

Digitales Brandenburg

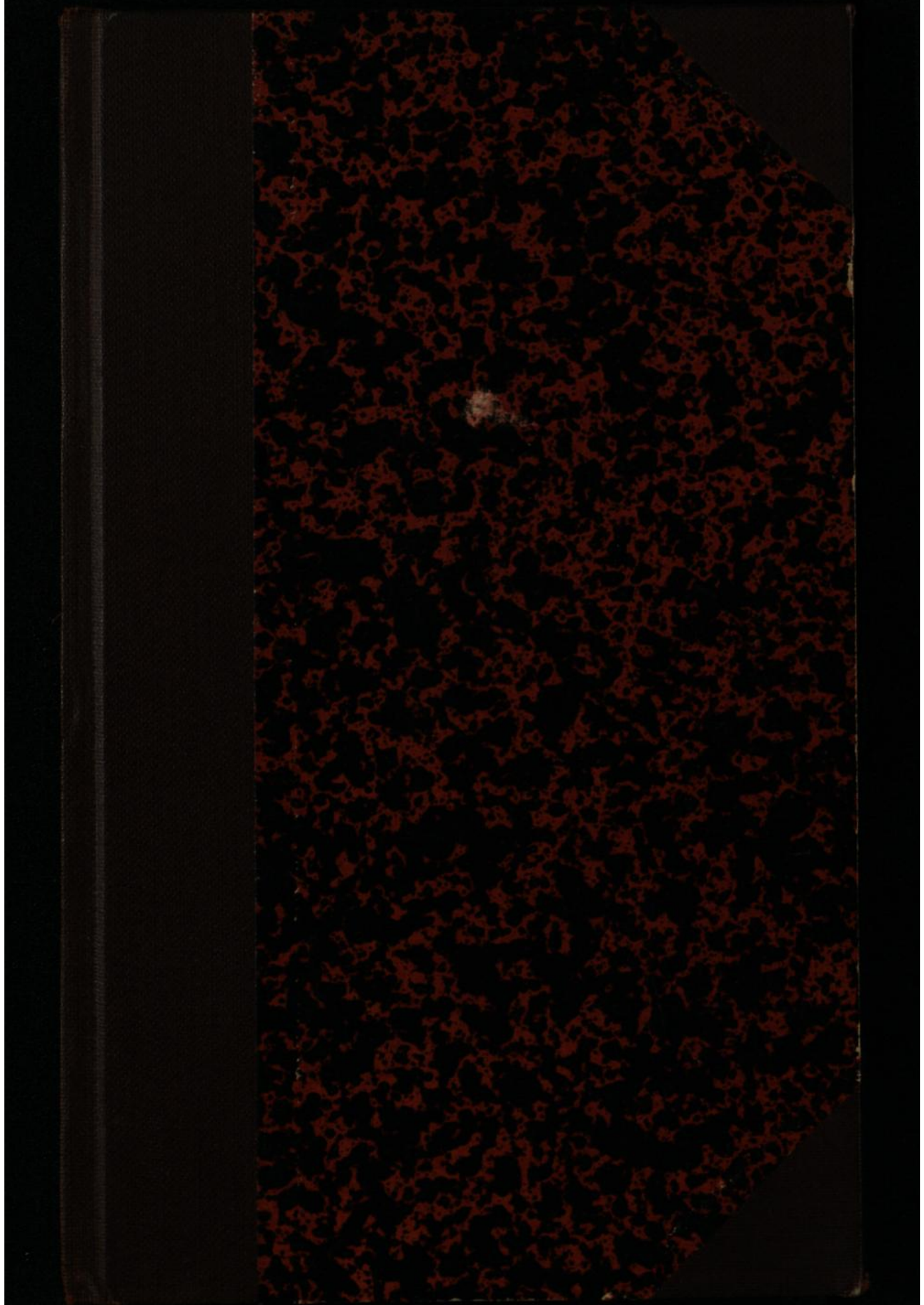
hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

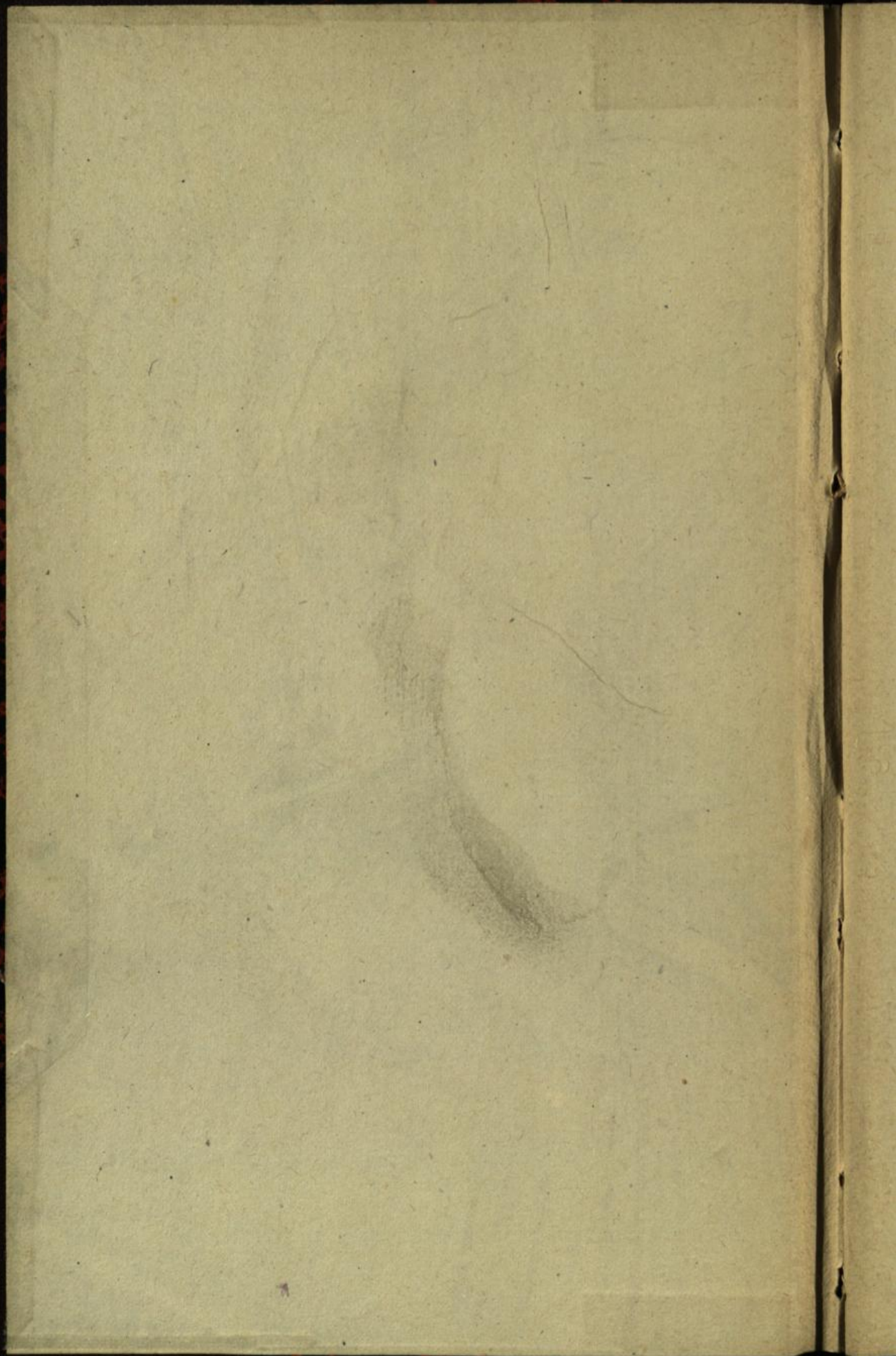
Die erste Rabbinerversammlung und Herr Dr. Frankel

Holdheim, Sam.

