

Sebastian Bauer

Jüdische Geschichtsschreibung zwischen Reform und Orthodoxie. Die Positionen von Ludwig Philippson und Marcus Lehmann¹

Der Beitrag beschäftigt sich mit Ludwig Philippson und Marcus Lehmann, den beiden bedeutendsten deutsch-jüdischen Publizisten des 19. Jahrhunderts, und ihrem Verhältnis zur Geschichtsschreibung. Anhand von aussagekräftigen Beispielen wird gezeigt, dass beide als Vertreter des Reformjudentums beziehungsweise der Neo-Orthodoxie die Deutungshoheit über die jüdische Geschichte für sich beanspruchten, um so vor ihrer breiten deutsch-jüdischen Leserschaft eine grundsätzliche Reform der als ‚Formreligion‘ bezeichneten jüdischen Tradition beziehungsweise ihre buchstabengetreue Bewahrung auch und gerade in der modernen Zeit zu rechtfertigen. So will der Beitrag dazu anregen, die Geschichte des modernen Judentums als Beziehungsgeschichte zwischen den einzelnen Strömungen im Judentum, aber auch zur christlichen Mehrheitsgesellschaft zu begreifen.

This essay is an investigation of Ludwig Philippson and Marcus Lehmann, the most important German-Jewish publishers of the nineteenth century, and their notions of Jewish historiography. It aims to show, by means of significant examples of their extensive journalistic writings, that both figures, as representatives of Reform Judaism and Neo-Orthodoxy respectively, actively sought to establish the dominance of their interpretations of the course of Jewish history, to the end of justifying their aims of either the reform or the perpetuation of Jewish tradition in an age of modernisation and emancipation. The article suggests a reassessment of modern Jewish history as a history of relationships between the various ideological trends within modern Judaism, such as Reform and Orthodoxy, taking into account the influence of the Christian majority society on intra-Jewish relations.

1. Das deutsche Judentum des 19. Jahrhunderts und die moderne Geschichtswissenschaft

Die Bedeutung Ludwig Philippsons (1811–1889) für die jüdische Reformbewegung des 19. Jahrhunderts ist kaum zu überschätzen – ein Umstand, den bereits Zeitgenossen wie Hermann Cohen, Isaak Markus Jost oder Caesar Seligmann mit Nachdruck betonten. Philippson war Gründer und Herausgeber der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* (AZJ), der meistgelesenen deutschsprachigen jüdischen Zeitung des 19. Jahrhunderts, und prägte deren Inhalt über fünf Jahrzehnte rastloser publizistischer Tätigkeit maßgeblich. Außerdem übersetzte und kommentierte er eine ebenso monumentale wie populäre Bibelausgabe und verfasste höchst erfolgreich historische Romane. Philippson beteiligte sich als einflussreicher Weichensteller der jüdischen Reformbewegung an der

¹ Der hier vorliegende Aufsatz ist Teil eines zentralen Kapitels meiner als Doppelbiografie zu Ludwig Philippson und Marcus Lehmann angelegten Dissertation, die von Professor Dr. Michael Brenner und Prof. Dr. Eva Haverkamp an der LMU München betreut wird.

Einberufung der drei historischen Rabbinerkonferenzen in den 1840er Jahren. Das von ihm gegründete Institut zur Förderung der Israelitischen Literatur leistete einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung emanzipatorischen Schrifttums im deutsch-jüdischen Lesepublikum. Seine philosophischen und theologischen Schriften, beispielsweise *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* (1866) oder *Über die Resultate in der Weltgeschichte* (1860), wurden weit über die Grenzen der deutschen Judenschaft hinaus beachtet – und kontrovers diskutiert.²

Obwohl Philipppsons Œuvre gewiss sehr vielseitig erscheint, ist der Bezug zur jüdischen und ‚allgemeinen‘ Geschichte ein Thema, das sich wie ein roter Faden durch sein weitgefächertes belletristisches und publizistisches Schaffen zieht: In einer Vielzahl von Leitartikeln der *AZJ* ging Philipppson auf die jüdische Geschichte in Antike, Mittelalter und Moderne ein; in seinen historischen Romanen verarbeitete er Stoffe aus der jüdischen Geschichte; in seinem Bibelkommentar finden sich zahlreiche Referenzen zu deren historischem Umfeld; sein 1854 gegründetes Institut zur Förderung der Israelitischen Literatur brachte Geschichtswerke von deutsch-jüdischen Historikern wie Heinrich Graetz (1817–1891) und Isaak Markus Jost (1793–1860) heraus, die in der Retrospektive als Symbole für die passionierte Auseinandersetzung des emanzipierten Judentums des 19. Jahrhunderts mit der Geschichte gelten dürfen.³ Und in seinen theologischen und philosophischen Schriften verfällt Philipppson immer wieder in eine Art der historischen Argumentation, für die George Y. Kohler feststellt: „[S]eine journalistisch-polemische Grundtendenz [...] verleitet ihn immer wieder zu empirisch-historischen Argumenten, die sich merkwürdig aus dem theologischen Kontext hervorheben.“⁴

Aber Philipppson war keineswegs der einzige erfolgreiche deutsch-jüdische Publizist des 19. Jahrhunderts mit einer besonderen Vorliebe für die Geschichte: „Wenn mein Vater kein Rabbiner geworden wäre“, so vermerkte Jon, Marcus Lehmanns (1831–1890) jüngster Sohn, in seiner im Jahr 1905 erschienenen Biografie über seinen Vater, „wäre er sicher Historiker geworden. Seine große Leidenschaft ist die Geschichtsschreibung“.⁵ Tatsächlich war die Geschichte ein Thema, das sich – parallel zu seiner Beschäftigung mit rabbinischen Studien – in den verschiedensten Variationen durch Lehmanns Tätigkeit als Romanautor und Journalist zieht: Bereits als Schüler versuchte sich Lehmann als Bühnendichter an Theaterstücken mit historischem Hintergrund im Stile Shakespeares, seine historischen Romane für die Reihe *Jüdische Volksbücherei* greifen liebevoll und in großer Farbigkeit geschichtliche Stoffe aus dem jüdischen Mittelalter und der Antike auf.⁶ Und in einer beträchtlichen Anzahl von Artikeln in seiner populären Wochenzeitung

² Trotz seines gewaltigen Einflusses ist Philipppson in der modernen Geschichtsforschung nur wenig beachtet worden. Einen (freilich höchst veralteten) Gesamtüberblick über sein Leben bietet: Kayserling, Meyer: Ludwig Philipppson. Eine Biographie, Berlin 1898.

³ Brenner, Michael: Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2006, S. 86 f. Philipppson nutzte seine Position als Herausgeber der *AZJ*, um die Geschichtswerke von Graetz und Jost bei seiner deutsch-jüdischen Leserschaft in einer ganzen Reihe ausführlicher Rezensionen anzupreisen.

⁴ Kohler, George Y.: Ein notwendiger Fehler in der Weltgeschichte. Ludwig Philipppsons Auseinandersetzung mit dem Christentum, in: Hasselhoff, Görg K. (Hg.): Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums (= *Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums*, 54), Berlin/New York 2010, S. 33–63, hier S. 53.

⁵ Lehmann, Jon: Lebensbeschreibung von Dr. Marcus Lehmann, Frankfurt am Main 1905, S. 70.

⁶ Ben Ari, Nitsa: Romanze mit der Vergangenheit. Der deutsch-jüdische historische Roman des 19. Jahrhunderts und seine Bedeutung für die Entstehung einer jüdischen Nationalliteratur (= *Conditio Judaica*, 58), Tübingen 2006, S. 30–45.

