

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Die jüdische Aufklärung

Schulte, Christoph

München, c 2002

VIII. Die Erfindung der Orthodoxie

[urn:nbn:de:kobv:517-vlib-12337](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-vlib-12337)

VIII. Die Erfindung der Orthodoxie

Im Jahr 1792 veröffentlichte ein unbekannter jüdischer Autor namens Saul Ascher in Berlin ein Buch mit dem Titel *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*. Unverdientermaßen ist auch dieses Buch bis heute relativ unbekannt geblieben, obwohl sein Autor später als antinationalistischer politischer Publizist ein bekanntes Haßobjekt der deutschen Burschenschaften wurde. Es ist, wie sein von Thomas Hobbes entliehener Titel *Leviathan* verrät, ein theologisch-politischer Traktat.²⁸³ Das Buch enthält sowohl eine Philosophie des Judentums als auch eine Art politische Theologie. Und wäre sein Autor ein ähnlich berühmter und vorbildlicher Maskil geworden wie Moses Mendelssohn, Aschers *Leviathan* würde heute stets neben Mendelssohns *Jerusalem* als wichtigster Entwurf einer Philosophie des Judentums²⁸⁴ aus der Generation nach Mendelssohn genannt werden. Denn Aschers *Leviathan* ist die erste von Kant geprägte Philosophie des Judentums überhaupt.

Als Ascher 1792 seinen *Leviathan* veröffentlichte, war er erst 25 Jahre alt, ein junger und deshalb nicht viel gelesener Unbekannter, ein unbeschriebenes Blatt ohne Autorität und Leser. Sein im *Leviathan* erstmals erhobener Ruf nach einer «Reformation»,²⁸⁵ also sein Gedanke einer religiösen Reform des Judentums wurde in Deutschland erst nach den Napoleonischen Kriegen und dem Wiener Kongreß von Rabbinern wie Samuel Holdheim und Abraham Geiger wieder aufgegriffen, als sich die historischen Ausgangsbedingungen und damit die Veränderungsmöglichkeiten grundlegend geändert hatten. Mit Holdheim und Geiger gilt Ascher darum als einer der Vorläufer und ersten Theoretiker des progressiven oder Reform-Judentums

und als ein Wegbereiter der modernen Pluralisierung des Judentums.²⁸⁶ Aschers Überzeugung, daß die Halacha und alle ihre 613 *Mizwot* (Gebote und Verbote) weder der Modernisierung der Gesellschaft noch der Entwicklung individueller politischer und moralischer Autonomie von Juden in der bürgerlichen Gesellschaft standhalten würde, war im 19. Jahrhundert, nach der Emanzipation der Juden in Preußen, evident. Aber die Diskussionen um die Reform des Judentums entspannen sich in aktuellen Büchern und Streitschriften, der *Leviathan* blieb vergessen.²⁸⁷ Im 19. Jahrhundert hat auch Ascher selbst, der inzwischen ein renommierter jüdischer Publizist geworden war, sich nicht mehr zu Wort gemeldet und sich an den Diskussionen um eine Reform des Judentums nicht mehr beteiligt. Er hatte ein wegweisendes Buch zur falschen Zeit publiziert.

1. Wer war Saul Ascher?

Von Saul Ascher existiert kein Bildnis, aber wir verdanken Heinrich Heine ein höchst ironisches Porträt des alten Ascher, dem er in seinen Berliner Studentagen öfter begegnet ist. Ascher wird dort beschrieben als die verknöcherte Inkarnation kantischer Rationalität, ein Aufklärungs-Fossil mit transzendentalgrauem Leibrock:

«Was ist Furcht? Kommt sie aus dem Verstande oder aus dem Gemüth? Ueber diese Frage disputirte ich so oft mit dem Doctor Saul Ascher, wenn wir zu Berlin, im *Café Royal*, wo ich lange Zeit meinen Mittagstisch hatte, zufällig zusammen trafen. Er behauptete immer: wir fürchten etwas, weil wir es durch Vernunftschlüsse für furchtbar erkennen. Nur die Vernunft sey eine Kraft, nicht das Gemüth. Während ich gut aß und trank, demonstirte er mir fortwährend die Vorzüge der Vernunft. Gegen das Ende seiner Demonstration pflegte er nach seiner Uhr zu sehen, und immer schloß er damit: «Die Vernunft ist das höchste