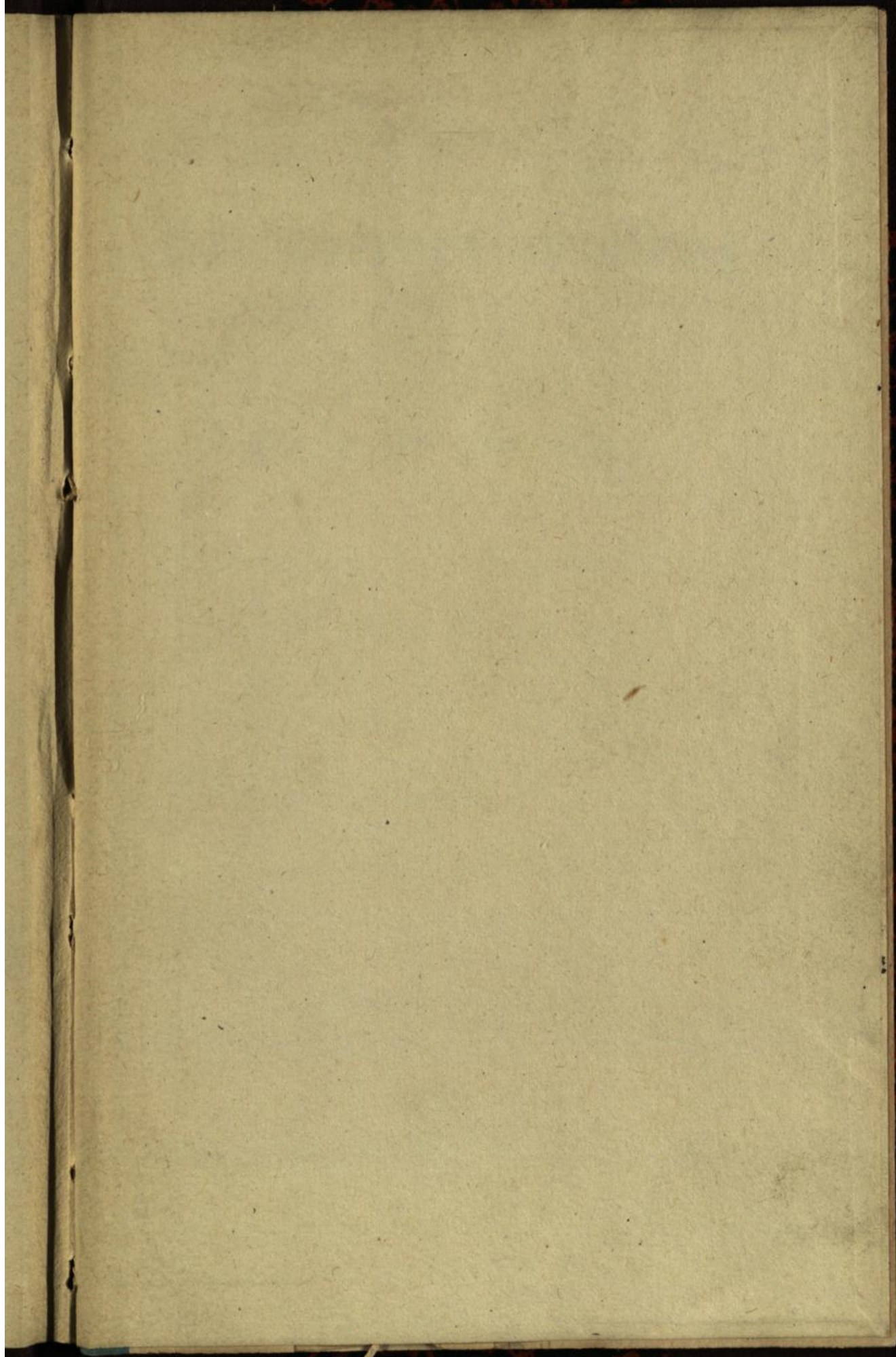
Schwerin i./M., 1845

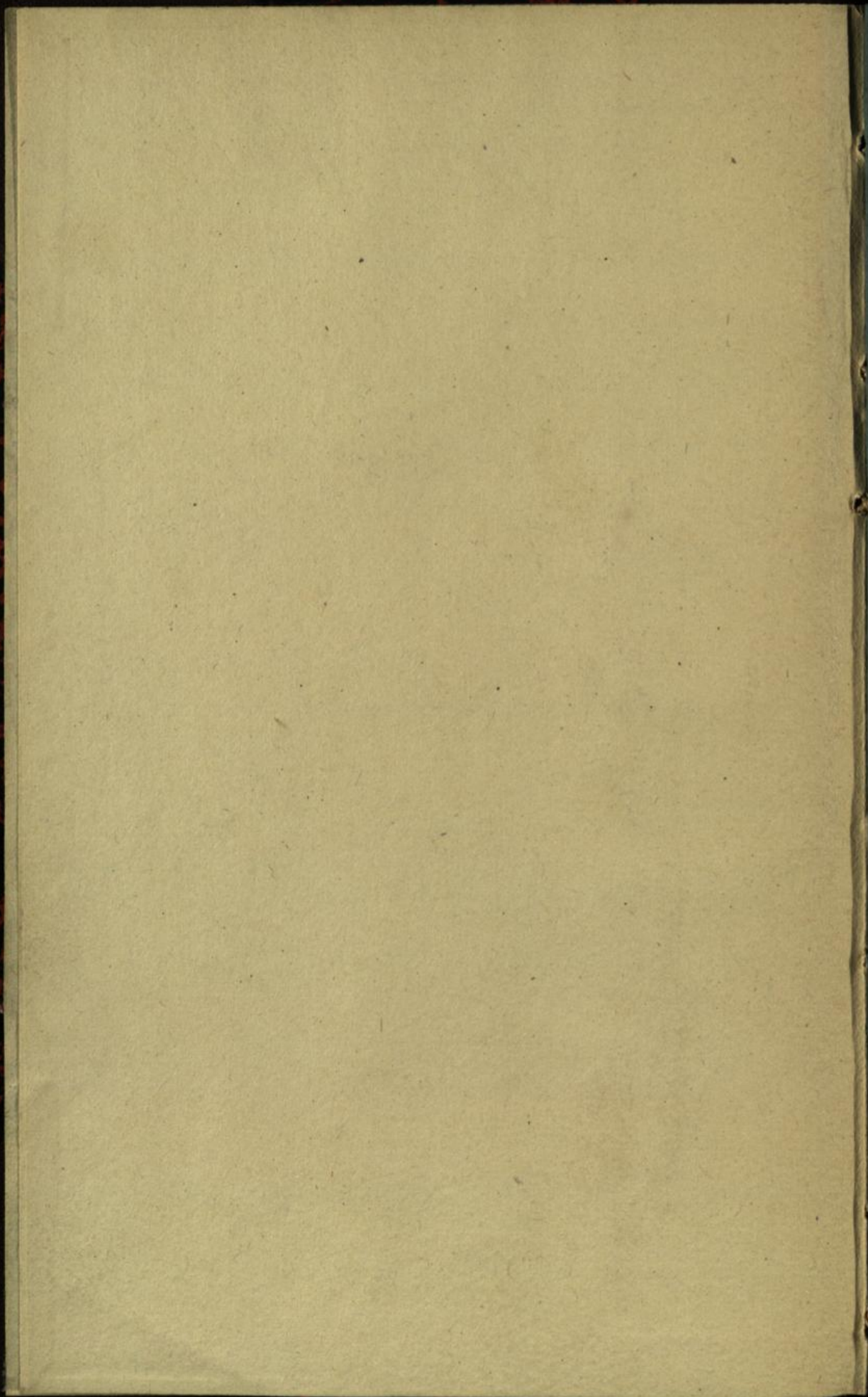
urn:nbn:de:kobv:517-vlib-1961





85 2 28 15





Die erste

49

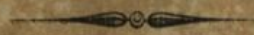
Rabbinerversammlung

und

Herr Dr. Frankel

von

Dr. Sam. Goldheim.



Schwerin ^{l./m.} 1845.

Verlag der C. Kürschner'schen Buchhandlung.
(M. Marcus.)

UNIVERSITÄT POTSDAM
Berlin

In Commission der Plahn'schen Buchhandlung.
(Louis Nise.)

Abhandlung

von Dr. G. G. G.

UNIVERSITÄT POTSDAM
Universitätsbibliothek

Die Befugnisse einer Rabbinerversammlung.

„Vor Allem,“ beginnt H. F.,*) muß erinnert werden, daß es im Judenthum keine Bevorrechteten, keine Geistlichen giebt: es können daher selbst Männer, die im Amte stehen, nicht eine Synode bilden, so nicht das Volk selbst durch Repräsentanten aus seiner Mitte daran Theil nimmt.“ Aber was sind denn die Rabbiner, da sie keine Geistliche im christlichen und keine Priester im altjüdischen Sinne des Wortes sind? Sie sind nichts mehr und nichts weniger als das, was alle übrigen Juden sind, von denen sie sich nur durch Gesetzeskunde und religiöse Sachverständigkeit unterscheiden. Welches ist ihre Stellung zu den übrigen Angehörigen ihrer Gemeinden, da sie keine Bevorrechteten sind? Ihre Stellung ist die der Rechtsgleichheit. Sie stehen in keiner Beziehung über dem Volke, sondern im Volke. Was folgt also aus diesen Vorderfäßen? Daß sie in keiner Beziehung das Volk oder ihre Gemeinden vertreten können, bis sie von dem Volke oder den Gemeinden hierzu bevollmächtigt worden sind. Aber wollen denn die an einem Orte versammelten Rabbiner ihre Gemeinden in irgend einer Beziehung vertreten? So viel ich weiß, ist dies keinem einzigen der in B. versammelt gewesenen Rabbiner in den Sinn gekommen; es wäre doch sonst der eine oder der andere auf den Gedanken gerathen, sich eine Vollmacht von seiner Ge-

*) Zeitschrift für die Interessen des Judenthums, 1844, S. 289 — 308: „Die Rabbinerversammlung zu Braunschweig“.

meinde ausstellen zu lassen. Aber was wollten denn die ohne Vollmacht sich eingefundenen Rabbiner beginnen? Sie wollten sich über religiöse Angelegenheiten des Judenthums berathen und die Resultate solcher Berathungen in Form von Beschlüssen mit nach Hause bringen. Aber bedürfen sie hierzu einer Vollmacht? H. F. behauptet es. „Eine solche Versammlung kann also (das: also gehört zu den habituellen Schwächen des H. F.) nicht Beschlüsse fassen; das Recht, aus einem Nachspruche zu erschweren oder zu lösen, kann ihr nicht eingeräumt werden. Aber wo und wann hat denn die Rabbinerversammlung ein solches Recht je in Anspruch genommen? Welchem Rabbiner, er gehöre zu dieser Versammlung oder nicht, steht denn das Recht zu, seiner Gemeinde oder einem einzelnen ihrer Angehörigen gegenüber aus einem Nachspruch zu erschweren oder zu lösen? Er ist ja kein Geistlicher, kein Bevorrechteter, wo soll ihm die Macht verliehen worden sein, kraft irgend einer Autorität, die er nicht besitzt, mit Nachsprüchen zu erschweren oder zu lösen? Worauf beschränkt sich denn die Function oder die Befugniß der Rabbiner? Der Gemeinde oder den Einzelnen in ihr über Religionsfragen Auskunft zu ertheilen, die Gemeinde bei der Begehung des Gottesdienstes durch Religionsvorträge zu belehren und zu erbauen, Trauungen, Ehescheidungen und Chalizah vorzunehmen. Hierzu muß er die erforderlichen Kenntnisse besitzen und weil die Gemeinde ihm solche Kenntnisse zutrauet, hat sie ihn gewählt. Um sich über solche Amtsangelegenheiten, wie nämlich über vorkommende Religionsanfragen die mit dem Geiste und der Lehre der Religion übereinstimmende Auskunft gegeben, wie das Volk durch die öffentlichen Religionsvorträge am meisten erleuchtet und am kräftigsten erbauet werde, wie ferner die Trauung, Ehescheidung und Chaliza am zweckmäßigsten vorzunehmen sei, sich gegenseitig zu belehren und zu berathen und die Resultate der Berathung als Norm für ihre amtliche Praxis zu nehmen, haben sie eine Zusammenkunft verabredet und ausgeführt. Bedarf es hierzu einer Bevollmächtigung Seitens der Gemeinden? Von je her haben die Rabbiner bei schwierigen Religionsfragen die größere Gelehrsamkeit und Einsicht ihrer Collegen zu Rathe gezogen und danach in ihren Gemeinden gehandelt. Auf diese Weise sind die Gutachtenssammlungen größtentheils entstanden. Statt solcher schriftlichen Berathungen in einzelnen Vorkommenheiten zogen es die heutigen Rabbiner vor, sich an einem Orte zu versammeln, über solche Religionsfragen im Voraus zu deliberiren und

die gewonnenen Ergebnisse zur Richtschnur ihrer fernern Praxis zu nehmen. Wo und wodurch geschieht hier irgend ein Eingriff in die Rechte der Gemeinde? Sollte sie es dem Rabbiner verargen können, daß er zu ihrem Besten die Mittel seiner eignen Belehrung zu vervielfältigen strebt? Oder haben etwa die Gemeinden darüber zu wachen, daß die Rabbiner in ihren Decisionen nicht vom Schulchan-Aruch abweichen? So giebt es ja ein einfaches Mittel, die Rabbiner bei ihrem Amtsantritt auf den Schulchan-Aruch zu vereidigen, wie die protestantischen Geistlichen auf die symbolischen Bücher vereidet werden. Aber wie soll es mit den schon angestellten Rabbinern werden? Nun darüber mögen die Gerichte entscheiden, ob diese in ihrem Amte zu belassen, oder im Falle die Gemeinden ihnen das Vertrauen entziehen, vom Amte zu entfernen sind. In keinem Fall haben die Rabbiner durch gemeinsame Berathung und Belehrung sowenig als durch die Uebernahme der moralischen Verbindlichkeit, das, was mit ihrer Zustimmung gemeinsam beschlossen worden, in ihren Wirkungskreisen verwirklichen zu wollen, Unrecht gethan und irgend ein bestehendes Recht verletzt. Das Vertrauen der Gemeinden beruhet auf der Voraussetzung, daß die Rabbiner in Uebereinstimmung mit den Lehren der Religion in allen Kreisen ihres Berufes wirksam sein werden. Durch die Bemühung, über eine solche Uebereinstimmung sich durch die gemeinschaftliche Berathung mit den Collegen größere Gewißheit zu verschaffen, haben sie sich dieses Vertrauens nur würdiger gemacht. Auch hat man nicht gehört, daß eine Gemeinde in ihrem Vertrauen zu einem der bei der Versammlung anwesend gewesenen Rabbiner wankend geworden sei. Zu allem diesen brauchen die Rabbiner keine Synode zu bilden, keine Geistliche oder Bevorrechtete zu sein, da es ihnen nicht im Entferntesten einfiel, etwa gestützt auf die Uebereinstimmung einer Majorität die daraus hervorgegangenen Beschlüsse mit Gewalt in ihren Gemeinden durchzusetzen oder sich das Recht anzumachen, aus einem Nachspruch zu erschweren oder zu lösen, sondern wie der betreffende §. 11 der Statuten lautet: „Die Beschlüsse der Versammlung legen denen, welche dafür gestimmt haben, die moralische Verbindlichkeit auf, so weit Verhältnisse und Umstände es möglich machen und ihre Kräfte reichen, sie in ihren respectiven Wirkungskreisen zu verwirklichen.“ Die leicht erregbare Phantasie des H. F. wurde durch den Ausdruck „Beschlüsse fassen“ erschreckt, und da er in seiner Confusion nur weiß was der Rabbiner nicht ist, nicht aber was er

ist, so ward er von einer Gespensterfurcht ergriffen, die für alle, welche von der Sache einen richtigen Begriff haben und die Bedeutung der Worte kennen, nicht existirt.

Die Befugnisse einer Rabbinerversammlung, meint H. F., beschränke sich nur auf das Recht, Vorschläge zu machen, oder wie er sich ausdrückt: „nur Vorschläge können von ihr ausgehen.“ H. F. denkt sich also die NB. ungefähr wie Provinzialstände, deren beratende Stimmen und wohlgemeinte Vorschläge zum Besten des Landes von der Regierung vernommen werden, ohne daß ihnen übrigens ein weiterer bestimmender Einfluß auf die Gesetzgebung zusteht. Wem sollen aber hier die Vorschläge zur Prüfung und Entscheidung vorgelegt werden? Dem Volke, den Gemeinden. Diese sollen die von den Rabbinern gemachten Vorschläge prüfen und im Falle der Genehmigung denselben die gesetzliche Sanction verleihen, nach welchen dann die Rabbiner die Gemeinden zu belehren haben. Sind aber die Gemeinden urtheilsfähiger als die Rabbiner, so wird kein vernünftiger Mensch außer H. F. begreifen, wozu die Gemeinden diesen kostspieligen Umweg machen, erst die Rabbiner zu belehren, um sich von diesen belehren zu lassen, und nicht lieber den geraden Weg einschlagen, ohne die Rabbiner sich selbst zu belehren. Die unsichere Dialektik des H. F. läßt nichts unversucht, um über jeden Gegenstand, der an sich klar ist, eine Verwirrung zu verbreiten. Erst sieht er in der Thätigkeit der NB. die Annahmung politischer Berechtigung den Gemeinden gegenüber, und träumt von geistlicher Autorität, von Synoden, von usurpirten Vorrechten auf Seiten der Rabbiner, die abzuweisen sind. Ist er erst auf diesem Wege und hat er den Rabbinern die angemakten politischen Vorrechte genommen, so weiß er nichts Anderes damit anzufangen, als dieselben den Gemeinden wieder zuzustellen: nur Vorschläge können von den Rabbinern ausgehen, den Gemeinden bleibt das Recht der Entscheidung.

Aber auch dies zugegeben: müssen sich die Rabbiner nicht darüber gemeinsam beraten, welche Vorschläge sie den Gemeinden machen sollen? Gewiß. Nun so müssen ja auch aus solchen Beratungen Resultate gewonnen werden und über diese Resultate fassen sie Beschlüsse, diese und keine andere den Gemeinden vorzulegen. Kann ihnen das Recht, Beschlüsse zu fassen, noch streitig gemacht werden?

Die Religion und die Religionslehre.

