränderliche höchste Wahrheit. Aber diese unveränderliche Wahrheit ist, wie gesagt, nun eben nicht die Wahrheit der Religion.

Gegenüber dieser unverrückbaren Wahrheit besitzen weder die *Überzeugung* noch der *Glaube* die Macht, sich gegenseitig zu verdrängen, und sie beide können auch nicht das Wissen der empirischen Wissenschaft umstürzen. Das heißt im Klartext: Glaube und Philosophie stehen – unter dem „Wissen“ – gleichberechtigt nebeneinander und können sich gegenseitig nicht widerlegen. Die Wahrheit der Religion ist in diesem System zwar nicht die höchste unverrückbare Wahrheit, aber sie ist wenigstens gleichrangig mit der Wahrheit der Philosophie. Die Wahrheit von Philosophie und Religion unterscheiden sich nur dadurch, dass die Philosophie ihre Wahrheit alleine durch vernünftige Argumentation – ohne empirisches Experiment – und die Religion ihre Wahrheit aus dem Zeugnis verlässlicher Zeugen gewinnt. Keine von beiden kann aber die Wahrheit der anderen bestreiten.

Damit hat die Offenbarung der Religion einen neuen, eigenen Platz neben der Philosophie, aber unterhalb der empirischen Erkenntnis.

<sup>5</sup> Zum Folgenden vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 3 (wie Anm. 1), 68–75.

Wichtig ist, so sei noch einmal betont: Offenbarung und Vernunft sind jetzt nicht mehr identisch. Das Mittelalter ist vorüber.

Andere jüdische Denker der Frühen Neuzeit fügten dem menschlichen Wissenskanon noch eine weitere Erkenntnisform oder neue Wahrheit hinzu, die bisher allein die Domäne der Offenbarung war – gemeint ist die Wahrheit der Geschichte. Hier sind zunächst *Asarja dei Rossi* (1511–1578)<sup>6</sup> und dann vor allem der venezianische Rabbiner Leone Modena (1571–1648) zu nennen. Sie beide haben die Aussagen der Offenbarung an den Erkenntnissen der Geschichtswissenschaft gemessen und gegebenenfalls korrigiert.

Dies hat zum Beispiel der venezianische Rabbiner *Leone Modena* mit überaus kritischem Scharfsinn getan.<sup>7</sup> Entgegen der rabbinischen Auffassung bestritt er nämlich, dass die rabbinische *Mündliche Tora*, das heißt die nachbiblische rabbinische Lehre in Mischna, Talmud und Midrasch ebenso wie die *Schriftliche Tora* sinaitische, also göttliche Offenbarung sei. Die gesamte rabbinische Tradition betrachtet Modena nach gründlichen historischen Recherchen als Menschenwerk und nicht als göttliche Offenbarung. Die wahre Religion ruht darum aus seiner Sicht alleine auf der biblischen Offenbarung, während die rabbinische Tradition, das christliche Neue Testament und der muslimische Koran nur als Menschenwerk gelten, das der wahren Religion, der wahren Offenbarung, eher im Wege steht.

Einen nächsten radikalen Schritt vollzog der aus dem Conversojudentum kommende *Uriel da Costa* (1583–1640).<sup>8</sup> Er bestritt schließlich sogar die Göttlichkeit der gesamten schriftlichen Tora. Religion kann sich ihm zufolge daher nicht auf die Bibel und schon gar nicht auf die rabbinische Tradition stützen, sondern alleine auf das von der Vernunft erkannte natürliche Gesetz. Hier deutet sich bereits die Position Moses Mendelssohns an, wenn alleine die Vernunft als universale Wahrheitsquelle gilt, die Offenbarungsschriften dagegen als geschichtlich partikulare Wahrheit gedeutet werden.

In diese Reihe jüdischer Kritiker muss schließlich noch der Jude *Baruch Spinoza* eingefügt werden.<sup>9</sup> Auch Spinoza schied die Vernunft vollkommen von der prophetischen und biblischen Offenbarung. Die prophetische Offenbarung ist nach Spinoza etwas, das mit den Regeln der Vernunft nicht zu beurteilen ist. Die Prophetie und ihre Offenbarung haben mit der universalen Vernunftkenntnis nichts gemeinsam.

6 Vgl. ebd., 49–58.

7 Vgl. ebd., 93–135.

8 Vgl. ebd., 136–157.

9 Vgl. ebd., 158–228.

Die biblische Offenbarung gilt ihm darum als eine partikuläre israelitische Besonderheit. Die Vernunft schenkt den Menschen die wahre allgemeine und universelle Offenbarung, wohingegen die Prophetie den Juden ein mosaisches Staatsgesetz für das biblische Volk Israel bereitstellte, keinesfalls aber verlässliche Erkenntnisse über das Wesen der Welt und das Wesen der Gottheit.

Mit der Position Spinozas steht man ganz nahe bei Moses Mendelssohn: Biblische Offenbarung und universale Vernunft sind nach ihm voneinander zu trennen. Und weiter: Die biblische Offenbarung ist eine Offenbarung von Gesetz, und zwar eines Gesetzes, das dem altjüdischen biblischen Staat als Staatsgesetz diene.

Trotz der Konzentration des öffentlichen Bewusstseins auf Moses Mendelssohn als den Mittelpunkt der jüdischen Aufklärung war dieser nicht der einzige oder – philosophisch-theologisch betrachtet – wichtigste jüdische Aufklärer.<sup>10</sup> Fast könnte man sagen, Mendelssohn ist ein Aufklärer von außen, während andere Vertreter der Haskala eher von innen her kamen. Die jüdische Aufklärung ist in ihren Zielsetzungen so vielseitig und vielfältig wie die allgemeine Aufklärung in Deutschland oder Europa. Je nach ihrem Standpunkt verfolgten die einzelnen jüdischen Intellektuellen in ihren Aufklärungsbemühungen ganz unterschiedliche Stoßrichtungen, und demgemäß fallen ihre Ortsbestimmungen für die Offenbarung im Verhältnis zur Vernunft verschieden aus. So sah zum Beispiel der Arzt und Naturwissenschaftler Mordechai Gumpel Schnaber-Levison (1741–1797)<sup>11</sup> das Zentrum des Aufklärungsbedarfes darin, die moderne Physik und Naturwissenschaft als wichtige und richtige Erkenntnisbestrebung der Menschen darzustellen und nachzuweisen, dass die modernen Naturwissenschaften in keiner Weise mit dem jüdischen Glauben in Konflikt stünden. Er begründete dies mit einer neuen Hierarchie der Wissenschaften, die gleichzeitig die Unbedenklichkeit der modernen Wissenschaften und ihre Konfliktlinien zum Glauben aufzeigt.