Prinzip!» – Vernunft! Wenn ich jetzt dieses Wort höre, so sehe ich noch immer den Doctor Saul Ascher mit seinen abstrakten Beinen, mit seinem engen, transcendental-grauen Leibrock, und mit seinem schroffen, frierend kalten Gesichte, das einem Lehrbuche der Geometrie als Kupfertafel dienen konnte. Dieser Mann, tief in den Fünfzigern, war eine personifizierte gerade Linie. In seinem Streben nach dem Positiven hatte der arme Mann sich alles Herrliche aus dem Leben heraus philosophiert, alle Sonnenstrahlen, allen Glauben und alle Blumen, und es blieb ihm nichts übrig, als das kalte, positive Grab.»²⁸⁸

Ascher wurde 1767 in eine gut etablierte und schon stark bürgerlich akkulturierte jüdische Familie Berlins hineingeboren.²⁸⁹ Er genoß eine ausgezeichnete Erziehung, lernte neben Hebräisch auch Latein, Griechisch, Französisch und Englisch und verdiente später seinen Lebensunterhalt als Buchhändler, eine Tätigkeit, die ihm Muße für seine Studien der Philosophie und Ästhetik und seine politische Publizistik ließ. Seine erste Publikation war 1788 eine Schrift mit dem Titel *Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, in der er den Militärdienst für Juden zurückwies, solange diese nicht die volle staatsbürgerliche Anerkennung erhielten. Wie Dohm erklärt Ascher die Armut und das Unwissen der jüdischen Bevölkerung durch die jahrhundertelange Unterdrückung und Ausbeutung des jüdischen Volkes im Exil.

Aschers politische Stellungnahmen gegen den Antisemitismus und gegen den deutschen Nationalismus sind weit besser bekannt als seine Frühschriften. In *Eisenmenger der Zweite*, publiziert 1794, verglich er den Philosophen Fichte mit dem notorischen barocken Judenhasser Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704). Im Jahr 1799 hatte Ascher einen schweren Konflikt mit dem Berliner Zensor durchzustehen, als er eine Schrift mit dem Titel *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen* zum Druck bringen wollte. Als politischer Publizist war Ascher ein revolutionärer deutscher Jakobiner, dessen Frankophi-

lie und späteres Engagement für Napoleon ihm dauerhaften Haß der deutschen Nationalisten eintrug. Gegen die Nationalisten Friedrich Rühs, Jakob Fries, Ernst Moritz Arndt und Ludwig Jahn schrieb Ascher seine *Germanomanie* (1815), in der er in Ton und Stil eines Aufklärers und Rationalisten den romantischen Mystizismus, Antisemitismus und Chauvinismus attackierte.²⁹⁰ Es ist nicht überraschend, daß Aschers *Germanomanie* eines der Bücher war, das von seinen Feinden aus der deutschnationalen Studentenschaft 1817 beim Wartburgfest verbrannt wurde.

Als Ascher 1822 starb, war er als politischer Publizist und jüdischer Intellektueller bekannt und angesehen, aber sein frühes Buch *Leviathan* war beinahe vergessen. Seine Bindung an die jüdische Gemeinde war immer lose gewesen, an den Debatten über die Reform des synagogalen Rituals, die Veränderung der Gebetbücher oder die Einführung der deutschen Predigt im Sabbat-Gottesdienst hat er sich nicht beteiligt, obwohl genau solche Reformen im Sinne seines früheren Engagements gewesen wären. Auch an der Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* hat sich Ascher nicht mehr beteiligt, zwei andere Maskilim der zweiten Generation taten dies an seiner Stelle: Aschers innerjüdischer Gegner Lazarus Bendavid und David Friedländer. Nichtsdestotrotz war es Ascher, der als erster eine Reform des Judentums gegen diejenigen vertreten hatte, die er als «orthodox» klassifizierte.

