

DAS DOKUMENT

In dieser neuen Serie sollen künftig kurze schwer zugängliche, interessante Texte veröffentlicht werden. Der Herausgeber ist für Hinweise dankbar.

Der folgende Text von Ismar Elbogen (1874 - 1943), der von 1901 bis 1938 Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin tätig war, ist der Zeitschrift *Die Gemeinschaft* entnommen, von der seit 1924 bis 1933 nur knapp zwanzig Hefte erschienen. Von besonderem Interesse sind die Hefte *Zum Anbruch von Mendelssohns Jubeljahr* (Nr. 15 Dezember 1928) und *Der Glaube der Jugend, Dem Andenken Franz Rosenzweigs 1886 - 1929* (Nr. 19/20 April 1930). Das Hauptwerk Ismar Elbogens *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* von 1931 ist im modernen Antiquariatsbuchhandel für ca. DM 38.- erhältlich.

Die Gemeinschaft. Hefte für die religiöse Erstarung des Judentums

Herausgegeben von der Liberalen Synagoge Norden in Berlin
Heft 21/22, 24. November 1933, S.13-16

DAS HEBRÄISCHE ALS GEBETSSPRACHE

I. Elbogen

In der Zeit, als der Synagogengottesdienst entstand, war das Hebräische nicht mehr die Umgangssprache des jüdischen Volkes, es redete im täglichen Verkehr aramäisch. Die Synagoge aber folgte dem Tempel in Jerusalem, wo alle Anordnungen und Stichworte in hebräischer Sprache gegeben wurden, sie wählte die Sprache des Heiligtums, Leshon hakodesch, zu ihrer Sprache. Darin wird sie bestärkt haben, daß das auch die Sprache der biblischen Sänger, der klassischen Beter, war. Es gab auch Gebete in der aramäischen Umgangssprache, eines von ihnen, das Kaddisch, ist zu hohen Ehren gekommen, ein Eckstein der ganzen Liturgie geworden. Im allgemeinen aber ist die Sprache des Gebets die hebräische geblieben, obwohl die Mischnah ausdrücklich bestimmt, daß das Schéma und die Tefilla jeder Sprache gesprochen werden können, und keineswegs die später beliebte Einschränkung hinzufügt, daß es sich hier nur um das Privatgebet und nicht um den öffentlichen Gottesdienst handelt. Von hellenistischen Juden steht fest, daß sie auch das Hauptgebet in griechischer Sprache gesprochen haben. Später, als die Umgangssprachen der Juden wechselten, sind wohl einzelne Stücke in arabischer, griechischer oder einer anderen europäischen Sprache in das Gebetbuch gekommen, aber das änderte nichts an dem Gesamtcharakter des Gottesdienstes, der hebräisch blieb. Die über die ganze Welt zerstreute Judenheit hatte hierin etwas Gemeinsames, der Gottesdienst bildete, seinem Inhalt und seiner Sprache nach, das einigende Band, das sie alle zusammenhielt. Es haben keineswegs alle Juden die hebräischen Gebete durchweg verstanden, man hat sehr früh fremdsprachliche Wiedergaben oder Übertragungen den Gebetstexten beigelegt, aber die Kraft der Überlieferung war stark genug, die Gemeinden fügten sich dieser ohne Widerspruch, die Menschen des Mittelalters verstanden es, ihr Andachtsbedürfnis damit zu befriedigen.

Aber die Zeiten änderten sich, die Menschen wurden differenzierter, empfanden das Bedürfnis, ihr Gebet auch wirklich zu verstehen, stärker. Insbesondere kam seit dem Ende des 18. Jahrhunderts das weibliche Geschlecht mehr zur Geltung, dessen religiöse Ausbildung bis dahin arg vernachlässigt und fast ausschließlich dem häuslichen Einfluß überlassen worden war. In den Kreisen der Berliner Aufklärung entstanden zuerst Übersetzungen der Gebete in der hochdeutschen Sprache der damaligen Gebildeten, David Friedlaender widmete seine "Gebete der Juden auf das ganze Jahr", die 1786 in hebräischen Lettern erschien, "seiner ehrwürdigen Mutter, und seiner verehrenden Schwiegermutter." Was ihn leitete, war das dringende Verlangen, denjenigen, die nach dem Herkommen beteten, den Inhalt des Gebetes verständlich zu machen und so ihr religiöses Empfinden zu beleben. Diesen Gedanken vertrat er auch mit Entschiedenheit, als seine Übersetzung von rabbinischer Seite verketzert und er genötigt wurde, sein Tun zu rechtfertigen.

