

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	67 (2011)
Artikel:	Die Debatte um das "Ethos der hebräischen Propheten" : ein gesellschaftspolitischer Streit um die Zugehörigkeit des deutschen Judentums im Ersten Weltkrieg
Autor:	Lattki, Torsten
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-961472

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: 14.02.2026

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

Die Debatte um das „Ethos der hebräischen Propheten“ Ein gesellschaftspolitischer Streit um die Zugehörigkeit des deutschen Judentums im Ersten Weltkrieg

von *Torsten Lattki**

Das Jahr 1916 bedeutet in der Geschichte des Ersten Weltkrieges eine Brutalisierung bisher unbekannten Ausmaßes. Materialschlachten und zermürbender Grabenkampf werden Kriegsalltag, die Siegeszuversicht lässt nach den Niederlagen an der Somme und bei Verdun¹ nach, und in Deutschland wird nach einem Sündenbock² gesucht. Der Blick richtet sich neben Pazifisten und Sozialdemokraten auch auf die Juden, die als feige beschimpft und mit einer „Judenzählung“³ im deutschen Heer diffamiert werden. In dieser aufgeheizten Situation stösst der evangelische Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch mit seinem Aufsatz „Das Ethos der hebräischen Propheten“ eine vorgeblich religionshistorische Diskussion um die Deutung der alttestamentlichen Propheten an, die tatsächlich aber eine gesellschaftspolitische Debatte um die Identität und den Platz des deutschen Judentums im Kaiserreich ist. Aus der Deutung der hebräischen Prophetie als wesenhaft partikular erwächst bei Troeltsch die These, die Juden hätten keinen Eigenanteil an der Entwicklung Europas und könnten an seiner Kultur schwerlich partizipieren. Das liberale Judentum fühlt sich von dieser Absage an die *christlich-jüdische Kultursynthese* (Eckart Otto) scharf angegriffen und verteidigt seinen Platz in der Geschichte Deutschlands und Europas. Vor allem die Philosophen Hermann Cohen

* *Torsten Lattki* M.A., Max-Weber- Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Am Hügel 1, D-99084 Erfurt.

1 Vgl. MICHAEL SALEWSKI, *Der Erste Weltkrieg*, Paderborn 2003, S. 186-215; JOHN KEEGAN, *Der erste Weltkrieg. Eine europäische Tragödie*, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 385-428.

2 Vgl. dazu STEFFEN BRUENDEL, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Berlin 2003, S. 191-204.

3 Vgl. WERNER T. ANGRESS, The German Army's „Judenzählung“ of 1916. Genesis – Consequences – Significance, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 23 (1980), S. 117-135. Zur jüdischen Wahrnehmung vgl. ULRICH SIEG, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001, S. 89-96.

und dessen Schüler Benzion Kellermann widersprechen Troeltsch. Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich daher auf die Analyse der Argumentationsstruktur dieser drei Diskussionspartner. Der Disput selber ist in der Forschung bislang in nur wenigen Aufsätzen⁴ und Monographien⁵ dargestellt oder lediglich erwähnt. Eine detaillierte Nachzeichnung der Auseinandersetzung unter Einschluss Benzion Kellermanns und seines Werkes ist ein Desiderat geblieben.

Am 17. Dezember 1915 hält Ernst Troeltsch (1865-1923)⁶ vor der „Religionswissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin“ einen Vortrag über „Israelitische Prophetie“,⁷ an den sich eine Diskussion mit Benzion Kellermann als Vertreter der jüdischen Religion anschliesst. Das zwischen Oktober und Dezember 1915 dafür ausgearbeitete Manuskript⁸ wird ein

-
- 4 ECKART OTTO, Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen. Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese, in: WOLFGANG SCHLUCHTER & FRIEDRICH W. GRAF (eds.), *Asketischer Protestantismus und der Geist des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tübingen 2005, S. 201-255; ULRICH SIEG, Der Streit um das „Ethos der hebräischen Propheten“, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 15 (2002), S. 1-20.
 - 5 KARLHEINZ SCHNEIDER, *Judentum und Modernisierung. Ein deutsch-amerikanischer Vergleich 1870-1920*, Frankfurt a. M. 2005, S. 356-361; THOMAS MEYER, *Ernst Cassirer*, Hamburg 2007 (= Hamburger Köpfe), S. 78; ECKART OTTO, Max Weber und Ernst Troeltsch zur hebräischen Prophetie. Eine Interaktion zwischen Soziologie und Religionsphilosophie, in: DERS., *Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*, Tübingen 2002, S. 246-275; SIEG, *Jüdische Intellektuelle* (Anm. 3), S. 217-231; CHRISTIAN WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999 (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 61), S. 205; ROBERT S. SCHINE, *Jewish Thought Adrift. Max Wiener 1882-1950*, Atlanta 1992 (= Brown Judaic Studies, Bd. 259), S. 54-67; WENDELL S. DIETRICH, The Prophetic Ethos in Dispute, in: DERS., *Cohen and Troeltsch. Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture*, Atlanta/Georgia 1986 (= Brown Judaic Studies, Bd. 120), S. 29-43. – Sowohl die Biographie von WALTHER KÖHLER, *Ernst Troeltsch*, Tübingen 1941, S. 166f., als auch von HANS G. DRESCHER, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen 1991, S. 482-484 gehen auf den Propheten-Aufsatz ein, erwähnen aber mit keinem Wort die sich daran anschliessende Debatte.
 - 6 Zu Werk und Leben: TRUTZ RENDTORFF, Art. *Troeltsch, Ernst*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 34, Berlin & New York 2002, S. 130-143; FRIEDRICH W. GRAF & HARTMUT RUDDIES (eds.), *Ernst Troeltsch Bibliographie*, Tübingen 1982.
 - 7 Vgl. o. Verf., Ein Vortrag von Geheimrat Dr. Troeltsch, in: *Berliner Tageblatt und Handelszeitung* Nr. 645 vom 18.12.1915, 2. Beiblatt.
 - 8 In einem Brief an Heinrich Rickert vom 9. Dezember 1915 gibt Troeltsch an,

Jahr später im *Logos* unter dem Titel „Das Ethos der hebräischen Propheten“⁹ veröffentlicht. Eine geringfügig überarbeitete und mit Zusätzen versehene Fassung des Essays findet sich im 1925 posthum von Hans Baron herausgegebenen vierten Band der *Gesammelten Schriften*.¹⁰ Als Quellen seiner Untersuchungen der alttestamentlichen Prophetie dienen Troeltsch die exegetischen Untersuchungen seines Lehrers Bernhard Duhm (1847-1928)¹¹ und die durch die Wellhausen-Schule gewonnenen Ergebnisse und Urteile über die jüdische Religion. Soziologisch und historisch rezipiert Troeltsch zum einen die 1912 erschienene Monographie „Sociological Study of the Bible“ von Louis Wallis, die er auch rezensiert.¹² Zum anderen übernimmt er Behauptungen und Methoden seines Freundes Max Weber,¹³ etwa die Analyse der Entwicklung eines von den Ursprüngen abgelösten Gegenstandes in gewandelten Kontexten. Die Frage, „wie Ideen in der Geschichte wirken“,¹⁴ hatte grossen Einfluss auf Troeltsch und ist für ihn der *hermeneutische Schlüssel*, um die Ethik der alttestamentlichen Propheten in ihrer Aufnahme und Transformation durch Jesus und die christliche Religion zu untersuchen. In seinen Schriften lässt sich stets sie Absicht erkennen, das Christentum durch Historisierung so zu modernisieren, dass es den aktuellen wissenschaftlichen und kulturellen Heraus-

dass er den Propheten-Aufsatz „fertig“ habe und an den *Logos* schicken möchte (ERNST TROELTSCH, Briefe an Heinrich Rickert, ed. FRIEDRICH W. GRAF, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 6 [1991], S. 108-128, dort S. 114). Vgl. zur Datierung auch OTTO, *Webers Studien des Antiken Judentums* (Anm. 5), S. 265-269; GRAF & RUDDIES (eds.), *Ernst Troeltsch Bibliographie* (Anm. 6), S. 143f.

- 9 ERNST TROELTSCH, Das Ethos der hebräischen Propheten, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur* 6 (1916/17), S. 1-28.
- 10 ERNST TROELTSCH, Glaube und Ethos der hebräischen Propheten, in: DERS., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, ed. HANS BARON, Tübingen 1925 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. IV), S. 34-65 (Zusätze: S. 818-821).
- 11 Vgl. zu seiner Prägung durch Duhm: OTTO, Prophetie (Anm. 4), S. 213f.
- 12 LOUIS WALLIS, *Sociological Study of the Bible*, Chicago 1912; ERNST TROELTSCH, [Rez.] Louis Wallis, Sociological Study of the Bible, in: *Theologische Literaturzeitung* 38 (1913), Sp. 454-458.
- 13 Vgl. zur Beziehung der beiden FRIEDRICH W. GRAF, Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu Max Weber und Ernst Troeltsch, in: WOLFGANG J. MOMMSEN & WOLFGANG SCHWENTKER (eds.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen & Zürich 1988, S. 313-336; SCHLUCHTER & GRAF (eds.), *Max Weber und Ernst Troeltsch* (Anm. 4).
- 14 Vgl. dazu WOLFGANG SCHLUCHTER, „Wie Ideen in der Geschichte wirken“. Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus, in: SCHLUCHTER & GRAF (eds.), *Weber und Troeltsch* (Anm. 4), S. 49-73.

forderungen standhalten kann. Troeltsch erkennt aber auch die Probleme der „grundätzliche[n] Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte“.¹⁵ Entgegen der Relativität, die der Historismus mit sich bringt, beschäftigt ihn die Frage, wie in der wertepluralen Moderne mit Hilfe der christlichen Ethik noch allgemeingültige Handlungsnormen ausgebildet werden können.

