

# Die geistige Bedeutung des Judentums

Autor(en): **Oyen, Hendrik van**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **6 (1950)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960849>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Die geistige Bedeutung des Judentums

von Prof. Dr. HENDRIK VAN OYEN, Basel

Wer sich ein irgendwie objektives Bild des jüdischen Geisteslebens, und dessen Einfluß auf die westliche Kultur, zu gestalten versucht, hat mit einem zwar interessanten, aber auch sehr komplizierten Gebilde zu tun. Es ist gewiß ein Ding der Unmöglichkeit, den „jüdischen Faden“ aus dem Teppich der abendländischen Kultur sauber und unversehrt herauszuziehen.

Was wir im folgenden sagen werden, ist gewissermaßen ein Wagnis, ein Experiment, bei dem es kaum ohne Einseitigkeit und Überakzentuierung zugehen kann.

Es scheint mir am ehesten zu verantworten, den „jüdischen Faden“ auf dem Gebiete der Religion zu ergreifen.

Von frühesten Zeiten her hat das jüdische Volk die Sicherheit, das auserwählte Volk zu sein. Das Judentum kennt jedoch kein fest umrissenes Dogma, denn bei allen Versuchen, das ganze Material von Gesetzen, Rechten, Pflichten und Betrachtungen zu sammeln, hat man es nur zu den vollkommen unsystematischen Sammlungen von Mischnah und Talmud gebracht, oder höchstens zu einigen Systemen mittelalterlicher oder moderner Religionsphilosophie, welchen stets das Merkmal „Suchen und Tasten“ anhaftete. Das alles entbehrte der unbedingten dogmatischen Autorität. Es ist auch tatsächlich nichts vorhanden, was eine strenge dogmatische Struktur ertragen würde; es gibt keine Verkündigung von Heilstatsachen und Gnadengaben, in welchen Himmel und Erde in einem Offenbarungsereignis einander finden könnten, und wovon der dogmatisch bestimmte Begriff klärend und kirchenbegründend wirken könnte. Im Allerheiligsten der Bundeslade wohnt Gott im heiligen Dunkel. Sein Wesen ist Geheimnis, weil er der schlechthin Einzige ist, der „ist“. Er allein kann sagen:

„Ich bin, der Ich bin“ (Ex. 3). Die „Schechina“ Gottes im Allerheiligsten ist ein absolutes Ruhen in sich selbst, nicht in ontologisch-substanziellem Sinn, doch in persönlich-ethischer Bedeutung: es ist ein „Ich“, das durch sich selbst besteht, aber sich äußert in seinem Gebot, seinem Gesetz. Es ist souverän durch sich selbst und behält sich in dieser Souveränität das Recht vor, einen Bund zu schließen mit einem speziellen Volk aus all den Völkern, die durch Ihn geschaffen sind, um diesem einen Volk Sein Gesetz zu offenbaren. „Und ich schließe solchen Bund mit ihnen, spricht der Herr, mein Geist, der bei dir ist und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Munde nicht weichen, noch von dem Munde deines Samens und Kindeskindes, spricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit“ (Jesaja 59, 21).

Dies ist der Ursprung des jüdischen Lebensgefühles: der „berith“, der Bund, den Gott freiwillig mit diesem Volke schloß. Gott ist als Schöpfer absolut verschieden von seiner Schöpfung, also von all dem Irdischen und Menschlichen, aber gleichzeitig gibt es etwas im Menschen, das ihn mit Gott verbindet, das von Ihm ausgeht und zu Ihm zurückkehrt, wir stehen Gott „gegenüber“ (Baeck). Diese Beziehung zwischen Gott und Mensch wird nun durch Israel primär als eine ethische betrachtet. Gottes Sich-selbst-bekannt-machen wird nicht auf spekulative Art als eine Lehre zusammengefaßt, sondern als konkrete historische Handlung im Alten Testament hingenommen; es ist ein persönliches Verhältnis: auf der einen Seite dieser absolut einzige, wahre Gott, auf der andern Seite dieses spezielle, durch Ihn berufene, in seinen Dienst gestellte Volk. Er greift in das Leben dieses Volkes ein und will es nach seinem Willen formen und kneten, zum Segen aller Völker der Erde. In der Morgenröte der israelitischen Volksgemeinschaft hört Abraham die Stimme des Herrn: „Gehe aus deinem Lande und deiner Familie und aus deines Vaters Haus nach einem Lande, das ich dir zeigen will, und ich will dich zu einem großen Volke machen, und ich will dich segnen und dir einen großen Namen machen; und du sollst ein Segen sein, ich will segnen, die dich segnen und verfluchen, die dich ver-

fluchen, und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (Gen. 12, 1—3). Jedes Wort dieser Berufung und dieses Versprechens bestimmt die Geschichte des jüdischen Volkes und seines Geisteslebens. Das „Ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein“ gibt die sittliche Grundlage für das Leben, gibt diesem Leben Sinn und Ziel und nimmt der Geschichte das Sinnlose. Das persönliche Leben, das soziale und das nationale Leben, alles wird von vornherein religiös-ethisch qualifiziert. Die Geschichte erhält dadurch bei Israel schon in sehr frühen Zeiten eine Qualifikation, die sie in den alten Kulturreligionen nirgends besitzt. W. Eichrodt (Theologie des Alten Testaments I, S. 9) sagt: „So gewiß auch der alte Orient in einzelnen Geschehnissen das Werk der Gottheit erkannte und ihr Gericht oder ihre Hilfe darin erlebte, so wenig dachte er daran, im zweckvollen göttlichen Handeln den Nerv des geschichtlichen Geschehens zu erkennen und alles Einzelne einer großen religiösen Idee unterzuordnen... In Israel erweckte das Wissen um den Bundesgott und seine Erlösungstat die Fähigkeit, das geschichtliche Geschehen zunächst im Rahmen des Volksgeschicks, dann aber auch der Weltgeschichte, als Wirkung des einen göttlichen Willens zu begreifen und darzustellen, ja auch den Naturmythus der Ausführung dieses Gedankens dienstbar zu machen (Verknüpfung von Schöpfung und Geschichte!)“.

Dieses außerordentlich aristokratische Lebensgefühl, geleitet durch die Idee der göttlichen Auserwählung, führt zu zwei Folgerungen, worauf wir jetzt schon, beispielgebend für die folgenden Betrachtungen, den Nachdruck legen müssen: einerseits nationale Begrenzung (Integration), andererseits internationale Ausdehnung (Desintegration).

Die nationale Begrenzung ist offensichtlich, denn gleich wie Abraham sich in strenge Absonderung begeben mußte, welche auch örtlich gemeint war, mußte auch Israel sich von den andern Völkern zurückziehen, um allein zu wohnen (vgl. Numeri 23, 9b: „Siehe, das Volk wird allein wohnen und nicht unter die Heiden gerechnet werden“). Die mündliche Lehre hatte vor allem den

Zweck, ein Wall um die Tora, ein Schutz und eine Abwehr gegen alle fremden Elemente und Einflüsse zu sein. Allerdings ist diese Exklusivität für die Nation kein Selbstzweck, denn die Abschließung ist hauptsächlich dazu da, um den Gehorsam gegen das Gebot, welches durch den „berith“ verkündet wurde, zu stützen. Die Nation wird, dank seiner Gottes Herrschaft, durch Theokratie zusammengehalten. Der Wille des Herren ist der Wille der Nation. Nicht der Wille des Volkes nach Macht und Ehre unter den Völkern hält die Nation zusammen, sondern sie besteht nur durch den Gehorsam gegenüber Gottes Gebot. Die heilige Absonderung Gottes soll ihr Ebenbild finden in der heiligen Absonderung des Volkes. Das Grundgesetz dieses Volkes ist ausgedrückt in folgendem zentralen Gebot: „Sprich zu den versammelten Kindern Israels und sage ihnen: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, Euer Gott!“ (Lev. 19, 2). Das Volk ist die „Gemeinde (kahal) des Herrn“.