Israelit thematisierte Lehmann als für die Anliegen der Neo-Orthodoxie engagierter Historiker die religiöse Dimension der Geschichte, indem er etwa auf den geschichtlichen Kontext von jüdischen Feiertagen wie Pessach oder Chanukka einging oder theologische Überlegungen über das Wirken Gottes in der Weltgeschichte anstellte.

Im Gegensatz zu Philippson konnte Marcus Lehmann nicht auf die Veröffentlichung von vielbeachteten geschichtstheoretischen Texten oder gar die Gründung eines Instituts zur Förderung der Israelitischen Literatur mit der damit verbundenen Herausgeberschaft einflussreicher jüdischer Geschichtswerke verweisen. Trotzdem übte er auf das Geschichtsbild der deutschen Judenschaft des 19. Jahrhunderts einen gewaltigen – und heute praktisch nicht mehr beachteten – Einfluss aus: Wie Ludwig Philippson äußerte sich auch Marcus Lehmann in einer beträchtlichen Anzahl von Beiträgen im *Israelit* zur jüdischen Geschichte im Allgemeinen und zur Problematik einer jüdischen Geschichtswissenschaft im Besonderen. Zunächst als eine Art orthodoxer Aktionismus belächelt, entwickelte sich der *Israelit* zur zweitwichtigsten deutsch-jüdischen Wochenzeitung und hatte 1890 – dem Todesjahr Lehmanns – den größten Werbeteil aller jüdischen Publikationen im Kaiserreich. Erst die Zensur im Nationalsozialismus setzte der langlebigen Publikation ein Ende. Es ist also klar, dass Lehmann trotz seines dezidiert traditionellen Standpunktes keineswegs für eine marginale Minderheit innerhalb des deutschen Judentums schrieb, sondern vielmehr ein Massenpublikum im Sinn hatte – und dieses auch erreichte. Vermutlich liegt die Popularität des *Israelit* darin begründet, dass es Lehmann wie kein Zweiter verstand, die Imperative der jüdischen Tradition mit den Errungenschaften der modernen Zeit zusammenzubringen – und hierbei die Belange des deutschen Judentums vehement zu verteidigen.

Außerdem ließ Lehmann Stoffe aus der jüdischen Geschichte in populäre historische Romane einfließen: Da er stets mit großer Sorgfalt darauf achtete, als den Maßgaben der jüdischen Orthodoxie streng verpflichteter Autor aufzutreten, wäre man vielleicht versucht anzunehmen, dass Lehmanns literarisches Schaffen auch hier nur für ein eher kleines jüdisches Lesepublikum gedacht war. Tatsächlich aber war er mit seiner Jüdischen Volksbücherei äußerst erfolgreich und begeisterte ein jüdisches Massenpublikum. Sicher ist in diesem Zusammenhang auch der Erwähnung wert, dass seine historischen Romane ins Jiddische und Englische übersetzt wurden und bis heute im orthodoxen Judentum Wertschätzung genießen. Jonathan Hess merkte gar an, dass Lehmann bei einer Veranstaltung der Chabad-Lubavitch-Gruppe in den USA dem Publikum als der „jüdische John Grisham des 19. Jahrhunderts“ vorgestellt wurde.⁷

Sicherlich entstand das historische Interesse von Philippson und Lehmann nicht im luftleeren Raum, sondern ist vielmehr nur im größeren Zusammenhang der zeitgenössischen Begeisterung für die Vergangenheit zu begreifen. Das leidenschaftliche Interesse an der Geschichte teilten die christliche Mehrheit und die jüdische Minderheit miteinander. Es setzte sich sowohl aus emotionalen als auch aus rationalen Zugängen zur Geschichte zusammen: Eine breite Leserschaft begeisterte sich für historische Romane;

⁷ Siehe beispielsweise die folgenden Beiträge in Lehmanns *Israelit* zur Theorie einer genuin jüdischen Geschichtsschreibung: Lipschütz, S.: Etwas über das Bedürfnis einer jüdischen Geschichte und deren Darstellung, in: *Der Israelit* 5, 28 (13.07.1864), S. 371–373; 29 (20.07.1864), S. 383–385; Sonnenfeld, Isaac: Grundlinien einer Einleitung zur Geschichte der Juden, in: *Der Israelit* 2, 16 (17.04.1861), S. 189–191; Lehmann, Marcus: Eine Geschichte der Juden im orthodoxen Sinne und Geiste, in: *Der Israelit* 1, 24 (07.11.1860), S. 281–283.

der Beruf des Historikers galt als gesellschaftlich äußerst angesehen; Geschichte nahm als Schulfach einen bedeutenden Platz in den Curricula der Gymnasien ein; im bürgerlichen Milieu war der Besitz von mehrbändigen Geschichtswerken eng mit dem Anspruch auf Bildung verknüpft; und gerade bürgerliche und aristokratische Milieus gefielen sich darin, den eigenen Stammbaum möglichst weit in die Vergangenheit zurückverfolgen zu können. Im Zeitalter des Nationalismus wollte man aus dem Gang der Geschichte das eigenständige kulturelle Profil und die über andere Länder hinausreichende Geltung der eigenen Nation erweisen. An der Berliner Humboldt-Universität setzten hochgelehrte und äußerst produktive Persönlichkeiten wie Friedrich Carl von Savigny (1779–1861), Heinrich von Sybel (1817–1895) oder Leopold von Ranke (1795–1886) die Standards einer ausdrücklich den Idealen der Wissenschaftlichkeit verpflichteten Geschichtsschreibung, die einen langen und äußerst einflussreichen Schatten auf die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit der Vergangenheit bis weit ins 20. Jahrhundert warf.⁸

Die Auseinandersetzung mit der Geschichte blieb keineswegs folgenlos. Eine wesentliche Folge der Entwicklung einer kritisch forschenden Geschichtswissenschaft war, dass der Traditionscharakter historischen Wissens zerbrach: Man sah die Aufgabe der Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht mehr darin, die Gültigkeit einer Tradition zu bestätigen, sondern vielmehr in der Darstellung von historischen Prozessen als Produktion eigenen Wissens, was sehr häufig einen Bruch mit traditionellen, oftmals religiös fundierten Vorstellungen mit sich brachte. So bündelte sich im Paradigmenwechsel beim Schreiben der Geschichte der Gegensatz zwischen Tradition und Innovation, Religion und Fortschritt, der das geistige Klima an der Schwelle zur modernen Zeit wesentlich bestimmte, wie in einem Brennspeigel.⁹ Ernst Troeltsch sah denn auch in der Entstehung ebenjenes Historismus neben der Institutionalisierung der Naturwissenschaften die größte intellektuelle Leistung des 19. Jahrhunderts.¹⁰

Die Auseinandersetzung mit der Geschichte in der emanzipierten christlichen Mehrheitsgesellschaft spiegelt sich in parallelen Entwicklungen der jüdischen Minderheit wider. Dabei trat die dem Zeitgeist entsprechende aufgeklärte Betrachtung der Geschichte im Licht wissenschaftlicher Erkenntnis in einen besonders deutlichen Gegensatz zu traditionellen Deutungen der jüdischen Geschichte. So brachte die deutsche Judenschaft des 19. Jahrhunderts ungemein heterogen ausgeprägte Zugänge zur Geschichte hervor, an denen sich gleichsam als Folie die intellektuelle Vielgestaltigkeit des deutschen Judentums in der Moderne deutlich ablesen lässt.

