

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 55 (1999)

Artikel: Einheit durch Sünde : Hyle Wechsler : das Konzept eines Mystikers zur Überwindung der jüdischen Spaltung
Autor: Morgenstern, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960728>

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>

Einheit durch Sünde

Hyle Wechsler: das Konzept eines Mystikers zur Überwindung der jüdischen Spaltung

von *Matthias Morgenstern**

Seit Gershom Scholems berühmtem Aufsatz über *die letzten Kabbalisten in Deutschland* gilt das orthodoxe Judentum im Deutschland des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts als kabbalafernes Terrain. „Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts“, so der Altmeister der Erforschung der jüdischen Mystik, sei „die kabbalistische Tradition in Deutschland ziemlich abrupt“ abgebrochen.¹ Diese Feststellung war durchaus nicht frei von polemischen Untertönen. Verantwortlich für die veritable „Kabbala-Angst“² der deutsch-jüdischen Orthodoxie war für Scholem neben dem Albdruck der sabbatianischen Kompromittierung vor allem die neoorthodoxe Richtung des Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1808–1888) aus Frankfurt am Main, der sich, so Scholem, von der Sorge habe treiben lassen, durch die Beschäftigung mit der Mystik in den Verdacht des Obskurantismus zu geraten und dem Ziel der Eingliederung in die bürgerliche Gesellschaft zu schaden. Erst in den letzten Jahren sind im Werk von Hirsch und dessen Anhängern Spuren der alten jüdischen Geheimlehre wiederentdeckt worden,³ die aufzeigen, dass die kabbalistische Tradition in Deutschland nicht so „völlig unterirdisch“ geworden war, wie Scholem meinte.⁴ Wenig bekannt aber ist, dass die jüdische Mystik sich längere Zeit und in noch ausgeprägterer Form in den ländlichen Gegenden Süddeutschlands, vor allem Bayerns, gehalten hatte.

* Dr. Matthias Morgenstern, Zeppelinstrasse 29, D-71665 Vaihingen/Enz.

1 Gershom Scholem, *Die letzten Kabbalisten in Deutschland*, in: ders., *Studien zur jüdischen Mystik* (= *Judaica* 3), Frankfurt/M. 1970, S. 218.

2 Vgl. Gershom Scholem, *Politik der Mystik*, in: *Jüdische Rundschau* vom 17.7.1934, S. 2.

3 Vgl. Mordechai Breuer, *Il commento al Pentateuco di Samson Raphael Hirsch*, in: Sergio J. Sierra (ed.), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995, S. 381–400.

4 G. Scholem, *Judaica* 3, S. 227.

Mosche Pinchas Elchanan Chajim „Hyle“ Wechsler (1843–1894), ein Talmudgelehrter aus dem mittelfränkischen Schwabach, der von 1886 oder 1887 an das Amt eines Lehrers an der jüdischen Präparandenschule in Höchberg bei Würzburg bekleidete, gehörte zu diesen bayrischen Kabbalisten, deren Wirksamkeit weithin im Verborgenen blieb und daher häufig unterschätzt wurde. Die Texte dieses offenbar schwächlichen und häufig kranken Mannes mit seiner Neigung zu Mystik und Askese blieben unveröffentlicht oder gerieten bald in Vergessenheit. Bei den Nachgeborenen hat Wechsler nur en passant gelegentlich Beachtung gefunden, weil er in einer kleinen pseudonym verfassten „Broschüre“ aus dem Jahre 1879 unter dem Titel *Ein Wort der Mahnung an Israel* – wie es heisst, unter dem Eindruck einer Vorahnung des Holocaust – die deutschen Juden zur Auswanderung und Besiedlung Palästinas aufgefordert hatte, damit sie dort Landbau betrieben.⁵

Eine weitere, ebenfalls pseudonym überlieferte Schrift Wechslers, die mit der genannten historisch und sachlich in Verbindung steht, aber erst kürzlich ediert worden ist,⁶ scheint nun zum Verständnis dieses geheimnisumwitterten Propheten beizutragen. Der in der Zeit von Mai 1876 bis Juni 1877 entstandene Text, der in der Handschriftenabteilung des New Yorker Leo Baeck-Institutes aufbewahrt ist, steht unter dem zunächst scheinbar wenig aufregenden Titel „*Was ist nur zu thun in dem Hirsch-Bambergerstreit?*“ Es handelt sich hier freilich um die Stellungnahme des Verfassers zu einer Auseinandersetzung, die das orthodoxe Judentum im deutschsprachigen Raum im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in seinen Grundfesten erschütterte. Dieser Streit, der im Jahre 1877 zwischen Samson Raphael Hirsch und dem ebenfalls orthodoxen Würzburger Rabbiner Seligmann Bär Bamberger (1807–1878) mit ihren jeweiligen Anhängern entbrannte, ist vor dem Hintergrund des Verfalls der jüdischen Traditionssubstanz zu verstehen, wie er durch den Säkularisierungsschub des 19. Jahrhunderts ausgelöst worden war. Er betraf die Frage, wie das orthodoxe Judentum auf die Situation der fortschreitenden Entfremdung zwischen dem assimilationsfreudigen liberalen Judentum und der jüdischen Orthodoxie reagieren sollte. Für die Kontrahenten Hirsch

