

# Oesterreichische Wochenschrift.



Centralorgan für die gesammten Interessen des Judenthums.

K. k. Postsparkassen-Amt  
**Clearingverkehr**  
 Nr. 810.976.  
 Redaction und Administration:  
 Wien  
 II., Untere Ringgasse Nr. 1a.  
 Telephon - Nr. 6535.

Wien, 25. März 1898.

Erscheint jeden Freitag.

Brief-Adresse: Wien, I., Hauptpostamt — Gsch.  
 Telegramm-Adresse: Bloch's Wochenschrift Wien.

Bezugsverträge für Oesterreich:  
 Halbjährig 4 fl. = 8 Kr.  
 Einzelnummern 25 Kr.  
 Für's Ausland:  
 halbjährig 5 fl. = 10 Kr.  
 ganzjährig 10 „ = 20 „  
 Anzeigen: Die 4mal gespaltene  
 Zeitspalt 12 Kr.

**Inhalt.** Leitartikel: Das Judenthum als Weltanschauung. — Vom Jahrmarkt des Lebens: Gefahr in Verzug. Zur zionistischen Bewegung. Der Niedergang unserer Industrie. Herr Professor Dr. Schöpf. Das Erforderniß des Tauffcheines. Malversationen im Vatican. Ein Caplan als Schwindler. Die Teufelsinsel. — Berliner Brief. — Rückschau auf die Thätigkeit der Lemberger Kultusgemeinde. — Die hervorragenden Rabbinen Prag's. — Correspondenzen: Wien, Lundenburg, Straßniß, Prag-Karolinenthal, Brünn, Lemberg, Krakau, Stanislaw, Raab, Berlin, Leipzig, Hamburg, Paris, Petersburg, London. — Vermischtes: Wien, Wiener-Neustadt, Austerlitz, Prag, Friedek, Budapest, Gjakathurn, Troppau, German-Mestec, Croat.-Kreuz, Algier, Stockholm, Rom. — Feuilleton: Spätes Glück. — Briefkasten. — Inserate.

## Zur gefälligen Beachtung!

Wir ersuchen die P. T. Herren Abnehmer, deren Pränumeration zu Ende dieses Monats abläuft, sowie auch diejenigen, die mit ihrem Abonnement noch im Rückstande sind, die Erneuerung desselben möglichst bald vornehmen zu wollen, damit keine Störung in der regelmässigen Zustellung der Zeitung eintrete.

Die Administration der  
 „Oesterreichischen Wochenschrift“.

## Das Judenthum als Weltanschauung.

Vortrag, gehalten von Geheimrath Universitäts-Prof. Dr. Hermann Cohen im „Politischen Volksverein“ in Wien\*).

### Hochverehrte Versammlung!

Religion und Politik, — man könnte denken, sie seien Gegensätze, und das nicht nur, wenn man die Religion für die private Form der Frömmigkeit ansieht und die Politik für den Kampf ums Dasein der Völker, — nein, auch wenn man die Politik als die geschichtliche Entwicklung zur Sittlichkeit betrachtet und die Religion als die Erziehung des Menschengeschlechtes zur Humanität, auch dann und vielleicht gerade dann entsteht und verschärft sich der Gegensatz beider Richtungen, der Gemüths- und Willenskraft. Wenn nun gar, wie Sie es überall sehen, im classischen Alterthum wie im biblischen Judäa, im Mittelalter wie in der Neuzeit, die kirchliche Religion, allen idealen Eifer vorausgesetzt und anerkannt, in der principiellen Begründung der Sittlichkeit unter den Menschen oft Mängel und Schäden erkennen läßt, so ist es umso mehr erklärlich, daß die Völker neben der Abhängigkeit, in der sie von den Priestern bleiben, zugleich auf eigenem Wege

nicht allein ihre Macht und irdische Wohlfahrt, sondern auch Frieden und sittliche Erhebung anstreben. Es ist vielleicht der höchste Triumph der Religion, daß die Religion selbst Antheil hat an dieser Art von Politik, und in keiner Religion stellt sich dieser Antheil so bestimmt und so deutlich und so ergreifend dar, wie in der Religion Israels, denn die Politik der israelitischen Religion ist der Prophetismus. Die Propheten waren die Anwälte des Volkes, nicht allein der Witwen und Waisen, der Armen und der Sklaven gegen die Reichen, die Fürsten und die Könige, sondern nicht minder gegen die Priester und in dieser ihrer weltgeschichtlichen Mission gegen die sociale Selbstsucht und den Uberglauben, der dem heidnischen Opfercultus zu Grunde liegt, in dieser ihrer Politik sind sie die Stifter unserer Religion geworden. Das Judenthum will nicht Schöpfungslehre sein, und über die astronomische Welt hat es keine Dogmen. Sehr bezeichnend ist es, daß in der hebräischen Sprache das Wort für „Welt“ zugleich die „Ewigkeit“ bedeutet. So bestimmt sittlich wurde der Begriff der Welt im Worte „Olam“ gedacht.

Es ist überall in unserem Schriftthum die Welt in dieser sittlichen Bedeutung der ewigen Welt genommen, welche das Problem der Religion bezeichnet und das in dem Worte formulirt wird: „Die Welt ist auf Liebe gebaut.“ Aber aus diesem in dem Judenthume vorherrschenden Sinne des Wortes ergibt sich für unsere Aufgabe: „Das Judenthum als Weltanschauung“ noch eine bestimmtere Bedeutung und Anwendung. Religion als Weltanschauung bedeutet die Idealisierung der Religion, die Idealisierung zur Idee der sittlichen Welt. Selbst die geschichtliche Erkenntniß der Religionen also wird von dem Gesichtspunkte der Weltanschauung gefördert, wie viel mehr aber der eigentliche Zweck der Religion: Der Friede und die Verbindung der Menschen unter uns trotz der Verschiedenheit der Religionen!

Eine Religion als Weltanschauung betrachten und verstehen wollen, das ist an sich die Mahnung zur Erweiterung und Erhellung des confessionellen Horizontes zur Selbstkritik am Eigenen und Sympathie für das Fremde, was dem wahrhaft Religiösen nicht fremd bleiben darf. Wenn es ein Zeichen gibt, daß in unserer Zeit, in der so viel von Religion gesprochen wird, der Sinn für Religion sehr selten und sehr stumpf ist, so dürfte es dieser Mangel an Wohlwollen mit den Andersgläubigen

\* Wir bemerken, daß wir vorliegend nur einen Auszug des Vortrages zu geben in der Lage sind, trotzdem wir uns der directen Rede bedienen. Die Red.

und ihren Religionsquellen sein, der unsere Zeit zu einer so trüben und so sorgenvollen macht. (Lebhafte Weisheit.)

Die Aufgabe, das Judenthum als Weltanschauung zu betrachten, ist daher folgende: Sie macht frei von dem Interesse an confessioneller Polemik. Hier ist der Boden, auf dem jede Religion beweisen kann, was sie für die Idee der sittlichen Welt leistet; Wissenschaftlich scharf ist keineswegs einerlei mit der Schroffheit des Affectes. Weltanschauung fordert und fördert weltgeschichtlichen Sinn und weltgeschichtliches Herz.

Wenn wir nun, meine Verehrten, eine Behandlung dieser Aufgabe hier versuchen dürfen, so kennen wir jetzt den Zusammenhang der Aufgabe mit den Zwecken eines politischen Vereines, eines politischen Volksvereines, und es bleibt nur die Besorgniß, daß nicht all' die vielverzweigten Beziehungen zur Beleuchtung gelangen können, welche die Religion des Judenthums mit den politischen Fragen verknüpfen.

Der Begriff der Weltreligion ist keineswegs abhängig von der Anzahl ihrer jeweiligen Bekenner, sondern von dem Gehalte, von dem fortzeugenden Leben ihrer Ideen. Der Begriff der Weltreligion ist bedingt durch den Begriff der Weltanschauung, und daß unsere Religion im ewigen Fortschritte der Weltgeschichte als Weltanschauung eine lebendige Kraft ist, — auf diesem geschichts-philosophischen Verständniß muß der Glaube an die Ewigkeit der Ideen beruhen! Daß unsere Erhaltung als Religion dem Weltbesten dient und zum Fortschritte der Menschheit erforderlich oder auch nur nützlich sei, dieses geschichtliche Verständniß ist bei unseren Freunden sehr reservirt und sehr spärlich vorhanden. Es ist unter uns nur wenig bekannt und es erscheint uns kaum glaublich, aber es ist dennoch buchstäblich eine Thatsache, daß man unseren Fortbestand gar nicht als den einer Religion und unserer Religion anerkennt, sondern lediglich als den einer Race, als welche man unseren Stamm zu bezeichnen beliebt. Am traurigsten aber ist es, daß unter uns selbst die Erkenntniß und die in ihr gegründete Begeisterung für die Weltanschauung unserer Religion in der Verwirrung des Zeitalters schwach und unsicher geworden und vielfach überhaupt verloren gegangen ist. Der Sinn für Religion hat in diesen Zeitaltern überhaupt außerhalb der Kreise, die damit Politik betreiben, sehr abgenommen. Bei den Juden mußte dies sich stärker fühlbar machen, gerade weil die Emancipation eintrat, oder wenigstens proclamirt wurde und in mäßigen Dosen anfang eine gnadenweise Wirklichkeit zu werden.

Die Folgen waren unausbleiblich. Das Judenthum hat in dem neuen geistigen und wissenschaftlichen Dienste, der sich ihm erschloß, beträchtlich an Kraft eingebüßt und durch das Seltenwerden der Männer mit weiter geistiger Perspective ist natürlich auch der Muth seltener geworden, der uns die geschichtliche Bedeutung unseres Glaubens vor die Seele führt. Ich darf hier den Namen eines Mannes nennen, dessen kriegerische Feder wir in diesen Zeiten schwer vermissen mußten: Abraham Geiger hatte den Glauben und den Muth, die Weltreligion des Judenthums zu predigen, die weltgeschichtliche Bedeutung des Judenthums der Zukunft.

Durch eine allgemeine literarische Thatsache läßt sich dieser Niedergang in dem Selbstbewußtsein unseres Glaubens erweisen. Seit mehr als 50 Jahren ist keine Dogmatik unserer Religion geschrieben worden.

Im Jahre 1841 erschien „Der religiöse Geist“ von Formstecher in Offenbach, 1842 die „Religionsphilosophie der Juden für Theologen aller Confessionen“ von Samuel Hirsch in der alten Mendelssohnstadt Dessau.

Man hat sich mit der unwissenschaftlichen Vorpiegelung getröstet, das Judenthum habe keine Dogmen, seine Glaubensartikel waren somit zu antiquarischem Werth herabgesetzt und zurückgedrängt. Man sollte wissen, daß jede Wissenschaft eine Dogmatik hat, sofern sie ein System bildet, jede Wissenschaft, geschweige denn eine Religion. Es ist ja nur mangelhafte Bildung, wenn man unter dem Dogma schlechterdings nur einen der Vernunft widersprechenden Glaubenssatz versteht. Indem man so die Dogmatik des Judenthums vernachlässigte, also den Lebensquell versiegeln ließ, der im Mittelalter selbst das Judenthum modern erhielt und es zum Lehrrer christlicher Theologen machte; indem man den Zusammenhang zwischen dem religiösen Judenthum und der Weltweisheit lockerte und löste, war man so naiv, zu meinen, durch eine nüchternen, dürftigen Moral eine Glaube-

lehre ersetzen zu können und so präsentirte man eine Sammlung von sittlichen Sprüchen und moralischen Vorschriften, die uns vielleicht gegen eine bössartige Volksversammlung vertheidigen könnten, die aber nicht den Grund enthalten können für eine lebendige Religion, die stets der Ausdruck einer Weltanschauung sein muß. Unser Hauptstreben in dieser unserer bedrängten Zeitlage muß daher vor Allem dahin sich richten, daß wir Klarheit erlangen und Klarheit verbreiten über die Weltanschauung des Judenthums, über das lebendige Glaubenssystem des Judenthums.

Die erste, die Grundidee, ist die des über sinnlichen Gottes. In der Uebersinnlichkeit liegt der Grund und die Gewähr eines Gottes.

Diese übersinnliche Welt ist der Weltbegriff des Judenthums, des „Namen“, den Gott den Menschen ins Herz gegeben. Gott ist der Grund dieser übersinnlichen Welt, der übersinnliche Gott; weil er übersinnlich ist, darum ist er einzig, kann er einzig sein, denn alles Sinuliche ist der Zahl unterworfen; alles Sinuliche, zumal alles Menschliche wird darum von ihm abgewehrt. Nur als Geist soll er zu denken sein und nur im Geiste wird das Verhältniß zwischen Mensch und Gott aufrechterhalten. In dieser Einschränkung auf den Geist lebt das Bild, das Gleichniß von Gott als Vater.

Er ist als Vater der Grund der sittlichen Welt und die Glieder der sittlichen Welt, die Menschen sind seine Kinder, alle Menschen ohne Ausnahme. Er ist „der Gott der Geister und allen Fleisches“. Es ist daher eine schlichte logische Consequenz der Einzigkeit Gottes, als des Grundes der sittlichen Welt, daß das Gebot der Nächstenliebe der Mittelpunkt unseres Glaubens wurde, werden mußte. „Wie er barmherzig ist, so sei auch Du barmherzig!“ Die Nächstenliebe muß unbeschränkt gedacht werden, unbeschränkt durch irgend welche, wie immer wichtige Rücksichten. Keine Glaubensforderung wird als Bedingung dieser Forderung anerkannt oder auch nur gedacht. Gott ist aller Menschen Vater, auch wenn der Mensch ihn nicht als solchen anerkennt. Nicht durch den Glauben an ihn, geschweige durch den Glauben einer anderen, mit diesem Glauben verknüpften Bedingung erwirkt der Mensch die Kindenschaft Gottes, sondern diese ist die logische Folge, an welcher das Verhalten der Menschen nichts ändern kann. So wird das Gebot der Nächstenliebe hier wahrhaft, weil es dem Gottesbegriffe folgt. Wenn es dagegen aus dem Begriffe des Menschen hergenommen wird, so kann es, so muß es zweideutig werden, weil es bei den Menschen sich auf einen zweideutigen Begriff bezieht, auf den Affect der Liebe, dessen Stufenleiter bekanntlich eine vielprofige und abschüssige ist. Von der Liebe Gottes allein sagt Faust selbst, daß, „wenn sie sich regt, beschwichtigt sind nun alle Triebe und alles ungestüme Thun.“

Der Begriff der Liebe in der Nächstenliebe ist keineswegs ein sicherer Leitbegriff. Man kann die dogmatischen Systeme darnach mustern, welchen Werth sie auf die Liebe legen, aber auch die Zeitalter lassen sich auf die Religiosität dahin prüfen, wie weit sie die Liebe im Munde führen. Nicht darauf kommt es an, die Forderung der Nächstenliebe aufzustellen, sondern darauf, die Bedingungen im Zusammenhange und vor Allem im Grunde der Glaubenslehre herzurichten, welche die Nächstenliebe möglich machen.

Ein genauere Wegweiser als die Liebe ist die Achtung. Die Liebe macht unwillkürlich Unterschiede, wenigstens im Grade; Achtung setzt Gleichheit voraus. Die Gleichheit der Menschen folgt aus der Einzigkeit Gottes. Wären die Menschen nicht gleich, so wäre nicht Ein Gott, sondern die verschiedenen Menschen hätten verschiedene Götter, und sie hätten sie und haben sie. Die Einzigkeit Gottes hat den Begriff der Gleichheit der Menschen zur Entdeckung gebracht, und auf der Gleichheit der Menschen beruht die Liebe, wie die Lehre Moses sie versteht: „Liebe ihn“; richtiger „sei ihm Freund, er ist Dir gleich.“ (Lebhafte Weisheit.)

Dieser logische Zusammenhang der Nächstenliebe mit der israelitischen Gottidee läßt sich in zwei Consequenzen erkennen, welche die talmudische Entwicklung dieses Gebotes gezeitigt hat. Die Eine ist rein religiöser Natur; sie ist der religiöse Ausdruck, so des Grundes, wie der Wirkungen der Liebe; das ist die Seligkeit, der Anteil am ewigen Leben. In unseren religiösen Büchern, die in unseren Religionschulen eingeführt sind, wird den Kindern der Satz des Talmud eingepägt

„Die Frommen unter den Völkern der Welt haben Theil am ewigen Leben.“ Das ist der echte Ausdruck der Nächstenliebe, und nach diesem Ausdruck sollte alle Nächstenliebe streben.

Seligkeit ist der religiöse Ausdruck der sittlichen Gleichberechtigung. Ohne Anerkennung der Seligkeit unter allen Glaubensformen, sofern sie Frömmigkeit, das ist Sittlichkeit, zur Wirkung und zum Zeugniß haben, fehlt die Gleichberechtigung und mit ihr die Achtung. Ohne die Achtung aber ist die Liebe ein schwankes Steuerruder. Die Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit der Nächstenliebe aus dem Grundbegriffe von Gott als Vater bezeugt sich in der Ablösung des Begriffes des „Chassid“, des interconcessionellen Frommen, von den Schranken der Glaubensformen, und demzufolge in der Ablösung des Begriffes der Seligkeit von dem Begriffe des Glaubensbundes.

Die zweite Consequenz aus dem israelitischen Gebote der Nächstenliebe ist politischer Art und sie enthält einen Begriff, der in dieser politisch-rechtlichen Bestimmtheit eine Eigenthümlichkeit des jüdischen Geistes darstellt. Es ist der Begriff des Noahiden, des Sohnes Noahs. Während im classischen Alterthum Staats- und Rechtsverfassung auf der socialen Grundlage des Opfercultus und der Opfergemeinschaft ruhte, hat sich im talmudischen Judenthum der Begriff entwickelt, daß nicht nur der Israelite an der Verwaltung von Staat und Recht theilzunehmen berufen sei, sondern auch der Noahide als gleichwerthiges Glied des Staatswesens anerkannt werden müsse. Diese politische Abnormität gegen alle sonstigen politischen Anschauungen wurzelt tief in den israelitischen Anschauungen, die sich sogar in dem Opferwesen Geltung verschafft haben. Der Fremde, der aus fernem Lande kommt, soll nicht nur im salomonischen Tempel beten dürfen, Gott möge ihn erhören, sondern er durfte auch Opfer darbringen. Der Noahide ist der Vertreter der Lehre, daß die Verbindung der Menschen zu einem sittlichen Staatsverbande nicht die confessionelle Gleichförmigkeit zur Voraussetzung hat, sondern daß die Anerkennung und die Annahme der natürlichen Moral dazu die hinreichende Bedingung sei.

Der Engländer John Salbury hat im 17. Jahrhundert sein großes Werk über sein „Natur- und Völkerrecht nach der Lehre der Hebräer“ auf diesem Grundbegriffe der Noahiden aufgebaut und nach deren sieben Vorschriften seine Capitel eingetheilt.

Auch Hugo Grotius erwähnt diesen wichtigen Begriff. Seitdem scheint er in der Literatur des Naturrechtes verschwunden zu sein. Der „Chassid“, der Vertreter der Sittlichkeit unter den verschiedenen Religionen, er ist niemals und nirgends bekannt geworden, er wäre auch, wenn seine Spur aufgetaucht wäre, ein unverständlicher Fremdling geblieben. Und wie es mit diesen Ausläufern der israelitischen Gottesidee ergangen ist, nicht viel anders steht es um die Würdigung dieser selbst, insbesondere um die Schätzung ihres Werthes in der jetzigen Zeit. Wir mußten es erleben, daß bei der Verhandlung über das Volksschulgesetz im preussischen Parlamente von einem, uns sonst allem Anscheine nach wohlgesinnten Manne das Wort ausgesprochen werden konnte: „Christenthum oder Atheismus!“ Also der Theismus des Judenthums war für diesen Staatsmann nicht vorhanden, er brauchte das Judenthum wohl nur für die Frage der Goldwährung zu kennen. (Fortsetzung.)

(Schluß folgt.)

## Vom Jahrmarkt des Lebens.

### Gefahr in Verzug.

Am nächsten Montag schreitet der erste Wahlkörper zur Urne, um die Neuwahl eines vollen Dritttheiles der Gemeindevertretung vorzunehmen. Kühn gemacht durch ihre bisherigen Erfolge im zweiten und dritten Wahlkörper, will die antisemitische Partei nunmehr dem Freisinne auch dieses letzte und stärkste Bollwerk streitig machen. Und es besteht thatsächlich die Gefahr, daß es den Christlich-Socialen gelingt, den Liberalen noch eine Anzahl von Mandaten im Wahlkörper der Höchstbesteuerten zu entreißen. Sie haben ja schlau genug vorgearbeitet, diese angebliebenen „Retter des kleinen Mannes“, indem sie fast ausschließlich für die Interessen der Hausherren, der Wirthe und Fleischhauer sorgten. Es thut dringend noth, daß am Wahlstage

jeder einzelne fortschrittliche Wähler seine Pflicht thue, und wir richten an unsere Glaubensgenossen die eindringliche Mahnung, Mann für Mann an der Urne zu erscheinen und mit aller Kraft sich für den Sieg der freisinnigen Candidaten einzusetzen. Die Zeit der gemüthlichen Sorglosigkeit, mit der man sonst die Wahl im ersten Wahlkörper behandelte, ist längst vorüber. Die Entscheidung kann selbst in den bisher als sicher geltenden Bezirken von wenigen Stimmen abhängen.

Darum nochmals: **Mann für Mann an die Urne!**

### Zur zionistischen Bewegung.

Die hebräische Zeitschrift „Hamagid“ in Krakau bringt in Nummer 11 vom 17. März eine telegraphische Mittheilung ihres Correspondenten aus Jaffa mit folgendem Wortlaut: „In dieser Woche kam aus Constantinopel die behördliche Anweisung, das Verbot der Einwanderung der Juden nach Palästina mit der größten Strenge zu handhaben. Näheres brieflich.“ Die hebräische Zeitschrift „Hamagid“ wird von einem der eifrigsten und tüchtigsten Parteiführer der Zionisten geleitet, an eine Mystification, an eine tendenziöse Falschmeldung ist somit nicht zu denken. Die Befürchtung aller patriotischen Männer, daß die lärmende judenstaatliche Agitation die jahrelangen Bestrebungen zur Colonisation Palästinas durch die Juden ernstlich gefährden werde, zeigt sich leider als allzu begründet und hat die traurigste Bestätigung erfahren.

Eine Warnung vor der Fortsetzung der fruchtlosen und schädlichen judenstaatlichen Propaganda enthält auch die Schrift: „Der Zionismus“ von Dr. Mendel Hirsch, Director der Realschule der israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt a. M. Mainz Joh. Wirth'sche Hof-Buchdruckerei N.-G. 1898. Der Verfasser ist einer der gelehrtesten und geistvollsten Wortführer der jüdischen Orthodoxie in Deutschland und er stimmt in dieser Frage vollständig überein mit den Ausführungen des Herrn Rabbiner Dr. H. Vogelstein in Stettin: „Gegen den Zionismus“ in den „Mittheilungen des liberalen Vereines für die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde zu Berlin Nummer 2 und 3, Februar 1898.“

Eine dritte Publication bildet die Schrift: „Die Zionistenfrage.“ Von Maximilian Stein, Berlin 1898. Verlag von Siegfried Cronbach. Die Schrift enthält im Wesentlichen den Inhalt eines Vortrages, den der Verfasser in der Unai-Brith-Voge zu Berlin gehalten und der die ungetheilte Zustimmung gefunden hat. Realschuldirektor Hirsch in Frankfurt a. M., Rabbiner Dr. Vogelstein in Stettin und der Kaufmann Maximilian Stein in Berlin gehen in ihren politischen und religiösen Ansichten weit auseinander, vereinigen sich aber zu einer scharfen Abweisung der judenstaatlichen Propaganda und befürworten gleichzeitig die eifrigste Unterstützung der humanitären Colonisationsbestrebungen in Palästina. Leider scheinen diese Bestrebungen durch den Uebereifer des politischen Zionismus eine schwere Gefährdung zu erfahren.

### Der Niedergang unserer Industrie.

(Enquete bei der Prager Handelskammer.)

In Fortsetzung der Beratungen kamen die Experten der Textilindustrie zu Worte, von welchen Landtagsabgeordneter und Kammerrath Herr Alex. Richter über einige Ursachen, welche den Niedergang der österreichischen Industrie herbeiführten, sich äußerte:

Ich will noch eines Störenfriedes gedenken, unter welchem unser Handel und Verkehr und unmittelbar auch unsere Industrie leidet. Ich will hier Niemanden anklagen oder in Schutz nehmen, sondern nur etwas zum Ausdruck bringen, d. i. der nationale und sociale Unfrieden, der in unserer Monarchie herrscht und unter dem unsere Monarchie mehr leidet als irgend ein Staat in Europa. Unter dem Schlagworte: „Kauft nicht bei Deutschen!“, „Kauft nicht bei Tschechen!“, oder „Kauft nicht bei Juden!“ ist ein ordentlicher Geschäftsverkehr nicht möglich. Die dümmsten Schlagworte finden ja gläubige Anhänger, wie z. B. die künstliche Schaffung der Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Bestandes einer nationalen Industrie. Kann man heute eine Unternehmungslust und einen geistlichen Verkehr im Reiche erwarten, wenn ein so reicher, tüchtiger und intelligenter Theil unseres Handels- und Industriezustandes, wie es die Juden sind, den gemeinsten Beschimpfungen und Verfolgungen auf der Gasse wie in den



# Oesterreichische Wochenschrift.

Centralorgan für die gesammten Interessen des Judenthums.

K. k. Postsparkassen-Amt  
**Clearingverkehr**  
 Nr. 810.976.  
 Redaction und Administration:  
 W i e n  
 11., Untere Bugartenstr. 12.  
**Telephon - Nr. 6535.**

Wien, 1. April 1898.

Erscheint jeden Freitag.

Brief-Adresse: Wien, I., Hauptpostamt — Fach.  
 Telegramm-Adresse: Bloch's Wochenschrift Wien.

Bezugspreis für Oesterreich:  
 Halbjährig 4 fl. = 8 Kr.  
 Einzelnummer 25 kr.  
 Für's Ausland:  
 halbjährig 5 fl. = 10 Kr.  
 ganzjährig 10 „ = 20 „  
 Anzeigen: Die Amal gepaltene  
 Beitzettel 12 kr.

**Inhalt.** Leitartikel: Das Judenthum als Weltanschauung. — Junge Koflinge in Krakau. — Vom Jahrmarkt des Lebens: Das communale Mistriicherl. Abgeordneter Daszynski über den Zionismus. Zum Antrag Schleginger und Genossen. Das Judenthum in den Märztagen. Wieder eine Lüge des Deutschen Volksblatt. Eine Blutgeschichte. England und der Fall Dreyfus. „Juden, Protestanten und Intellektuelle“. Die Professorentausen. Jüdische Soldaten. Eine Frage. — Berliner Brief. — Correspondenzen: Wien, Brünn, Lemberg, Pilsen, Budapest, Raab, Berlin. — Vermischtes: Wien, Brünn, Olmütz, Bihenz, Butschowitz, Budweis, Lemberg, Rzeszow. — Feuilleton: Königin Esther. — Spätes Glück. — Literatur. — Briefkasten. — Inserate.

## Zur gefälligen Beachtung!

Wir ersuchen die P. T. Herren Abnehmer, deren Pränumeration zu Ende dieses Monats abläuft, sowie auch Diejenigen, die mit ihrem Abonnement noch im Rückstande sind, die Erneuerung desselben möglichst bald vornehmen zu wollen, damit keine Störung in der regelmässigen Zustellung der Zeitung eintrete.

Die Administration der  
 „Oesterreichischen Wochenschrift“.

## Das Judenthum als Weltanschauung.

(Vortrag, gehalten von Geheimrath Universitäts-Prof. Dr. Hermann Cohen im „Politischen Volksverein“ in Wien\*.) (Schluß.)

Alle Völker des Alterthums verlegten, wenn sie mit den Zuständen ihrer jedesmaligen Gegenwart unzufrieden zu werden anfangen, den Traum eines besseren Daseins in die Vergangenheit, in die dunkle Vorzeit, die sie sich allenfalls als die Wiege ihres Volkes dachten. Daher hat das Alterthum seine Geschichte im Sinne einer Weltgeschichte. Nur auf den Zusammenhang zwischen dem Jetzt und Einst der nationalen Geschichte erstreckt sich das Interesse des griechischen Historikers, nur auf diesen Zusammenhang zwischen dem Jetzt und Einst der eigenen nationalen Geschichte, und das Vorbild des griechischen Politikers liegt ausschließlich in der Vergangenheit, niemals in der Zukunft. Die Hoffnung auf ein Ideal und seine geschichtliche Realisirung ist nicht vorhanden im Bewußtsein des Griechen, der anstatt der Hoffnung den Opportunismus zur personificirten Gottheit macht. Dieses Verhältnis zu dem geschichtlichen Ideale unterscheidet unsere Religion von der classisch-antiken. Der

Prophet zuerst und er allein verknüpfte sein Volk mit den anderen Völkern im Namen seines Gottes, dessen Bethaus ein Haus für alle Völker werden soll. Der prophetische Begriff der Geschichte ist daher der Begriff der Zukunft, des Einst, des Endes der Tage, an dem die Verehrung des Einen Gottes Israel und die Völker einigen, Jerusalem zur Welt erweitern wird. (Stürmischer Beifall.)

Dieses „Einst“ des messianischen Zeitalters hat den Begriff der Weltgeschichte geschaffen und es hat in ihm geschaffen die Idee der Humanität. Denn der Unterschied von Israel und den Völkern wird in jenem Einst verschwinden. So wird die Idee der Menschheit zur Aufgabe der Geschichte und in dieser Aufgabe wird die Geschichte Weltgeschichte. Der Messias, der Israel befreit, verwandelt mit Israel die Völker in die eine, dem Einen Gott gemäße Menschheit. (Lebhafter Beifall.) Die Idee des Messias ist die Idee der Menschheit, die Idee der Weltgeschichte.

Im Christenthume mußte dieser Sinn des messianischen Zeitalters von Anfang an zurücktreten, denn Jesus wurde als Christus der Messias, das Einst wurde zum Jetzt, und so blieb für das Einst im geschichtlichen Sinne nichts mehr übrig, als etwa das Rudiment des tausendjährigen Reiches. Aus dem Einst der Weltgeschichte wird das Einst des individuellen Daseins, aus dem Einst der zukünftigen Zeit wird das Einst des künftigen Lebens. Das Interesse des ewigen Lebens, der ewigen Seligkeit wird zum Lebensinteresse der Religion. Nun, wir haben wahrlich auch unseren Unsterblichkeitsglauben, wir unterscheiden die zukünftige Zeit von der zukünftigen Welt oder dem zukünftigen ewigen Leben. Dieser Glaube an die Zukunft der Menschheit ist der Glaube des ewigen Juden, der die Idee der Menschheit entdeckt hat. Wenn man mit einem Worte die Frage beantworten will, was allein den Fortbestand der Juden bewirkt haben könnte, so dürfen wir die Idee des messianischen Zeitalters nennen. Wer an die Zukunft glaubt, der hat die Zukunft. (Lebhafter Beifall.) Es ist ein merkwürdiges Symptom von dem Siege der Wahrheit, daß in unseren schlimmen Zeiten eine Seite der Messiasidee zur Anerkennung gelangt ist und zwar durch die Kritik der evangelischen Theologie zur Anerkennung gelangt ist, nämlich der Universalismus der Propheten. Es ist das ein wirkliches Verdienst der theologisch-kritischen Wissenschaft, ein besonderes Verdienst der theologischen Kathedermwissenschaft in unserem Zeitalter des Judenthums, ein Triumph der freien Wissenschaft, die nach dem Vorgange von Ezra's durch Spinoza

\*) Wir bemerken, daß wir vorliegend nur einen Auszug des Vortrages zu geben in der Lage sind, trotzdem wir uns der directen Rede bedienen. Die Red.

begründet wurde. Das blöde Vorurtheil ist gründlich abgeführt, daß die Propheten nur an ihr Volk gedacht hätten; es wird also in der Anerkennung unseres Universalismus endlich das Zugeständniß gemacht, daß sie die Idee der Menschheit erdacht haben und keine Vergöttlichung der Menschen, sondern allein die Gotteserkenntniß und die Menschenliebe kennen. Unser Judenthum beruht auf der Weltidee des Messias. In der messianischen Idee der Weltgeschichte wurzelt unter Wandel und unser Bestand unter den Völkern.

Als eine directe Verkennung der Messiasidee muß ich die moderne Bewegung des Zionismus zur Sprache bringen. „Mein Herz für Moab“, sagt der Prophet. Wie sollten wir nicht um unsere Glaubensbrüder im Osten trauern und um uns selbst um den Westen? Bange Sorge ist wieder heraufgezogen. Aber von der Linie unserer weltgeschichtlichen Laufbahn wollen wir uns nicht abdrängen lassen durch kein Martyrium selbst, das uns bedroht. Unser Beruf als Israeliten geht nicht auf in unserer jeweiligen politischen Nothlage. Unseren messianischen Beruf als das Volk der Weltgeschichte geben wir nicht auf, um in einem Colonialstaate zu verfaulen. Wir glauben an den Beruf, zerstreut zu sein unter den Völkern, bis das „Einf“ sich erfüllen wird, das uns der Universalismus unserer Propheten verheißt hat. (Stürmischer Beifall.)

Als dritte Ideenreihe die Idee des Sabbath. Sie bildet die Ergänzung zur Idee der Menschheit. In dem Kampfe der Stände innerhalb desselben Volkes, bei dem Conflict zwischen Mensch und Mensch angeht die sociale Differenz von Arm und Reich entdeckten die Propheten den Begriff des Menschen im Begriff des Nächsten, und im Zusammenhange der socialen Gesetzgebung entstand das Gebot der Nächstenliebe. Der umfassende Ausdruck dieser Gesetzgebung und ihr ethischer Ausdruck der Nächstenliebe ist die socialpolitische Idee des Sabbath. Die Nächstenliebe bedeutet: Es soll kein Unterschied sein unter den Menschen, der den Begriff des Menschen in Frage stellt. „Jeder Andere ist wie Du selbst“; der sociale Gegensatz mit seinen Unterschieden sei aber für die Segnungen der Kultur förderlich und nothwendig. An der Arbeit, dem Mittel und dem Schlachtfelde der Kultur bringt daher unsere Religion den Begriff der Nächstenliebe zur lebendigen Anwendung.