„Bei diesen Vorschlägen,“ sagt H. F., „muß nun vor allem darauf hingewirkt werden, daß das Volk deren Urhebern Vertrauen schenke, überzeugt sei, daß sie selbst seine religiösen Gefühle theilen, und die Religion, wie sie im Volke lebt, nicht wie etwa abstracte Theorien und unklare Speculation sie aufgefaßt wissen wollen, vertreten werde.“ H. F. spricht immer fort von dem, was eine NB zu thun, worauf sie ihr Augenmerk zu richten habe, geht dann zu den weiteren Anforderungen, die an sie zu machen seien, über, und spricht über all diese Dinge mit einer dictatorischen Zuversicht, als wenn er wirklich allwissend oder allweise und dem Leser keine Rechenschaft über die Begründungsart dieses oder jenes Ausspruches schuldig wäre. Wenn man ihn aus solcher Tonart sprechen hört, dies und jenes müsse so und dürfe nicht anders sein, ohne für das eine und das andere Beweisgründe anzuführen, so hat alles wirklich den Anschein höchster Willkühr und ist nur durch den Glauben des H. F. an sich selbst erklärlich. Auf fallen muß es, daß H. F. nicht einmal es versucht, alle seine Anforderungen aus einem Princip zu erklären und sie aus dem Zeitmoment, aus welchem eine Rabbiner-Versammlung als nothwendige Thatsache hervorgeht, abzuleiten. Hätte er dies gethan, so würde ja der Entstehungsgrund einer solchen Erscheinung gerade in unserer Zeit mit zu Rathe gezogen werden müssen über das, was eine NB. zu thun habe und welche Forderungen an sie zu machen seien. Diesen allerwichtigsten Punct hat H. F. ganz aus dem Zusammenhange seiner Betrachtung gelassen und ohne ein bestimmtes Princip zu haben, tappt er gleichsam im Dunkeln herum und macht lauter Fehlgriffe. Eine NB. muß bei ihren Vorschlägen vor Allem darauf hinwirken, daß das Volk ihr Vertrauen schenke. Wenn aber diese Versammlung von einer Religionswahrheit überzeugt ist, gegen welche im Volke einmal Antipathien entschieden vorherrschend sind, was soll sie thun, wie des Volkes Beifall gewinnen? Soll sie ihm ihre Ueberzeugung aufopfern, um nur sein Vertrauen nicht zu verlieren? Kann H. F. einen solchen Verrath gegen die Religion und gegen die Wahrheit selbst anrathen? Oder kann er sich einen solchen Fall gar nicht denken? Nach seiner eigenen Behauptung hat er ihn ja vor Augen, wie die

Ansicht der NB. mit den Sympathien des Volkes im Widerstreite sich befinden. — Dann soll darauf gewirkt werden, daß das Volk überzeugt sei, daß die NB. seine religiösen Gefühle theile; wie aber, wenn die NB. des Volkes religiöse Gefühle nicht theilt, wenn jene die religiösen Gefühle des Volkes in sehr vielen Fällen für Vorurtheile und Aberglauben hält — soll sie dessen ungeachtet dennoch das Volk vom Gegentheil zu überzeugen suchen? Endlich soll das Volk überzeugt werden, daß die Religion, wie sie im Volke lebt, von der NB. vertreten werde. Ich frage nun wiederum: wie aber, wenn das Gegentheil der Fall ist? Wenn die NB. die Religion, wie sie im Volke lebt, nicht vertreten kann, nicht vertreten darf? H. F. stellt seine Sätze hin, als wären sie Axiome, die nicht zu bezweifeln sind. Er ist von der factischen Gewißheit des Gegentheils überzeugt und weiß, daß die NB. von ganz andern Religionsansichten ausgegangen sei, als die des H. F. und welche er im Volke lebend wissen will. Statt diese geradezu zu prüfen und zu widerlegen, setzt er lieber voraus: eine NB. darf keine andere Religionsansichten haben, als die des H. F. oder des Volkes. Das sind unumstößliche Vordersätze. Dann wird lediglich zum Schein noch untersucht, ob die in Braunschweig versammelt gewesenen Rabbiner wirklich solche Ansichten geäußert, die mit denen des H. F., vulgo des Volkes übereinstimmen, und zeigt sich, daß dies nicht der Fall gewesen, so wird ohne Weiteres über die NB. das Verdammungsurtheil gesprochen. Aber müssen nicht vorerst die Vordersätze untersucht werden? Ist es denn so unleugbar wahr, daß eine Versammlung von Rabbinern vor Allem um das Vertrauen des Volkes, der unwissenden Menge, zu buhlen habe, daß sie auf der Wage der strengsten Gewissenhaftigkeit jeden ihrer Ansprüche abwägen müsse, ob er nicht von der Religion, wie sie im Volke lebt, abweiche? Man sieht es allzu deutlich, wie H. F. es nur auf Täuschung der Menge abzieht, und es hält schwer, den Unwillen in sich niederzukämpfen, den solch ein absichtliches Blendwerk einflößen muß. Läßt sich gegen die Religion, wie sie im Volke lebt, nichts einwenden, oder lebt wirklich die Religion im Volke, wozu war denn eine NB. überhaupt nothwendig? Der Zustand muß ja ein höchst befriedigender sein, und vor Allem hätte H. F. fragen müssen, wozu seid ihr gekommen? Warum seid ihr nicht eben so ruhig zu Hause geblieben wie ich? Aber die versammelten Rabbiner sprachen es ja einmüthig vor allen Berathungen aus: Das Judenthum sei

krank, es müssen die Aerzte über die Mittel seiner Genesung sich berathen. Es muß denn doch wahr sein, daß die Religion, wie sie im Volke lebt, noch Vieles zu wünschen übrig läßt, oder daß die Religion nicht im Volke lebt. Wie kommt also H. F. zu dem Rechte, für die R. B. Grundsätze aufzustellen, die sie selbst in Abrede nimmt, sie ohne alle Beweise hinzustellen und die Versammlung selbst, weil sie solche ihr aufgedrungene Grundsätze abweist, zu verdammen? H. F. treibt wirklich die Anmaßung und die Willkühr bis zu den äußersten Grenzen, die aber nur der Bornirtheit zu imponiren im Stande sein mag. Dem Einsichtigen kann sie nur ein mitleidiges Lächeln abzwängen. H. F. glaubt der Menge zu schmeicheln, wenn er ihr einzureden sucht, daß die Rabbiner nur zur Vertretung der Religion, wie sie im Volke lebt, befugt seien. Im Grunde laborirt dieser Satz, wie alle übrigen des H. F., an Confusion und Einseitigkeit. Die Religion lebt im Volke, aber nicht die Religionslehre, und nicht jene, sondern diese wird von den Rabbinern, den Religionslehrern, vertreten. Hinsichtlich der Religion, deren Wesen so schwer zu erklären ist, waltet kein Unterschied zwischen dem Volke und seinen Lehrern ob. Der schlichteste Mann im Volke hat oft mehr Religion als der gelehrteste Theologe. Um fromm und religiös zu denken und zu handeln, ist es nicht immer nothwendig, wissenschaftlich darüber aufgeklärt zu sein, worin das Wesen der Frömmigkeit und der Religion ruhe. Das ist das populäre Volksbewußtsein, das auf theologische Durchbildung keinen Anspruch macht. Ein anderes ist die Religionslehre oder die wissenschaftliche Erkenntniß der Religion und alles dessen, was ihrem Bestehen, Gedeihen und Blühen nöthig sei. Diese ist keinesweges so ausschließend Sache des Volkes, lebt mit nichten so durchgehends im Volke, und muß von den Religionslehrern — und Religionslehrer ist ein jeder, der die Kenntniß und das Vertrauen einer Gemeinde besitzt, *) erkannt und vertreten wer-

*) Volk und Rabbiner ist im Judenthum keinesweges ein solcher Dualismus wie Volk und Geistlicher im Christenthum. Hier ist der Geistliche durch seinen Stand ein für alle mal — so lange er diesem angehört — vom Volke getrennt und gehört der Kirche und deren Interessen, die oft nicht die des Volkes sind, an, während der Rabbiner von jedem andern im Volke sich nur dadurch unterscheidet, daß er das Vertrauen einer bestimmten Gemeinde besitzt. Jeder andern Gemeinde gegenüber und in derselben ist er nicht mehr Rabbiner, sondern Privatmann, da keine sichtbare Kirche im christlichen Sinne des Wortes existirt, die ihre Diener in den Geistlichen sieht. Der Vorwurf, welcher der R. B. gemacht worden, daß sie Nichtrabbinern den Zutritt zu ihren Versamm-

den. Wer da sagt: die Religionslehrer dürfen die Religionslehre nicht anders vertreten, als wie sie im Volke lebt, der hat etwas höchst Ungereimtes und Absurdes gesagt. Es stände schlimm um die Religionslehre, wenn sie nicht anders, als wie sie zu einer bestimmten Zeit im Volke lebt, aufgefaßt und vertreten werden dürfte. Die bestimmten Religionsansichten, wie sie im Volke leben, haben sich niemals — wenigstens seit der Niederschreibung des Talmuds — von selbst entwickelt, sind immer von den Vertretern der Religionslehre, d. h. von den Talmudgelehrten, dem Volke durch Wort, Schrift und Werk mitgetheilt worden, und darin besteht eben das Verdienst solcher Vertreter, daß sie dem Volke nur reine und gediegene Religionslehren einzuslößen bemüht sind. Warum der Rabbiner-Versammlung das Recht nicht zustehen solle, geläutertere Religionsvorstellungen zu haben und zu verbreiten als die, welche gerade jetzt im Volke leben, ist nicht einzusehen. Im Volke mag bis jetzt der Glaube vorgeherrscht haben, das Col-Nidre gehöre zu den heiligsten Gebeten des Versöhnungstages, und diesem geschähe ein großer Abbruch an Heiligkeit, wenn jenes nicht mehr gesprochen würde. Die NB. hat durch ihren einmüthigen Ausspruch in Betreff des Col-Nidre eine herrschende Religionsvorstellung des Volkes angegriffen und zum Theil vernichtet. Durfte sie das nicht? Ist es ihr untersagt, ihrer bessern Kenntniß der Religion im Volke Eingang zu verschaffen? Nach H. F. müßte dies allerdings der Fall sein. Doch hat er sich wohlweislich gehütet, gerade diesen Ausspruch der NB. zu tabeln. Oder sollte diese Vorstellung von Col-Nidre in den Volkskreisen des H. N. F. in der That nicht mehr vorherrschend sein. Warum hat H. F. es in seiner Gemeinde nicht abgeschafft? Also entweder das Col-Nidre werde in der Gemeinde des H. F. noch heilig gehalten, und er müßte deshalb die NB. tabeln, daß sie es abgeschafft, oder es werde nicht heilig gehalten und H. F. hätte es abschaffen müssen. H. F. that aber weder das eine

Lungen versagte, während die christlichen Kreissynoden dieselben nicht ganz ausschließen, mag scheinbar nicht unbegründet sein; allein man muß bedenken, daß sie nur solche Gegenstände in Berathung nimmt, zu welchen theologische Kenntnisse und Amtserfahrungen erforderlich sind, in Bezug auf welche auch in christlichen Synoden die Laien ausgeschlossen sind. Dies rührt daher, weil im Judenthum die kirchlichen Interessen als solche nicht von den Rabbinern, sondern von den Gemeindevorständen verwaltet werden und die Rabbiner und das religiöse Leben zum Gegenstande ihrer Berathung haben. Vergl. den Aufsatz: „über Synoden im Allgemeinen und Kreissynoden insbesondere“ in der Berliner kirchlichen Vierteljahrs-Schrift, April—Juni 1844.

noch das andere und giebt hierdurch zu erkennen, daß er wohl fühle, der Rabbiner stehe mit seiner religiösen Erkenntniß höher als das Volk, da er aber selbst nicht die Kraft hat, dem Volke entgegen zu treten, sucht er wenigstens diejenigen zu schmähen, welche diese Kraft wirklich besitzen. Das erklärt das Räthsel. —

Der Glaube und die Lehre.