Diese Begriffsbestimmung von „Jüdische Nation“ ist sehr wesentlich, da Gottesglaube und Volksgefühl sehr innig miteinander verbunden, ja organisch zusammengewachsen sind unter Vermeidung der Abhängigkeit dieses Gottesglaubens von dem natürlichen Volkswillen und den natürlichen Existenzgrundlagen des Volkes. Wer jedoch die phänomenologische Struktur dieser Begriffsbestimmung klar durchschaut hat, dem wird klar, daß in diesem Nationalismus ein mächtiger Internationalismus, ein missionarisches und kosmisches Lebensgefühl enthalten ist.

Das Horchen auf und die Befolgung von Gottes Gebot, sich zu heiligen, hat als Ziel: „Du sollst ein Segen sein“. Es ist die gewaltige Berufung, der Menschheit zu zeigen, was es heißen will Mensch zu sein. Die Aufgabe der „kahal“, der Gemeinde Gottes, ist wesentlich eine priesterliche Sendung an die Menschheit. Bevor das Gesetz von Moses dem Volke übergeben wird, empfängt Israel den Auftrag: „Ihr sollt sein ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk“ (Ex. 19, 6). Leo Baeck schreibt in seinem „Das Wesen des Judentums“, '26, S. 65, das vortreffliche Wort: „Israel ist auserwählt, wenn es sich selber auser-

wählt“. Je mehr Israel sich auf die Erfüllung des Gesetzes konzentriert, desto kräftiger bildet es als Volk einen Aufruf an das Gewissen der Menschheit, denselben Weg zu wandeln und demselben Gott zu gehorchen und zu dienen.

Den Berith (Bund) zwischen Gott und Israel zum Ausgangspunkt nehmend, tritt ein inniges Verhältnis zwischen Religion und Ethik bei Israel an den Tag. Das Problemgebiet der Ethik ist einfach nicht mehr zu trennen vom religiösen Bewußtsein, eine Trennung im eigentlichen Sinne wäre sogar als sehr gefährlich zu betrachten. Ich kann mich nicht lange aufhalten mit der Beschreibung der Entwicklung, welche das Verhältnis zwischen Ethik und Religion innerhalb Israel und dem Judentum durchgemacht hat. Ohne Zweifel wären Unterschiede zu bemerken zwischen dem klassischen Israel vor dem Exil und der Evolution, welche das nach-exilische Judentum von Esra bis und mit der Entstehung des Talmud durchgemacht hat. Waren in der ersten Periode Tempel und Kultus wesentliche Elemente, in der Zeit, die mit Esra anfängt, bekommen die Synagoge und der Unterricht der Tora Vorrang; die Zeit der Exegese fängt an, wenn auch der priesterliche Kultus bis 70 n. Chr. gehandhabt bleibt. Diese Entwicklung war ohne Zweifel von sehr eingreifender Art, und es ist schon richtig, wenn Travers Herford<sup>1</sup> bemerkt: „The Judaism which has come down the centuries, the Judaism of which the Synagogue is the chief and most characteristic embodiment, is not and has never been a priestly religion“. Das ist richtig, wenn wir das Priesterliche im engeren kultischen Sinne nehmen, unrichtig ist es jedoch, wenn wir das Priesterliche im Lichte sehen, das wir soeben fallen ließen auf die religiös-ethische Verkündigung von Gottes Gesetz an die Menschheit, wobei das sittliche Leben als solches einen priesterlichen Zug erhält. In diesem Sinne kennt auch das spätere Judentum einen priesterlichen Beruf, den wir eine Seite zurück deutlich bei Travers Herford umschrieben finden, wenn er sagt: „Esra and the Sopherim did not set out to teach the people a code of laws, but to make them religious, to make them realise who God

---

<sup>1</sup> Talmud and Apocrypha, London 1933, p. 104.

was, in what relation they stood to him, what they should do, and what they should be as a faithful people“. Es ist von großer Wichtigkeit, daß Theologen wie Travers Herford und M. Buber wieder offenere Augen haben für eine richtige Beurteilung des religiösen Strebens der Schriftgelehrten und Pharisäer als der Haltung des untraditionellen Zurückgreifens auf das Gesetz und die Fragen der Heiligung und der Buße in der konkreten Situation des geschichtlichen Momentes. Wir sehen dadurch deutlicher, daß eine Linie beide klassischen Perioden — Israel und Judentum — miteinander verbindet und daß das eigentliche Erbe von Israel durch das Judentum an die Kultur weitergegeben wurde.

Diesen Satz zu verteidigen und zu belegen, ist die Absicht der folgenden Ausführungen.

Was haben wir unter dem „eigentlichen Erbe“ Israels zu verstehen? Wir erwähnten bereits den durchaus ethischen Monotheismus, welcher den Berith-Gedanken kennzeichnet und wenden uns jetzt zu einer näheren Betrachtung des Inhaltes der Tora. Der Jude gebraucht den Ausdruck Tora für das, was unter christlich-dogmatischem Aspekt als „Offenbarung“ gewertet wird. Ist „Offenbarung“ nicht denkbar ohne die Dialektik von Verborgenheit und Erkennbarkeit, so steht bei der Idee der Tora die Gabe Gottes auf dem Vordergrund, die immer wieder neu, lebend und unerwartet ist; sie bewahrt a priori vor dogmatischer Fixierung, bindet sich an keine definitive Norm und verursacht in der Geschichte des jüdischen Geisteslebens eine fortwährende Renaissance. „Jede Zeit erarbeitete ihre eigene Bibel“ (Baeck). So ist die Tora nicht so sehr ein „Gesetz“, auch eigentlich nicht eine „Lehre“, sie könnte am besten angedeutet werden mit „Weg“, der von Fall zu Fall neuen „Aufgabe“, der existentiell gehorcht wird in dem Jetzt und Hier der konkreten Situation.

Wie schwierig es aus diesem Gesichtspunkt heraus dann auch sein mag, von einem deutlich umrissenen „Wesen des Judentums“ oder gar von jüdischer Ethik zu sprechen, so steht doch unumstößlich fest, daß der formale Zusammenhang von Religion und Ethik,

wovon wir die Grundlinien soeben entworfen haben, begleitet war von einem so großen Reichtum an sittlichen Begriffen und Urteilen, daß nicht allein das Christentum, sondern die ganze Kultur davon entscheidend beeinflußt wurde. Bezeichnend sind eine Reihe von Begriffen, die sicher ihren Ursprung im Glauben Israels und des Judentums haben und die bei allen Vertretern der jüdischen Religionsphilosophie, von Philo über Akiba, Halevi, Maimonides, Mendelssohn, Baek, Buber, Cohen und Rosenzweig, um nur einige prägnante Namen zu nennen, stets dieselben blieben.

