

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 48 (1992)

Artikel: Jüdische Liturgiereform in der Neuzeit : Rücksichten und Ziele
Autor: Petuchowski, Jakob J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960708>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jüdische Liturgiereform in der Neuzeit. Rücksichten und Ziele*

von Jakob J. Petuchowski, s.A.

I

Wenn von der jüdischen Liturgiereform in der Neuzeit die Rede ist, dann denkt man in erster Linie an die Unterschiede, die zwischen einem traditionellen, sog. orthodoxen jüdischen Gottesdienst und einem liberalen oder reformierten jüdischen Gottesdienst bestehen. Neben Orgelbegleitung, gemischtem Chor und – in der angelsächsischen Welt – Aufhebung der getrennten Sitze für Männer und Frauen, wie auch der Predigt in der Landessprache, die zwar heutzutage in orthodoxen Synagogen erlaubt, in reformierten Synagogen aber *de rigueur* ist, handelt es sich dabei um Folgendes:

(1) *Kürzung des traditionellen Gottesdienstes*. Dieses Merkmal findet sich in allen reformierten Gottesdiensten. Die Kürzung wird hauptsächlich durch Auslassung von Wiederholungen erreicht, die im orthodoxen Gottesdienst zahlreich sind. So kann z.B. ein und derselbe Psalm in einem traditionellen Gottesdienst mehrfach vorkommen, das Qaddischgebet sechs- oder siebenmal, das Hauptgebet, die *Tephillah*, viermal. Reformierte Gottesdienste begnügen sich mit weniger. Auch lassen sie vieles von der mittelalterlichen Poesie aus, die, wenn überhaupt, nur noch von Spezialisten auf diesem Gebiet verstanden wird.

(2) *Gebrauch der Landessprache*. Das Recht dazu wird von allen reformierten jüdischen Liturgien zugestanden, wenn auch in der Praxis unterschiedlich davon Gebrauch gemacht wird. So war z.B. der liberale jüdische Gottesdienst in Deutschland bis zum zweiten Weltkrieg etwa bis zu neunzig Prozent hebräisch, während die Jüdische Reformgemeinde zu Berlin es bei fünf oder sechs hebräischen Sätzen beließ und den Rest des Gottesdienstes in deutscher Sprache abhielt. In den Vereinigten Staaten wurde in den letzten Jahrzehnten in den reformierten Gottesdienst wieder mehr Hebräisch eingeführt. Dennoch wird der reformierte Gottesdienst in Amerika immer noch hauptsächlich in englischer Sprache abgehalten. Dagegen sind die reformierten Gottesdienste im Staate Israel alle auf Hebräisch, was hier natürlich bedeutet, dass der ganze Gottesdienst in der Landessprache stattfindet.

(3) *Nichterwähnung der Engel*. Konsequent wird das allerdings nur in Amerika eingehalten, wo man im allgemeinen die traditionellen Gebetstexte – darunter diejenigen, die die Engel erwähnen – viel prosaischer auffasst, als sie vielleicht ursprünglich gemeint waren. In Europa ging das etwas weniger konsequent zu. In vielen reformierten Gebetbüchern Europas versuchte man zwar, so weit wie mög-

* Gastvorlesung, Institut für Judaistik, Freie Universität Berlin, 19.6.90.

lich die Engel aus dem hebräischen Text zu entfernen, weil man ja nicht an Engel «glaubte». Wenn aber ein reformierter Rabbiner selbst seine deutschen Hymnen und erbauungsvollen Gebete verfasste, dann konnte schon einmal auf der deutschen Seite des Gebetbuchs der himmlische Chor jauchzend erschallen, wenn er auch aus dem traditionell überkommenen hebräischen Urtext getilgt wurde.