Als ein nicht unwichtiges Moment, welches die Rabbiner bei ihren Vorschlägen zu beachten haben werden, hebt S. F. die Ausöhnung des Glaubens mit dem Leben hervor. Dieses Moment nennt er die Zeitgemäßheit, und will hiemit nichts Anderes andeuten, als daß die Rabbiner bei ihren Sühneversuchen nur auf die streitigen Punkte, d. h. auf diejenigen sich zu beschränken haben werden, in welchen ein Conflict zwischen dem Glauben und dem Leben wirklich stattfindet. Hiermit hat S. F. sein faules Princip, d. h. seine Principlosigkeit, deutlich zu erkennen gegeben. Es soll nicht der Glaube an und für sich einer unbefangenen Prüfung unterzogen werden, inwiefern wahre und falsche Vorstellungen untermischt in ihm enthalten sind, er soll nicht nach einem gefundenen Princip durchgreifend geläutert werden, um für alle mögliche Fragen in Bezug des Glaubens eine bestimmte Antwort zu haben, sondern es soll dies nur in so weit geschehen, als wirklich ein Zwiespalt zwischen Glauben und Leben vorhanden ist, es sollen nur vorliegende Fragen beantwortet, mithin auf alle Consequenz in der Durchführung eines Principis oder der Anwendung der gegebenen Antwort auf andere, den Augenblick nicht drängende Fragen, von vornherein verzichtet werden. Ich für meine Person muß gestehen, daß ich ein solches zeitgemäßes Verfahren nicht bloß unzeitgemäß, sondern auch an sich sehr verwerflich finde. Die Reinheit des Glaubens muß uns an und für sich, abgesehen von den Conflicten, in welchen die Zeit mit dem Glauben stehet, als heilig gelten und mich zur Prüfung und Läuterung auffordern. Auf das Resultat dieser Prüfung, dünkt mich, muß Alles ankommen. Finde ich, daß der überkommene Glaube durchgängig rein und lauter ist, so werden mich die noch so sehr dringenden Forderungen der Zeit nicht zu

Concessionen bewegen dürfen; ist das Gegentheil der Fall, so werde ich das, was eine unbefangene Prüfung mir in meinem Glauben als Irrthum nachgewiesen hat, auch dann aufgeben müssen, wenn es mit der Zeit in noch so seliger Harmonie steht. *) Die Zeitgemäßheit ist also, wo es eine Prüfung des Glaubens gilt, unbedingt verwerflich und ist deren Einfluß auf die vorhabende Untersuchung vorweg auszuschließen. Aber wie kommt H. F., der der Zeit überall den Krieg erklärt, mit einem Mal zu dem Gedanken, die Zeitgemäßheit als ein wichtiges Moment hinzustellen, wo es sich um die Ausöhnung des Glaubens mit dem Leben handelt?

Die Ausöhnung des Glaubens mit dem Leben, welche H. F. in einem Vordersatze „die Zeitgemäßheit“ nannte, nennt er in einem Nachsatz: „die Anerkennung, daß das Judenthum einer Fortbildung fähig sei.“ Welches Judenthum ist einer Fortbildung fähig, das mosaische oder rabbinische? Für H. F. giebt es aber keinen solchen Dualism, keine solche Trennung, sondern ein organisches, mosaisch-rabbinisches Judenthum. Ist aber auch das mosaische Judenthum einer Fortbildung fähig, und hat es sich zum mosaisch-rabbinischen wirklich fortgebildet, so hat ja H. F. hierdurch den ersten Artikel des Reformvereins anerkannt. Nein, verwahrt sich H. F.: Der Reformverein will eine unbeschränkte, ich aber nur eine beschränkte Fortbildung anerkennen. Welches sind aber die Schranken, deren Grenzwächter allen anderweiten vordringenden Reformversuchen das: „bis hierher und nicht weiter“ zuzurufen? Einmal ist es die Fortbildung des Talmuds und das zweite Mal die Fortbildung, die ich dem Judenthume zugebracht. Was das letztere betrifft, hat H. F. wirklich Wort gehalten. Im Januarheft beschenkt H. F. das Judenthum zum neuen Jahre mit einer beschränkten Fortbildung. Da er in demselben Aufsatz (die Symptome der Zeit) die deutschen Juden wie die Kinder behandelt und sie wegen ihres kindischen Leichtsinnes mit der Ruthe in ächt schulmeisterlicher Weise derb züchtigt, so bestehen die Geschenke auch nur in diversen Bagatellen, eigentlich nur, um sie wieder zu beruhigen und daß sie wegen der erhaltenen derben Zurechtweisung nicht ein allzugroßes Kindergeschrei erheben. Wir

*) Ein Beispiel hiefür wäre das Rasiren der Ecken des Bartes mit dem Schermesser, welches im rabb. Judenthum so sehr verpönt ist, und welches bisher bei den Reformversuchen nicht zur Sprache kam, weil es keinen offenen Conflict zwischen Lehre und Leben verursacht.

wollen indeß auch dieses kleine Geschenk dankbar hinnehmen. Es besteht in folgenden Dingen: שני ימים של גזירה der zweite Festtag der drei Hauptfeste soll abgeschafft, die Travergesetze sollen modificirt, der Genuß der Hülsenfrüchte am Passah gestattet, die Mezizah bei der Beschneidung, die aus medicinischer Rücksicht angeordnet, aber durch manchen heutigen Umstand gefährlich bringend ist, abgeschafft werden. Allein wer bürgt uns dafür, daß diese Fortbildung des Judenthums eine beschränkte bleiben, daß nicht ihr Urheber schon nach Jahresfrist aus seinem beschränkten Standpunct heraustraten und zur Einsicht kommen werde, daß aus demselben Grunde, welcher bei שני ימים של גזירה stattfindet, auch של ימי ראש השנה abgeschafft werden könne, und, wo Consequenz etwas zählt, abgeschafft werden müsse? Insofern H. F. nicht wie Lykurg, um jede Veränderung seiner Gesetzgebung unmöglich zu machen, sich selbst jeden Weg der Fortbildung abschneidet, fehlen alle Garantien, daß die gegebene beschränkte Fortbildung ihre Grenzen nicht übertreten und in unbeschränkter Entwicklung fortschreiten werde. Was soll also das schwache Gemüth der deutschen Israeliten beruhigen? Zeitgemäßheit, Ausöhnung des Glaubens mit dem Leben, die Anerkennung, daß das Judenthum einer Fortbildung fähig sei, lauter Insignien, Attribute der Reform, werden im Munde des H. F. zum elenden Werkzeug des Stabilismus, die heiligen Symbole der Freiheit mißbraucht dieser Mann zum Nützzeug der tyrannischen Unterjochung der Geister. Er könnte ein Unglück für das vorwärtstrebende Judenthum in Deutschland werden, wenn nicht glücklicherweise die deutschen Juden eine zu hohe Stufe der Bildung erreicht hätten, um sich von solchem Kunstgriffe täuschen zu lassen. Es fehlt nicht an Analogien auf anderen Gebieten, wo man unter dem Schilde des Glaubens dem Aberglauben zur Herrschaft verhelfen, unter der Parole des Lichtes Finsterniß verbreiten, mit dem Rufe der Freiheit den Geist in Fesseln legen will. Sei auf deiner Hut, deutsches Israel! Auch aus deiner Mitte tritt ein jesuitischer Geist mit keckem Haupte hervor. Er behandelt dich schon jetzt wie ein unmündiges Kind, „ohne Selbstständigkeit, ohne Charakterfestigkeit“; was für eine Behandlung hast du zu gewärtigen, wenn du erst bei ihm in die Schule gehst, unter seiner Zuchttruthe rabbinisch glauben lernst und mosaïsch denken verlernst? Sei auf deiner Hut, deutsches Israel! Der Jesuitismus wirft dir jetzt noch einige Bonbons hin, damit du nur willig bei ihm in die Schule gehst

und deine Lektion lernst, sträubst du dich dann, so giebt es keine Bonbons mehr, es giebt nur eine Zuchttruthe. Du kennst sie noch aus dem finstern Mittelalter: Bann, Geistesdruck und Geistesfinsterniß sind ihre Namen.

H. F. tadelt das gemeinsame Streben der deutschen Rabbiner; er tadelt nicht weniger bitter jedes vereinzelte Streben in der Literatur wie im Leben. Und warum tadelt er so bitter die deutschen Rabbiner? warum bezeichnet er sie als schlechte Vertreter der deutschen Juden? weil sie, sagt er, das Gemüth des Volkes, das ein tief religiöses ist, verletzen, „weil die Religion nicht, wie sie im Volke lebt, sondern wie etwa abstracte Theorien und unklare Speculationen sie aufgefaßt wissen wollen, von ihnen vertreten werde.“ H. F. will aber hierdurch nichts Anderes, als dem Volke schmeicheln, es gegen seine Rabbiner mißtrauisch machen, die Rabbiner in den Augen des Volkes verdächtigen, verläumdern. Es ist ihm mit dem angeblich tiefen religiösen Gefühl, welches im Gemüthe des Volkes leben soll, kein wahrer Ernst. Daß dies alles buchstäblich also sich verhalte, hat H. F. in seinem Aufsatz: Die Symptome der Zeit, unzweideutig bewiesen. Er ist, wie es jedem Unredlichen ergehen muß, aus der Rolle gefallen, und nachdem alle seine Galle gegen die Rabbiner erschöpft ist, bleibt ihm weiter nichts übrig, als noch ein Verläumder des Volkes, nämlich der deutschen Juden zu werden, sie, wie früher die deutschen Rabbiner, mit derselben Annahung, mit demselben geistlichen Hochmuth herb und bitter zu tadeln. „Aber was an dem deutschen Juden zu tadeln, sagt er (Januarheft S. 9), sein dürfte, ist ein Mangel an Selbstbewußtsein, der unzureichende Fond an Charakterstärke, an kräftiger Selbstständigkeit. Der deutsche Jude giebt durch eine Reihe von Jahren sich zu sehr der Tagesphilosophie und der herrschenden Tagesrichtung hin“ H. F. führt diese seine Anklage des deutschen Juden durch alle Epochen der neuern Geschichte durch und gelangt am Ende zu dem Schlusse: „So ist der deutsche Jude in allen diesen Phasen nur passiv (?) geblieben und wurde stets überwältigt; die Activität des Glaubens, die Selbstständigkeit, sich durch den Glauben über die Tagesphilosophie zu erheben, geht ihm ab. Und man muß mit Bedauern gestehen, daß es nicht sowohl an Kraft, als an Muth hierzu gebricht; der deutsche Jude scheuet nichts mehr, als nicht für aufgeklärt zu gelten, der Vorwurf, er sei nicht mit der Zeit fortgeschritten, ist bei ihm von überaus nachhaltigem Gewichte.“

Hier haben wir es, was H. F. den deutschen Juden zum Vorwurf macht und welche Richtungen sie nach ihm einzuschlagen haben, um zum Ziele des Heiles zu gelangen. Die deutschen Juden sollen gleichgültig und unempfindlich gegen die Pulsschläge der Zeit sein; das Leben, welches im Herzen des deutschen Volkes warm pulst, soll gerinnen und erstarren im Herzen des deutschen Juden; dieser soll und darf nicht in der Zeit und ihren Bestrebungen leben, soll für ewige Zeiten zur Isolirtheit verdammt sein, und das im Interesse seines Glaubens, der in und mit den Zeitrichtungen nicht bestehen kann. Ein Anderer als H. F. würde dies den deutschen Juden, im Gegensatz zu den polnischen, italienischen und holländischen zum großen Verdienst angerechnet haben. Nur in seinen Augen können sie deshalb keine Gnade finden, und doch lebt die Religion im Herzen der deutschen Juden und nur die Rabbiner wollen sie ihnen aus dem Herzen reißen, und doch herrscht im Gemüthe des Volkes ein tiefreligiöses Gefühl, welches die Rabbiner untergraben und zernüchtern! Welche Widersprüche von der einen und doch wie erklärlich sind sie von der andern Seite! H. F. besitzt eine starke Dosis rabulistischer Weisheit; er spricht wie es der jedesmalige Zusammenhang erfordert, wie es für den jedesmaligen Augenblick zweckdienlich ist. Einmal sind es die Rabbiner, die dem Volke ihren Glauben nehmen, ein andermal ist es das Volk, welches zu sehr in die sündige Zeit eingeht und den Glauben darin stecken läßt. In dem einen Feldzug ist das Gemüth, das tiefreligiöse Gemüth des Volkes ein guter Allirter, um einen Kreuzzug gegen die Rabbiner zu predigen; sind diese durch Anschwärzungen unschädlich gemacht, dann geht's über's Volk her, wird diesem über sein tief religiöses Eingehen in die Zeitrichtungen ein Strafcapitel verlesen. Die Feder ist geduldig; die winzige Schaar, welche die salbungreichen Expectorationen des H. F. liest, ist zu einfältig, um an solchen Widersprüchen ein Aergerniß zu nehmen, und die gebildeten deutschen Juden, welche durch ihre Theilnahme an den Bestrebungen und Richtungen der Zeit ihre Bildung bekunden, würden dieselbe verläugnen, wenn sie all das ungebildete Geschwätz des H. F. läsen.