Im Mittelpunkt steht der Begriff der Heiligung. Gott ist heilig, der Mensch heilige sich für den heiligen Gott. Diese Heiligkeit Gottes darf gewiß nicht als exklusiv sittlich aufgefaßt werden. Dafür sind in der Tora die Elemente des kultisch-heiligen und des ethisch-heiligen zuviel ineinander verwoben, hinweisend auf die Heiligkeit Gottes, welche das eigentliche Merkmal seines Wesens ist. Das Heilige ist das, was ausschließlich „von Gott“ ist. Und in Gott sind ganz besonders das Numinöse und das Ethische vereinigt gedacht, weil in Ihm der Grund unserer Existenz ist und wir darum vor Ihm „Erde und Asche“ sind, aber Er ist auch das Urbild alles ethisch Guten (siehe die klassische Stelle Ex. 34, 6, 7, wo nur ethische Eigenschaften von Gott aufgezählt werden: „Herr, Herr, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, der da bewahret Gnade in tausend Gliedern und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde, und vor welchem niemand unschuldig ist, der die Missetat der Väter heimsucht an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied“). Was einen trifft in diesem Wort ist Gottes souveräne Freiheit zu vergeben und die Sünde weitergehen zu lassen und zu bestrafen bei wem er will. Er ist in keiner einzigen Hinsicht an den Menschen gebunden. Gott erwählt in seiner Gnade das Volk, schließt mit diesem Volk einen Bund und gibt diesem Volk ein Gesetz. Die Souveränität Gottes und die Heteronomie sind charakteristisch für die Gottesauffassung des Alten Testaments. Aber daneben gibt es noch andere Züge. Es sind gerade diese Züge, die wir bei dem späteren Judentum hervortreten sehen und deren Einfluß sich in so starkem Maße in der Kultur spüren lassen.



Der Begriff „Heiligung“ wird nämlich im Judentum aufgefaßt als eine Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch. Das Gefühl des Abstandes von dem absolut Heiligen wird in der rabbinistischen und talmudischen Mentalität verdrängt durch eine gewisse Gemeinschaft mit Gott; nicht nur ist der Mensch angewiesen auf Gott, auch umgekehrt ist Gott angewiesen auf die Selbstheiligung des Menschen. Im Alten Testament ist dieser Gedanke der „Gegenseitigkeit“ deutlich gemacht im Bilde der Hochzeit, aber nicht weniger in dem Begriff von dem „Gerechtfertigten“ (vgl. Psalm 26!), der im Hinblick auf die pflichtgetreue Erfüllung der Gebote sagen kann: „Ich wandle in Deiner Wahrheit“, „Ich wandle in meiner Aufrechtheit“. Das Verhältnis zwischen Gott und der Tora: Er der Geber und die Tora die Gabe, wird auf merkwürdige Weise in das Gegenteil umgewandelt. Die Tora wird als präexistierend betrachtet und Gott als das ideale Urbild der Erfüllung der Tora, von Gerechtigkeit und Heiligkeit! Gottes Heiligkeit muß selbst wieder durch die sittliche Handlung des Menschen geheiligt werden; aber wie gesagt, schon das Alte Testament gibt Anlaß zu diesem für das Judentum so äußerst wichtigen Gesichtspunkt. Denken wir an Jes. 5, 16, wo wir das Wort antreffen: „Der Herr Zebaoth wird erhöht im Recht, und Gott, der Heilige, wird geheiligt werden durch Gerechtigkeit“. Der rabbinische Kommentar zu diesem Wort lautet: „Gott sagt: wenn du dich selbst heiligst, rechne ich es dir an, wie wenn du Mich geheiligt hättest“<sup>2</sup>, und Lazarus fügt hinzu: „Man kann es schlanke- weg als den kühnsten, erhabensten, beseligendsten und gnadenreichsten Gedanken bezeichnen, daß Gott der Allheilige durch den Menschen geheiligt werden soll“. Er erklärt, daß der Begriff „wenikdashti“ („auf daß Ich geheiligt werde“, Lev. 22, 32 und Ezech. 20, 41 u. a.) der höchste Begriff ist, der durch einen Menscheng Geist gedacht wurde, und das edelste Wort, das durch eine menschliche Zunge gesprochen wurde.

Wir stehen vor der Eingangspforte zu dem jüdischen Lebensgefühl, welche sich öffnet durch den religiösen Begriff der „Hei-

---

<sup>2</sup> cf. M. Lazarus, Die Ethik des Judentums, 1901, I, S. 197.

ligung“. Wir haben bereits im Anfang angetönt, daß der Begriff des wahren Menschseins hievon die Grundtendenz ist. Drei Aspekte verlangen unsere Aufmerksamkeit: der Glaube an den Menschen, als Glaube an sich selbst, an den Mitmenschen und an die Menschheit.

Der Glaube des Menschen an sich selbst wird durch das Bibelwort zum Ausdruck gebracht: „Ebenbild Gottes“. Es bedeutet, daß der Mensch die eigene Offenbarung Gottes ist, Ihm verwandt, nicht nur der Mensch für die Welt, jedoch der Mensch Gottes. Sein „Ich“ findet in Gott Ursprung und Bestimmung, der Ewige selbst ist das „Ich“ und das „Ihr“ des Menschen. In seinem individuellen und persönlichen Leben kann der Mensch das Göttliche entfalten, „es ist ihm gegeben, daß es werde“. Die individuelle Seele erhält auf diese Art einen außerordentlich hohen Wert und wird aus der Masse herausgehoben als das absolut Wertvolle in sich selber. Schon wer betet, erlebt sich selbst als den Mittelpunkt der Welt! Aber in der sittlichen Handlung bildet sich das ethische Bewußtsein heraus, das ganz besonders das ewige Attribut ist des „Mensch-Seins“. Die ganze Welt wiegt gegen eine Menschenseele auf, sagt der Talmud. Darum müssen auch an jede Seele die allerhöchsten Anforderungen gestellt werden. „Auf sittlichem Gebiet muß jeder ein Genie sein“ (Baeck). Der Mensch steht hier vor einer unendlichen Aufgabe der Selbstverwirklichung, die ihn stets näher zu Gott bringt, ja Gott stets mehr in der Welt realisiert. Für den Philosophen H. Cohen ist hier wichtig der Begriff des „Heiligen Geistes“, in welchem er den Höhepunkt sieht der sittlich-religiösen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gott ist bestimmt durch die Beziehung zum Menschen, und der Mensch ist bestimmt durch die Beziehung zu Gott, ohne daß sie ineinander aufgehen. Jeder bewahrt die eigene „Einzigkeit“, denn sonst würde der strenge Monotheismus Gefahr laufen, pantheistisch zu verflachen. Was für Cohen die Funktion des Heiligen Geistes bedeutet, ist bei Buber die „Schechina Gottes“. Auf mehr mystische Art, Verkehr „in der Liebes Gottes“, wird hier im Grunde das gleiche ausgedrückt über die hohe Qualität des Menschseins. Auch für Rosenzweig ist Liebe das existen-

tielle Ereignis, in welchem Gott und Mensch einander begegnen, in welchem Gott zu dem Menschen kommt, indem der Mensch seinem Gebote gehorcht.

Ferner ist von entscheidender Bedeutung im Thema „Glauben des Menschen an sich selbst“ die Frage nach dem Verkehrten, dem Sündigen. Ein widerspenstiges Element in der Betrachtung der Göttlichkeit der menschlichen Seele ist der natürliche, der böse Trieb, der dem Menschen auch eigen ist. Es steht in Gen. 8, 21, daß „das Dichten des Menschenherzens von Jugend an böse ist“, und dieses Element bringt eine eigenartige Schwierigkeit auf den Weg der reinen Selbstheiligung. Der Rabbinismus hat versucht, den betonten Ernst des „radikal Bösen“ abzulenken, indem er bemerkte, daß diese Worte vielmehr als Entschuldigung denn als Beschuldigung gemeint seien. Der menschliche Trieb ist nämlich nicht immer schlecht, in ihm liegt die Ursache sowohl des Bösen als auch des Guten! Der Trieb ist doppelt gerichtet. Überdies sagt der Talmud (Kiduschin 30b, B. Bathra 16a): „Gott hat zwar den bösen Trieb geschaffen, aber die Tora, die Sittenlehre hat Er als Heilmittel dagegen geschenkt“. Der Drang zur Erfüllung der Tora, der schöpfenden, ethischen Kraft, überwindet den Trieb zum Bösen.