Der Berliner Schriftsteller Saul Ascher (1767–1822)<sup>12</sup> äußerte sich in seinem Buch *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judenthums*, alsbald nach Mendelssohns – im Folgenden noch darzustellender – Stellungnahme zum Thema, grundsätzlich zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. In Übereinstimmung mit dem englischen Philosophen Thomas Hobbes gelangte Ascher zu der Auffassung, Ver-

---

10 Vgl. ebd., 343–349.

11 Vgl. ebd., 350–379.

12 Vgl. ebd., 417–443.

nunft und Glaube seien zwei völlig unterschiedliche Begabungen des Menschen, die in einem diametralen Verhältnis zueinander stünden:

Vernunft und Glaube kann man daher hier als ganz heterogene Dinge betrachten, so daß es im strengsten Verstande keinen vernünftigen Glauben giebt. [...] an und für sich ist der Glaube immer der Vernunft zuwider.<sup>13</sup>

Aber trotz dieser Unvereinbarkeit von Vernunft und Glauben war Ascher der festen Überzeugung, dass der Mensch nicht ohne Glauben leben könne, der Glaube sei also wie die Vernunft eine zweite unverzichtbare Begabung des Menschen. Damit wendet sich Ascher, wie unten noch deutlich werden wird, in zwei Punkten gegen Moses Mendelssohn. Zum einen ist für Ascher die Grundlage der universalen Religion nicht die Vernunft, sondern der Glaube. Damit wird aber zugleich der *Glaube* das Fundament der partikularen jüdischen Religion und nicht das offenbarte Gesetz, wie Mendelssohn es wollte.

Der galizische Aufklärer Nachman Krochmal (1785–1840) schließlich,<sup>14</sup> der in der Religionsgeschichte bewandert war, stellte das Judentum in Anlehnung an die Herder-Hegelsche Geschichtsphilosophie als eine historisch bedeutsame Kulturleistung der Juden dar, die der ganzen Welt zugute kam und noch immer zugute kommt.

## 2. Offenbarung und Vernunft bei Moses Mendelssohn

Demgegenüber betrieb Mendelssohn seine Aufklärung aus einer ganz anderen Motivation heraus.<sup>15</sup> Als Philosoph von europäischem Format, der zugleich treu das jüdische Religionsgesetz befolgte, sah er sich einem äußeren Druck ausgesetzt, der sein Leben in den beiden widersprüchlich erscheinenden Welten – deutsche Bildung und jüdische Religion – nicht dulden wollte. Mendelssohn wollte gleichzeitig deutscher Philosoph und Intellektueller sowie halachatreuer Jude sein, was ihm allerdings christliche Kreise wie auch der preußische Staat nicht wirklich erlaubten. Mendelssohns Aufklärungsimpetus erfolgte deshalb aus dieser Zwangslage heraus. Er suchte das menschliche Denken in Philosophie und Religion von den Zwängen eines staatskirchlichen Drucks zu befreien. Darum hatte Mendelssohns Aufklärungsimpetus eine religionspolitische Ausrichtung. Sein Aufklärungsziel verfolgte die Ten-

<sup>13</sup> Saul Ascher, *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judenthums* (Berlin: Franke, 1792), 78f.

<sup>14</sup> Vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 3 (wie Anm. 1), 444–476.

<sup>15</sup> Zu Mendelssohn vgl. ebd., 380–416.

denz, das menschliche Denken und Erkennen von den Zwängen der politischen Macht wie auch von den politischen Zwängen kirchlicher Macht zu befreien. Es ist diese Interessenlage, welche die Ausrichtung von Mendelssohns zentralem Aufklärungsbuch *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* bestimmte. Darin wollte Mendelssohn letztlich begründen, weshalb er dem christlichen Konversionsdruck nicht nachgeben müsse, sondern zugleich deutscher Intellektueller und traditionstreuer Jude sein könne.

Im Zentrum des Buches steht angesichts der beschriebenen Zwangslage zunächst eine Erörterung über das Wesen von Religion und deren Verhältnis zum Staat. Mendelssohn vertritt im ersten Teil seines *Jerusalem* Auffassungen von Staat und Religion, die nicht nur das Judentum betreffen, sondern auch das sensible Verhältnis von christlichem Staat und christlicher Religion berühren. Mendelssohns Ansichten über Wesen und Ziele von beiden, von Staat und Religion, waren für seine christliche Umwelt ebenso revolutionär und gewagt, wie sie ein Problem für das jüdische Selbstverständnis wurden. Seine Kernthese lautete, das Phänomen *Religion* sei nicht mit einer der bekannten Religionen identisch. Weder das Christentum noch das Judentum sind für ihn die Religion schlechthin. Religion ist für Mendelssohn vielmehr eine universale menschliche Erkenntnisweise, die nicht an die definierten Religionsgemeinschaften gebunden ist oder von ihnen gar alleine vertreten werden kann. Religion ist eine universal-menschliche Erscheinung und zwar in zweifacher Hinsicht. Die erste Seite des Phänomens Religion ist eine spezielle Weise des Erkennens der Wahrheit, nämlich die Erkenntnis durch die Vernunft. Die zweite Seite ist dagegen soziologischer Natur, nämlich der Zusammenschluss von Menschen zum Zwecke der Erkenntnis und Pflege der Wahrheit. Die christliche Kirche, die Moschee und die Synagoge verkörpern demnach nicht je für sich das Gesamte von Religion. Alle drei sind nur partikulare historische Ausprägungen oder Realisierungen dieser umfassenden allgemeinmenschlichen Erkenntnisweise und Gesellschaftsform. Ähnlich wie Moses Mendelssohn sagte dies später auch Immanuel Kant in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Königsberg 1793). Immanuel Kant sagt da:

Es ist nur *eine* (wahre) *Religion*; aber es kann vielerlei Arten des *Glaubens* geben. – Man kann hinzufügen, daß in den mancherlei sich, der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, voneinander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann.<sup>16</sup>

16 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7: *Schriften zur*

Es gibt also dem Wesen nach nur eine einzige Religion, die sich aber in verschiedenen Religionsgemeinschaften historisch realisieren kann und tatsächlich realisiert. Keine der bestehenden Religionsgemeinschaften ist die Religion schlechthin, keine von ihnen besitzt einen Alleinvertretungsanspruch für Religion. Sie alle partizipieren nur an dem universalen Phänomen Religion.