Die Sichtweisen Philipppsons und Lehmanns standen also keineswegs allein, sondern sind vielmehr im größeren Zusammenhang einer intensiven innerjüdischen Diskussion über das Verhältnis von Geschichte und Religion zu sehen. Samson Raphael Hirsch (1808–1888), der bedeutendste Vertreter der deutsch-jüdischen Neo-Orthodoxie, beispielsweise trat energisch dafür ein, dass die jüdische Tradition *expressis verbis* als über

⁸ Nipperdey, Thomas: Die Aktualität des Mittelalters. Über die historischen Grundlagen der Modernität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1 (1981), S. 424–431.

⁹ Muhlack, Ulrich: Geschichtsschreibung als Geschichtswissenschaft, in: Küttler, Wolfgang (Hg.): Geschichtsdiskurs, Bd. 3: Die Epoche der Historisierung, Frankfurt am Main 1997, S. 67–79. Siehe auch Blanke, Horst Walter: Die Rolle der Historik im Entstehungsprozess modernen historischen Denkens, in: Küttler, Wolfgang (Hg.): Geschichtsdiskurs, Bd. 2: Die Anfänge modernen historischen Denkens, Frankfurt am Main 1994, S. 282–291.

¹⁰ Myers, David N.: Resisting History. Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought, Princeton 2003, S. 19.

der Geschichte stehend wahrgenommen wird und nicht durch historische Arbeiten belegt zu werden braucht. Entsprechend seiner frommen Überzeugung von der göttlichen Setzung des jüdischen Kanons wandte sich Hirsch mit großer Schärfe gegen emanzipierte deutsch-jüdische Historiker wie Graetz, die dem Talmud seine göttliche Herkunft konsequent absprachen. Allerdings lag es keineswegs in seiner Absicht, das deutsche Judentum des 19. Jahrhunderts in eine Art geistiges Ghetto zu sperren: Im Rahmen seiner Auffassung von *Torah im-Derech Eretz* sprach sich Hirsch dafür aus, auch und gerade kulturelle Werte der emanzipierten christlichen Mehrheitsgesellschaft, die mit den Imperativen der jüdischen Tradition kongruent waren, ins Judentum aufzunehmen. Als konkretes Beispiel dachte er etwa an Friedrich Schiller, dem er als Träger universaler, dem Judentum ähnlicher Werte eine besondere Hochachtung entgegenbrachte. Überhaupt zeigte sich das orthodoxe Judentum des 19. Jahrhunderts dem Schreiben der Geschichte nicht abgeneigt: Bereits Shlomo Jehuda Rapoport (1790–1867) – Marcus Lehmann erhielt seine erste *Semicha* von ihm – arbeitete an biografischen Studien über jüdische Gelehrte des Mittelalters; viele Schriften aus der Feder Esriel Hildesheimers (1820–1899), der zweiten großen Galionsfigur der deutsch-jüdischen Orthodoxie, zeigen eine deutliche Wertschätzung der Geschichte, solange diese nicht am Status der großen normativen Texte des Judentums rüttelte.¹¹

Freilich gab es innerhalb des zeitgenössischen Judentums auch gänzlich andere Positionen: Abraham Geiger (1810–1874), der einflussreiche Vordenker des modernen Reformjudentums, wollte die gesamte rabbinische Traditionsliteratur des Judentums als historischen Text – und damit als Konstruktion von menschlichen Autoren – lesen und einer ausführlichen wissenschaftlichen Kritik unterziehen. Er wandte also die historisch-kritische Methode, mit der die säkulare Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts an ihre Quellentexte heranging, auf die rabbinische Literatur an. In vieler Hinsicht ähnelten sein methodischer Ansatz und seine ideologische Radikalität der Position von David Friedrich Strauss (1808–1867), der in seinem Opus Magnum *Das Leben Jesu* (1835/36) ebenjene Methodik auf die christliche Traditionsliteratur – nämlich die Evangelien des Neuen Testaments – anwandte und das Leben Jesu in seinem historischen Kontext verortete. In seinem einflussreichen Werk *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857) wollte Geiger die rabbinische Traditionsliteratur in ihr historisches Umfeld einordnen und somit aufzeigen, dass sich die Autoren der Mischna um eine Liberalisierung des jüdischen Religionsgesetzes bemüht hätten, was ihnen aber von den Sadduzäern und der Priesterschaft verwehrt worden sei. Insgesamt kam es Geiger darauf an, ein Bild des spätantiken Judentums zu zeichnen, das vom Widerstreit zwischen progressiven und reaktionären Kräften geprägt war und damit ein Spiegelbild der zu seiner Zeit aktuellen Situation in der deutschen Judenschaft darstellte.¹² Einen Mittelweg zwischen beiden Positionen nahm Zacharias Frankel (1801–1875) ein, der als Vaterfigur des konservativen Judentums und Begründer der sogenannten historisch-positivistischen Schule gelten darf. Frankel sprach sich zwar im Sinne der Reformen um Geiger dafür aus, dass die mündliche Überlieferung des Judentums, also Mischna und Gemara, als historischer Text

¹¹ Meyer, Michael A.: *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988, S. 77–80. Siehe auch Breuer, Mordechai: *Modernity Within Tradition. The Social History of Orthodox Jewry in Imperial Germany*, New York 1992.

¹² Meyer, *Response*, 1988, S. 89–92.

– und nicht als göttliche Offenbarung – zu behandeln sei. Gleichzeitig forderte er jedoch vehement den Respekt vor der göttlichen Herkunft des Pentateuch ein, den er deutlich von der rabbinischen Traditionsliteratur abgrenzte.¹³

Lehmans Passion für Geschichte ist nicht nur mit Blick auf die Verhältnisse in der christlichen Umgebungskultur zu verstehen. Vielmehr spielt gerade die Beziehung zu seinem großen liberalen Kontrahenten Ludwig Philippson eine zentrale Rolle: Sein orthodoxes Schreiben der Geschichte lässt sich – um einen Begriff aus den Erziehungswissenschaften zu verwenden – als ‚Mimikry‘ von reformjüdischen Projekten lesen, mit dem Anspruch Lehmanns, einen den Imperativen der jüdischen Tradition verpflichteten ‚Gegendiskurs‘ zu den populären Veröffentlichungen Philippsons und ihrer liberalen Deutungshoheit über das Judentum und die jüdische Geschichte zu schaffen.

Die Diskussion um die Frage nach der jüdischen Selbstdefinition in der Moderne war keineswegs eine ausschließlich sachlich geführte Diskussion *sine ira et studio*. Vielmehr traf gerade das Gegenteil zu: Die gelehrten Protagonisten standen oft in großer Rivalität zueinander und kultivierten ihre gegenseitige Abneigung in durchaus emotional geführten Auseinandersetzungen, in denen nachzugeben als Zeichen der Schwäche galt.¹⁴ Diese Rivalität zwischen den einzelnen ‚starken‘ Persönlichkeiten und die hieraus entstehenden Synergien bilden meiner Auffassung nach ein bedeutendes identitätsstiftendes Moment bei der Entstehung des modernen Judentums. Dies ist von der Forschung bisher wenig beachtet worden. Bei meiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen Philippson und Lehmann soll der Blick für ebendiese Rivalitäten und Synergien zwischen Reform und Orthodoxie sensibilisiert werden. Ich möchte auf diese Weise dazu anregen, die Geschichte des modernen Judentums als Beziehungsgeschichte zu lesen.