Der Grund der Einsetzung des Sabbath ist im 5. Buche mit der politischen Pointe bezeichnet: „Auf daß Dein Knecht und Deine Magd ruhe gleich wie Du, darum hat Dir der Ewige geboten, den Sabbathtag einzurichten.“ Während im Gebot der Nächstenliebe nur allgemein der „Andere“ genannt wird und allenfalls noch zur deutlicheren Instruction der Fremdling austritt, tritt hier der eigentliche Anstoß des socialen Fortschrittes auf, der Arbeiter, der Slave. Der von Religions- und Staatswegen einen Tag in jeder Woche ruhende Slave ist ein Widerspruch in sich selbst, der allein entstehen und behoben werden kann durch die aller antiken Kultur widerstrebende Ansicht, daß der Slave Mensch sei, Person und nicht Sache. Die revolutionäre Lehre wird verkündet unter dem aggressiven Begriffe der Gleichheit. Er soll die Rechte der Ruhe erlangen, wie Du selbst sie hast. Das Ruhen in der Arbeit soll ihn Dir gleichmachen; die Sabbathruhe macht den Arbeiter zum Menschen. (Allseitiger Beifall.) Deutlich ist an dieser dritten Idee des Judenthums ihr Einfluß auf die moderne Kultur zu bemerken. In der neuesten Zeit hat man sogar politisches Capital für das Ansehen und den Nutzen anderer Religionen daraus geschlagen. Und wenn wir nicht unmittelbar darunter litten, könnte man sich an diesem crassen Beispiel weltgeschichtlichen Humors belustigen, daß diese eigenste Idee, diese Culturerrfindung des Judenthums in neuester Zeit als „praktisches Christenthum“ bezeichnet (Heiterkeit) und der Sabbath und die ganze Socialgesetzgebung des Pentateuchs als Erzeugung des Christenthums erklärt wird, — eine Verletzung des literarischen Eigenthums, die vielleicht anderweitig dadurch entfühnt wird, daß die geistigen Urheber des Socialismus Juden sind. (Beifall.)

Uebrigens, wie die Römer glaubten, die Juden, die unter ihnen wohnten, fasten am Samstag, so versteht man den Sabbath noch lange nicht, wie man ihn jetzt begehrt und wie seine Feier von allen christlichen Parteien gefordert wird. Unsere Sabbathfeier ist in demselben Zusammenhang geblieben, wie sie entstanden war. Das ist der Zusammenhang der socialen Frage

mit den Fundamenten der Religion. Dieser Zusammenhang aber besteht in dem Verhältnisse der Glaubens-Gemeinde zur Thora.

Freilich ist die Thora nur Religionslehre; aber in ihrer voluminösen Verfassung ist sie zur staatlichen Wissenschaft geworden, deren Studium die Geisteskraft eines Menschen voll in Anspruch nimmt. So ist die Thora zwar nur Religionswissenschaft, aber Wissenschaft, und diese Wissenschaft der Thora war das Gemeingut der jüdischen Gemeinde, die Hauptquelle der Wissenschaft des Judenthums, die immerhin auch viel Jurisprudenz und andererseits nicht wenig Poesie enthält. Niemals, auch in den finsternen Zeiten nicht, hat man sich innerhalb des Judenthums dafür interessiert, geschweige denn Aufsehen davon gemacht, daß das arme Volk zum mindesten den Katechismus lerne. Analphabeten hat es bei uns nur ausnahmsweise aus individuellen Motiven gegeben, Analphabeten nicht nur zum Beten, sondern auch, wie der charakteristische Ausdruck lautet, zum „Lernen“. Und wie der Reiche keinen höheren Ruhm kannte und erstrebte, als den des „Sohnes der Thora“, so wußte das Judenthum stets die Kräfte zu schätzen, die aus der Armuth für die Wissenschaft abgeleitet werden können. „Sorgt für die Kinder der Armen, denn von ihnen geht die Thora aus.“ So richtig tagzte man die Urkraft der niederen Stände. Man wunderte sich gewöhnlich, daß die Juden, als sie kaum angefangen hatten, die neueren europäischen Sprachen zu sprechen und zu lesen, darin zu schreiben verstanden. Man meinte, daß sie vom Handel hergekommen seien, weiß aber nicht, daß sie mit dem allerniedrigsten Kleinhandel in geradezu wunderbarer Vereinigung die Pflege der Wissenschaft verbanden. So wunderte man sich auch darüber, daß es unter uns kein Proletariat gibt, und der Volkshatz zieht daraus die angenehme Folgerung, daß alle Juden reich seien. Was unterscheidet das Proletariat von der Armuth? Die Antheilnahme an der Kultur macht den Unterschied. Der arme Jude war nicht social von der Wissenschaft geschieden, darum konnte er nicht zum Proletarier werden. Ohne Gleichheit des Antheiles an der Kultur keine Gleichheit der Menschen. (Lebhafter Beifall.)

Diese drei bisher erörterten Ideen, in der Thora zusammengefaßt, dürfen deshalb als besonders charakteristisch für das Judenthum betrachtet werden, weil sie die durchaus eigenen Erzeugnisse des jüdischen Geistes sind. Es gibt außerordentlich wenige so wahrhaft originale Ideen in der ganzen Literatur- und Culturgeschichte. Ich wüßte keine anderen zu nennen, die so gänzlich, so innerlich aus dem Geiste einer nationalen Literatur erzeugt wurden und so deutlich ohne Analogie in den übrigen Culturen sind. Die Unmittelbarkeit zwischen Gott und Menschen, wie sie der einzige, übersinnliche Gott vertritt, war und ist nur im Judenthum vorhanden; der Mittler zwischen Gott und Menschen, ist des Menschen Vernunft, sagt Maimonides. Die Idee der Zukunft als des goldenen Zeitalters, in dem die Schwerter der Völker zu Winzermessern umgeschmiedet werden, diese Idee der Einheit des Menschengeschlechtes am Sabbath des messianischen Zeitalters ist wiederum nur und allein in aller Culturgeschichte von den Propheten entdeckt worden und endlich ist sogar nicht nur eine Idee, sondern auch eine wirtschaftliche Einrichtung, die des wöchentlichen Ruhetages, allein und ausschließlich das Erzeugniß der jüdischen Religion. Auf diesen Ideen beruht unsere Religion, in ihnen beruht der Werth unserer Religion als Weltanschauung. (Lebhafte Zustimmung.)

Meine Verehrten! Ein Gedanke, den ich Ihnen nahelegen möchte, ist der, daß unsere Stellungnahme unserer Lage gegenüber vornehmlich, hauptsächlich in der enthusiastischen Hochhaltung unserer Religion liegt (Beifall) und demgemäß in dem lebendigsten und thatkräftigsten Eifer für unsere Religionswissenschaft bestehen muß. Daraus müssen wir unsere persönliche Ehre setzen und alle Lebensfreude, wie aller Idealismus bürgerlichen Strebens darin wurzeln muß. In der That werden wir nicht anders von den Andersgläubigen beurtheilt, als wie wir uns selbst zu unserer Religion verhalten. (Beifall.) Die Juden täuschen sich leicht darüber im oberflächlichen Verkehr mit Christen. Es ist nicht allein das sittlich Mächtigste und das Würdigste, es ist wirklich auch das Allgütigste, wenn wir so handeln.

Wir wissen und wollen hierbei allezeit gerne und dankbar anerkennen, daß wir nicht nur unter dem allgemeinen, geschicht-

lichen Einflüsse der christlichen Weltanschauung gelernt haben, sondern auch, daß die christliche Theologie selbst uns an Einsicht und Vertiefung der sittlichen Grundsätze gefördert hat. Aber wir wissen ebenso auch, was nicht nur die christliche Weltanschauung, sondern auch die christliche Theologie als Bekenntniß unserer Schriftthum, unserer Religionsphilosophie und unserer Dogmatik verdankt, oder vielmehr nicht verdankt, aber schuldig ist. (Beifall.) Unsere Aufgabe ist nicht Bekämpfung der anderen Glaubenslehre, als vielmehr innere Kräftigung und Ausrüstung der eigenen durch alle Schätze der modernen Wissenschaft.

Jedoch, ich darf mit diesen Worten nicht abschließen, zumal in einem politischen Volksverein, obgleich ich freilich diese Politik für die beste und allein durchschlagende halte. Man sieht nun einmal in dem unmittelbaren politischen Thun die eigentliche Befreiung.

So sei es mir denn gestattet, daß ich zum Schluß den Zusammenhang berühre, der zwischen der Stammeseigenthümlichkeit der Juden und der Idee des modernen Staates besteht.

Im Deutschen Reiche, wo der moderne Staat als der nationale Einheitsstaat von allen nach Freiheit und Recht strebenden deutschen Stämmen ersehnt und endlich gegründet wurde, im Deutschen Reiche kann man es noch heute beobachten, daß die Stämme, deren nationale Gemeinsamkeit allerdings eine Grundlage und eine Voraussetzung des nationalen Staates bildet, noch immer eher als ein Hinderniß, denn ein Behiel des Staates sich zeigen. Die Eifersucht und die Fremdheit der Stämme müssen bisweilen und gerade in kritischen Momenten beschwichtigt und niedergeschlagen werden, damit große und wichtige Kulturaufgaben des Staates zur Durchführung gelangen können. So precär ist schon im nationalen Staate das Verhältniß zwischen den einzelnen Stämmen und Völkern. Und wie es im Deutschen Reiche zum Theile noch so ergeht, so ähnlich war es in früheren Zeiten in England und Frankreich und ist es noch in unseren Tagen in Italien. Wie viel schwieriger die Verhältnisse in einem Einheitsstaate sich gestalten, der nicht aus Stämmen derselben Nation, sondern aus verschiedenen Nationen erbaut ist, das habe ich Ihnen in Ihrem Staate nicht auseinanderzusetzen. Aber umso lehrreicher ist hier das Verhältniß von Nation und Staat. Es zeigt sich in den schweren Kämpfen, die Ihnen auferlegt sind, daß der moderne Staat, wie der Prophet sagt, nicht durch Gewalt und nicht Heeresmacht, sondern durch den Geist ist geschaffen und behauptet werden muß. Der Geist der Idee des modernen Staates hebt über den Naturinstinct der Rassen hinweg. Der moderne Staat mag in der natürlichen Grundlage nationaler Gemeinsamkeit seine Wurzeln haben, sein Wachstum und seine Gesundheit muß er aus den Säften der Kultur sammeln, aus den allgemeinen Ideen der Geschichte und des Rechtes, der Freiheit und der Wissenschaft, die keiner Nation leibigen sind; die idealen Güter aller Völker bilden diese ewigen Grundlagen des Staates, bilden die Idee des modernen Staates (Beifall und Handklatschen) und nur in ihnen beruht das Gedeihen und die Wohlfahrt des Staates. Die Juden sind den modernen Völkern das leibhaftige Beispiel dafür, daß die Zugehörigkeit zum modernen Staate nicht schlechterdings durch das Racenelement bedingt ist.

Die Theilnahme der Juden an den Geschicken der Völker, in deren Mitte sie leben, ist allenthalben natürlich und begeistert und opferfreudig geworden. Unsere Feinde haben das nicht bestreiten können. Wir leben und atmen in dem Heiligsten, Besten und Schönsten der nationalen Literatur, wir nehmen überall den eifrigsten Antheil an dem Ausbau des Rechtsstaates. Es kann nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn man uns „Fremde“ nennt. Es kann nur darin liegen, daß die Idee des modernen Staates in dem erst zu wahren Leben reifenden modernen Volke noch nicht zum Siege gekommen ist. In den Kämpfen um diese Idee ist unsere Nothlage begründet, in dem Schicksal dieses Kampfes liegt der Ausgang unserer Sache.

Die Messiasidee erweitert sich auch hier nicht nur als Trost, sondern auch als Wegweiser. Sie verbindet Weltbürgerthum und Vaterlandsliebe, sie befreit vom engherzigen Standpunkte der Stämme und Rassen und erzieht zur Aufgabe der modernen Staatsidee, welche die Differenz der Stämme und der Völker selbst zur Versöhnung bringt in der

sittlichen Aufgabe eines durch den Rechts- und Culturstaat zu errichtenden und auszubauenden Volksthums. Mit unserer messianischen Religiosität und dem ganzen Enthusiasmus derselben widmen wir uns den Völkern, in deren Cultur wir hineingewachsen sind. Nicht in der Uniformität des Glaubens noch des Stammes beruht der Begriff des modernen Staates, sondern in Erziehung und Entwicklung des Volksthums zu Freiheit und Gerechtigkeit. (Stürmischer Beifall.)

Man hat uns als ein zerlegendes Element unter den modernen Völkern in vielleicht nicht ganz wohlmeinender Absicht bezeichnet. Gewiß! Wir zerlegen den kornischen Aberglauben von der Alleinseligkeit der Rassen und mahnen an den Urfactor, der mehr als Pitt, der das wichtigste Element im Bauwerke des Staates ist. Aus dieser theoretischen Ansicht, für deren Richtigkeit heute die Thatfachen lauter als je sprechen, schöpfen wir den Muth zum Ausharren und die Zuversicht auf eine unausbleibliche Anerkennung unserer Ehre und auf die Sicherung und Festigung unseres religiösen Fortbestandes. So wahr das messianische Judenthum Weltanschauung ist, so wahr wird es seinen Antheil behaupten an der Gründung und Säuterung der sittlichen Welt, und es wird die Zeit kommen — vielleicht ist sie nicht mehr ferne — in der man allgemein diesen Antheil erkennen, mit dem Danke erkennen wird, der der Ausdruck des geschichtlichen Verständnisses ist. Wir erwarten getrost diese bessere Zeit. Wir haben die Kraft der Geduld und des Kampfes, wir haben es bewiesen. Unser Athem hat alle Stürmen der bisherigen Weltgeschichte überdauert, uns kann die Gegenwart betrüben, aber nicht niederbeugen; wir haben den messianischen Zukunftsglauben an die Welt; die Ewigkeit ist unser! (Lebhafter anhaltender Beifall und Handklatschen. Begeisterte Kundgebungen des Dankes seitens der überaus zahlreichen Zuhörerschaft.)

## Junge Rohlinge in Krakau.

Zwei politische Schriften, Streifbrotschüren, welche in den letzten Wochen in der alten Hauptstadt der polnischen Könige, das Licht der Deffentlichkeit erblickten, lenken gleichmäßig die Blicke der weitesten Kreise auf die socialen und politischen Vorgänge, auf den Stand der öffentlichen Moral in Galizien. Verschieden sind diese beiden Schriftchen an Form und Gehalt, einander entgegengesetzt in ihren verzeichneten Zielen und gewollten Wirkungen, wie Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, wie Geistesfreiheit und Aberglaube, gehören sie gewissermaßen zu einander, ergänzen sich, indem die eine den Nachweis bietet für die Nichtigkeit der andern.

Wie bereits in diesen Blättern kurz erwähnt worden, erschienen vor wenigen Wochen mit dem ausgesprochenen Zweck, die ungebildeten bäuerlichen Massen zu Ercessen gegen die wehrlosen Juden aufzureizen, ein blutrünstiges Pamphlet — unter dem Titel: „Die Geheimnisse der Juden“ — welches wegen seiner gemeinen Verlogenheit, durch bewußte Wahrheitsentstellung, pöbelhafte Gefinnung und finsternen Glaubenshaß die europäische Schandliteratur geradezu um ein Prachtexemplar bereichert.

Der Autor derselben hat nur die Anfangsbuchstaben seines Vor- und Zunamens auf das Titelblatt gesetzt: M. J. Es ist dies der bereits genannte Katechet am k. k. Staats-Obergymnasium bei St. Anna in Krakau, P. Matthäus Jez. Es steht fest, daß in Podgorze im k. k. Staatsgymnasium der Katechet Tomasz den Schülern aus der genannten Broschüre vorgelesen und sie die beachtenswerthen Stellen notiren ließ, daß die Katecheten Kraupa in der Volksschule für Mädchen daselbst und Matthäus Jez im St. Anna-Gymnasium zu Krakau dieselbe colportirten.

Das Zusammenwirken dieser Persönlichkeiten bei der Verbreitung dieser ehrlos-lügnerischen Schandchrift verräth ein parteimäßig ausgeklügeltes Complot.

Man bedenke den Eindruck bei der gemeinen Bevölkerung, wenn der Geistliche ihr erzählt, daß es den Juden als eine heilige Pflicht auferlegt sei, die Christen zu tödten. Auf eine angebliche Soharstelle sich berufend, erklärt der Autor (S. 37), das Buch Sohar stellt es den Juden zur Aufgabe die Christen zu tödten, und zwar nicht zu schlachten, sondern zu „erwürgen, wie ein Vieh, das man ohne Lärm und Geschrei tödtet.“

Diese Soharstelle, die der geistliche Biedermann Herrn Rohling nachgeschrieben, war im Proceß Rohling-Bloch Gegen-

IV.

Die Idee der Welterschöpfung<sup>1)</sup>.

Es haben sich freilich wohl alle Völker, wenn sie nur die Anfänge einer Kultur erworben hatten, die Frage gestellt, wie dieses All, innerhalb dessen sie lebten, und zugleich auch sie selbst entstanden sein mögen. Aber Israel-Juda ist das einzige Volk, das auf diese Frage die Antwort gegeben hat: Gott, der eine Gott, hat die Welt erschaffen. Was in diesem Satze liegt, das ahnen wir natürlich meist nicht, denen derselbe als Kinder-Weisheit vorgesprochen wird. Also jene begabten Völker: Inder, Griechen, Römer, sollten dies nicht gewußt haben! Sollten, wenn sie den einen Gott nicht kannten, nicht wenigstens gewußt haben, daß irgend einer der vielen Götter die Welt geschaffen habe! Nein, denn sie hatten den Begriff der Schöpfung nicht, den sie von irgend einem Subjekt hätten aussagen können, und kannten kein Wesen, welches ihnen durch sein Tun und Sein diesen Begriff hätte eingeben können: kurz, sie waren nicht hellsehend genug, um ein schöpferisches Urwesen zu finden. Natürlich, wer den Gott, Schöpfer des Himmels und der Erden, nicht kennt, was soll der von Erschaffung wissen? Und so weiß er auch eigentlich nichts von Welt. Sondern?

Nun, wir wissen ja, was die Griechen hatten, die Väter der Philosophie. Ihnen war die Welt eine *Physis*, ein ewiges Werden, und zwar der Götter und der Welt zugleich und in einem; und das Werden war ein Zeugen und Gebären der Ding-Götter. Fragt nicht, ob die Götter die Welt, oder die Welt die Götter gezeugt hat — es ist nur ein Zeugen, nur ein Geboren-Werden.

Man sieht wohl, wie die Begriffe Gott und Welt, wahrer Gott und wirkliche Welt, miteinander zusammenhängen. Nur was eine Welt erschaffen kann, ist Gott, und nur was Gott erschaffen hat, ist eine Welt.

Was aber diese beiden Begriffe so zusammen bindet, das ist der Begriff Geist. Gott, sagt Israel-Juda, ist Geist, unkörperlich und nicht in sinnlicher Gestalt.

Die ganze Religions-Philosophie ließe sich hieraus entwickeln. Darum steht der Begriff der Schöpfung im ersten

1) [Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Bd. II. S. 39 ff.]

Berfe unseres Religions-Buches: „In der Urzeit ſchuf Gott den Himmel und die Erde“, und zwar ſo, wie weiter entwickelt wird, in ſechs Tagen oder Akten. Und nachdem ſo die Schöpfung des Lichts (dieſes vor allem) und damit die Scheidung von Tag und Nacht, dann von Ober- und Unter-Welt, Land und Meer, dann die Schöpfung des Pflanzen-Reichs unten und der Sonne, Mond und Sterne oben, der Waſſertiere und des Geflügels der Luft, der Landtiere und endlich des Menſchen erzählt war, heißt es: „Da waren vollendet der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer“ (das auf und an denſelben ſich bewegt), und darauf noch einmal: „Da hatte Gott vollendet ſein Werk, das er urſchöpferiſch gemacht hatte“. Die Welt — das Wunder-Werk Gottes.

Drei Wörter hat die hebräiſche Sprache, welche mit verſchiedener Abſchattung das Schaffen bedeuten. Bara bezeichnet das Erſchaffen im eigentlichſten Sinne, des abſolut Neuen<sup>1)</sup> jozer, das Geſtalten, osseh, das Fertigmachen. Alle drei ſind in den beiden erſten Kapiteln der Bibel angewandt. Und dazu kommt noch der merkwürdige Ausdruck *hibdil*, womit dem Erſchaffenen erſt das göttliche Siegel aufgedrückt wird. So wird Licht und Finſternis, Ober- und Unter Welt, Land und Meer voneinander geſchieden. Das „Heer“ der Meer- und Landweſen trägt jedes ſeinen Keim zur Fortpflanzung in ſich: So erhält jedes im All ſeine Abgrenzung, *chók*, gewul, ſo daß nichts über ſeine angewieſene Grenze hinausgeht. So iſt mit der Schöpfung zugleich die Erhaltung der Welt geſichert. Das iſt die jüdiſche Anſchauung von der Welt.

Ein weiſer Rabbi hat darauf aufmerkſam gemacht, daß die Tora ja mit dem erſten Geſetze, das dem Volke Iſrael gegeben ward, hätte beginnen können. Ja, das hätte ſie gekonnt, wenn die Tora bloß ein dürres Geſetzbuch hätte werden ſollen, wie der Abſchnitt derſelben Miſchpotim ein ſolches bietet, allenfalls mit vorangeſtelltem Zehn-Gebot. Wenn das Volk aber gehört hätte: „Ich bin Dein Gott, der Dich aus dem Sklaven-Hauſe gezogen hat“, ſo hätte es mit Recht gefragt: wer iſt Gott? Nun aber wußte es: das iſt der, welcher die Welt erſchaffen hat — Er allein, und von ihm gibt es kein körperliches Bildnis.

Mit dieſer Schöpfungs-Idee hängen unmittelbar zwei andre wichtige Punkte zuſammen: der eine, ein theoretischer — die Gott-Ähnlichkeit des Menſchen, der andere ein praktiſcher — die Einſetzung des Sabbath. Gott hatte nach den ſechs Werkel-

---

1) Dafür hat die reiche griechiſche Sprache kein Wort; ſie kann das hebr. *bara* nicht überſetzen.



tagen am siebenten geruht und ihn dadurch geheiligt; der Mensch, im Streben, Gott ähnlich zu werden, heiligt den Sabbat, indem er auch an diesem Tage von seinem Werken abläßt. Und in dieser Ruhe liegt der Segen, den der Mensch am Sabbat erfährt. Er wird gesegnet erst durch die Bearbeitung der Erde und dann durch die Erhebung über den Sklavendienst (ebed) am Irdischen, Sinnlichen, durch die Hingabe an das Heilige, Göttliche; er wird sich seiner Freiheit bewußt.

Man hat gefragt, ob die Religion Israels Dogmen habe. Wenn sie Lehrsätze hat, wenn sie nicht inhaltslos ist, so muß sie wohl Dogmen haben, und die Schöpfungs-Idee ist ein solches Dogma. Was aber die Religion Israels nicht verlangt, ist die Fixierung des Dogmas in Buchstaben. Sonst müßte am Ende der Urheber der ersten Mischna des 5. Kap. Aboth ein Kezer genannt werden. Indessen er zeigt, daß es der Bibel selbst auf den Buchstaben nicht ankommt. Alle drei oben genannte Wörter für „schaffen“ genügen ihm nicht. Die ganze Darstellung hat neben ihrem Aufzuge einen noch feineren Einschlag. Neben den sechs Tagen, erinnert jener Lehrer der Mischna, sind es „zehn Worte“, durch welche die Welt erschaffen ist — zehn Werde-Worte. Dieser Anschauung sind die Ausdrücke „schaffen, bilden, machen“ noch zu sehr mit dem materiellen Schmutz behaftet; sie passen nicht für Gott. Mit der Materie arbeitet der Mensch, und müht sich an derselben, Gott schafft mühelos. Jener benutzt die Stoffe und Kräfte der Natur und sucht dieselben zu beherrschen; er, Gott, setzte sie ein, gab ihnen das unwandelbare Gesetz und damit die nicht zu überschreitenden Grenzen (s. oben), d. h. Gesetze. Sprechen ist auch eine Tätigkeit, aber nicht nur die von der Materie freieste, sondern auch die rein geistige. Wie wir im Wort unsere Gedanken aus dem Innern als wahrnehmbares Objekt herausstellen, so stellt Gott die Welt-Gedanken aus sich in die Wirklichkeit. Und nicht nur einmal in der Urzeit hat er das getan, sondern fortgesetzt tut er es, wie es in unserem Gebete heißt: „Der in seiner Güte jeden Tag beständig das Schöpfungs-Werk erneuert“.

Tiefer Sinn liegt oft in kindlichem Spiel. Wer dies bei den Aussprüchen unserer Weisen nicht beherzigt, wird sie nicht verstehen. Der Tannaite, der auf die zehn Werde-Worte verweist, wirft die Frage auf: Gott hätte es ja bequemer gehabt, wenn er ein Mal gesprochen hätte: „es werde die Welt“? Denn, sagt der Psalmist: „Gott spricht, und es geschieht“. Und hier die Antwort, die der Weise gibt: Indem Gott die Teile der Welt einzeln aufzählt, als geworden durch sein Wort, wollte Er zeigen, wie lieb, wie wertvoll ihm die Welt ist, wie sehr ihm der Nichtlose zuwider ist, welcher diese Welt durch

seine Unfittlichkeit in Unordnung bringt, und wie teuer ihm dagegen der Gerechte ist, welcher dieselbe durch seine Sittlichkeit vervollkommnet. So leuchtet auch hier die Idee der Gott-Ähnlichkeit des Menschen hervor, dem Gott die weitere Bearbeitung der Welt aufträgt. Dies bezeichnet die Bibel nicht bloß durch den Ausdruck *le-owdoh u-le-schomroh*, sondern deutet dies auch dadurch an, daß sie erzählt, wie Gott die Tiere vor den Menschen führt, damit er jedes benenne, während Er selbst nur die Namen für Licht, Himmel, Erde, Meer gab. So weist hier die Bibel wieder nebenbei auf die Gott-Ähnlichkeit des Menschen hin, während sie eigentlich etwas andres hervorheben will, nämlich die von Gott stammende Einsetzung der Ehe und der menschlichen Gefellung überhaupt. Daß der Mensch über die Tiere, wie über die leblose Natur herrschen solle, hat sie ausdrücklich gesagt, und hat seine Gott-Ähnlichkeit an mehreren Stellen als das Charakteristische des Menschen hervorgehoben.

Die Bibel hat aber diese Stellung des Menschen in der Welt durch die besondere Weise der Schöpfung desselben begründet. Nicht durch das einfache Werde ist er geschaffen, als Erzeugnis der Erde, sondern Gott bildete ihn, Staub aus dem Erdboden, und blies ihm den göttlichen Hauch in die Nase. So ist er zum Herrschen und Nachschaffen berufen.

Der Polytheismus kennt viele Götter, und unter diesen gute und böse; aber dieselben sind nicht gut, weil sie so wollen, oder böse aus Wahl, sondern sie sind es ihrer Natur nach, weil es das Schicksal so will; und so lieben und hassen sie nach Laune diesen oder jenen Mann. Der allgütige eine Gott dagegen hat die Welt geschaffen, weil er in seiner Allgüte und Heiligkeit das Gute will und nur das. In der Welt also ist alles, was Gott mit seinem Wort ins Dasein rief, gut; neben ihm gibt es keinen Schöpfer einer bösen Welt, keinen bösen Ahriman, wie bei den Persern, der den bösen Winter und die Wüste und das schreckliche Ungeziefer hervorgebracht hat. Und wie alles Geschaffene gut ist, so war nun schließlich auch nicht bloß jedes einzelne für sich gut; sondern es war auch alles in Harmonie miteinander, das Ganze war sehr gut, auch das uns böse Scheinende erwies sich in Wahrheit als gut. Nur vom Menschen nach seiner Schöpfung heißt es nicht: und sieh, er war gut; denn er sollte sich ja erst in Freiheit als gut bewähren.

So die biblische Idee der Welt-Schöpfung; und wer nun will, mag über die kindlichen sechs Tage und den eingeblasenen Odem lachen; wir aber bedürfen auch der Umdeutung nicht.

Wie mag wohl Israel-Juda zur Idee der Schöpfung der Welt durch Gott gekommen sein? In der Welt lebte man, von ihr war man allseitig umgeben — wie kam der Gedanke

des Schöpfers hinzu? Lernte dieses Volk das Dasein Gottes und seine Schöpfer-Kraft aus dem Dasein der Welt kennen? Mir scheint: nein! Erst als Israel Gott schon erkannt hatte, fügte es hinzu: und Er ist auch der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Und als was galt denn Gott dem Volke zuerst?

Ich wage die Behauptung, daß Israel-Juda Gott zuerst als den erkannte, welcher es aus Aegypten, dem Sklaven-Hause, durch die Wüste in das den Vätern gelobte Land führte und ihm dieses zum Besitz gab. So erscheint Gott beim Propheten Hosea; und also erschien er wohl auch bei den Frühern ebenso<sup>1)</sup>. Klassisch freilich bleibt der Vers: „Hebet eure Augen nach oben, und sehet, wer hat diese geschaffen? Der herausführt (wie ein Feldherr, nicht wie ein Hirt seine Herde) nach der Zahl ihr Heer, alle beim Namen ruft: vor seiner Macht-Fülle und Kraft-Gewalt bleibt keines aus.“ (Jesaja 40, 26.) Dagegen singt ein altrömischer Dichter: „Blicke hinauf zur glänzenden Höhe, welche alle Jupiter nennen“. Jesaja weist hin auf die Schar der Gestirne, ohne sie zu nennen: „Diese“. Nicht ein Hirt und nicht der große Astronom ist Gott; er ist es, aber eben weil er ihr Schöpfer ist. Eigentlich will ja auch Jesaja nicht das Dasein Gottes beweisen; sondern wie seine Vorgänger setzt er Ihn voraus und mahnt die Klein-Gläubigen, Ihm zu vertrauen, da Er als Schöpfer des Alls auch alles vermöge.

Nun, wodurch denn ist die erhabenste Idee gefunden worden? Ich meine: lediglich durch das tiefe Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit, namentlich durch das lebhafteste Gefühl der Dankbarkeit gegen den, der das Volk aus Aegypten gezogen und demselben das Land geschenkt hat: nicht nur daß sie, die Männer Israels, dort Sklaven waren — nein, Aegypten, das Land der ungeheuren Bauten, war eben das Land der Gräber, und die Tempel galten dem Dienst der Tiere; es war eigentlich und wesentlich das Sklaven-Haus; die Völker Kanaans aber andererseits waren tief in unnatürliche Sittenlosigkeit versunken. Gegen beides erhob sich der prophetische Sinn, und dieser lehrte sie einen lebendigen Gott kennen, der Wasser und Land beherrscht, weil — er sie geschaffen hat; der Heiligkeit will, weil — er heilig ist; der Güte ist, weil nur der Geist in Allgüte schafft.

---

1) Allerdings entgeht mir nicht, daß schon Amos (4, 13), der um eine Generation älter als Hosea war, Gott preist als Bildner der (festen) Berge und Schöpfer des (ewig bewegten) Windes, der dem Menschen sagt, was derselbe denkt, der aus Dunkel Helle macht, und über die Höhen der Erde walt, Ewiger, Gott der Scharen ist sein Name.

mankind, and of religion, were spoken of, the ideal was always an ideal of right action, of moral perfection, of the realization of the *good*. The Messianic age will have arrived when all men shun evil and do good. In another connection it will be shown that the highest and the most important mission to be fulfilled by Judaism lies in the good deed, in this mission of life, the "sanctification of the Name".

Faith and trust have lost nothing by this; for the deed has given faith and hope. History too led to the same goal; it was a history for the sake of God; it enjoined, and constrained to, sorrows and troubles; such a history almost compelled men to pray and to trust. Even if Jewish piety had not included the certainty of God as an inseparable portion of itself, the very history of Judaism would again and again have brought this certainty into men's minds, and lifted up their souls to the Eternal. This prophetic assuredness, which is convinced that God has spoken, that He commands and promises, has remained, with all its pathos, in the possession of Judaism. This strength of faith over against, and in contrast to, everything that man regards as experience and fact, has continually given afresh to Jewish history and to the Jews the will to endure, the determination to persist: the will has created the life. If the deed provided the *content of life*, it was faith which gave to life its *power*. The mystery of life, that road from God to man, and the clarity of life, that road from man to God, tended to converge.

## REVELATION AND WORLD RELIGION

The ethical character, the fundamental importance of moral action, existed in the religion of Israel from its very beginning. However one may fix the date of its birth, and whatever view one may take concerning its progress, one thing remains certain, that from the very beginning of the real, the prophetic, religion of Israel, its cardinal factor was the moral law. Judaism is not merely ethical, but *ethics constitutes its principle, its essence*. Monotheism came into being as a result of the realisation of the absolute character of the moral law; the moral consciousness teaches about

God. Where this principle takes its rise, the religion of Israel begins; its life has thereafter shaped this fundamental idea.

Its decided ethical character thus distinguishes the religion of Israel, the new way which was found. And this character is *completely new*, not merely the modified continuation of an older one. Ethical monotheism was not the outcome of an already existing development, but a conscious abandonment of it. For there never has been any development of a *nature religion*, (that is to say, a religion in which the forces of nature are worshipped, and in which the gods are conceived as embodiments of nature) into an *ethical religion* in which God is something other than natural, in which He is the Holy One, the originator of morality, who is worshipped in the right deed alone. This is one of the most indubitable results of the history of religions. It is quite possible for nature religions to acquire ethical elements and to enter into relationship with morality. They can connect themselves with it by moralizing their gods, transforming them into guardians of the civic community. But a nature religion has never developed into a purely ethical religion of which morality is the real content. This transition is always effected by a break, a revolution. It is the work of intervening personalities, of founders of religion, and thus it means a discovery, and constitutes a fact which carries its reason within itself. The ethical monotheism of Israel is not the product of a natural development, but is a *religion* that has been *founded*. The "One God" of Israel is not the *last word* in an *old* way of thinking which has reached this particular stage, but rather the *first word* of a *new* way of thinking, a new logic, the moral logic. In so far as this form of religion is a creation, an entirely new and fruitful principle, we are entitled to call it historically — disregarding first of all every supernatural interpretation — a *revelation*, marking a new sunrise in the history of the world.