⁵ „Ein Wort der Mahnung an Israel um Beherzigung der Judenhetze und merkwürdige darauf bezügliche Träume von Jaschern milo Debor in Würzburg“, Würzburg 1881, als Faksimile abgedruckt bei Berthold Strauss, *The Rosenbaums of Zell. A Study of a Family*, 1962, S. 65–122. Vgl. auch Naftali Bar-Giora Bamberger, Der jüdische Friedhof in Höchberg, in: *Schriften des Stadtarchivs Würzburg* Heft 8, 1991, S. 14f Anm. 10.

⁶ Matthias Morgenstern, Hyle Wechsler als Mystiker der jüdischen Einheit, in: *FJB* 24 (1997), S. 51–105.

und Bamberger wurde dieses Problem nach der Verabschiedung des preussischen Austrittsgesetzes vom 28. Juli 1876 konkret, das den Juden in Preussen erstmals die Möglichkeit gab, aus den reformjüdisch dominierten Synagogengemeinden auszutreten und sich an ihrer Stelle orthodox geführten Separatgemeinden anzuschliessen. Nachdem das in der Folge des Kulturkampfes von Bismarck geschaffene staatliche Recht die territorial verfasste korporative Zwangsmitgliedschaft von Juden in den für sie „zuständigen“ Synagogengemeinden beseitigt und die Möglichkeit zum Austritt geschaffen hatte, wollte Hirsch alle Juden seiner Heimatstadt zu einem solchen Schritt verpflichten. Wie nicht anders zu erwarten, hatte er aber Mühe, diese streng separatistische Linie durchzusetzen. Um seiner Rechtsauffassung zum Durchbruch zu verhelfen, wandten sich einige seiner Anhänger daher mit der Bitte um Hilfe an den Würzburger Rabbiner. Nach anfänglicher Weigerung erklärte sich dieser schliesslich dazu bereit, persönlich nach Frankfurt zu kommen und mit den Austrittsunwilligen ein klärendes Gespräch zu führen. Diese Reise war mit Hirsch jedoch nicht abgesprochen. Der Frankfurter Rabbiner war daher auf das höchste erstaunt, wenige Tage später von einem Gutachten Bambergers zu erfahren, in dem das *Unterlassen* des Austritts unter der Voraussetzung bestimmter Konzessionen des Vorstandes der Reformgemeinde für religionsgesetzlich *zulässig* erklärt wurde. Hirsch reagierte mit einem scharf formulierten „Offenen Brief“, in dem er seine Meinung aus den jüdischen Rechtsquellen begründete. Bamberger replizierte mit einer nicht minder heftigen „Offenen Antwort“. Die Folge war ein schnell über Frankfurt hinausgreifender Gemeindestreit, dessen Verwerfungen die jüdische Religionspolitik in den folgenden Jahrzehnten bestimmen sollten und in gewisser Weise – im Staat Israel wie in der Diaspora – bis heute sichtbar sind.⁷

Wechsler – das ist der unmittelbare Anlass und vordergründige Sinn seiner Schrift – ergreift in diesem Streit die Partei Bambergers. Aber er tut das auf eine Art und Weise, die ein Bewusstsein von der Tragweite des Problems der jüdischen Spaltung offenbart, das bei den wenigsten der damals Beteiligten zu erkennen war. Die verhandelte Problematik geht für ihn weit über die Auseinandersetzung zwischen Hirsch und Bamberger hinaus. Sie ist ihm letztlich nur Chiffre für ein umfassenderes und weit wichtigeres Thema. Es geht ihm darum, „ein Mittel der Versöhnung“ vorzuschlagen, um nicht nur die Einheit unter den orthodoxen Rabbinern und ihren Richtun-

⁷ Zu den Hintergründen diese Auseinandersetzung vgl. Matthias Morgenstern, *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie*, Tübingen 1995.

gen, der „Austritts-“ und der „Gemeindeorthodoxie“, sondern auch die mit den „irrenden Brüdern“, den Reformjuden, anzustreben und den Zustand des innerjüdischen *Friedens* – dieses Stichwort zieht sich durch das ganze Manuskript – wiederherzustellen.⁸ Das Überraschende an seinem Vorschlag sind die Motive aus der kabbalistischen Tradition, mit denen er sein Ziel erreichen will.