Dieser religiöse Gedanke, das Verständnis für den Wortlaut des Gebetes zu heben und zu verbreiten, gewann bei den Gebildeten der Zeit immer mehr Anhänger. Das 19. Jahrhundert ist für die Juden das Jahrhundert der Übersetzungen geworden, fast in allen Ländern, in denen Juden wohnten, sind Übersetzungen der Gebete und der Bibel in die Landessprache entstanden. In diesem Bestreben waren alle Richtungen, Orthodoxe und Fortschrittliche, einig. Sehr früh aber trat zu diesem Bestreben das weitere, die Umgangssprache auch im öffentlichen Gottesdienst zur Geltung zu bringen. Als Napoleon I. die Notabeln in Paris versammelt hatte, wurden hinter den Kulissen allerlei Reformvorschläge, u. a. auch die Einführung der Landessprache für die T^éfilla, besprochen. Offen trat Joseph Bamberger aus Hachenburg (im Westerwald) im August 1807 in seinem Sendschreiben an das Große Sanhedrin in Paris "Ein Wort zu seiner Zeit" mit einem solchen Vorschlag hervor. In seinem blinden Haß gegen die Rabbiner wirft er ihnen auch dies vor, daß sie hindern, "daß wir verstehen dürfen, was wir beten"; selbst die Bibelvorlesung will er nur in der Landessprache hören. Klingt bereits hier ein politischer Ton mit, so wird dieser ganz und gar maßgebend bei David Friedlaender, der wenige Wochen nach dem preußischen Edikt über die Gleichberechtigung der Juden (vom 11. März 1812) mit einer Schrift hervortrat "über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den preußischen Staaten notwendig gewordene Umbildung: 1. Ihres Gottesdienstes in den Synagogen usw." und als Folge der Gleichberechtigung die "volle unverkümmerte Einführung der deutschen Sprache in das Gebet" forderte. An diese Forderung knüpfte zum ersten Male eine öffentliche Diskussion des Problems an, in der Friedlaenders Radikalismus allgemeine Ablehnung fand, obwohl das Vorhandensein gewisser Mißstände und die Notwendigkeit ihrer Abstellung nicht bestritten wurde. Auch in der Praxis ging weder der Jacobsohn-Beersche Tempel in Berlin noch der "Neue israelitische Tempelverein" in Hamburg so weit; in den für ihre Gottesdienste verfaßten Gebetbüchern fanden wohl viele Gebete in deutscher Sprache Aufnahme, weil das Verständnis der Betenden gefördert werden sollte, aber das Gebetbuch als Ganzes blieb hebräisch. Eine grundsätzliche Stellungnahme brachten erst die Rabbinerversammlungen von 1844/45. Schon die erste in Braunschweig stellte die Frage "ob und wie weit die hebräische Sprache bei den Gottesdiensten notwendig, und wenn auch nicht notwendig, doch vorerst noch ratsam erscheine?" In der Besprechung, die 1845 in Frankfurt folgte, wurde wiederum das politische Motiv zur Geltung gebracht, als Abraham Geiger die Bemerkung hinwarf, daß, wenn die hebräische Sprache als wesentliches Moment des Judentums hingestellt würde, dieses als eine nationale Religion angesehen würde. In der Abstimmung wurde die Frage in zwei geteilt und zunächst einstimmig verneint, daß die hebräische Sprache im jüdischen Gottesdienst "objektiv gesetzlich notwendig" sei. Dann aber wurde gefragt, ob es außer den formal gesetzlichen nicht auch andere, z. B. religiöse und historisch-nationale Gründe gäbe, welche eine objektive Notwendigkeit zur Beibehaltung der hebräischen Sprache für die wichtigsten Gebete einschlossen, und auch diese Frage wurde mit einer klaren Mehrheit verneint. Diese Abstimmung bedeutete den Bankrott der damaligen Rabbinerversammlungen; durch Frankels Protest und Austritt, die sie zur Folge hatte, wurde nicht nur Unsicherheit in die folgenden Beratungen getragen, sondern auch die Aufmerksamkeit der jüdischen Öffentlichkeit auf die Tragweite des Streitpunkts gelenkt. Niemand in der Versammlung hatte die Beibehaltung des Hebräischen im überlieferten Umfang befürwortet, niemand die Berücksichtigung der Landessprache im Gebet bekämpft, aber als Ziel der Mehrheit ergab sich klipp und klar, daß das Hebräische zwar für den Augenblick noch zu dulden, nach und nach aber zu beseitigen sei. Das aber wollte die überwiegende Masse der deutschen Juden nicht, und darum wandte sie sich von den Männern der Rabbinerversammlung ab. Heute vertritt *keine ihrer Verantwortung bewußte Stelle* mehr den Standpunkt, daß es eine Pflicht ist, das Hebräische aus dem Gottesdienst zu eliminieren.