Freilich wäre es vermessen, Lehmanns Position auf jene einer thematisch symmetrisch zum Schaffen Philippsons angelegten Gegengeschichte zu reduzieren. Sicher jedoch handelte es sich bei seiner orthodoxen Imitation von Vorhaben des Reformjudentums um ein wesentliches Merkmal, das sich fast in seinem gesamten Schrifttum nachweisen lässt. Dennoch verstand es Lehmann durchaus, seinen persönlichen Stil und seine Kreativität einzubringen. Hilfreich bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit, die oft wie ein Balanceakt zwischen den Imperativen der jüdischen Tradition und dem Wunsch nach Modernisierung anmutet, war sicher seine enorme Bildung, und zwar in säkularer wie religiöser Hinsicht: Lehmann hatte zweimal *Semicha* erhalten, und zwar von Shlomo Jehuda Rapoport und Esriel Hildesheimer, zwei der bedeutendsten jüdischen Gelehrten seiner Zeit. Somit besaß Lehmann eine ausgezeichnete rabbinische Bildung und konnte als Sammler von Judaica auf eine der bedeutendsten Kollektionen von traditionellem jüdischen Schrifttum in Deutschland zurückgreifen.¹⁵ Zudem verfügte er über eine umfassende säkulare Bildung: So studierte er an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin vornehmlich geisteswissenschaftliche Fächer und promovierte in Halle über Leibniz. Auch Philippson war Student an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, wo er unter dem berühmten Philologen August Boeckh (1785–1867) zu einer großen akademischen Karriere ansetzte, die er jedoch

¹³ Meyer, Response, 1988, S. 84–89.

¹⁴ Meyer, Response, 1988, S. 14.

¹⁵ Lehnardt, Andreas: Die jüdische Bibliothek an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 1938–2008. Eine Dokumentation (= Beiträge zur Geschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz), Mainz 2009.

zugunsten des Rabbinats aufgab. Es wird deutlich, dass Philippson und Lehmann hinsichtlich ihrer universitären Bildung ungefähr auf Augenhöhe standen, Lehmann dagegen die rabbinische Tradition viel besser kannte.

Als ‚starke‘ Persönlichkeit machte Lehmann offenbar gehörigen Eindruck auf sein Umfeld: In der christlichen Tagespresse von Mainz, etwa dem *Mainzer Anzeiger*, gab es vor allem in seiner Anfangszeit als Rabbiner immer wieder anekdotische Berichte, die auf seinen von vielen belächelten Aktionismus eingingen, das orthodoxe Judentum in Mainz wieder aufleben zu lassen – so zeigte Lehmann, dass man beim sommerlichen Bad im Main nicht auf eine *Kippah* verzichten musste, und sammelte verarmte jüdische Kinder regelrecht von der Straße auf, um ihnen eine jüdische Erziehung im Sinne der Orthodoxie zu vermitteln.¹⁶

Sicherlich ist der Kampf um eine liberale oder orthodoxe Deutungshoheit über die jüdische Geschichte nicht das einzige Feld, auf dem sich die ebenso tiefe wie konfliktreiche Beziehung zwischen Neo-Orthodoxie und Reformjudentum nachweisen lässt: Bekannte Beispiele für Lehmanns Bemühungen, den Einfluss Philippsons und seiner vom emanzipierten Geist des Reformjudentums geprägten Projekte aufzuhalten, wären die religiöse Wochenzeitung *Israelit*, das orthodoxe Korrektiv zu der von Philippson herausgegebenen liberalen *AZJ*, und die historischen Romane der Jüdischen Volksbücherei, das Gegengewicht zu Philippsons vom Geiste des Reformjudentums durchdrungener, in der Reihe Saron veröffentlichter historischer Erzählliteratur.¹⁷

Jüngere Studien zur jüdischen Literaturgeschichte, etwa aus der Feder von Gabriele von Glasenapp¹⁸ und Jonathan M. Hess,¹⁹ haben erwiesen, dass es einen deutlich erkennbaren Konnex zwischen der jüdischen Geschichtsschreibung und dem Genre der jüdischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts gab, der bis jetzt nur wenig beachtet wurde. So ging es Autoren wie Lehmann oder Philippson – sie arbeiteten parallel an der Erstellung historischer Romane – in ihrem literarischen, aber auch in ihrem eine Beschäftigung mit der Geschichte ausdrücklich mit einschließenden journalistischen Schaffen keineswegs um eine objektive, unvoreingenommene Auseinandersetzung mit der Materie. Vielmehr suchten sie in der Historie nicht die Vergangenheit, sondern vielmehr das Gegenwärtige. Ihre historischen Romane verfassten sie mit einer Art geschichtsdidaktischer Intention, um ein vornehmlich jugendliches, aus dem gebildeten Bürgertum stammendes Judentum von den Idealen von Reform beziehungsweise Orthodoxie zu überzeugen. Dies sollte anhand einer schon fast arithmetisch auf die liberale beziehungsweise orthodoxe Sicht der Dinge abgestimmten Präsentation der Geschichte und ihrer Protagonisten geschehen, in denen sich das zeitgenössische

¹⁶ Für einige anekdotische Bemerkungen über Lehmann siehe das Schrifttum über die modernen Mainzer Minhagim: Jonas, I.: *Mainzer Minhogim*, in: Levi, Sali (Hg.): *Magenza. Ein Sammelheft über das jüdische Mainz im fünfhundertsten Todesjahre des Mainzer Gelehrten Maharil, Mainz 1925*, S. 94 f.; oder auch Trepp, Leo: *Über Mainz und seine Minhagim* (mit Anmerkungen von E. Roth), in: *Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland (1975/76)*, S. 125–135.

¹⁷ Horsch, Hans-Otto: *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der Allgemeinen Zeitung des Judentums (1837–1922)*, Frankfurt am Main 1995.

¹⁸ Glasenapp, Gabriele von: *Von der eigenen Geschichte erzählen. Strategien jüdischen Schreibens im historischen Roman*, in: Lezzi, Eva/Salzer, Dorothea M. (Hg.): *Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft (= minima judaica, 6)*, Berlin 2008, S. 383–414.

¹⁹ Hess, Jonathan M.: *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford 2010.

Lesepublikum wiedererkennen sollte und anhand derer man die Gültigkeit des jeweiligen Weltbildes erweisen wollte.

Auch auf dem Feld der Geschichtsschreibung erwiesen sich die Beiträge Philipppsons als von durchaus großer Bedeutung: So erlangte er mit seinen *Betrachtungen über die Weltgeschichte* viel Aufmerksamkeit; in seiner *AZJ* – der meistgelesenen deutsch-jüdischen Wochenzeitung des 19. Jahrhunderts – erschienen regelmäßig Artikel über Themen aus der jüdischen Geschichte.²⁰ Ihre Leser stellten ausdrücklich fest, dass die Diskussion historischer Themen einen signifikanten Teil der Berichterstattung in der Zeitung ausmache. Hierbei handelte es sich einerseits um eher deskriptiv angelegte Beschreibungen der jüdischen Geschichte, ihrer Epochen und Protagonisten; andererseits aber auch um geschichtsphilosophisch angelegte theoretische Erörterungen über die Besonderheiten einer genuin jüdischen Geschichtsschreibung. Wie Kerstin von der Krone in ihrer Studie über die jüdische Presse des 19. Jahrhunderts gezeigt hat, nahm gerade das jüdische Zeitungs- und Zeitschriftenwesen einen bedeutenden Rang ein: Nachdem sich im Laufe des Modernisierungsprozesses der deutschen Judenschaft gerade im ländlichen Raum viele Gemeinden auflösten, die zuvor als soziale Formation eine wichtige Rolle bei der Erhaltung der traditionellen jüdischen Identität spielten, und sich gleichzeitig das aschkenasische Rabbinat im Niedergang befand, fehlte eine meinungsbildende Instanz, an der sich die Gläubigen orientieren konnten. Genau diese Lücke wollten *AZJ* und *Israelit* füllen.²¹

2. „Wie jüdisch muss die jüdische Geschichtsschreibung sein?“ – Die Positionen von Philipppson und Lehmann im Vergleich