Troeltsch, der stets die Entwicklungen in anderen Wissenschaftsdisziplinen verfolgt, erkennt in seinem Aufsatz innerhalb der zeitgenössischen Religionswissenschaft eine „positivistisch-empiristische“ und eine „idealistisch-transzendentale“¹⁶ Strömung. Ersterer gelte die Religion und ihre praktische Ausübung allein als ein Anhängen an alten romantisch-primitiven Vorstellungen, die nach dem „Drei-Stadien-Gesetz“ Auguste Comtes¹⁷ seit der Aufklärung durch die modernen empirisch verfahrenden Wissenschaften schrittweise überwunden werden. Die zweite Strömung hingegen versuche im Anschluss an die Philosophie Kants den einen Ursprungspunkt, der alle Religionen der Welt miteinander verbindet, „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft herauszuarbeiten und zur Menschheitsreligion der Zukunft werden zu lassen“,¹⁸ in der die religiöse mit der moralisch-ethischen Idee koinzidiert. Das ist ein Seitenhieb auf Cohens Verbindung von jüdischer Religion mit Kants *Kritik der reinen Vernunft*, gegen den später dann auch ausdrücklich Stellung bezogen wird. Beide Theorien würden die von Troeltsch abgelehnte „Entwickelungslehre“ und den Versuch teilen, den Offenbarungscharakter von Religion zu negieren. Sie würden der Realität von religiösen Individuen und Gruppen aber nicht gerecht, die „vielmehr eine immer und überall, wenn auch verschieden stark auftretende Erregbarkeit und Reizbarkeit des religiösen Gefühls“¹⁹ zeigen. Dies sei nur „zu verstehen und nachzufühlen, aber wenig zu erklären und herzuleiten“. Die Methode des *Nachfühlens* ist von der „divinatorische[n] Hermeneutik“²⁰ in Duhms Exegese inspiriert: „Das beste, was

15 ERNST TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. III), S. 102.

16 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 1f.

17 Vgl. dazu MICHAEL BOCK, Auguste Comte (1798-1857), in: DIRK KAESLER (ed.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. I: *Von Auguste Comte bis Alfred Schütz*, München 2006, S. 39-57, dort S. 43f.

18 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 2.

19 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 3.

20 OTTO, *Max Webers Studien*, S. 247.

man tun kann, ist versuchen, in die Persönlichkeit des Schriftstellers selber so tief wie möglich einzudringen“.²¹ Troeltsch versucht in seinem Essay „tief“ in das Phänomen der Prophetie vorzustossen und referiert die Entwicklung der Sittlichkeit und Prophetie innerhalb der Geschichte Israels, wie sie in der zeitgenössischen alttestamentlichen Bibelwissenschaft dargestellt wurden. Dabei versteht er unter Propheten und „Prophetismus“ nicht nur die eigentlichen prophetischen Gestalten wie Jesaja oder Ezechiel, sondern auch „das Prophetengesetz, das sog. Deuteronomium, und die prophetisch gefärbte Urgeschichte“,²² deren Umfang er aber nicht näher definiert. Die Propheten hätten die Existenz einer alten idealen Ethik der vorstaatlichen und Königszeit propagiert, zu der zurückzukehren sie von den Israeliten verlangten. Dafür würden sie die Form „der orgiastischen Mantik mit Orakeln, Visionen und Offenbarungen, Fluchformeln und Defixationen, Namenzauber und Zwang durch symbolische Handlungen“ verwenden. Die Propheten forderten dazu auf, den in der Tora niedergelegten Forderungen Treue zu erweisen, um Unheil abzuwenden. „Diese Gebote sind teils religiös-kultische [...], teils sind sie sittliche und rechtliche und bedeuten die gute alte Sitte Israels.“²³ In ihren Aussagen lasse sich keine „religiöse und keine allgemeine rationale Sittlichkeit“ erkennen, wie das von Cohen und Kellermann behauptet wird. Vielmehr trügen die prophetischen Zeugnisse selbst „Züge einer alten einfachen bäuerlichen und kleingewerblichen Sitte mit manchen Resten aus der alten Nomadenzeit“, in denen sich immer dieselben „einfachen Forderungen“ fänden:²⁴ „Gerechtigkeit gegen Witwen und Waisen“, „Freiheit und Ehre“, „Unterhaltpflicht gegenüber dem Armen“ und „Milde“.

In der Geschichtsdeutung der Propheten habe Israel diese reine Ethik verlassen, wofür es durch den Schöpfer- und Weltgott JHWH verschiedene Strafen, wie die Zerstörung des Ersten Tempels oder das Exil erlitten habe. Durch dieses Erziehungskonzept haben sich die Leidensbereitschaft und das Mitleid erweitert und sei die Fürsorge gegenüber dem Volksge-

21 BERNHARD DUHM, Vorwort zur 1. Auflage 1892, in: DERS., *Das Buch Jesaia. Übersetzt und erklärt von demselben. Mit einem biographischen Geleitwort*, Göttingen 1986 (Nachdruck der 4. Aufl., 1922), S. 3f., dort S. 3.

22 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 16. Folgendes Zitat: ebd., S. 9.

23 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 14. Folgende Zitate: ebd., S. 16.

24 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 17. Folgendes Zitat: ebd., S. 20.

nossen zur Menschenliebe ausgedehnt wurden. Somit entfernte sich die prophetische Ethik schon ein Stück von der „bäuerlichen Härte und Selbstgerechtigkeit“ der alten Sitte in der vorstaatlichen und Königszeit. Die exilischen Propheten hätten mit ihren Botschaften das Verhältnis Israels zu seinem Gott so transformiert, dass eine Form der „alte[n] Nachbarschaftsethik ohne ihren harten Vergeltungscharakter und ihren derben Nützlichkeitsstandpunkt“ entstand, die als „Ethik der Brüderlichkeit“²⁵ bezeichnet werden könne. Sie hätten also in Erinnerung an das ethische Ideal der vorexilischen Zeit, durch das Drängen auf die „strengste Beschränkung auf das eigene völkische Dasein“ und die Forderung nach unbedingter JHWH-Treue die Reste des Volkes in Israel und der Diaspora zusammengehalten und deswegen am Überleben der Stämmegemeinschaft den entscheidenden Anteil gehabt. Die Situation der aus dem babylonischen Exil Zurückkehrenden sei den prophetischen messianisch-utopischen Vorstellungen eines Gottesreiches, „wo Jahves Wille überall geschehen und Israel über seine Dränger und Feinde glanzvoll herrschen werde“²⁶ aufgrund der Fremdherrschaft der Perser nicht gerecht geworden. Die Israeliten hätten durch strengste Observanz „im Gesetze den strengen Zaun um sich [gezogen]“ und somit den prophetischen Monotheismus in eine „enge Verschalung“ eingeschlossen. Wellhausen fasste diesen Vorgang mit folgenden Worten zusammen: „Aus dem Exil kehrte nicht die Nation zurück, sondern eine religiöse Sekte“.²⁷ Troeltsch übernimmt diese These Vatkes und Wellhausens von der nachexilischen Ausbildung der „Jerusalemer Kultgemeinde“, die die Trennungsscheide zwischen *dem* alten Israel mit seinem „urwüchsigen“ Glauben und *dem* Judentum des Gesetzes markiert.²⁸ Deutlich wird das an seiner steten Trennung der Begriffe *Hebraismus* (vorexilisch) und *Judentum* (nachexilisch), wie sie sich in der Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts durchgesetzt hatten.

Die Ethik der Propheten hatte „mit der endgültigen Verinnerlichung Jahves zum Gott der Seele“ zwar das Potenzial, „auch eine Forderung an

25 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 21f. Folgendes Zitat: ebd., S. 10.

26 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 7. Folgende Zitate: ebd.

27 JULIUS WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878), Berlin / New York 2001 (= Nachdruck der 6. Aufl., 1927), S. 28.

28 Vgl. dazu ERHARD BLUM, Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft, in: *Kirche und Israel. Neukirchener Theologische Zeitschrift* 10 (1995), S. 24-42.

die Menschheit [zu] werden“.²⁹ Da es aber nie zur völligen Loslösung JHWHS von seinem Volk kam, sei der hebräische „Prophetismus“ den letzten Schritt zur Universalreligion nicht gegangen und mit seinen Idealen auf dem Boden des geschichtlich gewordenen Volkes verblieben. Die Forderungen seien utopisch und fern jeder gesellschaftlich-politischen Realität gewesen und zeigen eine „Kulturindifferenz“ und einen „Weltgegensatz“. Als Beispiele hierfür zitiert Troeltsch die im Deuteronomium stehenden Befehle an des Königs Verhalten (Dtn 17,15-20), das dortige Militärgesetz (Dtn 20,1-8) oder das „Zukunftsprogramm Ezechiels“, das mit seinem Eintreten für gegenseitige Fürsorge, gereinigtes Leben und Zentralisation des Kultus ein „prophetisch-orientalisches Gegenstück der platonischen Politeia“³⁰ darstelle. Israel erscheine in dieser politisch-religiösen Utopie als „das sittliche Vorbild der Menschheit“, welches von JHWH erwählt wurde und erzogen wird. Von jenem Gedanken ausgehend, hätten manche Zeitgenossen in „eine[r] gründliche[n] Missdeutung der Propheten“ in ihren Predigten „die Erhöhung Jahves zur sittlichen Weltordnung gesehen“, was auf „eine Art Kantischer Religionsphilosophie vor Kant“ hinausliefe. Der Verweis auf Cohen und seinen Begriff Gottes als die universale „Macht des Guten“ ist nicht zu überhören, wenn er ferner davon spricht, dass jene Personen eine „reine sittliche Menschheitsreligion“ entwerfen wollen.