Dabei scheint die Überschrift (Was ist nur zu thun . . .?) zunächst auf ein Dominieren des *pragmatischen* Interesses hinzudeuten, die Streitfrage um die Trennung von den Reformjuden mit den Mitteln des Religionsgesetzes zur Entscheidung zu bringen. In der Tat kann der Autor zunächst mit einer Fülle religionsgesetzlichen Materials aufwarten, das die Position Bambergers stützen und die Meinung des orthodoxen Separatismus widerlegen soll.⁹ Doch machen seine diesbezüglichen Ausführungen den Eindruck eines schematischen Sich-Abarbeitens an pflichtgemäss zu behandelnden Sachfragen. In der Tat handelt es sich hier eher um eine Art Vorspiel, das dem Thema, das ihm viel mehr am Herzen lag, voranzustellen war. Im Gesamtduktus seiner Schrift erfüllt der religionsrechtliche Diskurs eine untergeordnete Funktion und steht im Dienst anderer Interessen. Er soll den Raum des zwischen Hirsch und Bamberger Strittigen „begrenzen“,¹⁰ und wo der Autor zu seinem eigentlichen Anliegen kommt, ist die Spannung zwischen dem Religionsgesetz und seiner kabbalistisch inspirierten Vision unverkennbar. Wechslers Eingangsfrage bezieht sich daher weniger auf die Diskussion um den Austrittsstreit als auf die praktischen Massnahmen, die nach seiner Meinung zur Vorbereitung einer künftig erneuerten jüdischen Einheit getroffen werden können.

Dennoch geht er der religionsgesetzlichen Auseinandersetzung nicht aus dem Weg. Ein entscheidender Punkt ist für ihn die Frage nach der Beurteilung des Reformjudentums vom orthodoxen Standpunkt aus. Seine Ausführungen zu diesem Thema gruppieren sich um die talmudische Geschichte von der Gefangennahme Rabbi Eliesers wegen Häresie („Minut“), die Wechsler so versteht, dass die Minäer ihn zum Abfall hätten *zwingen* wollen. Diese Deutung nimmt er als Beleg für die Unterscheidung zwischen einer Minut *gefährlicheren* – weil gewalttätigen – und *minder gefährlichen* Ranges.¹¹ Er führt aus, was die damaligen Minäer von den Reformjuden („Neologen“) des 19. Jahrhunderts abhebe, sei die Tatsache, dass erstere ihre Zeitgenossen

⁸ Vgl. *FJB* 24 (1997), S. 77ff.104f.

⁹ Vgl. *FJB* 24 (1997), S. 77–89.

¹⁰ Vgl. *FJB* 24 (1997), S. 77f.

¹¹ Vgl. *bAZ* 16b und *FJB* 24 (1997), S. 87–89.

gewaltsam zu einem mit *Götzendienst* verbundenen Religionsabfall bewegt hätten. Nur *dieser* Häresie, so Wechsler, gelte die religionsgesetzliche Pflicht zur Trennung. In der gegenwärtigen Situation sei die Hurerei hingegen weit- aus gefährlicher als das jüdische Reformjudentum; dieses stelle eine bloße „Verneinungslehre“ dar und vermöge tiefer liegende religiöse Bedürfnisse nicht zu befriedigen. Zur Illustration zieht er eine Erzählung in unmittelbarer Nachbarschaft des erwähnten Talmudberichtes hinzu. Dort wird von Rabbi Hanina und Rabbi Jonathan berichtet, sie hätten sich auf einer Wegkreuzung nicht für den Weg zum Götzentempel, sondern für den zum Hurtenhaus entschieden, um dort, wie es heisst, ihren Trieb zu besiegen. Das aus der Geschichte des Rabbi Elieser gewonnene Verfolgungsmotiv dient Wechsler etwas später dann als Brücke zu einem anderen Gedankengang, der für seine Schrift charakteristisch ist. Dabei wandert das Interesse von der religionsgesetzlichen Entlastung der zeitgenössischen Neologen – in ihrer Unterscheidung von den gewalttätigen Minäern zur Zeit des Talmud, die es heute nicht mehr gebe – über das Motiv der jüdischen Leidensgeschichte zur nach seiner Überzeugung bedrohten Situation für das jüdische Volk in der Gegenwart. Die in der Handschrift anschliessende Geschichte des altisraelitischen Königs Manasse, der trotz seiner Sünden und Untaten „nicht sofort gestorben“ sei (vgl. 2. Könige 21,1ff), dient als weiteres Exempel der Unterscheidung zwischen schwerer und milderer Häresie, das bei Wechsler die Hoffnung auf die Rückführung der „irrenden Brüder“ wachhält. In der Tat heisst es im babylonischen Talmud (bSan 103a) mit Bezug auf die lange Regierungszeit des sündigen Königs, wer bestreite, dass Manasse Anteil an der zukünftigen Welt habe, mache „die Hände der Bussfertigen erschlafen“.¹² Im Hinblick auf die Busshoffnung wird selbst vom bösen König Ahab gesagt, dass seine Schlachtungen rituell gültig waren und seine „Sünden und Verdienste einander aufgewogen“ hätten.¹³