Ein anderer Gesichtspunkt aber führte dazu, daß auf eine Einschränkung der hebräischen Sprache im Gottesdienst hingearbeitet wurde, daß diese nämlich sehr vielen Besuchern des Gottesdienstes unbekannt ist. Das hat zu häufigen Änderungen des Gebetbuchs und Kürzungen des hebräischen Textes Anlaß gegeben. Eine wirkliche Hilfe haben diese freilich nicht gebracht. Die hebräischen Kenntnisse sind nicht besser geworden, ihre Abnahme hat die Kürzung des Textes noch übertroffen. Die Fremdheit gegenüber dem Gottesdienst ist in den allermeisten Fällen - es gibt sicher auch Ausnahmen - nicht Gegnerschaft gegen die fremde Sprache, sondern Gleichgültigkeit gegen das Judentum und seinen Gottesdienst überhaupt, und der deutsche Teil des Gottesdienstes bleibt nicht minder fremd als der hebräische. Auf der andern Seite wird der häufige Besucher eines Gottesdienstes auch leicht Verständnis für ihn gewinnen, die Erfahrung der Hohen Feiertage zeigt die Möglichkeit einer regen Beteiligung auch an einem relativ schwierigen Gottesdienst, wenn diese durch den regelmäßigen Besuch und das Entgegenkommen des Beters gefördert werden. Der jüdische Gottesdienst ist weit einfacher und verständlicher, als er dem ihm Entfremdeten erscheint. Die Entscheidung, ob er fruchtbar und eindrucksvoll gestaltet werden kann, liegt beim jüdischen Menschen, nicht beim toten Buchstaben. Das *Grundproblem ist nicht eines der Kenntnisse, sondern eines des Willens!* Wo aber ein Wille ist, ist auch ein Weg!

tragen, indem er sich häufig zu vielschichtigen und umfassenden Problembereichen äußerte, obwohl er immer wieder betonte, daß er nur auf dem Felde der Kabbala sich als Fachmann fühle. Elisabeth Hamacher hat diesen Umstand insofern aufgegriffen, als sie dessen Äußerungen über christliche und außereuropäische Religionen thematisierte und der Frage nachging, ob Scholem ein allen Religionen gemeinsames ‚Wesen‘ des Religiösen anerkannt habe und ob die ‚mystische Erfahrung‘ in allen Kulturkreisen denselben ‚Kern‘ habe.

Das Ziel dieser Arbeit war es nachzuweisen - und darin besteht der gelungene Versuch, Scholem in die Geschichte der Religionswissenschaft einzugliedern -, daß ihn sehr wohl eine Nähe zur ‚religionsgeschichtlichen Schule‘ von Rudolf Otto, Georg Mehlis, Wilhelm Bousset, Evelyn Underhill und anderen kennzeichnete. Es kann nicht Aufgabe dieser Rezension sein, die differenzierten Argumentationen von Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie nachzuzeichnen, die Hamacher expliziert, um Scholem mit ihnen in Verbindung zu stellen. Entscheidend ist ihr Nachweis, daß Scholem ganz im Gegensatz zu der frühen Kritik an Bubers ‚Erlebnismystik‘ selbst das mystische Erlebnis ins Zentrum seiner Auffassung der jüdischen Mystik stellte. „Ob kollektiv oder individuell, das religiöse oder auch das gläubige Bewußtsein, in dem seelische Erlebnisse (Gefühle, Stimmungen) und kognitive Prozesse (Ideen, Vorstellungen) sich verbinden, ist bei Scholem das eigentliche Subjekt der Religionsgeschichte bzw. der religiöse Faktor, der für die religionsgeschichtliche Bewegung sorgt.“ (S.322) Trotz aller zur Schau gestellten Abgeklärtheit des Wissenschaftlers war Scholem der festen Überzeugung, daß gerade das ‚Irrationale‘ des mystischen Erlebens der lebendige, der ‚gärende‘ (S.197) Anteil am Judentum war - und ist. Dies war der innerste Antrieb seiner ‚Counter-History‘, seiner Gegen-Geschichte gegenüber dem offiziellen orthodoxen jüdischen Geschichtsbild, das ‚unterirdischen‘ Bewegungen und ihren eruptiven Ausbrüchen in die ‚obere‘, sichtbare Geschichte so große Bedeutung zuwies.