We may say this the more emphatically because it has remained an absolutely *unique* phenomenon. There is in the history of mankind nothing like it, nothing like the origin of monotheism as it was born in Israel out of the moral consciousness and out of the moral imperative. Whether, therefore, and in what form, it might have come into existence on different soil and in different circumstances is an idle question. Historically it is a fact that it

was given to mankind through Israel and through Israel alone. It is not necessary to create and to construct it, for it stands as a real phenomenon, as a revelation before our eyes.

In the fact that the religion of Israel is characterized as a revelation there is implied a *valuation*. If the essential factor of religion lies in man's attitude towards the world — and this ancient view of the Prophets is today once more acknowledged — then there are but *two distinct forms* of religion, the religion of Israel and that of Buddha. The former bids us give a moral affirmation of this relation with the world by will and deed, and it declares the world to be the field of life's tasks; the latter takes as its aim the denial of this relation; man is to devote himself to himself in self-meditation and without volition. The one is the expression of the command to work and to create, the other of the need for rest. The one leads to the desire to work for the acknowledgment of God, to establish the kingdom of God in which all men may be included, whilst the other leads to the desire to sink into the One, into nothingness, there to find deliverance and salvation for the ego. The one calls for ascent, development, the long march towards the future, whilst the other preaches return, cessation, futureless existence in silence. The one seeks to reconcile the world with God, the other tries only to redeem from the world. The one demands creation, new men and a new world, the other "extinction", departure from humanity, departure from the world. The one is the religion of altruism, since it declares *that* man to be striving towards perfection who has found his way to God in seeking his brethren, who serves God by showing justice and love towards men. The other is the religion of egoism, since it attributes perfection to the man who retreats from mankind in order to remain within himself, and to discover the only true approach to himself.

Between these two forms of religion the choice must be made; the one or the other must be religious revelation. The history of all religions besides these two consists in a greater tendency towards the one or towards the other; in the mixture which the great strata of life become, the one or the other shows more prominently. One can, at the very outset, discard religion altogether, and confine oneself to objective observation and intellectual exploration

of the cosmos, according to the teaching of some of the Greeks. But he who would not live without religion, who seeks in religion a definitely religious relation with a real world, will be compelled to regard the religion of Israel as a revelation. This means also that it is the *classical* manifestation of religion, and that, in spite of all the developments of its path, yet from the start it was not simply a beginning, but an ideal. For every true idea is a whole, it represents a goal, which each period views in some fresh light.

Only in Israel did an ethical monotheism exist, and wherever else it is found later on, it has been derived directly or indirectly from Israel. The existence of this form of religion was conditioned by the existence of the people of Israel, and so Israel became one of the nations that have a mission to fulfil. That is what is called the *election* of Israel. Hence this word expresses primarily only an historical fact, it defines an essential specific peculiarity which has here come to the front. It indicates the fact that there was assigned to this people a peculiar position in the world, that it achieved something which distinguished it from all the other nations.

But this statement expresses at the same time a verdict. It declares that the *difference is justified*, that the *peculiarity is valuable*, and that the existing cleft rests on a clear and permanent possession. The difference is acknowledged as something which lends meaning to the life of this people, and in which it finds itself, as a mutual relationship between God and itself, as that *covenant* for which the Lord lifted it out of the darkness of its inarticulate past, and in which alone it discovered its straight path and the promise of its future, as that covenant which continues from generation to generation that which that existence grants and demands. Thereby life sends down its roots into the depths where the human is borne by the Divine, and above itself it discerns its height where the Divine endows the human with its confidence; thus the right to be different finds its basis and its certainty. A need of the soul finds herein its answer. Everybody who is in possession of a truth experiences in it a peculiar possession which has been bestowed upon him, that which separates him from other men. He who is called is always the chosen one, one who has heard that word of God which indicates to him his peculiar

way. Revelation and election are conceptions which imply one another. He who assigns to a religion a classical significance acknowledges also the special position of its champions, which they, and only they, possess.

The historical fact has been grasped more and more firmly by the people to which it revealed its position and the importance of its existence. It became a possession of the soul, a knowledge of itself, an imperious self-realization. Men became conscious of possessing religion. The courage of being oneself, the power of possessing something which was one's own, was thus created; the idea of religious possession developed strength, the consciousness of truth; the ideal feeling of personality became intensified. The people were enabled to discern the message of the Lord again and again, the belief in themselves was granted to them. With this certainty, religion became a lasting truth to its adherents, a truth for the community, so that men felt it within them as the religion of their ancestors and of their descendants. Whenever this strong feeling was lacking, constancy of faith and its certainty suffered. Spiritual things become possessions only when we realize how we and those who are near us find in them our special distinctive gift and our own peculiarity. It was by means of the idea of election that the community first became conscious of itself.

In an oft-quoted phrase handed down in the Sayings of the Fathers, Akiba praises the great divine love, in that God made man in His own image; and he praises it as an even greater love, as God's special love, that He imbued man with the *consciousness of this likeness to God*. The same may be said in regard to the Israelite religion. It penetrated as a living force into the souls of men, it was victorious from the very moment when the perception of its distinctiveness, when the understanding of the limit which separated it from all other religions, became clearer. It was only through the consciousness of election that religious energy was awakened. History provides the clear proof; the Prophets who grasped most firmly the heart of the Israelite religion also emphasized the election of Israel most decisively. And so it always was thereafter; the idea of election always found its most powerful expression in the men and in the times which preserved most faithfully the essence of Judaism.



## Vom Sein und Sinn Gottes.

Von M a x W i e n e r.

Der letzte Quellpunkt der religiösen Gewißheit beruht im Glauben an ein der natürlich-erlebbaren Welt überlegenes, von ihr grundverschiedenes und doch immer wieder in sie hineinwirkendes Seiende. Wir denken da freilich nur an den biblisch-jüdischen Typus und seine Verzweigungen, lassen spezifisch mystische Haltung, pantheistische Gestaltungen und alle Arten „religiöser Weltanschauungen“ und als Religionsersatz auftretende philosophische Konstruktionen außer Betracht. Die Besinnung auf unser Religionsbewußtsein findet den nicht zu überbrückenden Dualismus von Gott und Welt vor. Wenn wir von Gott sagen, daß er die Welt geschaffen hat, so geht er ebenso wenig in seine Schöpfung ein, wie das Geschaffene, als von Gott ins Leben gerufen, göttlich wird. Alles Erklären, Ausdrücken, Verstehen und Formulieren entstammt dem Schatz der Kategorien, die grundsätzlich nur für welthafte Orientierung brauchbar sind. Wenn Gott in die dem Menschen vertraute Wirklichkeit hineingreift, zu seiner Kreatur spricht, da taucht das geheimnisvolle, nie aufdeckbare Wunder auf. Jeder Versuch, das Göttliche zu verdeutlichen, es zu erklären und zu beschreiben, wie sich ein innerhalb der Welt Existierendes unserm erkennenden Geiste stellt, heißt, es in den Kreis unsrer natürlichen Welt hineinziehen, mag es als das Absolute, der Weltgrund, der Urbeweger oder wie immer gemeint sein. Jede rationalisierende Verwissenschaftlichung des Göttlichen kommt darauf hinaus, seinen Ursinn aufzuheben, zu vernichten. Der Gott, der dadurch verstehbar wird, daß er in das Gefüge des Kosmos eingeht, sei es auch, um als Ursprung dieses Kosmos zu gelten, wird selber zu einem Stück der Welt, hört auf, der Gott zu sein, den die Religion meint.

Wir möchten in diesem Sinn den religiösen Gehalt des Weges der negativen Attribute uns zu eigen machen. Diese Lehre erklärt, daß die Erkenntnis des „Wesens“ uns unzugänglich ist. Welche logischen und metaphysischen Motive sich vereinigt haben, um diesen Weg zu bahnen, er

drückt in jedem Fall echte religiöse Haltung aus. Er ist die begriffliche Formulierung jenes Bewußtseins des Gläubigen, welches Gott, als das in strengster Bedeutung unvergleichliche Seiende, dem Zugriff jedweder theoretischen Erkenntnis entrückt. Denn wenn alle Erkenntnis durch Begriffe umgreift, verendlicht und bestimmt, so kann die Grundqualität des religiösen Suchens keine Erfüllung finden, die das Göttliche als schlechthin einzigartig über alle vertraute Welthaftigkeit hinausverlegen muß. Gewiß heißt Gottes Unerkennbarkeit nicht, daß sein wirkliches positives Wesen abseits aller für den Menschen geltenden Sinnbedeutung läge; denn der absolut fremde Gott kann uns so wenig sagen und zu uns sprechen, wie auf der andern Seite der philosophische, zur Welt gehörende unsere religiöse Haltung zu berühren vermag. Gemeint ist mit seiner Unerkennbarkeit, daß der grundsätzlich nie zur Ruhe kommenden Sehnsucht nach dem unendlich Erhabenen kein von unserm Geist fixierbares, d. h. erkennbares Sein sich stellen kann.

Denn die Lehre von den negativen Attributen bleibt gänzlich unverständlich und im theologischen Sinne sinnlos, wenn man nicht beachtet, wie ihrer Seinstheorie unausscheidbar das **W e r t d e n k e n** eingeschmolzen ist. Das verhält sich so von ihrem neuplatonischen Ursprunge her. Und weil sich in der Plotinischen Konstruktion Sein und Wert miteinander vermählt haben, konnte sie als charakteristisch-religiöses Denken ihr Schema dem jüdischen Bewußtsein einverleiben. Sonst müßte theologisches Suchen mit seinem ersten Schritt zugleich seinen letzten tun. In der Tat aber enthält die Gewißheit der Offenbarung wie das ihren Gehalt begrifflich formulierende Denken ja niemals bloß das Moment von einem rätselhaften, dunklen, vor dem Erkanntwerden zurückweichenden göttlichen Sein, sondern mit diesem und es wesenhaft qualifizierend, die Idee höchster Wertverwirklichung. Eins weiß sowohl der Prophet, dem die Gottheit eine undurchdringliche, geheimnisvolle Kraft ist, wie der grübelnde Theologe, der vor der Erfassung ihres Wesens zurückweicht: das göttliche Sein ist die Vollkommenheit schlechthin, die Erfüllung höchsten Wertseins. Und hier liegt ja in der Tat gemäß dem Selbst-

zeugnis des religiösen Bewußtseins die Grundaussage über das Göttliche: es ist vollkommene Sein schlechthin. Die Gott beigelegte Unendlichkeit bedeutet seine unendliche Überlegenheit über das menschlich Welthafte an Würde und Wert. Sie ist das Siegel seiner Heiligkeit. Sie verleiht erst jene Kraft, die das unheimlich Gefährliche der Fremdheit, des Undurchdringlichen bändigt und das verehrungswürdig Göttliche bewirkt. Durch sie wird der unendlich Ferne, Unbegreifliche zum Ziel unwiderstehlicher liebender Sehnsucht. Erst innerhalb dieses Gebietes, im Bezirk des Werthafte, erst steht die Möglichkeit, das Göttliche zu deuten, den Gott, der in seinem Sein und Wesen außerhalb der Grenzen der Begreifbarkeit bleibt, von „dessen Wesen es keine Erkenntnis“ gibt, zu einem Gott für die Menschen zu machen. Denn was Inbegriff aller Vollkommenheit ist, auf das muß ebenso menschliches Streben nach Vollkommenheit abgestimmt sein, wie die echte Erhabenheit des wahren Gottes sich zum suchenden Menschen herablassen muß. Innerhalb der Seins- und Wesensebene führt keine Brücke vom Menschen zu Gott; denn, auf den Pfeilern erkenntnisbedingender Kategorien ruhend, würde sie den Unvergleichlichen der Welt nivellieren, ihn zum Dinge der Welt und zum Gegenstand uns prinzipiell vertrauter oder doch erschließbarer Realität machen, d. h. ihn des Charakters seiner Göttlichkeit entkleiden. Im Gebiet des Werthaltens wird er, die unbedingte Vollkommenheit, zum letzten Richtmaß alles Lebens und Urteilens: die höchste Wahrheit, Güte, Schönheit, Kraft. Von hier aus verstehen wir auch, wie der ontologische Beweis, unter logisch-erkenntnismäßigem Aspekt ein Trugschluß, für das religiöse Bewußtsein zwingend ist; freilich nicht als Demonstration der Existenz Gottes, sondern als Selbstbesinnung des Religiösen. Denn für diesen ist mit der Vollkommenheit des Göttlichen notwendig zugleich dessen Selbstrealisierung und somit das Dasein Gottes gesetzt.

Der Weiterverfolg dieser Gedanken würde zeigen, wie die auch von den Lehrern der negativen Attribute von Gott nicht ferngehaltenen Funktionen als Schöpfer und Weltregierer, als Handhaber der Vorsehung, als Gesetzgeber und

Richter ersichtlich diesem Quell entströmen. Denn wenn es auch keine Erkenntnis des göttlichen Wesens gibt, so scheint doch klar, in welcher Richtung das gesucht werden muß, was der Mensch vom Sinn des göttlichen Seins erwarten darf. Die Deutung Gottes ist die Deutung seiner Vollkommenheit vom Menschen her. Besteht zwischen göttlichem Sein und menschlichem Sein keine Vergleichbarkeit, so gibt es doch nicht die nämliche Fremdheit zwischen der in dem Höchsten realisierten Vollkommenheit und dem Verstehen, ja, dem Streben des Menschen.

Diese Feststellung soll jetzt hier dazu genutzt werden, um die Beziehung zwischen dem Religiösen und dem Ethischen zu klären, und wir zielen damit auf den für das Judentum besonders charakteristischen Punkt. Es ist gewiß, daß religiöse Haltung wie der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, ein eigenes, von praktisch-sittlicher Betätigung durchaus geschiedenes Feld besetzt hält. Es muß aber ebenso zugestanden werden, daß von allen Werten, die wir erleben, keiner in einem so engen Verhältnis zur Religion steht wie der des Guten. Wie erklärt sich das? Ersichtlich so: wir erfahren im innerweltlichen Leben das Sittliche als höchste Stufe in der Leiter der Werte. Einen befriedigenden Sinn kann bewußtes, durch den einsichtigen Willen geleitetes Dasein nur durch jene praktischen Normen empfangen, die uns das moralische Bewußtsein aufzeigt; und der Einzelne erwirbt spezifisch menschliche Würde und Bedeutung lediglich als Träger wie als Zielpunkt solcher Impulse. Wenigstens drückt sich darin die Grundrichtung des biblischen Geistes und der durch ihn erzogenen Menschheit aus. Welche Rangordnung und Einteilung von Werten ausdenkbar sein mag, unser Verständnis von Menschentum und des in ihm repräsentierten Sinnes steht und fällt mit dieser Gewißheit. Wir sind ihrer als des höchsten in unsrer Welt erlebbaren Ideals sicher.

Gott ist vollkommenes Sein, in sich die widerspruchsfreie Erfüllung aller Werte in unendlichem Maß enthaltend. Wir wissen nicht, wie sich in ihm Güte, Weisheit, Macht, Schönheit und welche von uns ausdenkbaren und nicht ausdenkbaren Vollkommenheiten es geben mag, vereinigen. Sie alle

müssen in ihm sein, sofern er Gott ist, sofern er uns Gott bedeuten kann. Aber dieses Nichtwissen über das Wie seiner Vollkommenheit besagt etwas anderes als die Unvertrautheit mit dem Wie seines Seins. Hier im Wertgebiet sind unserm Blick Richtpunkte gegeben, durch welche Linien, ins Unendliche verlängert, ins Göttliche einmünden müssen. Denn es kann ja nicht anders als vollkommen sein. Indem wir nun in uns dem Sittlichen den höchsten Rang verleihen, ihm alles andere unterordnend, vermögen wir den Kern der göttlichen Vollkommenheit nur von hier aus zu deuten. Was immer göttliches Sein an sich sein mag, es muß eine solche Ordnung in sich tragen, daß das Sittliche von keinem andern göttlichen Interesse — wenn man so sagen darf — überhöht wird.

Religion fällt so wenig mit Ethik oder praktischer Lebenslehre zusammen wie göttliche Vollkommenheit mit sittlicher Erhabenheit. Auch der Gott, der unser Gott nur ist, weil unser Wertgefühl in seiner Vollkommenheit unendlich Überlegenes und doch Verwandtes annehmen muß, bleibt der in seinem Sein und Schalten uns dunkle, unerkennbare. Seine Wege sind nicht unsre Wege, seine Gedanken nicht unsre Gedanken. Denn so sehr es für den Menschen notwendig ist, zu jenem Kern in der göttlichen Vollkommenheit vorzustoßen, so gewiß ist es, daß er damit nur auf sich hin und von sich aus deutet, was wesensmäßig unauffindbar bleibt, grundsätzlich nicht zu erkennen und doch seiend. Würde das Göttliche nicht kraft ursprünglicher religiöser Einsicht im Felde des Wertseins stehen und darum eine uns verständliche Sprache reden, dann bliebe es für uns gänzlich stumm. Würde der Mensch nicht von sich aus Ziele des Strebens und Normen des Urteils bilden und eine Stufe eindeutig als die höchste erfahren, so könnte ihm die Offenbarung seines Gottes nie etwas bedeuten. Dem menschlichen Wertbewußtsein sind die Zeichen entnommen, mit denen das Göttliche als gebietendes Wort erfaßt und buchstabiert wird. Von Gottes sittlichem Charakter kann man nur sprechen, sofern man damit meint, daß der Mensch die göttliche Vollkommenheit durch das bezeichnet, vertreten sieht, dem er in der eigenen Sphäre den höchsten

Rang verleiht. Und sofern das das Gute ist, besteht eine primäre Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit, ist Güte das Grundsymbol des Göttlichen.

Die Art, wie der Mensch Gott erfährt, von seiner Offenbarung erfüllt wird, stellt sich in der Heiligen Schrift wie überhaupt im jüdischen Geist niemals so dar, als ob gleichsam auf die leere Tafel seiner Seele wunderbare Schriftzeichen sich einprägten und er für die Lesung dieser noch überdies einen Zauberschlüssel erhielte. Vielmehr ist es immer so gemeint, daß eine bestimmte Aufnahmebereitschaft, eine Kraft zur Deutung in der Seele wirksam ist. Gott ist der Überfülle seines Wesens nach zu groß, um erkannt werden zu können. Aber wenn er den Menschen packt, wenn er dem Propheten sein Wort aufzwingt, ihn zur Botschaft an das Volk nötigt, so lebt doch in dem menschlichen Werkzeug der göttlichen Sendung eine deutliche Vorstellung von dem Sinn dessen, was Gott von ihm und den zu Leitenden mit seiner Mitteilung will. Die biblisch-prophetischen Offenbarungen, wie sie sich zumal in den Berufungsvorgängen abspielen, weisen zumeist auf einen dunklen, rätselhaften Gott hin. Er verliert auch da, wo er sich als der Gott der Väter bekannt gibt, nichts vom Charakter dieser Unheimlichkeit. Das Wolkendunkel, mit dem er sich umhüllt, die Unschaubarkeit seines Antlitzes, seine Unnahbarkeit, die auch die erlesensten seiner Knechte fühlen und fürchten, die Gefahrenzone, von der er umgeben ist, die Tempel und heiliges Kultgerät in sich einbezieht, sie machen den tiefsten Eindruck auf die sich ihm weihenden Menschen. Die religionsgeschichtliche Genesis dieser Tatsachen mag hier auf sich beruhen. Aber es ist sicher, daß sie in allen Stufen dieses Religionslebens, in der Prophetie wie in der entfalteten theologischen Reflexion, immer wiederkehren. Die Weihe und Feierlichkeit, welche die Darlegungen der Attributenlehrer, zumal Maimunis, über das aller Erkennbarkeit sich entziehende göttliche Wesen umschweben, erscheinen wie ein Fortweben jener Stimmung, in der der Prophet von dem ihm dunkel bleibenden Gott erleuchtet wird. Und in dem einen wie in dem andern Fall naht sich wieder Gott dem Verständnis der Menschen, indem sie ihn als den

gebietenden, richtenden, sie mit seiner Vorsehung umhегenden erfahren.

Gott ist unendlich. Das bedeutet für uns, daß unser Geist in sein Wesen nicht eindringt. Er ist vollkommen. Das gestattet uns, uns eine fragmentarische Vorstellung von seiner Erhabenheit zu machen, indem wir den höchsten von uns erlebbaren Wert, den ethischen, im Gefüge seines vollkommenen Seins als realisiert annehmen. Kraft dessen ist Vertrauen zu ihm, wird Gemeinschaft mit ihm möglich.

Man möchte meinen, daß das, was hier begrifflich formuliert wurde, seinen stilgesetzlichen Niederschlag bereits in der Gestalt gefunden hat, in der uns die prophetischen Berufungen geschildert werden. Wir wollen das an einigen Beispielen knapp illustrieren. Mosche wird am brennenden Dornbusch von Gott angerufen (Ex 3, ff.). Der Text sagt zwar, daß der Engel des Ewigen ihm in der Feuerflamme, aus der Mitte des Dornbusches erschien. In der Tat aber schaut Mosche nur „diese große Erscheinung“, nämlich, wie der Dornbusch im Feuer flammt, aber nicht verzehrt wird. Er will das Merkwürdige aus der Nähe betrachten, um zu erkennen, was daran ist, warum der Dornbusch nicht verbrennt. Doch Gott verweigert ihm das Recht, sich ihm zu nahen. Der „heilige Boden“ besagt offenbar für diesen religiösen Geist das Nämliche wie der von Schranken zu umhегende Berg Sinai (Ex 19<sub>23</sub>), dem das Volk sich nicht nähern darf, damit der Ewige nicht verderbend in seine Mitte einbreche. Auch als sich Gott ihm als der Gott der Väter offenbart, bleibt er der Gott, den der Mensch nicht schauen darf. Ja, der Vers 6b, nach dem Mosche sein Antlitz verhüllt, weil er sich fürchtet, auf Gott hinzuschauen, will gerade sagen, daß dieser als Gott der Väter euch vertraute Gott in geheimnisvoller Unsichtbarkeit verharret. Dann erst kommt der Auftrag der Sendung. Daß im Folgenden (V. 14) Gott auf das Drängen des Mosche seinen Namen nennt, tritt zurück hinter der vorher und nachher im Interesse des praktischen Zwecks breit ausgeführten Selbstcharakterisierung als Gott der Väter. Denn was immer *eheje* bedeuten mag, welches „Wesen“ mit diesem Namen gedeckt werden soll, gerade hier wird mit dieser Namens-

nennung das Geheimnis nicht nur nicht gelüftet, sondern gerade umgekehrt mit tiefstem Mysterium umgeben; und die Spekulation, die sich um das Tetragrammaton später entspannt, hat am Charakter des Geheimnisses immer festgehalten. Dieser Gott hütet peinlich streng sein Dunkel; und die Schau auf ihn hin, die Erkenntnis seines Wesens, — dieser Gedanke schwingt immer mit — geht über menschliche Kraft. Und doch will er denen, die er seiner Offenbarung würdigt, als vertraut erscheinen, wenn und soweit es sich darum handelt, daß sie sich seinem Walten anheimgeben sollen. Doch seinen Willen tun, das geht weit über Moral und Gesetzeserfüllung hinaus und schließt immer das demütige Beben vor dem Unnennbaren ein.

Jeschajahus Berufungsvision ist in ihren Bestandsstücken wesentlich von der Mosches unterschieden, bestätigt aber in ihrer Tendenz unsre Ansicht. Wohl sagt er von sich, daß er den Herrn gesehen, sitzend auf hohem und erhabenem Throne. Aber nicht mit einem einzigen Wort wagt er zu erwähnen, welche Züge das Bild dessen, dessen Königsmantel den Palast erfüllt, getragen habe. Es wird kein Zufall sein, daß der Prophet nur sozusagen von dem letzten Peripherischen, welches zur göttlichen Gestalt gehört, etwas aussagt, nämlich von den Schleppen seines Gewandes. Sein eigener Blick — so dürfen wir wohl annehmen — zog sich blitzschnell von der eigentlichen Gestalt zurück, senkte sich zu Boden, um den Heiligen nicht zu profomieren. Er weiß mancherlei von der göttlichen Umgebung, den Serafim, zu erzählen. Drei Flügelpaare hat jeder Seraf. Von diesen braucht er eins, um im himmlischen Palast zu schweben. Von den beiden anderen interessiert vor allem das, mit dem er sein Gesicht bedeckt. Das soll offenbar bedeuten, daß selbst die himmlischen Heerscharen, die stets der Nähe Gottes gewürdigt sind, den Herrn selber nicht schauen dürfen, um wieviel weniger ein sterblicher Mensch, dem nur in wenigen höchsten Augenblicken seines Lebens sich ein flüchtiger Blick in den göttlichen Thronsaal öffnet. Denn wenn auch Vers 5 erklärt „denn den König, den Ewigen der Heere, sahen meine Augen“, so darf man das sehr wohl mit dem Blick des Propheten auf die ganze Gestalt



beziehen, und es ist bezeichnend, daß hier so wenig wie oben von dem geschauten Antlitz Gottes die Rede ist. Der Gesichtssinn ergreift den Gegenstand selbst, sein Wesen; und dieses spricht sich unmittelbar bei einer Person in ihrem Angesicht aus. Davor weicht Jeschajahus Schilderung diskret zurück. Aber er hört die Stimme des Herrn reden. Die durch das Ohr vermittelte geistige Wahrnehmung steht ihm frei. Das Hören ist das Organ des Offenbarungsempfangs. Aber die Stimme Gottes verkündet ihm nichts von dem, was über diesen Gott, über sein Inneres Aufschluß geben könnte. Sie weist ihn vielmehr durch die Botschaft, die er vermittelt ihrer erhält, in die irdische Welt zurück, in der er dem Volke den göttlichen Auftrag künden soll.

Deutlicher fast noch tritt diese Gliederung in Jecheskels Maaße merkaba hervor. „Es öffneten sich die Himmel, und ich sah Gesichte Gottes (göttliche Gesichte)“ (Jech 1<sub>1</sub>). Die Hand des Ewigen, die über ihn kommt (V. 3), öffnet ihm erst den Zugang zu seiner Schau. Gestaltungsstarke Phantasie läßt ihn die wunderbaren Lebewesen des göttlichen Thronwagens ausmalen. Aber sie ist gezügelt, sie läßt sich nicht dazu verleiten, da von dem göttlichen Thron und der auf ihm sitzenden göttlichen Gestalt die Rede ist (V. 26—28), anders als in Worten zu sprechen, die von dem Propheten bewußt nur als Analogien empfunden werden können. Die Häufung von distanzierenden Ausdrücken als „gleichwie“, „Erscheinung“, „Gestalt“ will ersichtlich den Leser oder Hörer der Visions-schilderung davon zurückhalten, die göttliche Wirklichkeit mit diesen Worten beschrieben zu finden. Er weiß nur zu erzählen über „das Aussehen von dem, was der Herrlichkeit des Ewigen glich; und ich sah es und fiel nieder auf mein Antlitz und hörte die Stimme eines Redenden“. Jizchak Abarvanel protestiert in seiner Kritik von Maimunis Deutung der Merkaba des Jecheskel, daß der More Nebuchim hierin die aristotelische Metaphysik ausgedrückt findet (M. N. Wilna 1904, III, S. 71, Sp. 1). Nach dem Vorgang anderer macht er im ersten Gegenargument darauf aufmerksam, daß die Haltung geheimnisvoll esoterischer Forschung, die seit alters das Grübeln über Maaße merkaba umflutet, sich unmöglich auf

die Befassung mit solchen metaphysischen Fragen erstrecken könne. Denn die Spekulation über die Konstruktion der Welt und ihre Elemente sei ja unter den Philosophen als nichts weniger denn als Mysterium betrachtet worden. Er hat Recht. Die Bilderschau des Propheten aus dem Dunkel ihrer Natur ans Tageslicht wohl schwieriger, aber der Vernunft grundsätzlich zugänglicher Erkenntnis ziehen, seine Gesichte und Worte als Symbole und Andeutungen spekulativer Weisheiten nehmen, hieße den eigentlichen Sinn prophetischer Offenbarung zerstören. Gerade Jecheskels Phantastik will um den unerfaßbar bleibenden Gott gleichsam einen breiten Gürtel des Dunkels legen; und so stellen sich seiner Schau jene wunderbaren himmlischen Wesen, die hoch über dem Menschen, aber unendlich tief unter dem Göttlichen selbst stehen.

Doch auch er bleibt Sendungsprophet, der dem Menschen kündigt, was gut ist. Wo der Sterbliche unmittelbar das Göttliche zu berühren scheint, wird er stumm und blind. Aber fruchtbar sind ihm diese Stummheit und Blindheit; denn sie lehren ihn, Gott für den Weg des Menschen mit dem eigenen höchsten Gedanken, dem sittlichen, zu deuten. Gott ist nicht zu sehen, wohl aber zu hören.

## Der „Menschensohn“.

Von L e o B a e c k.

Die Frage, welche Bedeutung dem Worte „Menschensohn“, „Ben adam“, „Bar enasch“ zukomme, beschäftigt die Religionsgeschichte seit langem. Zwischen dem, was das Wort ursprünglich, in dieser seiner hebräischen bzw. aramäischen Form, und dem, was es dann im griechischen Evangelium bezeichnet, ist ein kaum zu überbrückender Gegensatz. Denn der oft unternommene Versuch, eine Verbindung zwischen beiden durch einen neuen Sinn herzustellen, den unser Wort im Henoeh- und im IV. Esra-Buche habe, kann einer Prüfung nicht standhalten. Ebenso wenig kann es danach als dargetan gelten, so gern es bisweilen angenommen wurde, daß Sprache und Lehre des Judentums im Jahrhundert vor der Zerstörung

## Die Lehre und das Leben.

„Lernen und lehren, bewahren und thun“ die Worte Gottes — in dieser Formel ist der Pflichtenkreis des Bekenners des Judenthums umschrieben. Vom Glauben ist darin, wie man sieht, nicht die Rede. Wenn auch zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen großen Lehrern des Judenthums Glaubensartikel aufgestellt wurden, so haben diese doch niemals kanonische oder bindende Geltung erlangt. Womit natürlich die Bedeutung des Glaubens als der den Menschen durchdringenden und bestimmenden religiösen Gesinnung, die aber Herzenssache ist, nicht verkürzt wird. Im Gegentheil, gerade wegen der hohen Veranschlagung des Glaubens in dem hier angegebenen Sinne — ein Satz der Tradition lautet: „Gott verlangt das Herz“ — hat man sich dagegen gesträubt, sein Wesen durch Formeln zu ersetzen. Der Glaube behauptet aber nur dann und in dem Maße seinen Werth, wenn und in welchem Maße er mit dem Streben nach Erkenntnis verknüpft ist. Deshalb wird in den Heiligen Schriften des Volkes Israel diese mehr als jener betont. Im fünften Buche der Thora heißt es — die Stelle drückt das hier angedeutete Verhältnis vielleicht am besten aus —: „So sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, dafs der Ewige Gott ist in dem Himmel da oben und auf Erden hier unten, meiner sonst.“ Und der Prophet Hosea ruft aus: „Und laffet uns erkennen, laffet uns trachten, zu erkennen den Ewigen.“ Weitere Ausführungen sind überflüssig. Die Erkenntnis aber, ihre Vertiefung und Verbreitung kann natürlich nur durch Lernen und Lehren bewirkt werden. Darauf wurde denn schon in alten Zeiten der größte Nachdruck gelegt. In der ersten Ansprache Gottes an Josua heißt es: „Nicht wei ße

dies Buch der Thora von deinem Munde, und du sollst sinnen darüber Tag und Nacht, damit du beobachtest, zu thun ganz so, wie darin geschrieben; denn dann wirst du durchführen deinen Weg, und dann wirst du Glück haben.“ Der erste der Psalmen ruft demjenigen Heil zu, der „an der Thora des Ewigen seine Lust hat, und der über seine Thora sinnt Tag und Nacht“. In einem anderen, dem 119. Psalm, heißt es: „Ich ergöbe mich an deiner Thora“, „Deine Thora ist mein Ergöben“, „Wäre nicht deine Thora meine Ergötzung, dann gienge ich unter in meinem Elend“, „Wie liebe ich deine Thora, den ganzen Tag ist sie mein Gespräch“ u. s. w. Würde es wohl Einem, der das Wort Thora zum ersten Male in diesen Schriftstellen liest, aber seine Bedeutung nicht kennt, glaubhaft dünken, daß es deutlich durch „Gesetz“ wiederzugeben wäre? Die staatlichen Gesetzsammlungen in allen Ehren —, aber hat man je gehört, daß Einer „seine Lust“ daran gehabt hat? Wir können uns allenfalls vorstellen, daß ein Richter oder Rechtsbeslimmer zeitweilig, aus bestimmter Veranlassung, darüber „sinnt Tag und Nacht“, aber der eingeleichteste Jurist wird sie nicht seine „Ergötzung“ nennen, nicht von der „Liebe“ zu ihnen schwärmen, noch „den ganzen Tag“ in seinem „Gespräche“ machen. Trotzdem ist die Thora als Gesetz bezeichnet worden, und zwar von den griechisch schreibenden Juden, welche aber mit dieser Benennung offenbar nur den autoritativen Charakter der Thora der heidnischen Welt deren Vorstellung gemäß zum Bewußtsein bringen wollten. Denn so wird in den aramäischen Urkunden der Bücher Daniel und Esra, also von nichtjüdischer Seite, die jüdische Religion wie der Erlaß des Königs gleichmäßig „Gesetz“ (Dath) genannt. Dies hatte aber zur Folge, daß die Thora und das Judenthum außerhalb des letzteren so verstanden, oder vielmehr mißverstanden wurden, als ob auch ihr inneres Wesen in der Bezeichnung als des Gesetzes aufginge. Der Begriff des Gesetzes oder des Gesetzlichen hat immer den Beigeschmack des Starren, Strengen, Harten, was von dem Freiheitsbewußtsein des Menschen übel empfunden wird, mag es sich nun um ein Naturgesetz, oder ein Gott zugeschriebenes oder ein menschliches Gesetz handeln. Diese Eigenschaft des Gesetzes wurde nun auch der Thora beigelegt, und wie

ein nicht glücklich gewählter Name oft Monotonien hat, die durch den Gegenstand selbst, an welchem dieser Name haftet, gar nicht motiviert sind, so ergien es auch der Thora. Außerhalb des Judenthums wurde es üblich, von ihr als von einer „Last des Gesetzes“ zu reden. Was also einstmals von dem Psalmendichter eine „Luft“ genannt worden war, das sollte nun eine „Last“ sein. Eine merkwürdigere Verfehrung des Urtheils über eine Sach.: in dessen strenges Gegentheil ist wohl in der Geschichte nicht vorgekommen. Diese Verfehrung beruht aber auf Verken-  
nung, welche ihrerseits wieder auf eine nicht glücklich gewählte Benennung zurückgeht. Thora heißt etymologisch nichts anderes, und kann nichts anderes heißen, als „Lehre“. Der Spruchdichter sagt: „Höre, mein Sohn, die Zucht deines Vaters, und lasse nicht von der Thora deiner Mutter.“ Vielleicht ist hier mit Abßicht die Thora der Mutter, als der Repräsentantin der Milde, gegenüber dem strengeren Vater beigesellt. Und ein ander Mal: „Die Thora des Weisen ist eine Quelle des Lebens, auszuweichen den Schlingen des Todes.“ Dafs in beiden Versen Thora nicht Gesetz, sondern Lehre und Belehrung bedeutet, liegt auf der Hand. Derselbe Dichter sagt von dem Biederweibe, dafs „die Thora der Liebe“ auf ihrer Zunge sei. Wem könnte einfallen, hier das Wort Gesetz zu substituieren? Die Thora ist also als Lehre verstanden worden, und diese Auffassung macht es begreiflich, dafs die Vertiefung in dieselbe, wie ihre Ausübung, eine Luft, eine Ergözung genannt wurde, was nicht der Fall hätte sein können, wenn sie als eine Last empfunden, als Ausdruck gesetzlicher Strenge und Härte erschienen wäre. Dieser Auffassung entspricht auch der Inhalt der Thora, der zwar zum großen Theile auch Gesetze, Opfergesetze, strafrechtliche, civilrechtliche, polizeiliche u. s. w. in sich begreift, zum großen Theile aber aus ethischen Vorschriften und sinnreichen Erzählungen aus der Vergangenheit besteht. Die Anziehungskraft dieser Partien und die dadurch geweckte Pietät übertrug sich dann auch auf die gesetzlichen Bestimmungen, überhaupt auf den Gesamtinhalt, und so sehen wir, wi. der 119. Psalm mit augenscheinlicher Abßichtlichkeit unter Anwendung einer ungemein reichen Phrasologie die Worte Gottes, seine Ausprüche, Gebote, Zeugnisse, Gesetze, Rechte, Befehle u. s. w. verherrlicht, die er alle unter

dem Gesamtbegriff der Thora vereinigt. S. E w a l d jagt von diesem Psalm, dessen Abfassung er in die Zeit Esras setzt, er sei „wegen dieser steten Beziehung auf den Pentateuch merkwürdig“. Merkwürdiger aber ist, daß E w a l d das so oft in diesem Psalm vorkommende Wort „Thora“ durchweg mit „Gesetz“ überträgt, während er im ersten Psalm, den er in die nachdavidische Zeit setzt, die oben mitgetheilte Stelle so verdeutlicht, daß der Dichter demjenigen Heil zurnt, der „Luft an Jahves Lehre hat, über seine Lehre nachsinn't Tag und Nacht“. Wenn man nicht einer Geschichtskonstruktion zu Liebe übersezt, dann ist nicht einzusehen, weshalb die „Thora Gottes“ im 119. Psalm das „Gesetz“ und im ersten die „Lehre“ sein soll. Eine unbefangene Betrachtung gelangt zu dem Resultate, daß die Thora immer als Lehre aufgefaßt, daß sie gelernt und weiter gelehrt wurde, wozu zahlreiche Stellen ausdrücklich und nachdrücklich auffordern.