(4) *Dämpfung des Partikularismus.* Traditionelle Fassungen, in denen Vergleiche zwischen Juden und Nichtjuden zuungunsten der letzteren auszufallen scheinen, werden entweder ausgelassen oder positiver formuliert. Der Anfang des *Alenu*-Gebets in der traditionellen Liturgie lautet z.B.: «An uns ist es zu rühmen den Herrn des Alls, zu huldigen dem Weltenschöpfer, dass er uns nicht erschaffen hat gleich den Heidenvölkern und uns nicht gleichgemacht hat den anderen Familien der Erde, dass er unseren Anteil nicht gleichgemacht hat dem ihren und unser Los gleich dem all ihrer Menge.» Dieser Passus erscheint nun im «Einheitsgebetbuch» der liberalen Synagogen Deutschlands im Jahre 1929 als: «An uns ist es zu rühmen den Herrn des Alls, zu huldigen dem Weltenschöpfer, dass er uns gewürdigt hat, seine Einheit zu bekennen, und dass er uns zu seinem Dienst berufen hat». Derselbe Gedanke ist darin erhalten, aber positiv und nicht negativ formuliert. Oder wenn es in einer der Benediktionen des Achtzehngebets im traditionellen Text heisst: «Gelobt seist du, Herr, der die Kranken seines Volkes Israel heilt», dann wird im reformierten Gottesdienst dieser Gedanke universalistischer ausgedrückt: «Gelobt seist du, Herr, der die Kranken heilt.»

(5) *Weglassung von Gebeten für die Einsammlung der Verstreuten und für die Rückkehr nach Zion.* Einige reformierte Gemeinden haben die Gebete für den Wiederaufbau Jerusalems beibehalten oder doch in den letzten Jahren wieder eingeführt. Aber mit Ausnahme der israelischen Reformgemeinden betet keine reformierte jüdische Gemeinde für das Ende der jüdischen Existenz in der Diaspora und für die Rückkehr *aller* Juden in das Land Israel.

(6) *Weglassung von Gebeten für die Wiederherstellung der Opfer.* Das traditionelle Judentum sieht in der Synagoge nur ein *miqdasch me'at*, ein «kleines Heiligtum» im Vergleich zu dem Tempel in Jerusalem, wo, in der messianischen Zeit, der Opferkult, der durch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 nur «unterbrochen» wurde, wieder eingeführt werden soll. Das Reformjudentum sieht aber im Opferkult eine überwundene Phase der religiösen Entwicklung, für die der synagogale Wortgottesdienst einen völligen Ersatz bietet, – so dass eine Wiederherstellung der Opfer gar nicht erwünscht ist und ein diesbezüglicher Wunsch auch im Gebet vor Gott gar nicht ausgesprochen werden soll.

(7) *Die Bitte um das Kommen eines «Erlösers» wird durch die Bitte um die «Erlösung» ersetzt.* Der persönliche Messias weicht im reformierten Judentum der Hoffnung auf das messianische *Zeitalter*. Aber nur in der amerikanischen Reformliturgie und in den liberalen Synagogen Englands wird das konsequent durchgeführt, wenn es auch vereinzelt in europäischen Reformgebetbüchern – aber nicht im deutschen «Einheitsgebetbuch» – so geschah.

(8) *Unsterblichkeit der Seele statt körperliche Auferstehung.* Auch hier ist nur die amerikanische Reformliturgie völlig konsequent. In Europa behielten viele reformierte Liturgien die traditionelle hebräische Fassung bei, umschrieben aber in der Übersetzung den Auferstehungsglauben im Sinne der Unsterblichkeit der

Seele. Während nun kein Zweifel darüber besteht, dass die ursprünglichen Verfasser des diesbezüglichen Gebets, d.h. der zweiten Benediktion des Achtzehngebets, an die körperliche Auferstehung der Toten glaubten, so können dennoch die Worte *mechajjeh methim*, rein philologisch betrachtet, auch als «der die Toten am Leben erhält» verstanden werden, – so dass man nicht unbedingt sich dabei die Szene vom 37. Kapitel des Buches Ezechiel vorstellen muss.

(9) *Möglichkeiten für Abwechslung*. Psalmen und Gebete, die in der traditionellen Liturgie bei ein- und derselben Gelegenheit sämtlich gebetet werden, werden auf verschiedene Gelegenheiten verteilt. Im orthodoxen Gottesdienst werden z.B. jeden Freitagabend die Psalmen 95 bis 99 ohne Auslassungen gebetet. In reformierten Liturgien werden sie auf die vier bzw. fünf Sabbate des Monats verteilt. Auch gibt es im Reformjudentum teilweise verschiedene Gottesdienste für die verschiedenen Sabbate des Monats, wobei aber in allen die Kernstücke wie das «Höre, Israel» und das Hauptgebet beibehalten werden. Das neue amerikanische Reformgebetbuch von 1975 enthält zehn verschiedene Freitagabendgottesdienste, die verschiedene Themen behandeln. Die Hoffnung der Gebetbuchherausgeber ist hier, dass sich der Beter nicht langweile. Fraglich ist allerdings, ob der Beter ein und denselben Gottesdienst nicht sehr lieb gewinnen kann, jedoch durch den dauernden Wechsel eher verstört als angeregt wird.