2. Erfindung der jüdischen Orthodoxie?

In den Naturwissenschaften lassen sich Erfindungen wie die der modernen Dampfmaschine durch James Watt meist leicht datieren. In den Kulturwissenschaften hingegen ist es nicht selten sehr schwierig, die Geburtsstunde einer Idee oder eines Begriffs zu datieren. Die okzidentale Geistesgeschichte vermittelt oft den Eindruck, immerwäh-

rende Modulation derselben alten Ideen zu sein. Radikaler Wandel ist selten, Erfindungen noch seltener. Im Fall des *Leviathan* kann man jedoch eine beachtenswerte Erfindung genau datieren: Saul Ascher ist der erste Autor, der ein Konzept des «orthodoxen» Juden entwickelt. Ein orthodoxer Jude, so Ascher, ist ein Jude, der sich jeder Veränderung oder Reform des traditionellen, halachischen Judentums widersetzt. Es gebe aufrichtige und kluge Männer unter den Orthodoxen, gesteht Ascher zu, aber sie verteidigen die Prinzipien der «Theokratie» im Judentum gegen das Streben nach politischer Gleichberechtigung, bürgerlicher Verbesserung und moralischer Autonomie bei aufgeklärten Juden.²⁹¹

Was beim Gebrauch der Worte «orthodox» und «Orthodoxie» auffällt, ist die Tatsache, daß dies ursprünglich christliche Begriffe sind. Vor dem 18. Jahrhundert sind sie nie auf Juden bezogen worden. «Orthodoxia» ist ein griechischer Begriff, der wörtlich «rechter Glaube» bedeutet. Orthodoxie wurde zuerst von den orthodoxen Ostkirchen für sich in Anspruch genommen. In Deutschland und in der deutschen Sprache wurde Orthodoxie zur Bezeichnung der Lutherischen Orthodoxie gebraucht, die im späten 16. Jahrhundert entstand und im 17. Jahrhundert in den deutschsprachigen protestantischen Ländern und in Skandinavien ihre Blütezeit erlebte.²⁹² Im Namen religiöser Toleranz kämpfte die deutsche Aufklärung des 18. Jahrhunderts gegen die Lutherische Orthodoxie und deren Anspruch auf eine homogene, stets auf Luthers Theologie bezogene und an diese gebundene Einheit von Staat, Kirche, Gesellschaft und Kultur. Lessing wehrte sich gegen die «Orthodoxie» bei der Veröffentlichung der Reimarus-Fragmente,²⁹³ Kant unterschied sogar zwischen «liberaler» und «despotischer» oder «brutaler» Orthodoxie.²⁹⁴ Aber sowohl Lessing als auch Kant bezogen sich selbstverständlich auf die protestantische Theologie.

Der Hebraist und Theologe Johann David Michaelis war der erste Aufklärer, der den Begriff «orthodox» auf

einen Juden angewandt hat.²⁹⁵ Er nannte im Gefolge der Lavater-Affäre Moses Mendelssohn in einem Artikel in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1770 einen «orthodoxen Juden».²⁹⁶ Ein anderes Beispiel von judenfeindlicher Rede über die «Orthodoxie des jüdischen Aberglaubens» findet sich bei einem unbekanntem Autor im zweiten Band von Dohms *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1783).²⁹⁷ Ascher kennt diesen zweiten Band Dohms, aber er mag auch gewußt haben, daß Mendelssohn der erste Jude war, der den Begriff «orthodoxer Jude» in einem gedruckten Text benutzte. Mendelssohn hatte nämlich von Spinoza (!) geschrieben, dieser hätte ein orthodoxer Jude bleiben können, wenn er sich nur an die philosophischen Ideen seiner *Ethik* gehalten hätte, statt wie etwa in seinem *Tractatus theologico-politicus* religiöse Lehren des Judentums direkt zu attackieren.²⁹⁸

Ein anderer Text, den Ascher eventuell kannte, ist Moses Hirschels *Kampf der jüdischen Hierarchie mit der Vernunft* (1788), in dem Hirschel «die Orthodoxen» und die «jüdische Orthodoxie» nach Art Voltaires als Repräsentanten des Aberglaubens, der Ignoranz und priesterlicher Heuchelei abkanzelt. In Hirschels Buch, ganz im Gegensatz zu Ascher, gibt es jedoch keinen Vorschlag für einen religiösen Wandel des Judentums oder irgendeine Veränderung. Hirschels rein destruktive, antirabbinische Polemik favorisiert eine ersatzlose Abschaffung der rabbinischen Traditionen.

