Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 15 (1947-1948)

Artikel: Versuch einer jüdischen Bestandaufnahme
Autor: Goldschmidt, Hermann L.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-758463

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

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

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

Download PDF: 10.12.2025

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

VERSUCH EINER JÜDISCHEN BESTANDAUFNAHME

VON HERMANN L. GOLDSCHMIDT

Das neuere jüdische Schrifttum zählt drei Abschnitte: von Moses Mendelssohns «Jerusalem», 1783, bis zu Theodor Herzls «Judenstaat», 1896, den langen Zeitraum neuzeitlichen Erwachens zu einem vollständigen Bewußtsein aller eigenen Möglichkeiten; zwischen 1900 und 1930 mit umfänglichen Nachschlagewerken und Gesamtdarstellungen den Zeitraum einer ersten Zusammenfassung; seit 1930, angesichts drohender Vernichtung von außen und ebenso bedrohlicher Auflösung von innen, einen Zeitraum neuer Besinnung auf den eigenen Kern. Den Anfang machte die Streitschrift, die nach außen für Gleichberechtigung und nach innen für ein vom Mittelalter abgelöstes, eigenständig neuzeitliches Judentum kämpfte, das sich hierdurch gleichzeitig voll entfaltete — bis nach wenigen Jahrzehnten einer sich am Ziel wähnenden Zusammenfassung neuerdings Streitschriften jetzt nur nicht mehr um Selbstbewußtsein rangen, sondern sich in seinem Besitz mit der Tatsache auseinandersetzen mußten, daß die jüdische Teilnahme an der neuzeitlichen Weltgeschichte weder als solche bereits gesichert war, noch den ihr unbestreitbar angemessenen Ausdruck schon gefunden hatte.

Eine Durcharbeitung des Schrifttums dieses dritten Abschnitts, in dem — zwischen 1930 und 1945 — über fünfzig Verfasser in fast hundert Schriften deutschsprachige oder ins Deutsche übertragene jüdische Stellungnahmen zur jüdischen Lage niedergelegt haben, offenbart zunächst eine machtvolle innere Widerstandskraft gegenüber dem in diesem Zeitraum übermächtigen leiblichen Tod — daneben das Fortleben der alttestamentlichen Gabe, nach eigener Schuld fragen und für sie einstehen zu können — und ergibt schließlich eine erschöpfende Bestandaufnahme, die unsere jüdische Gegenwart vollständig spiegelt. Im Rahmen einer Arbeitsgemeinschaft der «Jüdischen Vereinigung Zürich» wurde in den letzten Monaten diese Bestandaufnahme versucht, deren gedrängter Abriß hier folgt.

So verwirrend vielfältig auch die fünfzig Stimmen ihr gemeinsames Selbstbewußtsein auslegen, eine Stimme ist ihr durchwegs verworfenes Gegenteil: die *Selbstauflösung*. Diese will das «Anders als die andern», das Kurt Guggenheims so überschriebener Aufsatz von 1930 wie ein

Unglück beklagt (als ob nicht jeder Mensch, jedes Volk anders wären als die andern), in dem Nationalbewußtsein der Umwelt aufgehen lassen (Constantin Brunner) — durch Verschmelzung mit dem internationalen Proletariat zum Untergang bringen (Otto Heller) — in den palästinensischen Nationalsemitismus eines Volkes «wie alle anderen kleineren Völker der weißen Rasse» münden lassen (Ben Chaim) — oder als eine kollektive Neurose durch eine kollektive Analyse beseitigen (Sigmund Freud).[1] Eine jüdische Bestandaufnahme hat mit diesen Stimmen den Anfang zu machen, auch wenn sie bloß laut wurden, um den jüdischen Fortbestand aufzuheben; der Frage, was wir sein sollen, mit der Antwort zuvorkommen, daß wir aufhören sollten, Juden zu sein! Denn nur diejenige Selbstbehauptung kann bestehen, die auch gegenüber eigener Selbstauflösung weder an sich zweifelt noch verzagt.