Die Realisierung der universellen Religion in konkreten religiösen Gemeinschaften nannte Moses Mendelssohn mit dem im Deutschen geläufigen Terminus „Kirche“. Der Begriff *Kirche* ist im Sprachgebrauch Mendelssohns mithin nicht mehr ausschließliche Selbstbezeichnung der christlichen Kirche – oder gar nur der katholischen, wie der Vatikan dies jüngst wieder betonte. Der Begriff *Kirche* bezeichnet bei Mendelssohn eine religiöse Gesellschaft, unabhängig von deren spezifischer Konfession. Religion ist also ein universales menschliches Phänomen, das sich aber in unterschiedlichen Konfessionen realisieren und in unterschiedlichen Kirchen gesellschaftlich organisieren kann. Judentum, Christentum und Islam sind nur unterschiedliche Realisierungen von Religion, die sich als jüdische, christliche oder muslimische Kirche organisieren.

Mit dieser Definition von Religion und Kirche tritt das Judentum gleichberechtigt neben die christliche Kirche. Beide partizipieren in entsprechender, aber unterschiedlicher Weise am Grundphänomen Religion. Das bedeutet, sie müssen in der Gesellschaft denselben rechtlichen Status genießen. Sie beide stehen im selben rechtlichen Verhältnis zum Staat, der keine von beiden bevorzugen oder benachteiligen darf. Der Grund für diese Beschränkung des Staates der Religion gegenüber, liegt laut Mendelssohn in den grundsätzlich verschiedenen Befugnissen von Kirche alias Religion und Staat.

Bevor dieser weiteren Frage des Verhältnisses von Staat und Religion und deren unterschiedlichen Befugnissen nachgegangen wird, sei schon an dieser Stelle betont, was diese Äußerungen Mendelssohns für das jüdische Selbstverständnis bedeuten. Danach ist das Judentum zum einen eine berechnete Religion neben anderen Religionen; zum anderen ist es zuallererst eine religiöse Konfession, nicht aber eine Volksgemeinschaft. Die alte Identifikation von Judentum als Religion mit Judentum als Volk ist damit aufgegeben. Juden können auf dieser Grundlage vollberechnete Angehörige der verschiedenen deutschen und europäischen Staaten sein, in denen es unterschiedliche Konfessionen gibt.

---

*Ethik und Religionsphilosophie*, Teil II (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), S. 768.

Wenn nun Religion eine allgemeinmenschliche Erscheinung ist und es ihrem Wesen nach recht eigentlich nur eine Religion – wenn auch in verschiedenen historischen Realisierungen – gibt, so stellt sich die Frage, worauf denn eine solche universale Religion gegründet sein kann. Will sie universal sein, so kann sie natürlich nicht auf partikularen Offenbarungen oder partikularen historischen Begebenheiten begründet werden. Darum gründet Mendelssohn die Religion auf eine Erkenntnisfähigkeit, die allen Menschen gleichermaßen eignet, nämlich auf die Vernunft. In diesem Sinne schreibt Mendelssohn an einer Stelle:

Unsere Vernunft kann ganz gemächlich von den ersten sichern Grundbegriffen der menschlichen Erkenntnis ausgehen, und versichert sein, am Ende die Religion auf eben dem Wege anzutreffen. Hier ist kein Kampf zwischen Religion und Vernunft, kein Aufruhr unserer natürlichen Erkenntnis wider die unterdrückende Gewalt des Glaubens.<sup>17</sup>

Das bedeutet, die wahre und allgemeinmenschliche Religion ist für Mendelssohn die *Religion der Vernunft*. Nur was die Vernunft des Menschen erkennt, kann Grundlage der Religion als Religion sein. Als Fundament dieser Art Religion kann nichts dienen, was sich auf eine lokale Offenbarung beruft und nicht von der Vernunft bestätigt wird. Mit anderen Worten: Die Religion in ihrem innersten Wesen braucht keine Offenbarung außerhalb der Vernunft, und nur deshalb ist Religion ein allgemeinmenschliches Phänomen, weil eben alle Menschen mit Vernunft begabt sind. Mendelssohn ist zudem der Überzeugung, dass das Judentum eine wahrhafte Realisierung dieser Religion der Vernunft sei. Er begründet dies damit, dass das Judentum – etwa im Gegensatz zum Christentum – keinerlei offenbarte Glaubenslehren besitze. Ein Jude sei von niemandem gezwungen, an etwas zu glauben, was er mit seiner Vernunft nicht vereinbaren könne – diesbezüglich herrsche im Judentum absolute Freiheit.

Angeichts dieser Begründung der Religion auf der Grundlage der Vernunft stellt sich natürlich die Frage, welche Bedeutung dann die jüdische Offenbarung am Berge Sinai hat, die doch traditionellerweise die Grundlage der Tora bildet und nach allgemeinem jüdischen Verständnis Anfang und Inbegriff aller Religion ist. Mendelssohns Antwort auf diese Frage muss später noch betrachtet werden. Doch schon an dieser Stelle wird deutlich, welche Probleme für das jüdische Selbstverständnis hier aufbrachen. Jetzt wird es nötig, die partikulare Offenbarung am Sinai zu begründen, die doch bisher für die jüdische Religion

---

17 *Moses Mendelssohn's Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, hrsg. von Moritz Brasch, Bd. 2 (Breslau: Wilhelm Jacobssohn & Co, 1892), 590.

vollkommen selbstverständlich war. Außerdem muss nun die Bedeutung der biblischen Offenbarung erklärt werden, also die Frage, in welchem Verhältnis die sinaitische Offenbarung zur Vernunftreligion steht. Sind Vernunftreligion und die Sinaioffenbarung identisch, stehen sie in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander oder in einem komplementären Verhältnis? Bevor dies verhandelt wird, gilt es noch kurz das Verhältnis von Religion und Staat zu betrachten, wie es sich für Mendelssohn darstellt.