2.1 Das Verhältnis von Judentum und Geschichte

Philipppson war sich seiner einflussreichen Position bewusst, wenn er in der *AZJ* *expressis verbis* auf die wesentliche Bedeutung der Geschichtsschreibung für die jüdische Identität hinwies: „Die Geschichte ist das Palladium des Judenthums und seiner Bekenner. Nicht allein dass sie die Rechtfertigung derselben ausspricht und den Bestand und das Martyrium derselben würdigt, ihre weltgeschichtliche Mission anzuerkennen hat: sie, die Geschichte des Judentums, ist auch ein wesentliches Fundament für ihre Glaubenslehre, denn ein Bekenntnis aller Geschlechter durch mehr als drei Jahrtausende hindurch bietet eine sichere Grundfeste für das Lehrgebäude, wie dies nicht die Erkenntnis eines Einzelnen vermag, die in jedem Individuum wechselt und sich nach der Glaubensrichtung der Zeit gestaltet.“²²

Philipppson unterstrich in Passagen wie diesen deutlich erkennbar den überaus hohen Stellenwert der jüdischen Geschichte als Standartenräger des Judentums per se, nämlich als Rechtfertigung des Judentums durch ein mehr als drei Jahrtausende überdauerndes

²⁰ Siehe beispielsweise die folgenden Leitartikel in Philipppsons *AZJ*: Philipppson, Ludwig: Die jüdische Geschichtsschreibung, in: *AZJ* 53, 48 (28.11.1889), S. 749–752; Philipppson, Ludwig: Die Geschichtsschreibung vom Standpunkte des Judenthums, *AZJ* 25, 47 (19.11.1861), S. 669–671.

²¹ Krone, Kerstin von der: Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften (= *Studia Judaica*, 65), Berlin/Boston 2012, S. 20–25.

²² Philipppson, *Geschichtsschreibung*, 1889, S. 749.

universales Fundament für alle Geschlechter. Er benutzte in seiner Argumentation also die Geschichte, um Gründe für seine Idee von der universalen Mission des Judentums als Trägerin von Ethik und Sittlichkeit zu finden: Denn Alter und Kontinuität des Judentums waren für ihn ein deutlicher Fingerzeig auf die Gültigkeit der jüdischen Lehre im Gegensatz zu den anderen Weltreligionen, die sich – wie historisch nachzuweisen sei – lediglich vom Judentum ableiteten. Folglich bestand im Werk Philipppsons ein deutlich erkennbarer Konnex zwischen Theologie und Geschichte. Insbesondere wollte er aufzeigen, dass das ‚Formgesetz‘ (also jene jüdischen Bräuche, Riten und Zeremonien, die das jüdische Leben von der Wiege bis zur Bahre umgeben) keineswegs göttlichen Ursprungs war, sondern vielmehr Ergebnis einer nachvollziehbaren historischen Entwicklung. Diese Kombination von theologischen und historischen Diskursen, die in seinen Texten häufig wie Folien übereinandergelegt sind, war dabei typisch für Philipppson.

Philipppson musste sich in seiner Rolle als jüdischer Historiker anlässlich der vielbeachteten Veröffentlichung seiner Schrift *Über die Resultate in der Weltgeschichte* (1860) mehrfach gegen Attacken der protestantischen und katholischen Presse zur Wehr setzen, die ihm vorwarfen, dass er als Jude nicht in der Lage sei, eine Weltgeschichte über das Christentum zu verfassen. Als Reaktion auf diese Polemiken reflektierte Philipppson in der *AZJ* ausführlich über die Beziehung zwischen Judentum und Geschichte: „Merkwürdig möchte es wohl von vornherein scheinen, wenn man dem Stamme den Beruf und die Befähigung zur Geschichtsschreibung absprechen wolle, welcher zuerst unter allen Völkern Geschichte geschrieben hat.“²³ Philipppson weist in seinem *Die Geschichtsschreibung vom Standpunkte des Judenthums* betitelten Leitartikel darauf hin, dass bereits tausend Jahre vor Herodot Juden als Historiker tätig waren. Bis zu dem Zeitpunkt, als sich das Geschlecht des Schem (eines Sohnes des biblischen Noah) „vom Grunde der Nationen abhob“, sei die Geschichte der Bibel gleichzeitig die erste Weltgeschichte. Und deshalb dürfe es auch nicht verwundern, wenn die Bestrebung, die Geschichte des Judentums im größeren Kontext der Weltgeschichte zu lesen, gleichzeitig eine Art der Rückkehr der jüdischen Historiker zu ihren Wurzeln darstelle.

Typisch war für Philipppson, dass er Überlegungen zu Geschichte und Theologie miteinander kombinierte, einen Text über die jüdische Geschichte also gleichzeitig als Gelegenheit zu einer Kritik des Christentums und seiner Dogmatik nutzte, denn „gerade auf dem Grund der christlichen Dogmen lässt sich die Weltgeschichte weder begreifen noch schreiben.“²⁴ Er zeigte also nicht nur auf, dass dem jüdischen Historiker das Talent zur Geschichtsschreibung praktisch in die Wiege gelegt sei, sondern behauptete auch, dass die christliche Mehrheitskultur unfähig sei, sich sinnvoll mit der Geschichte auseinanderzusetzen. In den Worten Philipppsons: „Für das eigentliche Christentum haben die politischen und sozialen Entwicklungen gar keinen Werth; der Lebensmittelpunkt des Menschen ist darüber hinaus in einer Welt der Entsagung und in das jenseitige Leben gelegt, von welchem aus die Dinge dieser Welt klein und nichtsagend erscheinen.“²⁵ Das Christentum erschien bei Philipppson folglich aus mehreren Gründen als problematisch: Der christliche Fokus auf das Jenseits verlegte nach Philipppsons

²³ Philipppson, *Standpunkte*, 1861, S. 670.

²⁴ Philipppson, *Standpunkte*, 1861, S. 670.

²⁵ Philipppson, *Standpunkte*, 1861, S. 670.

Ansicht den Sinn des Lebens auf die Zeit nach dem Tod. Zudem postulierten die christlichen Lehren ein über das menschliche Maß hinausgehendes Ideal, „daher wird die stille Duldung an die Stelle der Übung des Rechts und des Kampfes gegen das Unrecht gesetzt, die Demut an die Stelle des sittlichen Bewusstseins.“²⁶

Auch Lehmann ließ keinen Zweifel an der zentralen Rolle der Historie: Es sei die Geschichte, welche als große Zeugin für die Wahrheit des Judentums auftrete: „Wenn sich nun mit dem Ablaufe der Geschichte herausstellt, daß inmitten dieses ewigen Wechsels das Bleibende und Dauernde bei jenem Volke [Israel] nur zu finden, das Jahrtausende hindurch auf allen Zonen und zwischen den verschiedensten Nationen des Erdballs gelebt, von diesen gehetzt, gequält, gefoltert und getreten; wenn sich herausstellt, daß dieses kleine und unmächtige Volk allein es ist, das sich erhalten, selbstständig und unvermengt in Blut, Sitte, Sprache und Glauben – dann ist der dem Menschengenossen unmöglich zu gebende Beweis für die Existenz eines persönlichen Gottes hergestellt.“²⁷ Es lag also gerade in der tränenreichen Interpretation der jüdischen Geschichte ein Fingerzeig auf die Wahrheit des Monotheismus, der für Lehmann vom Volk Israel in der Geschichte vertreten werde und unwiderlegbar bewiesen sei. Außerdem verpflichtete diese Sicht der Dinge die Gläubigen auf den ideologischen Kurs der Neo-Orthodoxie, da nur in der Bewahrung der Tradition die historische Rolle Israels in der Weltgeschichte erfüllt werden könne, während das liberale Judentum der Reformbewegung seine Funktion als Verbreiter eines authentischen biblischen Monotheismus nicht mehr wirklich erfülle. Außerdem forderte Lehmann, dass eine ‚echte‘ jüdische Geschichtsschreibung darauf verpflichtet sein müsse, die „sichtbar lenkende Gotteshand“ nachzuweisen, sie müsse also den Wandel in der Geschichte nicht als willkürliches Menschenwerk, sondern vielmehr als göttliche Vorsehung lesen. Deshalb sprach er auch davon, dass das jüdische Schreiben der Geschichte nicht nur eine wissenschaftliche Leistung, sondern vielmehr auch „ein ruhmverheißendes schriftstellerisches Werk, es würde eine heilbringende religiöse That sein, gleich nutzbringend für Religion und Wissenschaft“ sei.²⁸