Baeck sieht diese Spannung unter dem Aspekt von „nahe“ und „fern“; der Mensch arbeitet an einer unendlichen ewigen Aufgabe mit endlicher Kraft. Das Ideal wird stets in der Ferne bleiben, der Weg, die augenblickliche Tat, ist nahe. Hier wird das Gebot lebendig und ist der Mensch seinem Gott Verantwortung schuldig. Weicht er vom Gebote ab, ja weist er es zurück, dann sündigt er. Er begibt sich dadurch in eine Abtrennung von Gott. Cohen betrachtet den Sündeprozeß als Konsolidierung des Individuums; durch die Ablehnung des Gebotes hält der Mensch den Prozeß der sittlichen Erfüllung auf, und dieser Aufenthalt ist die Geburt des Individuums. In der Schuld gewahrt sich der Mensch als ein einsames Ich, aus dem Reiche der Sittlichkeit verbannt, allein angewiesen auf... Gott. Aber das Gefühl, schuldig vor Gott zu stehen, ist zugleich sein Glück, denn sobald der Mensch

das gewahr wird, wird er auf dem verkehrten Weg umkehren und sich bessern. Der Begriff der „teschubah“, der Umkehr, tritt hier auf; durch Cohen wie folgt gepriesen: „Die Sünde vor Gott ist das Mittel zur Erlösung von Gott“<sup>3</sup>. Typisch jüdisch ist, daß Bekehrung und Versöhnung in einen Akt zusammenfallen, sie sind identisch, weil konvex und konkav. Letzten Endes verliert dann auch der Sünder seine Gotteskindschaft nie, der Bund ist ewig, und der Mensch kann immer wieder einen neuen Beginn machen. Nicht „Tue Buße“ ist der Ruf an den Sünder, aber „Kehre um“; der Ursprung und der Weg, die Reinheit und die Freiheit bleiben dem Menschen verbürgt.

So bleibt der Glaube in das Grundsätzlich-gut-sein des Menschen unangetastet, denn was unter Sünde in dieser religiösen Ethik verstanden wird, ist nur „Irrung, ein Schwanken und Wanken“ (Cohen). Zurückkehrend zu Gott sieht der Mensch auf seine Sünde zurück als auf etwas Fremdes, das nicht zu ihm gehört. Der Talmud sagt dann auch: „Was erst Absicht war, wird später (sc. nach der Umkehr) als Irrtum betrachtet“.

Beschäftigen wir uns jetzt einen Augenblick mit dem zweiten Motiv der Ethik, dem Glauben in den Menschen als Mitmensch. Auch dieser Begriff ist in religiöser Hinsicht bestimmt, gleich wie der Begriff des „Selbst“. Im religiösen Begriff Mensch ist auch der Begriff Mitmensch enthalten. „Das Judentum hat den ‚Mitmenschen‘ geschaffen“ (Baek). Und damit zugleich den wahren Begriff der Humanität als Achtung vor dem Wert des Menschen, der Ehrfurcht vor dem Göttlichen in allem, was das Antlitz des Menschen trägt. „Ich“ und der „Andere“ werden im Judentum zu einer religiös-ethischen Einheit. Im Talmud findet man dann auch für „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ den Kommentar, daß das „wie dich selbst“ bedeute „er ist wie du“. Der Andere ist mir gleich und ich ihm, und Gott kommt durch und in ihm, dem Anderen, zu mir mit seinem Gebot. Diene ich dem Anderen, so ehre ich damit Gott. Von großer Bedeutung wird in dieser

---

<sup>3</sup> Religion der Vernunft, 1919, S. 220.

Begriffsbestimmung das Wort aus Sprüche 14, 31: „Wer dem Geringen Gewalt antut, der lästert desselben Schöpfer, aber wer sich des Armen erbarmt, der ehrt Gott“. Die Talmudisten, voran der große Hillel, haben das Soziale den Inbegriff der Tora genannt, und die führenden Religionsphilosophen des Judentums sind ihm darin gefolgt. Welchen systematischen Versuch man auch prüft, das soziale Erbarmen bleibt eines der kräftigsten Motive. Sittliche und physische Not des Andern dürfen uns nicht unerschüttert lassen. Hier liegt eine Aufgabe von Gottes wegen! Cohen ruft leidenschaftlich aus<sup>4</sup>: „Und das ist die große Tat des Prophetismus, und darin zeigt sich sein innerlicher Zusammenhang mit wahrhafter Moral, daß er nicht Spekulationen nachhängt über den Sinn des Lebens vor dem Rätsel des Todes, sondern daß er die ganze Frage des Todes und daher auch des Nachlebens selbst, deren sittliche Bedeutung ihm wahrlich nicht verborgen bleibt, dennoch zurückstellt gegen denjenigen Sinn des Lebens, der in Frage gestellt wird durch denjenigen Sinn des Übels, welche Armut darstellt. Die Armut wird der hauptsächlichste Vertreter des menschlichen Unglücks“. Und weiter sagt er: „Wer die Armut als das Leiden der Menschheit erklärt, der schafft Ethik“. Dieses soziale Erbarmen findet seinen Ursprung im Alten Testament. Es ist Gebot der Tora im wahrsten Sinne des Wortes. Die verschiedenen Vorschriften für das Sabbatjahr und das Jubeljahr bezwecken nichts anderes, als das Entstehen einer besitzlosen Klasse unmöglich zu machen, daß ja niemand sich bereichern könnte auf Kosten des Nächsten. Über allem Besitz, auch allem Grundbesitz, gelte immer wieder das Prinzip der „teschubah“, das Volk hat ihn nur als „Fremdling und Beisatz“ aus der Hand des Herrn empfangen. So beruht die Kultur Israels weder auf Sklaverei noch auf Proletariat. „Der Arme ist der Mitmensch im besonderen Sinne des Gebotes“ (Baek). Das Wort „Arme“ spricht die Tora mit einer gewissen Scheu, mit religiöser Furcht aus. Der Arme ist das Zeichen von Israels eigener Demütigung vor Gott, der eigene Zustand ist in der Gestalt des Armen verkörpert! Die Armut und nicht der Tod ist das große Fragezeichen Gottes an

---

<sup>4</sup> Religion der Vernunft, S. 156.

das menschliche Dasein; der Tod ist mystisches Geheimnis, die Not meines Nächsten ist der Ruf Gottes, dem wir nicht entrinnen können, soll mein Leben ein sittliches Ich ausreifen.

Daher ist das sittliche Handeln dem Nächsten gegenüber im Grunde Mitleiden im prägnanten Sinne des Wortes, Mitleiden, das nichts anderes ist als Nächstenliebe, auch wenn der Nächste der Feind oder Widersacher ist. Die jüdische Ethik will sich hier scharf abgrenzen gegen einen reinen Erlösungs-Gottesdienst, der in dem bekannten Wort Augustins kulminiert, daß es schlußendlich darum geht, „Gott und die Seele zu kennen“. Im Judentum hat diese „selbstische“ Religion, die nur dem „Ich“ und seinem Erlöser Platz macht, keine Wurzel fassen können. Das „Ich“ ist hier nicht das „Erlöste“, aber die Worte „zaddik“, der Gerechte, und „chassid“, der Liebevollte, sind hier essentiell. Beide Wendungen kennzeichnen die streng soziale Richtung dieser Religion<sup>5</sup>. Wir haben zum Schlusse als drittes Thema zu betrachten den Glauben an den Menschen als Menschheit. Hiermit berühren wir ein äußerst wichtiges Element der Situation des Judentums in der Kulturgeschichte. Es ist die Idee des Messianismus, verkörpert im Judentum.