Aus der Selbstauflösung rafft Theodor Lessing sich auf zur *Heimkehr:* «Der jüdische Selbsthaß» — diese 1930 veröffentlichte, bahnbrechende Schrift, der 1933 noch der Vortrag «Deutschland und seine Juden» folgt — erkennt und nennt den Angelpunkt der Selbstauflösung, die nun grundsätzlich überwunden ist. Statt das eigene «Anders» zum Schreckgespenst eines schlechthinigen «Anders als die andern» aufzubauschen und dann über diesen selbsterregten Schrecken nicht mehr hinwegkommen zu können, versuche doch jeder, ruft Lessing, «Wurzel zu schlagen an der Stelle, wohin das Schicksal ihn stellt, denn von *jedem* Punkt aus kann die Wurzel dringen bis zum Mittelpunkt der Erde, wo alle Dinge gleich schwer sind, gleich schwebend, gleich *gültig*»! Kehren wir zurück zu uns selbst, dann als wir selbst weiter- und vorwärtszuschreiten, fordert auch Alfred Döblins «Jüdische Erneuerung», 1933, und «Flucht und Sammlung des Judenvolks», 1935, bietet aber keinen eigenen Einsatz, sondern nur Losungen. Als das Volk den Propheten nicht sogleich erkennt, der sich ihm so deutlich als ein solcher angepriesen hatte, ging der Schriftsteller Döblin zu neuen Stoffen über, der Jude Döblin von neuem an sich selbst vorbei.

Für diese und noch manche andere aufrichtig gemeinte, aber dennoch scheiternde Heimkehr liegt eine der Ursachen in der Vielfalt des nur den Gegnern und Abtrünnigen einheitlich scheinenden Judentums. Wie auch jede andere Gemeinschaft sich innen vielfältiger zeigt als außen — und von außen —, hat das Judentum seine verschiedenen

[1] Vgl. C. Brunner: «Von den Pflichten der Juden und von den Pflichten des Staates», 1930; «Höre Israel! und Höre Nicht-Israel!», 1931; O. Heller: «Der Untergang des Judentums», 1931; B. Chaim: «Juda erwache!», 1938; S. Freud: «Der Mann Moses und die monotheistische Religion», 1939.

Richtungen, feindlichen Parteien, Außenseiter, Irreführer. Vor der Verschiedenheit ihrer Zielsetzungen verzweifelt der Heimkehrer, der sich nur das eine zum Ziel gesetzt hat: wieder Jude zu werden; es sei denn, daß er dort beginnt, wo er bereits steht: bei *seinem* Judentum. Was Theodor Lessing in bezug auf die Verschiedenheit der jüdischen Gemeinschaft von den übrigen Gruppen sagte, gilt auch für jede einzelne Richtung im Judentum: daß eine Wurzel von *jedem* Punkt aus zur Mitte dringen kann.

Dieser Mitte besonders nahe scheint die *Orthodoxie,* kann aber ihr Judentum auch nicht anders mitteilen, als indem sie von einer «Heimkehr ins Judentum» spricht (Simon Schwab, 1934) oder sich im Untertitel des wichtigen «Neuen Kusari» von Isaac Breuer (1934) als «Ein Weg zum Judentum» bezeichnet.[2] Auch die Orthodoxie ist heute erst wieder zu erringen; das «Gesetzestreue Judentum» (Joseph Carlebach, 1936) ist keine unmittelbare Fortsetzung des jüdischen Mittelalters, wie dieses im Osten noch vor kurzem fortbestand, sondern eine im Westen der modernen Geistigkeit und Freigeisterei dieses Westens abgerungene bewußte Rückkehr in «eine Gegensätzlichkeit zu der natürlichen Lebenseinstellung», als «ein Zeugnis der Realität der göttlichen Kräfte im Weltenganzen und im historischen Leben der Menschheit». Wobei es die Orthodoxie im besonderen kennzeichnet, daß dieses Zeugnis ihr nur in buchstäblicher Erfüllung des am Sinai geoffenbarten und im Talmud erläuterten Gesetzes möglich und gültig scheint.