So wie die Propheten Ideen der alten israelitischen Sitte aufgenommen und umgewandelt hätten, so unterlagen auch ihre Worte selbst einer Rezeption, die sich teilweise von ihnen entfernte und unabhängig vom sozialen und historischen Kontext der Unheilsprophetie etwas Neues schuf. In der Periode der Isolierung durch die strenge Gesetzesobservanz habe sich die Ethik „Jahve vertrauender, an der Vätersitte hängender Bauern immer mehr zu de[r] von Händlern und Gewerbetreibenden“ geändert, die gegen die Heiden und Nichtjuden „die Moral des Ressentiment entfalteten“.³¹ Mit der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels durch die Römer 70 n. Chr. sei es nach dem babylonischen Exil zur „zweiten grossen Katastrophe“ gekommen, womit das Judentum „endgültig dem Schicksal

29 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 16. Folgende zwei Zitate: ebd.

30 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 24. Folgende Zitate: ebd., S. 15.

31 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 26. Folgendes Zitat: ebd., S. 7.

der Pariavölker [...] verfallen [sei]“. Wie das neue Ethos der Juden aussah, beschreibt Troeltsch im Anschluss an die Thesen Max Webers: „[...] die Moral eines auf Handel und Zinsgeschäft abgedrängten Pariavolkes, das in antiker Weise eine hohe Moral gegenüber seinen eigenen Gliedern behauptet, den Fremden gegenüber sie einschränkt und im Ressentiment sich entschädigt, sein Händlerwesen mit seinem erhabenen Jahveglauben durch den Glauben an göttlichen Lohn für fleißige Arbeit verbindet“.³² Die „Paria“-These Max Webers, die er hier übernimmt und selbst als „höchst erleuchtend“ benennt, findet sich schon in dessen „Protestantischer Ethik“ (1904/05)³³ und detaillierter dann in seinen zwischen 1917 und 1920 verfassten „Aufsätzen zur Wirtschaftsethik des Antiken Judentums“.³⁴ Die Juden würden ohne eigenes Staatsgebiet innerhalb verschiedener europäischer Gesellschaften leben, die sie aber ausschliessen. Zwischen ihnen und der Mehrheitsgesellschaft gebe es einen Gegensatz zwischen „orientalischer“ und „okzidental“ Lebensweise, der sich etwa in wirtschaftlichem Handeln niederschlage. Juden könnten nur einen „politisch oder spekulativ orientierten *Abenteurer-Kapitalismus*“, d. h. einen „Paria-Kapitalismus“³⁵ hervorbringen, der sich von dem okzidental rational-bürgerlichen Industriekapitalismus deutlich unterscheide.

Insgesamt habe sich eine jüdische Ethik entwickelt, die nur noch wenig mit den Idealen der Propheten zu tun hatte. Troeltsch interessiert dabei vor allem das „schwierige Verhältnis des reinen Ghetto-Judentums zur abendländischen Kultur“,³⁶ denn diese Frage nach Einbezug der jüdischen Mitbürger in die europäischen Gesellschaften stehe „heute noch im Zionismus als lebendiges Problem vor uns“. Auf den ersten Blick scheint es, Troeltsch problematisiere nur die zionistische Bewegung, die eine Assimilation an die deutsche Gesellschaft ablehnte. Dies wäre aber zu kurz gegriffen, denn eine genaue Lektüre des Aufsatzes und der Zusätze macht deutlich, dass er die Juden generell als „Andere“ zeichnet, die einem deut-

32 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 26. Folgendes Zitat: ebd., S. 7, Anm. 1.

33 MAX WEBER, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: DERS., *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt a. M. 2006, S. 23-183.

34 Vgl. MAX WEBER, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen III. Das antike Judentum, II: Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes, in: DERS., *Religion und Gesellschaft* (Anm. 33), S. 1101-1193.

35 WEBER, Protestantische Ethik (Anm. 33), S. 162 (Hervorh. im Orig.).

36 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 26. Folgende Zitate: ebd.

schen Volk als ebenso konstruierter homogener Abstammungsgemeinschaft im Sinne Fichtes kaum zu integrieren seien. Da das Judentum, wie übrigens auch der Islam, „mit einer ursprünglich kriegerischen Stammesreligion und mit einer einfach persönlichen Ethik zusammen[hängt]“, vermag es „die rein humane abendländische Kultur und ihre verwickelten Weltinteressen nur schwer aufzunehmen“. In den Zusätzen führt er aus, dass diese „Hindernis[se] einer dem Abendlande analogen wirtschaftlichen Entfaltung“³⁷ entgegenstehen würden. Dies bedeutet, dass *Muslime und Juden für Troeltsch ein Defizit haben, das es ihnen schwer, wenn nicht unmöglich macht, an der europäischen, und das heißt hier: christlichen Kultur und Lebensweise teilzunehmen*. Ferner könne das Judentum keinesfalls den Anspruch erheben – wie es eine Grundüberzeugung besonders seiner liberalen Vertreter war –, die abendländische Kultur aktiv vorbereitet und mitgestaltet zu haben. Stattdessen sieht er mit dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. eine Entwicklung des jüdischen Ethos einsetzen, in der sich der prophetische Monotheismus „endgültig in Talmudismus und Apokalyptik verkapselt[e]“.³⁸ Schon 1898 formulierte Troeltsch ähnlich, dass die „jüdische Theologie“ paradigmatisch aufzeige, wie „das religiöse Erlebnis sich in einen Inbegriff rechtlicher Satzungen“³⁹ verwandeln kann.

Mit der Darstellung des „Verfalls“ des prophetischen Ethos ist Troeltsch in der frühchristlichen Zeit angelangt, in der er *die* Transformation des „Prophetismus“ erreicht sieht. Hier „befreite sich der prophetische Geist in einer neuen Belebung und Verinnerlichung durch Jesus und riss als Christentum sich von der jüdischen Verengung los, um dann in enger Verbindung mit der hellenistischen Erlösungs- und Mysterienreligion eine neue und universale, national nicht mehr gebundene Entwicklung zu nehmen“.⁴⁰ Dennoch beschreibt Troeltsch Jesus in weiten Teilen noch in der Ideenwelt der hebräischen Propheten. So sei auch bei ihm die Folgeung der notwendigen Universalisierung der brüderlichen Ethik und Verinnerlichung JHWs „nur zurückhaltend gezogen“ worden und galt alle Hilfe „zunächst nur den Kindern vom Hause Israel“. Auch bei ihm gebe es Unheils- und Heilsprophetie sowie die Anschauung, dass nur ein gerin-

37 TROELTSCH, Glaube und Ethos (Anm. 10), S. 819.

38 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 8.

39 TROELTSCH, Zur theologischen Lage (1898), in: DERS., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I: *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902)*, ed. CHRISTIAN ALBRECHT, Berlin / New York 2009, S. 683-704, dort S. 695.

40 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 8. Folgendes Zitat: ebd., S. 22.

ger Rest am Ende der Zeiten „durch die schmale Pforte geht“.⁴¹ Wie sie tritt er für „die Innerlichkeit der Gesinnung und gegen die Selbstberuhigung bei Kult und Ritus“ ein und predigt, dass es keine Werte und Normen ausserhalb der religiösen Verbindung zwischen Mensch und Gott geben könne. Die geforderte Sittlichkeit orientiere sich also wie bei den Propheten nicht an den Gegebenheiten und Bedingungen der Welt, sondern bleibt eine ideale Grösse, die auch in der Predigt Jesu eine *Welt- und Kulturindifferenz* aufscheinen lasse. An anderer Stelle schreibt er diesbezüglich, Jesus stehe der „jüdisch-apokalyptische[n] Erregtheit und entsprechend [einer] Spannung gegen die Welt“⁴² nahe. Trotzdem tritt, ohne das Troeltsch hier eine stringente Argumentation liefert, die globale Wirkung der Prophetie erst mit der Botschaft Jesu zutage. Er sei „die Verkörperung des Menschlichsten und Innerlichsten im hebräischen Prophetismus“, denn bei ihm sei alles „noch viel innerlicher, persönlicher, allgemein-menschlicher [...], jenseitiger geworden“.⁴³ Die von Jesus begonnene Entschränkung der nationalen Gebundenheit der prophetischen Ideale hin zu einer alle Menschen umfassenden Gottesbeziehung verstärke sich dann noch mit Paulus und dem Verfasser des Johannes-Evangeliums: „Hier haben wir nun wirklich eine neue ‘Religion’, einen von Juden und Heiden getrennten Kult, eine bedingungslos universalistische Propaganda vor uns“.⁴⁴

Letztlich erwuchs dem Christentum mit der Aufnahme des „mächtigste[n] religiöse[n] Prinzip[s] der Welt“ aber auch das Problem der Welt- und Kulturindifferenz, deren Pole von ihm in „der sittlich-persönlichen Gottesidee und der schicksalhaften, weltumfassenden Sündenidee“⁴⁵ beschrieben werden. Die Frage nach der Vereinbarkeit der modernen Welt und Kultur mit der Religion sei trotz „ähnliche[r]“ Problematik in Judentum und Islam in Europa vor allem „das ethische Problem des Christentums“, da nur dieses „den Gegensatz aus einer Tiefe und Innerlichkeit des rein menschlichen Gemütes heraus empfunden und bei seiner Universalität die abendländisch humane Kulturwelt mit einer Nachdrücklichkeit aufgenommen [hat], daß bei ihm das Problem des Verhältnisses religiöser und weltlich-kultureller Lebenswerte zu seinem höchsten und allgemein

41 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 27. Folgendes Zitat: ebd.