Welches ist aber die Grundtäuschung in allen Erörterungen des H. F. auf jüdisch-religiösem Gebiete? In der Vorgabe einer Collission des Glaubens mit dem Leben. H. F. stellt immerwährend den Forderungen des Lebens den Glauben entgegen. Zwischen dem Glauben und dem Leben findet aber

gar keine Collision statt, sondern zwischen diesem und dem Talmud, oder der talmudischen Ansicht von der Beschaffenheit und Bestimmung des Ceremonialgesetzes. H. F. stellt mit schlauer Politik den Glauben in die vordersten Reihen dem Leben gegenüber, als wäre der Kampf des Lebens gegen diesen gerichtet, und als wenn dieser das Leben als seinen natürlichen Feind betrachtete. Es wäre dies in der That der Fall, wenn man unter dem Leben ein sündliches verstanden wissen wollte, welches dem Glauben und den mit ihm verbundenen, aus ihm eigentlich fließenden Sittlichkeitsideen gegenüber unbedingt zu verwerfen ist. Allein unter Leben und Lebensforderungen verstehen wir, und mit uns alle deutsche Juden, keinesweges ein sündliches, sondern ein rein sittliches, unschuldigtes Leben, dessen Forderungen zum Theil den Glauben gar nicht betreffen, zum Theil in dem Glauben ihren Stützpunkt finden. Diesem darf also nicht der Glaube, sondern das Ceremonialgesetz zumeist nach rabbinischer Auslegung entgegen gestellt werden. Wenn z. B. das Leben in socialer und sonstiger Beziehung die Beschränkungen, welche die Beobachtung der Speisegesetze bietet, beseitigt wissen will, so ist hier keinesweges eine Collision zwischen Glauben und Leben, da die Ansicht, welche alle rabbinische Schrifterklärungen in Bezug auf Speisegesetze abweist und auch hinsichtlich der biblischen Verbote der unreinen Thiere, eine in Orts- und Zeitverhältnissen ruhende Ursache, die in der Gegenwart durchaus nicht stattfindet, behauptet, keinesweges mit dem jüdischen Glauben in allen seinen Bestandtheilen, sondern nur mit der rabbinischen Schrifterklärung vieler Speisegesetze und der rabbinischen Ansicht von der absoluten Fortdauer des Verbotes der unreinen Thiere streitet. Der Streit ist entweder ein rein exegetischer oder den Geist und den Grund gewisser biblischer Gesetze betreffender, wobei der jüdische Glaube als solcher nicht in Betracht kommt. Freilich der Glaube an die Göttlichkeit rabbinischer Weisheit, an den göttlichen Ursprung dessen, was die Rabbinen für Tradition ausgehen, wird aufgegeben. Allein deshalb ist noch der Glaube im Allgemeinen, das was im Judenthum im Allgemeinen als Glauben gilt, nicht in Anspruch genommen. Der Glaube an die Rabbinen, oder rabbinische Glaube an sich selbst, ist im Judenthum, was im Katholicismus der Glaube an die kirchlichen Traditionen und den Papst. Wer wollte aber, ohne partiisch zu sein, dem nichtkatholischen Christenthum den christlichen Glauben

absp
lische
mit
her
Abtr
und
Trab
Rabl
solche
H. F.
stens
spred
der
Glaub
in n
steher
bindl
und
wie
welch
Voru
hered
starke
Rabb
mach
flecken
erklär
sehr
unsch
langt
ben
Fröm
ein B
dem
sicht
des
ein
nung
im L
schen

absprechen, oder bei dem Conflict des Lebens mit den katholischen Kirchensatzungen von einem Conflict zwischen Glauben mit dem Leben reden? Freilich von römisch-katholischer Seite her werden alle, welche diesen Glauben nicht theilen, Keger, Abtrünnige genannt und als Glaubenslose verdammt werden, und so müssen sich auch die gegen den rabbinischen Glauben an Traditionen sich auflehrenden Juden eine Verkehrung von den Rabbaniten gefallen lassen. Aber kein Unparteiischer wird die solcherhalb Verkehrten als Glaubenslose bezeichnen. Will H. F. im Namen des Rabbinismus es thun, so muß er wenigstens so deutlich und verständlich wie die römische Curie sprechen. Ihr deutschen Juden, weil ihr von dem Glauben der Rabbinen euch lossagt, seid Keger, habet nicht den ächten Glauben. Die deutschen Juden werden dann wenigstens wissen, in welchem Verhältniß sie zu H. F., dem jüdischen Pabst, stehen.

Allein H. F. umgeht alle diese Erörterungen über die Verbindlichkeit talmudischer Satzungen, über den Traditionsglauben und ähnliche Materien und spricht unaufhörlich vom Glauben, wie dieser im deutschen Israel schwach geworden, ohne zu ahnen, welche Kraft des Glaubens dazu gehört, über tausendjährige Vorurtheile sich zu erheben, dem Talmud, der so lange eine unberechtigte Herrschaft über den jüdischen Glauben ausübte, mit starkem Glaubensbewußtsein entgegen zu treten. Ist auch den Rabbinen keinesweges ein Vorwurf hierarchischer Anmaßung zu machen und stehen sie in sittlicher Beziehung ganz rein und fleckenlos da, so ist doch nicht zu verkennen, daß ihre Schrift-erklärung meistens eine unrichtige, daß ihre Lehren in sehr vielen Fällen unmoralische sind. Sie sind freilich persönlich unschuldig, sie gingen von falschen Gesichtspunkten aus und gelangten zu falschen Resultaten. Aber das jüdisch-religiöse Leben ist doch darum nicht weniger ein antibiblisches, die Frömmigkeit eine äußerliche und wertheilige, der Gottesdienst ein Zeremoniendienst und in antiquirten, von der Gegenwart und dem in ihr erstarkten Glaubensbewußtsein abzuweisenden Vorurtheilen ruhender. Je mehr diese Vorstellungen berichtigt, je reiner und kräftiger wird der Glaube sich zeigen, desto mehr muß an die Bibel und seine Geschichte zurückgewiesen werden, was dann eine schrift- und vernunftgemäße Forderung zur ihm feststellen wird, das wird die Lehre sein, die ihm im Leben als Norm und Richtschnur dienen möge. Nicht zwischen Glauben und Leben steht ein Bruch bevor, sondern zwi-

schen Lehre und Leben. Eine Reinigung der Lehre, die sich als Folge und Postulat des reinen Glaubens herausstellen wird, muß und wird auch jede Collision beseitigen.

Das Judenthum und die Höhe der Zeit.

Nebst der Zeitgemäßheit hebt H. F. noch ein anderes Moment hervor, für dessen Beachtung er Rücksichten empfiehlt, es ist: die Höhe der Zeit. „Das Judenthum soll den fortgeschrittenen Zeitbegriffen entsprechen.“ „Aber,“ bemerkt H. F., „das Judenthum entspricht nach seiner Grundidee nicht nur dem Begriffe jeder Zeit, sondern ist weit über dieselbe hinaus erhaben.“ Ja wohl, das Judenthum nach seiner Grundidee, dem idealen Universalismus, entspricht nicht nur jeder Zeit, sondern ist über dieselbe erhaben; aber das theokratische Judenthum, die theokratische Symbolik, der theokratische Partikularismus entspricht mit nichten dem Begriff einer jeden Zeit und ist noch weniger über dieselbe weit hinaus erhaben, sondern ist nur für eine bestimmte Zeit geschaffen und konnte, als die Zeit über sie hinausgewachsen war, mit ihrer Beschränktheit in der Zeit sich nicht behaupten, ja ist, wie wir annehmen müssen, durch Gottes eigene Fügung vom Schauplatz der Zeit entfernt worden. — Noch weniger als das theokratische Judenthum entspricht das rabbinische, welches bloß die Scherben der Theokratie zu einem Ganzen zusammenfittete, dem Begriff einer jeden Zeit und ist über dieselbe weit hinaus erhaben. H. F. muß sich unter seinen Lesern eine geduldige Herde frommer Schafe denken, der er Alles, was ihm in den Mund kommt, vorsprechen kann und von welcher er keines Widerspruches zu gewärtigen hat. Das rabbinische Judenthum — und H. F. spricht von keinem andern, — soll dem Begriffe einer jeden Zeit entsprechen, ja sogar über dieselbe weit hinaus erhaben sein! Man nehme doch einen beliebigen Abschnitt aus dem ersten oder zweiten Theile des Schulchan Aruch und durchforsche alle die unzähligen Paragraphen, welche Vorschriften über diese und jene in religiöser Beziehung gleichgültige Handlung und Thätigkeit enthalten, und vergleiche sie mit dem Begriffe einer beliebigen Zeit und sage dann, daß sie nicht nur dem Begriffe jeder Zeit entsprechen, sondern weit hinaus über dieselbe

erhaben sind. Wenn H. F. ein Mann der Wahrheit und der Klarheit wäre, so würde ich ihn fragen: ob er nur an den geringsten Theil aller jener Vorschriften denkt, geschweige denn sie beobachtet? H. F. zählt auf die Unkenntniß der Menge, welcher zu schmeicheln er oft sich erniedrigt, wenn er solche vage Behauptungen ausspricht. Um nur einen möglichen Theil des Schulchan Aruch im Leben zu verwirklichen, muß man ein Mann sein wie der selige R. Akiba Eger oder R. Moses Sopher. Wie diese Männer bei all ihrer sittlichen Würdigkeit auf der Höhe der Zeit standen, weiß H. F. so gut wie jeder Andere. Stände aber das rabbinische Judenthum auf der Höhe einer jeden Zeit, so müßten doch diejenigen, welche auf der Höhe des rabbinischen Judenthums standen, den höchsten Gipfel der Zeit erreicht haben. Daß es rabbinische Juden dennoch gab, welche dessen ungeachtet auf der Höhe der Zeit standen, ist nicht zu leugnen, aber wohl, daß sie diesen Standpunkt dem rabbinischen Judenthum zu verdanken hatten. Doch H. F. fühlt selber, daß mit dem einen Streiche noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind, er läßt also noch bisher unbeschäftigte Truppen in's Feld rücken. „Das Judenthum trägt aber auch den wesentlichen Gedanken in sich, daß der Mensch einen höhern Willen, der über seine Erkenntniß und seinen Willen hinausragt, anerkenne, dessen Weisheit und Tiefe unerforschlich sind und dessen Geboten und Vorschriften er sich unterwerfen soll.“ Hr. F. ist es augenscheinlich nur um den Schlußsatz, nämlich den, die Gebote und Vorschriften betreffenden, zu thun. Hiermit soll also die Höhe der Zeit gänzlich abgewiesen werden, denn der Jude darf diesen Maßstab nicht an etwas anlegen, dessen Weisheit und Tiefe unerforschlich ist. Allein erkennt auch der Jude einen höhern Willen an, der über seine Erkenntniß und Begriffe hinausragt, so wird er doch diese seine Erkenntniß und Begriffe dazu gebrauchen dürfen und müssen, um diesen höhern Willen und dessen Gebote und Vorschriften zu erforschen, wenn ihm auch die Weisheit und Tiefe dieses höhern Willens unerforschlich bleiben. Weil der Jude sich unter der Macht eines solchen höhern Willens stehend weiß, dessen Weisheit und Tiefe unerforschlich sind, wird er um so weniger solche Gebote und Vorschriften, als diesem höhern Willen entfloßen, anerkennen, die mit der erforschlichen Tiefe und Weisheit, nicht bloß des Menschengestes, sondern des in der h. S. offenbarten Geistes Gottes im Widerspruche stehen. H. F. wird doch trotz der schrecklichen Confusion

seiner Begriffe eingestehen müssen, daß dem Juden nicht zugemuthet werden könne, alle Vorschriften, welche in den ersten 7 Abschnitten des Drach Chajimen thalten sind, als Gebote und Vorschriften des höhern Willens anzuerkennen, dessen Weisheit und Tiefe unerforschlich sind. — Freilich steht ein höherer Wille über unseren menschlichen Begriffen und Erkenntnissen, der uns ewig unerforschlich bleiben wird; aber das, was dieser höhere Wille von uns fordert, muß doch wenigstens im Judenthum, das keine unerforschliche Glaubensmysterien lehrt, innerhalb der Grenzen unseres Erkenntnißvermögens liegen, muß doch von uns erkannt und gewollt, muß doch, wenn auch von Außen uns offenbaret, Eigenthum unseres sittlichen Selbstbewußtseins werden können. Gott hat ja seinen höhern Willen nur Menschen, mit Erkenntniß und Willensfreiheit begabten Wesen, nicht aber den vernunft- und willenlosen Thieren offenbart, und wir müßten doch zur Stufe der Thierheit herabsinken, wenn wir etwas als Gottes Wille hinnehmen und üben wollten, was nach den von Gott uns verliehenen Erkenntnissen und Begriffen unmöglich Gott gewollt haben kann. Machen wir nun hiervon Anwendung auf die Lehre des rabbinischen Judenthums, so können wir uns dessen Vorschriften und Geboten nicht unterwerfen, weil wir sie nach unseren Erkenntnissen und Begriffen nicht als Gotteslehre, sondern nur als gemeines Menschenwerk betrachten müssen. Der höhere Wille, den wir über uns erkennen, behaupten wir, kann unmöglich dieses von uns fordern, und wer das Gegentheil behauptet, der muß es uns beweisen.

Die Reform und ihre formellen Bedingungen.