Ascher ist also nicht der erste jüdische Autor, der über jüdische Orthodoxie schreibt. Soweit bekannt, war dies, wie in so vielen anderen Fällen, Mendelssohn. Aber Mendelssohns Äußerungen über jüdische Orthodoxie fallen zufällig und sind nicht Teil eines Konzepts oder einer Strategie. Sie bezeichnen keine Gruppe. Ascher hingegen gebraucht die Bezeichnung «orthodoxe Juden» mit systematischer, konzeptioneller und ideologischer Absicht, nämlich für die Widersacher einer Veränderung der jüdischen Religion. Während für Mendelssohn die Alternative zu ei-

nem halachisch rechtgläubigen, orthodoxen Juden ein einzelner häretischer Jude wie Spinoza war, der aus der jüdischen Gemeinde Amsterdams ausgeschlossen worden war, begriff Ascher die «Reformation» des Judentums als Alternative zur Orthodoxie. Und während es bei Hirschel zur Zerstörung der jüdischen Hierarchie durch aufgeklärte Juden keine Alternative gibt, sah und setzte Ascher eine neue Alternative innerhalb des Judentums zwischen orthodoxen und veränderungswilligen Juden. Er differenziert zwischen zwei alternativen sozialen und religiösen Gruppen innerhalb des Judentums.

Man könnte nun einwenden, daß diese terminologische Neuerung, Juden als «orthodox» zu bezeichnen, lediglich ein Fall der unaufhörlichen Akkulturation und Assimilation der Juden an das bürgerlich-protestantische Milieu der Spätaufklärung in Preußen war. Dann hätte der junge Saul Ascher lediglich einen bei Protestanten und christlichen Aufklärern üblichen Begriff aufgenommen, also einen dem Judentum ganz fremden Begriff auf das Judentum angewendet und ihn dabei umgemodelt. Dieses Argument mißachtet allerdings Aschers politische Strategie hinter dieser Namensgebung. Diese Namensgebung passiert, das macht die Wiederholung des Namens deutlich, nicht unabsichtlich und zufällig. Ascher erfindet und etikettiert durch diesen Akt der Namensgebung die jüdische Orthodoxie und die jüdischen Reformwilligen als zwei distinkte und alternative politische, soziale und religiöse Gruppen im Judentum. Diese Erfindung ist ein Akt politischer Theologie.

3. Aschers politische Theologie

Ascher sah das Judentum seiner Tage in stetigem Niedergang: «Es ist nicht zu befürchten, sondern es existiert wirklich, daß viele Anhänger des Judenthums bloß den Namen ihres Glaubens inne haben. Täglich sehen wir die

Religion unter unsern Glaubensgenossen in größerem Verfall. Mit jedem Tage sehen wir die Anzahl der Apostaten anwachsen. Wir sehen aber nicht den wahren Glauben durch geläuterte Grundsätze und vernünftige Principien ersetzt; sondern vielmehr diesen Glauben in einen wahren Köhlerglauben verwandelt, der selbst nie weiß, woran er haften soll.»²⁹⁹

Ascher ist nicht der einzige Maskil, der diesen Niedergang beobachtet. Lazarus Bendavid, Isaak Euchel und Salomon Maimon haben ähnliche Phänomene beschrieben. Eine steigende Zahl von aufgeklärten Juden gaben ihre Religion preis, sei es durch Taufe, sei es, daß sie Atheisten wurden, oder sei es wie in den meisten Fällen schlicht dadurch, daß sie am Leben der jüdischen Gemeinden, der Synagogen und Familien nicht mehr teilnahmen. Andere Juden hingegen kehren, so die Beobachtung Aschers, in umgekehrter Richtung zu einer Art blindem Köhlerglauben zurück. Dieser Köhlerglaube verschließt sich rationalen Prinzipien, Erkenntnissen und Überzeugungen, welche die jüdische Religiosität mit der bürgerlichen Akkulturation und Aufklärung vereinbar machen.