42 TROELTSCH, Die alte Kirche (1917), in: DERS., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssozioologie* (Anm. 10), S. 65-121, dort S. 71. Folgendes Zitat ebd., S. 70.

43 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 27.

44 TROELTSCH, Die alte Kirche (Anm. 42), S. 73.

45 TROELTSCH, Glaube und Ethos (Anm. 10), S. 820.

menschlichen Ausdruck gekommen ist“.⁴⁶ Das mit Jesus „vollkommen humanisierte“ prophetische Ethos wurde in dieser transformierten Gestalt „zu einer geistigen Grossmacht des Abendlandes“ und „zur Seele des europäischen Lebens“.⁴⁷ Das Christentum sei nicht mit dem „Hebraismus“ identisch, hat von ihm aber Elemente aufgenommen, die sich mit anderen vermischtten.

Troeltsch bewertet den durch die Propheten verinnerlichten Gottesgedanken und die Ausbildung ethisch-moralischer Grundsätze, die es ermöglichen, eine Gesellschaft im Gleichgewicht zu halten, positiv. Ihre Sozialkritik vermag auch aktuell die gegebenen sozialen Missstände zu benennen und eventuell zu beheben. Grundsätzlich sei dies jedoch nur mit dem *christlich transformierten prophetischen Ethos* möglich. Zugleich scheint es Troeltsch aber sehr schwer, mit den utopischen Idealvorstellungen der Propheten Lösungen für die politischen oder wirtschaftlichen Probleme der Gegenwart zu finden, da der „Prophetismus“ kaum geeignet sei, gesellschaftspolitische Fragen in ihrer komplexen Realität zu erkennen und zu beantworten. Zudem können die militärischen Auseinandersetzungen, die von Troeltsch als Verteidigungskrieg gerechtfertigt⁴⁸ werden und sich mittlerweile zu einem Weltkrieg ausgewachsen hatten, mit einer solchen *weltindifferenten* Haltung nicht gewonnen werden. Der hebräische „Prophetismus“ wird von ihm in dieser Krisenzeit als ein vom Christentum aufgenommenes und in ihm fortwirkendes, z. T. negatives Element identifiziert, das als „Sündenbock“ für politische, wirtschaftliche und militärische Missstände der deutschen, und das heisst für ihn christlichen Gesellschaft Verantwortung trägt.

Troeltsch vertritt während des Krieges ein homogenes Bild von christlicher deutscher Nation und Kultur, an denen Juden und andere Minderheiten aufgrund ihrer „Eigenart“ schwer partizipieren können. Im Diskurs um die Frage nach dem „Wesen deutscher Identität“, steht für ihn die Verschiedenheit von „westeuropäischem“ und „deutschem“ Geist in politischer, kultureller und religiöser Hinsicht außer Frage.⁴⁹ In diesem Kontext muss beachtet werden, dass den Juden während des Krieges von „völkischer“ Seite aus besonders häufig der Vorwurf des „Westeuropäer-

46 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten (Anm. 9), S. 28.

47 TROELTSCH, Glaube und Ethos (Anm. 10), S. 820.

48 Vgl. KURT FLASCH, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000, S. 36-47, 55-61, 147-173.

49 Vgl. TROELTSCHS Aufsätze in: *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, ed. HANS BARON, Tübingen 1925.

tums“ und „Internationalismus“ gemacht wurde, um sie in der deutschen Gesellschaft zu diskreditieren. Indem Troeltsch im Aufsatz von 1916 und in den Zusätzen Juden eine „Händlermentalität“ zuschreibt, durch welche sich zum Beispiel auch der britische Feind auszeichne,⁵⁰ sie als defizitär betrachtet und ihnen deshalb unterstellt, Europa und damit auch Deutschland geistig nicht recht zu verstehen, begibt er sich auf eine Deutungsebene, die ein „jüdisches Wesen“ im Gegensatz zu einem „deutschen“ konstruiert und sich mit den Vorstellungen des politischen und rassischen Antisemitismus berührt. Da er strikt den „Eigencharakter der jüdischen Kultur“⁵¹ behauptet, gefährdet er den „Burgfrieden“ mit dem Judentum“ und erteilt dem „liberal-jüdischen Programm einer Kultursynthese von Judentum und Christentum eine Absage“. In seiner hegelianisch geprägten Geschichtsphilosophie gerät das Christentum zum Ziel der jüdischen Religion und der Geistesgeschichte, da es aus allen Epochen und Phänomenen die besten Elemente in sich vereinigt habe. Dem zeitgenössischen Judentum kann er keinen eigenen Wert für die abendländische Kultur und Gesellschaft zugestehen, da es in seiner Partikularität gefangen sei. Von daher muss er auch den mit den Propheten begründeten religiösen Sozialismus Cohens zurückweisen: „Es ist also schlechterdings kein Vernunftrecht, keine Verkündigung sozialer Sittlichkeit an sich. Mit Humanität und Freiheit oder gar Demokratie und Sozialismus im modernen Sinne hat diese Ethik keinen Faden gemeinsam“.⁵²

Gegen die Vorwürfe Troeltschs wehrt sich Benzion Kellermann (1869-1923) in einer umfassenden Replik und versucht, den universalen Charakter und die zeitlose Gültigkeit der prophetischen Ethik zu beweisen. Über den liberalen Rabbiner, Lehrer und neukantianischen Philosophen ist in der Forschung nahezu nichts bekannt.⁵³ Bislang gibt es weder eine Werkausgabe noch Monographien oder umfassende Aufsätze über ihn und sein Œuvre, sondern nur knappe lexikalische Beiträge,⁵⁴ Nachrufe in jüdischen

50 Vgl. ERNST TROELTSCHS, *Deutscher Glaube und deutsche Sitte in unserem großen Kriege*, Berlin 1914, S. 7.

51 OTTO, Prophetie (Anm. 4), S. 243. Folgendes Zitat: ebd., S. 222.

52 TROELTSCH, Ethos der hebräischen Propheten Anm. 9), S. 18.

53 Der Verfasser dieses Aufsatzes arbeitet z. Z. an einer Biographie Benzion Kellermanns.

54 Vgl. exemplarisch: KATRIN NELE JANSEN (unter Mitwirkung von JÖRG H. FEHRS), Art. *Kellermann, Benzion*, in: MICHAEL BROCKE & JULIUS CARLEBACH (eds.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, Teil II/1: *Die Rabbiner im deutschen Reich 1871-1945*, München 2009, S. 328f.; THOMAS MEYER, Art. *Benzion Kellermann*, in: ANDREAS B. KILCHER & OTFRIED FRAISSE (eds.), *Metzler Lexikon*

Periodika oder verstreute biographische Hinweise. Geboren im unterfränkischen Gerolzhofen, wird er zunächst orthodox erzogen und an der Würzburger Israelitischen Lehrerbildungsanstalt ausgebildet. Zwischen 1889 und 1892 arbeitet er als Lehrer und studiert in Marburg semitische Philologie und bei Hermann Cohen Philosophie. Seit dieser „Erweckung“ ist er einer der treuesten Schüler Cohens und wird mit ihm bis zu seinem Lebensende „freundschaftlichen Kontakt“⁵⁵ pflegen. Nach der Promotion 1896 in Giessen geht er nach Berlin, wo er – ausgenommen die Jahre als Rabbiner und Lehrer in Konitz 1900 und 1901 – bis zu seinem Tod 1923⁵⁶ lebt. Er ist sehr bekannt und pflegt Kontakte zu bedeutenden Persönlichkeiten der Zeit, zu Leo Baeck, Ernst Cassirer oder Paul Natorp. 1903 erhält er von der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums das Rabbinerdiplom, arbeitet jedoch erst ab 1917 als ordentlicher Rabbiner der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Bis dahin wirkt er als Lehrer an verschiedenen jüdischen und nichtjüdischen Schulen und widmet sich der Kantischen Philosophie. Im Anschluss an Cohen stützt er die Rede vom *ethischen Monotheismus* als Verbindung der Transzentalphilosophie Kants mit der Ethik der hebräischen Propheten: „Die Kritik der reinen Vernunft enthält die philosophische Rechtfertigung des Judentums“.⁵⁷ Die Synthese mit dem Ziel einer Menschheitsreligion der Vernunft ist das zentrale Projekt Kellermanns, das er in seinem Gesamtwerk vehement gegen christliche Absolutheitsansprüche und die Hegelsche und moderne existentialistische Philosophie verteidigt.

Nach den Worten Cohens in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* vom 10. August 1917 opponiert Kellermann Troeltsch bei dessen Berliner Vortrag über „Israelitische Prophetie“ am 17.12.1915, der dann als Aufsatz Mitte 1916 erscheint.⁵⁸ Die apologetische Kommission des *Verbands der Deutschen Juden* regt nun eine Stellungnahme zu Troeltschs Essay an und wählt Kellermann dafür aus. Cohen knüpft die Kontakte zum *Logos* und

54 jüdischer Philosophen. *Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2003, S. 317-319.