Es giebt in der hebräischen Bibel eine ganze Reihe verschiedener Ausdrücke aus verschiedenen Zeiten, welche auf das „Lernen und Lehren“ hinweisen und dasselbe als eine der hauptsächlichsten Bezeugungen der religiösen Gesinnung, sowie als das wesentlichste Mittel zur Erhaltung und Befestigung der Religion bezeichnen. Schon die oben mitgetheilte, Gott in den Mund gelegte Weisung an Josua: „Nicht weiche dies Buch der Thora von deinem Munde, und du sollst sinnen darüber Tag und Nacht“, ferner die gleichfalls bereits erwähnte Stelle aus dem ersten Psalm, in welcher der gepriesen wird, „der an der Thora des Ewigen seine Luft hat, und über seine Thora sinnt Tag und Nacht“, endlich zahlreiche, nur zum Theil hier angeführte Stellen aus dem 119. Psalm, dessen Dichter die Thora sein „Ergötzen“, sein stetes „Gespräch“ nennt — alle diese Aeußerungen dürfen doch wohl als Beweise dafür angesehen werden, daß zu der Zeit, aus welcher sie stammen, die Thora bereits Gegenstand eifrigsten Lernens und Lehrens — denn nur dies kann doch mit dem Sinne darüber Tag und Nacht gemeint sein — gewesen ist. Auch die Thora selbst verbreitet sich über diesen Punkt. Im zweiten Buche wird gelegentlich der Einsehung des Pessachfestes dem Vater eingeschärft, dem Sohne die Veranlassung desselben zu sagen, mit der Bemerkung, „damit die Lehre des Ewigen in deinem Munde sei“. Ferner ist

dieselbst in einem Gespräche zwischen Moses und Jethro davon die Rede, daß „die Gesetze Gottes und seine Lehren“ dem Volke kundgethan oder erläutert werden sollen, was sich zwar zunächst auf die Entscheidung von Rechtsfragen bezieht, in weiterem Sinne aber auch die öffentliche Belehrung einschließt. Im dritten Buche wird als eine der Aufgaben der Priester ihnen vorgeschrieben, „zu lehren den Kindern Israels alle die Satzungen, die der Ewige ihnen durch Moses verkündet hat“. Die eigentlichen Kunstausdrücke für Lernen (lanad) und Lehren (linned), welche es seitdem geblieben sind, kommen zuerst im Deuteronomium vor, und hier werden beide Thätigkeiten dem Volke am nachdrücklichsten eingeschärft. 3. B.: „Höre Israel die Satzungen und die Vorschriften, die ich heute vor eueren Ohren rede, daß ihr sie lernet und beobachtet, sie zu thun“. Oder: „Siehe, ich habe euch gelehrt Satzungen und Vorschriften, wie mir geboten der Ewige, mein Gott . . . So bewahret und thuet sie, denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker u. s. w.“ Ferner heißt es daselbst von den „Worten Gottes“: „Lehret sie eure Kinder“, und ein ander Mal, ohne Anwendung des Kunstausdruckes, doch in gleichem Sinne: „Du sollst sie einschärfen deinen Kindern u. s. w.“ Dies sind wohl untrügliche Zeugnisse einer ausgebildeten Lern- und Lehrthätigkeit. Den darauf bezüglichen Kunstausdrücken begegnen wir bei den Propheten, in den Psalmen und in anderen Schriften des Volkes Israel. Im 8. Kapitel des Jesaja lesen wir: „Finde ein das Zeugnis, versiegle die Lehre (Thora) bei meinen Lehrlingen (be-Limmudai).“ Jeremia sagt im 31. Kapitel: „Und sie werden nicht ferner lehren (jelandu) Einer den Andern, und ein Jeglicher seine Brüder also: „Erkennt den Ewigen, denn sie alle werden mich erkennen usw.“ Ferner derselbe Prophet im 32. Kapitel: „Und man lehrte (lanmed) sie vom frühen Morgen, und immer lehrte man sie, aber sie hören nicht, Zucht anzunehmen.“ Der andere Jesaja sagt von sich im 50. Kapitel, daß Gott ihm eine Zunge für Lehrlinge (Limmudin) und ein Ohr, zu horchen wie Lehrlinge, verliehen habe, und er weisagt im 54. Kapitel: „Alle deine Kinder werden Lehrlinge (Limmude) des Ewigen sein.“ Der Psalmist ruft im 34. Psalm aus: „Kommt her, Kinder, hört auf mich, die Furcht des Ewigen

lehre ich euch (alamedchem),“ und Psalm 94: „Heil dem Manne, den du rüchrigst, Erwiger, und aus deiner Thora lehrest (relandennu), während im 119. Psalm bereits der Ausdruck für Lehrer (Melamid), wie in der Chronik der für Schüler (Talmid) geprägt ist. Von diesen mehrerwähnten Sinnansdrücken für Lernen und Lehren stammen auch die Bezeichnungen Talmud-Thora, oder schlechweg Talmud, deren directe Abkunft von der seit alter Zeit in Uebung gewesenen Lern- und Lehrthätigkeit, welche eben die „Lehre“ zum Gegenstand, hatten, den gegebenen Nachweisen zufolge nicht bezweifelt werden kann.

Wir haben uns die Mühe nicht verdriessen lassen, diese Nachweise, die noch vermehrt werden könnten, zu sammeln, weil sie geeignet sind, die zuerst von de Wette und seitdem mit immer größerem Nachdruck unter Anwendung eines reichen gelehrten Apparates behauptete Meinung zu beleuchten, als ob nach dem babylonischen Exil die Religion des Volkes Israel von den Nachkommen desselben verballhornt worden sei. Das auf diesem Wege zustande gekommene Produkt soll das Judenthum sein. Man formuliert diese Ansicht auch so daß man einen Gegensatz statuirt zwischen dem prophetischen Israelitismus und dem angeblich von Esra und Nehemia begründeten Judenthum. Im Grunde ist diese Ansicht uralt, nur war sie früher nicht wissenschaftlich aufgezeigt. Schon der Apostel Paulus baut darauf seine Konstruktion der Heilsgeschichte. Was aber bei ihm die „Deck. Moiss“ verichuldet, „welche unaufgedeckt über dem alten Testament liegt, wenn sie es lesen“, das wird jetzt Esra und Nehemia in die Schuhe geschoben. E d u a r d M e n e r faßt das Resultat seiner Untersuchung über „die Entstehung des Judenthums“ in den Worten zusammen, daß das Letztere „von der Einführung des Gesetzes durch Esra und Nehemia im Jahre 445 v. Chr. bis auf den heutigen Tag völlig unverändert existiert, mit all den Gebrechen und Ungeheuerlichkeiten, aber auch mit der zielbewußtesten rücksichtslosen Energie, welche ihm nicht durch hinzugekommene Zufälligkeiten, sondern von Anfang an innewohnen und welche mit dem Judenthum so gleich auch seine notwendige Ergänzung, den Judenhaß, erzeugt haben“ (S. 222).



den Wiederentdecker der klassischen Vernunft, des klassischen Geistes, des wissenschaftlichen Bewußtseins.

Und wie verhielt es sich mit der Religion? Konnte auch sie aus dem Reiche absoluter Starrheit in das Reich lebendigen Fortschreitens, der ewigen Bewegung, der frischen, frohen Entwicklung hinübergerettet werden? Konnte auch ihr durch eine zuerkannte Bewegungsmöglichkeit das Heimatsrecht in der modernen Kultur bewilligt werden? Wir kennen zur Genüge die Versuche Kants, die wir als mißlungen bezeichnen müssen. Indem Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft den kirchlichen Gottesbegriff zu retten suchte, den er in seiner Kritik der reinen Vernunft als unlogisches Gebilde bezeichnete, hatte er selbst der Religion den wissenschaftlichen Boden entzogen.

Um so eher müssen wir mit aller Gründlichkeit die Frage behandeln: Läßt sich auch die Religion als ein Gebilde der Bewegung, als ein Objekt der Entwicklung würdigen? Kann der Religion von diesem Gesichtspunkte aus der Charakter einer wahren und stetigen Kulturkraft zugesprochen werden? Bildet insbesondere auch die jüdische Religion ein selbständiges und notwendiges Kulturmotiv? M. a. W.: Läßt die jüdische Religion eine Modernisierung und Liberalisierung ihrer Inhalte zu, insofern unter dem Begriffe der Liberalisierung der Ausgleich zwischen naivem und wissenschaftlichem Denken, zwischen Tradition und Vernunft verstanden werden soll? Gibt es ein liberales Judentum? Welches ist seine logische, seine geschichtliche Begründung? Welche Gegenwartsforderungen ergeben sich aus dieser Begründung? All diese Fragen wollen wir nunmehr eingehend prüfen. Wir fassen sie noch einmal zusammen:

- I. Worin besteht das logische Recht des liberalen Judentums?
- II. Worin besteht das geschichtliche Recht des liberalen Judentums?
- III. Welche Gegenwartsforderungen erhebt das liberale Judentum?

## I. Die logische Begründung.

Wenn wir die Vorstellungsmassen der jüdischen Religion sichten, so ergeben sich sofort zwei große Gruppen. Auf der einen Seite steht der Gesamtkomplex von Pflichten, ethischer

und ritueller Natur, auf der anderen Seite der Gottesbegriff mit seinen Attributen als Grund, Urheber und Ziel dieser Pflichten. Diese beiden Glieder stehen in einem durchaus wechselseitigen Verhältnis zu einander: Keine Pflichterfüllung ohne die Anerkennung Gottes als des Urlicbers und Gebieters jener Pflichten. Keine Erkenntnis Gottes ohne den Willen zur Erfüllung seiner Forderungen. Es entsteht nunmehr die Frage: Kann dieses wechselseitige Verhältnis zwischen Pflichten und Gott als ein kulturnotwendiges bezeichnet werden? Enthüllt dieses Verhältnis bestimmte Aufgaben, die als ewige Kulturforderungen gelten können? Offenbar ist dies nur der Fall, wenn die beiden Glieder dieses Verhältnisses und damit das Verhältnis selbst bewegungs- und entwicklungsfähig ist, so gewiß nur in der Entwicklungsmöglichkeit die kulturelle Legitimation für jedes Denkgebilde liegt. Tatsächlich enthält nun jener Pflichtenkomplex bewegliche und starre Elemente; und demgemäß bildet auch der Gottesbegriff als der Grund und Zweck jener Gesetze bald ein entwicklungsfreundliches, bald ein entwicklungsfeindliches Prinzip. Als bewegliches Element in jenem Pflichtenkomplex gilt auf alle Fälle das Moralgesetz. Die Begriffe „gut“ und „böse“ werden wohl immer als die Grundlagen der Ethik gelten. Aber ihr Inhalt wechselt. Er wird ewig neu erzeugt, und nur in dieser ewigen Zeugung und Schöpfung neuer Werte wird die sittliche Vernunft ihres eigenen Selbst sich bewußt. Jede Zeit hat ihre besonderen sittlichen Aufgaben, ihre bestimmten sozialen und wirtschaftlichen Pflichten.

Und wie das Moralgesetz das eigentliche Bewegungselement in jenem Pflichtenkomplex darstellt, so erhält auch der das Sittengesetz verwirklichende Gottesbegriff den jenem Gesetze entsprechenden Bewegungscharakter.

Nicht der Schöpfer jener sittlichen Werte ist Gott, so wenig die Vernunft in ihrer sittlichen Arbeit durch Gott entlastet werden darf. Der Mensch selbst in seiner Vernunft erzeugt das Sittengesetz, kein Gott und keine Offenbarung kann ihn von diesem heiligen Dienste befreien.

Gott selbst ist nichts anderes als die Macht jener Idee, die auf die Verwirklichung des Sittengesetzes hinsteuert, die den Garanten seiner dereinstigen Erfüllung bildet.

Ohne diesen Glauben an die dereinstige Wirklichkeit der moralischen Welt, ohne den Glauben an den ewigen sittlichen

Fortschritt in der Weltgeschichte bleibt die Ethik ein Fragment, ein Torso ohne realen Wirklichkeitswert.

So gewiß aber die Inhalte des Moralgesetzes im Laufe der Zeiten ewig wechseln, so gewiß nimmt auch die Gottesidee in ihrer Tendenz der Verwirklichung an jener ewigen Entwicklung teil.

Ganz anders aber wirkt das Verhältnis zwischen Gesetz und Gott, wenn nicht die ewig schaffende und ewig zeugende Vernunft der ganzen Menschheit die Gesetze begründet, sondern die Psyche bestimmter einzelner Menschen Gesetze erdichtet. Wenn an Stelle des für die ganze Menschheit gültigen Sittengesetzes, oder neben diesem Menschheitsgesetze Forderungen sich erheben, die nur für einzelne Menschen, für einzelne Gruppen gelten sollen. Dann entstehen an Stelle der Menschheitsgemeinde partikularistische Sondergemeinden, welche die Menschheit entzweien und zerreißen. Diese Forderungen bleiben ewig starr und unveränderlich, weil sie ja gerade die starre Unveränderlichkeit der Gemeinschaft, ihre ewige Isolierung erstreben. Das partikularistische Ritengesetz will seiner Gemeinschaft den „character indelebilis“ begründen und sichern, die Sondergemeinde soll über die Menschheitsgemeinde triumphieren, die Vergangenheit eines mythischen und naiven Empfindens soll die Gegenwart mit ihrem lebensfrohen kritischen Denken meistern.

Soll aber das Judentum ein kulturnotwendiges Postulat bedeuten, soll es an seinem Teile dem großen Weltgesetze der Bewegung und Entwicklung Rechnung tragen, so müssen die starren, bewegungsfeindlichen Elemente aus seinem Bewußtsein ausgeschieden, zum mindesten in entwicklungsfreundliche umgewandelt werden. Sie müssen ihres Anspruchs auf absolute, ewige Geltung entkleidet werden, wenn Gott nicht zu dem Behüter und Beschützer einer partikularistischen d. h. doch einer menschheitsfeindlichen Gemeinschaft herabgewürdigt werden soll.

Es muß also jenes zum Teil starre Verhältnis zwischen Gesetz und Gott in ein ausschließlich bewegliches verwandelt werden. Und diese Verwandlung kann nur durch Ausschaltung des starren Ritengesetzes aus jenem Pflichtenkomplex sich vollziehen.

Nur das Sittengesetz kann mit der Verpflichtungskraft eines allgemeinen und notwendigen Gesetzes auftreten. Nur durch das Sittengesetz bleibt der jüdischen Religion der Be-

wegungscharakter gewahrt. Nur unter dieser Voraussetzung kann das Judentum als die wahrhaft reine Vorbereitungsinstanz für die reine Religion, für die reine Ethik gelten, kann es im Reiche der allgemeinen Kultur seinen Ewigkeitswert behaupten. Was die Religion intuitiv erschaut, das bildet die Vernunft kritisch weiter. Denn die reine Vernunft, die reine Religion, die reine Ethik ist ja doch nichts anderes, als die reife Frucht am Baume der geschichtlichen Religionen.

So haben wir mit dürren Worten das logische Recht für die Liberalisierung und Modernisierung des Judentums zu skizzieren versucht.

## II. Die geschichtliche Begründung.

Wir schreiten nunmehr zur Erörterung der zweiten Frage: Läßt sich die erwähnte Liberalisierung auch geschichtlich rechtfertigen? Kann ein so liberalisiertes Judentum überhaupt noch Judentum genannt werden? Es ist keine geringe Frage, die hier erhoben wird. Handelt es sich doch hierbei vor allem um den Nachweis der Kontinuität, des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen Vergangenheit und Gegenwart, falls das liberale Judentum nicht den Boden unter seinen Füßen verlieren will.

Indessen erregt diese Frage in uns keine ernste Besorgnis. Es sind geradezu klassische Vertreter der Humanität, die uns das Recht, die Pflicht der Liberalisierung bezeugen. Wir meinen die Propheten Israels und Juda.

Ob wir uns an Amos oder Hosea, an Jesaja oder Micha, an Jeremija oder Deuterojesaja wenden — immer ist es ein Grundton, der aus all ihren Schriften uns machtvoll entgegenbraust: Gebt dem Menschen, was des Menschen ist, so gebt ihr Gott, was Gottes ist.

Das ist prophetisches Denken, prophetisches Fühlen, prophetisches Glauben.

Der Satz des Micha: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Ewige von dir fordert, nichts anderes als: Recht tun, Liebe üben und in Demut wandeln mit deinem Gotte“ — dieser Satz wird immer und immer wieder in allen Reden der Propheten variiert.

Und man beachte wohl: der Kultus als Selbstzweck wird nicht geduldet, mit aller Deutlichkeit wird er ausgeschlossen:

tiefen und zu veredeln: nicht der starren Vorschrift allein zu folgen, an der Überlieferung sich zu genügen, sondern **ערומים במצות** zu sein, das heisst mit Scharfsinn und Tiefblick des Geistes, mit Zartheit und Energie des Gefühls Alles Gute aus seinem innersten Grunde zu erfassen und durch die Idee die ganze Fülle des Lebens zu leiten und zu läutern.<sup>1</sup>

§ 77. Die jüdische Ethik ist ursprünglich eine theologische. Im Vordergrund alles Nachdenkens über die Sittlichkeit steht dem jüdischen Geist ihre theistische Begründung. Die gesammte jüdische Weltanschauung kann nicht gedacht werden ohne Gott; so wenig wie unsere physische Welt gedacht werden kann ohne die Sonne.

Innerhalb des Judenthums ist das Wesen der Sittlichkeit niemals anders angeschaut worden, als dass sie der Ausfluss einer göttlichen Ordnung, der Ausdruck eines göttlichen Gesetzes, die Erfüllung eines göttlichen Gebotes ist. Für den Menschen gibt es Normen seines Wollens und Handelns, das heisst: sittliche Gesetze, die er erfüllen soll; Gott aber ist der Gesetzgeber; sittlich-gut und gottgefällig, sittliches Gesetz und göttliche Verordnung sind für das Judenthum völlig untrennbare Begriffe.

§ 78. Auch praktisch hat diese Beziehung aller Sittengesetze auf Gott als Quelle ihrer Verordnung eine hochbedeutsame Ausprägung gefunden, welche eines der wesentlichsten Merkmale zur Unterscheidung des jü-

<sup>1</sup> S. Anhang Nr. 20.

dischen Gesamtlebens von dem anderer Völker begründet. — Die Gesetzgebung stammt bei den Juden nicht von irgend einer irdischen Autorität; nicht die Berathung, nicht der Beschluss, nicht der Wille eines Menschen oder Vieler ist Urheber eines Gesetzes. Nicht der König, nicht der Prophet, nicht der Priester können Gesetze schaffen, oder bestehende aufheben. Auch die grosse Synagoge oder das Synedrion konnten es nicht.<sup>1</sup>

Wenn veränderte Zeitumstände besondere Vorschriften, Erweiterungen, Steigerungen, Milderungen, Ergänzungen und neue Verordnungen überhaupt erheischen, dann werden diese (תקנות) auf Grund der alten Gesetze, in Harmonie mit ihnen und als Ausfluss derselben erlassen. (Vgl. die §§ 52 und 54.)

§ 79. Sittlich-gut und gottgefällig, sittliches Gesetz und göttliche Verordnung, sagten wir, sind untrennbare Begriffe. Untrennbare, aber nicht identische.

Vertieft sich der menschliche Geist in die Frage nach dem Wesen des Sittlichen selbst und seinem Grunde, dann tritt uns im Judenthum überall der klare Gedanke entgegen: nicht weil Gott es geboten hat, ist ein Gesetz sittlich, sondern weil es sittlich ist, deshalb hat Gott es geboten. Nicht durch den göttlichen Befehl wird das Sittliche zum Gesetz, sondern weil der Inhalt ein sittlicher

---

<sup>1</sup> Der Belege hierfür bedarf es wohl nicht, s. indessen: Megillah 14a, und auch auf Döllinger (Heidenthum und Judenthum S. 779f.) verweise ich gern.

ist, der auch ohne Befehl zum Gesetz werden müsste, wurde er von Gott befohlen.

§ 80. Schon in den ältesten Fassungen der Gesetze, zu einer Zeit, da von einer nachdenklichen Untersuchung und begrifflichen Unterscheidung von Inhalt und Wesen, Gehalt und Grund des sittlichen Gesetzes noch keine Rede sein kann, — tritt doch der Gedanke mit leuchtender Klarheit hervor: nicht aus einem göttlichen Willensact, nicht durch einen göttlichen Machtspruch entsteht das Sittengesetz, sondern aus dem ureigenen Wesen Gottes selbst, aus seiner unbedingt und unendlich sittlichen Natur fließt es. — Darum heisst es bei dem allgemeinsten Grundgesetz, als dem zusammenfassenden Ausdruck aller Sittlichkeit, bei dem Gebote: „ihr sollt heilig sein“ — nicht: denn ich will es, nicht: denn ich befehle es, sondern „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“; — oder oft bei irgend einem sittlichen Gebot schliesst dasselbe einfach mit den Worten: **אני ה'** „ich bin Gott.“

§ 81. Durch die ganze rabbinische Litteratur zieht sich dann gleichmässig der Gedanke, dass das göttliche Wesen selbst und deshalb die Erkenntniss seiner sittlichen Eigenschaften, verbunden mit dem Streben, dieselben im Endlichen nachzubilden, Norm und Grund des Sittlichen zugleich sei; **מה אני רחום כו'** „weil ich barmherzig bin, sollst auch du barmherzig sein, wie ich gnädig bin, sollst auch du gnädig sein, u. s. w.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ich zweifle keinen Augenblick, dass in dem **מה אני** beides zu-

Mit einem Wort, die Grundlehre des Judenthums lautet: weil das Sittliche göttlich ist, darum sollt ihr sittlich sein, und weil das Göttliche sittlich ist, darum sollt ihr gottähnlich werden. — Man kann sagen, die höchste Form und auch der letzte Zweck alles menschlichen Lebens ist die Gottähnlichkeit; aber die ethischen Ideale werden als Eigenschaften Gottes gedacht, als dessen Ebenbild der Mensch geschaffen, und dessen Nach- und Ebenbild immer mehr zu werden, er berufen ist.

§ 82. Nicht metaphysische Begriffe, nicht speculative Gedanken, auch nicht dogmatische Lehren über das Wesen Gottes werden in der Bibel vorgetragen, oder von den Rabbinen dem öffentlichen Geiste zugeleitet,<sup>1</sup> um die gesetzgebende Autorität Gottes daraus abzuleiten; nicht die Allgegenwart, nicht die Allmacht, nicht einmal die Allweisheit Gottes wird erörtert, um den sittlichen Gehorsam des Menschen darauf zu gründen.<sup>2</sup>

gleich, das „so wie ich“ und das „weil ich“ ausgedrückt werden soll. Genau genommen wäre sogar das  $\text{כִּי כְּאֲנִי}$  oder „so wie“ als Massbegriff geradezu unthunlich; denn man kann sich dem göttlichen Ur- und Vorbilde nur nähern, aber ihm nicht gleichen. Nur der Grund des Sittlichen kann und soll für den Menschen wie für Gott selbst der gleiche sein; so wie es für Gott schlechthin keinen anderen Grund des Sittlichen geben kann, als die Natur des Sittlichen selbst, so soll es auch für den Menschen keinen anderen geben.

Der Angabe einer Stelle, wo der Satz sich findet, bedarf es nicht; hundertfach kehrt er im Talmud, Midrasch und überall wieder.

<sup>1</sup> Metaphysische Forschung und mystische Vertiefung waren grundsätzlich auf engste Kreise beschränkt (Chagigah 11 b und sonst).

<sup>2</sup> Ein Ansatz dazu scheint in den Proverbien (besonders Cap. 1



Nur die ethischen Ideale selbst werden als Eigenschaften Gottes gedacht, um deren Verwirklichung willen der Mensch auch zur Gottähnlichkeit berufen ist. Wo die „Herrlichkeit Gottes“ sich dem Moses offenbaren soll, ist nur von jenen sittlichen Eigenschaften die Rede (2. B. M. 34, 6), und in dem berühmten Verse des Jeremias ist der Gedanke dessen, was wir von Gott erkennen können, und erkennen sollen, klar ausgedrückt: „nicht rühme der Held sich seiner Stärke, der Reiche sich seines Besitzes, der Weise nicht seiner Weisheit; nur dess rühme sich, der sich rühmen darf, mich zu erkennen, der ich Liebe und Recht und Gerechtigkeit auf Erden schaffe“ (Jeremias 9, 22. 23).<sup>1</sup>

§ 83. Das Verhältniss zwischen göttlichem Gesetz und menschlicher Sittenlehre ist also dieses. Wohl ist Gott der Gesetzgeber; aber nicht aus einem Belieben, aus einem eigenwilligen Befehl oder einem Machtgebot hat Gott das Gesetz gegeben, und nicht deshalb sollen die Menschen es erfüllen, sondern weil wir in Gott die Urgestalt aller Sittlichkeit erkennen, weil er die schöpferische Kraft aller sittlichen Weltordnung und des auf Sittlichkeit gerichteten Weltzweckes ist. Also nicht auf

und 8) vorzuliegen und den Zeiten des Hiskias anzugehören; eine Fortsetzung dieser Gedankenreihe findet sich bei den Propheten nicht, und höchstens noch im Zusammenhang damit sind diejenigen Capitel des Job, welche die Peripetie andeuten.

<sup>1</sup> Vielleicht sogar heisst das ם in Vers 23 geradezu „dass ich“ — u. s. w.

irgend eine dogmatische Vorstellung von Gott, sondern auf den Gedanken seiner Sittlichkeit, das heisst also auf das Wesen der Sittlichkeit selbst, ist das Sittengesetz gegründet; Gott nicht als Gebieter, sondern als Urbild aller Sittlichkeit ist zugleich Urquell aller menschlichen Sittenlehre.

§ 84. So wie ein philosophischer Denker, Sittenlehrer nicht meint, dass er das Gesetz gibt; wie sein Wünschen und Wollen keinen Einfluss übt oder üben will, sondern der Geist der Sittlichkeit, oder die Idee des Guten, gleichsam personificirt in ihm wirkend, ihm den Inhalt seiner Lehre vorschreibt; wie mit innerer und zwingender Nothwendigkeit der sittliche Gedanke in ihm so und nicht anders sich gestaltet, wie das Princip des Sittlichen, dem der Wille nur zu dienen hat, in seinem Geiste Form gewinnt, — so war es im Judenthum die Majestät des Gesetzes selbst, welche es geschaffen hat.

„Das Gesetz ist eure Weisheit und eure Vernunft“ heisst es im 5. B. M. 4, 6. Wenn Kant das, was eigentlich gebietet, das was lehrt, das was fordert, als die „praktische Vernunft“ bezeichnet, so ist dies ja nur ein anderes Wort für die Sittlichkeit selbst; — man nenne es Gesetz, Princip, Idee, — immer handelt es sich um eine vom Belieben des Menschen unabhängige, objective Norm, welcher gegenüber sich der Mensch ebenso gebunden fühlt, wie er sich im Denken den logischen, im Rechnen den mathematischen Gesetzen gegenüber gebunden weiss.

Das schlechthin Unpersönliche der Forderung der Idee ist's, worauf Alles ankommt. Und diesem Gedanken hat bereits R. Jochanan (Sotah 21b) treffenden Ausdruck gegeben: „nur durch den werden die Worte der Lehre vollkommen bestätigt, welcher sich selbst als Nichts dabei betrachtet“, — also durch denjenigen, in welchem die objective Wahrheit selbst subjectiv und lebendig, und die Idee Person geworden ist. — S. Anhang Nr. 21.

§ 85. Diese Auffassung des Verhältnisses menschlicher Sittenlehre zum Gottesgebot können wir auch den rabbinischen Betrachtungen über ihre Beziehung zur Sinaitischen Gesetzgebung entnehmen und zwar über die Beziehung vor der Gesetzgebung, durch dieselbe, und nach derselben.

Nicht durch die Sinaitische Gesetzgebung erst ist die Sittlichkeit geschaffen; aus ihrem eigenen Wesen und der Beschaffenheit des Menschen entspringt sie. Es konnte deshalb ausgesprochen werden: „Abraham habe bereits alle Sittengesetze beobachtet“ (Letzte Mischnah in Kiduschin). Seine eigene Vernunft ist dem Abraham die Quelle sittlicher Belehrung gewesen. Der Talmud unterscheidet genau zwischen den Vernunftgesetzen, also denjenigen welche an sich, unbedingt und unabhängig von einer Gesetzgebung, Gesetze sind, und ritualen und formalen Verordnungen, welche nur durch ihre Einsetzung zu Gesetzen werden. So heisst es denn ausdrücklich (Joma 67b) mit Bezug auf Levit. 18, 3 f. „meine Rechte, das ist: Vor-



§ 87. Dem entspricht es auch, dass im Talmud und Midrasch die Autorität des Lehrers in mannigfachen Wendungen als gleichgiltig im Vergleich zur sachlichen Bedeutung und zwingenden Kraft des Inhalts selbst dargestellt wird. Ich verweise hier nur auf den Grundsatz, dass auch des Geringsten Ausspruch, wenn er Wahrheit enthält, dem des Höchsten und auch des Allerhöchsten gleich zu achten sei: was man von einem Geringen hört, soll dem was man von einem Grossen, von einem Weisen, vom Sanhedrin, von Moses, ja aus dem Munde Gottes selbst gehört hat, gleich sein“ (Sifre Deuter., Cap. 41). Noch wichtiger aber ist der (§ 52) berührte und im talmudischen Schriftthum oft wiederkehrende Gedanke, dass jedes Zeitalter berechtigt, und nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, über das geschriebene Gesetz fortzuschreiten, sobald Vernunft und Gesinnung es gebieten (Mischnah Rosch-ha-Schanah II, 9). „Komm“, sagte R. Jacob b. R. Chaninah zu R. Jehudah, „lass uns die Gesetze immer wieder untersuchen, damit sie nicht Rost (רלוד) ansetzen“ (Sifre Deuter. 306). S. Anh. Nr. 22.

§ 88. Von tiefer ethischer Weisheit zeugt die rabbinische Anschauung, dass der sittliche — auf Freiheit gegründete — Charakter des Menschen zwar erst in seinem Wollen und Handeln zur Erscheinung kommt; die sittliche Natur des Menschen aber sich schon vor der Wahl und vor dem Wollen offenbart, in der Erkennt-

niss und Anerkennung des Guten vor und ausserhalb des Wollens, so dass das Wollen nur den zweiten besonderen Theil im Vorgang der sittlichen Thätigkeit bildet.<sup>1</sup> — Und dieser Gedanke findet schon treffenden Ausdruck in den biblischen Worten: (5. B. M. 30, 11—14) welche lehren, dass der Inhalt des Gesetzes nicht von fern erst zu erringen (nicht von jenseits des Meeres und nicht vom Himmel herab), sondern im eigenen Innern des Menschen „in deinem Munde und in deinem Herzen zu finden sei“. (Kantisch zu reden: nicht heteronom, sondern autonom ist dir das Sittengesetz).