Ist der Mensch Gottes Ebenbild und ist ihm aufgetragen, das Gute zu verwirklichen, dann folgt daraus logischerweise, daß das Gute in der Zukunft siegen wird. Dafür steht Gott ein. Was Gott von dem Menschen verlangt, muß ausführbar sein. Das Ende ist im Anfang schon enthalten. Daher ist die Idee der Zukunft ein betont jüdischer Gedanke, denn nur dieser weiß etwas von dem Gebot, das gleichzeitig die Verheißung der Erfüllung in sich trägt. Die messianische Spannung des Judentums liegt im Wissen um die Verheißung und die Erwartung der Erfüllung, einer Erwartung, die nicht Hoffen ist, sondern absolute Sicherheit. Die Idee der Menschheit erhält hierdurch einen bestimmteren Gehalt, denn diese Idee hat jetzt ihre Evolution in der Zeit, sowie sie sich über die Erde ausbreitet. Nicht nur umfaßt sie die Einheit der Völker,

---

<sup>5</sup> cf. Baeck, a. a. O., S. 214/215.

sondern ebenso sehr die Einheit der Zeit, in welcher jede Generation wieder ein Teil einer Geschichte ist, ein Schritt auf dem Weg, an dessen Ende die Erfüllung steht. „Einheit der Nationen und Einheit der Zeiten, beides zusammen ist die Welt des Menschen“ (Baeck). Auch jede individuelle Existenz erhält im Lichte des Messianismus einen eigenen Sinn, insofern sie im Wandel der Zeiten über sich selbst hinaus nach der göttlichen Erfüllung strebt. Die Spannung zwischen Geschaffen-sein und Schöpfen, Geheimnis und Gebot, erhält einen erhabenen Wert im individuellen Mensch-sein. Wie stark im Judentum „Diesseits“ und „Jenseits“ durch die Idee des Messianismus ineinander verwachsen sind, sagt folgende Betrachtung von Baeck<sup>6</sup>: „Für den Einzelnen liegt die Vollendung im Jenseits, und in ihr Land nimmt, im dämmernden Ufer des Todes aufsteigend, das Gestade der anderen Welt ihn auf; für die Menschheit liegt die Vollendung im Diesseits, und der Weg der Geschichte ist der Weg zu ihr. So tritt das Jenseits in das Diesseits ein, die Ewigkeit, die einstige Welt steigt zur Erde hernieder, um die Zukunft zu zeigen und zur Zukunft zu werden, das ewige Ziel hienieden, das Jenseits auf Erden . . . Die kommenden Tage, sie sind die kommende Welt auf Erden“.

So bestimmt der ethische Monotheismus den inneren Gang der Weltgeschichte; jede Macht, die nicht auf Sittlichkeit beruht, wird in sich selber zugrunde gehen. Nur diejenige Macht, die das Gute will und auf dem Recht beruht, macht Geschichte. „Er kommt um das Erdreich zu richten. Er wird die Welt richten in Gerechtigkeit und die Völker gemäß dem Recht“ (Psalm 98, 9). Hier öffnet sich also der Blick für die religiöse Auffassung der Humanität, die in ihrem Wesen so ganz verschieden ist von dem, was man unter Humanismus versteht. Das Judentum hält die Idee der Humanität hoch, insofern es der großen Zukunft entgegenlebt und entgegenstrebt, welche das Ende der Tage sein wird und in welcher die eine Menschheit Gott dienen wird. Das Wort von Zephanja (3, 9) wird dann in Erfüllung gehen, „daß sie alle den Namen des Herrn anrufen werden, auf daß sie ihm dienen wie

---

<sup>6</sup> a. a. O., S. 256.

ein Mann“. Die Individualität der Staaten wird aufgelöst werden, es wird ein Volk, eine Menschheit geben vor Gott.

Es liegt auf der Hand, daß aus diesem Gedankengang ein Schluß gezogen wird im Hinblick auf das Volk der Juden selbst. Denn in diesem Volk vollzog sich schon ein Schicksal, das als Ideal für die ganze Menschheit gelten kann: die Auflösung des individuellen Staatswesens und trotzdem das sich Handhaben des Volkes als einer Einheit im Laufe der Zeiten. Wie ein voraussehendes Symbol des Messianismus wird so die Geschichte des Judentums: kein Staat und doch ein Volk. Und dieses Symbol findet dann biblische Gestalt in der Person des „leidenden Gottesknechtes“. Der „Rest Israels“, der nach der Vernichtung der nationalen Existenz übrig geblieben ist, hat eine außergewöhnlich große Aufgabe. Dieser Rest ist ein armes, einsames, verstoßenes und verfolgtes Volk. Es ist ein Volk des Leidens. Dieses Volk ist der „leidende Gottesknecht“; in seiner Armut, Leiden und Not tritt die Figur des Messias vor das Forum der Völker, denn in seinem Leiden ist dieser Messias das Vorbild aller Absage an irdisches Glück und irdische Macht, er ist der Prototyp des vor Gott Gedemütigten. Er ist der große „Arme“ vor Gott. Der Rest Israels trägt das Leiden, das man betrachten muß als „Züchtigungen der Liebe“ (Berach. 5).

Aber in Einsamkeit und Verfolgung steht dieser Rest, dieser Messias dann auch ungebrochen im Gehorsam an das Gebot. Ungebrochen und unbeugsam, und es ist schwierig, irgendwie die Schuld bei ihm selbst zu suchen. Friedländer: „Es ist der unschuldig Leidende“<sup>7</sup>. Dieses Völklein, das übrig blieb inmitten der Völker, kommt mit der radikalen Predigt der Gerechtigkeit und Wahrheit, der Heiligung des Namens Gottes zu den Nationen. Diese kleine Gruppe ist die Gruppe der Widersprechenden, der ewig Unzufriedenen, der Revolutionären. „Weil in der messianischen Idee der Zug des Unbedingten ist, so lebt in ihr der Angriff gegen alle Trägheit und Selbstgenügsamkeit, das Andrängen dagegen, daß das Bestehende Recht habe, weil es besteht, daß der

<sup>7</sup> H. F. Friedländer, Der Knecht Gottes, den Haag 1947, S. 80, 84.



Kompromiß zur dauernden Wahrheit erklärt werde. Jede Kultur, die geworden ist, will ein Abschließendes, etwas, was hinzunehmen ist, bedeuten. Deshalb wird der messianische Gedanke immer zum Widerstreit gegen die Kulturzufriedenheit, ihr gegenüber ist ein Verneinendes, ein Radikales, ein Revolutionierendes in ihm. Er ist ein Sauerteig in der Geschichte“ (Baeck) <sup>8</sup>.

Jedoch das ständige Ziel dieser fortdauernden Negation ist in letzter Instanz eine allerstrengste und allerkonsequenteste Position: Gehorsam heischen, um Gottes Gebot zu folgen und so das Reich Gottes auf der Erde zu realisieren.