55 MEYER, Art. *Kellermann* (Anm. 54), S. 317.

56 Er ist neben seiner Frau Thekla (geb. Lehmann; 1876-1964) in der Ehrenreihe des jüdischen Friedhofs Berlin-Weissensee begraben.

57 BENZION KELLERMANN, Kantianismus und Judentum, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* Nr. 1 vom 06.01.1911, S. 4-7, dort S. 6.

58 Vgl. HERMANN COHEN, Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung, in: DERS., *Werke*, Bd. XVII: *Kleinere Schriften VI (1916-1918)*, ed. HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim 2002, S. 493-501, dort S. 495 (zuerst: *Allgemeine Zeitung des Judentums* Nr. 32 vom 10.08.1917, S. 373f.).

erhält zunächst positive Antwort. Troeltsch aber ist als Redaktionsmitglied strikt gegen die Publikation, wie aus einem Brief an Heinrich Rickert vom 9. Januar 1917 hervorgeht. Kellermanns Argumentation beim Vortrag sei „ein furchtbares rationalistisches Gewäsch“⁵⁹ gewesen und der nun eingereichte Essay falle „aus Stil u[nd] Geist des Logos ganz heraus“, zudem sei „solche Polemik von schlechter Provenienz“. Nach acht Wochen wird die Zusage an Kellermann zurückgenommen, so dass dessen Replik 1917 separat erscheinen muss.⁶⁰

Kellermann bedient sich in seiner Antikritik verschiedener Quellen; zunächst der Hebräischen Bibel selbst, in der er vor allem aus dem Deuteronomium, den „kleinen“ Propheten, Ezechiel, Jeremia und Deuterojesaja schöpft. Konsequent verteidigt er die Notwendigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, durch die „die Fiktion von der göttlichen Niederschrift der Religionsurkunden schwindet“ und sich „das ethisch Bedeutungsvolle vom ethisch Wertlosen abhebt“.⁶¹ Speziell Wellhausens Pentateuchkritik mit der These der jüngeren Entstehungszeit der Tora und den *miswot* nimmt der spätere Reformrabbiner positiv auf. In der historischen Tradition verwurzelt, fordert er in Verbindung mit der Philosophie Kants eine moderne „rein wissenschaftlich objektive“ Exegese,⁶² an der Christen und Juden gleichermaßen partizipieren sollen. Philosophisch und methodisch rezipiert der Neukantianer Platon und Sokrates, Kant natürlich, aber auch Natorp und seinen Lehrer Hermann Cohen.

In seiner Streitschrift versucht Kellermann zunächst, die „nachführende“ Methodik Troeltschs als ungeeignet darzustellen, um das Phänomen der hebräischen Prophetie zu untersuchen. In ihr kann Kellermann keine neutrale, wissenschaftliche Betrachtungsweise erkennen. Troeltsch wende sie an, um der Subjektivität von Geschichtskonstruktionen zu entgehen, jedoch würde es hier nur eine „Korrektur des einen Subjektivismus durch den anderen“ in Ermangelung einer „übergreifend objektiven Kontrollinstanz“ geben.⁶³ Kellermann bringt das Bekenntnis zur unhintergehbaren Subjektivität

59 TROELTSCH, Briefe an Rickert (Anm. 8), S. 117. Dort auch die folgenden Zitate.

60 BENZION KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung*, Berlin 1917.

61 BENZION KELLERMANN, Rationales oder irrationales Judentum, in: *Jüdisch-liberale Zeitung* Nr. 51 vom 22.12.1922, S. 1f., dort S. 1.

62 BENZION KELLERMANN, Bibel und Wissenschaft, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* Nr. 49 vom 09.12.1898, S. 583-586, dort S. 583.

63 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 68. Folgendes Zitat: ebd., S. 69.

vität des Forschers mit der geforderten Objektivität der Analyse anhand der Transzentalphilosophie Kants in Einklang, die davon ausgeht, dass alle menschliche Erkenntnis zwar durch die Erfahrung und Anschauung seine Grenze findet, aber bestimmte durch die Erfahrung gewonnene Erkenntnisse und Urteile dennoch apriorischen Charakter haben. Jede Forschung müsste sich logisch vor der reinen Vernunft ausweisen, d. h. im Bereich der letztendlich von der Erfahrung unabhängigen Urteile angesiedelt sein. Die „ethisch-evolutionistische Hypothese“ – bei Troeltsch ist das die „idealistisch-transzendentale“ Religionswissenschaft – als „Ergebnis apriorischer Vernunftreflexion“ erfülle diese Bedingungen. Indem Troeltsch der erfahrungswissenschaftlichen Methode Alleingeltung zuspricht, verliere er den Sinn für den Gesamtblick auf die Geschichte und spalte „den überempirischen Zusammenhang geschichtlicher Einheit in lose Aggregate von Einzelphänomenen“.⁶⁴ Anhand der historischen und philosophischen Kriterien wirft Kellermann Troeltsch neben christlicher Voreingenommenheit eine ungenaue Arbeitsweise vor, die den Grund für dessen These von der partikularen Ethik der Propheten bilde. Dagegen behauptet er den universalen Charakter des Gottesbildes und Ethos der Propheten, da sie schon das intuitiv empfanden und verkündeten, was Kant und im Anschluss an ihn Cohen logisch-rational systematisiert hätten: Die Einheit der überempirischen Ideen von *Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden*.

Dass „die Ethik als allgemeine Vernunftforderung [...] bei den Propheten das Apriori ihres Ethos [bildet]“,⁶⁵ bestreite Troeltsch mit Blick auf die sozialen und ökonomischen Strukturen zur Zeit der Propheten. Kellermann gesteht zu, dass „Israel-Juda ein primitives Bauernvolk“ war, weshalb auch seine Sitten und Gebräuche dementsprechende Züge trugen. Jedoch sei aus dieser soziologischen Feststellung noch nichts über den allgemeinen Charakter der sich in diesem Kontext entwickelnden prophetischen Ideen gesagt. Im Anschluss an Kants Vorstellung der überempirischen Idee stellt er fest: „der historische Anlass eines gedanklichen Komplexes ist niemals identisch mit seinem logischen Ansich“⁶⁶. Kellermann versucht, die universale Gleichheit und Gerechtigkeit als Charakteristika des „Prophetismus“ exegetisch zu erweisen. Dabei bedient er sich zunächst der in Dtn 5,12-15 überlieferten *mīṣwa*, in der bezüglich des

64 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 3.

65 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 13. Folgendes Zitat: ebd.

66 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 14. Folgendes Zitat: ebd., S. 15.

Schabbats nicht nur gefordert werde, sich selbst jeder Arbeit an dem Ruhetag Gottes zu enthalten, sondern diese Ruhe auch dem „Sklaven“ und der „Sklavin“ zuzugestehen. Die jüdischen wie nichtjüdischen Sklaven hätten dieses „Recht auf den sozialen Ruhetag, weil sie den gleichen Persönlichkeitswert vertreten, den ihr Dienstherr für sich beansprucht“. Der Fremdling besitze aufgrund der Idee der Gleichheit denselben Rechtsschutz wie der jüdische Vollbürger und den Anspruch auf Liebe, wie mit Dtn 10, 19 belegt wird: „Auch ihr sollt den Fremden lieben, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen“. Die protestantische Bibelwissenschaft behauptete stets den christlichen Primat der Nächstenliebe, indem sie den Begriff *rea* (עֶד) in Lev 19,18 nur mit dem Nächsten als israelitischen Nachbarn identifizierte und damit eine niedere „Nachbarschaftsethik“⁶⁷ konstruierte. Aus Lev 19, 34 gehe aber eindeutig hervor, dass mit dem Begriff der *Andere* schlechthin gemeint ist. Mit der umfassenden Pflicht der Fremdenliebe, wie sie in den genannten Stellen gefordert werde, sei es unmöglich, den Propheten eine partikulare Stammes- oder Nachbarschaftsethik zu unterstellen. Wenn im Buch Ruth eine „heidnische Frau [...] für würdig befunden wird, die Stammutter der Davidischen Dynastie zu werden“ und bei Jona die nichtjüdischen Einwohner Ninives aufgrund ihrer Umkehr gerettet werden, scheine vielmehr ein Verhalten auf, das eine entgegengesetzte Bewertung der Ethik fordere. Die Israeliten hätten sich nicht gegen Fremde abgeschlossen und isoliert, sondern „da stand auch das Tor zum Eintritt in die israelitische Gemeinschaft für jeden Nichtisraeliten offen“.⁶⁸ Aus dem von den Propheten verkündeten Monotheismus gehe das individuelle Gleichheitsprinzip hervor und aus beiden entstehe in praktischer Anwendung der *ethische Monotheismus*.

Troeltsch behauptete in seinem Essay, die Ethik der Propheten sei nicht „die Sittlichkeit der Menschheit, sondern die Israels in der ganzen Ungetüdigkeit von Sitte, Recht und Moral, die allen antiken Völkern eigen ist“.⁶⁹ Kellermann unterstellt ihm deshalb den „Standpunkt paulinischer Gesinnungsethik“,⁷⁰ von dem aus der Theologe gezwungen sei, das Nebeneinander von Moral und Recht negativ zu bewerten. Das zeuge von mangelnder rechtsphilosophischer Kenntnis, denn beide bestehen nur in

67 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 17. Folgendes Zitat: ebd., S. 62.

68 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 17.