(10) *Zulassung von neuen Gebeten, die heutige Anliegen ausdrücken*. Hier unterscheiden sich die reformierten Liturgien, indem sie von dieser Zulassung in verschiedenen Graden Gebrauch machen. Aber das Recht dazu wird von allen behauptet.

II

Es war bis jetzt die Rede davon, wie sich der reformierte jüdische Gottesdienst von dem heutigen orthodoxen jüdischen Gottesdienst unterscheidet. Es sollte also zunächst das Novum des reformierten Gottesdienstes herausgearbeitet werden. Historisch gesehen, tritt dieses Novum zuerst im Jahre 1810 auf die Bühne, als Israel Jacobson einen reformierten jüdischen Gottesdienst in der von ihm gegründeten Knabenschule in Seesen im Harz einführt, – ohne dass hier etwa behauptet werden soll, dass alle zehn erwähnten Unterschiede zwischen orthodoxem und liberalem Gottesdienst bereits 1810 schon existierten.

Wir werden auf Israel Jacobson noch zurückkommen und uns die Anfänge der jüdischen Liturgiereform in der Neuzeit etwas näher ansehen. Zuerst aber soll darauf hingewiesen werden, dass wir zwar *das* traditionelle, sog. orthodoxe Gebetbuch als Masstab für die Abweichungen der modernen Liturgiereform im Judentum benutzt haben, dass es aber *das* traditionelle, orthodoxe jüdische Gebetbuch gar nicht gibt.

Unter den heutigen orthodoxen Juden sind verschiedene «traditionelle» Gebetbücher im Gebrauch. Da gibt es den aschkenasischen Ritus bei den Juden deutscher und polnischer Abstammung, der selbst in verschiedenen, lokal bedingten Fassungen zu haben ist. Es gibt den in Südwestdeutschland gebräuchlichen aschkenasischen Ritus und den in Nord- und Ostdeutschland gebräuchlichen aschkenasischen Ritus, der *Minhag Polin* genannt wird. Andere Arten desselben

Ritus gelten für Böhmen und Mähren; wieder andere für Russland, für Ungarn usw.

Dann gibt es den sog. sepharadischen Ritus, d.h. den Ritus der aus Spanien und Portugal stammenden Juden, den italienischen Ritus, den jemenitischen Ritus, den Ritus der Juden aus Bagdad, den Ritus der Juden aus dem syrischen Aleppo, den balkanesischen Ritus, *Minhag Romania* genannt, und den sog. chassidischen *Nossach Sepharad*, ein hauptsächlich aschkenasischer Ritus mit Elementen des spanischen und portugiesischen Ritus durchsetzt, der im achtzehnten Jahrhundert in Polen entstanden ist.

Die Gründer des osteuropäischen Chassidismus betrachteten sich nämlich als Nachfolger der Mystiker, die im sechzehnten Jahrhundert im palästinensischen Safed wirkten. Diese Mystiker waren zum grossen Teil spanischer und portugiesischer Abstammung und benutzten daher ihren herkömmlichen Ritus. Die polnischen Chassidim meinten nun, dass der Ritus, der sich für ihre vermeintlichen Vorgänger eignete, auch für sie der richtige war. Aber sie steckten zu tief in der aschkenasischen Tradition, um mehr als einzelne Bruchstücke der sepharadischen Gebetstradition in ihren aschkenasischen Ritus einzuverleiben. So entstand der chassidische *Nossach Sepharad*, der noch heute bei allen chassidischen Juden der Welt gebräuchlich ist.

Das sind alles – *nota bene!* – orthodoxe Gebetbücher, die für je eine Gruppe traditioneller Juden religionsgesetzliche Gültigkeit besitzen. Und dabei handelt es sich nur um Gebetstraditionen, die im Druck festgehalten worden sind. Vor der Erfindung der Buchdruckerkunst in Europa und dem Vorhandensein von gedruckten jüdischen Gebetbüchern gab es noch mehrere andere jüdische Gebetstraditionen, die in verschiedenen Gemeinden üblich waren und zum Teil in Manuskripten erhalten geblieben sind.