Wir trachteten skizzenhaft die Hauptlinien des jüdischen ethischen Monotheismus widerzugeben. Es geschah mit Absicht, daß die gezogenen Linien die zeremoniellen und rituellen Gebräuche nicht wiedergegeben haben, welche speziell der orthodoxe Typ des Judentums noch in Ehren hält, und die ohne Zweifel für das Auge der Außenwelt bezeichnender erscheinen für all das, was man unter „jüdisch“ sich vorstellen zu müssen glaubt als die scheinbar abstrakteren ethischen Theorien, welche wir bisher vorgebracht haben. Doch ist das nur Schein. Was im Laufe der Zeit eine mehr philosophische Betrachtung des Wesens des jüdischen Geistesgutes zum Vorschein brachte, geht, nach unserer festen Überzeugung, als ein tieferes Gemeinsames durch die drei Richtungen, orthodoxe Juden, reformistische Juden und zionistische Juden hindurch <sup>9</sup>. Das Zeremonielle und Rituelle der Synagoge will nichts anderes als der Tora als Gabe Gottes Ehrfurcht beweisen und ihr gehorchen, der Tora, im Rahmen der rabbinistischen Exegese.

Es waren besonders drei Motive, welche die Struktur des ethischen Monotheismus im Glauben an das „Selbst“, den Mitmenschen und die Menschheit bestimmten: der Bundesgedanke, die Freiheit des Menschen zur Heiligung (sittliche Handlung, das so-

<sup>8</sup> a. a. O., S. 281.

<sup>9</sup> cf. unser Artikel „De huidige Joodsche Theologie en Philosophie“ in „Vox Theologica“, März 1938, S. 89—97.

ziale Mitleid) und schließlich das missionarische Bewußtsein, das sich an „den Menschen“ richtet.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, in die Finessen der Kulturgeschichte einzudringen, um eventuelle Einflüsse und Ausläufer dieses Gedankenkomplexes so gewissenhaft wie möglich zu verfolgen. Wir beschränken uns auf einige Bemerkungen über den Einfluß des jüdischen Monotheismus auf theologischem, philosophischem, sozialem und politischem Terrain.

Wer sich Rechenschaft gibt von der Beziehung, die besteht zwischen jüdischem Geistesgut und Christentum, hat es sofort zu tun mit der Divergenz zwischen dem Alten Testament (Tora) und der rabbinistischen Exegese (Talmud). Das Christentum anerkennt als heiliges Buch der Offenbarung, als Heilige Schrift, auch das Alte Testament. Auch Jesus greift in seinen Reden immer wieder darauf zurück, indem er deren Inhalt, speziell seine sittlichen Gebote, dem Alten Testament entlehnt, und schließt sich, was letzteres betrifft, zu einem nicht geringen Teil der rabbinistischen Exegese an<sup>10</sup>. Doch ist der Aspekt, unter welchem das Neue Testament das Alte sieht, wesentlich verschieden von dem Aspekt, unter welchem die Rabbiner die Tora gesehen haben. Wir können diesen wichtigen Unterschied am besten deutlich machen an zwei Begriffen, die schon mehrfach herangezogen wurden, dem Geheimnis und dem Gebot. Wir könnten die neutestamentliche Auffassung des Alten Bundes beleuchten durch den Begriff „Geheimnis“, während im Rabbinismus der Begriff „Gebot“ der beherrschende Faktor wird. In „Geheimnis“ kommt zur Geltung der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, aber dann letzteres in seiner Schuld gesehen, in Gottes Gericht. Es wird mit dem Abstand radikalen Ernst gemacht. Gott ist der Allmächtige, und das von Ihm frei gewordene, abgefallene Geschöpf kann nur dank seiner Gnade gerettet werden. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist im Neuen Testament nach Verheißungen des Alten Testamentes im Wesen soteriologisch bestimmt. Das Christentum hört aus

---

<sup>10</sup> cf. die Kommentare von Strack und Billerbeck aus Talmud und Midrasch, München 1924.

den zehn Geboten zuallererst das „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus Ägypten, aus der Knechtschaft leitete“, und ist sich bewußt, daß es durch Befolgung der Gebote nicht sich selbst rettet vor Gott, oder vielmehr Gott verwirklicht, sondern daß es erst, dank der Erlösung durch Gott aus der ägyptischen Knechtschaft, aus der Übermacht der Sünde erlöst wurde. Das „Heiligen“ ist hier vielmehr ein „Geheiligt werden“ durch die Gnade, die in Christus ist. Dieser Ernst um das „Geheimnis“ durchläuft alle Stadien der Glaubenslehre und bestimmt die Begriffe Sünde und Erlösung, Wesen Gottes und Wesen des Menschen, Beginn und Ende, Ewigkeit und Zeit. Und wir haben im Gegensatz zu all diesem in den soeben gegebenen Auseinandersetzungen gesehen, wie im Judentum das „Gebot“ schließlich den Hauptakzent erhält von der Wechselbeziehung (Polarität) zwischen Gott und Mensch her, von der Freiheit des Menschen, sich selbst vor Gott zu heiligen und in sittlicher Handlung den Begriff Mensch zu realisieren her, wie das Bewußtsein der Sünde im Wesen schon eine Umkehr ist und der „Jeser Toob“, der gute Wille, schließlich die Oberhand erhalten wird bei der Schaffung einer neuen Menschheit.

Es drängt sich jetzt die Frage auf: Ist diese Divergenz von Auffassungen über einen gemeinschaftlichen Besitz (Altes Testament, Tora) denn nicht so umfassend und in die Tiefe dringend, daß von Beeinflussung und Verwandtschaft keine Rede mehr ist?

Wir glauben hierauf das Folgende antworten zu dürfen. Zuerst besitzt das Christentum eine ganze Reihe von Glaubensvorstellungen, deren Wurzeln im Alten Testament gelegen sind und deshalb durch Israel, das „Volk des Bundes“, in das Christentum hineingetragen wurden. Dr. Dienemann gibt in dem großen Werk „Die Lehren des Judentums nach den Quellen“, Leipzig, o. J. V. Teil, S. 399 fg., davon eine Übersicht, die im allgemeinen durch jeden christlichen Theologen als richtig anerkannt werden muß. Die folgenden Glaubensvorstellungen kommen an die Reihe: Gottesauffassung, die Anerkennung der Bibel, der wöchentliche Ruhetag (denke an die strengen Sonntagsfeiern in vielen kirchlichen Kreisen, die vollkommen verwandt sind der kasuistischen Beachtung

des Sabbaths durch die Juden!), die Festtage, die Einteilung der Gottesdienstübungen, Gebete, Liturgie. Wichtiger jedoch ist der ganze Komplex ethischer Vorstellungen, die das Christentum dem Judentum zu danken hat. Jesus hat sich in seinen Reden über den Gehorsam an Gottes Gebot genau dem A. T. angeschlossen und auch an die Kommentare, die durch die Rabbiner gegeben waren. Das „Neue“ am Christentum liegt zunächst nicht im Geben einer neuen Ethik, basiert auf Nächstenliebe. Es wurde hier ein enormer Besitz an geistigen Werten durch Israel und das Judentum in das Christentum hineingetragen. Die ethischen Begriffe der Treue, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Bescheidenheit, Tapferkeit, Humanität: Israel hat sie als ebensoviele Gebote von Gott empfangen, und das Christentum hat sie in Jesu Reden erneut als göttliche Gebote erkannt und der Kulturwelt weitergegeben.

Die Kritik von Jesus gegen den Rabbinismus und die Schriftgelehrtheit geht nicht gegen die materielle Ethik des Judentums, aber sein Protest flammt auf gegen deren religiöse Geartetheit: das soteriologische Element wird vergessen, der Anfang des Dekalog, die Gnadengabe, das „Geheimnis“ als nicht bestehend betrachtet und damit eine Korrelation, eine Gegenseitigkeit geschaffen zwischen Gott und Mensch, die den eigentlichen Sinn des „Berith“ beleidigt, die Souveränität Gottes erniedrigt und dem Menschen gegenüber Gott ein sittliches Bewußtsein gibt, wodurch Gott in Abhängigkeit vom Menschen gedacht wird. Jesus will wahrhaftig das Gesetz in jeder Hinsicht erfüllt sehen, aber das eigentliche „Werk Gottes“ ist: Glauben an Ihn, den Er gesandt hat (Joh. 6, 29).