Auch zum universalen Charakter der jüdischen Geschichte äußerte sich Lehmann: Es gebe, so der neo-orthodoxe Rabbiner, kein bedeutendes geschichtliches Ereignis, an dem „die jüdische Nation nicht entweder theilgenommen oder auf das sie nicht influiert hätte“²⁹. Und Lehmann ging sogar noch weiter: „Die Geschichte Israels ist eigentlich die Geschichte der Welt, da Israel selbst ein universelles Volk ist. Die Welt gleicht einem Körper, sagen unsere Weisen, dessen Herz Israel ist. Von diesem Gesichtspunkte aus muss jede echte Darstellung jüdischer Geschichte geschehen.“³⁰ Lehmann ergriff also dafür Partei, dass die Geschichte des Judentums keineswegs eine Enklave darstelle, sondern vielmehr einzig und allein im Zusammenhang mit dem Gang der Weltgeschichte zu begreifen sei. „Die Weltgeschichte, die objective, ist das Weltgericht,

²⁶ Kohler, *Notwendiger Fehler*, 2010, S. 41.

²⁷ Sonnenfeld, *Grundlinien*, 1861, S. 190 f. Lehmann hat diesen Artikel zwar nicht selbst verfasst, aber da der Text im *Israelit* als Leitartikel erschien, kann man mit Sicherheit davon ausgehen, dass Lehmann voll und ganz mit den Positionen von Isaac Sonnenfeld übereinstimmte.

²⁸ Lehmann, *Geschichte der Juden*, 1860, S. 283.

²⁹ Lehmann, *Geschichte der Juden*, 1860, S. 282.

³⁰ Lehmann, *Geschichte der Juden*, 1860, S. 282.

und mit ihrem Ablaufe fällt sie auch ihr Endurtheil. Jedem Volke, das auf ihrem Gebiete auftritt, ist die Aufgabe geworden einen Act derselben zu liefern, und in der Lösung dieser Aufgabe, in der Ausarbeitung dieses Actes findet es sein Lebensprinzip und seinen Lebenszweck.³¹ Jede Nation, so Lehmann, müsse also einen bestimmten Beitrag zur großen universalen Geschichte leisten: „Die geschichtliche Aufgabe Israels, der Nachkommen des Mannes, der Menschen und göttliche Wesen siegreich bekämpft, ist die: Durch die ungetrübte Idee des All-Einigen, einerseits das Materielle und Physische zum Geistigen zu erheben, andererseits die Beschränktheit des Menschengestes zu manifestieren.“³² Es ging aus der Sicht Lehmanns also darum, den Gedanken des Monotheismus in der Welt zu propagieren. Hierin lag für ihn der große Beitrag des Judentums zur Weltgeschichte.

Gerade in der orthodoxen Interpretation nahm die jüdische Geschichte also einen universalen, auch die nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaften miteinschließenden Charakter an. Es ist also keineswegs so, dass der Rekurs auf die Unantastbarkeit der Halacha gleichzeitig eine Trennung von Juden und Christen erzwang. Vielmehr wollte Lehmann zeigen, dass das orthodoxe Judentum auch und gerade im Kontext einer modernen Welt erfolgreich und akzeptiert sein kann. Es handelte sich bei der Betonung des universalen Charakters seiner Denkrichtung zweifellos um eine bewusste Akzentsetzung: Lehmann wollte darauf hinaus, dass nicht nur die jüdische Reform eine bürgerlich-liberale, dem Fortschritt der Umgebungsgesellschaften aufgeschlossene Form des Judentums anbieten kann, sondern auch die Neo-Orthodoxie.

Es ist klar, dass antihistorische Positionen anders aussehen. Sowohl der Reformler Philippson als auch der Neo-Orthodoxe Lehmann umarmten die Geschichte mit Enthusiasmus und räumten der historischen Argumentation einen hohen Stellenwert ein: Sie konnte nicht nur zur Rechtfertigung der eigenen ideologischen Position herangezogen werden, sondern diente auch dazu, die Wahrheit der jüdischen Religion zu erweisen. In diesem Punkt waren die Positionen der beiden Kontrahenten kongruent. Sowohl Philippson als auch Lehmann schrieben dem Gang der Geschichte universalen Charakter zu – wobei der Reformler wesentlich kritischer mit dem Christentum umging als der Traditionalist Lehmann. Außerdem forderte Lehmann mit wesentlich mehr Nachdruck als Philippson eine Kontextualisierung der jüdischen Geschichte in der Umgebungskultur. Mithin stand der Traditionalist Lehmann dem Christentum offenbar weniger ablehnend gegenüber und war offener für die Verbindungslinien von jüdischer und christlicher Geschichte, die er offenbar als organisch gewachsen betrachtete.

2.2 Das Urteil über jüdische Historiker und ihre Werke

Als logische Folge der durchaus hohen Stellung der Geschichtsschreibung im emanzipierten Judentum seien, so Philippson, „Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung zum wesentlichen Theil der modernen jüdischen Literatur geworden.“³³ „Wir besitzen kein jüdisches Geschichtswerk“, klagte Lehmann in seinem *Eine Geschichte der Juden in orthodoxen Sinne und Geiste* betitelten Leitartikel aus dem Jahr

³¹ Sonnenfeld, Grundlinien, 1861, S. 189.

³² Sonnenfeld, Grundlinien, 1861, S. 189.

³³ Philippson, Geschichtsschreibung, 1889, S. 749.

1860, „das wir dem nach Belehrung dürstenden Unkundigen empfehlen, das wir der reiferen Jugend in die Hand geben, auf das wir namentlich den strebsamen Lehrer zur Vorbildung zum Unterrichte für die Jugend verweisen können.“³⁴ Sicherlich schwang in solchen Aussagen auch und gerade ein didaktischer Unterton des neo-orthodoxen Rabbiners mit, der mit seinem publizistischen Wirken vor allem die Jugend – die Zukunft des deutschen Judentums – vor dem Abfall von der Tradition bewahren wollte. Besonders streng ging Lehmann mit den – wohlgermerkt von Philippson publizierten – Historikern Jost und Graetz ins Gericht:

„Jost und Grätz, die beiden Heroen unter den jüdischen Geschichtsschreibern, braucht man nur zu nennen, um ihren Standpunkt zu charakterisieren. Von Jost schweigen wir füglich. Eine jede Zeile in seinen Geschichtswerken bekundet ihn als Apostaten, der nicht einmal die schriftliche Lehre als von Gott stammend anerkennt. Wenn auch Grätz nicht so entschiedener Weise vorgeht, wenn er auch häufig eine gewisse Pietät gegen den Talmud und die Rabbinen zur Schau trägt, so ist doch seine Darstellung der mündlichen Lehre nicht minder verwerflich. Die Talmudisten sind ihm weniger Träger, als Schöpfer der Tradition, und seine Pietät erstreckt sich nicht soweit, dass er dem [...] [Ausspruch] ‚wenn wir die Altvorderen (die Rabbinen) als gottgesandte Boten betrachten, so begreifen wir unsere Menschenbestimmung; sprechen wir aber, sie waren Menschen wie wir und ihr Wirken sei ein menschlich willkürliches, so ist unsere Anschauungsweise eine der Menschenwürde nicht entsprechende, – Rechnung trüge.“³⁵

An dieser Stelle wird deutlich, wie stark sich die Positionen von Philippson und Lehmann unterschieden: Während Philippson das Entstehen einer neuartigen Geschichtsschreibung maßgeblich durch sein Institut zur Förderung der israelitischen Literatur unterstützte und publizistisch über die *AZJ* förderte, vertrat Lehmann eine völlig andere Meinung: Seiner Auffassung nach lag kein Geschichtswerk vor, das seinen Ansprüchen genüge.