Aber trifft überhaupt diese Gesetzestreue das am Sinai Geforderte? fragt Oskar Goldberg («Die Wirklichkeit der Hebräer», 1925; «Maimonides — Kritik der jüdischen Glaubenslehre», 1935). War die «Wirklichkeit der Hebräer» Gebet und Gesetz, zu einem moralischen Ziel? War sie nicht Ritual und Opfer, statt «Glauben» Beschwörung, unmittelbare Bewerkstelligung göttlicher Wundertat? Das seiner Zielsetzung nach buchstäbliche Judentum der Orthodoxie noch seinerseits beim Wort nehmend, wird Goldberg für die Vergangenheit der bedeutende Wiederentdecker magischer Vorzeit — für die Gegenwart der ernsteste Kritiker der Gesetzestreue (nämlich ihr Kritiker nach dem Maß ihres eigenen Maßstabs) — und für die Zukunft zum Schwärmer: der in Tibet, in der Mongolei oder in Afrika letzte magische Volksreste zum Judentum bekehren und dann mit ihrer noch ungebrochenen Kraft der Beschwörung Altar, Lade und Stiftszelt neu aufrichten will.

Wiederverkünder der magischen Antike des Judentums, erhärtet

[2] Vgl. ferner Moses Engelson: «Wir Juden!», 1944; Emanuel: «Das Rätsel ‚Judentum'», 1944.

Goldberg gleichzeitig — gegen seinen Willen — den Grundsatz des *Liberalismus:* daß es eine lebendige Fortentwicklung des Judentums gibt. Indem Goldberg den Grundsatz der Orthodoxie, daß es keine derartige Entwicklung gäbe oder geben dürfe, bis zur Verwirklichung aller in der Bibel vorgeschriebenen Kultmagie hin ernst nimmt, wird klar, daß eine solche Entwicklung bereits stattgefunden hat — und von Epoche zu Epoche auch in Zukunft stattfinden muß. Nun wird deutlich, auf welch ernstes Bekenntnis und ernsthaftes Ringen Max Dienemanns Leitsatz zielt: «Tu nur das, was du nach deiner Ueberzeugung tun kannst; das aber mußt du auch tun» («Liberales Judentum», 1935), oder wie sehr Leo Baecks «Wege im Judentum» (1933) und seine «Wissenschaftlichen Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens: Aus drei Jahrtausenden» (1938) mehr sind als bloß Geschichte des Judentums, nämlich Judentum *als* Geschichte: jüdisches Sichentwickeln in dem und durch das Leben dieser Welt.

Den bedeutendsten jüngeren Entwurf liberalen Judentums hat dann noch im Deutschland der dreißiger Jahre — auf dem Boden der Vergangenheit, für eine von diesem Boden abgelöste Zukunft — Ignaz Maybaum vorgelegt; seine Forderung: «Parteibefreites Judentum» (1935) — ihr Träger, und was vorwärtsgetragen werden soll: «Neue Jugend und Alter Glaube» (1936). Vor Maybaums Augen ging das durch die Parteiungen des 19. Jahrhunderts zu einem alle Richtungen umfassenden Selbstbewußtsein erwachsene europäische Judentum weniger als Flüchtling, denn als Sendbote aus Europa heraus in das Weltjudentum über: wie nach dem Untergang des antiken Staates und Tempels diese im mittelalterlichen Lehrhaus in das innere Volkswesen aufgenommen und hier weiter ausgelebt wurden, nun in neuzeitlichen Lehrhäusern das Erbe unserer großen Vergangenheit der Zukunft weiterzureichen.[3]

Wo aber hört eine Fortentwicklung des Judentums auf — Judentum zu sein? Zählt die *dialektische Theologie,* zählt das *Judenchristentum* noch zum jüdischen Bestand? Jedenfalls hat das so vieles Altes und Neues durcheinanderwirbelnde letzte Jahrzehnt auch die Gestalten eines Hans Joachim Schoeps, Schalom Ben-Chorin und Abram Poljak gezeitigt: sich zum Judentum bekennende Juden, die als solche aber eine durchaus unjüdische Kirchlichkeit vertreten. Der einstige Orthodoxe und Zionist Poljak fordert das «Kreuz im Davidstern» (1937): eine jüdische Kirche im Rahmen des Weltchristentums;

[3] 1938 nach England gerettet, veröffentlichte Maybaum dort: «Man and Catastrophe», 1941; «Synagogue and Society», 1944; «The Jewish Home», 1945.