Die Erschliessung des biblischen Assoziationsfeldes zum Thema der abtrünnigen Könige macht aber zugleich deutlich, dass Wechsler¹⁴ hier konventionelle rhetorische Muster aufgreift, wie sie aus der orthodoxen Auseinandersetzung mit dem Reformjudentum bekannt waren. Der Vergleich der Reformbewegung mit „des Königs Ahas Unfug“, Manasses „Attentat auf

¹² bSan 103a; vgl. *FJB* 24 (1997), S. 65 und 89f.

¹³ Vgl. *FJB* 24 (1997), S. 90, und bHul 4b sowie bSan 102b.

¹⁴ Vgl. Samson Raphael Hirsch, *Offener Brief an S. Ehrwürden Herrn Distriktsrabbiner S. B. Bamberger in Würzburg*, Frankfurt/M. 1877, S. 8.

das Judentum¹⁵ und die Berufung auf Elias Kampf am Karmel gehörten zu den beliebtesten Topoi der orthodoxen Apologetik und Polemik. Die Frontstellung zwischen dem Götzendienst des Ahab und Elia mit den siebentausend Frommen steht auch im Hintergrund der Talmudstelle, die Wechsler hinsichtlich Manasses im Auge hat. Was hier für Wechsler mitschwingt, gewinnt sein besonderes Gewicht aber erst dadurch, dass die Geschichten von Elia und Ahab auch das Selbstverständnis des Autors berühren. Schon das „Wort der Mahnung“ gibt zu erkennen, dass Wechsler sich mit Elias, dem prophetischen Gegenspieler Ahabs, identifizieren oder zumindest in dessen Nähe gerückt sehen wollte.¹⁶ F. E. Rottenberg hat dies aus einer zahlenmystischen Erklärung von Wechslers in dieser Schrift verwendetem Pseudonym „Jaschern“ hergeleitet. Seine Deutung beginnt mit der Beobachtung, dass die Buchstaben dieses Pseudonyms nach der in der Kabbala üblichen Berechnung ihrer Zahlenwerte (Gematria) lediglich zwei der vier Vornamen Wechslers (Mosche und Pinchas – nicht aber Elchanan und Chajim) ergeben. Da nach dem kabbalistischen Buch Zohar *Pinchas* aber aus zwei Personen zusammengesetzt gedacht werde („Pin“ mit dem Zahlenwert „Elchanan“; „Chas“ mit dem Zahlenwert „Chaim“ = Leben), seien die beiden fehlenden Namen gleichsam in „Pinchas“ enthalten. An derselben Stelle im Buch Zohar wird Pinchas als derjenige bezeichnet, der das Ungerade gerade macht, indem er das Volk durch eine Gewalttat vor dem Verderben rettet und die Gefahr von Israel abwendet. In diesem Sinne, so Rottenberg, habe auch Wechsler sich als „Jaschran“ (= der gerade macht) verstanden. Diese Identifizierung bringt er an verschiedenen Stellen zum Ausdruck, indem er von Träumen über den Propheten Elias berichtet, der in der jüdischen Legende wiederum mit dem eifernden Aaroniden Pinchas gleichgesetzt wird.¹⁷

Um den ihn bewegenden Konflikt zur Darstellung zu bringen, geht Wechsler im zweiten Teil seiner Schrift von den Elias- und Pinchassagen zur biblischen Geschichte vom Streit Josefs mit seinen Brüdern über.¹⁸ Hinter Bamberger sieht er Josef, der nach des Vaters Auftrag nur bis Sichem gehen sollte, doch sich dann in Dotan – nach Mitteilung des mittelalterlichen jüdischen Exegeten Raschi – in „Rechtshändel“ mit den Brüdern verwickelte.

¹⁵ Vgl. S. R. Hirsch, *Offener Brief*, S. 23; Raphael Breuer, *Unter seinem Banner. Ein Beitrag zur Würdigung Rabbiner Samson Raphael Hirschs*, 1908, S. 296f, sowie ders., Die geschichtliche Mission von Rabbiner Salomon Breuer, in: *Nahalat Zwi* 1935/36, S. 259.