Die klassische rabbinische Literatur beschränkt sich nämlich hauptsächlich auf liturgische Anweisungen, ohne die eigentlichen Gebetstexte völlig wiederzugeben. Ja, es galt sogar im klassischen Rabbinismus als verpönt, Gebetstexte aufzuschreiben. «Diejenigen, die Gebetstexte aufschreiben», so heisst es im Talmud, «sind als ob sie die Torah verbrennen.»¹ Das Ideal im klassischen Rabbinismus war nämlich, dass man sich – besonders im Hauptgebet, der *Tephillah* – jedesmal, wenn man betete, neu ausdrückte, so dass das Gebet nicht zur Routine wurde.² Daher sind zwar in der rabbinischen Literatur die liturgischen Rubriken und die in ihnen auszudrückenden Gedanken, wie auch die Schlusseulogien (*chathimoth*) festgelegt, der Wortlaut der einzelnen Gebete aber dem einzelnen, oder jedenfalls dem Vorbeter der Gemeinde überlassen.

Es blieb nicht dabei. Im Laufe der Zeit kristallisierten sich die Wortlaute für die verschiedenen Rubriken heraus, – allerdings verschieden für einzelne Gegenden, so dass wir z.B. bereits in der Spätantike einen palästinensischen und einen babylonischen Ritus des jüdischen Gottesdienstes vorfinden. Obwohl die Juden schon lange vorher beteten, entstand das erste *geschriebene* jüdische Gebetbuch nicht vor dem neunten Jahrhundert. Eine jüdische Gemeinde im spanischen Barcelona schrieb an den Leiter der talmudischen Akademie in Bagdad mit der Bitte, ihnen doch mitzuteilen, wie ein jüdischer Gottesdienst auszusehen habe. Die Antwort aus Bagdad war das Gebetbuch des Raw Amram Gaon.

Andere Gebetbücher folgten in späteren Jahrhunderten, kein einziges identisch mit dem anderen. Erst der Buchdruck brachte eine gewisse Uniformität in den jüdischen Gottesdienst; und selbst der Buchdruck kam zu spät, um völlige Einheit in das jüdische Gebetsleben zu bringen. Was der Buchdruck bewirkte, war der Stillstand – bis zum neunzehnten Jahrhundert – einer dem rabbinischen Judentum wohlbekannten Dialektik, nämlich der Dialektik zwischen *kawwanah*, dem freien, spontanen Gebet, dessen Wortlaut nicht festgelegt war, und *qeva^c*, der Routine und dem «traditionell» gewordenen Wortlaut der Gebete.

Das war eine Dialektik, die Jahrhunderte lang im Gange war. Das Ideal war das *kawwanah*-Gebet. Die Praxis und die Wirklichkeit erheischten aber stets das *qeva^c*-Gebet, ohne das es ja keine betende *Gemeinde* geben kann. Diese Dialektik führte zu einem ständigen Anwachsen des Gebetstoffes. Eine jede neue Generation wollte den *qeva^c*-Bestand durch ihre eigene *kawwanah* bereichern. Aber was einmal als *kawwanah*, als spontaner Herzerguss, in die Liturgie Eingang fand, wurde recht bald zur *qeva^c*, zum unabänderlichen Bestandteil der Gebetsordnung einer späteren Generation.

In diesem Zusammenhang sollte auch erwähnt werden, dass der auf liturgischem Gebiet Konservative und der auf dem liturgischen Gebiet tätige Reformator im Judentum keine Neuerscheinungen des neunzehnten oder zwanzigsten Jahrhunderts sind. Es gab sie schon immer. Die Vorstellung, dass der liturgische Reformator immer nur etwas von der Tradition Geheiligtetes abschaffen will, ist eine falsche Vorstellung. Ein Reformator ist auch derjenige, der etwas der Tradition Unbekanntes *hinzufügen* möchte.

Der Konservative sagt nämlich: «Die Liturgie meines Grossvaters genügt völlig meinen Ansprüchen.» Der Reformator sagt: «Das Gebetbuch meines Grossvaters genügt den Ansprüchen meines Grossvaters vollkommen. Aber unverändert kann ich das Gebetbuch meines Grossvaters nicht benutzen. Nur mit Veränderungen, die auch meinen Gefühlen Ausdruck verleihen, kommt das Gebetbuch meines Grossvaters für mich in Frage.»