der «in den Bünden der deutschen Jugendbewegung großgewordene» Schoeps und mit ihm Ben-Chorin ebenfalls Kirche, nur keine christliche, sondern eine jüdische: als «Jüdischer Glaube in dieser Zeit» (Schoeps, 1932) — «Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus» (Ben-Chorin, 1939).[4]

In ein anderes «Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus» führt der *Zionismus,* indem er diese Richtungen weniger ausschließen, als zu einem umfassenderen Zweck sich selbst einordnen will, dann aber — wie eine zu frühe oder unberechtigte Zusammenfassung — in die gleiche Vielfalt verschiedener Richtungen auseinanderbricht, die er grundsätzlich aufgehoben haben wollte. Zwar erklärt der *Naive* Zionismus (Joachim Prinz: «Wir Juden», 1934; Norbert Weldler: «Sieg des zionistischen Gedankens», 1945)[5], daß es sich «ganz einfach» um die jüdische Wiedergeburt in Palästina handle, scheitert aber in jedem Augenblick des Ernstmachens an der nicht erdachten, sondern gegebenen Vielfalt unseres Lebens. Einerseits sind grundsätzliche, anderseits parteipolitische Richtungen im Zionismus zu berücksichtigen: politischer, geistiger, praktischer, synthetischer Zionismus dort — revisionistischer, misrachistischer, links- und rechtssozialistischer und allgemeiner Zionismus hier.

Der entschiedenste Vertreter des *Politischen* Zionismus, der die Judenfrage durch die Gründung eines palästinensischen Judenstaates lösen will — und sich unmittelbar auf Herzl beruft — ist Jakob Klatzkin («Krisis und Entscheidung im Judentum», 3. Auflage, 1930; «Die Judenfrage der Gegenwart», 1935); gegenüber diesem «Nationaljudentum» vertritt vor allem Martin Buber den von Herzls großem Kritiker Achad Haam begründeten *Geistigen* Zionismus (oder Kulturzionismus), der sich mit der Gründung eines geistigen Zentrums in Palästina begnügt («Kampf um Israel», 1932; «Zion als Ziel und Aufgabe», 1936; «Die Stunde und die Erkenntnis», 1936; «Brief an Gandhi», 1939; vgl. ferner Max Brod: «Rassentheorie und Judentum», 1936; «Das Diesseitswunder», 1939). Daneben geht der *Praktische* Zionismus unbekümmert an die Arbeit (Arthur Ruppin:

[4] Vgl. ferner Abram Poljak: «Judenchristentum», 1939; «Gottes Zeiten», 1942; «Die jüdische Kirche», 1946; Hans Joachim Schoeps: «Wir deutschen Juden», 1934; «Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit», 1935; «Jüdisch-christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten», 1937; «Zur jüdisch-religiösen Gegenwartslage», 1938; «Der moderne Mensch und die Verkündigung der Religionen», 1939.

[5] Vgl. auch Josef Kasteins Entwicklung von einem naiv begeisterten zu einem enttäuschten Zionisten: «Eine Geschichte der Juden», 1931; «Theodor Herzl», 1935; «Juden in Deutschland», 1935; «Jüdische Neu-Orientierung», 1935; «Das Geschichtserlebnis der Juden», 1936; «Jerusalem», 1937; «Wege und Irrwege», 1943/44.

«30 Jahre Aufbau in Palästina», 1937), ringt der *Synthetische* Zionismus darum, in einem Atemzug Politik zu treiben, die Kultur zu fördern und der Kolonisation genugzutun (Chaim Weizmann: «Reden und Aufsätze», 1937).