Die Kirchen als gesellschaftliche Organisationen stehen der anderen gesellschaftlichen Organisationsform, nämlich dem Staat gegenüber. Beide, Kirche und Staat, haben laut Mendelssohn zwar dasselbe Ziel, nämlich dem Menschen ein glückliches Leben zu verschaffen. Aber trotz dieses gemeinsamen Zieles sind die Befugnisse der beiden Institutionen grundsätzlich verschieden. Das gemeinsame Ziel von Staat und Kirche, das jedoch durch unterschiedliche Methoden und Befugnisse erreicht werden soll, beschreibt Mendelssohn mit den folgenden kurzen Worten:

Öffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf die Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen, nenne ich *Kirche*, – [öffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf die Verhältnisse des Menschen] zum Menschen [beziehen, nenne ich], *Staat*. Unter Bildung des Menschen verstehe ich die Bemühung, beides, Gesinnung und Handlung, so einzurichten, daß sie zur Glückseligkeit übereinstimmen, die Menschen *erziehen* und *regieren*.<sup>18</sup>

Aus dieser und weiteren Formulierungen Mendelssohns wird der Unterschied zwischen Staat und Kirche (das heißt der Religion) deutlich. Der Staat nimmt seine Aufgabe im *Regieren* wahr und kann dafür auch Gewalt einsetzen, während die Kirche nur *erziehen* kann und sich dabei ausschließlich auf das *Überzeugen* stützen darf. Gewalt und Zwang darf es in der Kirche nicht geben, Religion darf nur argumentieren und die Einsicht der Menschen herbeiführen.

Ist nach Mendelssohn das Judentum demnach nur eine Kirche unter anderen, so bedeutet das, dass die jüdische Kirche, wie alle Kirchen, nicht über die Menschen „regieren“ darf – sie darf keinen Zwang ausüben, sondern lediglich werben und überzeugen. Das heißt, für Mendelssohn ist das in seiner Zeit noch gültige Instrument des Synagogenbannes, des *Herem*, im Sinne einer gesellschaftlichen Zwangs-

18 Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in Moses Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*, hrsg. und eingeleitet von Martina Thom (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 353–458, hier 361.

maßnahme für die Religion nicht legitim. Dies gehört zum staatlichen Handeln, nicht zu dem von Kirchen. Damit sind alle vom jüdischen Gesetz verordneten Zwangsmaßnahmen kein legitimes religiöses Handeln. Spricht man demnach von Judentum als Religion im reinen Sinn, so kann der Zwang des Gesetzes nicht dazu gehören. Wenn nun Mendelssohn dennoch am jüdischen Gesetz festhielt und die Auffassung vertrat, dass das Gesetz für die Juden, und nur für die Juden, seine Gültigkeit weiterhin besitzt, so bedarf das natürlich einer ausführlichen Begründung. Zuvor gilt es aber die bisherigen Ergebnisse zusammenzufassen:

- (1) Für Mendelssohn ist die Religion ausschließlich auf die Vernunft gegründet. Religion und Vernunftkenntnis sind identisch.
- (2) Die Offenbarung am Sinai ist nicht für alle Menschen verbindlich. Die Sinaioffenbarung vor dem Volk Israel ist nicht die Grundlage für die universale Vernunftreligion.
- (3) Als Religion der Vernunft darf Religion nur werben und überzeugen, nur lehren, aber keine Gesetzesgewalt ausüben. Gesetz und Gewalt sind die Mittel des Staates, der seinerseits keinen Einfluss auf die Erkenntnisse der Vernunft nehmen darf.
- (4) Die Stellung und der Sinn der jüdischen Gesetze sowie der Offenbarung am Sinai muss eigens begründet werden, da sie nicht universale Vernunftkenntnis sind.

Im ersten Teil seines *Jerusalem* hatte Mendelssohn die Religion als universale Vernunftreligion – oder natürliche Religion – definiert und deren Verhältnis zum Staat bestimmt. Außerdem hatte er festgestellt, das Judentum sei ein wahrhafter Vertreter einer solchen Vernunftreligion, da es keine Offenbarung von dogmatischen Glaubenswahrheiten kenne. Nach diesen Feststellungen musste sich Mendelssohn im zweiten Teil seines Buches mit der Frage auseinandersetzen, was denn die Offenbarung der Tora am Sinai bedeute, wenn sie nicht die Grundlage der universalen natürlichen Religion sei, und warum ein Jude trotz seiner Vernunftkenntnis an dieser partikularen jüdischen Tradition festhalten müsse. Eine solche Antwort war umso dringlicher, als Mendelssohns bisherige Darlegungen dem allseits bekannten Erscheinungsbild des Judentums gründlich widersprachen. Jeder Jude weiß, dass auch das Judentum lehrhafte dogmatische Traditionen kennt und dass das Zentrum des Judentums in Gesetzen liegt, die der Vernunft durchaus nicht zugänglich sind. Mendelssohn weiß um diese Vorhaltungen und geht in einem längeren grundsätzlichen Passus seines Werkes darauf ein, der hier als Ganzes vorgetragen werden muss. Mendelssohn sagt da nicht ohne Pathos:

Es ist wahr: *Ich erkenne keine andere ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan und bewährt werden können.* Nur darin täuscht ihn [den ungenannten Gegner] ein unrichtiger Begriff vom Judentum, wenn er glaubt, ich könnte dies nicht behaupten, ohne von der Religion meiner Väter abzuweichen. Ich halte dieses vielmehr für einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion und glaube, daß diese Lehre einen charakteristischen Unterschied zwischen ihr und der christlichen Religion ausmache. Um es mit einem Worte zu sagen: ich glaube, das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht 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 geoffenbart worden, aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbarte der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen. [...] man hat *übernatürliche Gesetzgebung für übernatürliche Religionsoffenbarung* genommen und vom Judentume so gesprochen, als sei es bloß eine frühere Offenbarung religiöser Sätze und Lehren, die zum Heile des Menschen notwendig sind.<sup>19</sup>

Es ist diese Definition des Judentums, die zu dem geflügelten Wort geführt hat, das Judentum sei nicht *Orthodoxie*, sondern *Orthopraxie*. Das Judentum ist für Mendelssohn also nicht offenbarte Religion im Sinne einer lehrhaften Dogmatik, sondern offenbartes Gesetz. Religion als Erkenntnis der heilsnotwendigen Wahrheiten wird für ihn ausschließlich durch die menschliche Vernunft definiert, die ein allgemeinmenschliches Phänomen ist. Die partikulare Offenbarung am Sinai kann schlechterdings nicht mit Religion identifiziert werden, sondern ist Gesetzgebung.