2.3 Der normative Charakter des Judentums im historischen Wandel

Lehmans zentraler Kritikpunkt war das Verhältnis der im Werden begriffenen jüdischen Geschichtswissenschaft zu einem signifikanten Teil der jüdischen Traditionsliteratur, nämlich der in Mischna und Gemara zusammengefassten mündlichen Überlieferung (*torah she be al-eph*). Diese großen normativen Texte des Judentums definieren die grundlegenden Parameter des jüdischen Lebens. Ihnen den göttlichen Ursprung abzusprechen, hieße gleichzeitig, einen Großteil der jüdischen Tradition – gerade auch im Alltag – einfach aufzugeben. So kann es nicht verwundern, dass besonders die Frage nach der göttlichen oder menschlichen Setzung der mündlichen Überlieferung emotional diskutiert wurde, so etwa besonders impulsiv von Abraham Geiger und Zacharias Frankel.

Nach welchen Prinzipien sollte sich die jüdische Geschichtsschreibung der Auffassung Philippsons nach orientieren? „Wir kennen nur zwei; erstens, daß das Leben

³⁴ Lehmann, *Geschichte der Juden*, 1860, S. 281.

³⁵ Lehmann, *Geschichte der Juden*, 1860, S. 281 f.

des Menschengeschlechts, nach welcher Richtung hin es auch ströme, in wie fern es sich auch nur concret gestalte, was es schaffe und construiere, immer nur auf den großen Basen der sittlichen Wahrheit und des intellektuellen Strebens beruht, und zweitens, daß die fortschreitende Entwicklung das wesentliche Ergebnis der menschlichen Forschung ist.³⁶ In diesen Grundsätzen der modernen Geschichtsschreibung bündelte sich Philipppsons Anliegen als Reformler und liberaler Theologe: Zum einen zeigte sich in der Hervorhebung von Sittlichkeit und intellektuellem Bestreben die Absicht, das Judentum als gänzlich rationale Religion darzustellen, die grundsätzlich als Religion des Verstandes zu gelten habe. Mystische Strömungen im Judentum, wie etwa die spanische Kabbala, erachtete der liberale Theologe als absolut ungültig, sie gehörten aus seiner Sicht nicht zur jüdischen Religion. Zum anderen betonte Philipppson ausdrücklich, dass das Judentum ein sittliches Bewusstsein in der menschlichen Gesellschaft herstelle, das er im christlichen Dogmatismus nicht gegeben sah.³⁷ Aus der Geschichte heraus sollte sich erweisen, dass der Fortschrittsgedanke immer schon eine bedeutende Rolle im Judentum gespielt habe und die Reformbewegung des 19. Jahrhunderts mit ihrem Ziel, das Judentum an die moderne Zeit anzupassen, kein so neues Phänomen war: Im Gegenteil seien in Antike, Mittelalter und Neuzeit viele Beispiele dafür zu finden, wie jüdische Persönlichkeiten erfolgreich die Tradition den sich einem ständigen historischen Wandel unterworfenen Gegebenheiten der Mehrheitsgesellschaften angepasst hätten. Gewiss trug Philipppsons Akzentuierung des Fortschrittsgedankens in der jüdischen Geschichte maßgeblich dazu bei, seine eigene Position als jüdischer Reformler zu legitimieren und die überkommene ‚Formreligion‘ der Orthodoxie als Anachronismus zu verurteilen.

Lehmann dagegen stand unzweifelhaft den Weisen des Talmud mit ganz besonderer Wertschätzung gegenüber:

„Es war eine wunderbare Zeit, die Zeit der Suggot und Tannaim! Inmitten innerer und äußerer Kämpfe, als selbst die letzten Hasmonäerfürsten sich von Gott abgewandt und dadurch ihren Untergang herbeigeführt hatten [...], wurde trotz allen Ungemachs, trotz aller Widerwärtigkeiten, der Religionsschatz Israels in beispielloser Sorgfalt bewahrt, erhalten, ausgebaut und gekräftigt.“³⁸

Wieder wird der große Unterschied zwischen Philipppson und Lehmann deutlich: Ersterer wollte aus der Geschichte belegen, dass dem Judentum ein zutiefst sittlicher und moralischer Charakter eigen war, der für ihn zusammen mit dem Monotheismus dessen Wesenskern bildete. Freilich handelte es sich hierbei auch um eine starke Veränderung der jüdischen Tradition, deren ausführliche und konkrete Parameter aufgeweicht und letztlich auf einige wenige prinzipielle Richtlinien reduziert wurden. Für Lehmann dagegen war die mündliche Überlieferung der Rabbinen keinesfalls eine altmodische Formreligion, sondern ein zentraler Bestandteil des Judentums, der auch aus der jüdischen Geschichte nicht wegzudenken war. Er unterstrich hierbei besonders, dass sich die Treue zur mündlichen Tradition immer wieder gegen innere und äußere Anfeindungen habe behaupten müssen.

³⁶ Philipppson, Standpunkte, 1861, S. 670.

³⁷ Kohler, Notwendiger Fehler, 2010, S. 41.

³⁸ Lehmann, Marcus: Gott in der Geschichte, in: Der Israelit 11, 51 (21.12.1870), S. 934 f., hier S. 934.

Es ist aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht anzumerken, dass die Bewahrung der in Traditionsketten (*shalshelet ha-kabbalah*) weitergegebenen mündlichen Überlieferung in der vormodernen Zeit ein wesentliches Element jüdischer Selbstdefinition ausmachte. Dies auch deshalb, weil man diese Traditionsketten häufig bis zur Offenbarung am Berg Sinai zurückverfolgte und sich damit gedanklich in die Reihe der großen gelehrten Persönlichkeiten aus der jüdischen Geschichte stellte. Dieser Umstand profilierte selbstverständlich die Einhaltung der Tradition und verlieh ihr große Autorität. Es war nicht das erste Mal, dass innerjüdische Konflikte um Traditionsketten und die damit verbundene Verteilung von Macht und Legitimation ausbrachen. So wurde auch das Verhältnis zwischen Geonim und Acharonim im späten Mittelalter offenbar neu definiert.³⁹ Trotzdem befürwortete Philippson als moderater Reformier keineswegs eine radikale Neubewertung der jüdischen Tradition: Die göttliche Autorität als alleingültiges Motiv für die Treue zu den Buchstaben des religiösen Rechts ersetzte er durch eine Art ‚religiöser Gesinnung‘ der Gläubigen. Darunter verstand er eine nostalgische Anhänglichkeit an die Tradition, die nunmehr nicht als unbedingt verbindliches Imperativ fungiere, sondern eher als nach dem persönlichen Empfinden individuell gesetztes persönliches Leitbild. Mit diesem Gedanken konnten sich weite Teile des sich an die christliche Mehrheitsgesellschaft assimilierenden, aber letztlich doch nicht völlig assimilierten deutschen Judentums im 19. Jahrhundert identifizieren: Man wollte sich der Umgebungskultur durchaus anpassen, doch das eigene Judentum als eine Art Subkultur trotzdem weiterführen.⁴⁰

3. Zusammenfassung

Formen der jüdischen Selbstreflexion, die ganz grundsätzliche Fragen wie etwa die nach Tradition und Neuerung innerhalb des Judentums oder dem Verhältnis zum Christentum neu stellten, gewannen im 19. Jahrhundert – dem Zeitalter des Historismus – einen neuen Stellenwert. Dies lässt sich auch und gerade an der von Reformern und Traditionalisten wie Philippson und Lehmann kontrovers diskutierte Frage nach dem Profil einer genuin jüdischen Geschichtsschreibung nachweisen.