Gleichzeitig beanspruchen und kreuzen die Parteien des Zionismus — als eine weitere eigenartige Welt von großer Mannigfaltigkeit — die grundsätzlichen Richtungen: das zionistische Judentum mit Politik und diese mit jenem durchdringend. Die geringste Jüdischkeit zeigt die äußerste Rechte des *Revisionismus,* begründet durch Jabotinsky, vertreten durch Lichtheim, Hamburger, Haller[6]; dagegen ist die Linke weniger sozialistisch oder marxistisch, als vielmehr jüdisch-sozialistisch, jüdisch-marxistisch, weil hier ein großer Theoretiker im *Poalezionismus* (Arbeiterzionismus) Marxismus und Judentum verschmolz (Ber Borochow, gest. 1917, erste deutsche Uebertragung 1932: «Sozialismus und Zionismus, eine Synthese»), während ein anderer bedeutender Geist (Aaron David Gordon, gest. 1922) den *«jüdischen Volkssozialismus»* (oder Arbeitszionismus) begründete, für den dann vor allem Chaim Arlosoroff lebte und starb (ermordet 1933; «Leben und Werk», 1936)[7]. Die Mitte zwischen Links und Rechts behauptet der *Allgemeine Zionismus,* dem Felix Weltsch eine «ideologische Skizze» schrieb (1936); zwischen der Mitte und der Rechten sucht der *Misrachi* orthodoxe Gesetzestreue mit politischer Gegenwartsarbeit zu verbinden (Berthold Lewkowitz: «Der Weg des Misrachi», 1936; Robert Serebrenik: «Der jüdische Weg», 1936; Oskar Wolfsberg: «Misrachi», 1937).

Derart vielen Möglichkeiten offen, hat der Zionismus jedoch weder das orthodoxe noch das liberale Judentum aufgehoben, noch alle jüdischen Möglichkeiten erschöpft. Dauernd wichtig als Etappe auf dem Weg in die Zukunft, ist er nicht die letzte der «Fünf Etappen der Jüdischen Emanzipation», die nach Josué Jéhouda unseren Eintritt in die Neuzeit vollenden (Uebertragung aus dem Französischen, 1944). Der noch immer ungebrochene Zukunftswille des *Messianismus* läßt nicht davon ab, für die Einheit und den Frieden der ganzen Menschheit zu leben, das heißt: mit und inmitten der Menschheit weiterleben

[6] Wladimir Jabotinsky: «Die jüdische Legion im Weltkrieg», 1930; «Die Idee des Betar», 1935; «Der Judenstaat», 1938; Richard Lichtheim: «Revision der zionistischen Politik», 1930; Ernst Hamburger: «Staatszionismus», 1935; Paul Haller: «Nationalrevolutionärer Zionismus», 1938.

[7] Eine dritte sozialistische Richtung, aber in Gegnerschaft zum Zionismus, vertritt der *Bund:* innerhalb der Gliederungen der Arbeiterschaften aller Völker für das eigene Volk nur das Recht auf dieses Volkstum noch in Anspruch nehmend. Vgl. R. Ryba: «Zur Judenfrage nach dem Krieg», 1944.

zu wollen! Dabei bleibt er entweder auch als menschheitlicher Messianismus bewußt jüdisch (vgl. vor allem Josué Jéhouda und von Joseph Klausner: «Der jüdische und der christliche Messias», Uebertragung aus dem Hebräischen, 1943), oder betont nur noch seinen jüdischen Ursprung (Lion Feuchtwanger: «Die Aufgabe des Judentums», 1933; Albert Einstein: «Mein Weltbild», 1934; Liebmann Hersch: «Mein Judentum», Uebertragung aus dem Französischen, 1943), oder will, obgleich er stets jüdisch wirkt und dies bleibt, auch von keinem jüdischen Ursprung mehr wissen: «Die Religion der religionslosen Juden» (Rudolf Bienenfeld, 1938).

Greifbaren Sinn gewinnt Erwartung jüdischer und menschheitlicher Zukunft — und daß im einen auch das andere beschlossen sein könnte — aber erst dadurch, daß eine letzte jüdische Gruppe die künftige Form und innere Verfassung eines *Neuzeitlichen Judentums* in das Bewußtsein zu heben versucht. Jenseits aller altertümlichen und mittelalterlichen Erscheinungsweisen, die noch den Zionismus und manchen Messianismus aus der von ihnen grundsätzlich schon erschlossenen Neuzeit tatsächlich wieder ausschließen, wird hier das alte jüdische Wesen und sein unveränderter Auftrag als eine neue Erscheinung und neuzeitlich neue Aufgabe gegenwärtig. Noch während Arnold Zweig die «Bilanz der deutschen Judenheit 1933» zieht (1934), ist Judentum ihm schon Weltjudentum geworden: die einzelnen Judenschaften der einzelnen Länder — mit ihren oft unnatürlich einseitigen Gliederungen — natürliche Ausgliederungen des als Ganzes in gesunder Weise vielseitigen Weltjudentums. Was immer wir jemals waren oder sein sollten, heute sind wir nicht länger einzelne Juden oder Judenschaften (aus mehr oder minder freiem Willen), sondern jüdische Kollektivität (Hugo Marx[8]): eine Gemeinschaftsgestalt, die sich auf viele Glieder stützt, ohne sich in einem von ihnen zu erschöpfen.