¹⁶ Vgl. Berthold Strauss, *The Rosenbaums of Zell*, S. 84.

¹⁷ F. E. Rottenberg, in: James Kirsch, *The Reluctant Prophet*, Los Angeles 1973, S. 195–198.

¹⁸ *FJB* 24 (1997), S. 95ff.

In ähnlicher Weise, so Wechsler, fühlte auch der Würzburger Rabbiner zunächst eine Hemmung, sich nach Frankfurt, an den Ort des Streits, zu begeben. Wie Josef kann auch Bamberger sich unbedachtes Verhalten vorwerfen lassen. Dabei ist der heutige Streit für den Kabbalisten nicht nur Analogie oder Spiegel des damaligen Geschehens, sondern direkte Fortsetzung „nach Tausenden von Jahren“.¹⁹ Er findet gleichsam statt in einer übergeschichtlichen symbolischen Geographie zwischen Hebron (= Würzburg), dem Begräbnisort des „zweiten Weltvaters“ (Abraham), dem „Unglücksort“ Sichem (= Frankfurt) und „dem ägyptischen Sklaventhum des Geistes“,²⁰ in das der Separatismus nach Wechslers Überzeugung nicht nur die Reformer, sondern in gewisser Hinsicht eben auch die zerstrittenen Orthodoxen verbannt. Schuld an dem Unglück war damals und ist für Wechsler heute die Missdeutung der Absichten Josefs (= Bambergers) durch die Brüder, die ihm Herrschsucht und üble Nachrede unterstellten. Die Zurechtrückung seiner Motive – und der Bambergers –, die Wiederherstellung seiner Ehre und die Perspektive der Heimkehr aus dem Exil rückt vor diesem Hintergrund in eine messianische Perspektive. Bambergers unabgesprochene Intervention in Frankfurt, die immerhin einen Eingriff in den Jurisdiktionsbereich einer fremden Gemeinde darstellte, hatte den *Schein des Unrechts*; doch sie sollte – wie Josefs Spiel mit dem silbernen Becher – den Zweck erfüllen, die „sündigen Brüder“, die vom göttlichen Gesetz abgefallenen Juden, zu läutern und wieder dem Vater zuzuführen. In der heilsgeschichtlichen Dimensionierung der Ereignisse findet der Schwabacher dabei eine überschüssend-geheimnisvolle Perspektive. Das eschatologische Einswerden der Söhne Israels hat einen unmittelbaren Bezug zum göttlichen Schöpfungsplan und wird mit der Restitution der Söhne Adams, des „ersten Weltvaters“, verglichen, dem die Versöhnung wegen seiner Sünde vorenthalten worden war. Wie der Streit Josefs mit seinen Brüdern nach der Legende eine Auswirkung auf das Geschick der jüdischen Märtyrer zur Zeit des Talmud hatte,²¹ so wirkt das damalige Geschehen auch heute fort. Hinter den Frankfurter Ereignissen sieht der Torakundige, wie damals bei Josef, ein göttliches Gesetz walten, das zugleich Anleitung gibt zum eigenen Handeln: „Gerade so, wie gesündigt und die Trennung herbeigeführt wurde, gerade so wurde auch wieder die Vereinigung von Joseph und seinen Brüdern bewerkstelligt.“²²

¹⁹ *FJB* 24 (1997), S. 95.

²⁰ *FJB* 24 (1997), S. 95f und 98.

²¹ Vgl. Gottfried Reeg (Hg.), *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern*, Tübingen 1985.

²² *FJB* 24 (1997), S. 97.