Diese fast schockierende Beschränkung des partikularen Judentums auf die Gesetzesoffenbarung wird von Mendelssohn jedoch durch eine Reihe von weiteren Überlegungen wieder relativiert. Dies war umso dringlicher, weil Mendelssohn ja – als treuer Anhänger des Gesetzes – den Sinn des Gesetzes für jüdisches Leben und dessen Beziehung zur Religion als Vernunftkenntnis erklären musste. Seine Erklärungen zum Verhältnis von Vernunft und Gesetzesoffenbarung stützen sich auf drei unterschiedliche Fragestellungen:

---

<sup>19</sup> Ebd., 407f.

- A. Die erste Fragestellung ist die nach der Bedeutung von Wahrheit. Gibt es nur eine einzige Wahrheit, oder gibt es unterschiedliche Formen von Wahrheit, die sich auf Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit verteilen lassen?
- B. Nachdem Mendelssohn unterschiedliche Wahrheitsformen für Vernunft und Gesetzesoffenbarung festgestellt hat, muss er darlegen, welchen Sinn und welche Funktion die Wahrheit der Gesetzesoffenbarung hat. Seine Antwort ist psychologischer Natur: Die Belehrung durch die Gesetze der Offenbarung entspricht besser der psychischen Natur des Menschen als die abstrakte Erklärung der Vernunft und ist besser geeignet, ihn sicher an das Ziel, zur Glückseligkeit, zu führen.
- C. Die dritte Frage ist schließlich die, weshalb das jüdische Gesetz Zwang und Strafe kennt, was Mendelssohn ja für ein Terrain des Staates, nicht aber der Religion hielt. Die Antwort ist eine historische Theorie: In der Zeit vor der Zerstörung des Ersten Tempels waren im Judentum Staat und Religion eins. Nach der Zerstörung des Tempels war das Judentum nur noch Religion, weshalb alle Straf- und Zwangsandrohungen des jüdischen Gesetzes seit damals hinfällig sind, der Rest der erzieherischen Gesetze aber ihre Gültigkeit behielten.

Die wichtigste dieser Fragen ist die erste: Welches Verhältnis hat die Vernunftoffenbarung der wahren Vernunft-Religion zum offenbarten Gesetz? Mendelssohn stellt dafür zunächst die grundsätzliche Frage nach der Wahrheit. Hauptpunkt seiner Antwort auf diese Frage ist: Es gibt nicht nur eine einzige Wahrheit, sondern wenigstens zwei oder gar drei verschiedene Wahrheiten. Mendelssohn ist, wie oben deutlich wurde, nicht der erste Jude, der diese vielleicht erstaunliche Behauptung aufstellt.

Moses Mendelssohn steht mit seiner Auffassung vom Verhältnis von Vernunft und Tora-Offenbarung zwischen den verschiedenen neuzeitlichen Positionen von Josef Schlomo Delmedigo, Asarja dei Rossi, Leone Modena, Uriel da Costa, und Baruch Spinoza, wobei er gerade Spinoza besonders nahe kommt. Im Einzelnen stellt Moses Mendelssohn zum Verhältnis von Vernunft und Tora-Offenbarung Folgendes fest:

- (1) Die Vernunft ist die höchste Erkenntnisquelle und offenbart die Wahrheit der Religion. Die Vernunftwahrheit zerfällt allerdings in zwei Unterkategorien:

- a. Da ist zuerst die *notwendige* ewige Wahrheit. Zu ihr gehören Wahrheiten der reinen Logik und Sätze der Mathematik. Diese Wahrheiten sind ewig, weil Gott, die höchste Vernunft, sie so gedacht hat.
  - b. Darunter steht die *zufällige* ewige Wahrheit. Dies sind die Wahrheiten der Naturgesetze. Sie entsprechen nicht dem göttlichen Wesen, sind also nicht mit ihm immer so gewesen; vielmehr entspringen diese zufälligen ewigen Wahrheiten dem Willen Gottes, der sie bei der Schöpfung so eingerichtet hat. Diese Wahrheiten kann Gott verändern, sie unterliegen seinem *Willen*. Die notwendigen Wahrheiten kann er nicht verändern, denn sie entsprechen seinem *Wesen*.
- (2) Das Besondere an Mendelssohns Wahrheitsbegriff ist nun die zweite Wahrheit – die *Geschichtswahrheit*. Er folgt mit diesem Begriff seinem philosophischen Lehrmeister Leibniz, fügt sich aber zugleich in die oben skizzierte innerjüdische Debatte ein. Diese Wahrheit der Geschichte beinhaltet laut Mendelssohn Dinge, die sich in der Geschichte einmal so zugetragen haben, aber nicht notwendig so geschehen mussten. Sie hätten sich auch anders ereignen können. Diese Geschichtswahrheiten sind von Zeit und Raum abhängig. Das heißt, diese Wahrheiten waren zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort wahr. An anderem Ort und zu anderer Zeit müssen sie nicht wahr gewesen sein. Diese Geschichtswahrheiten können wir nicht selbst herausfinden, sondern für sie sind wir auf verlässliche Zeugnisse angewiesen.

Zu dieser zweiten Kategorie von Wahrheit zählt Moses Mendelssohn nun die *biblische Offenbarung*. Sie ist eine Wahrheit der Geschichte, die an den Sinai und an die Zeit des Exodus gebunden ist. Ihre Wahrheit kann man nur durch die Überlieferung kennenlernen, und sie ist nicht mit den Regeln der Vernunft beweisbar. Diese Geschichtswahrheit ist nicht universal und kann darum auch nicht für das ewige Heil der Menschen notwendig sein. Für das ewige Heil sind alleine die universalen Wahrheiten der Vernunft notwendig.

Nachdem die Ordnung der Wahrheiten und ihre Bedeutung für die Religion festgestellt ist, muss Mendelssohn natürlich noch darlegen, weshalb man sich als Jude dennoch auf die jüdische Geschichtswahrheit der Offenbarung stützen müsse, obwohl doch für die Religion die notwendigen Vernunftwahrheiten ausreichen. Der Sinn der sinaitischen Offenbarung liegt für Mendelssohn in einer Art Erziehungsfunktion der biblischen Gesetze. Er vertritt – angelehnt an die mittelalterliche

Position – die Auffassung, die biblischen Gesetze seien zwar nicht ausdrücklich Gesetze der Vernunft, enthielten aber doch implizit vernünftige Gedanken oder wiesen jedenfalls auf solche hin. Er sagt dazu:

Ob nun gleich dieses göttliche Buch, das wir durch Mosen empfangen haben, eigentlich ein Gesetzbuch sein und Verordnungen, Lebensregeln und Vorschriften enthalten soll, so schließt es gleichwohl, wie bekannt, einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten und Religionslehren mit ein, die mit den Gesetzen so innigst verbunden sind, daß sie nur eins ausmachen. Alle Gesetze beziehen oder gründen sich auf ewige Vernunftwahrheiten oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben, so daß unsere Rabbinen mit Recht sagen: Die Gesetze und Lehren verhalten sich gegeneinander wie Körper und Seele.<sup>20</sup>

Warum, so könnte man nun fragen, spricht dann die Bibel nicht klare vernünftige Worte? Wozu bedarf es dieser Einkleidung und der rabbinischen Mündlichen Tora? Mendelssohn argumentiert wie folgt: Wenn man den Menschen klar formulierte dogmatische Sätze vorlegt, beginnen sie diese Sätze zu vergöttern und zu starren Dogmen zu machen. Sie vergessen dann, dass die Sprache nur Hinweisscharakter hat und nicht selbst die ewige Wahrheit ist. Daher war es besser, den Juden Lebensregeln an die Hand zu geben, welche solche Wahrheiten einüben und sie nicht zu unveränderlichen Worthülsen erstarren lassen. Die Gesetzesübung braucht die lebendige mündliche Belehrung, die sich stets nach den Umständen und entsprechend der Fassungsgabe der Menschen verändern kann,

nicht an Worte und Schriftzeichen [...], die für alle Menschen und Zeiten, unter allen Revolutionen der Sprachen, Sitten, Lebensart und Verhältnisse immer die selben bleiben, uns immer dieselbe steife Formen darbieten sollen, in welche wir unsere Begriffe nicht einzwängen können, ohne sie zu zerstümmeln. Sie wurden dem lebendigen, geistigen Unterrichte anvertrauet, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umständen gleichen Schritt halten und nach dem Bedürfnisse, nach Fähigkeit und Fassungskraft des Lehrlings abgeändert und gemodelt werden kann.<sup>21</sup>

Mit solchen Erklärungen stellt Mendelssohn die biblische Offenbarung und das jüdische Gesetz in den Dienst der ewigen religiösen Vernunftwahrheiten. Die biblische Offenbarung *ist* nicht die ewige Vernunftwahrheit, aber sie *dient* dieser Wahrheit besser als die abstrakte Formulierung. Diese Erziehungsfunktion der jüdischen Offenbarung

20 Ebd., 417. Diese Auffassung ist indessen die der Sohar-Literatur und nicht schon der älteren Rabbinen, vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 2 (wie Anm. 1), 593f.

21 Mendelssohn, *Jerusalem* (wie Anm. 18), 420.

entspricht sehr viel besser der Natur des Menschen, die von der abstrakten Wahrheit doch immer nur zum Götzendienst verleitet wird, während Gesetz und mündliche Erläuterung stets in Bewegung bleiben und den Menschen durch Tun an die Hand nehmen und so zur Wahrheit führen. Es ist also nach Mendelssohn richtig, zu behaupten: Das Judentum kennt nur eine Gesetzesoffenbarung und keine Offenbarung von Religionswahrheiten. Aber diese Gesetzesoffenbarung führt den Menschen sicherer zur ewigen Religionswahrheit als die nackte dogmatische Wahrheit.

Moses Mendelssohn hat mit seinen Darlegungen die seit dem Mittelalter geführte Debatte um die Grundlagen der Religion aufgenommen und fortgeführt und damit die Probleme der Diskussion für das gesamte neunzehnte Jahrhundert auf die Tagesordnung gesetzt. Alle nachfolgenden Denker des neunzehnten Jahrhunderts mussten sich nunmehr mit den folgenden Fragen auseinandersetzen: Was begründet die Religion? In welchem Verhältnis steht sie zur Vernunft? Welche Bedeutung hat die Offenbarung und das Gesetz? Ist das Judentum eine Religion oder ein Volk?

Mit diesen Debatten um das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist das Problem aufgerissen, vor dem die jüdischen Denker des neunzehnten Jahrhunderts stehen, mit ihnen auch Abraham Geiger. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, die Frage nach dem Wesen der Prophetie und der Tora entscheiden schließlich auch die Frage nach dem Wesen des Judentums. Ist das Judentum Träger einer universalen Vernunftoffenbarung oder besitzt es nur eine partikuläre Geschichtswahrheit? Ist das Judentum eine Religion oder nur ein geschichtlich gewordenes Volk?

### III. Abraham Geigers Neuansatz in der Debatte um das Wesen der Religion und ihr Verhältnis zur Vernunft

Die Grundlage der Religion und damit für das Judentum ist Abraham Geiger zufolge weder die *Vernunft* noch der *Glaube*.<sup>22</sup> Stattdessen postuliert Geiger für die Religion ein völlig neues Fundament. Aus seiner Sicht ist das Fundament aller Religion das menschliche *Bewusstsein*, also das, wofür der Mensch sich selbst hält. Es ist die Selbsteinschätzung des Menschen, die Sicht seiner eigenen menschlichen Position, die das Fun-

---

22 Vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 3 (wie Anm. 1), 578–616.

dament der Religion bildet. Die grundlegende Selbsteinschätzung des Menschen bewegt sich laut Geiger zwischen zwei extremen Gefühlslagen des Menschen. Da ist zum einen das fast grenzenlose Selbstbewusstsein des Menschen, mit seinem Denken und Erkennen Raum und Zeit hinter sich lassen zu können und in unbeschränkter Freiheit über die Beschränkungen dieser Welt hinauszudenken. Demgegenüber steht allerdings das gegensätzliche Gefühl und Bewusstsein der absoluten Beschränkung des Menschen, seiner Abhängigkeit von Raum und Zeit, seiner von ihm nicht willentlich herbeigeführten Existenz in dieser Welt. Es ist der Grundwiderspruch des menschlichen Bewusstseins von grenzenloser Freiheit und machtlosem Ausgeliefertsein, der für Geiger das Fundament der Religion bildet. Mit Geigers Worten:

Es ist diese Doppelnatur in ihm, das Bewußtsein seiner Größe und Erhabenheit und wieder das demüthigende Gefühl seiner Unselbständigkeit, das Streben, sich zu jenem Quell zu erheben, aus dem auch seine geistige Kraft, [...] hervorgeht, und dennoch auf der anderen Seite das Unvermögen, vollkommen die hohe Stufe einzunehmen.<sup>23</sup>