§ 89. Wenn also auch unzweifelhaft innerhalb des Judenthums immer und in der rabbinischen Welt ganz besonders jede moralische Vorschrift zugleich als eine religiöse erkannt, die Bestimmung des Menschen zugleich in seiner Beziehung zu Gott gesucht, ihr Ziel in der Gottähnlichkeit und ihr Mittel im Gehorsam gegen Gott und der willigen Hingebung an denselben, als dem Urbild und dem Urquell aller Sittlichkeit gefunden wird, so hebt doch diese Verbindung mit der Religion die Selbständigkeit des Ethischen nicht auf; nicht zur Begründung des Sittlichen, sondern zur Einschärfung desselben gehört die Beziehung auf Gott.

<sup>1</sup> S. Deuteronom. Rabbah Cap. 4 אמר ר' חני ולא עוד כו'. Auch Hirsch Fassel, bekanntlich ein streng orthodoxer Rabbiner unseres Jahrhunderts, nennt — nicht Gott — sondern „die Vernunft, als die verpflichtende Kraft in der Sittlichkeit, weil sie oft über die göttliche Vorschrift hinausgehen muss.“

Mit fast erstaunlicher und jedenfalls entzückender Klarheit wird dieser rabbinische Gedanke in den Worten ausgedrückt: „bei allen Geboten, welche dem menschlichen Herzen, dem Gemüth, — also der ethischen Forschung und Gesinnung — überlassen sind, steht in der Schrift: „und du sollst Gott ehrfürchten“ (Baba mezia 58 b). S. Anh. Nr. 23.

§ 90. Der Grundgedanke Kants hat nicht blos in Deutschland, sondern bei den Ethikern aller Culturvölker Anerkennung gefunden, so dass fast Alle darin übereinstimmen, dass der sittliche Geist autonom sei, also den Gesetzesgrund in sich selbst haben und von jeder Gesetzgebung und jedem Befehl eines Anderen unabhängig sein müsse. Wir sind deshalb verpflichtet, noch genauer zu prüfen und darzulegen, wie die Ethik des Judenthums sich zu demselben verhält. Dies um so mehr, weil es nicht an Leuten gefehlt hat, welche der jüdischen Ethik, weil sie ursprünglich theistisch begründet ist, kraft jenes Kantischen Principis einen Mangel, ja geradezu einen Makel anzuheften sich vermessen.

§ 91. Zwar haben die anerkanntesten Forscher auf diesem Gebiete der Ethik des Judenthums die höchste Ehre gezollt. Ich erinnere nur an Hermann Lotze, welcher im geschichts-psychologischen Vergleich aller antiken Völker die ganze jüdische Weltanschauung deshalb preist, weil sie zuerst und allein ihren Kernpunkt in der Richtung auf das Sittliche besitzt und dieses allein als vernünftiger Weltzweck aufgefasst ist (s. Mikrokosmos

## Das Judenthum und die Ergebnisse der Assyriologie.

Von Rabbiner Dr. B. Jacob in Göttingen.

Von Zeit zu Zeit geht durch die Tagesblätter eine Mittheilung über „neueste Forschungen“, durch die wieder einmal nachgewiesen sein soll, dies oder jenes in der Bibel sei nicht wahr, oder diese und jene Wahrheit, die man bisher den Israeliten zu verdanken meinte, hätten sie von anderen Völkern entlehnt. Es handelt sich hierbei für uns Juden um eine Lebensfrage, gegen die alles, was uns sonst beschäftigt, bedeutungslos ist. Denn nicht nur die weltgeschichtlichen Ansprüche des Judenthums werden damit verpönt, auch sein Fundament, das Alte Testament, scheint ihm entzogen zu werden.

Diese Besorgniß konnte durch Zeitungsreferate über einen Vortrag, den der Assyriologe an der Berliner Universität, Professor Friedrich Delitzsch, vor dem Kaiser gehalten hat, und der bald darauf im Druck erschienen ist<sup>1)</sup>, von neuem geweckt werden. Weniger freilich durch den Vortrag selbst. Von jener einzigen, allerdings folgenschweren Aufstellung abgesehen, enthält er nichts, was nicht Allen, die sich um diese Dinge kümmern, längst bekannt ist. Auch ist Delitzsch weit entfernt, die Bibel herabzusetzen, sondern im Gegentheil von Ehrfurcht gegen das heilige Buch und die Propheten Israels durchsetzt, was Niemand, der von dem Verfasser weiß, anders erwartet haben wird. Nichtsdestoweniger ist die Schrift ein erneuter Mahnruf an das Judenthum, sich über die Ergebnisse der von Delitzsch vertretenen Wissenschaft zu erklären. Da aber jede auch noch so sachliche Bestreitung derselben von religiös interessirter Seite in dem Verdachte dogmatischer Voreingenommenheit steht, so ist es nöthig, zuvor unsere grundsätzliche Stellung gegenüber der freien Forschung und modernen alttestamentlichen Wissenschaft in aller Offenheit und Klarheit darzulegen.

### I.

„Die geistreichen Darlegungen des bekannten Gelehrten werden der kirchlichen Bibelauslegung noch viele Schmerzen bereiten.“ — „Es hilft nichts, daß die „rechtsstehenden“ Zeitungen und Zeitschriften in thörichter Polemik gegen Delitzsch die Sprüchlein aussagen: „Die Bibel ist Gottes Wort — Gott kann sich nicht irren“ — ergo hat sich die Wissenschaft dem Buchstaben der Bibel unterzuordnen.“

Mit diesen Bemerkungen wurde das Referat über den Vortrag in einer vielgelesenen Tageszeitung begleitet.

In der That ist dies der Standpunkt christlicher Orthodorie strengster Observanz. Wenn die Bibel im ersten Kapitel die Welterschöpfung in sechs Tagen erzählt, dann ist dies die reine buchstäbliche Wahrheit, und keine Wissenschaft darf darin irren machen.

Die Bibel ist Gottes Wort, und Gott kann sich nicht irren. Wenn Jesus die Thora als ein Werk Moses citirt, dann sind die fünf Bücher von Mose, was auch immer die Bibelkritik dazu sagt, denn Jesus konnte nicht irren. Ist dies auch der Standpunkt des Judenthums? Es muß der Wahrheit gemäß bekannt werden, daß es eine jüdische Orthodorie gab und gibt, welche der christlichen an Kräfte und Strenge um nichts nachsteht. Der Talmud lehrt: Folgende haben keinen

Antheil an der zukünftigen Welt: Wer behauptet, die Wiederbelebung der Todten sei keine biblische Lehre, wer die göttliche Herkunft der Thora bestreitet, ja wer auch nur von einem einzigen Verse sagt, nicht Gott habe ihn gesprochen, sondern Mose von sich aus, desgleichen wer die Göttlichkeit irgend einer überlieferten Deutung bestreitet. Dieser Satz ist ein Dogma des offiziellen Judenthums, und sein größter Dogmatiker, Moses Maimonides, erklärt sogar schon den für einen Ketzer, der auch nur ein Wort in der Thora leugnet, obgleich er die Buchstäblichkeit eines großen Theils der Thora selber geleugnet hat. Es ist also unbestreitbar, daß jeder Israelit, der die Göttlichkeit und Verbindlichkeit auch nur der geringsten Äußerung der schriftlichen oder mündlichen Lehre leugnet, geschweige denn die Abfassung des ganzen Pentateuchs durch Mose, der ihn wörtlich nach Gottes Diktat niedergeschrieben hat, nach Talmud und Rabbinen ein Ketzer ist und keinen Antheil an jenem Leben hat, sondern auf ewig verdammt ist. Es ist gegenüber mildernden, aber irreführenden Umdeutungen nothwendig, die Dogmen der Orthodorie einmal in voller Deutlichkeit hinzustellen. Wie Viele, die sich „orthodox“ nennen, mögen wohl eine Ahnung haben, zu welchen Ungehenerlichkeiten sie sich damit verpflichten?

Aber Niemand zittere ob jener Drohungen! Wer sich sagen müßte, daß er nach diesen Sätzen ein Ketzer ist, der tröste sich damit, daß Gott weder den Talmud noch Maimonides bevollmächtigt hat, die Plätze im Himmel und in der Hölle zu vertheilen, und daß nichts gewisser ist als dies: daß Gott diejenigen liebt, die die Wahrheit redlich suchen, und vielleicht gerade die aufrichtigen Zweifler am ehesten Antheil am zukünftigen Leben haben und dort die ersehnte Klarheit finden werden.

Jede im Judenthum auftretende Lehre hat ihre Berechtigung vor der höchsten Instanz, der Bibel, nachzuweisen. Was dem Geist der heiligen Schrift widerspricht, ist unjüdisch, das heißt unbiblisch, unisraelitisch, und wenn es durch die höchsten Autoritäten gedeckt ist. Nach dem Geiste der Bibel aber ist eine jüdische Orthodorie, das heißt Rechtgläubigkeit, ein Widersinn wie hölzernes Eisen. Das Judenthum ist nach seinem innersten, durch die Bibel bestimmten Wesen nicht ein rechter Glauben, sondern ein rechter Wandel. Judenthum als Religion ist auf Gott gegründete Sittlichkeit. Dies ist es, was die Propheten, die maßgebendsten Lehrer Israels, unermüdet predigen. Aber der Begriff einer Orthodorie, nun gar in wissenschaftlichen, litterarischen, historischen oder archäologischen Fragen, ist der Bibel völlig fremd. Die Geschichtlichkeit der Genesis oder die Autorität Moses ist dem biblischen Alterthum so gleichgültig, daß z. B. die Propheten die Namen der Erzväter und Moses kaum erwähnen, geschweige denn für die Buchstäblichkeit der Berichte über sie eifern. Man versuche, die obigen Sätze des Talmud und Maimonides irgend einem Propheten unterzulegen, um sogleich die Unmöglichkeit einzusehen und sich des himmelweiten Abstandes bewußt zu werden. Wir finden in der Bibel oftmals aufgezählt, was zu einem Frommen gehört, wer Gott wohlgefällig ist, aber niemals findet sich darin die Forderung dogmatischer Ueberzeugungen. — Ja selbst der Glaube an Gott wird nicht als eine dogmatische, sondern als eine moralische Ueberzeugung gefordert. Die biblische Bestreitung des Atheismus macht ihm nicht mangelhafte oder verkehrt gerichtete Intelligenz zum Vorwurf, sucht ihn daher auch nicht mit Gründen zu widerlegen

<sup>1)</sup> Babel und Bibel. Ein Vortrag von F. D. Leipzig, 1902. J. C. Hinrichs.



sondern sieht in ihm perverse sittliche Verfassung, entstanden aus böser Neigung und Selbstsucht. Atheismus ist „Nebala“, das ist Fribolität, eine gewissenlose Auffassung und Behandlung sittlicher Verpflichtungen, und demnach die Unfähigkeit, in moralischen Dingen richtig zu urtheilen. N. ist moralische Thorheit, das Urtheil wurzelt im Willen. Ein philosophischer Atheismus ohne Beeinträchtigung der praktischen Sittlichkeit würde ihr zwar das Fundament entziehen, hätte aber für die Bibel nichts Empörendes und würde sich bei richtiger Auffassung des Begriffes „Gott“, den zu leugnen widersinnig wäre, bald als ein Streit um Worte herausstellen.

Solche Sätze wie der des Talmud stammen aus einer ganz anderen Vorstellungswelt. Sie sind heidnisch und christlich. Es ist eine noch lange nicht genügend gewürdigte Thatsache, daß der Talmud durchtränkt ist von griechisch-römischen, christlichen und noch anderen Anschauungen, daß es kein einziges Gebiet giebt, auf dem er eine ungetrübte Uebersetzung des biblischen Alterthums darstellt, daß er vielmehr dem Geiste der Bibel oft fast entfremdet und die sogenannte Tradition in ihrer orthodoxen Definition nichts als eine dogmatische Konstruktion ist. Der Talmud ist im Wesentlichen die Auseinandersetzung und Verschmelzung des selbst schon nicht mehr ungetrübten nach-exilischen Judenthums mit Religion, Philosophie, Wissenschaft, Recht und Sitte des zur Reize gehenden griechisch-römischen Alterthums, aber auch schon sehr erheblich durch das Christenthum und noch mehr durch seine Sekten beeinflusst. Ich behaupte, daß man keine Seite im Talmud und Midrasch ohne beständige Orientirung an der zeitgenössischen Bildung und Kultur versteht, und daß die Wissenschaft noch zeigen wird, daß gerade das, was man für „spezifisch jüdisch“ hält, z. B. das Gesetz als Lebensordnung, die Geseßlichkeit als Sittlichkeitsprinzip, der Midrasch, der dialektische Geist u. a., fremder und zwar fast immer griechischer Herkunft ist. So ist auch aller Dogmatismus fremder, christlicher Herkunft. Um dies zu erkennen, muß sich die jüdische Forschung allerdings erst mit ganz anderer Intensität dem Studium der Zeit zuwenden, in welcher sich jener Prozeß vollzog. Dieselbe ist für uns viel wichtiger als die spanisch-arabische Epoche, die doch nur eine Episode ist.

Das Christenthum war von vornherein auf den Glauben gegründet: auf die Ueberzeugung, daß Jesus der Sohn und Gesandte Gottes und auf die Thatsache, daß er von den Todten auferstanden sei. Aber kaum entstanden, spaltete es sich in eine Unmenge Sekten, die seine ursprünglichen Glaubenssätze sehr verschieden deuteten und seinen Bestand ernstlich gefährdeten. Demgegenüber sah sich das offizielle Christenthum genöthigt, einen Glaubensstand zu formuliren und festzustellen, was man glauben müsse, um ein wahrer Christ zu sein, Irrlehren aber als verdammtlich zu brandmarken. Daher ist die Geschichte des Christenthums eine Geschichte immer neuer Formulierungen des rechten Glaubens gegen immer neu auftauchende Irrlehren, also Dogmengeschichte. So begann man schon im zweiten Jahrhundert Ketzerkataloge anzufertigen, welche die Systematisirung der schon im Neuen Testament häufigen Verdammungsurtheile darstellten.

Es war eine Zeit wilder Gährung, einer unerhörten Religionsmischerei und des schrankenlosen religiösen Subjektivismus, denen gegenüber ein positives Bekenntniß sich auf das Straffeste zusammenfassen mußte. Diesem Streben oder Zwang entzog sich auch das Judenthum nicht, und die erste Mishna

des ersten Traktats Sanhedrin, aus dem obiger Satz stammt, ist nichts anderes als ein dem Christenthum nachgeahmter Ketzerkatalog, der sich namentlich gegen die philosophische Tagesbildung, in der Judenthum und Christenthum den gemeinsamen Feind bekämpfen, richtet.

Eine dem Griechen, d. i. dem damaligen Gebildeten besonders fremdartige und anstößige Lehre war die leibliche Auferstehung der Todten, welche in das Judenthum und von da in das Christenthum wahrscheinlich aus der persischen Religion gekommen ist. Im Judenthum hat diese Lehre schon sehr früh Eingang gefunden, und als man nach griechischen Vorbilde die allmählig und unabhängig von der Bibel entstandenen neuen Erkenntnisse, Geseße, Einrichtungen und Sitten dadurch legitimirte, daß man sie durch allerlei Auslegungskünste schon in der Thora angedeutet nachwies, war es auch nicht schwer, Schriftbeweise für die Auferstehung der Todten zu finden. Auf diesen Nachweis legte man so großes Gewicht, daß man Jeden für einen Ketzer erklärte, der ihn bestritt. Beweis genug, daß er bestritten worden sein muß, und dies mit sehr guten Gründen, denn sonst hätte man den Glauben daran nicht zu befehlen brauchen. Das Christenthum mußte natürlich einen noch größeren Werth auf diese Lehre legen und bemühte sich auf alle Weise, sie den Heiden annehmbar zu machen. Der Satz von der Inspiration der Bibel, von der göttlichen Herkunft ihres Buchstabens hat zwar bereits in der Bibel selbst bedeutsame Anknüpfungen, aber in dem Sinne, daß auch die Darstellung der biblischen Geschichte buchstäbliche göttliche Offenbarung sei, ein Satz, der mit dem anderen zusammenhängt, daß die Thora schon von Anbeginn der Schöpfung völlig fertig bei Gott gelegen habe und nach Ablauf einer gewissen Zeit dem Moise eingehändigt worden sei — solche Sätze gehen höchstwahrscheinlich durch Vermittelung jüdisch-alexandrinischer Philosophie auf griechische Gedanken insbesondere auf die platonische Ideenlehre, nach welcher ein vorweltliches Urbild der Welt giebt, zurück, nicht ohne daß auch ägyptische durch stoische Philosophie beeinflusste Theologoumena mitgewirkt haben. Das Christenthum hat denselben Satz aufgestellt, nur daß es für Thora Logos und Christus sagte.

Auch die Strafe der Ketzer ist, wie überhaupt die Vorstellungen jener Zeit von Himmel und Hölle, unbiblisch. Die Bibel spricht bekanntlich nie von einem Jenseits, und das mit Absicht, nicht um es zu leugnen, denn der Glaube daran ist eine kaum abzuweisende Konsequenz der wahren Religion, sondern um gegen die wüsten Vorstellungen des Heidenthums zu protestiren. Aber in dem Jahrhundert Jesus', das nicht mehr die Kraft des biblischen Protestes hatte, brach dieser Wahn mit Macht über die geängstete Menschheit herein, und die Schilderungen von Himmel und Hölle, ausgemalt nach ägyptischen und griechischen Anschauungen, sind die Lieblings-themata der religiösen Schriftsteller, welche damit den leidenden Frommen trösten und den Bösewicht schrecken wollen.

Dies Wenige mag genügen, die Entstehung des talmudischen Satzes verständlich zu machen und die Quelle jener Auffassung, nach der ein Zweifel an dem Buchstaben der Schrift mit Verdammniß belegte Ketzeri und Sünde ist, aufzuzeigen.

Die Aufstellung eines solchen Satzes war vielleicht eine geschichtliche Nothwendigkeit, mochte auch zu gewissen Zeiten eine gewisse disziplinäre Berechtigung haben, aber wenn man ihn für absolut verbindlich hinstellen wollte, dann ist es nothwendig, mit allem Nachdruck zu betonen, daß das Judenthum

seinem innersten Wesen nach Orthodoxie und Kezerei nicht kennt. Nach seiner noch nicht getrübbten Lehre richtet Gott die Menschen nicht nach ihrem Glauben, sondern nach ihren Thaten. Nicht durch seinen Glauben oder Unglauben, sondern durch sein Leben wird der Mensch selig oder unselig. Jüdische Orthodoxie ist nichts anders als Verchristlichung des Judenthums, und speziell der orthodoxe Glaube, daß auch die Abschreiber der Bibel inspirirt waren und sie uns bis auf den Buchstaben getreu überliefert haben, ist altprotestantische Orthodoxie.

Derjenige, der sich über diesen geschichtlichen Zusammenhang klar ist, glaube aber nicht, daß er damit schon das Recht habe, sich „freisinnig“ zu nennen. Er weiß jetzt, was jüdisch und was unjüdisch ist, aber Freisinn ist kein Wissen, sondern eine Gesinnung. Sonst müßte man ja nothwendig gelehrt sein, um freisinnig zu sein, und es könnte keinen unfreisinnigen Gelehrten geben. Wer das Gegentheil des Talmuds behauptet und z. B. die gegenwärtig herrschende Ansicht vom Pentateuch zum Dogma erhebt und den Andersdenkenden für einen Kezer erklärt, ist gleichfalls ein Orthodoxer, ein „Rechtgläubiger“. Jede Orthodoxie ist unjüdisch. Ebenso unmöglich ist eine orthodoxe Wissenschaft des Judenthums, die man neuerdings etabliren möchte. Es kann wohl eine orthodoxe Gelehrsamkeit geben, aber eine freie Forschung, der schon am Anfang das Resultat feststeht, ist ein innerer Widerspruch. Wenn nun das Judenthum auf Gott gegründete Sittlichkeit ist, so ist die Bibel das Lehrbuch dieser Sittlichkeit. Ihre Absicht ist von Anfang bis zu Ende, uns den wahren Gott und seinen Willen, Gotteserkenntniß und Gottesfurcht zu lehren. Weil aber die Wissenschaft von Gott und von dem, was recht und gut ist, die höchste Wahrheit und die Gottesfurcht die edelste Blüthe und Frucht aller Weisheit ist, und sie nirgends so rein und deutlich gelehrt wird wie in der Geschichte und den heiligen Schriften der Israeliten, so ist die Bibel das wissenschaftlichste Buch, das es giebt. Nur ist es die eigenthümliche pädagogische Weisheit der Bibel, daß sie ihre Wissenschaft, d. h. ihre religiösen Wahrheiten und Forderungen, zumeist nicht in Lehrsätzen, sondern in Erzählungen mittheilt und durch symbolische Handlungen und Vorkehrungen verdeutlicht und einschärft. Die wahrhaft wissenschaftliche, d. h. den Absichten und dem Wesen der Bibel gemäße Art, sie zu untersuchen ist daher die Ermittlung ihres religiösen Gehaltes. Die naturwissenschaftliche und historische Seite, die Einkleidung, darf uns ebenso wenig für wesentlich gelten, wie sie es der Bibel galt. Die Einkleidung der Wahrheit, daß die Ordnungen der Welt von Gott auf das Vollkommenste eingerichtet sind, daß jedes Wesen eine ihm eigenthümliche Art, Würde und Bestimmung habe, daß alle Menschen einerlei Ursprung haben, daß in dem Menschen sich Irdisches und Himmlisches verbinden, daß Mann und Weib gleichgeartete Wesen sind, dazu bestimmt, sich zu ergänzen, — die Einkleidung dieser Wahrheiten in eine Erzählung von der Schöpfung dieser Ordnungen für wesentlich halten, heißt den Rahmen höher schätzen als das Bild. Und trotzdem bleibt es dabei, daß es keinen angemesseneren Rahmen geben kann, daß noch kein Mensch eine vollkommene Form, jene Lehren einzukleiden, hat erdenken können. Ebenso wenig berührt es das Wesen unserer Religion, ob der Pentateuch von Mose niedergeschrieben ist oder nicht, obgleich die Abfassung durch Mose mit absolut zwingenden Gründen noch nicht hat widerlegt werden können. Das Buch, welches Sätze wie die zehn Gebote oder den Ausspruch: „Du sollst Deinen

Nächsten lieben wie Dich selbst“ enthält, wird für alle Zeiten das Grundbuch der Menschheit bleiben, was für ein Titel auch auf dem Rücken seines Einbandes stehe. Die Bibel ist eine heilige Schrift ihres Inhaltes wegen und trägt ihre Beglaubigung in sich selbst. Unsere Religion hätte nur eins zu fürchten: die Leugnung Gottes und des Sittengesetzes. Aber darüber können wir beruhigt sein: keine Wissenschaft wird diese Grundlagen des Judenthums hinwegbeweisen.

Das, wovon wir bisher geredet haben, ist der ewige und unveränderliche Grundgehalt des Judenthums. Das empirische oder historische Judenthum, d. h. die besondere Ausprägung der Grundwahrheiten in den verschiedenen Zeiten, ist überhaupt keine konstante Größe, sondern muß nothwendig in seinen Formen und Formeln nach den jeweiligen außerjüdischen Faktoren, mit denen es sich auseinandersetzt, wechseln. Es ist ebenso verkehrt, zwischen den verschiedenen Gestaltungen Werthunterschiede zu machen, wie es eine reine Unmöglichkeit ist, sich der beständigen Wandlung zu widersetzen. Es ist eine Illusion der jüdischen Orthodoxie, zu glauben, sie repräsentire das echte und wahre, unverfälschte und unwandelbare Judenthum. Man kann ihr, wie oben schon angedeutet, nachweisen, daß sie durch und durch griechisch und christlich ist. Aber auch die moderne Gestalt des Judenthums, wie sie sich besonders unter dem Einfluß des deutschen Rationalismus herausgebildet hat, ist nicht eine höhere Form als das talmudische, sondern nur eine an dere und ihren Bekennern nach ihrer ganzen Denkweise angemessener. Nur dies sind wir schuldig, die Selbstständigkeit und Obmacht der unwandelbaren israelitischen Grundgedanken in allem Wechsel mit Standhaftigkeit und Besonnenheit zu behaupten. Dazu gehört, daß das Judenthum seiner ursprünglichen Anlage gemäß seinen Inhalt nicht wie das Christenthum in Glaubenssätzen, sondern in Darstellungen der Sittlichkeit ausprägte, in Sittlichkeit bedeutenden oder fördernden Symbolen und Handlungen. Da also das Judenthum auf der Grundlage unumstößlicher Wahrheiten beruht und seinem Wesen nach die Freiheit hat, sich jede Wahrheit zu eigen zu machen, so hat es von der freiesten Forschung nichts zu fürchten, sondern darf sie als willkommene Bundesgenossin begrüßen. Denn sie ist Geist von seinem Geist, weil alle redliche Forschung ein Suchen nach Wahrheit ist und in Gott mündet. Jede wissenschaftliche Wahrheit wird, zu Ende gedacht, eine ethische Wahrheit und eine sittliche Forderung. Alle Wissenschaft arbeitet für das Judenthum, für den Sieg von Ideen des Alten Testaments, die so gewiß einst die ganze Welt erobern werden, wie sie einen Theil bereits erobert haben. Das Judenthum ist nicht eine Religion, seine Grundwahrheiten sind die Religion. (Fortf. folgt.)



## Ein Irrthum bei Otto Ernst.

Von Rabbiner Dr. Friedmann in Lublin.

In seinem neuesten Drama „Die größte Sünde“ geißelt Otto Ernst den kirchlichen Zwang der Gesellschaft, welcher den wahrheitsliebenden, überzeugungstreuen Menschen rückwärtslos in den Ruin zu stürzen sich nicht scheut. Doch dies wäre kein Grund, das Drama in diesem Blatte zur Sprache zu bringen, da sein Inhalt im Allgemeinen gar keine Beziehung zum Judenthum aufweist. Nur ein Wort, wenn auch so nebenbei ausgesprochen, veranlaßt mich zu einer Richtigstellung.

# Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum.

Von Julius Guttman in Berlin.

In der lehrreichen und anregenden Diskussion, die Baeck und Scheftelowitz im vorigen Jahrgange dieser Monatsschrift über die Frage geführt haben, ob das überlieferte Judentum Dogmen besitzt, stehen beide Gelehrte insofern auf gemeinsamem Boden, als sie nur Glaubenssätze von allgemeinverbindlicher Geltung als Dogmen anerkennen. Zum sachlichen Kern des Dogmenproblems wird damit die Frage, ob und in welcher Form das Judentum eine Normierung seines Glaubensinhaltes vollzogen hat. Darin liegt ohne Zweifel ein wesentlicher Schritt zur Klärung des Problems. Daß das Judentum einen ihm eigentümlichen Glaubensinhalt besitzt, ist eine Selbstverständlichkeit, und nur der paradoxen These Mendelssohns gegenüber, das Judentum sei nicht sowohl eine offenbarte Religion als eine offenbarte Gesetzgebung, konnte es erforderlich erscheinen, das Selbstverständliche ausführlich zu beweisen. So wenig das Vorhandensein eigentümlicher jüdischer Glaubensvorstellungen ein wirkliches Problem darstellt, so sehr bedarf es der Untersuchung, in wieweit es im Judentum zu einer Fixierung und allgemeingültigen Festlegung dieser Vorstellungen gekommen ist. Die von Baeck mit Recht gerügte begriffliche Laxheit eines großen Teils der älteren Literatur, die keinen Unterschied zwischen Glaubensvorstellungen überhaupt und Dogmen kennt, hat dazu geführt, daß das wirkliche Problem zumeist unbeachtet geblieben ist.

Der trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes zwischen Baeck und Scheftelowitz bestehende Gegensatz ist teils terminologischer, teils sachlicher Art. Terminologisch gehen sie trotz ihrer gemeinsamen Grundanschauung in der Fassung des Dogmenbegriffs noch auseinander. Scheftelowitz begnügt sich mit dem Kriterium der allgemeinen Verbindlichkeit und definiert die Dogmen „als unumstößliche Glaubenslehren, von deren Anerkennung die Rechtgläubigkeit abhängt“ (M. S. 70, S. 66). Baeck hält diese Definition nicht nur formal für unvollständig, weil sie nicht erkennen läßt, welche Instanz bestimmten Glaubenslehren den Charakter der Unumstößlichkeit verleiht, sondern faßt den Dogmenbegriff im Anschluß an den Sprachgebrauch der christlichen Theologie auch inhaltlich wesentlich enger (a. a. O. S. 232, 33). Dabei aber scheinen mir beide Gelehrte den terminologischen Sachverhalt für wesentlich einfacher zu halten als er in Wirklichkeit ist. Was von einer Definition des Dogmenbegriffs zu verlangen ist, ist einmal, wie Baeck mit Recht hervorhebt, Eindeutigkeit, sodann Uebereinstimmung mit dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Dieser aber scheint mir nicht so einheitlich zu sein wie Baeck annimmt. Ich halte es freilich nicht für angängig, sich, wie Scheftelowitz es tut (S. 433), auf die keine terminologische Bestimmtheit beanspruchende gelegentliche Verwendung des Begriffs in der allgemeinen Religionswissenschaft zu berufen. Allein auch in der christlichen Theologie bestehen wesentliche Differenzen in der

Fassung des Dogmenbegriffs. Wenn für Baeck zum Wesen des Dogmas die Fixierung durch eine Autorität gehört, „deren Entscheidungen prinzipiell als endgültig erachtet sind“ (S. 233), so hat er damit die große Autorität Harnacks für sich, der ebenfalls „das unfehlbare Lehramt der Kirche“ zur Voraussetzung des Dogmenbegriffes macht und aus diesem Grunde der protestantischen Lehrbildung den Dogmencharakter abspricht. Allein es ist bekannt, daß Seeberg, Loofs und neuerdings O. Ritschl in diesem Punkt nicht mit ihm übereinstimmen<sup>1</sup>. Auch die von Baeck angeführte Definition Rades, die als dogmenbildende Instanzen sowohl staatliche wie kirchliche Obrigkeiten anerkennt, entfernt sich von Harnacks Fassung des Begriffs. Größere Uebereinstimmung besteht bezüglich des anderen von Baeck hervorgehobenen Begriffskriteriums, der begrifflichen Formulierung des Dogmas. Allein so einleuchtend dieses Kriterium erscheint, so gibt Troeltsch es doch im Grunde preis, wenn er neben den offiziell formulierten Lehrsatzungen „auch die nur in Ueberlieferung und Gemeingeist enthaltenen allgemein anerkannten Lehrstücke als „latente Dogmen“ anerkennt<sup>2</sup>. Die Differenz dieser Auffassungen ist offenbar auch für die Frage nach dem Dogmencharakter der jüdischen Glaubenslehren von Bedeutung. Wenigstens von Ansätzen zur Dogmenbildung im Judentum dürfte sich auf Grund der weiteren Fassungen des Begriffes wohl reden lassen. Die Entscheidung zwischen den verschiedenen Begriffsbestimmungen aber ist Sache wissenschaftlicher Zweckmäßigkeit, und da für sie durchaus die Bedürfnisse und Erkenntnisziele der christlichen Theologie, in der der Dogmenbegriff heimisch ist, maßgebend sind, muß es dieser überlassen bleiben, die Entscheidung zu treffen. Die Konsequenzen der verschiedenen Definitionsversuche für die Beurteilung der jüdischen Lehrbildung im einzelnen zu verfolgen, dürfte kaum allzu großen Gewinn versprechen. Ich sehe darum von einer Entscheidung der terminologischen Frage ab und beschränke mich auf die Behandlung des sachlichen Problems, ob und in welchem Sinne die Glaubensvorstellungen des Judentums eine allgemeinverbindliche Normierung erfahren haben.

Auf dieses Problem bezieht sich der oben erwähnte sachliche Gegensatz zwischen Scheftelowitz und Baeck. Was Scheftelowitz dazu veranlaßt, den jüdischen Glaubensvorstellungen dogmatischen Charakter zuzusprechen, ist die Ueberzeugung, daß die jüdische Religion einen Inbegriff von autoritativ festgesetzten Glaubenslehren besitzt, die zwar nicht in einen fixierten Wortlaut gekleidet, ihrem Sinn nach aber eindeutig bestimmt sind und von jedem Juden anerkannt werden müssen (S. 67). Entsprechend steht hinter Baecks Ablehnung des Dogmenbegriffs die sachliche Behauptung, im Judentum als einer Gemeindereligion stehe begrifflich am Anfang „der Glaube des Einzelnen“, dessen „Forschen und Suchen“ sich auch „auf die Lehre erstreckt“. Der Versuch einer Klärung dieses sachlichen Gegensatzes soll in den folgenden Ausführungen gemacht werden.

<sup>1</sup> Vgl. zu der Kontroverse Loofs in Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie, Bd. IV<sup>3</sup>, S. 760 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die Belege bei Baeck, S. 231.