69 TROELTSCH, *Ethos der hebräischen Propheten* (Anm. 9), S. 15.

70 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 19. Folgendes Zitat: ebd., S. 22.

Korrelation und sind gegenseitig aufeinander angewiesen. Zudem könne die Sitte, verstanden als kultisch-religiöse Bräuche, nicht auf dieselbe Stufe wie Recht und Moral gehoben werden. Mit Am 5,21-25; Hos 6,6; Jes1,10-17; Jer 7,21-23 und anderen Stellen zitiert er Texte, die als scharfe Kritik an der Sitte des Opferwesens im Jerusalemer Tempel gelesen werden. Die rituellen Vorschriften der Tora versteht Kellermann als „äußere [...] Werkheiligkeit“, die er wie die zeitgenössischen christlichen Theologen und die meisten liberalen Juden als „Zeremonialgesetz“⁷¹ vom „Moralgesetz“ abgrenzt und ausscheiden möchte. Während die Sitte nach Kellermann also von der Zeit bedingt ist und sich wandeln könne, seien die Fundamente von Recht und Moral unveränderlich. Für die Propheten sei nicht der Opferkult entscheidend, sondern die Erfüllung der ethischen Forderungen, die in Mi 6,8 zentral zusammengefasst seien: „Man hat dir mitgeteilt, o Mensch, was gut ist. Und was fordert der HERR von dir, als Recht zu üben und Güte zu lieben und demütig zu gehen mit deinem Gott?“.

Mit der Opfer- und Kultkritik der Propheten sei die These von der Ungeschiedenheit von Sitte, Recht und Moral widerlegt. Zugleich gebe es hier nicht den „versteckteste[n] Hinweis auf eine kulturfeindliche oder kulturindifferente Stimmung“ der Propheten,⁷² wie sie Troeltsch behauptet hatte. Vielmehr werde der Mensch in ihren Reden dazu aufgefordert, seinen Beitrag zur und in der Welt und Kultur zu leisten. Das habe auch der Berliner Professor erkannt, widerspreche sich dann aber selbst. „Gewiss, wenn man die universalistische Kultur der Humanität der jeweilig völkischen Tageskultur gleichsetzt, dann müssen allerdings die Propheten als Kulturfeinde“ angesehen werden. Schon 1908 kritisiert er scharf die „Vergottung der Nationalität“,⁷³ die mit dem Materialismus einhergehen und der humanistischen Menschheitsidee widerstreben würde. Ein Jahr zuvor polemisiert er gegen das in seinen Augen mythische Judentumsbild des Zionismus: „Das Hurrajudentum feiert heute seine Triumphe. Alle Titel einer dekadenten Kultur werden zum Feldgeschrei erhoben: Rasse, Volk, Nationalität und wie sie alle heissen mögen“.⁷⁴ Kellermann vertei-

71 BENZION KELLERMANN, Das liberale Judentum und seine Führer, in: *Jüdisch-liberale Zeitung* Nr. 17 vom 28.04.1922, S. 1.

72 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 23. Folgendes Zitat: ebd.

73 BENZION KELLERMANN, *Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion*, Berlin 1908, S. 52.

74 BENZION KELLERMANN, *Liberales Judentum. Vortrag, gehalten im Liberalen Verein für die Angelegenheiten der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, Berlin 1907, S. 13.

digte im Prophetenaufsatz von 1917 und auch in früheren Texten einen universalen Humanismus, dessen Entwicklung sich auch aus jüdischen Quellen speist. So tritt er selbstverständlich für die Zugehörigkeit der Juden in der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft ein und verteidigt den Status des emanzipierten deutschen Judentums. Troeltsch sitzt einer völkischen Begriffsdefinition von Kultur auf und könnte deshalb die „welthistorische Bedeutung“ des prophetischen Ethos erst nach seiner angeblichen „nationalen Entschränkung“ im Christentum erkennen. Kellermann hingegen versteht Kultur im Sinne Kants idealistisch als „die unendliche Zusammenfassung der Individuen, die Allheit der Menschen und ihrer Handlungen“.⁷⁵ Aus diesem universalen Konzept heraus, „kann es keine grössere Kulturreydigkeit als die des Prophetismus geben“, denn die dort gestellten „Forderungen können auch in der modernsten Ethik kaum überboten werden“. Die hebräischen Propheten hätten in der ethischen Entwicklung der Menschheit eine herausgehobene Bedeutung, denn der „Prophetismus ist die wahre Religion der Kultur, weil er selbst die höchste Kultur bedeutet“.⁷⁶

Die prophetischen Appelle erhielten ihren apriorischen Geltungswert also nicht dadurch, dass sie jüdisch seien, sondern durch ihren Anteil an der universalen Idee der Gleichheit, die explizit auch die Heiden einschliesst. Von diesem Standpunkt aus sei die Unterstellung Troeltschs, an der Sittlichkeit Israels könnten die Heiden nur durch Glauben an JHWH teilhaben, zurückzuweisen. Das Gegenteil scheine bei Amos auf, wenn nichtjüdische Völker für unsittliches Verhalten gegen andere bestraft werden. Nicht durch den Glauben an JHWH gewinnen sie Anteil an der Sittlichkeit, sondern durch sittliches Verhalten gewinnen sie Anteil an der Gnade Gottes. In diesem Zusammenhang sei auch auf das alte antijüdische Vorurteil hinzuweisen, Israel sei aufgrund seiner Erwählung von sittlichen Handlungen freigesprochen. Stattdessen hätten die Israeliten, die er mit dem Gottesknecht in Jesaja gleichsetzt, mit dem Bundeschluss eine „erhöhte sittliche Verantwortlichkeit“⁷⁷ zu tragen.

Die Propheten seien im Gegensatz zum Mythos aufgetreten und hätten JHWH deshalb nicht in Naturgesetzen gesucht, sondern „die Wirkungssphäre der Gottheit [...] einzig und allein auf den teleologischen Zusammenhang sittlicher Zwecke beschränkt“. Das bezeichnet er als

75 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 24. Folgendes Zitat: ebd.

76 KELLERMANN, *Liberales Judentum* (Anm. 74), S. 8.

77 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 25. Folgende Zitate: ebd., S. 28.

„Ethisierung der Kausalität“, die das besondere Merkmal der biblischen Geschichte sei. Obwohl die Propheten gelegentlich orgiastisch wirkten, sei die These Troeltschs, die hebräische Prophetie sei der antiken Mantik verwandt, unhaltbar. Denn der Geist der Mantik sei „mythisch-fatalistisch“, während der Prophetie „sittlich-religiös“ sei.⁷⁸ Gott habe bei den Propheten, wie auch in der mittelalterlichen Philosophie des hochgeschätzten Maimonides’ keine „aussersittliche[n] Interessen“, sie interessiere nur, „was er will“. Bei ihnen sei ethisch richtiges Handeln am Nächsten Dienst an Gott und Bedingung der „Teilnahme an der Beziehung zu Jahve“. Am 5,4.14; Hos 2,21; 4,1; 5,4; 6,6; Jer 9,22f. würden belegen, „dass bei den Propheten nur von einem praktischen, nicht aber von einem theoretischen Gottesglauben gesprochen werden kann: „Wer sittlich handelt, der glaubt an Gott, und wer Gott leugnet, offenbart diese Leugnung in seiner Verachtung und Preisgabe der Sittlichkeit“.⁷⁹

In dieser Wechselwirkung von Gottesgedanke und Ethik, erlange die Sittlichkeit „Transzendenzcharakter“, was zweierlei Folgen austrägt. Zum einen ist den prophetischen Forderungen damit ein apriorisches normatives Fundament gegeben, das „ewiglich“ gilt. Damit habe das Ethos der Propheten und die Sittlichkeit des Judentums gegenwärtig und zukünftig normsetzende Relevanz. Die zweite und weniger positive Tendenz scheine die transzendenten Ethik in ihrer beinahe unmöglichen irdischen Realisierung zu haben. Es musste aber einen Ausgleich, ein Ergebnis geben, um jenem von Troeltsch behaupteten „kulturzersetzenden Skeptizismus“ zu entgehen. Die Propheten lösten das Dilemma mit der Vorstellung des Messianismus, durch den der Ausgleich zwischen Ideal und Wirklichkeit in eine unendlich ferne Zukunft verlegt wurde. Das zukünftige messianische Reich als sittlich vollkommene Zeit sei die Gesamtsumme aller individuellen autonomen sittlichen Handlungen, es ist der Menschen Antrieb für den „ewige[n] Fortschritt in der Humanisierung der Welt“. An Gott als der „Idee von der Macht des Guten“⁸⁰ partizipiere der Mensch nur, indem „er im Dienste des Unendlichen zu dessen Gunsten auf die Ansprüche seiner empirisch bedingten Individualität verzichtet“. Troeltsch widerspreche sich selbst, wenn er Gott die universellen sittlichen Attribute zugesteht, aber andererseits die

78 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 61. Folgende Zitate: ebd., S. 26.

79 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 27. Folgende Zitate: ebd., S. 30.