Dieses widersprüchliche Bewusstsein von Freiheit und Ohnmacht begründet nach Geigers Meinung das Wesen des Menschen und damit zugleich das Wesen der Religion. Nicht Vernunft und Offenbarung sind also für Geiger die Grundkoordinaten seiner Religionsdefinition, sondern es ist das menschliche Bewusstsein, sein doppeltes Gefühl von Vollmacht und Ohnmacht. Nochmals mit Geigers eigenen Worten:

Ist nun das nicht wahrhaft Religion? Das Bewußtsein von der Höhe und Niedrigkeit des Menschen, dieses Streben nach Vervollkommnung mit dem Bewußtsein, daß man zur höchsten Stufe sich nicht emporringen könne, dieses Ahnen des Höchsten, das als freiwaltender Wille vorhanden sein muß, [...], ist dies nicht recht das Wesen der Religion? Religion ist nicht ein System von Wahrheiten, sie ist der Jubel der Seele, die ihrer Höhe bewußt ist, und zugleich wieder das demüthige Bekenntniß der Endlichkeit und Begrenztheit, Religion ist der Schwung des Geistes nach dem Idealen hin, [...] das Verlangen im geistigen Leben zu reifen [...], das Körperliche und Irdische zu bewältigen, und auf der andern Seite das Gefühl, die nicht zu beseitigende Empfindung, daß man dennoch gebunden ist an das Endliche und Begrenzte, Religion ist der Schwung nach dem Höchsten hin, [...] der Aufschwung nach der Alles umfassenden Einheit [...].<sup>24</sup>

---

23 Abraham Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte in vierundreißig Vorlesungen* (Breslau: Wilhelm Jacobsohn & Co, 1910), 9f.

24 Ebd., 10.

Abraham Geiger ist mit einer solchen Definition von Religion offensichtlich in die Schule des protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher gegangen. Doch was sind die Konsequenzen dieser neuen Verortung der Religion und damit auch des Judentums?

Geiger hat mit seiner Begründung der Religion im menschlichen Bewusstsein die Positionen des Mittelalters wie auch jene der jüdischen Neuzeit verlassen und die Religion in einem hohen Maße *individualisiert*. Die mittelalterliche Logik und Mendelssohns Vernunftreligion sind Größen, die mit ihren Maßgaben letztlich außerhalb und über dem Menschen stehen. Das heißt, der Mensch ist laut diesen Konzeptionen von der über ihm stehenden Macht der Vernunft gezwungen, etwas als Wahrheit oder als Unwahrheit anzuerkennen. Dasselbe gilt für die „empirische“ Vernunft der Neuzeit, die durch ihre nachprüfbaren Gesetze den Menschen zwingt und die über seinen persönlichen Ansichten steht. Auch der Glaube ist von der Tradition und Offenbarung abhängig. Bei Geiger ist hingegen der einzelne Mensch das Maß aller Dinge geworden. Entscheidend für seine Religion und seinen Glauben ist das, was ihn sein persönliches Bewusstsein als richtig erkennen lässt. Dieses Bewusstsein muss sich nicht von einer logischen oder empirischen Realität zwingen lassen, aber auch nicht von historischen Wahrheiten und gar einer Tradition – etwa der jüdischen.

Von der jüdischen Tradition gilt, laut Geiger, für den einzelnen Juden nur so viel, als sein persönliches Bewusstsein akzeptiert. Diese Grundeinsicht Geigers bestimmte auch sein reformatorisches Programm und Verhalten. Da wo seine Gemeinde ein traditionelleres Bewusstsein hatte als er selbst, behielt er die Formen der Tradition bei, weil für ihn das Entscheidende die Übereinstimmung von persönlichem Bewusstsein und religiösen Bräuchen war.

Eine solche Übereinstimmung mit seinem persönlichen Bewusstsein war es zum Beispiel, die Geiger dazu veranlasste, alle jüdisch-nationalen und messianischen Elemente aus seinem 1854 veröffentlichten Gebetbuch zu streichen. Er sagt dazu im Vorwort dieses Gebetbuches:

Die Klage über die verlorene *volksthümliche* Selbständigkeit Israels, die Bitte um Sammlung der Zerstreuten in Palästina, um Herstellung des Priester- und Opferdienstes tritt in den Hintergrund; Jerusalem und Zion sind die Orte, von denen die Lehre ausgegangen, an welche sich heilige Erinnerungen knüpfen, sind aber im Ganzen mehr als eine geistige Idee, als die Pflanzstätten des Gottesreiches, zu feiern, denn als eine gewisse Erdgegend, an welche sich etwa besonders die Vorsehung Gottes für alle Zeiten knüpfte. Ebenso heftet sich der ahnungsvolle Blick in die Zukunft auf das Messiasreich als auf die Zeit der allgemeinen Herrschaft der Gottesidee, der unter

allen Menschen sich befestigenden Frömmigkeit und Gerechtigkeit, nicht aber als auf die Zeit der Erhebung des *Volkes* Israel.<sup>25</sup>

Abraham Geiger konnte auf diese zentralen Elemente der jüdischen Tradition verzichten, weil sie nicht seinem religiösen Bewusstsein entsprachen. Dieses persönliche Bewusstsein war für ihn der bestimmende Maßstab für sein Judentum, nicht die Vorgaben der Tradition. Geiger fühlte sich als Deutscher jüdischer Konfession, nicht als Angehöriger eines jüdischen Volkes. Man braucht sich nicht zu wundern, wenn Männer wie Samson Raphael Hirsch,<sup>26</sup> für den die Tora die Grundlage des Judentums blieb, oder der nationale Denker Moses Hess, für den das geschichtlich gewordene Volk Israel Zentrum seines Denkens war,<sup>27</sup> für Geigers Positionen nur Ablehnung, Hohn und Spott finden konnten.

Aber Abraham Geiger wollte nicht einfach nur Deutscher sein, sondern eben *jüdischer* Deutscher, und er sah in seinem Judentum die überlegene Religion schlechthin, die dereinst das Gemeingut aller Menschen werden sollte. Bei all seiner Grundlegung der Religion im menschlichen Bewusstsein betrachtete er also dennoch die jüdische Tradition und die jüdische Geschichte als unverzichtbaren Ausgangspunkt seines Denkens. Darum musste er auch Rechenschaft darüber ablegen, in welchem Verhältnis seine Grundlegung der Religion zur Offenbarung im Sinne der Tradition stand.