## I.

Auch bei unserer Fragestellung behält die von Baeck gegen die Annahme einer Dogmenbildung im Judentum angeführte Tatsache, daß die jüdischen Glaubenslehren niemals eine autoritative begriffliche Formulierung erfahren haben, entscheidende Bedeutung. Denn sie zeigt, daß niemals eine autoritative Instanz den Versuch gemacht hat, den Inbegriff der für jeden Juden verbindlichen Glaubenslehren systematisch festzulegen. Dafür bietet den besten Beweis die in der Frage der Dogmenbildung im Judentum soviel erörterte Mischna Sanhedrin X, 1, die dem Leugner der Auferstehung und der Göttlichkeit der Thora den Anteil an der künftigen Welt abspricht und beiden Glaubenssätzen damit allgemein verpflichtende Kraft zuerkennt. Die Mischna will diese beiden Glaubenssätze nicht als die allein verpflichtenden bezeichnen, sondern hebt sie, um bestimmten Irrlehren entgegenzutreten, aus einer Vielheit grundsätzlich gleichartiger Lehren heraus. Sie ist auch weit davon entfernt, den beiden Prinzipien erst autoritäre Geltung verleihen zu wollen. Davon kann bei dem Prinzip der Göttlichkeit der Thora auch nicht in dem Sinne die Rede sein, in dem etwa die Proklamierung eines Dogmas innerhalb der katholischen Kirche eine an sich schon früher gültige Glaubenswahrheit zu ausdrücklicher Anerkennung bringt. Die Mischna setzt ihre Geltung als gegeben voraus und stellt nur fest, daß ihre Leugnung den Selbstausschluß aus der Gemeinde Israels bedeutet. Erst recht gilt das Gleiche, wenn bestimmte Glaubenswahrheiten sich dadurch als allgemein gültig erweisen, daß sie in dem Gemeindegebet einen Ausdruck finden. Auch hier soll keine Glaubenswahrheit dogmatisch festgelegt, sondern der gemeinsamen Glaubensüberzeugung der Gemeinde Ausdruck gegeben werden. Von einem dogmenschaffenden Akte, wie ihn Scheffelowitz voraussetzt, ist somit nirgends die Rede. Bei dieser Feststellung handelt es sich nicht nur um die Herausarbeitung einer wissenschaftlichen Nuance, sondern um Klärung einer grundsätzlich wichtigen Tatsache. Die jüdische Tradition kennt keine Fixierung von Glaubenslehren, sondern setzt den Glauben der Gemeinde als etwas Gegebenes voraus und will ihn nur je nach Bedürfnis zum Ausdruck bringen.

Das hat die außerordentlich wichtige Konsequenz, daß niemals ein erschöpfender Ausdruck des gemeinschaftlichen Glaubens gegeben wird. Es wird wohl vorausgesetzt, daß es eine Glaubenswahrheit gibt, die für alle Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft gilt, aber diese Wahrheit wird niemals systematisch expliziert. Die Grenze zwischen dem Allgemeingültigen und dem Variablen wird nirgends fest gezogen. Tatsächlich ist es denn auch schlechterdings unmöglich anzugeben, wo diese Grenze im Sinne der talmudischen Tradition im Einzelnen verläuft. Diese Schwierigkeit hat sich überall ergeben, wo der Versuch einer dogmatischen Fixierung des jüdischen Glaubensinhalts gemacht worden ist. Wir begegnen ihr zum ersten Male in den Diskussionen unserer mittelalterlichen Religionsphilosophie über die Grundlehren des Judentums. Die späteren Religionsphilosophen werfen dem Maimonides vor, daß in der Aufstellung seiner dreizehn Glaubenslehren kein Prinzip der Auswahl gerade dieser Grundlehren aus dem Ganzen der jüdischen Glaubenswahrheiten erkennbar sei.

Bei ihren eigenen Versuchen aber, die Grundlehren des Judentums festzustellen, stützen sie sich in der Hauptsache auf innere Kriterien. Der talmudischen Tradition vermögen sie keine Richtschnur zu entnehmen. Auch wenn es richtig wäre, daß der Unterschied der Grundlehren von den sonstigen Glaubenswahrheiten des Judentums bei ihnen nicht dogmatische, sondern eine lediglich methodische Bedeutung hat, hätten sie sich mit den Aussagen des Talmuds über die allgemeinverbindlichen Glaubenslehren des Judentums auseinandergesetzt, wenn sie solche Aussagen in ihm vorgefunden hätten. Vor derselben Schwierigkeit aber stehen auch alle modernen Versuche, auf Grund der talmudischen Tradition zu einer Fixierung des allgemeinverbindlichen Glaubensinhalts des Judentums zu gelangen. Man kann wohl behaupten, daß das Judentum „ein Dogma“ hat, aber man kommt in die größte Verlegenheit, wenn man „die Dogmen“ des Judentums namhaft machen soll. Was Scheftelowitz an „Dogmen“ im einzelnen zusammenstellt, bringt in seiner Zufälligkeit und Systemlosigkeit diese Verlegenheit zu deutlichem Ausdruck. Das liegt nicht an ihm, sondern an dem Material, aus dem sich ein System allgemein anerkannter Glaubenswahrheiten schlechterdings nicht herausholen läßt.

Mit dieser Labilität des Umfangs der als allgemeingültig anerkannten Glaubenswahrheit verbindet sich eine ähnliche, wenn auch geringere, Labilität ihres Inhaltes. Auch diejenigen Glaubenslehren, die als allgemeinverbindlich gelten, sind größtenteils in ihrem Sinn nicht so eindeutig festgelegt, daß ihre einheitliche Auffassung gesichert wäre. Das Fehlen eines fixierten Wortlautes ist gerade in dieser Beziehung von größter Wichtigkeit. Da die jüdischen Glaubenslehren niemals autoritativ formuliert worden sind, war im Judentum eine außerordentlich viel größere Freiheit der Auffassung und Entwicklung des Glaubensinhaltes möglich als in der christlichen Kirche. Schon in der talmudischen Hagada läßt sich dieser Sachverhalt leicht belegen. Vor allem aber zeigt die mittelalterliche Religionsphilosophie, wie tiefgehende Umbildungen der autoritativ anerkannten Glaubenslehren unter dem Einfluß einer ganz anders orientierten Metaphysik möglich waren. Mit der biblischen Schöpfungslehre glaubte nicht nur Gersonides die Annahme einer ewigen unerschaffenen Materie verbinden zu können. Maimonides, der den biblischen Schöpfungs glauben gegen den Aristotelismus verteidigt, hält doch eine noch viel weitergehende Umbildung dieser Lehre als die des Gersonides für möglich, wenn er erklärt, den Wortlaut der Bibel auch mit der Lehre von der Weltewigkeit vereinigen zu können, falls ein strikter philosophischer Beweis für diese Lehre zu erbringen wäre. Nicht minder eingreifend ist die Umbildung der Lehre vom göttlichen Wissen und des eng mit ihr zusammenhängenden Vorsehungsglaubens. Nach Ibn Esra und Gersonides beschränkt sich das Wissen Gottes auf das Allgemeine und erfaßt das Einzelne nicht in seiner Individualität, sondern nur in seiner Bedingtheit durch den allgemeinen Zusammenhang. Endlich wird der Unsterblichkeitsglaube, der freilich im Talmud — wohl infolge des konkurrierenden Auferstehungsgedankens — merkwürdig wenig durchgebildet ist, vielfach im Sinne der philosophischen Doktrin von der Ewigkeit des „erworbenen Intellekts“

verstanden, d. h. es wird nur dem philosophischen Denker die Unsterblichkeit zuerkannt und diese in einer Art vorgestellt, bei der von einem individuellen Fortleben kaum die Rede sein kann. Dieses freie Schalten der Spekulation mit den überkommenen Glaubensvorstellungen wäre undenkbar gewesen, wenn diese in begrifflich fixierter Form vorgelegen hätten.

Diese Tatsachen aber dürfen keineswegs im Sinne der verbreiteten Meinung gedeutet werden, im Judentum herrsche das Prinzip der Glaubensfreiheit<sup>1</sup>. Weder ist es zulässig, die sich aus dem Zustande der überlieferten Glaubensvorstellungen ergebende Möglichkeit einer relativ freien religiösen Gedankenbildung als gewollt und beabsichtigt anzusehen, noch besteht tatsächlich eine Glaubensfreiheit in dem gemeinten grundsätzlichen Sinne. Grundsätzlich gilt vielmehr im überlieferten Judentum die Glaubensüberzeugung als autoritär gebunden. Das gilt zunächst in bezug auf den Glauben an den göttlichen Ursprung der Thora. Dieser Glaube wird von jedem Juden gefordert, seine Bestreitung gilt als ketzerische Leugnung des Judentums selbst. Diesem Geltungsanspruch des Offenbarungsglaubens gegenüber ist die Frage nicht mehr zulässig, auf welche Autorität er sich stütze. Denn dieses religiöse „Formalprinzip“ ist seinerseits das autoritätsetzende Prinzip, durch das erst der Begriff der religiösen Autorität konstituiert wird. Wo es überhaupt autoritative Religion gibt, ist das Prinzip der Autorität notwendig ein Letztes und Ursprüngliches. Daß im überlieferten Judentum der Glaube an die Göttlichkeit der Thora und im weiteren Sinne der heiligen Schrift überhaupt, diese verpflichtende Kraft besitzt, ergibt sich, sofern es überhaupt eines Beweises bedarf, ohne weiteres daraus, daß er die Voraussetzung für die Geltung des Religionsgesetzes ist, dessen Verbindlichkeit allein auf seinem göttlichen Ursprung beruht. Die praktische Autorität der Halacha ist ohne diese theoretische Voraussetzung unmöglich. Der Satz, daß nur auf dem Gebiet der Halacha eine allgemeingültige Norm, auf dem der Hagada aber völlige Freiheit herrscht, scheint freilich für dieses Prinzip keinen Platz übrig zu lassen. Allein das zeigt nur, daß dieser Satz nicht in uneingeschränkter Allgemeinheit gelten kann. Der Begriff der Hagada, der rein negativ bestimmt ist und den ganzen nichtgesetzlichen Teil der Lehre umfaßt, schließt offenbar Elemente von durchaus verschiedener religiöser Geltung in sich. Ordnet man ihm auch die letzten Glaubenswahrheiten unter, welche die Geltung der Halacha erst möglich machen, so kann sich auf sie das Prinzip der hagadischen Freiheit offenbar nicht beziehen. Das ist ohne Zweifel auch die von der Tradition als selbstverständlich vorausgesetzte Auffassung. Allerdings ist es charakteristisch, daß die allgemeingültige Glaubenswahrheit nirgends ausdrücklich als eine besondere Sphäre ausgezeichnet wird. Diese Tatsache allein reicht aus, um zu zeigen, daß ein Akt der Fixierung von Glaubenssätzen unserer Tradition durchaus fremd ist.

In unserem jetzigen Zusammenhange genügt es, mit einem Wort darauf hinzuweisen, daß derselbe Geltungsanspruch auch dem Glauben

<sup>1</sup> Gegen diese Meinung wendet sich schon Geiger, Jüdische Zeitschrift, Bd. I, S. 279.

an den göttlichen Ursprung der mündlichen Lehre zukommt, auf den sich die Autorität der nicht in der Schrift selbst enthaltenen Gesetzesbestimmungen stützt. Der Talmud bringt dies zu deutlichem Ausdruck, wenn er jeden als einen Verächter des göttlichen Wortes bezeichnet, der irgendeiner anerkannten Gesetzesdeutung den göttlichen Ursprung abspricht (Sanhedrin 99a). Die Unbekümmertheit des Talmuds um die Präzisierung seiner dogmatischen Voraussetzungen tritt freilich diesem Prinzip gegenüber besonders frappierend zutage. Der Glaube an den göttlichen Ursprung der mündlichen Lehre wird mit größter Nachdrücklichkeit gefordert, aber wie weit der Begriff der offenbarten mündlichen Lehre zu fassen ist, was in ihr göttlichen, was menschlichen Ursprungs ist, darüber läßt sich den Aeußerungen des Talmuds, die oft sehr weit auseinandergehen, und in denen ernste Behauptung und agadisches Spiel manchmal ununterscheidbar ineinandergewoben sind, schwer etwas Bestimmtes entnehmen. Kein Wunder, daß unter den Auslegern des Talmuds z. B. über die wichtige Frage, ob die Herleitung der religionsgesetzlichen Vorschriften aus der Thora mit Hilfe der überlieferten Deutungsregeln offenbart oder von den Schriftgelehrten selbst geschaffen, ob sie ernstgemeint oder als bloße Anlehnung zu verstehen sei, die entgegengesetztesten Auffassungen vertreten werden konnten<sup>1</sup>.

Diese Geltung des Offenbarungsglaubens involviert nun aber, wie leicht zu sehen ist, den autoritären Charakter der Glaubenswahrheit überhaupt. Mit dem Glauben an den göttlichen Ursprung der schriftlichen und der mündlichen Lehre wird auch der Glaube an die Wahrheit ihres Inhaltes von jedem Juden gefordert. In Offenbarung und Ueberlieferung ist die Glaubenswahrheit als etwas Gegebenes enthalten, und an diesen gegebenen Glauben der Gemeinde ist jeder einzelne gebunden. Sein Suchen und Forschen hat nur den wahren Sinn dieser Glaubenswahrheit festzustellen. Wie groß der Spielraum auch ist, der sich der individuellen religiösen Gedankenbildung damit eröffnet, der Idee nach stellt sich doch die religiöse Wahrheit als ein Festgegebenes dar. In der mittelalterlichen Diskussion des Dogmenproblems ist dieser Sachverhalt sehr klar erkannt. Simon ben Zemach Duran und ihm folgend Josef Albo setzen die in dem Prinzip der Göttlichkeit der Thora enthaltenen Konsequenzen ganz in dem eben entwickelten Sinne auseinander. Daß eine Lehre objektiv der Thora widerspricht, macht ihre Anhänger noch nicht zu Ketzern, solange sie glauben, sich in Uebereinstimmung mit der Thora zu befinden. Dagegen ist jede bewußte Bestreitung irgendeines, auch des unwichtigsten, Satzes der Thora, nicht mehr ein entschuldbarer Irrtum, sondern ketzerische Auflehnung gegen die Offenbarungsautorität<sup>2</sup>. Alle Freiheit in der Deutung des Sinnes der Offenbarung, alle Anpassung ihrer Lehren an die Doktrinen der Philosophie hebt somit den Gedanken nicht auf, daß die religiöse Ueberzeugung in ihr ihre feste und unverbrüchliche Norm hat.

<sup>1</sup> Vgl. Geiger, Nachgelassene Schriften, Bd. I, S. 102 ff.; Kaatz, Die mündliche Lehre und ihr Dogma, I, S. 30 ff.

<sup>2</sup> Simon ben Zemach Duran, Einleitung zum Hiobkommentar, Kap. IX; Albo, Ikkarim, I, Kap. II.



Diese grundsätzliche Ueberzeugung erscheint allerdings praktisch bedeutungslos, solange eine schrankenlose Freiheit in der Deutung der Offenbarung besteht. Auch für dieses Problem sind die freilich nicht von historischen, sondern von normativen Gesichtspunkten bestimmten Ausführungen unserer spätmittelalterlichen Religionsphilosophen über die Grundlehren des Judentums lehrreich. Während Maimonides bei der Aufstellung seiner dreizehn Glaubenssätze primär von dem Interesse an der Rationalisierung des Judentums geleitet ist, waltet besonders bei Chasdai Creskas, aber auch bei seinen Nachfolgern, in der Festlegung der Glaubensprinzipien das Bedürfnis vor, die philosophische Deutung der Schrift in bestimmte Grenzen einzuschließen. Den Glaubensprinzipien gegenüber ist eine Umdeutung nicht zulässig. Sie sind darum von dem sonstigen Inhalt der Lehre nicht nur ihrer logischen Stellung, sondern ihrer dogmatischen Geltung nach verschieden. Das Kriterium für die Ableitung der so ausgezeichneten Grundprinzipien besteht (bei Creskas allerdings nur für die oberste Kategorie der Dogmen) darin, daß sie Voraussetzungen des Offenbarungsbegriffes selbst sind<sup>1</sup>. Diese begriffliche Ableitung des allgemeinverbindlichen Glaubensinhalts aus dem Offenbarungsprinzip bringt einen Zusammenhang zum Ausdruck, der auch in der geschichtlichen Wirklichkeit besteht. Mit dem Offenbarungsglauben des Judentums war, auch geschichtlich gesehen, eine Reihe anderer Glaubensüberzeugungen untrennbar verbunden, die an seinem autoritären Charakter Anteil hatten und ebensowenig wie er selbst der ausdrücklichen dogmatischen Festlegung bedurften, um den Glauben der Gemeinde zu beherrschen. Die Ueberzeugung, daß in der Thora die religiöse Wahrheit ein für allemal gegeben ist, löst sich somit nicht in ein bloßes Postulat auf; sie findet ihre Erfüllung in einer Reihe religiöser Ideen, die kraft ihres Zusammenhanges mit dem Offenbarungsglauben selbst ein festes Element des Glaubens bilden. Die Gedanken der Vorsehung, der Vergeltung, des Wunders, um nur Einiges zu nennen, blieben in unerschütterlicher Geltung und mußten es bleiben, solange der göttliche Ursprung der Thora als Grundlage des jüdischen Glaubens anerkannt wurde. Auch die freieste philosophische Umdeutung des Judentums hat diese Prinzipien als solche niemals negiert, sondern ihnen nur einen veränderten Sinn untergelegt, der freilich von ihren Gegnern als unvereinbar mit dem Offenbarungsgedanken bezeichnet wird.

Aehnliche Autorität besaßen aber auch andere Glaubensüberzeugungen, die nicht in solchem Zusammenhange mit dem Offenbarungsprinzip standen. Der Glaube an den Messias, an die Unsterblichkeit und die Auferstehung, ist nicht nur tatsächlich unangefochten geblieben, er galt auch als unanfechtbar. Die Messias Hoffnung war in den Propheten so deutlich ausgesprochen, daß ihre Bezweiflung schlechterdings ausgeschlossen war. Der Auferstehungsgedanke war durch die Mischna, die seine Leugnung mit der Be-

<sup>1</sup> Vgl. Jul. Guttmann, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken, in Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, S. 152.

streitung der Göttlichkeit der Thora auf eine Stufe stellte, vor jeder Anfechtung geschützt. Vor allem aber machte der Ausdruck dieser Glaubensüberzeugungen in dem Gemeindegebet sie zu Elementen der allgemeinverbindlichen religiösen Ueberlieferung. So wenig auch ihrer Aufnahme in das Gebet die Intention einer dogmatischen Fixierung zugrunde lag, hat sie doch die Wirkung, ihnen eine dogmatische Dignität zu verleihen<sup>1</sup>. Dasselbe gilt von den anderen erwähnten Fällen. Die Autorität des Ueberlieferungsprinzips teilt sich den Glaubensüberzeugungen mit, die in den maßgeblichen Ueberlieferungsquellen bestimmten Ausdruck gefunden haben.

Nicht ein normierender Akt irgend einer Behörde gibt dem Judentum, wie wir zusammenfassend sagen dürfen, seine Glaubensgrundlage, aber durch die Autorität des Offenbarungs- und Ueberlieferungsglaubens ist die religiöse Ueberzeugung der Gemeinde auch inhaltlich gebunden. Sucht man die talmudische Literatur nach Aeüßerungen ab, die bestimmten Glaubenssätzen dogmatische Geltung zusprechen, so findet man günstigenfalls ein Konglomerat zufälliger Einzelheiten. Nur aus dem Sinn des Offenbarungsgedankens und der den Gottesdienst erfüllenden Ideenwelt läßt sich die Glaubensgrundlage des Judentums bestimmen. Die Heraushebung dieser Glaubensgrundlagen ist naturgemäß dem religiösen Leben selbst fremd, das sich an die überlieferte Wahrheit gebunden fühlt, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, was zu ihrem Bestande gehört. Das hat die oben dargelegten Konsequenzen, daß das normativ Gültige gegen das Variable nicht fest abgegrenzt ist und auch inhaltlich in einer gewissen Vieldeutigkeit verbleibt. Die Elastizität dieser Bindung ist es, welche die relative Freiheit der religiösen Gedankenbildung im Judentum ermöglicht und vielfach den Anschein einer vollkommenen Glaubensfreiheit erzeugt hat.

## II.

Der im Vorstehenden skizzierte Sachverhalt ist für die religiöse Eigenart des Judentums sehr aufschlußreich. Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum ist ganz und gar durch seinen Offenbarungsbegriff bestimmt. Die Autoritätsbildung im Judentum beruht in dieser wie in jeder anderen Beziehung auf seinem Charakter als Schriftreligion, für die auf allen Gebieten des religiösen Lebens „die Schrift“, die in dem heiligen Buch endgültig fixierte göttliche Offenbarung, oberste Autorität ist. Damit ist zunächst der geschichtliche Charakter des Offenbarungsbegriffs gegeben. Die göttliche Offenbarung ist ein geschichtlich fixierter Vorgang, in dem die religiöse Wahrheit ihre Quelle hat. Alles spätere religiöse Leben weiß sich an diesen Ursprung gebunden und findet die religiöse Wahrheit als etwas Gegebenes vor. Das ist ganz anders in den Religionen, die einen sich immer wiederholenden Offenbarungsprozeß, eine immer erneute Mitteilung der Gottheit kennen, mag diese nun bestimmten

<sup>1</sup> Auf die Bedeutung der „liturgischen Sanktionierung“ von Glaubenslehren weisen Leopold Löw, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. 171, und ähnlich Scheffelowitz a. a. O. S. 71 mit Recht hin. Was gegen die Verwendung dieser Feststellung im Sinne ihres Dogmenbegriffs zu sagen ist, ergibt sich aus dem Text von selbst.

Personen kraft ihrer individuellen religiösen Begnadung oder mag sie den Inhabern eines bestimmten Amtes zuteil werden. In beiden Fällen ist das religiöse Leben von der persönlichen Autorität der Offenbarungsträger beherrscht, und der Prozeß der Mitteilung Gottes ist ein grundsätzlich unabgeschlossener. So groß auch die faktische Bedeutung der geschichtlichen Ueberlieferung in solchen Religionen sein mag, der Idee nach ist das religiöse Leben hier nicht auf die Geschichte gegründet. Das vorexilische Israel kennt auch diese Formen religiöser Autorität, sowohl die auf persönlicher Berufung beruhende Autorität des Propheten, wie die Amtsautorität des Priesters. Wie beide sich in der vorexilischen Zeit zu der Autorität der geschichtlichen Offenbarung verhalten, braucht hier nicht untersucht zu werden. Die mit dem Exil einsetzende Entwicklung läßt jedenfalls allein die geschichtliche Offenbarung als oberste Autorität bestehen. Nicht nur gilt die Offenbarung sowohl durch den Propheten wie durch den Priester bald als abgeschlossen und rückt damit selbst in die Geschichte hinein, auch für die Auffassung der Vergangenheit wird das geschichtliche Offenbarungsprinzip in voller Konsequenz durchgeführt. Die religionsbegründende Prophetie des Mose wird auf das Schärfste von der späteren Prophetie unterschieden, und in allen grundsätzlichen religiösen Fragen ist sie die Norm, an die Prophet und Priester wie jeder andere Angehörige des Judentums gebunden sind. Mit der Offenbarung an Mose gilt die für alle Zukunft verbindliche religiöse Norm als endgültig festgelegt<sup>1</sup>.

Dieser geschichtliche Offenbarungsbegriff bietet an sich schon die Grundlage für eine wesentlich festere oder jedenfalls doch stabilere Autoritätsbildung als sie der Gedanke einer immer erneuten göttlichen Mitteilung ermöglicht. Weit stärker noch wirkt in der gleichen Richtung die schriftliche Fixierung der Offenbarung. Was als Brauch und Sitte oder als die überkommene Vorstellungswelt einer religiösen Gemeinschaft fließend und wandelbar ist, befestigt sich, sobald es literarische Gestalt gewonnen hat. Die Buchreligionen, die eine heilige Urkunde als die das ganze religiöse Leben bestimmende Norm ansehen, stellen hinsichtlich der religiösen Autoritätsbildung in der Tat eine eigene Kategorie dar. Sie bieten die Möglichkeit, eine religiöse Idee derart festzuhalten und zu geschichtlicher Wirkung zu bringen, wie es kaum auf einem anderen Wege möglich ist. Das Judentum hat dieses Prinzip der Schriftautorität mit besonderer Bestimmtheit durchgeführt und auch sein Ueberlieferungsprinzip hat trotz der Möglichkeiten, die es zur interpretierenden Umbildung des Schriftinhaltes bietet, grundsätzlich die Schriftautorität nur gestärkt.

In wieweit dieses formale Prinzip der Schriftautorität zu einer Normierung auch des Glaubensinhaltes führt, hängt freilich sehr entscheidend auch von dem Inhalt der heiligen Schriften ab, und die Besonderheit der jüdischen Entwicklung ist demgemäß nicht minder auch durch die inhaltliche Eigenart der Bibel bestimmt. Sie enthält

<sup>1</sup> Der Satz des Talmuds, daß kein Prophet befugt ist, etwas neues zur Thora hinzuzufügen (Megilla 2b), bezieht sich zwar unmittelbar nur auf das halachische Gebiet, bringt aber die grundsätzliche Unterordnung der späteren Propheten unter die religionsbegründende mosaische Offenbarung zu klarem Ausdruck.

nicht nur eine religiöse Gesetzgebung, sondern die Offenbarung einer in sich geschlossenen religiösen Ideenwelt, die freilich ohne alle begriffliche Reflexion rein in der Form religiöser Intuition auftritt, aber im Gegensatz zu aller Bildlichkeit und Phantastik des Mythos in unmißverständlicher Klarheit ausgesprochen wird. Diese in dem Gedanken des überweltlichen Schöpfergottes wurzelnde religiöse Ideenwelt wird von der Bibel selbst dem Irrwahn des Heidentums mit einer in der Geschichte der Religion bis dahin unbekanntem Exklusivität des Wahrheitsanspruchs als „die“ religiöse Wahrheit gegenübergestellt. Nach der Durchbildung des Prinzips der Schriftautorität mußte diese sich darum notwendig ebensowenig wie auf das offenbarte Gottesgesetz auch auf die offenbarte religiöse Wahrheit als den Kern der jüdischen Lehre erstrecken und sie zur Norm des Glaubens der Gemeinde machen, der sich fortan nur als Ausdruck der in der Schrift niedergelegten Wahrheit betrachtet. Das schloß freilich die Weiterbildung des Ideengehaltes der Bibel ebensowenig aus wie die des Religionsgesetzes. Aber nachdem das inzwischen zur Herrschaft gelangte Ueberlieferungsprinzip dazu geführt hatte, auch diese Neubildungen, wie den Glauben an die Auferstehung und an eine Vergeltung nach dem Tode, zum Bestand der ursprünglichen Ueberlieferung zu rechnen und mit ihrer Autorität auszustatten, nachdem ferner diese Ueberlieferung in ihren Hauptzügen festgelegt war, stellte sich nunmehr der Glaube der Gemeinde als ein endgültig Gegebenes dar, das jeder Angehörige der Gemeinde anzuerkennen hatte.

Daß nun aber die Normierung des jüdischen Glaubens auf dieser Stufe stehen geblieben und daß es zu keiner dogmenartigen Festlegung seines Inhaltes gekommen ist, hat man oft damit erklärt, daß es dem Judentum an einer dogmenbildenden Instanz, an einer zur Festlegung seines Inhaltes befugten Behörde gefehlt habe. Nach ähnlicher Richtung geht der tieferdringende Erklärungsversuch Baecks (S. 235), der meint, das Judentum habe kein Dogma bilden können, weil es seinem Wesen nach Gemeindereligion sei, in der begrifflich der Glaube des einzelnen am Anfang stehe und Träger der Tradition sei. Daß indessen der Charakter des Judentums als Gemeindereligion eine Dogmenbildung nicht ausgeschlossen hätte, zeigt seine Entwicklung auf religionsgesetzlichem Gebiet. Auch hier steht der einzelne im gleichen Sinne am Anfang. Darum aber hat doch eine bis ins einzelste gehende Normenbildung stattgefunden. Gewiß ist Baeck damit im Recht, daß dem Judentum als Gemeindereligion das Autoritätsprinzip der Kirche fremd ist. Der einzelne empfängt die Wahrheit nicht aus der Hand der Kirche, sondern ist unmittelbar der Empfänger und Träger der göttlichen Lehre. Allein er ist in der Interpretation des göttlichen Gesetzes nicht autonom, sondern an dessen authentische Deutung gebunden. Dieser Grundsatz, für den sich der Talmud fast auf den schlichten Wortsinn der Thora berufen kann, macht auf dem Boden der Gemeindereligion eine Autoritätsbildung, eine einheitliche Regelung des religiösen Lebens der Gemeindeangehörigen möglich<sup>1</sup>. Er ist zunächst die Grundlage

<sup>1</sup> Sifre zu Deuteronomium 17<sub>10, 11</sub>; b. Sanhedrin 87a; vgl. Mischne Thora, Hilhot Mamrim, Kap. I.

für die Autorität des Synhedrions, das von einer kirchlichen Behörde im eigentlichen Sinne indessen dadurch scharf unterschieden bleibt, daß es nicht kraft eigenen Rechtes, sondern nur als die von der Thora legitimierte Interpretationsinstanz Anerkennung seiner Bestimmungen zu fordern hat. Er ermöglicht aber, daß auch nach Auflösung jeder Zentralbehörde und jeder organisatorischen Einheit des Judentums eine Regelung der religiösen Praxis durch die Autorität der durch ihre Sachkunde legitimierten Gelehrten weiter bestehen bleibt. Diese auf dem Boden der Gemeindereligion erwachsene Art der Autoritätsbildung war ihrem Wesen nach ebensogut auf dogmatische wie auf religionsgesetzliche Fragen anwendbar und hätte eine authentische Auslegung der Lehre auch in dogmatischer Beziehung ermöglicht. Nachdem diese freilich im Talmud unterblieben war, konnte sie von den späteren Gesetzeslehrern, die ihre Autorität nur auf den Talmud stützen konnten, nicht mehr nachgeholt werden, sodaß es damals wirklich an einer dogmenbildenden Instanz fehlte. Dagegen waren im talmudischen Zeitalter die äußeren Möglichkeiten zur Dogmenbildung durchaus vorhanden.

Daß sie unterblieben ist, hängt nicht mit der Art des Aufbaus der jüdischen Religionsgemeinschaft sondern mit dem Inhalt der jüdischen Religiosität zusammen. Auch darauf ist bereits mehrfach hingewiesen worden und ich kann mich insbesondere Baecks diesbezüglichen Ausführungen (S. 235) in allem Wesentlichen anschließen. Alle spezifischen Motive, die zur Festlegung eines Glaubensbekenntnisses Veranlassung geben konnten, waren dem talmudischen Judentum fremd. Zur Aufrechterhaltung der Einheit im Glauben der Gemeinde reichte die früher geschilderte Art der Normierung völlig aus, weil es dogmatische Lehrstreitigkeiten, die eine Entscheidung gefordert hätten, kaum gab. Zur Abwehr der von außen kommenden oder aus dem talmudischen Judentum herausführenden religiösen Strömungen wie des Sadduzäismus, des Christentums oder der antinomistischen Gnosis waren andere Mittel als eine dogmatische Festlegung des Judentums erforderlich. Allenfalls galt es, einzelne angefochtene Glaubenslehren im Glauben der Gemeinde zu befestigen. Zu Glaubensstreitigkeiten im Inneren des talmudischen Judentums selbst aber haben diese Bewegungen nicht geführt. Die Verschiedenheiten in den hagadischen Spekulationen über die religiösen Grundfragen aber ließen das, was als der gemeinsame Glaube der Gemeinde galt, unberührt und forderten zu keiner autoritativen Entscheidung heraus.

Damit aber berühren wir schon ein anderes, tiefer liegendes, Moment. Das Judentum brauchte keine dogmatische Fixierung seines Glaubensinhaltes, weil es dem Glauben nicht die Erlösungsbedeutung zuschreibt, die im Christentum die Entwicklung des Dogmas veranlaßt. Der Glaube an Gott, seine Lehre und seine Verheißungen ist gewiß auch im Judentum Grundelement der Frömmigkeit und damit Voraussetzung des Heiles. Aber die Vorstellung von einer Erlösung durch den Glauben, sei es im Sinne der christlichen Rechtfertigungslehre, sei es im Sinne eines gnostischen Glaubensbegriffes, ist dem Judentum fremd, und damit fehlt ihm die Veranlassung, den Inhalt des rechten Glaubens begrifflich zu explizieren und autoritativ festzulegen. Die Anerkennung des Glaubens an den Inhalt der Thora

und der Ueberlieferung, die es von seinen Bekennern verlangt, setzt keine begriffliche Explikation dieses Inhalts voraus. Charakteristischerweise ändert sich das in dem Augenblick, als im Mittelalter unter dem Eindruck der aristotelischen Schulphilosophie die rechte Erkenntnis Gottes zur Bedingung der Gemeinschaft mit ihm und des ewigen Lebens gemacht wird. Die Fixierung der Dogmen des Judentums bei Maimonides und einem Teile seiner Nachfolger will die zum Heile führende rechte Erkenntnis festlegen. Die Intellektualisierung des Glaubensbegriffes führt zur Fixierung des Glaubensinhaltes. Das talmudische Judentum aber kennt zwar auch vielfache Reflexion über den Glaubensinhalt, aber diese Reflexion geht nicht in den Glauben selbst ein. Auch in seiner talmudischen Phase bleibt das Judentum naive Religion und hat deshalb keinen Antrieb zur begrifflichen Explikation seines Gehaltes in sich.

### III.

Wir haben das überlieferte Judentum trotz aller Wandlungen, die es seit dem talmudischen Zeitalter durchgemacht hat, als eine einheitliche Größe behandeln können. Denn die geschilderte Form der Glaubensnormierung hängt so eng mit dem Offenbarungs- und Ueberlieferungsglauben des Judentums zusammen, daß sie sich mit ihm durch alle diese Wandlungen hindurch erhalten hat. Sie besteht auch im gegenwärtigen Judentum überall da noch fort, wo der Glaube an den göttlichen Ursprung der schriftlichen und mündlichen Lehre im Sinne des traditionellen Offenbarungsbegriffes die Grundlage des religiösen Lebens bildet. Dabei fehlt es heut an den Möglichkeiten der Deutung und Umdeutung des Bibelwortes, deren sich der mittelalterliche Rationalismus in voller Gutgläubigkeit bedienen konnte. Die strengere philologische Bindung an das Bibelwort hat auch eine engere religiöse Bindung zur Folge. Die Schwierigkeit, etwa den Entwicklungsgedanken der modernen Naturwissenschaft oder auch nur die heutigen Vorstellungen vom Alter der Erde mit dem biblischen Schöpfungsbericht in Einklang zu setzen, ist infolgedessen ungleich größer als die Ueberbrückung ähnlicher Gegensätze für einen mittelalterlichen Denker war. Doch ist hier nicht der Ort, auf diese Problemlage und die Möglichkeiten, ihrer Herr zu werden, im Einzelnen einzugehen.