Diese Veränderungen, seien sie nun Weglassungen oder Hinzufügungen, beschwören notwendigerweise die Opposition des Konservativen herauf. Und bis zur Entstehung des Reformjudentums im neunzehnten Jahrhundert, das sich auch an Weglassungen heranwagte, bestanden die Veränderungen immer nur aus Hinzufügungen, – die aber in der Vergangenheit nicht weniger bekämpft wurden als, im neunzehnten Jahrhundert, die Weglassungen.

Zwei Beispiele dafür:

Zwischen dem dritten und dem sechsten Jahrhundert entstand in Palästina der *Pijjut*, d.h. eine Form der synagogalen Poesie, die in kunsthafter Form Gebet und Dialektik, *Aggada* und *Halakhah* verband. Teilweise wurde der *Pijjut* in die Stammgebete eingeschaltet. Teilweise diente er aber auch zunächst als Ersatz für die Stammgebete, die ja selbst zu dem genannten Zeitpunkt noch fliessend waren.

Als der *Pijjut* aber nach Babylonien vordrang, wo es eine grössere jüdische Gemeinde als in Palästina gab, und wo die rabbinischen Autoritäten darauf aus waren, ihre Unabhängigkeit gegenüber den palästinensischen Behörden zu bewahren, entwickelte sich eine heftige Opposition gegen den aus Palästina gebrachten *Pijjut*. Es hiess, dass der *Pijjut* die Gedankenfolge der im Gebet ausge-

sprochenen Ideen unterbreche, dass er Material in den Gottesdienst bringe, welches nicht hineingehöre, und überhaupt dass der *Pijjut* eine Art des Gottesdienstes darstelle, an die man nicht gewöhnt war.³

Dennoch setzte sich der *Pijjut* schliesslich durch, d.h., es wurde *erlaubt*, nicht *verlangt*, den *Pijjut* in den Gottesdienst einzuschalten, so lange ein Gedicht auch das Hauptthema des Gebets verarbeitet, in das es eingeschaltet wird, und somit zur traditionellen Schlusseulogie passt.

Trotzdem hat es durch die Jahrhunderte hindurch nicht an grossen rabbinischen Autoritäten gefehlt, die dem *Pijjut* den Kampf ansagten, weil er doch nicht so richtig in die religionsgesetzlichen Verordnungen über die Liturgie hineinpasste⁴. Aber vergebens. Das Volk wollte den *Pijjut*. (Ob es ihn je richtig verstand, ist eine andere Frage.) Und das Volk durfte seinen *Pijjut* behalten.

Als dann im neunzehnten Jahrhundert der *Pijjut* den ersten modernen Reformbestrebungen zum Opfer fiel, da setzten sich gerade die traditionellen rabbinischen Autoritäten für die *Beibehaltung* des *Pijjut* ein. Die Abschaffung des *Pijjut* wäre nämlich eine absolut verbotene Neuerung!

Ähnlich erging es dem *Kol Nidre*. Das ist eine legalistische Formel in aramäischer Sprache, die die Auflösung von Gelübden, die man Gott gegenüber gemacht hat, erklärt. Eine derartige Auflösung von Gelübden, deren Konsequenzen man sich zur Zeit des Gelübdes nicht bewusst war, ist allerdings im biblischen und rabbinischen Gesetz vorgesehen, ist aber *nicht* an eine bestimmte Jahreszeit gebunden.

Nun entwickelte sich etwa im siebten oder achten Jahrhundert der Brauch, den Gottesdienst am Vorabend des Versöhnungstages mit der *Kol Nidre*-Formel anzufangen, – als ob man an diesem heiligsten Tag des jüdischen Jahres ohne unbezahlte oder unvergebene Schulden Gott gegenüber erscheinen wollte. (Die berühmte und eindrucksvolle Melodie, in der *Kol Nidre* heute gesungen wird, gab es damals noch nicht. Sie stammt etwa aus dem fünfzehnten Jahrhundert.⁵

Die Schulhäupter der rabbinischen Akademien in Babylonien reagierten verschieden auf diesen neuen Brauch. *Verlangt* hat ihn keiner, obwohl manche berichten, dass er sich in ihren Akademien eingebürgert hat. Andere wissen, dass ein derartiger Brauch existiert, wollen ihn aber in ihren Akademien nicht einführen. Noch andere sind ausgesprochen *gegen* diesen neuen Brauch und erklären ihn als einen *minhag schetuth*, d.h. einen «blödsinnigen Brauch».⁶ Es kann also von einem obligatorischen Charakter des *Kol Nidre* am Vorabend des Versöhnungstages kaum die Rede sein.