Wechsler orientiert sich hier an einem übergeordneten Gesichtspunkt, der mit der Hoffnung auf die endzeitliche Wiederherstellung der Einheit des jüdischen Volkes zusammenhängt. Das Bemerkenswerte an seinem Argumentationsgang ist dabei, dass er in Kauf nimmt, einen Teil seiner vorigen eigenen religionsgesetzlichen Beweisführung zu konterkarieren. Anhand der talmudischen Diskussion über die mögliche Übertretung des Verbots der Sklavenbefreiung nach Lev 25,46²³ formuliert er den Satz, es sei dem Menschen gut, eine kleine Sünde zu tragen, damit sein Nebenmensch keine grosse Sünde vollbringe, und impliziert durch die Anführung dieses Beispiels in diesem Zusammenhang ja, dass das Unterlassen des Austritts nach den Masstäben des Religionsgesetzes eigentlich *verboten* war. Wechsler rechtfertigt seinen Wunsch, sich „der Gefahr“ einer solchen Übertretung wenigstens „zum Theil“²⁴ auszusetzen, um die Gemeinschaft mit den „sündigen Brüdern“, den Reformjuden, nicht aufgeben zu müssen, mit der Vorstellung, die von Bamberger herausgestellten Konzessionen des Frankfurter Reformvorstands seien in Wahrheit bereits ein erster Schritt zur Busse: „Sie wollen nicht brechen mit der glorreichen jüdischen Vergangenheit, nicht aufgeben ihr Antheil an der verheissenen grossen Zukunft, das jüdische Herz hängt noch an tausend unsichtbaren Fäden am ächten Judenthum, der jüdische Geist lässt wenn auch nur ahnungsweise erkennen, dass im Hintergrund der Zeiten etwas liegt, das ein Erwachen aus dem Schlummer des Indifferentismus zu neuem frischen Leben bewirkt.“²⁵ Zum andern behilft er sich mit der für einen Mystiker nicht ungewöhnlichen Vorstellung, die Übertretung, der Nicht-Austritt, könne *im Bereich des Virtuellen* bleiben. Die orthodoxen Juden, so seine Ansicht, würden „das ägyptische Sklavenjoch des Geistes“, die Bewegung des Abfalls, nur „zum Schein“ mittragen.²⁶ Mit diesem Motiv, das an den sabbatianischen Grundsatz erinnert, dem Gläubigen sei verboten, sein Äusseres seinem Inneren entsprechen zu lassen,²⁷ geht Wechsler über alle anderen Gegner des Frankfurter Separatismus hinaus. Während die Wiederherstellung der Einheit für Bamberger nicht mehr als eine vage Hoffnung war, will Wechsler die umfassende Verständigung schon in der Gegenwart praktisch vorbereiten. Die Einigung der zerstrittenen Flügel der Orthodoxie gilt ihm dazu nur als erster Schritt. Bamberger hatte den „Nicht-Austritt“ nur *erlaubt*, Wechsler stellt ihn als *erstrebenswert* hin, fordert ihn gar und

²³ Vgl. bGit 38ab.

²⁴ *FJB* 24 (1997), S. 99.

²⁵ *FJB* 24 (1997), S. 101.

²⁶ *FJB* 24 (1997), S. 99.

²⁷ Gershom Scholem, *Erlösung durch Sünde* (= *Judaica* 5), Frankfurt/M. 1992, S. 88.

konzediert zugleich, es möge sich dabei um eine – durch das hohe Ziel freilich zu rechtfertigende – *Übertretung* handeln. Dieses letztere Zugeständnis ist umso erstaunlicher als es in seiner Schrift auf den ausführlichen Versuch folgt, den religionsgesetzlichen Argumenten Hirschs zu begegnen.

Gibt Wechsler, der Kabbalist, hier antinomistische Neigungen zu erkennen? Obwohl die berühmte Formel von der Erlösung durch Sünde (bBer 47b), mit der Jakob Emden die Theologie der Sabbatianer charakterisiert hatte, in seinem Text nicht ausdrücklich erwähnt wird, steht sie, umrahmt durch eine Vielzahl von Andeutungen, virtuell doch im Mittelpunkt dieses Teils seiner Ausführungen.²⁸ Es duldet keinen Zweifel: Während in dem gemeindepolitischen Streit, ob das Verbleiben in der Reformgemeinde nach dem jüdischen Gesetz ein Vergehen sei, Hirsch der erschwerende und Bamberger der erleichternde Gelehrte war, hat der Kabbalist Wechsler einen Gesichtspunkt ausserhalb des religionsrechtlichen Rahmens im Blick. Er ist, wie er in seinem *Wort der Mahnung* schreibt, weniger Rechtsgelehrter als vielmehr Arzt, der eine „ausserordentliche“ Krankheit durch „ausserordentliche Heilmittel“²⁹ kurieren will. Diese therapeutische Behutsamkeit, die um so auffälliger ist, als sie mit einer in vielen Alltagsfragen beobachteten religionsgesetzlichen Rigorosität kontrastiert,³⁰ ist zugleich mit einer dunklen, noch nicht recht artikulierbaren Warnung vor einer in Europa für die Juden heraufziehenden Gefahr verbunden.

Diese apokalyptischen und endgeschichtlichen Erwartungen Wechslers beziehen sich in gleicher Weise auf den Inhalt von Träumen wie auf die Deutung der zeitgeschichtlichen Entwicklungen. Im Rückblick gilt es freilich, der Versuchung zu widerstehen, Wechslers Reaktion auf den Stöckerischen Antisemitismus anachronistisch mit den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts zu verbinden. Das zeigt schon eine Übersicht über die verschiedenen *ex eventu* als „*Voraussagen des Holocaust*“ bezeichneten jüdischen Leidens-Prophezeiungen aus der Literatur der vergangenen Jahrhunderte.³¹ Im Zusammenhang von Wechslers Schrift handelt es sich zunächst um nicht

²⁸ bBer 47b ist Parallelstelle zu bGit 38ab.