Das mystische Erlebnis, das Scholem wieder und immer wieder zu umschreiben und beschreiben versuchte, war nicht ein Erleben der gegenüberstehenden natürlichen oder geschichtlichen Realität, sondern das Erlebnis Gottes, das gleichwohl oder eben deshalb das Erfahren einer „letzten Realität“ sei. Elisabeth Hamacher beschreibt detailliert die verschiedenen Formen dieser mystischen Erfahrung, legt Nähe und Distanz der Scholemschen Vorstellungen zu den christlichen z.B. der *unio mystica* dar, aber auch das kann hier nicht referiert werden. Von größter Bedeutsamkeit ist, daß sie in aller Schärfe herausarbeitet, daß Scholem den Kern dieser mystischen Erfahrung für so ‚unbeschreiblich‘ hält, daß er vom ‚Nichts‘ Gottes spricht. Von diesem „Erlebnis des göttlichen Nichts“ (S.270) läßt sich keine Bubersche ‚Verwirklichung‘ ableiten, und dieses Erlebnis erst gab Scholem die Möglichkeit, zwischen diesem Erlebnis und ihrem symbolischen oder sprachlichen Ausdruck zu unterscheiden: „Ausdrücklich und unzweideutig vertritt er die Auffassung, daß diese mystische Erfahrung prinzipiell von ihrer Deutung zu trennen ist und universal dieselbe ist.“ (S.251) Die Unterschiede mystischer Erfahrung seien nur die von Deutungen (S.266). Allerdings - und das erschwert einerseits die Analyse und gibt andererseits Stoff für weitreichende weltanschauliche Deutungen - „macht er selbst keineswegs immer deutlich, wann er von jenem primären Erlebnis und wann er von sekundären Deutungen spricht.“ (S.330)

Diese Unklarheit aber ist möglicherweise in der Problematik der Sache selbst begründet. Diese wird deutlich, wenn Hamacher auf einer Seite zitiert, daß sich in der Erfahrung der ‚letzten Realität‘ die „Kategorien von Subjekt und Objekt“ auflösen, gleichwohl aber Scholem von „Gott als dem einheitlichen Objekt aller mystischen Erfahrung“ spricht (S.261). Hier steht, wie es nicht anders sein kann, die wissenschaftliche Tätigkeit selbst zur Disposition, insofern sie einen abgeschlossenen Objektcharakter ihres Gegenstandes voraussetzt. Dies zu untersuchen war nicht mehr Aufgabe der Analyse Elisabeth Hamachers, um so wichtiger ist es daher, daß sie zu dieser Frage hinführt. Einige der von Hamacher herangezogenen Religionshistoriker waren mehr oder weniger eng verbunden mit dem Neukantianismus, der die ‚Realität‘ - in Analogie zur zeitgleichen Elementarphysik - bis nahe an den Objektcharakter auflöste und als ‚Deutung‘ auffaßte. Der niederländische Phänomenologe van Peursen hat das Subjekt-Objekt Verhältnis aufgelöst und die Wirklichkeit als Ereignis aufgefaßt. An einem Satz aus diesem Buch kann man ersehen, warum Scholem dieser philosophischen Denkweise nicht folgen konnte. „Erkenntnis und Wirklichkeit sind verwoben in den enthüllenden Namengebungen, die in Geschichte und Gesellschaft den Geschehnissen die richtigen Rollen zu erteilen versuchen.“ Dieser Satz läßt sich in seiner Geschichtsimmanenz mit Scholems kabbalistisch inspirierten theologischen Sprachtheorie in keiner Weise verbinden. Elisabeth Hamachers Analyse wollte ausdrücklich „einmal nicht auf die sprachphilosophischen, sondern die religionsgeschichtlichen Aspekte der Scholemschen Kabbaladeutung“ hinweisen (S.170); nur von diesem Aspekt aus war die Nähe zu zeitgleichen religionsgeschichtlichen Theorien möglich.

Raphael Seligmann hat 1913 in einem Aufsatz der von Hamlet formulierten, tatsächlich aber griechischen Grunddifferenz von ‚Sein und Nichtsein‘ die jüdische Grunddifferenz gegenübergestellt, nämlich die von „Sein oder Beurteilung des Seins“. Vielleicht hätte Scholem dem zugestimmt aber darauf hingewiesen, daß die ‚letzte Realität‘ das göttliche Nichts ist, das seinerseits der Ursprung jeden Urteils ist.

Manfred Voigts