Als aber im neunzehnten Jahrhundert die jüdischen Reformatoren die *Kol Nidre*-Formel am Vorabend des Versöhnungstages abschaffen wollten, um sie durch einen erbaulicheren Text, der zur selben Melodie gesungen werden konnte, zu ersetzen, da wurde die Beibehaltung des *Kol Nidre* eifrig von den traditionellen rabbinischen Autoritäten vertreten.

In beiden Fällen also, bei dem *Pijjut* wie auch beim *Kol Nidre*, wurden die ursprünglichen Einführer als Reformatoren angesehen, und die Opposition berief sich auf die Tradition. Als aber im neunzehnten Jahrhundert die Abschaffung des *Pijjut* und des *Kol Nidre* auf der Tagesordnung stand, da wurden auf einmal die

amtlichen Nachfolger derjenigen, die sich einst gegen die Einführung des *Pijjut* oder des *Kol Nidre* wandten, deren treue Verteidiger, während es jetzt die Reformatoren waren, die die Stellung der ursprünglich traditionellen Opposition einnahmen.

So liefert denn die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Liturgie nicht nur den Satz, dass die Spontaneität der einen Generation zur Tradition einer anderen wird, sondern auch den weiteren Satz, dass die Reformatoren der einen Generation zu den Säulen der Orthodoxie einer anderen Generation werden, – was auch ausserhalb des Bereichs der jüdischen Liturgie gilt.

Hier aber haben wir uns schon wieder dem neunzehnten Jahrhundert zugewandt, während wir an sich nur aufzeigen wollten, dass die Dialektik von Spontaneität und Tradition überhaupt in der Entwicklungsgeschichte der jüdischen Liturgie liegt, und dass es schon immer auf jüdisch-liturgischem Gebiet die Konservativen und die Reformatoren gegeben hat.

Nachdem diese Dialektik durch die Verbreitung des gedruckten Gebetbuches zu einem gewissen, aber doch nicht totalen Stillstand gebracht wurde – denn sowohl die Safeder Mystiker des sechzehnten wie auch die polnischen Chassidim des achtzehnten Jahrhunderts brachten Neuerungen in die sog. «traditionelle» Liturgie –, da wurde im neunzehnten Jahrhundert die Dialektik durch das Reformjudentum wieder in Gang gebracht. Es ging jetzt erneut um das Problem: *kawwanah* und *qeva*^c.

Von dieser Perspektive aus gesehen, ist also die jüdische Liturgiereform der Neuzeit einfach nur ein weiteres Kapitel in der Entwicklungsgeschichte der jüdischen Liturgie und die Fortsetzung einer uralten Dialektik.

III

Aber diese Perspektive genügt nicht ganz. Wie wir bereits gesehen haben, bestanden die Reformen in der Vergangenheit fast ausschliesslich aus Hinzufügungen, während die Reform der Neuzeit sich auch Weglassungen erlaubte.

Und hier kommen wir auf Israel Jacobson zurück, der den ersten modernen reformierten jüdischen Gottesdienst in der Synagoge seiner Privatschule in Seesen einführte. Jacobson (1768-1828) war der Finanzberater von König Jérôme, dem Bruder Napoleons, im französischen Königreich Westfalen und auch Leiter des nach französischem Muster gebildeten Konsistoriums der Israeliten in Westfalen.

Das weist natürlich auf den Einfluss der französischen Revolution hin und auf die damit verbundene bürgerliche Gleichberechtigung der Juden. Und das bedeutet wiederum die Morgenröte eines neuen Zeitalters für die Juden des Westens. Die Ghettomauern waren durchbrochen, und der Weg stand offen zur jüdischen Anteilnahme am allgemeinen bürgerlichen und kulturellen Leben.