Nach der neuartigen Definition von Religion, die ihr Zentrum nicht wie bei Mendelssohn in der Vernunft, sondern im individuellen Bewusstsein des Menschen hat, musste Geiger folglich nicht die Frage des Verhältnisses von *Vernunft* und Offenbarung stellen, sondern die nach dem Verhältnis der Offenbarung zum persönlichen *Bewusstsein* des religiösen Juden oder Menschen schlechthin. Natürlich konnte die Offenbarung für Geiger nicht der einmalige „geschichtliche“ Akt der Offenbarung am Sinai sein. Auch die Offenbarung musste in irgendeiner Weise mit dem Bewusstsein der Individuen in Verbindung stehen. Um diese Beziehung von Offenbarung und individuellem Bewusstsein zu erklären, griff er zu einem in seiner Zeit verbreiteten Erklärungsmodell, nämlich zu der Vorstellung vom menschlichen Genie. Ein Genie war laut verbreiteter Auffassung ein Mensch, dem „aus dem tiefen Grund“ seiner Seele eine schöpferische Urkraft aufsteigt, die aus sich

25 Abraham Geiger, *Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre mit Einschluss der Sabbathe und sämtlicher Feier- und Festtage* (Breslau: Julius Hainauer, 1854), VI.

26 Zu ihm vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 3 (wie Anm. 1), 496–537.

27 Vgl. Moses Hess, *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten*, hrsg. von Max I. Bodenheimer (Leipzig: Kaufmann, 1899, 1. Aufl. 1862).

selbst wirkt, und die wir nicht weiter erklären können. Die prophetische Offenbarung, die sich an unzähligen Individuen im Laufe der Geschichte äußert, ist eine solche individuelle Geistes- und Schaffenskraft, welche in einzelnen Genies ausbricht, und diese können mit dieser Kraft ihre Zeitgenossen bereichern. Im Gegensatz zu einem einfachen reproduktiven menschlichen *Talent* besitzt das *Genie* eine andere Begabung. Mit Geiger:

Anders das Genie. Es lehnt sich nicht an, es schafft, es entdeckt Wahrheiten, die bis dahin noch verborgen waren, es enthüllt Gesetze, die bis dahin noch nicht bekannt waren, es ist, als wenn sich in ihm die Kräfte, welche in der Natur tief unten arbeiten, in ihrem Zusammenhange, nach ihrem gesetzmäßigen Ineinanderwirken in höherer Klarheit enthüllten, [...], damit es hineinzuschauen vermöge in den tiefsten Urgrund der Seele und dort die Triebfedern und Beweggründe sich loszulösen verstände. [...] das Genie ist eine freie Gabe, es ist ein Gnadengeschenk, [...] das eingeprägt dem Menschen, das nimmermehr erworben werden kann, wenn es nicht im Menschen vorhanden ist. [...] das Genie [...] bricht sich Bahn, es muß seine Kraft entfalten, denn es ist ein lebendiger Drang, eine Macht, die stärker ist, als der Träger, eine Berührung mit der in der Natur zerstreuten Kraft, die gesammelt sich niederläßt, mit dem Allgeiste, der in höherer Erleuchtung sich ihm kundgibt. [...] das Genie bereichert die Menschheit mit neuen Wahrheiten und Erkenntnissen, es giebt den Anstoß zu allem Großen, was in der Welt geschieht, sich ereignet hat und ereignet.<sup>28</sup>

Es ist an dieser Stelle der Lehre vom Genie als dem eigentlichen Offenbarer, an der Abraham Geiger nochmals versucht, die jüdische Religion nicht im Strudel einer allgemeinen Religiosität untergehen zu lassen. Er ist überzeugt, dass es gerade die Juden waren, die ein *spezielles Genie* besaßen, das der Welt schon immer und auch in Zukunft dienen sollte, um das angestrebte Menschheitsziel der *Sittlichkeit* herbeizuführen. Auch für diese letztere Begründung der Sonderstellung Israels konnte sich Geiger an Erklärungsformen anlehnen, die man von deutschen Philosophen wie Herder, Fichte und Hegel kennt.<sup>29</sup> Demnach gibt es nicht nur bei den einzelnen menschlichen Individuen unterschiedliche Genialitäten, sondern auch bei verschiedenen Völkern. So wie die Griechen das Genie für Kunst und Wissenschaft besaßen, so haben die Juden das Genie zur Religion. Die Juden besitzen – konzentriert in einzelnen herausragenden Gestalten – das Genie, einen tieferen Einblick in das „höhere Geistesleben“ zu haben, in die „Beziehung zwischen dem Men-

28 Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (wie Anm. 23), 32f.

29 Vgl. dazu Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 3 (wie Anm. 1), 458–461, 477–488, 498–501, 510–514, 601–604.

schengeiste und dem Allgeist“, in die „tiefere Natur des Sittlichen im Menschen“. <sup>30</sup> Und dieses Genie der Juden, diese religiöse und sittliche Erkenntnis, dies ist es, was man gemeinhin als die „Offenbarung“ Israels bezeichnet.

Abraham Geiger hat mit seiner Theologie die gefährliche Klippe der Vernunft, die gefährliche Klippe der empirischen Wissenschaft wie auch die des Glaubens und der Tradition umschiffen und dem einzelnen Juden die Freiheit geben, sich auf sein persönliches religiöses Empfinden zu stützen. Mit diesem Empfinden durfte er in eigener Verantwortung den Zweifeln von Vernunft, Wissenschaft und Tradition entkommen. Der Jude konnte sich damit in dem ewigen Dilemma zwischen Judentum als deutsch-jüdischer Konfession und dem Judentum als Volksgemeinschaft oder gar Nation gemäß seinem eigenen Bewusstsein selbst verorten. Wie schwer ein solches individuelles Sich-Verorten allerdings in der gelebten religiösen und alltäglichen Wirklichkeit war, hatte Geiger schon selbst bei seinen Reformbemühungen spüren müssen, in denen ihn das Bewusstsein der traditionelleren und national denkenden Juden nicht nur einmal bremste. Eine weitere Herausforderung für das Geigersche jüdische Individuum waren die Ereignisse, welche dieses jüdische Individuum doch wieder in größere gesellschaftliche und nationale Kontexte zurückzwingen, nämlich einerseits die verheerende antisemitische Geschichte bis zur Shoah und andererseits der Erfolg der nationalen Deutung des Judentums, die in der Entstehung des Staates Israel und seiner Bindekraft für alle Juden auf der Welt ihre Krönung fand. Angesichts dieser Einsichten muss sich Geigers religiös-jüdischer Individualismus schwerwiegende Fragen gefallen lassen.

---

30 Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (wie Anm. 23), 35.