H. F. hat nicht nur die RB. hinterher scharf getabelt, sondern auch von vorn herein gründlich belehrt, und weil sie seine Belehrung nicht beachtet, hat sie die Zurechtweisung verdient. In einem frühern Aufsatz über die projectirte Rabbinerversammlung (Junihest S. 98), auf welchen er auch in diesem Aufsatz S. 292 zurückkommt, belehrte H. F. dieselbe, wie alle formellen Bedingungen für eine Reform des Judenthums — es sei denn eine gemäßigtere — fehlen. „Man hält, sagt er das, „allgemeine Reformen“ für nicht unausführbar, und meint, daß es hierzu nur des Muthes eines Huf, Luther, Melancthon und Anderer bedürfe. Aber fragen wir weiter, woher die allgemeine Empfänglichkeit für Reformen je kam, so ant-

wortet die Geschichte, daß sie nicht aus Widerwillen gegen die Religion und ihre erschwerenden Vorschriften ihren Ursprung nahm, sondern aus dem frevelhaften unheiligen Treiben, mit welchem Menschen zu ihren Zwecken die Religion erniedrigten, aus dem Unwillen über die Laster und Verbrechen, mit welchen die Diener des Glaubens ihn und die Menschheit entweiheten. . . . Luther, dessen Schritte zuerst von dem Proteste gegen den Ablasskram ausgingen, und dessen ganzes Ziel gegen die Macht des Papstes und seine ungerechten Anmaßungen gerichtet war, mußte Anklang finden und sein Streben den Zeitgenossen als ein heiliges scheinen. . . . Befragt nur die Geschichte der Rabbinen: Mästeten sie sich mit dem Schweisse des Volkes, zogen sie die fetten Pfründen an sich, thaten sie sich göttlich in Ueppigkeit und Ueberfluß, gaben sie durch ihre Sitten Anstoß und verkehrten sie den Glauben in den Augen des Volkes? Sie waren, wird jeder mit H. F. freudig antworten, sittlich unbescholtene, ehrliche und biedere Männer. Aber was folgt daraus? H. F. zieht den wichtigen Schluß: „Es geht also dem Judenthume eine formelle Bedingung allgemeiner Reformen ab; der Beginn, von wo aus sie sich gewöhnlich (?) Eingang verschaffen, der Widerwille gegen die die Religion vertretenden Priester und Lehrer kann im Judenthum sich nicht geltend machen.“

Es muß sehr interessant sein, bei H. F. Vorlesungen über Geschichte zu hören. Diese seine aufgestellte Ansicht über die formellen Bedingungen der Reform setzt seine Urtheilsfähigkeit über Geschichte außer Zweifel. Wir wollen sie jedoch nach der formellen und realen Seite hin prüfen. H. F. schließt von Wirklichem auf Mögliches und meint: es könne nur das möglich werden, was wirklich geworden ist. In der Geschichte der Reformation findet er die Verderbtheit der Lehrer als die bewegende Ursache der Verbesserung der Lehre und zieht daraus den Schluß, daß wo diese Ursache, nämlich die Verderbtheit der Lehrer fehlt, eine Reform der Lehre unmöglich sein müsse. Was berechtigt ihn aber, die Verderbtheit der Lehre aus der Reihe von Ursachen auszuschließen, die eine Verbesserung der Lehre möglich und wirklich machen können? Darf eine geschichtliche Erscheinung, die aus einem bestimmten Grunde sich entwickelte, sich deshalb niemals wiederholen, weil dieser Grund fehlt? Kann nicht eine und dieselbe Erscheinung aus verschiedenen Gründen in's Leben gefördert werden? Der Schluß des H. F. ist daher logisch falsch, denn er schließt von der Aufhebung des Grundes auf die Aufhebung der Folge,

welches gegen alle Gesetze der Logik ist, da einer Folge verschiedene Ursachen zu Grunde liegen können. Erst dann, wenn die Unmöglichkeit der Reform geschichtlich erwiesen wäre, würde der Schluß auf das Nichtvorhandensein der Ursachen, nämlich der Verderbtheit der Lehrer und der Lehre gerechtfertigt sein. Da nun diejenigen, welche die Reform für möglich halten, wenn ein muthiger Reformator da wäre, sie zugleich für nothwendig erklären, mithin in dem Zustande der Lehre die Bestimmungsgründe zu ihrer Verbesserung suchen, so löst sich der Einwurf des H. F., daß die Verderbtheit der Lehrer als Bedingung fehle, in Nichts auf, da er diese nicht als die einzige und ausschließende Bedingung nachgewiesen hat und für die, welche die Reform wünschen, die Verderbtheit der Lehre als hinreichender Grund mit Recht erscheint.

Bleiben wir nun bei der geschichtlichen Thatsache stehen. Die moralische Gesunkenheit der die Religion vertretenden Priester, die hierarchischen Anmaßungen des Papstes und der allgemeine Widerwille gegen dieselbe gab den ersten Impuls zur Reformation; aber blieb man bei dem bloßen Protest gegen die Mißbräuche der Religionsdiener, stehen und ging man nicht, nachdem der erste Impuls gegeben war, zur Verbesserung der Religionslehre über? Luther, sagt H. F., hatte bei seinen ersten Schritten weiter nichts beabsichtigt und wäre, fügen wir hinzu, vielleicht nicht weiter gegangen, wenn er nicht auf so gewaltigen Widerspruch gestoßen. Allein hat denn Luther allein die Reformation gemacht, ohne Mitwirkung seiner Zeitgenossen, und würde die Reformation zu Stande gekommen sein, wenn nicht die Bedürfnisse einer solchen in dem Bewußtsein der Zeitgenossen lebten? Also für den ersten Protest war allerdings nichts anderes als die Verderbtheit der Lehrer der ausschließliche Grund, für die eigentliche Reform der Lehre hingegen war nicht mehr die Entartung der Lehrer, sondern die Entartung der Lehre der alleinige Grund. Machen wir nun hievon Anwendung auf das Judenthum, so muß man eingestehen, daß zu einem Protest gegen die die Religion vertretenden Diener aller Grund fehle, da diese keinen Mißbrauch sich zu Schulden kommen ließen. Aber gegen diese will kein Mensch protestiren, diese haben im Judenthum nichts zu sagen. Die Reform-Bestrebungen beabsichtigen nichts anderes, als eine Verbesserung und Reinigung der Lehre, und für diese sind die Gründe, nämlich die realen Bedingungen, wohl vorhanden. Nicht gegen die Rabbinen, sondern gegen die rabbinische Lehre ist

die Reform gerichtet. Das Bedürfnis hierzu liegt im Bewußtsein der jüdischen Zeitgenossen, wenigstens aller derer, welche die Reform wünschen, und damit sich dieselbe Bahn im Leben breche, bedarf es in der That nichts Anderes, als des Muthes tüchtiger Reformatoren, charakterfester Männer, die für die Reform austräten und über das Bedürfnis derselben das Volk aufklärten. Männer, wie H. F., die jeden rabbinischen Unsinn durch hohle Redensarten zu beschönigen suchen, sind freilich unfähig, die Reform zu fördern. Aber wir geben noch immer nicht die Hoffnung auf, daß auch die Judenheit solche Männer, mit Charakter und Einsicht begabt, aus ihrer Mitte hervorgehen sehen wird, welche mit wahrer Begeisterung eine Reform herbeizuführen im Stande sein werden. Der erste Protest gegen die rabbinische Lehre scheint freilich zum bestehenden Judenthum nur negativ sich zu verhalten, wie der erste Protest Luthers gegen die kirchlichen Traditionen gleichfalls nur einen negativen Charakter hatte. Allein mit dem Zurückgange zur Bibel wird sich der positive Charakter alsbald gestaltend und schaffend herausstellen, und der ächte Geist des biblischen Glaubens wird mit seinem Lichte auch die nöthige Lebenswärme entwickeln, welche jetzt gebunden und erstarrt, aller und jeder Lebensäußerung baar und lebzig ist. Die reinmenschliche Frömmigkeit, weil sie jeglicher positiven Grundlage entbehrend, vom Mutterboden des Glaubens losgebunden ist, kann nicht den nöthigen Wärmestoff erzeugen, um ihr Verhältniß zu Gott mit Begeisterung zu fühlen, wie die werthlose Werkheiligkeit, weil sie ohne lebendiges Glaubensbewußtsein dahinschleicht, in Aberglauben entarten muß. Beiden soll durch die Reform geholfen werden und eine innige Gemeinschaft mit Gott ihr Loosungswort sein!

Die Gegenstände der Verhandlung.

Da wir die Ausstellungen des H. F. in Betreff der Vorschläge zur Reform des jüdischen Eherechts und der Beschlußnahme über gemischte Ehen in unserer gegen H. F. gerichteten Schrift: „Das Religiöse und Politische im Judenthum mit besonderer Beziehung auf gemischte Ehen“, in ihrer Richtigkeit zurückgewiesen, so wollen wir hier nicht wieder darauf zurück-

kommen und mit einigen Bemerkungen zu den Einwendungen des H. F. gegen die Verhandlungen der NB. über den Eid und die Liturgie uns begnügen.

Die Eidesleistung unter Erfassung eines heiligen Gegenstandes.

Es wurde der Antrag gestellt, die NB. solle erklären, „daß der Eid eines Israeliten bei Anrufung des göttlichen Namens volle, gesetzlich bindende Kraft habe“. Von einem Redner (Protokolle S. 35) wird die Hinzufügung verlangt, daß nach den rabbinischen Vorschriften Nekitat Cheppez, Erfassung eines heiligen Gegenstandes (etwa des Pentateuchs) erforderlich sei. „Denn der Eid“, wird dieses Verlangen motivirt, „ist nicht rechtlicher sondern religiöser Natur, der Schwörende muß nach seinen religiösen Begriffen schwören“. Dieses, beginnt H. F. seine Ausstellungen, wird von einer Seite zurückgewiesen, „weil Nekitat Cheppez nur die Forderung des jüdischen Rechtes sei, und nur das jüdische Recht, nicht die Religion verlange Garantien gegen Reservationes mentales“. So gab H. F. die Worte wieder, die er mit folgendem Tadel begleitet: „Wir schweigen über den großen Irrthum, daß Nekitat Cheppez gegen Mentalreservationen eingeführt sei; gegen diese dient die Formel: „Wir beschwören dich nach dem Gedanken Gottes und des Richters“ (Schebuoth f. 29. 36.); Nekitat Cheppez ist zur Verstärkung des Eindruckes“. Aber wo hat denn H. F. in den Protokollen gelesen, daß Nekitat Cheppez gegen Mentalreservationen eingeführt sei? Hat er die Worte treu und unverändert wiedergegeben? Wir wollen sehen. Die Worte in den Protokollen S. 36 lauten: „Goldheim bemerkt gegen die Ansicht des Präsidenten von der Nothwendigkeit des Nekitat Cheppez, gegen welche er protestirt. Diese sei nur Forderung des jüdischen Rechtes gewesen. Dieses aber habe für uns keine Gültigkeit mehr; nur das jüdische Recht, nicht die Religion verlange Garantien gegen reservationes mentales. Was der Eid dem Israeliten sei, darüber müsse einzig und allein die Bibel gefragt werden“. Trotz der äußersten Kürze der Protokolle, die kaum eine Skizze der mündlich ausgeführten Gedanken wiedergeben, wird sich jeder Leser doch überzeugen, daß

es dem quaest. Rebner nicht in den Sinn gekommen, daß Nekitat Cheppez wegen mentaler Reservationen eingeführt sei, daß er vielmehr seine Ansicht von der Entbehrlichkeit desselben ausschließlich auf den Grund stützt, daß dieses eine Forderung des jüdischen Rechtes, das abgeschafft, und nicht der Religion sei, welche im Eide allein zu berücksichtigen ist, daß er als Beweis noch hinzufügt, wie das jüdische Recht auch Garantien gegen Mentalreservationen verlange, die wir in ausschließlicher Berücksichtigung der Religionsforderung doch gewiß für entbehrlich halten. H. F. mußte daher erst die wenigen Worte noch mehr verkürzen und verändern, um den Rebner, dem er gerne etwas anhaben möchte, eines Irrthums zeihen zu können. Der an sich wahre Gedanke, daß wir uns nur um die Forderungen der Religion zu kümmern haben und die des jüdischen Rechts, als obnehin antiquirt, auf sich beruhen lassen müssen, hat die Zustimmung der Versammlung und gewiß auch jedes denkenden Israeliten außerhalb derselben gefunden, und man muß so leidenschaftlich verblendet sein, wie H. F., um hieran noch etwas mäkeln zu wollen. „Nekitat Cheppez“, sagt H. F., „ist zur Verstärkung des Eindruckes.“ Es liegt also dieser Forderung die Ansicht zu Grunde, daß der Schwur bei Gott ohne Erfassung eines geheiligten Gegenstandes nicht stark genug sei, um entsprechenden Eindruck auf das Gemüth des Schwörenden hervorzubringen. Das ist freilich die Ansicht des Talmuds von seinen Zeitgenossen. Ist sie aber eine Religionsansicht, die zu jeder Zeit Geltung ansprechen kann? Ich glaube, daß wir uns nicht daran zu kehren haben, welche Meinung der Talmud von der Erregung des religiösen Gemüths seiner Zeitgenossen hatte, sondern darauf zu sehen haben, ob für das religiöse Gewissen der heutigen Juden dasselbe sinnliche Erregungsmittel nöthig sei, und so wir nicht geradezu behaupten wollen, daß das Gewissen der Juden minder erregbar sei als das der Christen, so müssen wir das Erfassen eines heiligen Gegenstandes für entbehrlich halten. Freilich sagt H. F.: „schwört doch auch der Christ beim Evangelium!“ Allein dies ist wenigstens so allgemein nicht der Fall. So viel mir bekannt, schwört der Christ im Gerichte nicht beim Evangelium, sondern ohne Erfassung desselben. „Wenn also“, sagt H. F., „Nekitat Cheppez zur Erhebung des Heiligen und Bindenden des Eides verlangt wird, nach den Staatsgesetzen überhaupt aber der Eid als religiöser abgenommen wird, was ist es mehr als kindischer Uebermuth, als in Abscheu ausartender Groll gegen den Talmud, daß grade