Wie Amos Funkenstein in seiner einflussreichen Studie über jüdische Geschichte und ihre Deutungen nachzeichnet, begleitet das Judentum in Antike, Mittelalter und Neuzeit ein deutlich erkennbares Geschichtsbewusstsein: „Meine Behauptung lautet, daß das schöpferische Nachdenken über die – vergangene oder gegenwärtige – Geschichte, mit oder ohne Historiographie im eigentlichen Sinne, zu keiner Zeit aufgehört hat. Die jüdische Kultur wurde und blieb durch ein, auch wenn zu verschiedenen Zeiten unterschiedliches, akutes historisches Bewußtsein geprägt. Anders gesagt, die jüdische Kultur verstand sich niemals als selbstverständlich.“⁴¹ Sicherlich kann die Kontroverse zwischen Philippson und Lehmann um die Gestalt einer jüdischen Geschichtsschreibung zwischen Reform und Orthodoxie als Folie dienen, an der sich das ‚akute historische Bewusstsein‘ des Judentums im 19. Jahrhundert explizit offenlegen lässt. Außerdem zeigt

³⁹ Yuval, Israel: Rishonim und Achronim, Antiqui et Moderni, Periodization and Self-Awareness in Ashkenaz, in: *Zion* 57 (1992), S. 369–394.

⁴⁰ Funkenstein, Amos: *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt am Main 1995, S. 9 f.

⁴¹ Funkenstein, *Jüdische Geschichte*, 1995, S. 50.

zum Beispiel Philipppsons idiosynkratische Art, theologische und historische Diskurse miteinander zu vermischen, auch implizit den hohen Stellenwert auf, den das deutsche Judentum des 19. Jahrhunderts der Geschichte im Allgemeinen und historischen Argumentationsweisen im Besonderen zumaß.

Weder Philipppson noch Lehmann schrieben die jüdische Geschichte als professionelle Historiker, sondern vielmehr als Publizisten: Ihre Zielgruppe war nicht eine kleine *république des lettres* elitärer Fachleute, sondern vielmehr ein breites Massenpublikum mit einem eher emotionalen als intellektuellen Zugang zur Geschichte. Die öffentliche Reflexion über den Verlauf der jüdischen Geschichte war wesentlich von dem Anliegen motiviert, eine möglichst breite Leserschaft für die Ziele von Reform beziehungsweise Neo-Orthodoxie zu begeistern. Beide Lesarten der jüdischen Geschichte avancierten zu einem weiteren Argument in dem Streit darüber, ob und in welchem Ausmaß die Tradition verändert werden sollte oder nicht.

Philipppson ging es vor allem darum zu zeigen, dass der Fortschrittsgedanke (und damit das Vorhandensein einer Reformbewegung) das Judentum seit alters her begleitet hat. Lehmann dagegen trat für eine weitestgehende Treue zur Tradition ein, denn nur dadurch könne der Beweis für die Wahrheit des biblischen Monotheismus vor den Völkern der Welt erbracht werden. Beide Rabbiner sprachen sich *expressis verbis* dafür aus, dem Judentum eine Schlüsselrolle in der geschichtlichen Entwicklung einzuräumen. Philipppson nutzte als liberaler Theologe den Verlauf der Geschichte jedoch für eine extensive und scharfe Kritik am Christentum, auf die Lehmann größtenteils verzichtete. Vielmehr suchte Lehmann einen versöhnlichen Ausgleich mit dem Christentum und sprach sich mit Nachdruck für die Kontextualisierung der jüdischen Geschichte aus.

Beide Protagonisten unternahmen den bewussten Versuch, das Schreiben der Geschichte mit jüdischer Theologie zu kombinieren. Sie beschritten hierbei deutlich voneinander verschiedene Wege: Philipppson suchte seine liberale Theologie, die sich wesentlich auf Monotheismus und Sittlichkeit berief, historisch-rational zu begründen und die universale sittlich-moralische Mission des Judentums innerhalb der Weltgeschichte aufzuzeigen.

Der neo-orthodoxe Lehmann sah dagegen in der buchstabengetreuen Bewahrung der Tradition die historische Aufgabe des Judentums. Durch ebendiese Treue zum Gesetz – auch in Zeiten äußerster Anfeindungen – sollte vor der Geschichte der Beweis für die Wahrheit des Judentums erbracht werden. Gleichzeitig erfülle das Volk Israel nach Lehmanns Ansicht so die Mission, die Idee des biblischen Monotheismus in die Welt hinauszutragen. Dies schloss die Bewahrung einer strengen Sittlichkeit ein, ging aber auch noch weit darüber hinaus und erhob alle 613 Gebote und Verbote der jüdischen Tradition – auch solche, deren Sinn sich nicht durch rationale Überlegung erschloss – als Erfüllung des göttlichen Willens zu einer unbedingten Verpflichtung für die Gläubigen. Die Verpflichtung auf die Imperative der großen normativen Texte des Judentum wird besonders an Lehmanns Verhältnis zur Autorität des Talmud deutlich: Scharf wies er jeden Versuch der emanzipatorischen Geschichtsschreibung zurück, die altehrwürdige Traditionskette, die dem jüdischen Selbstverständnis nach vom Volk Israel als mündliche Lehre am Berg Sinai empfangen wurde, für ungültig zu erklären.

Es stellt sich heraus, dass die Deutungshoheit über die jüdische Geschichte im publizistischen Kampf zwischen Reform und Neo-Orthodoxie eine wichtige Rolle spielte: Philippson und Lehmann schrieben die Geschichte im Sinne ihrer jeweiligen Anliegen einfach um und benutzten sie als Instrument, um historische Argumente für ihre Positionen zu liefern. Dafür erwies es sich als förderlich, dass aus der Geschichte abgeleitete Begründungen und Beispiele bei den Zeitgenossen einen größeren Stellenwert genossen, als man heute vielleicht annehmen würde.

Zitiervorschlag Sebastian Bauer: *Jüdische Geschichtsschreibung zwischen Reform und Orthodoxie. Die Positionen von Ludwig Philippson und Marcus Lehmann*, in: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 9 (2015), 16, S. 1–16, online unter http://www.medaon.de/pdf/medaon_16_Bauer.pdf [dd.mm.yyyy].

Zum Autor Sebastian Bauer (Jg. 1977) ist Doktorand am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur, wo er mit einer Doppelbiografie zu „Ludwig Philippson und Marcus Lehmann“ promoviert. Zugleich arbeitet er als Lehrer für die Fächer Geschichte, Sozialkunde und Englisch in Bad Tölz. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen das Judentum und die innerjüdische Beziehungen im 19. Jahrhundert sowie jüdischer Universalismus im 19. und 20. Jahrhundert.