80 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 69. Folgende Zitate: ebd., S. 31.

ethischen Forderungen allein auf Israel eingrenzt. Kellermann gibt zu, „daß eine völlige Loslösung Jahves von seinem Volke nicht stattgefunden hat“, nun aber „alles darauf an[komme], was man unter dem Begriff des ‘Volkes’ zu verstehen hat“. Diese Frage ist im Krieg hochaktuell, als wild diskutiert wird, was und wer ein Deutscher, Jude, deutscher Jude oder jüdischer Deutscher ist. Die Debatte wird von Nichtjuden als eine Scheindiskussion geführt, um von den innenpolitischen Verwerfungen abzulenken und in den Juden einen Sündenbock für die zeitgenössischen Missstände ausmachen zu können. In Reaktion auf die antisemitischen Angriffe an der Heimatfront und in den Schützengräben bekommt der politische und kulturelle Zionismus neuen Zulauf. Dieser erliegt häufig ebenfalls den Terminen des völkischen Rassismus, wenn er etwa die Juden in zeitgenössisch üblicher Blutmephorik als besondere Rasse definiert.⁸¹ Kellermann hingegen lehnt in der Tradition des liberalen Judentums das Verständnis des „Volk[s] in seiner physisch-ethnischen Bestimmtheit mit den Atavismen einer partikularistisch bestimmten Gruppe“ ab und setzt dagegen das Volk, welches sich in Erfüllung der von Gott begründeten Ethik „zur sittlichen Gemeinschaft emporgeläutet hat“⁸². Es geht damit erneut um den Gegensatz zwischen Sollen und Sein, zwischen dem gegenwärtigen und dem zu erstrebenden sittlich-vollkommenen Ideal. Jüdisch-Sein wird bei ihm deshalb zu einer ethischen Kategorie, „so gewiß Jude sein nichts anderes heißen darf als: Mensch sein, Kämpfer sein für Menschenrecht und Menschenehre“.⁸³

Die Propheten hätten intuitiv am Reich der Ideen partizipiert und ihre daraus gewonnenen allgemeingültigen sittlichen Forderungen dem Volk Israel vorgelegt, das alles tat, diese hohen sozialen Ideale zu erfüllen. Vollendet ausgedrückt sei der messianische Universalismus bei „jenem Propheten, der Israel zum Knecht Gottes, zum Licht und Heil der Völker, zum Weltenpriester erhebt – bei *Deuterojesaja*“⁸⁴. Mit diesem Missionar, der als Knecht und Märtyrer Gottes daherkomme, „hat sich die individuelle Volksseelsorge Hesekiels zur universalen Weltseelsorge und damit zur Seelsorge schlechthin erhoben“, wie Jes 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9 und 51-53 belegen würden. Weil er nur die allgemeingültige „Wahrheit“ und das „Recht“, jedoch keine „partikularistisch verengten ‘Gesetzesbündel’“

81 Vgl. dazu SIEG, Streit (Anm. 4), S. 17; DERS., *Jüdische Intellektuelle* (Anm. 3), S. 216.

82 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 31.

83 KELLERMANN, *Liberales Judentum* (Anm. 74), S. 14.

84 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 52 (Hervorh. im Orig.). Folgendes Zitat: ebd.

fordere,⁸⁵ sei seine Botschaft „auf dem idealen Grunde der autonomen sittlichen Vernunft verankert“.

Die Hochschätzung der Propheten ist zu dieser Zeit eines der wenigen Bindeglieder zwischen der protestantischen Universitätstheologie und der Wissenschaft des Judentums, die von der ersten aufgrund von Überlegenheitsgefühlen kaum beachtet wird.⁸⁶ Was Troeltsch mache, sei nach Kellermann ein Rückschritt sowohl in den spärlichen christlich-jüdischen Beziehungen als auch in den theologischen Erkenntnissen und lasse keinen Raum für die Rezeption der Ergebnisse der Wissenschaft des Judentums. Kellermann hat, wie viele seiner Zeitgenossen, die protestantische Bevormundung satt, teilt dezidiert deren „Anspruch, bei der Erforschung und Bewertung der hebräischen Bibel und der talmudischen Tradition gehört und in ihrem Urteil ernstgenommen zu werden“⁸⁷ und plädiert für eine rationale und objektive Exegese der biblischen Texte, an der Christen und Juden gemeinsam partizipieren. Die Schriftauslegung müsse sich dann ohne Bekehrungsabsichten methodisch allein an dem Postulat der Allgemeingültigkeit orientieren und in diesem Sinne alle biblischen Textstellen als unzeitgemäß verwerfen, die nicht von einem universalen ethischen Charakter zeugen würden. Somit wird dem Philosophen und Rabbiner die Religion zu rein rationaler Sittlichkeit und Wissenschaft.

Während Troeltsch behauptet, das nachexilische Judentum bleibe in seiner Partikularität gefangen, sieht Kellermann den Entwicklungsprozess auf das ethische Ideal hin mit den Propheten beginnen und sich in den Forderungen des liberalen Judentums fortsetzen, da beide vor dem aufgeklärten Gericht der philosophischen Vernunft bestehen könnten. Dagegen sei das Christentum wegen der dogmatisch verstandenen „paulinischen Gesinnungsethik“,⁸⁸ die den Mythos nicht überwunden habe, dem „neutestamentliche[n] Individualbegriff“, der bei den Synoptikern „nomistisch

85 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 54. Folgendes Zitat: ebd., S. 53.

86 Zum Verhältnis von jüdischer und christlicher Theologie seit dem Ende des 19. Jh.: WIESE, *Schrei ins Leere* (Anm. 5); WALTER HOMOLKA, *Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus*, Gütersloh 1994.

87 CHRISTIAN WIESE, *Jahwe – ein Gott nur für Juden? Der Disput um das Gottesverständnis zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer alttestamentlicher Wissenschaft im Kaiserreich*, in: LEONORE SIEGELE-WENSCHKEWITZ (ed.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 27-94, dort S. 73.

88 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 19. Folgendes Zitat: ebd., S. 64.

gefärbt“ sei und dem „Problem“ des historischen Jesus selbst partikular. Da Jesus das Zentrum des christlichen Glaubens bilde, sei auch die Ethik in ihm begründet: „Ohne Christus gibt es keine Sittlichkeit“.⁸⁹ Aufgrund der Bindung an „die Gestalt Christi als Person, nicht als Idee“ könne sie aber nicht mehr allgemeinen Charakter tragen, sondern sei eine „auf rein partikularistischem Grunde sich erhebende[...] Sittlichkeit“. Dem Protestantismus bot er auch eine Lösung an: In der „Prophetisierung“, d. h. in der Preisgabe der empirischen Persönlichkeit Jesu als Grundlage der Sittlichkeit, könne er den Mythos überwinden und Religion der Vernunft werden.⁹⁰

In Umkehrung des Vorwurfs Troeltschs, wird für Kellermann das prophetische Judentum selbst zur „Kulturreligion“.⁹¹ Die Rolle als Stichwortgeber und Begleiter der zivilisatorischen Menschheitsentwicklung konnten die Juden nur einnehmen, weil sie eben nicht eine partikulare Rasse seien, sondern in ihrem jeweiligen Heimatland verwurzelt sind, dem sie mit ihrer ganzen Kraft zur Verfügung stehen würden. Kellermann behauptet, dass Integrationsschwierigkeiten von Minderheiten in die sie umgebende Mehrheitskultur „vor allem an den Wirtsvölkern“ liegen,⁹² die den Eintritt in die Gesellschaft aus national-partikularistischen Gründen verhindern würden. Sein aufklärerisches Ideal ist die „Revision“ des völkischen Denkens durch eine diese Grenzen sprengende „übervölkische Menschheitskultur“. Jene Kultur zerstöre aber nicht den Einzelstaat, sondern, „[j]eder Staat soll derartig organisiert sein, daß ihm prinzipiell jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Nation und Konfession angehören kann“.⁹³ In Deutschland, Europa und der Welt haben die Juden durch den *ethischen Monotheismus* einen unbestreitbaren Anteil an der sittlichen Entwicklung der Menschheit, was sie legitimiert, auch weiterhin an Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur aktiv zu partizipieren. Eine rein christlich grundierte europäische Kultursynthese, wie sie Troeltsch vorschwebt, liegt Kellermann aufgrund des unterstellten Parti-

89 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 60), S. 23. Die zwei folgenden Zitate: ebd., S. 47.

90 Vgl. KELLERMANN, *Idealismus und Religion* (Anm. 73), S. 50; KELLERMANN, *Liberales Judentum* (Anm. 74), S. 20f.

91 KELLERMANN, Das liberale Judentum und seine Führer (Anm. 71), S. 1.

92 KELLERMANN, *Der ethische Monotheismus der Propheten* (Anm. 9), S. 65. Folgendes Zitat: ebd.

93 BENZION KELLERMANN, Universalistisches und partikularistisches Judentum, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* Nr. 35 vom 01.09.1911, S. 417-419 und Nr. 36 vom 08.09.1911, S. 428-430, dort S. 430.

kularismus des Christentums fern. Seine eigene Kultursynthese hingegen beansprucht als weltbürgerliche von authentischer Universalität zu sein.

Hermann Cohen (1842-1918)⁹⁴ griff im August 1917 mit seinen beiden Aufsätzen „Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung“ und „Der Prophetismus und die Soziologie“⁹⁵ in die Prophetendebatte ein und nahm darin uneingeschränkt Partei für seinen Schüler Benzion Kellermann. Auch an anderer Stelle wies er implizit die Thesen Troeltschs und den ihm unterstellten Materialismus zurück, ohne aber direkt auf die Debatte einzugehen.⁹⁶ Zudem findet sich im Gesamtwerk eine Fülle von Verweisen auf das prophetische Judentum in Verbindung mit der Kantischen Philosophie als *ethischem Monotheismus*. Da Cohens und Kellermanns Verteidigungsstrategie des universalen prophetischen Ethos dieselbe ist, brauchen die Äusserungen seines Lehrers hier nur knapp referiert zu werden.