Der Niedergang ist sonach ein doppelter: Apostasie oder Köhlerglaube. Konfrontiert mit dieser schlechten Alternative von Verlust jüdischer Identität oder «Fundamentalismus» (*avant la lettre*) macht Ascher einen Gegenvorschlag. Er fordert eine «Reformation» des Judentums, eine Reform, welche die Halacha in der Weise entwertet und reduziert, wie die protestantische Reformation die katholische Tradition preisgegeben hat. Die religiöse Reform ist nach Überzeugung Aschers eine notwendige Vorbedingung der bürgerlichen Verbesserung der Juden, also eine Vorbedingung des übergreifenden politischen Ziels der Haskala. Die religiöse Reformation soll die Juden auf die bürgerliche Verbesserung vorbereiten, ohne sie zur vollständigen Aufgabe ihrer religiösen Identität zu zwingen.

«Reformation» ist ein von Ascher gezielt gewählter Begriff, der auf die protestantische Reformation nicht nur

anspielt, sondern deren Umgang mit Tradition für exemplarisch erklärt. Das Judentum soll nutzlose und veraltete halachische Traditionen aufgeben, aber das Wesentliche der jüdischen Religion bewahren. Reformation des Judentums ist der politische und der religiöse Zweck von Aschers *Leviathan*. Das Buch versucht den religiösen und den politischen Interessen der Juden gerecht zu werden, nicht das eine auf Kosten des anderen. Weder will Ascher die politische und soziale Gleichberechtigung erreichen auf Kosten der kompletten religiösen Selbstaufgabe, noch will er für die strikte Observanz gegenüber der Halacha den Preis der kulturellen und sozialen Selbst-Ghettoisierung und politischen Impotenz der Juden zahlen.

Das traditionelle, halachische Judentum als «orthodox» zu kennzeichnen und ihm die «Reformation» entgegenzuhalten, ist vor diesem Hintergrund ein Akt politischer Theologie, denn diese Distinktion stellt die Behauptung auf, daß es legitimerweise verschiedene Gruppierungen im religiösen Judentum gibt. Das heißt, daß es verschiedene Formen von religiösem Judesein geben kann. Im Klartext: Rabbinisches, halachisches Judentum ist nicht mehr die einzige legitime Form des Judeseins. Halachisches Judentum und Judentum sind nicht identisch, die Rabbiner strikter Observanz sind nicht die Alleinvertreter des Judentums.

Ascher erkennt die traditionelle Alternative zwischen strikter halachischer Observanz und Häresie oder Atheismus, die Alternative zwischen halachischem Judesein oder nicht mehr Jude sein, nicht an. Er unterläuft diese alten, unversöhnlichen Oppositionen, indem er halachisch strikt observante Juden als «orthodox» definiert und indem er als Alternative zu solcher Orthodoxie die «Reformation» benennt. Durch diese Alternative wird jedoch die Orthodoxie zu einer jüdischen Gruppierung unter anderen, gleichfalls legitimen Formen des Judeseins. Den Traditionalisten wird so ihr Monopolanspruch genommen, allein das einzig «wahre» Judentum zu repräsentieren. Analog

zur Kritik des rabbinischen Bannrechts durch andere Maskilim bestreitet Ascher damit das Recht der «Orthodoxie» zu definieren, wer ein Jude ist und wer nicht, wer in eine jüdische Gemeinde gehört und wer nicht. Damit zeigt Ascher eine religiöse Alternative zum Traditionalismus auf und öffnet mit dieser Unterscheidung die Perspektive auf eine Pluralität von religiösen Gruppierungen innerhalb des Judentums, wie sie dann erst im 19. Jahrhundert durch die Entwicklung der liberalen, der konservativen und der neo-orthodoxen Richtungen im deutschen Judentum tatsächlich vollzogen wurde.