Als «Israel unter den Völkern» (Erich Kahler, 1936), als «eine Kette über die ganze Erde von Brüdern einer menschlichen Genossenschaft» (Fritz Jellinek: «Von jüdischen Dingen», 1934) könnte diese «Weltgemeinschaft der Juden» (Viktor Zuckerkandl, 1936) durch ihre gleichzeitige Weltzerstreuung und Welteinheit — indem sie für diese Ausbreitung über die ganze Erde auf jedem irdischen Boden den Preis staatlicher Ohnmacht entrichtete — den auf einzelne Erdteile bezogenen Völkern der Neuzeit die Einzigkeit der Erde gerade so bewußt machen, wie das antike Judentum den an einzelne Götter

[8] «Was wird werden? Das Schicksal der deutschen Juden in der sozialen Krise», 1932; «Das Judentum der Gegenwart», 1937; «The Case of the German Jews» vs. Germany; «A Legal Basis for their Claims against Germany», 1944.

gebundenen Völkern des Altertums ihre Einheit überirdisch: durch Kündung des einzigen Gottes in das Bewußtsein hob. Der alte Monotheismus wäre so zwar durch einen neuen «Monokosmismus» ersetzt — ohne daß die Juden oder sonst eine Gemeinschaft deswegen aufhören müßten, Religion zu haben: «Gottesraum» zu sein —, aber die alte jüdische Aufgabe, für Einheit einzustehen, wäre hierdurch bloß ins Neuzeitliche übertragen: als Aufgabe unverändert gewahrt (Rudolf Zipkes: «Jüdische Selbstkritik», 1941; «Ist Gottesraum in Gottes Volk?», 1945; Karl Lieblich: «Wir Jungen Juden», 1931; «Was geschieht mit den Juden?», 1932). Doch wann bricht diese Neuzeit an? Wann wird sich nicht nur jede Gemeinschaft auf ihrem Erdteil frei ausleben können, sondern es auch als den besonderen Ausdruck irdischer Einheit dulden, daß eine einzige Gemeinschaft an keinen einzelnen Erdteil gebunden ist, sondern sich — «unter den Völkern Volk, vom Sinai her»[9] — auf die ganze Erde bezieht? Die Gefahr liegt nah, daß unsere Zukunftserwartung die Gegenwart und mit dieser gerade den Grund verkennt, der allein Zukunft gebiert.

Noch hat die Stunde voller Neuzeitlichkeit nicht geschlagen; innerhalb der jüdischen Bestandaufnahme ist die Vertretung zukünftiger Einheit nur eine weitere, gegenwärtig festzustellende Stimme. Die abschließende Frage lautet darum auch nicht, für welche seiner vielen Stimmen der einzelne Jude sich entscheiden, oder welche dieser Stimmen die Außenwelt als maßgebend ansehen soll (denn keine Stimme ist das Ganze, sondern führt nur zum Ganzen und zu den anderen Stimmen des Ganzen, das mit keiner einen Stimme zusammenfällt); die Frage lautet: Was ist in der Vielfalt von Stimmen, vor der die Bestandaufnahme einhalten muß, letztlich ausgesagt? Zersetzung? Auflösung? — *Leben!* Unsere Vielfalt ist nichts anderes als ein Ausdruck höchster Lebendigkeit: vollständiges Erfüllen und Ausfüllen einer Gegenwart — auf dem Weg in die Zukunft.

[9] Vgl. Hermann L. Goldschmidt: «Das jüdische Volk auf der Schwelle zur Nachkriegszeit», Neue Schweizer Rundschau, Juni 1945; wieder abgedruckt in «Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um Jüdische Wirklichkeit», Genf 1946.