Ungeachtet der Übernahme von vielen religiösen Vorstellungen durch das Christentum aus dem Judentum, besteht eine scharfe Trennung zwischen beiden: die Trennung, die wir mit den Symbolen „Geheimnis“ und „Gebot“ andeuteten. Hier wird das Judentum für das Christentum äußerst anstoßend in der Korrelation zwischen Gott und Mensch, durch seinen hauptsächlichsten Bestandteil: der Autonomie des menschlichen Willens. Das „Gebot“ ist Alles; die menschliche Selbstheiligung ist Verwirklichung,

ja Erlösung vom „Menschen“, ins Dasein-rufen der „Menschheit“, schließlich bringt sie „Erlösung... dem Erlöser“ (Rosenzweig). Eine biblische, soteriologisch gerichtete Theologie kann diesen ganzen Gedankengang kaum anders werten denn als höchste menschliche Hybris, die sich denken läßt, und als Untreue im Hinblick auf das höchste anvertraute Gut: Gottes auswählende Gnade im Alten und Neuen Bund.

Besteht deshalb ein wesentliches Auseinanderklaffen zwischen Judentum und Christentum, abgesehen von viel gemeinschaftlichem Besitz, so steht dem doch gegenüber, daß der typisch jüdische Wechselverhältnisgedanke nicht nachgelassen hat, auch auf theologischem Gebiet starke Spuren zurückzulassen, und daß im Laufe der Jahrhunderte das ausschließliche Herauskehren des ethischen Gebotes im religiösen Gewande der „Heiligung“ immer wieder seinen Einfluß geltend machte<sup>11</sup>. In allen kirchengeschichtlichen Bewegungen wird der Akzent vom Altar (dem Kreuz, der Gnade) verlegt nach der Aktivität des Menschen und seiner Erfüllung des Gebotes hin. Wir denken hierbei an viele „häretische“ Strömungen des Mittelalters: Katharer, Waldenser, Passagii, Husiten, den jüdischen Einfluß auf Zwingli und Servet, die Verwandtschaft mit dem englischen und amerikanischen Puritanismus, hauptsächlich den jüdischen Einfluß auf die „Aufklärung“, die auch auf die Theologie des 19. Jahrhunderts ihre Wirkung geltend machte, dermaßen, daß theologische Formen des Modernismus und des „Neu-Protestantismus“ sich kaum mehr unterscheiden von dem typisch jüdischen Denken von der Korrelation in der ethischen Heiligung zwischen Gott und Mensch. Wo die „innere Gesinnung“, die Persönlichkeit, der „gute Wille“ zu zentralen Begriffen in der Theologie werden, da gehen die Linien über die philosophische Besinnung zurück in das Herz der jüdischen Lehre von der Polarität.

Die philosophische Problemstellung tritt hierdurch in das Gesichtsfeld. Schwierig, ja unmöglich ist es, in der Kulturgeschichte

---

<sup>11</sup> Wir verweisen auf das ausführliche Werk von Louis Israel Newman, „Jewish Influence on Christian Reform Movements“, New York 1925.

die Gebiete der Theologie und Philosophie streng getrennt zu halten, weil jeder theologische Denkschematismus unwiderruflich abhängig ist von den Phasen, die die philosophische Besinnung selbst durchmacht.

Eine typisch jüdische Figur ist zunächst am Beginn unserer Zeitrechnung Philo von Alexandrien gewesen, der einen kräftigen Versuch machte, um jüdische Tradition und hellenische Bildung zu synthetisieren. Mit Recht wurde diese merkwürdige Gestalt charakterisiert: „Judaism, in Philo's idea, was not to be universal by ceasing to be national, or philosophical by ceasing to be legal“<sup>12</sup> (Bentwich). Er ist der Mann, in dem tatsächlich das national Begrenzte und das international Weite sich symbolisieren, ebenso wie wir das so stark in Hermann Cohen finden, der dann auch wohl der moderne Philo genannt wird. Schien anfänglich sein jüdisch-griechisches System ohne Einfluß zu bleiben, so wird von größter Bedeutung sein Einfluß im frühen Mittelalter, in der Renaissance und von dort wieder in der Philosophie des 19. Jahrhunderts (im Neu-Kantianismus). Platzmangel verbietet uns hier ausführlich auf seine Philosophie einzugehen, aber die für ihn zentralen Begriffe von Gott als der höchsten Idee, vom Logos, der ethischen Bedeutung der Stoa — verbunden mit dem Gedanken der Heiligung —, der Ekstase und der Idee der Menschheit, dies alles wirkt nach auf eine nicht zu unterschätzende Weise. Das aristokratische, jüdisch-missionarische, nicht dogmatisch gebundene Lebensgefühl macht es Philo möglich, Elemente aus einer ganz anderen Kultur seinem Denken zu assimilieren, und so durch die Jahrhunderte hindurch die Kultur in Theologie und Philosophie mit jüdischem Geistesgut zu durchdringen.

Das Erbe des griechischen Denkens (Plato, aber hauptsächlich Aristoteles) wird besonders durch zwei jüdische Denker der philosophischen Theologie des Mittelalters vermittelt: Salomon ibn Gabirol mit seinem *Mekor Chajim* (Lebensquell) und Moses Maimonides mit seinem *More Nebuchim* (Führer der Verirrten). Der

---

<sup>12</sup> Zitiert durch L. Magnus, *The Jews in the Christian Era*, London 1929, p. 45.

erste läßt seine spekulativen Tendenzen einwirken auf Wilhelm von Auvergne und von diesem aus auf die Denker des Franziskanerordens: Halesius, Bonaventura, hauptsächlich Duns Scotus, der nachdrücklich erklärt, zu Gabirol zurückkehren zu wollen (*De rerum principio quaestio 8 art. 4*). Der Einfluß von Maimonides reicht über Albertus Magnus speziell zu Thomas von Aquino, in welchem die Auswirkung von Maimonides' Aristoteles-Interpretation sich stark fühlbar macht (Verhältnis von Vernunft und Offenbarung; Ablehnung der Notwendigkeit der Entstehung der Welt aus Gott, durch Argumente von Maimonides bestritten; Lehre der Freiheit des Willens), nicht so sehr im Kleinen, als viel mehr in den großen Konturen des Systems spürbar.

Cohen hat Maimonides den Rationalisten des Judentums par excellence genannt und seine typisch jüdische Bedeutung in folgenden Worten ausgedrückt: „Darin liegt der Schwerpunkt von Maimunis Attributenlehre: daß er den Begriff des göttlichen Attributes auf das sittliche Attribut, und somit den Begriff Gottes auf den ethischen Begriff Gottes konzentriert und einschränkt... Die Gotteserkenntnis begründet ihm den Erkenntniswert der Ethik »<sup>13</sup>. Diese Worte setzen wohl sehr deutlich in das Licht, wie Maimonides' System eng verwandt ist dem ethischen Monotheismus, den wir im ersten Teil dieses Kapitels ausgearbeitet haben, während seine Denkweise sich trotzdem eng Aristoteles anschließt. Auch auf Spinoza macht Maimonides seinen Einfluß geltend. Guttman<sup>14</sup> bemerkt, daß, wo Spinozas Genie geweckt wurde, indem er die jüdischen Denker des Mittelalters kennen lernte, er nicht nur bei den theologischen Fragen in seinem „Theologisch-politischen Traktat“ sich durch Maimonides leiten läßt, sondern auch in seiner Ethik (wie bezeichnend ist doch dieser Titel) sich bei allen Gegensätzen der Methode und metaphysischen Fundierung, eng einer Reihe von Maimunis Gedanken anschließt (speziell der sich im Denken vollziehenden Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch).