Dagegen haben wir noch in Kürze darzulegen, daß sich die Sachlage von Grund aus ändert, sobald der Glaube an die Verbalinspiration der Thora und an den sinaitischen Ursprung der mündlichen Lehre aufgegeben wird. Mit der Preisgabe dieser Form des Offenbarungsglaubens hört die Bibel und erst recht die Ueberlieferung auf, in dem Sinne Norm des Glaubens zu sein, daß jeder ihrer Sätze autoritär bindend ist. Der freiere Inspirationsbegriff, der an Stelle des Gedankens der Verbalinspiration tritt, enthält seinem Wesen nach keine Bindung an den Wortlaut der Bibel mehr in sich. Die Glaubenswelt des Judentums rückt außerdem in das Licht der geschichtlichen Entwicklung. Es ist nunmehr evident, daß sie in der Bibel selbst eine starke Entwicklung durchgemacht hat und daß wichtige religiöse Prinzipien erst der nachbiblischen Zeit angehören. Die Konsequenzen, die sich aus der Aufgabe des alten supranaturalistischen Offenbarungs-

begriffes ergeben, sind in dieser Beziehung im Judentum grundsätzlich genau die gleichen wie in den christlichen Kirchen. Das wird nur darum nicht immer mit voller Klarheit erkannt, weil sich diese Konsequenzen im Judentum sehr viel stärker für das Religionsgesetz als für den Glaubensgehalt seiner Lehre geltend machen. Der Kampf der religiösen Richtungen bewegt sich im Judentum nicht wie im Christentum primär auf dogmatischem, sondern auf religionsgesetzlichem Gebiet. Die Grundgedanken des biblischen Monotheismus, der Glaube an die sittliche Freiheit des Menschen, an seine Bestimmung zu einem ewigen Leben und an ein kommendes Gottesreich sind den verschiedenen religiösen Richtungen des Judentums gemeinsam geblieben. Man braucht es darum einer modernen Darstellung des Glaubensgehaltes des Judentums in entscheidenden Partien kaum anzumerken, welcher religiösen Richtung der Autor angehört. Allein darum ist der Bruch mit dem autoritären Religionsbegriff doch auch in dogmatischer Beziehung keineswegs ohne Konsequenzen geblieben. Ganz wie in den christlichen Kirchen hat sich die Stellung zu dem Schöpfungsbericht und den Wundererzählungen der Bibel gewandelt. Ohne auf diese allgemeinen Probleme einzugehen, will ich nur zwei Punkte erwähnen, die in den Kämpfen um die Reform des Gebetbuchs eine bedeutsame Rolle gespielt haben: die Aufgabe des Auferstehungsglaubens und die Wandlungen im Glauben an die messianische Zukunft. Der Glaube an eine körperliche Auferstehung hat sich ohne die Stütze, die ihm die dogmatische Autorität der Ueberlieferung gab, nirgends behauptet, ja er ist fast ganz aus dem Bewußtsein weiter jüdischer Kreise geschwunden. Innerlich hat er schon im Mittelalter einem Denker wie Maimonides offenbar wenig bedeutet, aber bei ihm bleibt er als ein Bestandteil der überlieferten jüdischen Lehre gleichwohl dogmatisch in Kraft. Der messianische Glaube als solcher ist allen Richtungen des Judentums gemeinsam, aber sein Inhalt hat doch eine wesentliche Wandlung durchgemacht. Man sieht sie gewöhnlich darin, daß der Glaube an den persönlichen Messias aufgegeben und nur der an die messianische Zeit zurückgeblieben ist. Allein damit ist die Umbildung der messianischen Vorstellung keineswegs erschöpft. Mit dem Glauben an einen persönlichen Messias ist auch die Vorstellung geschwunden, daß das messianische Gottesreich durch eine einmalige göttliche Wundertat begründet werden und an Stelle des gegenwärtigen Weltzustandes treten wird. Das messianische Gottesreich gilt als das Endziel, dem die sittliche und religiöse Entwicklung der Menschheit zustrebt. Diese Umbildung der messianischen Idee in den sittlich-religiösen Fortschrittsgedanken, für die es in der jüdischen Tradition gewiß nicht an Anknüpfungspunkten fehlt, ist von außerordentlich eingreifender Bedeutung. Sie hat dem Judentum vor allem eine durchaus veränderte Stellung zu der gegenwärtigen Welt gegeben. Diese wird nicht durch die ganz andere Welt der messianischen Zukunft, in der sich Israels Bestimmung verwirklicht, abgelöst und ist für Israel nicht nur der Schauplatz, auf dem es zu leiden und sich für die künftige Erlösung zu bewähren hat, sondern sie selbst soll sich zur messianischen Welt entwickeln, und in ihr hat Israel eine religiöse Aufgabe zu erfüllen. Für die Eingliederung des Judentums in die moderne Kulturwelt,

für seine aktive Mitarbeit an ihren Aufgaben, wird damit die religiöse Grundlage gegeben.

Doch gleichgiltig, wie hoch man die Bedeutung dieser tatsächlichen Wandlung im Inhalt des jüdischen Glaubens einschätzt, grundsätzlich ist jedenfalls die Bindung an die Autorität der Ueberlieferung auch in dogmatischer Beziehung geschwunden und die überkommene Form der Glaubensnormierung hat ihre Grundlage verloren. Der im Einzelnen viel Wertvolles enthaltende Aufsatz Goldmanns: „Die dogmatischen Grundlagen der jüdischen Religion“ (Monatsschrift Bd. 70, 440 ff.) leidet an dem prinzipiellen Fehler, daß er diesen Gegensatz zu verwischen und den Begriff des Dogmas so zu bestimmen sucht, daß er für die verschiedenen Auffassungen gleichmäßig paßt. Er baut, um das zu erreichen, seine Dogmenlehre auf einen Begriff der Göttlichkeit der Thora auf, der ihre Verbalinspiration und die unvergängliche Geltung aller ihrer einzelnen Lehren fallen läßt und nur die Einheitlichkeit und Verbindlichkeit ihres „Geistes“ festhält (S. 445). Diesen Begriff auch dem überlieferten Judentum unterzulegen ist natürlich schlechterdings unmöglich. Gleichviel, wie alt das Prinzip der Verbalinspiration ist —, daß es weit älter ist als Rabbi Akiba und in dem Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern bereits vorausgesetzt wird, steht außer Frage —, seit seiner Entstehung hat es jedenfalls das überlieferte Judentum beherrscht, und es geht nicht an, diesem einen Begriff der Göttlichkeit der Thora von „anderer, tieferer Bedeutung“ zuzuschreiben. Für die geschichtliche Erkenntnis des überlieferten Judentums ist ein solcher liberalisierter Begriff der Göttlichkeit der Thora ohne Zweifel irreführend. Tatsächlich ist dieser Begriff bei Goldmann auch nur scheinbar historisch, in Wahrheit aber normativ gemeint, d. h. er will den religiös bedeutsamen Kern des Inspirationsbegriffs festhalten, um mit seiner Hilfe den bleibend giltigen Gehalt der jüdischen Lehre festzulegen.

Das diesem Versuch zu Grunde liegende Motiv ist durchaus berechtigt. Die Aufgabe des alten Autoritätsprinzips stellt die jüdische Theologie vor die Notwendigkeit, mit anderen Mitteln ihren Glauben als jüdischen auszuweisen und zwischen Jüdischem und Nichtjüdischem die Grenze zu ziehen. Das Problem hat innerhalb des Judentums keine allzugroße praktische Bedeutung erlangt, weil in den Grundprinzipien des jüdischen Glaubens tatsächlich kein Wandel eingetreten und die Einheit des Glaubens im Judentum, soweit es überhaupt noch religiös bestimmt ist, unerschüttert geblieben ist. Allein das ändert an der theoretischen Bedeutung des Problems nichts. Seine Lösung liegt in dem Begriff des „Geistes“ oder des „Wesens“ des Judentums, der mit Recht von der neueren jüdischen Religionsphilosophie ihrer Arbeit zu Grunde gelegt wird. Die Uebereinstimmung mit Geist und Wesen der jüdischen Lehre verbürgt den jüdischen Charakter unseres Glaubens. Aber freilich sind diese Begriffe theoretisch außerordentlich schwierig. Eine klare Bestimmung des Wesensbegriffes ist, wie seine Diskussion in der christlichen Theologie zeigt, eine überaus komplizierte Aufgabe, die hier auch nicht andeutend in Angriff genommen werden kann. Nur das eine ist zum Abschluß unserer jetzigen Erwägungen noch zu sagen: mit Hilfe des Wesensbegriffes läßt sich nicht, wie es bei Goldmann oft scheint, eine neue autoritative Nor-



mierung des Glaubensinhaltes erreichen. Die Kriterien, die zur Bestimmung des Wesensbegriffs führen, sind innere und als solche notwendig „subjektiv“. Das gilt schon von der rein historischen Wesensbestimmung, erst recht von ihrer normativen Verwertung. Diese Subjektivität aber schließt eine autoritäre Bindung des Glaubens offensichtlich aus. Auch wo die Loslösung von dem alten Autoritätsprinzip den Inhalt des Glaubens ungeändert läßt, wird doch sein Geltungscharakter ein wesentlich anderer. Nicht nur die Anerkennung der inhaltlichen Wahrheit der Glaubensprinzipien, sondern auch die Bejahung ihres jüdischen Charakters wird Sache der persönlichen Einsicht und religiösen Ueberzeugung. Das wird um so deutlicher, je mehr man begreift, daß das Wesen des Judentums nicht in einer Reihe von einzelnen Glaubenssätzen besteht, sondern in einer einheitlichen religiösen Grundüberzeugung, die den Glaubenssätzen zu Grunde liegt und ihnen erst ihren religiösen Sinn verleiht. Diese Glaubensüberzeugung aus ihrem vorstellungs- und gedankenmäßigen Ausdruck herauszulösen ist die entscheidende Aufgabe der Wesensbestimmung, die es erst ermöglicht, die Vielheit der Einzellehren als Ausdruck eines einheitlichen religiösen Sinnes zu begreifen und in der wechselnden begrifflichen Darstellungsform den konstanten religiösen Gehalt festzustellen. Sie ist darum auch die Grundlage der Entscheidung darüber, ob bestimmte Einzellehren notwendig mit dem Wesen des Judentums verbunden sind. Diese Fassung der Aufgabe läßt den subjektiven Charakter der Wesensbestimmung noch deutlicher hervortreten, eine Subjektivität freilich, die keine Angst vor Willkür und individuellem Belieben zu erzeugen braucht. Statt einer theoretischen Begründung dieser Tatsache genüge der Hinweis auf das tatsächliche Ergebnis der bisherigen Forschung, die im Wesentlichen dem geschilderten Verfahren gefolgt und dabei zu einer bemerkenswerten Uebereinstimmung in der Auffassung des Judentums gelangt ist. Wichtiger aber noch als diese Uebereinstimmung in der wissenschaftlichen Bestimmung des jüdischen Glaubens ist die Einheit, die sich im Glauben selbst erhalten hat. Die an die Stelle der äußeren Normierung des Glaubens getretene innere Bindung an die religiösen Grundüberzeugungen des Judentums hat sich als fest genug erwiesen, um dem Judentum seine einheitliche Glaubensgrundlage zu erhalten.

## Ritualmord und Eselskult.

Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik.

Von E. Bickermann in Berlin.

(Schluß)

### II. Eselskult.

Die Fabel vom jüdischen (und christlichen) Eselskult, die auch von so ernsten Schriftstellern wie Tacitus und Plutarch zitiert wurde, beschäftigte die Gelehrten seit der Renaissance und die Hypothesen über ihre Entstehung zählen weit über ein Dutzend<sup>1</sup>. Wenn wir

<sup>1</sup> Vgl. die Literaturangaben in Artikeln von S. Krauß (Jew. Enc. II, 222); H. Leclercq (Dictionn. archéol. chrét. I, 2, 2042) und Th. Zielinski (russ. Jüdische Encycl. III, 268).

Was ist jüdische  
Theologie?

Beiträge zur jüdischen Neuorientierung.

Von

Rabbiner Dr. Alexander Altmann  
Berlin

1933

Israelit und Hermon G. m. b. H.  
Frankfurt am Main

BD

Bibliothek  
des Rabbinerseminars

Abt. **F**

Nr. *207*

Eigentum der Bibliothek des  
Rabbiner-Seminars in Berlin  
Geschenk von  
*Mr. Penzance*  
im Jahre 1922

# Was ist jüdische Theologie?

Beiträge zur jüdischen Neuorientierung.

Von

Rabbiner Dr. Alexander Zilmann  
Berlin

1 9 3 3

Verlag des Strauß und Sermom G. m. b. H.  
Straussfurt am Main

Rabbiner-Seminar  
zu Berlin.

BD 1130 4468

2000 / 224

Staatsbibliothek  
Preussische  
Literatur- und  
Musikbibliothek  
Berlin

Hahliner-Seminar  
zu Berlin.

Die heutige Situation der Juden in Deutschland hat nicht nur einen komplexen sozial-wirtschaftlichen Fragen aufgeworfen. Sie hat die gesamte Existenz mit Einschluß der letzten geistigen Wertungen unter das aufstrebende, bestimmungsfordemde Diktat der Stunde gestellt. Ein Neuaufbau der jüdischen Weltanschauung auf der Brunnslage der jüdischen Tradition bereitet sich vor oder ist bereits im Gange. Das trägt, satinierte Dachindämmern in einem Leben ohne jüdische Substanz, wie es der individualistische Liberalismus gezeigt hat, ist einer jähren Ernüchterung über die unaufhebbarer Realität des jüdischen Kollektivdaseins, das seine eiserne Klammer annahmlos um alle schlingt, gewichen. Wir erleben eine unvertennbare Müdtehtendens zur jüdischen Volksgemeinschaft, die, wie es in der großen Galuhrede des Propheten Jechesiel heißt, die bereits verbotenen Gebote unter dem Umhauß des einherfahrenden Sturmes zur Einheit des Volkstörpers zusammennemmt: „und sie näherten sich einander, Gebete zu Gebete“. Die Sammlung beginnt. Über ein machtvollster Druck zengt noch sein Leben. Die Umwelt sagt uns, wozu wir gehören. Über der Nachdruck ihrer Befehle macht uns noch nicht de facto zu Juden im Sinne einer gelebten jüdischen Existenz. Das jüdische

Leben müssen wir selbst zu werten wissen. So ist Bestimmung auf die letzten Seinseigenschaften jüdischen Daseins das eberne Gebot der Stunde.

Zwei in ihrer Besonderung egerne Reaktionsweisen hat die Situation bereits beschworen: die stucht aus dem Liberalismus in den jüdischen Nationalismus, der von den Massen größtenteils beliebteste Weg. Der Zionismus erfährt unter dem Zipfel dieses Sachverhalts seine große Stunde. Die andere Reaktionsmöglichkeit ist eine rein religiös erlebte: Abkehr von allen Formen der Säkularisation des Judentums, auch von der kulturellen Synthese-Jöwe (Tchora im Derech Erez), Rückkehr in die Verapfelung eines rein immanentistischen, kultur negerenden Judentums. Auch diese Forderung ist schon erhoben worden, und auch sie findet inmitten der geistigen Ratlosigkeit, wenigstens der theoretischen Tendenz nach, Befall und Erfolgshaft.

Beide Wege sind in ihrer krassen Durchschüttung als falsch zu bezeichnen. Weder erlaubt eine geschichtsmetaphysisch orientierte Analyse des jüdischen Schicksals die unheroische, platte stucht ins reine, religionsneutrale Volkstum, noch gestattet die konkrete Situation ein schlaftes, panisch erschredtes Abwinken in eine ungeschichtliche, überzeitlich gedachte Ethik-Öpähäre. Der Jude von heute kann, so wenig er in einem reinen Nationalismus sein jüdisches Selbst finden würde, in einem reinen Lieberzeitlichkeitstypus seine reale Stelle im geschichtlichen Kosmos finden.

Das Gebot der Stunde rüdt vielmehr mit der ganzen Dynamik seiner unerbilligen Tatsachenlogik die beiden Brennpunkte der jüdischen Wirklichkeit: Dieses Offenbarung und Kontrekes jüdisches Volkstum, in gleicher Weise ins helle Licht des geschichtlichen Daseinsverhältnisses: „Stich, ich öffne eure Gräber, mein D o l f, und bringe euch auf Jeruzels Boden . . . Ich gebe meinen Geist in euch und ihr werdet leben!“ (Jesh. 57, 12—14.)

Dieses jüdisch-geschichtliche Daseinsverhältnis, das fundiert ist auf den Begriffen Volkstum und Offenbarung, legt aber eine ganz bestimmte theologische Begriffsstruktur, eben die spezifisch jüdische, voraus, auf Grund derer erst sich die konkrete Forderung des geschichtlichen Augenblicks: die der religiös-anationalen Erneuerung, als gefordert erweist. So wird die Aufregung der spezifisch jüdisch-theologischen Sinnenregion, die die folgenden Zusammenhänge für wesentliche Gebiete des jüdischen Daseins zu unternehmen suchen, zu einer aktuellen, aus dem Einigen ins Zeitliche führenden normativen Aufgäbe.



## 1.

Zwei wesentliche Momente hat Sie in der jüngsten Zeit festgehabt Arbeit am Begriff der „jüdischen Theologie“ herausgestellt: den wesensnotwendigen Bezug aller theologischen Arbeit auf das Phänomen der Offenbarung sowie die wesentliche Funktion des Volksbegriffs für die Struktur der jüdischen Theologie. E. J. Schoeps hat unter Berufung auf E. L. Steinheim und Franz Rosenzweig, beeinflusst aber primär von der „kristlichen Theologie“, das Kernszenario der Offenbarung ins Zentrum der jüdischen Beschäftigung zu rücken gewollt.

Er hat damit der jüdisch-theologischen Arbeit, die trotz Rosenzweigs Bemühungen immer noch religionsphilosophisch orientiert war oder zumindest die Grenzen zwiischen Theologie und Religionsphilosophie nicht klar innehielt, die Richtschnur auf ihre autonome Sinnregion gegeben. Das bleibt — bei aller radikalen Defektivität seines Unternehmens im einzelnen — unbefreitbar sein Verdienst. Mag Wiener hat soeben in einem jüngst erschienenen Aufsatz in der „Monatsschrift“ gleichfalls an den Offenbarungsbegriff der kristlichen Theologie angeknüpft, sich aber nicht, wie Schoeps, auf das ubergeschichtliche Transzendenzmoment beschränkt. Er hat vielmehr,

was bereits von den Kritikern Schoeps' (Sigmund Maybaum u. a.) unter Berufung auf Franz Rosenzweig gesehen war, den Realitätsfaktor des jüdischen Volkstums als das der Offenbarung korrelative Konstitutens der jüdischen Theologie aufgezeigt.

Diese beiden Phänomene, Offenbarung und Volkstum, dürfen in der Tat als die beiden zureichenden und nicht weiter aufzählbaren Elemente betrachtet werden, durch die das Stimmgespräch einer Kontext auszufüllenden jüdischen Theologie a priori bestimmt ist. Sie bilden in ihrer Begegnung aufeinander das strukturelle Schema „jüdische Theologie“. Die auf Grund dieser Einsicht notwendige Aufgabe besteht darin, diese beiden tragenden Begriffe bis in ihre letzten Sinnverästelungen hinein zu analysieren und in einen alle Momente strukturell gliedernden Bezug zu einander zu setzen.

Ein Unternehmen von solchem Umfang kann nicht Begegnens des vorliegenden Aufsatzes sein. Hier sei nur der Versuch unternommen, einige wesentliche Gesichtspunkte, die für die Grundlegung eines theologischen Tafelwissenschafts des Judentums entscheidend sind, zu erläutern.

Sieht es überhaupt eine „jüdische Theologie“? Man hat bereits mehrfach die Ansicht vertreten hören, im Judentum sei an die Stelle der Theologie das „Gesetz“ getreten. Mit dieser aporetischen Feststellung, die auf Mendelssohn zurückgeht, trifft sich eine in orthodoxen Kreisen zuweilen selbstverständliche

Möglichkeit des Terminus „jüdische Theologie“. Daß dieser Sachverhalt auf bestimmte wesentliche Prägnanz funktiert sei, die eine „jüdische Theologie“ als etwas grundsätzlich anderes erscheinen lassen als das Wesen „christliche Theologie“, kann zugegeben werden. Es ist Ignaz Mayhans jüngst gemachter Feststellung, daß für das Judentum die Funktion der Theologie nur sekundäre Wichtigkeit besitze, durchaus zuzustimmen. Mit dieser Aussage ist die Funktion der Theologie aber implizite das *D o r h a n d e n* sein oder mögliche Vorhandensein einer „jüdischen Theologie“ bereits gesetzt. Diese Möglichkeit aber ist zunächst noch durchaus als Problem zu betrachten. Es muß erst untersucht werden, ob der Kontext, für den man den Namen „jüdische Theologie“ in Anspruch nimmt, in der Tat diesen Namen verdient. Umfaßt zu diesem Zweckel gibt die Erwägung, daß Wort und Begriff der Theologie dem jüdischen Bewußtsein, soweit es sich in seiner immanenten Sinnregion befindet hat, fremd geblieben ist. Das geschichtliche Phänomen der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie soll von uns in diesem Zusammenhang nicht analysiert werden. Es genüge der Hinweis, daß die Struktur dieses Typus durchaus nicht als normativ angesehen werden darf, daß sie zumindest eine grundsätzlich Prüfung der Frage fordert, ob ihr Grenzraster von platonisch-antifotelischer Metaphysik und jüdischer „Theologie“ nicht eine Verzerrung sowohl der theo-

logischen wie der religionsphilosophischen Struktur darstellt. (Vgl. Mieners diesbezüglichen Bemerkungen.) Wesentlich für die Beantwortung der Frage, ob es überhaupt zulässig sei, von einer „jüdischen Theologie“ zu sprechen, scheint der Sachverhalt, daß alle christliche Theologie ihre charakteristische Funktion durch den Bezug auf die sakrale Autorität der Kirche empfängt. Dieser Bezug charakterisiert nicht nur den Katholizismus, innerhalb dessen das Korrelationsglied Kirche eine durchaus stabile Autorität darstellt, sondern auch den Protestantismus bis hinein in die revolutionäre Gruppe der um den Offenbarungsbegriff des „Wortes Gottes“ ringenden christlichen Theologie. Die Theologie bleibt auch bei Barth, so sehr sie idealiter offenbarungsbezogen ist, de facto dennoch auf die Institution der Kirche, die Predigenden und Trägerin des charismatischen Pneumas, hingewiesen. Barth anerkennt zwar nur eine zeitliche, relative und formelle Autorität der Kirche. Nur die Person des Stifters habe unmittelbare, inappellable Autorität. Über auch die Kirche besitzt innerhalb Kraft des Scheinas der Beziehung zwischen dem Stifter und der Kirche eine Realqualität, die ihr die sakrale Autorität durchaus sichert. Auf die dogmatische Beherrschung dieser Kirche ist man alle spezialistische Arbeit hingewendet. Theologie ist entweder, wie im Katholizismus, die Exposition des von der kirchlichen Instanz Verkündeten oder, wie in der dialektischen Theologie, „die Stätte, wo die Kirche sich

selber Rechenschaft gibt von ihrem Tun". (Vgl. Karl Barth's instruktiven Aufsatz „Kirche und Theologie“ in „Zwischen den Zeiten“, IV, S. 18 ff.) In jedem Falle ist es also ein Menschkenntnis zwischen Kirche und Theologie, der für die Struktur der theologischen Aufgabe wesentlich ist.

Diese formalen Bestimmungen reichen aber nicht aus, um die konkrete Sinnseite und Konsequenzgeladenheit dieser Korrelation sichtbar zu machen. Es muß noch in Erinnerung gebracht werden, welche metaphysischen Voraussetzungen es denn sind, die dieses formale Schema aus sich hervorgerufen haben. Es muß darauf hingewiesen werden, daß die Struktur der Theologie-Kirche keine organische, in Realitäten fundierte Symbiose ist, kein elementares Gefüge, sondern ein theologologisches, das Gebundenprodukt einer bestimmten theologischen Konstitution. Während der Seinskomplex „Judentum“ bereits in seiner „Sammen Erlebens“ (Maybaum) eine vorgegebene, sinnfundierende Existenz besendet, ist die Seinsform „Kirche“ keine Realität an sich, sondern eine theologische Konstitution, ein organisationsökonomisches Gebilde, nicht ein organisches Gewächs, wie es das Judentum in seiner Wirkhaftigkeit darstellt. Kirche ist nur möglich, kraft bestimmter theologischer Voraussetzungen. Judentum ist da und schafft durch seine Theophrasie bestimmte theologische Funktionen. Wir berühren hiermit bereits den wesentlichsten Differenzpunkt zwischen jüdischer

und christlicher Theologie. Er verfaßt sich noch, wenn wir das spezifische Theologologonomen ins Auge fassen, das der Konstitution „Kirche“ fundierend zugrunde liegt. Es ist die Lehre vom Sündenfall, die die Entstehung einer pharisaischen Realstruktur zwischen Gott und Mensch notwendig macht. Die Kirche als die Nachfolge des Stifters übernimmt die Funktion der Bräutigamsbräutigam. Damit tritt sie in die Situation einer permanenten Krise. Kirche wird notwendig zu einem Paradoxon. Sie will Göttliches und Menschliches in einem sein. Ja, noch stärker: sie erhebt den Anspruch, als *in sich* das Menschliche zugleich Bewahrerin des Jenseitigen zu sein. Es ist die Leistung des Protestantismus und in ihm vor allem der dialektischen Theologie, diese Paradoxikation durchzuführen zu haben. Die theoretischen Versuche zur Bewältigung dieses für den Sinn der Kirche fundamentalen Problems sollen hier nicht erörtert werden. Ihre Grundtendenz ist begreifbar durch die lutherische Begriffsprägung der „sichtbaren“ und „unsichtbaren“ Kirche. In neuerer Zeit hat sich diese Unterscheidung neu aufgenommen. Die dialektische Theologie hat sie durch das Motiv der „dialektischen Rede“ vor Gott zu vertiefen gesucht. Die Kirche wird so zum Schauplatz einer dialektischen Bewusstheit, sie wird zum Ort der inneren Arbeit durch Gott, zur Stätte des Glaubens und zugleich Mißgebens des Wortes Gottes.



Diese theologische Struktur des Begriffs Kirche trägt natürlich das Eignum der gleichen Paradox-Situation auch in die von ihr abhängige Theologie. Sie erzeugt das dialektische Moment der theologischen Rede von Gott. Weil die Theologie die Theologie der in der permanenten Krise stehenden göttlich-menschlichen Kirche ist, steht auch sie als „theologia post lapsam“ in der Krise aller Paradoxie.

Wir nehmen nunmehr von neuem die Frage auf: Gibt es eine „jüdische Theologie“? Die vorläufige Antwort muß lauten: Eine Theologie als Eschatologie des durch kirchliche Autorität Verdünneten oder als Maßkriterium über die Aussagen einer dialektisch bewegten Kirche kann es innerhalb des Judentums nicht geben. M. a. M.: verheißt man unter theologischer Arbeit wesentlich die Bestimmung auf Offenbarungsgestalt, die durch das Messian einer faktischen Institution mit Autoritätscharakter übermittleit werden, so ist eine jüdische Theologie unmöglich. Und zwar deshalb, weil das Judentum eine kirchliche Autorität, und sei es auch im abgeklärtesten Sinne, nicht kennt. An der Stelle der Kirche steht im Judentum das Volk. Das Volk und nicht etwa die Synagoge oder die Gemeinde. Dieser Sachverhalt soll näher untersucht werden.

## III

## II

Zwischen der Kirche steht im Judentum das Volk als der unmittelbare Träger der historischen Offenbarung. Das Volk hat die Lehre Gottes, die Thora, empfangen und hat sie nunmehr im Alltag seines Lebens durch alle Zeiten zu verwirklichen. Zusatz dieses Unmittelbarkeitsbegriffes ist das Symbol der Zerich, die nach dem Sinai-Dogang Gott und Volk zu einer geistig-sittlich-metaphysischen Einheit und rein biologisch-mitnahelhaften, wie Goldberg-Minger wollen) Bundesbeziehung zusammenfassen. Die absolute Theozentrie ist die staatsrechtliche Verfassung, die diesem Zerich-Verhältnis entspricht. (Die Sinn-geladenheit und religions-phenomenologisch einzig-artige Form dieser Theozentrie hat Buber jüngst gut herausgearbeitet. Vgl. Buber, Königtum Gottes, S. 60.)

Die Realisierung dieses Bundes durch die tägliche Verwirklichung der Thora erfordert nun eine immer neue, aus jeder Situation sich gebärende Fragestellung an die ewige, aber durchaus nicht eindeutig jeden Vorgang regelnde Offenbarung. Die Arbeit an der Offenbarung ist somit eine wesentlich unabgeschlossene, durch jeden Tag geschichtlich neu geforderte. Darans ergibt sich die geschichtliche Dynamik der

jüdisch-theologische Arbeit. Das lebendige Volk ist berufen zum theologischen Tun. Zunächst ist damit das Prinzip der Entfaltung der Halakha aus dem Wesen der berith-stiftenden Offenbarung per einsehbar. Das Wort „Entfaltung“ wäre missverständlich. Besser sagen wir: Entfaltung. Jedes Wort der Torah hat, wie im Calamus mehrfach betont wird, zahlreiche Missverständlichkeiten, die im geschichtlichen Lebensprozess mit feinen Notwendigkeiten kooperativ durch die Geschlechter erarbeitet werden. Diese unmitttelbar an der einmalig-sakralen Offenbarung geleistete dynamische Arbeit des Durchforschens und Zinnensens, Turz, die halachische Arbeit an der Torah, darf als die theologische Arbeit des Judentums bezeichnet werden. Damit ist die Aufgabe des hermeneutischen „Verstehens“ der im engeren Sinne „theologischen“ Sinnkomplex (Schöpfung, Offenbarung, Messianismus, Zittubantenlehre, Lohn und Strafe usw.) nicht als mesenpasi n i š t i theologisch determiniert und aus der Theologie angeschlossen. Ihre Zugänglichkeit zur Theologie erhebt schon karacas, daß der Berith-Vorgang sowohl rein geschichtliche forderungen, wie geschichtsmetaphysische und spezifisch theologische Sachverhalte zur Offenbarung bringt. Aber der Kern der Bundesbeziehung wird eben durch das theozentrisch-geleitete Element repräsentiert. Damit ist ein grundsätzlicher Gesichtspunkt gewonnen: Im Zentrum der jüdischen Theologie steht die halachische Arbeit. Zu dieser Einsicht muß eine theoretische Be-

ziehung am den Begriff der „jüdischen Theologie“ unweigerlich gelangen, und zwar aus der Erkenntnis des fundamentalphänomens der Berith heraus, die als Berith nur forderungskarakter haben kann und hat.

Daraus ergibt sich: jedes jüdisch-theologische System, das dieser Zentrierstellung der Halakha strukturell nicht gerecht wird, ist verfehlt. Verfehlt sind alle die theologischen Systeme, in die das Moment des Halachischen nur sekundär fiktiv eingebaut ist, die nicht — umgesetzt — dem Halachischen den Primat einräumen. Die mittelalterliche Religionsphilosophie hat das Metaphysische vom eigentlich Theologischen de facto abgelöst. Maimonides ist als Autor der „Gad haqafara“ Theologe, als Verfasser des „More Nehadim“ Religionsphilosoph. Bemerkenswert ist die theologische Einbeziehung der Halachischen auch Metaphysisch-Theologischen etwa bei Maimonides oder S. R. Gurij. Es zeigt sich also, daß der Offenbarungsbegriff allein noch nicht ausreicht, um eine jüdische Theologie als solche zu legitimieren. Auch der More ist in seiner Arbeit durchaus offenbarungsbegleitend. Der Abschnitt über die „Gründe der Gebote“ mit seinen rationalistischen, die Halakha im Grunde entwerfenden Konstruktiven (man denke an die Begründung für das Verbot des Zwittermenschen von Fleisch und Milch) ist durchaus offenbarungsbegleitend, und doch ist es kein Kapitel jüdischer Theologie, sondern einer Religionspsychologie. *M u r e i n e o f f e n-*

barungsbedingliche und zugleich um die Galatäa zentrierte Theologie darzustellen.

Zu dieser theologischen Arbeit ist, wie gesagt, keine Kirche oder Synagoge oder gemeindliche Behörde, sondern das Volk berufen. Es gibt keinen eigentlichen theologischen Stand (die Funktion der Kohanim ist keine theologische, sondern gottesdienstliche), sondern jeder ist bei Doramsagung seines Wissens und seiner gläubigen Haltung zu kollektiver Arbeit legitimiert. Das ist die Grundsituation. Ihre Komplexierung durch den theologischen Begriff der „Synagoga“ (der Ordination) soll hier nicht weiter erörtert werden. Auch sie vermag aber — darauf sei kurz hingewiesen — den grundsätzlichen Sachverhalt nicht zu tangieren.