Nach Aschers Ansicht repräsentieren die Gebote nicht das «Wesen des Judentums», so wenig wie der *Schulchan Aruch* und die Halacha. Auch orthodoxe Juden repräsentieren, so Aschers wichtigste Argumentationsstrategie, entgegen dem Anschein nicht das Wesen des Judentums. Sie sind nur eine Gruppe von Juden unter anderen. Um das religiöse Monopol der Orthodoxie zu bekämpfen, muß Ascher argumentieren, daß Halacha nicht das Wesen des Judentums ist. Er ist der erste moderne jüdische Philosoph, der das Konzept vom «Wesen des Judentums» gebraucht.³⁰⁰ Und er entwickelt dieses Konzept, um die traditionelle Identifizierung von Halacha und Judentum aufzubrechen. Denn wenn Halacha nicht das Wesen des Judentums ist, was dann?

Mit dieser Fragestellung eröffnet Ascher einen modernen innerjüdischen Diskurs um das Wesen des Judentums, der in Leo Baecks *Das Wesen des Judentums* (1905) eine wichtige Zwischenstation hatte und bis heute zwischen den verschiedenen religiösen Gruppierungen im Judentum fortgeführt wird. Denn jede Gruppierung mußte für sich beanspruchen, dem Wesen des Judentums am nächsten zu kommen. Was das Wesen des Judentums sei, das Halacha nicht mehr ungefragt ist, wurde in den innerjüdischen Disputen deshalb immer wieder neu definiert und redefiniert.³⁰¹

Am Ende seines *Leviathan* präsentiert Ascher seine reformierte Version der wesentlichen Bestimmungen des

Judentums in einer dem Katechismus nachempfundenen, aber auch an das *Jigdal* und die Lehren des Maimonides erinnernden Liste von 14 Glaubensprinzipien. Dieses «Organon» des Judentums, wie er seine Liste nennt, umfaßt die Einheit und Einzigkeit Gottes, die Patriarchen, die Offenbarung der Tora an Mose, die Vorsehung, die Vergeltung aller guten und bösen Taten nach dem Tode, den Messias und die Auferstehung der Toten. Als allgemeingültige Praxis aller Juden schreibt Ascher die Beschneidung, die Sabbatruhe, die jüdischen Feier- und ebenso Buß- und Versöhnungstage fest, aber z. B. nicht mehr die Speisegebote oder das Verbot der Mischehe.³⁰² Andere Mizwot sieht Ascher für einen reformierten Juden nicht mehr vor.

Dies führt zu einer noch viel tiefer liegenden Implikation seiner Schrift: Wenn man wie Ascher voraussetzt, daß die Mizwot nicht eine bestimmte Anzahl von unveränderlichen, ewig feststehenden Geboten sind, sondern nur für eine bestimmte historische Situation gegeben wurden, in anderen jedoch nicht mehr gelten, dann wird das Judentum selbst ein sich immer wandelndes historisches Phänomen. Insofern ist Aschers *Leviathan* die erste Philosophie des Judentums, die das Judentum als wandelbares historisches Phänomen darstellt. Der *Leviathan* markiert den Anfang jener Historisierung des Judentums, die in der Wissenschaft des Judentums Triumphe feiert. Aschers Philosophie ist daher ein Wendepunkt von den zeitlosen, metaphysischen Betrachtungsweisen des Judentums zu den historischen, zeitgebundenen Betrachtungsweisen, wie sie in den profanen Geschichten des jüdischen Volkes von Isaak Markus Jost und Heinrich Graetz vorliegen. Philosophie des Judentums hat bei Ascher erstmals die Geschichte des Judentums zum Gegenstand und wird im 19. Jahrhundert dann von der Geschichte der Juden be-erbt.

Ist erst einmal akzeptiert, daß die Mizwot nicht ewige Geltung haben, dann hat sich unter der Hand das Subjekt