---

<sup>13</sup> cf. *Jüdische Schriften*, Berlin 1924, III. Band, S. 246/7.

<sup>14</sup> *Die Lehre des Judentums*, V. Band, S. 390.

So ist die Bedeutung der fröhscholastischen Denker nicht zu unterschätzen; sie waren im allgemeinen Wanderer, die von einem Land nach dem anderen zogen und Elemente der griechischen und arabischen mit der ihnen eigenen jüdischen Kultur verbanden und auf diese Weise auf Pfeilern von jüdischen Ideen eine Kulturbrücke bauten, über welche alte und neue Zeit einander begegneten. „Sie haben der mittelalterlichen Traditionskultur den Stoff geliefert, an dem diese vom achten bis zum fünfzehnten Jahrhundert zu arbeiten hatte, bis der Geist der abendländischen Menschheit reif geworden war, neue, eigene, nationale Kulturen zu erzeugen“<sup>15</sup>.

Wir müssen uns darauf beschränken, aus der Zeit der Renaissance und des Humanismus einige Namen zu nennen, deren Träger sich speziell mit dem Studium der hebräischen Literatur abgegeben haben und deshalb in ihren philosophischen Ideen dem Judentum eng verwandt waren, soweit in diesen Ideen dem Begriff der Humanität ein zentraler Platz eingeräumt war. Wir nennen Erasmus (wobei wir nicht aus dem Auge verlieren, daß diesem großen Humanisten „Judaismus“ nur Zeremoniendienst war), hauptsächlich Pico della Mirandola und Johann Reuchlin. Wir verweisen auf die ausführlichen Studien in dem reichen Werk: „The Legacy of Israel“, Oxford 1927.

Gehen wir zur neueren Zeit über, dann ist ein erheblicher jüdischer Einfluß zu bemerken in der Philosophie der „Aufklärung“, wobei hauptsächlich der Name Moses Mendelssohn in den Vordergrund tritt, der die humanistisch orientierte Philosophie der Aufklärung auf treffende Weise mit den Grundsätzen der jüdischen Religion zu verbinden wußte. Obschon selber nicht von großer kulturhistorischer Bedeutung, lebend im Schatten von Kant, ist seine Erscheinung doch symptomatisch für jene Zeit, denn die Aufklärung gibt dem zurückgedrängten und zerstreuten Judentum Gelegenheit, sich auszusprechen und hören zu lassen, jetzt, da Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, ja die Anerkennung aller

---

<sup>15</sup> a. a. O., S. 458.



Menschenrechte zu den Losungen der Zeit gehören. Menschenwürde und Humanität, die Juden sind imstande, diesen Begriffen Inhalt und Farbe zu geben, und seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts ist die Kultur dann auch durch eine Reihe von jüdischen Denkern in dieser Richtung kräftig beeinflusst. Der politische Liberalismus dieses Jahrhunderts wurzelt in den Ideen der Aufklärung; kein Wunder, daß das Judentum diesen Liberalismus und bald darauf den Sozialismus mit aller geistigen und materiellen Kraft unterstützte, und das nicht allein, weil eine so hervorragend günstige politische Seite für sie damit verknüpft war, als hauptsächlich auch, weil die Bewegungen des Liberalismus und Sozialismus in ihrem geistigen Gehalt engstens mit dem Judentum zusammenhängen. Diese Politik ist wirklich „echt“, entstanden aus den tiefsten Regungen des Geistes!

Würde des Menschen, Freiheit und Toleranz sind seit der Aufklärung Losungen der Menschheit geworden, die besonders vom jüdischen Geist ausgegeben worden sind. Gewiß, gerade dort fanden diese den stärksten Widerhall, wo der Geist jahrhundertlang in Verfolgung und Knechtschaft sich nach Freiheit, Humanität und Toleranz gesehnt hatte.

Und hier tut sich ein neues Kapitel vor uns auf: jüdische Einflüsse auf die politische Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts. Nicht wenig wurde der Liberalismus von jüdischem Geiste infiltriert, aber am nachhaltigsten geht ganz gewiß der Sozialismus auf jüdisches Gedankengut zurück. Die Gestalt von Karl Marx dominiert bis zum heutigen Tag das politische Antlitz der Zeit — vom Naturalismus und Posivismus des 19. Jahrhunderts beeinflusst, hat sich hier das Gebot völlig vom Geheimnis gelöst, und der dialektische Materialismus ist zu einer betont-säkularisierten atheistischen Ideologie ausgewachsen.

Im Denken aber des letzten großen systematischen Geistes des Judentums, in H. Cohen, waren die beiden Elemente Geheimnis und Gebot, war die Korrelation Mensch-Gott noch vorhanden. Mit einer Bemerkung über diesen modernen Philo möchte ich schließen.

Cohens Bestreben war es, das Geistesgut der griechischen Kultur (Plato) in Harmonie zu bringen mit dem ethischen Monotheismus (die Propheten) seines Volkes, in den Grenzen des Kantischen Denkens. An ihm sehen wir am deutlichsten, daß der Idealismus und das jüdische Wesen eine Verwandtschaft miteinander haben, die wir zwischen dem Christentum und dem Idealismus vergeblich suchen. Bei ihm treten die drei Motive am klarsten hervor, die wir stets nannten: die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, die Selbstheiligung dank der Freiheit des menschlichen Willens, und das missionarische Bewußtsein, welche die ganze Welt zu bekehren sucht, um den einen Namen zu heiligen. Er ist der universelle Denker, der nichts vernachlässigt, weil jeder Bestandteil der Wirklichkeit Sinn erhält im Sinne des Idealismus. Er ist vor allem der typische Jude, der den „nationalen“ Besitz gegen alles festhält und „verwertet“ in seinem Denken, aber gleichzeitig der Kosmopolit, die internationale Figur, der, weil er „den Menschen“ sucht, überall heimisch ist und das Geistesgut seiner zufälligen Umgebung seinem jüdischen Denken anpaßt. Wenn je, so sind das Spezifisch-Jüdische und das Menschlich-Allgemeine in Cohen symptomatisch. Es handelt sich hier keinesfalls um „Mimikri“ (Blüher), denn hier ist einer hervorgetreten mit mächtigem, leidenschaftlichem Zeugnis: die Welt, den Menschen in Berührung zu bringen mit Gott und zu bringen zu . . . sich selbst. Einer der beliebtesten Ausdrücke von Cohen war: „Die Nähe Gottes ist mein Gut“. Aus diesem religiösen Bewußtsein heraus ist er der jüdische Prophet unserer Zeit. Aus der sublimer Darlegung dessen, was er unter „religiösen Tugenden“ versteht, wie Demut, Gerechtigkeit, Treue, Friede, spricht ein Geist, der von Heimweh erfüllt ist, von gewaltigem, übermenschlichem Suchen des Ewigen in den Augen, in der Seele des Mitmenschen.

Hier erhält die jüdische Ethik Gestalt im Rahmen des jüdischen Geisteslebens: der Jude weiß sich durch Gott auserwählt, er sucht den Menschen; so ist er überall zuhause und . . . nirgends. Denn dieses Suchen ist ein unendlicher Weg in einem unendlichen Raum.