Einen schwerwiegenden Einwand gegen unsere These scheint jedoch die Institution des Samhedrin zu bilden. Ist es nicht eine Art Kirchenbehörde innerhalb des Judentums? Eine Art ständemenschlicher Lehrbehörde mit pneumatisch begründeter inappellabler Autorität in Theologie zur Kirche? Nein. Das Samhedrin ist eine — metaphysisch gesehen — rein menschliche Institution. Sie ist zwar von der Thora gefordert. Das begründet ihre Machtbefugnis, gegen deren Diktum jede Auflehnung Revolution gegen die göttliche Forderung selbst bedeutet. (Vgl. Dent. 17, 8 ff.). Aber es ist nicht so, daß das Samhedrin seine Entscheidungen jeweils auf eine ethische pneumatische

Erfahrung, auf eine immer neue Thorede des „Wortes Gottes“ gründen dürfte. Charakteristisch hierfür ist die kollektive Entscheidung vom Streit zwischen R. Eliezer und dem Samhedrin, wo dieses selbst einem Rath Dol, einer ethischen Thorede aus der Thora zehrend, das Recht abspricht, die logische Entscheidung, die nur einmal der menschlichen Instanz des Samhedrin überantwortet ist, irgendeine zu bestimmen. Es wird also ganz deutlich: das Samhedrin ist keine sakrale Autorität, wie die Kirche als der „Reich des Erstherrn“ (der selbst das „Kamp“ dieses „Reiches“ ist) dessen Pneuma in sich trägt und so aus ihrer sakralen Autorität heraus entscheidet. Es ist vielmehr selb-nem Anspruch nach nur „halakische Autorität“, oder besser halakische Synagoga, die nur durch das einmalige Faktum ihrer Einsetzung seitens der Thora, nicht aber durch einen ethischen pneumatischen Bezug auf Gottes Wort, sanktioniert ist. Die theologische Erwägung, daß der Spruch des Samhedrin auch metaphysisch das Rechte ließe, bedeutet kein Argument gegen unsere These. Eine Erwägung basiert nämlich auf der für die Grundhaltung der jüdischen Theologie entscheidenden Lehre einer „analogia entis“ zwischen Gott und Mensch. Daß der Mensch im Ebenbild Gottes geschaffen ist und — entgegen jeder Sündenfallstheorie — den Charakter der „Reinheit“ prinzipiell nicht eingebüßt hat, begründet den Geltungscharakter einer menschlichen Arbeit an der Offenbarung auch für den tomsgen-

bernen Bereich. Hier wird der unaussprechbare Unterschied sichtbar zwischen der jüdischen Theologie und der dialektisch-protestantischen. In der letzteren ist gerade der menschliche Charakter der Kirche der Grund der Kritik und Dialektik. Der „qualitative Unterschied“, dieses theologische Grunddogma des reformatorischen Bekenntens, das bekanntlich von Karl Barth in Zustimmung an Kierkegaard zum 21. und 22. der neuen Theologie gemacht wurde, erzeugt die Paradoxy und diese die Kritik und Dialektik. Von dieser theologischen Haltung hat sich eine ihrer selbst bewußte jüdische Theologie fernzuhalten. Man darf das Moment des „qualitativen Unterschieds“ nicht verwechseln mit dem einer bloß logischen Dialektik. Es ist vielmehr wie H. M. Schmidt (Zeit und Ewigkeit, S. 21) dargelegt hat, vor allem das einer ontologischen Spannung, das fundiert ist auf der christlichen Lehre vom Sündenfall. Man sieht daraus, wie falsch es ist, das gewöhnlich hingeworfene Pathos des „qualitativen Unterschieds“ nach nachzuprophezen, wie es Schopenhauer in völlig unrichtiger Ueberschneidung der dialektischen Theologie in Kauf und Bogen getan hat. Leider hat auch Wiener diesen Fehler nicht ganz vermieiden, vielmehr, ohne Beachtung der grundsätzlichen Differenz, die Lehre des „qualitativen Unterschieds“ mit der negativen Mitributenlehre (die ja nur eine logische Dialektik impliziert) in eins gesetzt.

Das Phänomen des Samhedrin stellt also keinesfalls die Einschränkung einer „Kirche“ zwischen Gott

und Volk dar. Es bedeutet bloß die Konzentration der dem Volk überantworteten theologischen Arbeit in einer obersten Instanz, die vor allem für die balaische Dogmatik als notwendig erscheint. Mit dem Aufstehen der an den Tempelbezirk gebundenen synchodakalen Gewalt ist daher das Dogmatische nicht notwendig überhaupt verloren gegangen. Wäre das Samhedrin eine Mit Kirche gewesen, so würde seine Aufhebung dem Untergang des jüdisch-theologischen Lebens gleichgekommen sein. Da jedoch das Samhedrin sich immer als eine durchaus menschliche Instanz und letztlich nur als die symbolische Repräsentation des Volkes vor Gott betrachtet hat, konnten seine wesentlichen theologischen Funktionen ohne weiteres von Eingeweihten, die religiös und intellektuell genügend disponiert waren, übernommen werden. Jeder Lehrer wurde somit für seinen Kreis die balaische Instanz. In einer Form aber hat das Samhedrin sich verewigt: seine Verordnungen blieben bindend. Wesentlich jedoch ist für diesen Sachverhalt — dessen Details hier natürlich nicht aufzuzählen werden können — die Einsicht, daß alle gesetzlichen Bestimmungen des Samhedrin nur dann als nicht abrogierbar gelten, wenn sie sich bereits im Volk durchgesetzt haben. Andererseits gilt jeder Brauch als unaussprechbar — „selbst Eliahu könnte ihn nicht aufheben“ — wenn er bereits Volksgut geworden ist. Es erfolgt also letztlich für die Begründung aller balaischen Arbeit an der gegebenen Offenbarung

der Natur auf die halachische Faltung des Volksganges. Ebenso ist bei eindringender Betrachtung sichtbar, daß auch alle späteren Reaktionen und Reaktionen, z. B. R. Josef Caro oder etwa der „Chakam Soffer“ ihre Autorität nicht etwa nach „faktischen Autoritäten“, sondern eben durch „wertungen“ seitens des Volksempfindens empfangen haben. Es ergibt sich demnach, daß der elementare theologische Sachverhalt: das Volk ist als unmittelbares Fortrelationsglied zu Gott das Subjekt der Theologie, sich empirisch bewährt.

Jüdische Theologie ist so in ihrem lebendigen Dasein die Verkörperung des jüdischen Volkes an der Ausfaltung der Offenbarung, primär in halachischer, sekundär in metaphysisch-theologischer Hinsicht. (Der letztere Gesichtspunkt soll demnachst gesondert behandelt werden. Aber auch er wird sich am Moment des eigentlichen „Verstehens“ orientieren müssen). Jüdische Theologie ist somit grundsätzlich nicht systematisch-literarische Arbeit, sondern aktuell-sachverhaltliche Funktion. Sie ist daher wesentlich „offenes System“. Diesem Sachverhalt entspricht sinngemäß die Form und Anlage ihres Standards-Werks, des Talmuds. Nichtsdestoweniger hat der systematische Gesichtspunkt im Dienst des Fortschreitenden, ewig im Fluß befindlichen Arbeitens seine Gültigkeit. So scheint es uns heute das dringendste Erfordernis der jüdischen Theologie, die Prinzipien der halachischen Entscheidung neu zu prüfen und die Reaktion an den

gewonnenen Ergebnissen zu orientieren. Ob diese Entscheidung in der Tat ertragreich genug sein dürfte, um den halachischen Bedürfnissen der Gegenwart (man denke z. B. an die neu auftauchenden halachischen Probleme, die die Sabbathheiligung in den landwirtschaftlichen Betrieben Palästinas betreffen) Rechnung tragen zu können, muß erst das Ergebnis dieser theologischen Prinzipienuntersuchung lehren. Notwendig ist sie unter allen Umständen. Die metaphysischen Probleme der speziellen Theologie sind gewiß brennend. Aber für die Existenz des Judentums als eines vom halachischen Denken primär bestimmten volkstümlichen Daseins sind eben die halachischen, das praktische Leben regulierenden Entscheidungsgewissens brennender. Dieser ist eben die Klärung der Prinzipienfragen notwendig. Merkwürdigerweise haben vom theologischen Gesichtspunkte aus bereits Gelehrte wie R. Jehi Eirsch Chajes (Darkehorach 1842, u. a. Werke) Michael Guttmann u. a. geleistet. Begreifenswerter ist es, daß gerade vor wenigen Wochen das neue Semestertagebuch des Berliner Rabbiner-Seminars durch einen Vortrag über „Die Veränderungen der Halacha“ (von Moses Muerbach) eingeleitet wurde, ein bedeutsames Zeugnis für die Notwendigkeit, im Interesse des halachischen Lebens ihre Prinzipienfragen neu aufzuwerfen.

Es hat sich ergeben: das jüdische Volk ist der Träger der halachischen Arbeit an der göttlichen Offenbarung und damit die letzte Instanz der Halacha.

Die halachische Autorität der Einzelpersonlichkeit und ihrer Entscheidungen ist nur sinnergänzlich auf dem Grunde eines halachisch-bischoflichen und dieser Autorität fundierenden Volkstums. Die halachische Atmosphäre des Volkstums erzeugt die Autorität, und sie empfängt als Begengabe die Entscheidung der Autorität, der sie sich, als dem ihrer Wesenseigenen, beugt. Geme fehlt für weite Strecken des jüdischen Volkstums (vor allem im Westindien) die halachische Atmosphäre. So darf man sich nicht über den Mangel an entscheidungsmittigen Autoritäten wundern. Die rabbinische Instanz muß, wenn sie den Rückhalt der halachischen Atmosphäre im Volke nicht hinter sich spürt, notwendig zu einer Art isolierter Kirchenbehörde herabstufen, die sich aber andererseits, da ihr die organisierte Kirche die potestas naturalis fehlt, aller autoritativen Entscheidungsmöglichkeiten von format bezaubert steht. Es wird so die dringende Gegenwartsaufgabe, zur Herstellung der notwendigen Wechselseitigkeit zwischen jüdischen und Volk die große Aufgabe des Volkes wieder zu verhalten, im Sinne des Denkens zu erreichen, es wieder in seine bischofliche Funktion der halachischen Gestaltung einzufügen. Damit erst würde der Sinn jüdischer-theologischer Arbeit auf seinem vornehmsten Gebiete, dem Halachischen, wieder realisiert werden und das Volk wieder seine Würde als Partner der Welt wiederergewinnen.

3

III.

Es ist die Tendenz des Liberalismus, das halachische Element des Judentums, das in seiner Volkstumsgebundenheit notwendig paritätisch ist, ins Universalere, allgemeine Menschliche aufzulösen. In jüngster Zeit hat man bereits auch im liberalen Lager den unaussprechbaren paritätischen Charakter der Halacha erkannt. Die aber der bereits genannte Klaffsch Mag Wiener zeigt, hat sich für das liberale Bewußtsein nunmehr eine nicht zu überbrückende Kluft zwischen dem paritätischen Element der jüdischen Theologie, der Halacha, und dem universalen Jüdischheit des Judentums, wie ihn die spezielle Theologie (ununter mir die weltanschaulichen Lehren über Gott, sein Wesen und Wollen verstehen) verbindet, aufgetan. Diese Kluft besteht u. E. nicht. Um das zu sehen, wird es nötig sein, den grundsätzlichen paritätischen Charakter, der auch der speziellen Theologie eignet, ins Blickfeld zu rufen.

Der Primat des Halachischen in der jüdischen Theologie willt sich nicht nur im *Kanon der Tora* und *in* *den* *Halacha* und eigentlicher Theologie aus, sondern auch in der besonderen Note der theologischen Arbeit selbst. Das Theologische in der jüdischen Theologie steht durchaus unter der methodischen und

sachlichen Notwendigkeit des Kalachischen, so daß die Gesamtheologie (Kalacha und Theologie im spezifischen Dorsinne) kalachische Färbung und kalachisches Wesen trägt. Nach zwei Richtungen hin bezeichnen wir diese Abhängigkeit, nach der methodischen wie nach der sachlichen.

Das Erstere besagt: Die Methoden der kalachischen Forschung (Eregeese auf Grund der tradierten Deutungsregeln) werden auch auf das Theologische (in der Magaba) übertragen. Schärfter Ausdruck hierfür ist der Sachverhalt, daß nach Ansicht des R. Simon aus Shimon, in dessen „Sefer haKeter“ sie bekannte Baraita des R. Eliezer ben R. Jose haBeili über die 32 Mißbot erhalten ist, die rechte und gleichzeitige Anwendung dieser 32 eregetischen Regeln sogar nur in der Magaba gestattet sei. (Vergl. außer der neueren Literatur zu dem ganzen Fragenkomplex Ö. F. Katzenellenbogens Vorreden zum „Mihot Olam“). Diese Hebräerung darf keinesfalls als selbstverständlich ersehen. Don Kaufe aus ist sie von den Mißbot beherrschte eregetische Methode nur im Kalachischen verstanden. Ein G e s e h u d kann, da die Vielgestaltigkeit des Lebens immer neue Rechtsprobleme gebiert, eregetisch so behandelt werden, daß unabhängig vom urprünglich gemeinten Dorsinn auf hermeneutischem Wege neue Sinnmöglichkeiten erschlossen werden. Bei Fragen aber, die theologische Dinge betreffen, dürfte der Gebrauch eregetischer Regeln sich aus dem Gesichtspunkt her-

aus verbieten, daß über Gottes Sein und Wollen keine anderen Vorstellungen gehegt werden dürfen als die feststehenden, ausdrücklich geoffenbarten. Tatsächlich aber hat, wie wir sahen, die kalachische Methode auch die aggadische bestimmt. Die Reiteration liegt darin, daß auch das theologische Wissen von Götterkalachische Prägung erhebt, sich aus statischen Wissen, aus totem Besitz, in lebendige, dynamisch in den Akt trag transponierte und von hier aus um das Wort und seinen Sinn eregetisch ringende Färbung hinübergewandelt hat. Die Theologie hat sich im Judentum dramatisiert und somit kalachisiert. Das theologische Haben von Vorstellungen wurde innere Erfahrung. Gerade weil die ruhende Kirche fehlte, die selbstlicher Heilswissen bewahren und spenden konnte, weil somit auch die Möglichkeit einer autoritären Dogmenformulierung fehlte, konnte auch die spezielle Theologie den offenen Ernsthaftigkeitscharakter des Kalachischen annehmen, als dessen Symbol und Merkzeichen der Gebrauch der Mißbot angesehen werden kann.

Wir sprachen zweitens von der sachlichen Abhängigkeit der Theologie von der Kalacha. Als das sachliche Wesensmerkmal der Kalacha darf ihr Partikulalismus bezeichnet werden. Der kalachische Anspruch richtet sich als jüdisch-theologischer (nicht etwa neochristlich-antiverfäler) an ein bestimmtes Volk, an Israel. Ein ganz bestimmtes Gesetz sucht seinen ganz bestimmten Träger und Ge-

halten. Beide Korrelationsglieder: Gesetz und Volk tragen partikularistischen Sinn. Das Volk ist ausserwählt, es stellt einen unansprechbaren Qualitätsunterschied dar. Sein Daseinssinn läßt sich nicht in eins setzen mit dem des „Menschen überhaupt“. Israel ist seiner Aufgabe und seinem Schicksalsterbe nach nicht rekonstruierbar auf den Begriff der Menschheit schlechthin. Es bleibt ein unauf lösbarer Rest, ein nicht ganz einsehbares dunkles Schicksalsfatum, das zwar bezeugt werden kann auf einen Heilsinn für die Menschheit, das aber für sich immer als Problem unerfaßt stehen bleibt. Ist so Israel das Mittel unter den Völkern, so ist der Rober der Galachäer der einsame, absonderlich erratische Block unter den Völkern der Döster. Die Forderungen der Galachäer sind unauf lösbar in die Umherfalia der Ethik oder der „vernünftigen Religion“. Die Galachäer ist nicht übersehbar in ein ethisch, religiös, philosophisch, psychologisch oder mythologisch einsehbares, allgemeines „vertikales“ Gesetzbuch. Sie ist in seine unübersehbare Normensprache transponierbar. Philo's Allegorisierungsvorlesung wie Kirchs Symbolik fallen beide, wenn auch graduell verschieden, unter dieses Diktum. Eben so wenig hat die gesamte mittelalterliche Religionsphilosophie es vermocht, die Galachäer in das System der unübersehbaren Philosophie hineinzubringen.

Wie steht es nun mit dem spezifisch theologischen Lehrgehalt des Judentums, der doch offenbar unüber-

sehbare Zeugnisse aufweist? In welcher Beziehung steht er zum Partikularismus der Galachäer? Wie er hat es als die dringlichste Aufgabe für die Grundlegung einer jüdischen Theologie bezeichnet, den Daseinssinn: unübersehbare Religionsphilosophie — vollstehende Galachäer, der sich sachlich sowohl wie personell in den Befehlen des Maimonides u. a. (die als Galachäer partikularistisch und als Religionsphilosophen unübersehbare Sachverhalte, zunächst klar zu erfassen und ernst zu nehmen.

Wir sehen hier keine für die Struktur der jüdischen Theologie charakteristische Spannung. Die Gestalt der jüdischen Theologie ist in sich durchaus einheitlich. Es läßt sich keine Polarität von Universalismus und Partikularismus innerhalb der jüdischen Theologie selbst, sofern sie nicht verwechseln wird, mit Religionsphilosophie, feststellen. Und zwar deshalb, weil die jüdische Theologie ebenso wie die Galachäer, durchaus partikularistische Züge trägt. Gewiß hat alles Denken, im Gegensatz zum Handeln, die Tendenz ins Universalis. Theologisches Denken ist davon nicht ausgenommen. Aber erst die Formulierung eines Gedankens objektiviert ihn und setzt ihn der Kritik, also allgemeinen Maßstäben, aus. Insofern setzt der Katholizismus z. B. durch den Prozess der exakten Formulierung und Dogmatisierung seiner Lehrinhalte diese ins Licht der Kritik und der unübersehbaren (metaphysischen und wissenschaftlichen) Betrachtungsweise, für das Judentum jedoch gilt



dieser Sachverhalt nicht. Sein Charakter als volkshafte Bundesreligion enthält sich daran, daß es kein Dogma kenni, daß es schwierig über sein Wissen und es nur offenbart durch die aus dem Wissen geformte Tat. Es tritt nicht auf, werbend und dadurch notwendig aufklärend, sein Bestium durch Kundgabe veräußern. Es dogmatisiert nicht. Gottes Offenbarung ist in 70 Sprachen, wie der Mädrasch sagt, in die Welt hinausgehungen, aber Israel selbst schweigt, und selbst da, wo der Mädrasch spricht, malt er nur in Bildern sein Erleben, ohne es durch dogmatisch-eindeutige Formulierung zu einer ganzbaren Mänge zu machen. Vom Sabbat heißt es aber, sogar von Gott aus gesehen, er sei „beginna“, in der Einheit des „beni n-ven Bene Jisrael“ gegeben. So tritt sein Wissen von Gott, sein Erlebnis der Nähe und ferne Gottes, nie ins traffe, blendende Licht der Offenlichkeit. Es ist ein feuchtes Wissen, das die jüdische Theologie abtelt. Ein Denken, das zwar auf das Unberfale, wie alles Denken, hingeworhet ist, aber gewissermaßen den Dorfsch ins formulierte, allgemein Einsichtige, Unberfale immer wieder unterläßt, denn: „spricht die Seele, so spricht, auch schon die Seele nicht mehr“. Begreift man diese Tendenz der jüdisch-theologischen Haltung, die sich auf Schritt und Tritt in der kalmdischen und mädraschischen Literatur wie in der statigkeit aller großen theologischen Gesalten des Judentums manifestiert, so läßt sich die Rede von einem inneren Bruch der

jüdischen Theologie, der durch die Polarität Unberfalsismus-Parthidarismus gesetzt sei, keineswegs aufrecht erhalten. Die formale Struktur der jüdischen Theologie darf vielmehr als wesentlich parthidaristisch bezeichnet werden.

Das gilt schon deshalb, weil überhaupt kein echter theologischer Gedanke, sofern er ein solcher bleibt und nicht unter philosophischem Aspekt in seine allgemeingültige „Quintessenz“ verflüchtigt wird, einen unberfale-einsichtigen Sinn bedeuten kann. Theologische Ideen — und das gilt von allen Religionen — sind niemals Begriffe, die sich irgendwo schematisieren und damit unberfalscheren lassen, ohne damit das eigentliche Wesen ihres Daseins einzubüßen. Bleiben wir beim Judentum. Auch die spezifische Theologie des Judentums ist nicht ins Unberfalsische überfethbar. Sie läßt sich weder ins Rationale verdolmetschen (alle Versuche, etwa das „Potes Thron Throt“, den Begriff der „Neue Gottes“, das Ereignis an Mofes in Ex. 4, 24, das Schicksal Moses in II Sam. 6, 7, u. a. zu „begreifen“, sind fehlgeschlagen), noch läßt sie sich durch irrationale Mystisbegriffe wie den des „Heiligen“ (R. Otto) unter einem unberfalsischen Aspekt so betrachten, daß der jüdische Charakter erhalten bleibe. Und zwar deshalb, weil auch die Gestaltqualität „das Heilige“ wie jede andere unberfale Kategorie die spezifischen Merkmalstone innerhalb des schon immer differenzierbaren Sinnapparates „Heilig“ zum Vorkommen bringt. Es gibt kein

„Fällig“ schlechthin, sondern immer schon ganz besonders strukturierte Sinnqualitäten, die in jeder Religion das ihr eigentümliche Eigenschaftshänahmen formulieren. Es ist die Aufgabe der Theologie, diese spezifische Tönung zu beschreiben und zu vertiefen. Nicht Univerfalisierung, sondern Differenzierung ist die ihr wesenseigene Funktion, durch die allein sie zu leben und theologisches Erleben zu zeugen vermag. Während es immer der Sinn religionsphilosophischer Arbeit bleiben wird, den universalfälligen Maßstab vor Augen an die Theologie anzulegen und so die Auseinanderhebung zwischen der Religion und der Wissenschaft zu führen, hat sich die Theologie ihres parthasaristischen Charakters stets bemüht zu sein. Eine Theologie, die ihr eigentümliches Kolort, ihre Unübersehbarkheit preisgibt, gibt sich selbst auf.

Es ergibt sich daraus, wie verfehrt die Intention des jüdischen Liberalismus gewesen ist, den Gesichtspunkt des Universalismus zum Prinzip der jüdischen Theologie zu erheben. Zudem sie die Specifica des Judentums ins Menschheitliche zu überführen trachtete, ist ihr die echte jüdische Theologie aus den Händen gestillten. Die jüdische Almosphäre, die allein jüdische Objekte fühlbar machen kann, hat sich in ein Nichts aufgelöst. Die läßt sich aus diesem Nichts heraus der Weg in ein Judentum gewinnen, das dem Sachsischen wie dem Theologischen als einer inneren Einheit wieder gerecht wird?

IV.  
Welche existenzialen Möglichkeiten bestehen, den aus seiner theologischen Almosphäre entbundenen Juden wieder in die organische Bedingung echter jüdisch-theologischer Dantens hineinzuführen?

Es ist, um diese Frage zu beantworten, notwendig, die geistige Situation des heutigen Juden zu durchschauen. Schoeps hat es mit Recht als die Aufgabe der Theologie bezeichnet, zunächst den ontologischen Charakter der heutigen Existenz klar zu erkennen, um an dieser Gelegenheit die Argumentation eines gläubigen Darleinsverständnisses heranzutragen. Aber sein Jctum liegt in dem die seiner Interpretation heutigen jüdischen Darleins, das er unbedenklich mit der allgemeinen Situation des abendländischen Menschen schlechthin gleichsetzt. Schoeps sieht die jüdische Situation des weltneuropäischen Juden ohne jüdische Sondermerkmale. Er rüht ihn seiner Darleinsverfassung nach durchaus gleichförmig in den Existenztypus ein, der durch den Abfalls- und Säkularisationsprozeß der Nezeit geschaffen und zuletzt durch die Existenzkatalyse Heideggers philosophisch durchaus gültig interpretiert worden ist. Der heutige Jude heißt nach Schoeps kein präzentes Bewußtsein der Sohneschaft Abrahams mehr, er

wird als Erde geboren und muß erst in der Leibnuba Jude werden (woher übersehen wird, daß die jüdische Theologie den Juden bereits in seiner selbstigen Dreierheit vom Sinai her Jude sein läßt und die Leibnuba bloß die Rüderteher zum bewußten und betätigten Jude sein bedeutet). Für Schoeps ist der abgefallene Jude identisch mit dem existenzialen Typus, den die Freiburger'sche Anthropologie entwirft. Er ist die Dargelegenheit der jüdisch-theologischen Predigt. Er, der alles spezifisch jüdischen enthaltende Mensch, soll zum Hören auf die Sinai-Offenbarung aufgerufen werden.

Über wird, so fragen wir, diese unidiale Schematisierung dem spezifischen Daseinscharakter des jüdischen Menschen, auch des empfindlichsten, ämoufheren, abtrünnig gewordenen, gerecht? Und wie kann diesen Typus, dem kein jüdisches Sonderelement eigen, eine spezifisch jüdisch-theologische Destruktion je erreichen? Gewiß, der Freiburger'sche Mensch kann sich in seiner geschichtlich bedingten „Jümanerzverhärtung“ durchschauen und von hier aus den Sprung in eine theologische Sphäre vollziehen, in der seine ontologischen Strukturen (Sorge, Dersellenheit, Gewissen, Schuldigkeit, Zeitlichkeit usw.) eine theologische Heberhebung erfahren. Traub (in der Zeitschr. f. system. Theol., 1932, S. 686 ff.) hat diese Möglichkeit erörtert. Freiburger selbst äußert sich nicht darüber, ob und wie neben dem Jüüber-Melle sein des Daseins ein „Sein des Menschen zu Gott“

Raum hat. Gegen Dreyer's Deutung der Freiburger'schen Endlichkeitsmetaphysik als trockigen Willen zu „geschlossener magisch-herosischer Innerweltlichkeit“ (einer Deutung, der sich Schoeps offenbar anschließt) macht Traub eine andere Interpretationsmöglichkeit geltend: das Endlichkeitsbewußtsein scheint sich nach dem unendlichen Gott. Wenn auch Traub die Einbeziehung dieser Essenzialanalyse in den Begründungs Zusammenhang der notwendigen in sich selbst funktierten Theologie ablehnt, so ist die Unbedeutungsmöglichkeit der ontischen Strukturen Freiburgers ins Theologische hinüber sachtlich jedenfalls zu bezagen. Damit ist die Brücke von der rächtel sätharischen Bewußtseinshaltung zur theologischen bereits sachtbar. Oder besser: der „Sprung“ von der aus schließlichsten Weltlichkeit zur sehnachtgeborenen Einwendung auf Gott erscheint gerade für die Daseinsverfassung des heiligen Menschen als durchaus sinnermöglich. Aber wie kann von diesem Boden her ein Weg führen in die konkrete Sonderheit einer jüdisch-theologischen Existenz? Schoeps teilt der „biologischen Satisfunktionierung“ des Juden die Funktion zu, das jüdische Jübidium an seinem Mifall von Gott zu machen und durch die „Predigt der Sontagogee“ in die Kirche zu führen. Diese Kirche aber wird nicht als eine jüdische, sondern — ganz liberalistisch — als eine des Menschen überhaupt begriffen. Der Jude teilt trotz seiner auch von Schoeps zugefandenen „biologischen Satisfunktionierung“ den

unirdischen Standort der Krise. folgerichti-  
g wird die neu ergehende Offenbarungsverständnis-  
als an die eschatologische Menschheit gerichtet aufgestellt.  
Die spezifischen Kategorien der Sünde und der Te-  
soura im jüdischen Sinne bleiben außerhalb der  
Blickweite.

Mensichtlich für das aufgeworfene Problem der  
Neuerbedeutung des jüdischen Menschen für die spezi-  
fische Lösung des jüdisch-theologischen Daseins ist  
aber gerade die Voraussetzung der jüdischen Besonder-  
heit an der geistigen Situation des Juben, die durch  
Freibeggers Analyse weder intensiver noch getreuer  
dargestellt ist vorhanden, auch dann, wenn nicht seine  
äußere Existenz gerade irgendeine intensiver diese Be-  
sonderheit zu spüren bekommt. Sie ist latent immer  
vorhanden. Sie gehört zum ontischen Daseinscharak-  
ter des Juben und ist dem, was man äußeres Schick-  
sal nennt, sowie der Zeit, auf dieses Schicksal zu  
reagieren, immer schon vorgegeben. Daß der Jude in  
seiner geschichtlichen Situation auf eine ganz be-  
stimmte, im Typus sich gleichbleibende Zeit reagiert,  
daß sich ihm sein Leben und Dasein, seine Hoffnung  
und sein Wirken immer wieder in den Moment einer  
theologischen Sinnbedeutung hintrübt, das beweist  
die Besondere Teil seines existenziellen Schicksals-  
begreifens. Am ehesten läßt sich noch das von Frei-  
begger herangezogene existenzielle Moment des „Er-  
bes“ und des „Schicksals“ für das jüdische Daseins-

verständnis als entscheidend erweisen. Aber auch  
diese Strukturen sind noch zu wenig dem singulären  
Phänomen der jüdischen Existenz adäquat, wenn sie  
als rein ontologisch-immanente Wesenheiten ge-  
faßt werden. Vielmehr erfahren diese Begriffe inner-  
halb des jüdischen Typus eine ganz bewußte Dimen-  
sion auf das Transzendenzmoment der göttlichen  
Offenbarung. Es ist das Charakteristikum des jüdi-  
schen Volkes, daß sich sowohl Erde wie Schicksal als  
die immer neue Zirkel Gottes in der Abfolge der  
Geschichte bewußt werden. Israel steht immer wie-  
der von neuem vor der unüberwindlichen Begrenztheit sei-  
nes geistigen Lebens, das es irgendwie zu bewältigen  
und beständig sich einzuverleihen hat. Es ist die  
Aktualität des „Höre Israel“ (vgl. die Ausdeutung  
dieses fundamentalen Satzes bei Adolf Altmann, Sinn  
und Seele des „Höre Israel“). Daß aber dieser  
Aktualitätsanspruch gehört werde, ist die Funktion  
des jüdischen Schicksals in seiner tragischen Singula-  
rität. Dem jüdischen Schicksal aus sich der Weg  
in die immer neue Bedingung des Bewusstseins.  
Denn dieses Schicksal in seiner Nichtnormalisierbar-  
keit und stets neuen Bewährung des Vorberühn-  
belen ist selbst offenbar, es selbst trägt theologische  
Qualität. So offenbart sich dem jüdischen Menschen  
als Träger jüdischen Schicksals der stets neue Zirkel  
Gottes, der ihm den Zugang ins aktuellste jüdische  
Sein mit mächtigem Dreißig eröffnet. Schoeps hat die-  
ses Plus an jüdischen Sondermerkmalen in seinem

1932 erschienenen Buche — allerdings auch in seinen neuesten Veröffentlichungen — übersehen. Er ist vorbeigegangen an dem Unbegreiflichen, das schicksalsmäßig und unlösbar auf dem Juden lastet und ihm sein unlietbares spezifisches Dasein begründet. Dem diesem Schicksal aus gibt es nur ein Entweiden: Ober: den Weg ins Dunkel einer ohnmächtigen Verzweiflung, also den Müttstoß in die Jmmannenz, oder den Weg ins Licht, den Dorsthoß in die jüdisch-erlebte theologische Sphäre. Dieser Weg aber geht nicht vom Jüdischsein, sondern nur von der Entbedung des Volkstums aus. Das Jüdischsein, das sich nur als solches fühlt, muß unterliegen. Dem Volkstum her gesehen erst erschließt sich der Sinn und rundet sich der Kreis, dessen Stromlauf eben bestimmt ist durch die beiden Pole Offenbarung und jüdisches Volk.

Die Dynamisierung und Aktualisierung des jüdischen Offenbarungsbegriffs braucht also nicht, wie im Christentum, erst theoretisch vollzogen zu werden. Die immer neue Sprache Gottes an Israel ist das jüdische Schicksal, das sich immer wieder als identisch erweist mit der Verheißung und somit auch das Erbe der Thora in seiner Lokalität legitimiert. Das Christentum ist nicht in der Lage, diese Kategorie des Schicksals als theologische Kategorie etwa des menschlichen Kollektivums zu begreifen. Gemeiß, auch es lehrt: die Welt steht unter dem Gericht. Aber da sich Kirche nicht bedt mit einer natürlichen biologischen oder naturwissenschaftlichen Gruppe, kann das Schicksal niemals den

sondernen, adeln und erweckenden Sinn haben, wie ihn das sarchterliche, glückliche Los des jüdischen Volkes besitzt.

Das heißt aber: der jüdische Mensch muß die theologische Qualität seines Volkstums zugleich mit der seines Schicksals wieder entdecken. In der Tat sind wir heute auf dem besten Wege dazu. Die Sinfur der jüdisch-theologischen Denkweise tritt aus ihrer latenten Dorgegebenheit allmählich wieder ins Bewußtsein. Dem Schicksal her weist der Sinn in die Offenbarung und von der Offenbarung zurück in das ethische, theologisch begriffene Volkstum. Dabei ist zu bemerken, daß heute ein Begriff, dem in unendlichen Phasen des theologischen Prozesses überbetonte Wichtigkeit zugemessen wurde, in den Hintergrund zu treten beginnt, nämlich der Begriff der *Genese*. In seine Stelle schiebt sich der primäre Hinblick auf das Liebesgesehnde des Volkstums. Die Gemeinde besitzt im Judentum anspürungstich seine theologische Eigenbedeutung. Der *einzelne* Mensch ist kein theologisch in sich ruhendes, vor sich isoliert denkbare Gebilde. Er hat eine aktuelle Funktion. Er kann Gesäß kein für Gottes Gegenwart. Aber er ist — anders als im Christentum — nur ein stüttenendes, in einem höheren Ganzen aufgehendes Teilgebilde. Der Begriff der „Gemeinde“ als einer Institution, eines Zusammenhanges und Tragenden ist christlich. Die Kirche ist ohne die „Gemeinde“ als ihr Organ nicht denkbar. Das Juden-

kann ist wesenhaft Volksgemeinschaft. Das Volk als Volk, nicht als gemeinschaftliche Gruppe, ist bereits theologisch qualifiziert. Die Gemeinden sind Repräsentationen des Volksganges. Es ist falsch, wenn Cohen und Baed' davon sprechen, im Judentum sei anstelle der Kirche die Gemeinde getreten. Die Gemeinde steht anstelle der christlichen Struktur Kirche-Gemeinde die jüdische des Volkes. Es ist eine Ersperrung der Gestalt, wenn im Bewußtsein des Judentums das Problem der gemeinschaftlichen Konstituierung eine solche Uebersetzung erfahren und die Idee der Volksgemeinde zurückgeführt hat. Es dürfte heute an der Zeit sein, die jüdischen Massen durch die Gemeinde hindurch wieder mit aller Energie und nicht zuletzt durch die Predigt der rabbinischen Führer bewußt ins Volkstum einzuordnen. Die Gemeinden selbst müßten je nach den staatspolitischen Möglichkeiten ein Mindestmaß kultureller Autonomie erhalten und sich durchaus konsequent auf das volkshafte Zentrum des werdenden Palästina hinbeziehen. Der heutige Jude, soll er theologisch erneuert und verlebendigt werden, verlangt nach dieser Synthese von Offenbarung und Volkstum, die u. E. auch die anderen Syntheseprobleme zu befriedigender Lösung führen wird. Die Zeit ist reif, diese Befassung im Angriff zu nehmen. Aus der theologischen Analyse des Judentums „jüdische Theologie“ ergibt sich der Auftrag der praktischen theologischen Aufgabe.