der jüdischen Geschichte geändert: Nicht mehr Gott und seine Gebote leiten unveränderlich die Geschicke des jüdischen Volkes, sondern dieses bestimmt durch Annahme, aber auch Änderung der Gebote, autonom seine Geschicke. Religion existiert für Ascher nur unter der Bedingung und durch den Glauben der Gläubigen. Wenn indessen nicht die geoffenbarten Gebote Gottes, sondern der Glaube die jüdische Religion allererst konstituiert, wie Ascher ganz kantisch schreibt,³⁰³ dann liegt die Leitung der Geschicke des jüdischen Volkes bei diesem selbst und nicht mehr bei Gott, denn Offenbarung ohne Glaube und Gehorsam der Menschen fällt ins Leere. Unter diesen kantischen Prämissen ist die jüdische Geschichte nicht mehr göttlich gelenkte Heilsgeschichte, sondern Geschichte des jüdischen Volkes, das durch seinen Glauben das Judentum allererst konstituiert. Wenn aber die Juden, nicht Gott, die Geschichte des Judentums machen, dann ist sie nicht mehr, um den Buchtitel Karl Löwiths³⁰⁴ umzudrehen, Heilsgeschehen, sondern sie ist Weltgeschichte, profane Geschichte des jüdischen Volkes. Jüdische Geschichte ist nach Ascher nicht mehr *historia sacra*, sondern *historia saecularisata*.

4. Freund-Feind

Wie ist es zu rechtfertigen, bei Ascher von einer «Erfindung» der Orthodoxie zu sprechen? Haben wir es nicht mit dem deskriptiven Gebrauch eines Begriffs zu tun, den die christlichen Aufklärer jeweils gegen ihre konservativen Kirchengläubigen verwenden? Dazu ist zu bemerken, daß Ascher eine gelehrte und wohlinformierte Person war, ein sehr politisch denkender Zeitgenosse. Obwohl er niemals in einer Jeschiva gelernt hatte, verfügte er über Kenntnisse des Talmud.³⁰⁵ Und obwohl er aus dem einigermaßen assimilierten Milieu der Berliner Haskala stammte, wo häufig die Kenntnisse der Rabbinica nicht mehr allzu gut

waren,³⁰⁶ wußte er, daß es sowohl in der älteren als auch in der zeitgenössischen rabbinischen Literatur unaufhörlich Dispute über halachische Fragen gegeben hatte. Er wußte ferner sehr genau, daß die jüdischen Traditionalisten seiner Tage sich über Kabbala und Chassidismus stritten: Die Emden-Eybeschütz-Affäre war in allzu guter Erinnerung, und die Verbannung des hochverehrten Rabbiners und Kabbalisten Nathan Adler aus der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main 1779 und 1789 konnte Ascher gar nicht entgangen sein.

Alle die untereinander zerstrittenen Traditionalisten «Orthodoxe» zu nennen, läßt sie nach außen wie eine homogene Gruppe erscheinen. Diese Benennung trotz des Wissens um ihre andauernden internen Kämpfe und Streitigkeiten zu wählen, läßt diese Namensgebung als einen gezielten Akt der Vereinfachung wider besseres Wissen erscheinen. Daß es sich hier um eine die Differenzen zwischen den Traditionalisten verwischende Etikettierung handelt, gesteht Ascher ungewollt ein, als er einmal von «der orthodoxeste Jude» spricht,³⁰⁷ denn dieser Superlativ konstatiert Unterschiede im Grad der Orthodoxie innerhalb des vermeintlich homogenen «orthodoxen» Lagers.

Ascher kreiert eine Dichotomie zwischen zwei Kollektiven, zwischen den orthodoxen und den reformbereiten Juden, obwohl er genau weiß, daß weder die Orthodoxen noch die Maskilim religiös und politisch homogene Gruppen waren. Diese Erfindung einer Dichotomie zwischen Orthodoxen und Reformbereiten ist simpel, aber effektiv. Man kann lange darüber streiten, ob das Wesen des Politischen, wie Carl Schmitt es formulierte,³⁰⁸ die Entgegensetzung von Freund und Feind ist. Jedenfalls ist Aschers Entgegensetzung von Orthodoxie und Reformation höchst politisch. Und höchst erfolgreich, denn der Erfolg gab Ascher recht: Die ursprünglich diskriminierende Etikette «Orthodoxe» wurde nur etwa 40 Jahre später zu Beginn der deutschen Neo-Orthodoxie von den Orthodoxen als Selbstbezeichnung übernommen.³⁰⁹ Sie ist seitdem

als Selbstbezeichnung üblich und konturiert bis heute den Streit zwischen Orthodoxie und Reform ideologisch.