²⁹ Vgl. B. Strauss, *The Rosenbaums of Zell*, S. 65.

³⁰ Vgl. z. B. Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Frankfurt am Main 1986, S. 24 und B. Strauss, *The Rosenbaums of Zell*, S. 40.

³¹ Vgl. Jacob Katz, Was the Holocaust predictable?, in: *Commentary*, May 1975, S. 41–48. David Samson/Tsvi Fishman (ed.), *Torat Eretz Yisrael. The Teachings of HaRav Tzvi Yehuda HaCohen Kook*, Jerusalem 1991, S. 268–271, haben einige „Voraussagen“ des Holocaust aus der Literatur der vergangenen Jahrhunderte (u. a. von J. Emden, J. Alkalai, N. Z. J. Berlin, A. J. HaKohen Kuk) zusammengestellt.

mehr als um einen konventionellen Rekurs auf die Verfolgungsgeschichte Israels. Zudem wird der Blick auf die düsteren Seiten der Geschichte durch den Hinweis auf ermutigende und vorwärtsweisende Zeichen – beispielsweise die Fortschritte der nationalen Einigungsbemühungen in Europa – ergänzt. Aber selbst dieser Gedanke lag im zeitgenössischen Kontext gewissermaßen in der Luft. Auch in der liberalen *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* konnte in einem Kommentar zum Ende des Kirchenstaates und der Einigung Italiens einmal von dem „erhebende(n) Gefühl, dass die göttliche Vergeltung, das göttliche Gericht sich . . . hier so offenbar erwiesen“ habe,³² die Rede sein. Wechsler nimmt das Stichwort der *Einheit* freilich zum Anlass weitergehender prophetischer Voraussagen: „Wer bürgt dafür, dass nicht der Fanatismus des Islam die ganze christliche Welt zwingt, in geschlossenen Reihen gegen ihn zu kämpfen und dadurch den ersten aber erfolgreichsten Schritt vollzieht zur Wiedervereinigung aller ihrer Glieder. Ob uns aber in diesem Falle gedient ist, sich gegenseitig in Israel zu zersplittern u. wenn sich die Aussenwelt in religiösen Dingen einigt, im jüdischen Lager Spaltungen über Spaltungen hervorzurufen, das mag wohl sehr reiflich erwogen werden dürfen.“³³ Nimmt man verschiedene Andeutungen im *Wort der Mahnung* hinzu, wird deutlich, dass Wechsler auf die weitere politische Schwächung der Türkei hoffte und die erwartete Konfrontation mit weitergehenden palästinapolitischen Hoffnungen verband. Seine Erwartungen verhielten sich spiegelbildlich zu denen am Ende des Mittelalters, als der Aufstieg der Osmanen und der Fall Konstantinopels jüdischerseits freudig begrüsst und als Anzeichen der beginnenden messianischen Zeit gedeutet worden waren.³⁴ Zum Hintergrund der geschichtsmetaphysischen Spekulationen Wechslers gehört auch die durch die Besetzung Bosniens und der Herzegowina durch Österreich-Ungarn ausgelöste Balkan-Krise des Jahres 1878.

Doch selbst diese endzeitlichen Hoffnungen waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in entsprechend disponierten Kreisen nichts völlig Ungewöhnliches. Bereits 1853 hatte der Krimkrieg den Orient in den Brennpunkt des Interesses gerückt, die Grenzen der politischen-militärischen Möglichkeiten des Osmanischen Reiches aufgezeigt und Hoffnungen auf eine staatsbürgerliche Besserstellung der Juden geweckt. Selbst die Forderung der Besiedlung Palästinas, um dort Landbau zu betreiben, lag, bei aller Gewagtheit, nicht völlig ausserhalb des Vorstellungshorizontes der Zeit. Auch in der

³² Vgl. *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 34. Jg. (1870), S. 739.

³³ *FJB* 24 (1997), S. 101.