Obwohl die Anerkennung der Propheten als „*Begründer der sozialen Religion*“⁹⁷ Allgemeingut der protestantischen Bibelwissenschaft geworden sei, habe sich Troeltsch in seinem „verkehrten Materialismus“⁹⁸ von dieser Ansicht emanzipiert. Der enge „Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion“ werde in dieser Betrachtung dahingehend aufgelöst, dass die sittlich-religiösen Ideen kein Eigenrecht beanspruchen dürfen, sondern Religion „zu einer Nebenfrucht der Wirtschaft“ wird. Das Bollwerk gegen ihn sei

94 Zu Biographie und Werk vgl. HARTWIG WIEDEBACH, Art. *Hermann Jecheskel Cohen*, in: KILCHER & FRAISSE (eds.), *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen* (Anm. 56), S. 262-266; HELMUT HOLZHEY/GABRIEL MOTZKIN & HARTWIG WIEDEBACH (eds.), „*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*“. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hildesheim 2000.

95 HERMANN COHEN, Würdigung (Anm. 58); HERMANN COHEN, Der Prophetismus und die Soziologie, in: DERS., *Kleinere Schriften VI* (Anm. 60), S. 503-510 (zuerst: *Neue Jüdische Monatshefte* Nr. 22 vom 25.08.1917, S. 652-655).

96 HERMANN COHEN, Monotheismus und Messianismus (1916), in: DERS., *Kleinere Schriften VI* (Anm. 58), S. 353-370, dort S. 359; HERMANN COHEN, Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß (1918), in: ebd. (Anm. 58), S. 613-622, dort S. 618. – Zu den philosophisch-theologischen Unterschieden zwischen Troeltsch und Cohen vgl. DIETRICH, *Cohen and Troeltsch* (Anm. 5); WILLIAM KLUBACK, *A Critique of Historical Reality. Ernst Troeltsch and Hermann Cohen*, in: DERS., *The Idea of Humanity. Hermann Cohens Legacy to Philosophy and Theology*, Lanham 1987 (= *Studies in Judaism*), S. 215-237.

97 HERMANN COHEN, Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten (1916), in: DERS., *Kleinere Schriften VI* (Anm. 58), S. 297-335, dort S. 307 (Hervorh. im Orig.).

98 COHEN, Prophetismus und Soziologie (Anm. 95), S. 506.

die Soziologie, die versuche, „die Eigenart aller Kulturkräfte aufrechtzuerhalten“, so dass nicht einseitig die Ökonomie als einzige Kulturkraft gelte, sondern alle geistigen und sittlichen Ideen in dieses Wechselspiel einbezogen sind. Troeltsch gebe sich den Anschein rechten soziologischen Arbeitens und spiele doch nur dem Materialismus in die Hände. Damit habe er sich in „seiner Abart von Soziologie“⁹⁹ von einer Grundannahme des philosophischen Idealismus verabschiedet: Vom kulturellen Eigenwert der *Ideen*. Cohen erkennt in der „Bauernmoral“ zwar auch die „natürliche Grundlage der Sozialethik“ Israels und räumt ein, dass Ideen immer einem Kontext entwachsen. Dennoch liegen ihnen eine positive Entwicklungstendenz und ein grösserer allgemeiner Zusammenhang inne. Die Propheten waren Patrioten und gingen von einer nationalen Sittlichkeit aus, aber sie transformierten diese schrittweise in eine universale: „der Prophet verliert sein Vaterland, weil sein Vaterland die Menschheit wird“.¹⁰⁰ Indem ihnen Troeltsch aber Partikularismus vorwirft, „wird das Judentum als Religion vernichtet“.¹⁰¹ Denn Religion dürfe zwangsläufig nicht partikular sein, sondern müsse allen Menschen und Völkern offenstehen: „Die Wahrheit unserer Religion besteht in unserer Weltreligion“. Die Behauptung von der jüdischen „Ressentiment-Moral“ aufgrund ihres „Paria“-Charakters sei demnach völliger Unsinn, vielmehr gelten die sittlichen Forderungen für Juden und Nichtjuden in demselben Masse. Zudem habe Israel von JHWH die besondere sittliche Aufgabe übertragen bekommen, „den Einzigen Gott zum Erlöser der Menschheit zu machen“.¹⁰² Dieser Gedanke hält sich in allen Schriften Cohens durch und unterstreicht die wichtige Rolle der Juden in der Diaspora. Als eigene *Nationalität* in ihrer jeweiligen *Heimatnation* sollen sie dazu beitragen, die Menschheit zu humanisieren.

Um die Heftigkeit der Aussagen Troeltsch gegenüber zu verstehen, muss man den Streit um die hebräischen Propheten in die Gesamtheit der Debatten einbinden, in die Cohen während des Ersten Weltkriegs verwickelt war. Da war zum einen die Diskussion mit Martin Buber um den kulturellen und politischen Zionismus, den er rundweg ablehnt, da er die

99 COHEN, Prophetismus und Soziologie (Anm. 95), S. 509. Folgendes Zitat: ebd., S. 507.

100 HERMANN COHEN, Der Stil der Propheten (1901), in: DERS., *Jüdische Schriften*, Bd. I: *Ethische und religiöse Grundfragen. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig*, ed. Bruno Strauss, Berlin 1924, S. 262-283, dort S. 275.

101 COHEN, Prophetismus und Soziologie (Anm. 95), S. 506. Folgendes Zitat: ebd., S. 510.

102 COHEN, Der Stil der Propheten (Anm. 100), S. 275.

Juden als konstruierte Nation von den Deutschen isoliere und somit den Antisemitismus fördere.¹⁰³ Ferner war er in eine weitreichende Auseinandersetzung um die Frage der Vereinbarkeit von „Deutschtum und Judentum“ eingebunden, an der sich neben dem Herausgeber der *Kant-Studien* Bruno Bauch¹⁰⁴ auch Troeltsch beteiligt. Der „Religionsintellektuelle“ (Graf) bespricht 1916 Cohens *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*¹⁰⁵, in dem der Autor chauvinistisch Deutschlands Einzigartigkeit lobt und seinen Griff zu den Waffen rechtfertigt. Im Unterschied zu Troeltsch und der „Völkischen Rechten“ haben die Juden nach Cohen jedoch einen umfassenden Anteil an diesem „deutschen Geist“. Troeltsch rezensiert das Werk vernichtend, denn es handele sich hier „mehr um die Eigentümlichkeit der Cohenschen Philosophie als um die des deutschen Geistes“. Es spreche daraus der „reine Rationalismus“ und er vermochte „nicht viel eigentümlich deutsches zu erblicken“. Mit dem Vorwurf des reinen Idealismus implizierte Troeltsch, dass sich Cohen „die völkischen Konstitutionsbedingungen deutschen Seins nicht erschlossen hätten“¹⁰⁶. Cohen war darüber zutiefst verletzt und bezichtigt Troeltsch in einem Brief an Martin Rade vom 3. März 1916 des Antisemitismus.¹⁰⁷

Kellermann habe den Angriff Troeltschs auf das Judentum als Kulturträger abgewehrt, indem er bewiesen habe, dass der Gott der Propheten als die „Macht des Guten“¹⁰⁸ der Gott der gesamten Menschheit ist. Die Propheten hätten die Inhalte der späteren idealistischen Philosophie intuitiv vorweggenommen, so dass „nur in der logischen Begründung ein Unterschied bestehe zwischen der Moral der Propheten und der Psalmen,

103 Vgl. dazu HARTWIG WIEDEBACH, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim 1997 (= Europea Memoria. Reihe I: Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen, Bd. 6), S. 27-37.

104 Vgl. zu dieser Debatte SIEG, *Jüdische Intellektuelle* (Anm. 3), S. 191f.; ULRICH SIEG, Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript, in: *Bulletin des Leo Baeck Institutes* 34 (1991), S. 59-91.

105 ERNST TROELTSCH, [Rez.] Hermann Cohen, Über das Eigentümliche des deutschen Geistes, Berlin 1914, in: *Theologische Literaturzeitung* 41 (1916), Sp. 89f. Folgende Zitate: ebd.

106 SIEG, *Jüdische Intellektuelle* (Anm. 3), S. 237.

107 HERMANN COHEN, Brief an Martin Rade vom 3. März 1916, in: ULRICH SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994 (= Studien und Materialien zum Marburger Neukantianismus Bd. 4), S. 506.

108 COHEN, Würdigung (Anm. 58), S. 500. Folgendes Zitat: Ebd.

mithin der Sittenlehre der jüdischen Religion und der Platonisch-Kantischen Ethik“.¹⁰⁹ Für Cohen und Kellermann erweise die Allgemeingültigkeit der prophetischen Verkündigung ihre normsetzende Relevanz in der gegenwärtigen Zeit und widerlege Troeltschs These vom partikularen Charakter des in seinen Augen überlebten Judentums.

Der Disput zwischen Kellermann, Cohen und Troeltsch wird in den folgenden Jahren intensiv rezipiert und weitergeführt. Erstaunlich daran ist, dass in orthodoxen, zionistischen und liberalen jüdischen Periodika viele Artikel zum Thema erscheinen¹¹⁰, während von christlicher Seite keine weitere Beschäftigung mit der Diskussion bekannt ist. Da es den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes deutlich überschreiten würde, die weitere Debatte im Detail nachzuzeichnen, muss dies der weiteren Forschung überlassen bleiben.

109 COHEN, Würdigung (Anm. 58), S. 497.

110 Einen Überblick gibt SIEG, Streit (Anm. 4), S. 15-19.