Die beinahe tragische Konsequenz dieses Erfolgs ist, daß bis hinein in die heutige «Orthodoxie» viele Orthodoxe, Neo-Orthodoxe und Ultra-Orthodoxe glauben, daß wahre Orthodoxie darin besteht und immer bestanden hat, sich resolut jeglicher Reform des Judentums zu widersetzen. Damit identifiziert sich Orthodoxie mit einer vereinfachenden Etikette ihrer Gegner. Dabei wird vergessen, daß die halachische Tradition sich in ihrer ganzen Geschichte stets verändert hat, sich über unendlich vielfältige Diskussions- und Veränderungsprozesse fortentwickelte und neuen historischen Situationen anpaßte. Die Halacha ist niemals in der Weise «reaktionär», veränderungsfeindlich oder erstarrt gewesen, wie Ascher und seine Etikette von den «Orthodoxen» glauben machen. Viele der heutigen Orthodoxen mißverstehen die halachische Tradition gerade dahingehend, daß sie glauben, Halacha sei im Sinne Aschers immer schon «orthodox», d. h. jeglicher Veränderung feindlich gesinnt gewesen. Die Geburt solcher Orthodoxie fand jedoch im Jahr 1792 statt, nicht in Talmud und Midrasch.

Das gleiche wie für die Dichotomie von Orthodoxie und Reform gilt übrigens auch für die Opposition von *Chilonim* (Säkularen) und *Datiim* (Frommen), die heute in Israel die theologisch-politischen Fronten bestimmt, oder für die Opposition von sogenanntem Fundamentalismus und Moderne, wie sie im Namen eines *Clash of Civilizations* beschworen wird. Solche Dichotomien sind bis zur Unglaubwürdigkeit vereinfachend, nichtsdestotrotz aber politisch und theologisch effektiv, denn sie teilen die Welt in Schwarz und Weiß, Freund und Feind. Bei einer genauen Analyse Aschers schließlich läßt sich aber auch lernen, daß Pluralität und Pluralisierung ein Mittel sind, die Opposition von Freund und Feind zu unterlaufen, die, wie Carl Schmitt schrieb,³¹⁰ ihren existenziellen Ausdruck darin findet, für seine Überzeugung gegen den Feind in den Krieg zu ziehen.

Für die beinahe zweitausend Jahre des Exils bestand unter Juden kein Bedarf an einer politischen Theologie, die die Verhältnisse von Staat und Religion regelt. Es gab keinen jüdischen Staat, und Juden waren nicht Bürger der Staaten, in denen sie lebten. Als unterdrückte Minderheit nahmen sie am politischen Leben nicht teil. Das religiöse Denken der Rabbinen hat sich aus diesem Grund nicht mit Fragen der Staatlichkeit und politischen Partizipation beschäftigt. Jüdische Religiosität konnte nicht durch den Staat, sie konnte nur in Grenzen staatlicher Duldung außerhalb staatlicher Institutionen verwirklicht werden. Die jüdische Religion hatte in der Politik keinen Platz.

Diese Situation hat sich mit der Aufklärung und dem Kampf für die bürgerliche Verbesserung der Juden in Europa geändert. Aufklärung und politische Gleichberechtigung der Juden sind der Anfang eines modernen theologisch-politischen Denkens im Judentum, das erstmals seit der Antike das Verhältnis und die Konflikte von jüdischer Religion und Staat reflektiert. Spinoza, Mendelssohn und Ascher sind die ersten modernen jüdischen Philosophen, die den politisch-theologischen Fragen nachgegangen sind, die dadurch aufgeworfen wurden, daß eine Beteiligung von Juden an der Politik des modernen Staats in Aussicht kam. Der Zionismus und der Staat Israel machten dann ein theologisch-politisches Denken dringender als je seit dem *Churban*, der Zerstörung des Tempels in Jerusalem. Heute ist in Israel die Frage allerdings nicht mehr die alte der Religionsfreiheit für die jüdische Religion in einem nichtjüdischen Staat, sondern die der Grenzen der jüdischen Religion und die der Religionsfreiheit von Nichtjuden in einem modernen, säkularen und demokratischen jüdischen Rechtsstaat.