³⁴ Vgl. Rivka Horwitz, in: M.P. Wechsler, *Ein Wort der Mahnung an Israel*, 1991, S. 8f Anm. 12.

liberalen jüdischen Presse taucht das Thema der landwirtschaftlichen Besiedlung Palästinas in diesen Jahren immer wieder auf.³⁵ Zu denken ist auch an die in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts einsetzende propagandistische Tätigkeit der christlichen Templer im an Franken angrenzenden Nordwürttemberg, denen es – vor dem Hintergrund einer *christlich*-messianischen Naherwartung – gleichfalls darum ging, Palästina landwirtschaftlich zu besiedeln.³⁶

Das Charakteristische für den fränkischen Kabbalisten ist vor diesem Hintergrund die Verbindung des endzeitlichen Motivs mit dem vor dem Hintergrund des Austrittsstreits gewonnenen mystischen Impetus zur Überwindung der jüdischen Spaltung. Dieser Impetus führt ihn auf den letzten Seiten seiner Schrift noch zur Beantwortung der in der Überschrift gestellten Frage nach den unmittelbaren Handlungsmöglichkeiten im Hirsch-Bamberger-Streit. Die Vorschläge Wechslers auf diesem Gebiet scheinen zunächst nur in einem lockeren Zusammenhang mit den Frankfurter Ereignissen zu stehen und nehmen sich recht bescheiden und anspruchslos aus: „Wenn unsere Reformanhänger ihre Anhänglichkeit an uns und somit an die jüdische Nation durch einen weiteren Schritt zur Annäherung an uns besiegeln wollten . . ., dass dieselben Trauungen und Ehescheidungen nur von kompetenten Rabbinern vornehmen lassen, das wäre ein unumstößlicher Beweis ihrer Aufrichtigkeit in ihrem Streben, keine Trennung vom Judentum zur Nothwendigkeit zu machen“.³⁷ Wechslers Einheitsstreben hat zugleich einen von der Sache her geforderten allgemeinjüdischen Minimalkonsens wie die allenfalls mögliche und geforderte orthodoxe Kompromissbereitschaft im Blick, sich mit diesem Minimum einstweilen zufriedenzugeben. Dieses Zugleich lässt die konzeptuellen Schwierigkeiten, die der Orthodoxie bei dem Versuch der Überwindung der jüdischen Spaltung entstehen, in aller Schärfe deutlich werden. Denn die Gehorsamsforderung gegenüber dem göttlichen Gesetz vom Sinai duldet auch für ihn im Grundsatz keine friedliche Koexistenz mit der Leugnung der Tora. Angesichts dessen geht es Wechsler hier um nicht weniger als um eine konkrete Strategie zur Sicherung dessen, was ihm, abgesehen von allen lehrmässigen und den meisten anderen religiös-praktischen Differenzen, die Voraussetzung einer jeden künftigen jüdischen

³⁵ Vgl. z. B. die Artikelserien in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* im Jahre 1854, S. 151–155; 163–165; 175f; 189–191; 213f; 241f; 304f; 319f; 463f sowie im Jahre 1855, S. 369–372.

³⁶ Vgl. Paul Sauer, *Uns rief das Heilige Land. Die Tempelgesellschaft im Wandel der Zeit*, Stuttgart 1985, S. 21.

³⁷ *FJB* 24 (1997), S. 104.

Einheit als einer *Einheit des jüdischen Volkes* erscheint, nämlich darum, „das Eingehen von Ehen zwischen den Kindern“ von Orthodoxen und Reformanhängern nicht „für ewige Zeiten unmöglich zu machen“ und ein unübersteigliches „Hinderniss zur Wiedervereinigung zwischen Bekennern der Reform und der Orthodoxie“ nicht erst entstehen zu lassen.³⁸ Mit diesem Vorschlag nimmt Wechsler, wie es scheint, die staatliche Verbindlich-Erklärung des religiösen Familienrechts im Staat Israel gleichsam vorweg. So wird der Versuch verständlich, ihn, wie es in einer dem Manuskript in New York beigefügten Notiz heisst, als eine Art „Vorkämpfer des Zionismus“ zu verstehen.³⁹ Angesichts des schier unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen orthodox-jüdischer Gesetzestreue und liberalem Reformjudentum erinnert Wechslers Zielvorstellung an das Konzept des ersten aschkenasischen Oberrabbiners in Erez Israel, Abraham Jizchak HaKohen Kook, wonach es gelte, in jedem Juden, auch im Gesetzesbrecher, den göttlichen Funken zu sehen und ihn mit grundloser Liebe (*ahavat chinam*) zu lieben.⁴⁰ In Wechslers vielfach kryptischer Handschrift ist so das wichtigste religionspolitische Problem im gegenwärtigen Judentum und im Staat Israel präfiguriert.

³⁸ *FJB* 24 (1997), S. 104.

³⁹ Vgl. Matthias Morgenstern, *Von Frankfurt nach Jerusalem*, S. 98f. Dementsprechend steht bei neueren Interpretationen H. Wechslers offensichtlich ein zionistisches Interesse im Hintergrund. Vgl. Naftali Bar-Giora Bamberger, *Der jüdische Friedhof in Höchberg*, S. 14f Anm. 10.

⁴⁰ Vgl. Zvi Yaron, *The Philosophy of Rabbi Kook* (hebr.), Jerusalem 1985, S. 367.