Zwar führte keine gerade Linie von der französischen Revolution zur vollen Emanzipation der Juden in Deutschland. Es gab auch hier und da Rückschläge. Selbst das französische Königreich Westfalen kam zu einem Ende, und Jacobson siedelte nach Berlin über, wo er in seinem eigenen Haus und in dem Haus des

Bankiers Jacob Herz Beer, dem Vater des Komponisten Meyerbeer, die in Seesen begonnenen reformierten Gottesdienste fortführte. Unter Jacobsons Einfluss entstand dann auch im Jahre 1818 der Hamburger Tempel, die erste jüdische Gemeinde in der Welt, die auf einer reformierten Basis gegründet wurde.

Ungeachtet der verschiedenen Rückschläge war es dennoch den Reformatoren klar, dass sich das Judentum nur dann in der sich jetzt den Juden öffnenden neuen Welt erhalten könne, wenn sich das Judentum den neuen Umständen anpasste, – wie sich ja auch in der Vergangenheit das Judentum immer an die sich verändernden Umstände angepasst hat. Und hier ging es den ersten Reformatoren in erster Linie darum, das öffentliche Zentrum des jüdischen Lebens, die Synagoge, zu reformieren.

Unter den Umständen des Ghettolebens hatte nämlich die Ästhetik des jüdischen Gottesdienstes stark gelitten. «Wie in einer Judenschule» wurde in Deutschland die sprichwörtliche Bezeichnung für Unordnung und Lärm; und unter der jüngeren jüdischen Generation gab es bereits viele, die sich von der Synagoge abwandten. Dem sollte Einhalt geboten werden.

Gewiss haben Jacobson und andere jüdische Reformatoren in ihren Umgestaltungen des Gottesdienstes einige Anleihen bei der christlichen Kirche gemacht, und das eher bei der evangelischen als bei der katholischen Kirche. Es war eben die Kirche, die das Modell für einen «geregelten» und «erbaulichen» Gottesdienst lieferte⁷. Es gab kein anderes.

Mit der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden änderte sich ebenfalls das jüdische Erziehungswesen. Da jetzt auch «weltliche» Schulfächer obligatorisch wurden, musste die Zeit für jüdische Fächer gekürzt werden. Kenntnis der hebräischen Sprache nahm unter den emanzipierten Juden ab, und grosse Teile des traditionellen Gottesdienstes, der völlig auf hebräisch abgehalten wurde, waren jetzt vielen Betern unverständlich. Dem sollte durch Gebete in der Landessprache und durch die Predigt abgeholfen werden. Immerhin, wie bereits bemerkt, mit Ausnahme der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin, behielten die liberalen Synagogen Deutschlands – und das bedeutet die Mehrzahl der grosstädtischen Synagogen, in denen schliesslich ein reformierter Gottesdienst eingeführt wurde, – die hebräische Sprache für die meisten Gebete bei. (Anders verhielt es sich in Amerika, wo es keine jüdischen Gemeinden gab, die, wie in Deutschland, auf eine Geschichte von hunderten von Jahren stolz zurückblicken konnten und daher, selbst bei ihrer Reformation, an der Lokaltradition hingen.) Jedoch mussten sich wohl viele Beter, die dem hebräischen Vortrag des Vorbeters zuhörten, auf die deutsche Übersetzung in ihren Gebetbüchern, die jetzt üblich wurde, verlassen.

Und damit beginnt ein zweites Stadium der Liturgiereform im modernen Judentum. Die ersten Reformatoren fühlten sich nicht dazu berufen, die jüdische Religion als solche zu reformieren. Ihnen ging es ausschliesslich um die *ästhetische* Reformation des öffentlichen Gottesdienstes⁸. Werden nun aber einige Gebete in der Landessprache gesprochen, und liegt eine landessprachliche Übersetzung der hebräischen Gebete vor, dann stellt sich natürlich früher oder später die Frage, ob man denn das, was gebetet wird, auch tatsächlich *glaubt*.

Das Reformjudentum war ja nicht nur ein Kind der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden, sondern auch ein Enkel der Aufklärung und des Rationalismus, die zu dieser Gleichberechtigung geführt haben.

Diese Eltern- und Grosselternschaft erklärt dann auch die dogmatischen Änderungen, die sich, im Laufe der Zeit, zu den ästhetischen Verbesserungen im reformierten jüdischen Gottesdienst gesellten, – Änderungen, die wir am Anfang dieser Vorlesung bereits angeführt haben.