weil er es verlangt, es nicht gestattet werden darf?“ Soviel Worte, soviel Fehler. Nekitat Chephez wird nicht zur Erhebung des Heiligen, sondern wie Ascher b. Tschiel es erklärt: ורקנת חכמים להטיל אימה על הנשבע לכן נותנין לו הסת' בזרוע „Es ist eine Anordnung der Weisen, um dem Schwörenden Furcht einzulösen, deshalb legt man die Sepher Tora in seinen Arm u.“ Wo Furcht bezweckt wird, da kann von Erhebung nicht die Rede sein, wo man von der Erfassung eines Buches einen tiefen Eindruck auf das religiöse Gemüth als von dem bloßen Anrufen des göttlichen Namens erwartet, da wird ein sehr niederer Grad von religiöser Bildung und Erregbarkeit vorausgesetzt. H. F., der überall an das religiöse Gemüth, an das Bewußtsein der Mehrheit appellirt, muß sehr niedrige Vorstellungen vom religiösen Gemüth der heutigen Juden haben, da er sie selbst bei der heiligen Eidesleistung nicht anders als durch niedere Furcht אימה, die der Talmud auf seine Zeitgenossen anwenden zu müssen für nöthig glaubte, zu regieren weiß. Wir glauben aber zu bessern Begriffen von der religiösen Erregbarkeit der heutigen Juden berechtigt sein zu dürfen, und halten die Maßregeln des Talmud oder des jüdischen Rechtes mit der Ehre der Juden als unvereinbar. Dann ist es nicht wahr, daß Nekitat Chephez als das Bindende des Eides — oder, wie H. F. sich ausdrückt, zur Erhebung des Bindenden — als nöthig erachtet werde. Freilich das talmudische Recht knüpft hieran die rechtliche Gültigkeit der Eideshandlung, aber nicht die Religion, nicht die Bibel, und weil der Eid — schließen wir mit dem Argument des H. F. — nach den Staatsgesetzen als religiöser und nicht als bürgerlicher Act abgenommen wird, und das talmudische Recht auch nach den Staatsgesetzen, die es aufgehoben, nicht als die Religion des Judenthums betrachtet werden kann, so muß er ausschließlich in den religiösen Vorstellungen seine Wurzel haben. Die Bestimmungen des talmudischen Rechtes sind aber nichts weniger als religiöse Vorstellungen, sondern — in Rücksicht des Eides — talmudische Ansichten von der Zweckmäßigkeit gewisser sinnlicher Erregungsmittel religiöser Vorstellungen. Der Talmud knüpft mit nichten das Bindende des Eides an sich an äußerliche Mittel, sondern erklärt den Eid im Allgemeinen für bindend, wenn er auch von allen Formen entkleidet geleistet wird. Deshalb ist bei allen Eidesarten שבועה ערה, שבועה בטור, שבועה הפקדון, mit alleiniger Ausnahme des gerichtlichen Eides, שבועה הדיינין, Nekitat

Chephez nicht erforderlich. Wenn es also bei letzterem Eide verlangt wird, ja sogar einen ohne Nekitat Chephez abgenommenen Eid nochmals schwören läßt, so ist es nicht deshalb, weil er an sich nicht bindend ist, sondern weil er, der Talmud, den Parteien ohne jene furchterregende Maßregel nicht trauet. Die Ansicht des Talmuds darüber, inwiefern den Menschen auf ihren Eid ohne Erfassung eines heiligen Gegenstandes zu trauen sei, wird doch außer H. F. gewiß kein Vernünftiger als die Religion des Judenthums stempeln wollen. Der Talmud hat aus Anlaß eines stattgehabten Betruges נשור קריא דרבא die Formel gegen Mentalreservationen eingeführt (Schebuoth 29a). Will H. F. consequent sein, so muß er auch hierin den Grad des Zutrauens oder des Mißtrauens, den der Talmud gegen seine Zeitgenossen hegte, als eine Forderung der Religion, und die darauf bezügliche Formel als ewiggültig erklären.

Da H. F. gerade über diesen Punkt aus einem gelehrten Tone spricht und der Menge dadurch zu imponiren sucht, so wollen wir ihm einige derbe Schnitzer nachweisen. „Gegen Mentalreservation“, sagt er, „dient die Formel: wir beschwören dich nach dem Gedanken Gottes und des Richters.“ Das ist unrichtig. Nur die Worte: „nach dem Gedanken des Richters“ sollen Reservationen verhüten; der erste Theil der Formel dagegen, nämlich: nach dem Gedanken Gottes, dient nicht gegen Reservationen, sondern gegen die Auflösbarkeit. S. den Glossator zu Alsch b. Jechiel Schebuoth 39: $\text{על דעת המקום כי היכי דלא תיהוי הכרה לשבויותיה}$. Da wir die Theorie des Talmuds von der Auflösbarkeit der Eide verwerfen, da die Spur einer solchen in dem Bewußtsein der heutigen Juden nicht vorhanden ist, so ist diese Formel natürlich überflüssig. „Aber noch nicht genug“, sagt H. F. ferner, „Nekitat Chephez muß sogar nach einem Redner „antimosaisch“ sein. Den Beweis ist er schuldig geblieben und wird ihn schwerlich bringen, da die Bibel über die Form des gerichtlichen assertorischen Eides nichts erwähnt.“ Und doch sollen Bestimmungen des talm. Rechts, von welchen in der Bibel nichts erwähnt ist, Forderungen der Religion sein! Der Grundirrtum des H. F. ist der. Der gerichtliche assertorische oder auch promissorische Eid ist seinem Wesen nach von dem Eide überhaupt nicht verschieden. Wenn der Talmud verschiedene Eidesgattungen aufzählt, so ist das Grundwesentliche des Eides allen gemeinsam. Die Formen, die der Richter bei der Eidesleistung anwendet, beruhen auf

dessen Ansicht von dem Verhältniß der bei dem Eide als wirksam vorausgesetzten religiösen Vorstellung zu der Gemüthsbeschaffenheit des Schwörenden. Je lebendiger das Gemüth durch die Nennung des göttlichen Namens afficirt wird, je weniger werden äußere Formen als Erweckungsmittel zu Hülfe gerufen werden müssen. Das talm. Recht, obwohl es mit der Bibel das Bindende des Eides durchaus nicht von Formen abhängig sein läßt, hält doch solche Formen bei seinen Zeitgenossen für nothwendig. Dies halten wir als seine Privatansicht von seinen Zeitgenossen, an die wir uns nicht zu binden haben, und behaupten, daß der Talmud selbst von den heutigen Juden und der Erregbarkeit ihres Gemüthes eine andere Ansicht haben würde. Befragen wir die Bibel, ob sie Formen bei der Eidesleistung für nothwendig erklärt, so muß ihr Schweigen hierüber schon als lautes Geständniß gelten, und um so mehr als der Talmud selbst über den Standpunkt der Bibel mit uns übereinstimmt, die Berufung auf Elieser, des Knechtes Abrahams, nur für eine „Anlehnung“ hält und die Maßregel des Nekitat Chephez als „rabbinische Einrichtung“ (s. Ascher b. Jechiel 3. St.) erklärt. Und in der That finden wir bei allen in der Bibel erwähnten Eiden, mit alleiniger Ausnahme des Reinigungsoides der des Ehebruchs verdächtigen Frau, keine Spur von Formen, und es muß als eine leidige Streitsucht des H. F. bezeichnet werden, wenn er für den an sich richtigen Ausspruch des Hrn. Dr. Salomon, daß Nekitat Chephez antimosaisch sei, wofür die ganze Bibel Zeugniß giebt, noch Beweise verlangt. — Gegen einen Redner, der unter Berufung auf eine Talmudstelle die Behauptung aufstellt: „Der Jude kenne kein Symbol für Gott. Der Eid sei: Ja, Ja! Nein, Nein!“ entgegnet H. F.: „Diese findet sich bei Schebuoth 36; hat aber nur Bezug auf die שבריר בריר“. Ein besseres Zeugniß von der völligen Unkunde dieser Materie hätte sich H. F. wahrlich nicht ausstellen können. Welcher Unterschied waltet denn zwischen diesem und dem gerichtlichen assertorischen Eide ob, so es das Wesen des Eides und dessen bindende Kraft betrifft? Der gerichtliche Eid ist an sich von jedem andern Eide durchaus nicht verschieden; er ist der allgemeine Eid, den der Richter für seine Zwecke zur Ermittlung der Wahrheit anwendet. Dadurch allein wird er ein gerichtlicher Eid, und ist nun an einem Orte gesagt, daß der Ausspruch: Ja, Ja! Nein, Nein! dieselbe bindende Kraft für den Israeliten habe, etwas zu thun oder zu lassen, als hätte er in andern Worten geschworen, so kann ein solcher Eid

auch dem Richter genügen, da dieser nichts anderes verlangen kann, als eine Handlung, die den religiösen Menschen vor Gott zur Wahrheit verpflichtet. Auch der Zeugeneid, den der Richter anwendet, ist seinem Wesen nach nichts anderes als שבועה בטרי, nämlich eine eidliche Versicherung, auf Befragen des Richters die Wahrheit sagen zu wollen, und ist bekanntlich von dem שבועה עדה des jüdischen Rechtes wesentlich verschieden. Und doch gebraucht ihn der Richter als Beweismittel. Wäre der Zeugeneid vom jüdischen Rechte ursprünglich aufgenommen worden, so würde er, obgleich seinem Charakter nach שבועה בטרי, doch שבועה הדרייניק, gerichtlicher Eid, genannt worden sein. Dasselbe gilt von allen andern, als Bürger- und Diensteyden, die wenn auch ihrem Wesen nach שבועה בטרי, doch sobald sie vom Richter oder der Obrigkeit zur Sicherheit angewendet, gerichtliche Eide genannt werden. Ebenso muß dem Richter das Ja, Ja! Nein, Nein! genügen, wenn dieses nach den Grundsätzen des Judenthums eidlichbindende Kraft hat, wie ihm eine ähnliche Versicherung der christlichen Sekten, welche nach dem Ausspruche des Evangelii den Eid für eine Sünde halten, in der That genügt. Die s. g. שבועה המשנה, nämlich die נשבעין ונושלין, gehören ihrem Charakter nach nicht zu den שבועות הפקודין, sind nichts anderes als שבועה בטרי, werden aber, weil sie vom Gerichte angewandt werden, als gerichtliche Eide betrachtet. Daß man bei dem Ausspruch Ja, Ja! Nein, Nein! im Falle der Uebertretung als Meineidiger betrachtet und bestraft wird, muß dem Richter hinlängliche Garantien gewähren. Wenn aber das talmudische Recht hiemit sich nicht begnügt und einen andern Eid mit Formen verlangt, so ist dies eine talmudisch rechtliche Ansicht, zeugt aber nicht für das, was in religiöser Beziehung als bindend erkannt wird. Ueberdies spricht es auch der Talmud an einem Orte (Baba Meziab 49) in religiös-moralischer Beziehung mit Anlehnung an einen Vers aus: שיהי הן שלך צדק ולא שלך צדק dein Ja sei gerecht und dein Nein sei gerecht, und spricht dem dagegen Handelnden Treue und Ehrlichkeit ab מוחסרי אמונה. Ist auch hier, wo nur von Handel und Wandel im Leben die Rede ist, nicht gesagt, daß man durch bloßes Ja oder Nein meineidig wird, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß dasselbe im gerichtlichen Verfahren, wo es vom Richter als Versicherung hingenommen wird, nach den Grundsätzen der jüdischen Religion mit dem Eide gleichbedeutende Kraft habe.

Die Anwendung der Landessprache im jüdischen Gottesdienste.