IV

Das Bild, das sich aus der reformierten jüdischen Liturgie des neunzehnten und des frühen zwanzigsten Jahrhunderts ergibt, – die historischen Geschehnisse des späteren zwanzigsten Jahrhunderts haben teilweise zu radikalen Änderungen und Rückgriffen auf die Tradition geführt – ist das von Juden, die sich als eine Glaubensgemeinschaft, aber nicht als eine Nation betrachten, die sich in ihrer deutschen, englischen, französischen, schwedischen oder amerikanischen Heimat völlig zu Hause fühlen und nicht von Gott verlangen, dass er sie in das Land ihrer weit entfernten Vorfahren zurückführt oder gar den alten Opferkult wieder einsetzt. Diese Juden glauben an den Gott der Väter und an die göttliche Offenbarung, die in der Torah ihren Niederschlag gefunden hat, – ohne dass das die menschliche Mitarbeit am Zustandekommen der biblischen Literatur ausschliesst. Sie halten die rabbinische Tradition in Ehren, fühlen sich aber berechtigt, in Kollisionsfällen die traditionellen Forderungen den Umständen des modernen Lebens anzupassen, da ja die göttliche Offenbarung eine «fortschreitende Offenbarung» ist. Sie glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an eine messianische Erlösung der ganzen Menschheit am Ende der Zeiten, – eine Erlösung aber, an der der Mensch mitarbeiten muss. Der Mystik sind sie im Grossen und Ganzen abhold, der Wissenschaft dagegen völlig aufgeschlossen. Und sittliche Pflicht steht über dem Zeremonialgesetz.

Die Zerstörung des europäischen Judentums durch den deutschen Nationalsozialismus und das damit verbundene Wiederaufleben eines jüdischen Nationalismus haben in den Augen vieler heutiger Juden die Überzeugungen und Erwartungen der jüdischen Reformatoren Lügen gestraft. Man hat daher in den reformierten jüdischen Gebetbüchern der Nachkriegszeit – in England und in Amerika – vielfach dementsprechende Revisionen vorgenommen. Denn, so heisst es, es liegt ja in der Natur des Reformjudentums, sich den veränderten Umständen anzupassen.

Aber es ist am Ende doch der Zukunft überlassen, das entscheidende Urteil über die Bestrebungen des klassischen Reformjudentums zu fällen. Denn auch der in Mode gekommene jüdische Nationalismus könnte ja ein vorübergehendes Stadium der jüdischen Entwicklung sein, das einmal – ausserhalb des Staates Israel – einer Neubesinnung auf den positiven Wert eines bewussten Diasporajudentums weichen könnte. Sollte das geschehen, dann könnte die ursprüngliche Reformideologie, wie sie in der Liturgiereform zum Ausdruck kam, wieder aktuell werden.

ANMERKUNGEN

1. B. *Schabbath* 115b.
2. B. *Berakhoth* 29b; und vgl. Jakob J. Petuchowski, *Beten im Judentum*. Stuttgart, 1976, S. 11-28.
3. Vgl. Jakob J. Petuchowski, *Theology and Poetry*. London, 1978, S. 11-19.
4. Vgl. A.A. Wolff, *Die Stimmen der ältesten glaubwürdigsten Rabbinen über die Pijutim*. Leipzig, 1875.
5. Vgl. Abraham Z. Idelsohn, «The Kol Nidre Tune», in: Eric Werner (Hrsg.), *Contributions to a Historical Study of Jewish Music*. New York, 1976, S. 149-165.
6. Vgl. B.M. Lewin (Hrsg.) *Ozar Ha-Geonim*, Band XI. Jerusalem, 1942, S. 21-24.
7. Vgl. Michael A. Meyer, «Christian Influence on Early German Reform Judaism», in: Charles Berlin (Hrsg.), *Studies in Bibliography, History, and Literature in Honor of I. Edward Kiev*. New York, 1971, S. 289-303. Siehe auch Alexander Altmann, «Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland», in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, Bd. VI, London, 1961, S. 3-59.
8. Vgl. Caesar Seligmann, «Zur Entstehungsgeschichte des Hamburger Tempels», in: *Liberales Judentum*, September / Oktober 1918, S. 72.