Für nothwendig, d. h. für objektiv nothwendig, als den alleinigen Ausdruck des Betens, gab sie, nämlich die hebräische Sprache, Niemand aus. Das gesteht auch H. F. unbedingt zu, und man kann sich heut zu Tage nur lächerlich machen, wenn man die objektive, d. h. rituelle Nothwendigkeit der hebräischen Sprache beim Gebete behaupten wollte, trotz dem, daß vor einem Vierteljahrhundert 40 Rabbiner dieselbe zu behaupten suchten. Allein „für nothwendig dem jüdischen Beter“, behauptet H. F., „wird sie erklärt: eine subjective Nothwendigkeit? Aber wir haben es hier mit bestimmten Subjekten, mit den Juden zu thun.“ Aber wie wird diese subjective Nothwendigkeit bewiesen? „Wer mit dem Volke fühlt, wer mit ihm lebt und seine Andacht theilt, wer im Judenthume steht und weiß, was im Herzen vieler Hunderttausende in und außer Deutschland sich regt, der begreift, mit welcher Innigkeit, mit welcher Verehrung der Jude an dem hebräischen Gebete hängt, welche Fülle ihm der geheiligte Name einschließt, wie seine Reduschah ihn mit frommer Andacht belebt.“ Wir wollen für einen Augenblick an der herzenskündigen Allwissenheit des H. F. nicht zweifeln und annehmen, er habe mit einem tiefen Blick, den der Allmächtige nur ihm allein verliehen hat, Herz und Nieren der Hunderttausende jüdischer Beter durchschauet und Alles, wie er es geschildert, wirklich in ihrem Innern vorgehe. Allein ist hiermit, die faktische Wahrheit zugegeben, auch schon bewiesen, daß dies Alles eine Folge der hebräischen Sprache sei, daß die Andacht und die Erhebung nothwendig an das Medium der hebräischen Sprache geknüpft sei? Ist hierdurch die subjective Nothwendigkeit dieses andachterweckenden Mittels schon erwiesen? Ist es nicht möglich, daß die Andacht noch höher potenzirt wäre, wenn, statt in der hebräischen, in einer andern Sprache gebetet würde? Wir behaupten ja nicht, daß nur in einer bestimmten Sprache die Andacht zu erreichen sei, sondern vielmehr, daß jede verständliche Sprache gleich sehr dazu geeignet ist, und wenn wir der Landessprache hierin den Vorzug zuerkennen, so geschieht dies nur zu Gunsten ihrer größeren Verständlichkeit und deshalb, weil das Gemüth des Betenden, alle seine Gedanken, Gefühle und Empfindungen mit dieser Sprache

am innigsten verwachsen sind. H. F., der die subjektive Nothwendigkeit der hebräischen Sprache für den jüdischen Beter behauptet, muß beweisen, daß nur sie allein im Herzen des Juden die geschilberte Andacht hervorzubringen im Stande ist. So lange dies nicht bewiesen ist, wird das Verlangen nicht abzuweisen sein, durch die Einführung der Landessprache eine noch größere Andacht im Gebete zu erzielen, da man in dieser Beziehung nicht so leicht des Guten genug, geschweige denn zuviel thun kann. Diesen logischen Mangel in der Beweisführung scheint H. F. zu fühlen und ihm auf folgende Weise abhelfen zu wollen: „wie diese Sprache ihm als Sprache seiner heiligen Bücher, als der Ausdruck, in welchem seine Gebote verzeichnet sind, als Laute, in welchen seine begeisterten Propheten lehrten und ermahnten und strafte, seine unsterblichen Sänger dichteten und Gott priesen, ein höheres, theures, unveräußerliches Erbe ist und er in ihr sich Gott näher fühlt, in ihr sich vorzüglich zur Andacht erhebt.“ Hier haben wir also den Beweis für die subjektive Nothwendigkeit der hebräischen Sprache für den jüdischen Beter. Diese Sprache hat für ihn vielfache historische Erinnerungen, die ihm die Nähe Gottes vermitteln und ihn zur Andacht erheben. „In ihr fühlt er sich Gott näher, in ihr vorzüglich sich zur Andacht erhoben.“ Wie schlecht es mit dem religiösen Gefühl der Juden stehen müßte, wenn das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht geistig ihrem Gemüth aufgegangen sein, und die Nähe Gottes ihnen erst durch historische Erinnerungen vermittelt werden sollte, wenn die Andacht nicht aus dem geistigen Inhalt des Gebetes aufsteigen könnte, sondern aus der historischen Erinnerung, die an die äußern Wortlaute sich schließt und als ein Aeußerliches an den Beter herantritt, erst künstlich erzeugt werden müßte, davon wollen wir noch schweigen. Nur das wollen wir Hrn. F. fragen, ob er, da ihm ein so tiefer Blick in die Herzen von Hunderttausenden vergönnt war, denn nicht auch gesehen habe, daß die Hunderttausende kein Wort von dem, was sie beten, verstehen, daß bei ihnen, wenigstens dem überwiegend größten Theil derselben, von leerem, werthlosen Lippenwerk, aber nicht von Andacht die Rede, daß selbst die historische Erinnerung ihrem Bewußtsein so fremd, als der Inhalt der Gebete verschlossen ist? Ist es H. F. trotz seiner künstlich erregten Begeisterung für die hebräische Sprache als Gebetsprache so ganz unbekannt geblieben, daß überall Klage darüber geführt werde, wie die Andacht aus unsern Gotteshäusern entflohen sei, wie an

den Hunderttausenden, wenn sie sich an hohen Festtagen in den Synagogen versammeln, nichts als die schrecklichste Langeweile zu bemerken sei? Und ist es denn wahr, daß die Pisutim, mit welchen doch der größte Theil der heiligsten Feste des Neujahrs- und Versöhnungstages ausgefüllt wird, in einer Sprache gedichtet sind, „in welcher die heiligen Bücher geschrieben, die Propheten lehrten und ermahnten und strafte, die unsterblichen Sänger dichteten und Gott priesen“, daß diese Sprache dem Juden als der Ausdruck erscheine, in welchem seine heiligen Gebote verzeichnet sind? Unseres Wissens ist dies Alles nicht der Fall, und so weit auch wir einen Blick in die Herzen der Juden an den gedachten Festtagen zu werfen uns getrauen, sehen wir nichts anderes, als geist- und gemüthtödtende, entsefliche Langeweile, die sie bei den ellenlangen Litaneien, die sowohl nach Sprache als Inhalt nur andachtstörend wirken, empfinden, und wir würden es als einen unbeschreiblichen Gewinn für die Andacht und religiöse Erhebung in Israel erachten, wenn jene Pisutim mit erbauenden deutschen Gesängen vertauscht würden.

Der Enthusiasmus des H. F. für die hebräische Sprache im Gebet ist gewiß nur ein künstlich erregter. Im Grunde weiß er nur allzugut, daß das religiöse Gemüth keiner historischen Erinnerungen, die weder aus dem Geiste des Betenden, noch des Gebetes, sondern aus dem Wortklange des Lehrern hervortreten, bedarf, um sich Gott nah zu fühlen und zur Andacht erhoben zu werden. Nicht die Sprache, in der die Propheten lehrten, sondern der Geist, in dem sie lehrten, nicht die Wortlaute, in welchen die unsterblichen Sänger dichteten, sondern das tiefe, innige, heilige Gefühl, mit dem sie dichteten und Gott priesen, sei uns Muster und Beispiel. Waren es historische Erinnerungen, welche die Propheten Israels begeisterten, seinen unsterblichen Sängern das unsterbliche Lied auf die Lippen legten? Nein, es war das tiefe, innige Gefühl der Nähe Gottes, das sie begeisterte, und sind auch viele historische Erinnerungen der Stoff vieler erhabener Psalmlieder, so waren es nicht die Erinnerungen, welche die heilige Begeisterung weckten, sondern die heilige Begeisterung, aus dem tiefen Gefühl der Andacht entquollen, war es, welche die Sänger die historischen Erinnerungen im Lichte der Religion anschauen ließ. Mose hatte noch sehr wenig historische Erinnerungen, und wie innig und heilig war sein Gebet! Abraham hatte noch gar keine und wie schön betete er für die sündigen Leute zu Sodom vor Gott! Daß in der hebräischen Sprache die Gebote Gottes

verzei
macht
immer
hörte
Spra
Spra
Die
als d
der
der
der
auszu
seinen
Der
Mens
Hinde
Anda
sehr
haupt
zunäc
besten
desp
einge
Vorz
des
es, d
Gebe
Man
sonde
Schu
Gebe

verzeichnet, die Propheten gelehrt, die Psalmisten gesungen, macht sie uns zu einer unvergleichlich heiligen, aber darum noch immer nicht zur Sprache des Gebetes geeignet, wo sie aufhörte Volks- und Landessprache zu sein. Nur in der Volkssprache hat Gott seine Gebote verzeichnet, nur in der Volkssprache lehrten die Propheten, dichteten die heiligen Sänger. Die Wahl dieser Sprache beruhet auf keinem andern Vorzuge, als dem der Volksthümlichkeit. Nur in der Volkssprache schreibt der Gesetzgeber seine Gesetze, redet der Prophet und entlockt der Dichter seiner Harfe die lieblichsten Klänge, und nur in der Volkssprache vermag der Mensch seine Gefühle vor Gott auszusprechen, weil nur in dieser Sprache das Gemüth mit seinem reichsten Schatz frommer Gefühle seine Wurzeln hat. Der Drang, seine Gefühle vor Gott auszuschütten, ist dem Menschen so wesentliches Bedürfnis, daß er auch bisweilen die Hindernisse einer fremden Sprache überwindet, aber wahre Andacht wird er nur in der Muttersprache haben können. So sehr historische Erinnerungen über das Gemüth eine Macht behaupten und es zu erheben vermögen, so lebt doch der Mensch zunächst in der Gegenwart, und ihre Sprache versteht er am besten. Wenn H. F. all den Millionen, welche in ihrer Landessprache beten, nicht die Andacht absprechen will, so wird er eingestehen müssen, daß die hebräische Sprache hierin keinen Vorzug an sich behaupten kann. Soll aber nur die Andacht des Israeliten an diese Sprache gebunden sein, wie kommt es, daß in keiner Kirche so viel über Mangel an Andacht beim Gebete geklagt wird, als gerade in der Synagoge? Nicht über Mangel an Besuch, an f. g. Kirchlichkeit, wird Klage geführt, sondern über Mangel an Andacht, *) woran nichts anderes Schuld sein kann, als theils die Sprache, theils der Inhalt der Gebete. Hinsichts des letztern herrscht eine solche Armuth und

*) In der von H. F. redigirten Zeitschr. wird in einem „Bericht über Synagoge und Schule“ aus Hamburg diese Klage in folgendem Tone angestimmt: „Warum entfernt er sich täglich mehr von der Synagoge, warum wird sie stets leerer, die Lücken stets empfindlicher, warum ist der Jugend der Synagogen-Besuch eine Last, statt einer Freude?“ Der Berichterstatter meint zwar, es würde alles anders und besser sein, wenn Palliativreformen durch Gesang und Predigt eingeführt würden. Allein die Erfahrung lehrt, daß auch dann allenfalls die Predigt besucht, der Gottesdienst als solcher nicht aus dem Verfall gerettet werde. Die Antwort auf obige Fragen ist wohl keine andere als die: weil die Jugend die Gebete nicht versteht, und würde, wenn sie die Sprache verstände, weil sie den Inhalt unmöglich begreifen kann, noch mehr Last und noch weniger Freude am Gottesdienste empfinden, und bei erlangter Freiheit noch entschiedener von ihm sich abwenden.

Dürftigkeit an erbauenden Elementen, daß, wenn nicht Abhülfe und Besserung bald eintritt, der öffentliche Gottesdienst aus seinem schleichenden Siochthume nur in den sichern Tod übergehen muß. Das hat die erste AV. lebhaft genug gefühlt und die, eine wesentliche Verbesserung bezweckenden, Vorschläge des Präsidenten mit ungetheiltem Beifall aufgenommen. Mag sich H. F. noch so sehr erregen und begeistern für die herkömmliche Liturgie, es wird ihm nicht gelingen, das Volk von der Wahrheit seiner Begeisterung zu überzeugen. Das Volk, ohne gelehrt zu sein, fühlt es nur allzudeutlich, daß unsere typischen Gebete größtentheils in antiquirten Vorstellungen ruhen, die seine Andacht nicht entflammen können, in Vorstellungen, die der ganzen religiösen Anschauungs- und Empfindungsweise fremd geworden sind, und eher das Andachtsgefühl zu ertöden als zu beleben im Stande sind. Das Volk — H. F. mag sich geberden wie er will, — hat keine Sympathien für Jerusalem, keine Sympathien für eine politisch-nationale Restauration, um deren Wiederherstellung es beten soll, keine Sympathien für einen blutigen oder auch unblutigen Opferdienst, ohne welchen es nicht selig werden kann; keine Sympathien für die heilige Opferstätte, die verwüstet ist, keine Sympathien für die die Gebete durchwehende Ansicht, daß Gott mit dem Volke Sehnsucht fühle, wieder die alte Ruhestätte einzunehmen und seinen Thron auf Zion zu errichten. Das Volk hat Empfänglichkeit für wahre Religion und Andacht, und ist es Sache der Volkslehrer, diese Empfänglichkeit nicht durch fortdauernden Mangel an Befriedigung abzustumpfen und dem religiösen Indifferentismus Vorschub zu leisten, sondern mit wahrer frommer Begeisterung des Volkes Bedürfnisse sich zu Herzen zu nehmen und an dem Wiederaufbau des verfallenen Heiligthums rüstig zu arbeiten. Das räumen wir H. F. ein, daß wenn der Inhalt unserer Gebete keine wesentliche Veränderung erleiden, sondern in's Deutsche übersetzt werden sollte, wir die ersten sein werden, die dagegen protestiren. War ein mangelhaftes Verständniß derselben schon hinlänglich, die Schaaren der Kirchengänger zu lichten, so wird eine deutsche Uebersetzung die Gotteshäuser gänzlich entvölkern. Allein wir verlangen einen gediegenen Inhalt in köstlicher Schale. Keine Gebete, von geläuterten Religionsvorstellungen getragen, sollen mittelst der unserem innersten Wesen verwandten Klänge der vaterländischen Sprache auf uns wirken und in uns eine Begeisterung erwecken, daß wir uns durch sie allein in der Nähe des himmlischen Vaters

fühlen und von dem Gedanken der ewigen und innigen Gemeinschaft mit Gott durchdrungen, den wahren Segen der Religion empfinden. Eine theilweise Befriedigung dieses Wunsches erwarten wir schon von der nächsten N.B., die von dem ungerechten Tadel des H. F. nicht getroffen, rüstig die Hand an's Werk legen und die Bahn brechen wird, auf welcher die künftigen Versammlungen fortschreiten und mit Hülfe des Allmächtigen das Werk der Besserung und Heilung zu Ende führen werden.



15. 11. 1871. 10

