

**Zeitschrift:** Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus  
**Herausgeber:** Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege  
**Band:** 21 (1927)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Zur Weltlage : das Judentum und die europäische Welt  
**Autor:** Kohn, Hans  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-135576>

#### **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:** 30.01.2026

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

tischem Dilettantismus das ungöttliche Problem des Unfriedens und der Gewalttätigkeit lösen will. Solche Rechnung kann und wird nie stimmen.

Wir kommen zum Schlusse unserer, das Persönliche wenig, das allgemein Gültige stärker betonenden Ausführung darüber, was George Fox und William Penn für die ganze Menschheit durch die unentwegte Anwendung rein christlicher Grundsätze getan haben, ihr eigenes Volk und alle anderen Völker aufs stärkste beeinflussend im sittlichen, religiösen und ethisch-philosophischen Sinne. Der eigentliche Gründer und geistige Anreger war der einfache George Fox, der den Weg der Befreiung zeigte, den einzig wirklich mit Erfolg gangbaren, „den Weg, die Wahrheit und das Leben“. William Penn stellte seine hohen Geistesgaben und seine reichen materiellen Mittel zum beispielgebenden „heiligen Experiment“ der Gründung Pennsylvaniens zur Verfügung. Was auch andere später daran verdorben haben, die aufbauende Kraft der Menschheit wird immer auf das grosse Vorbild zurückblicken, um sich Rat zu erholen.

Professor Rufus M. Jones, dessen Werke über die „Geistigen Reformatoren des 16. Jahrhunderts“ und über die Geschichte des Quäkertums besonders lesenswert sind, charakterisiert George Fox treffend mit folgenden Worten: „Er hatte zwar keinen ordentlichen Schulunterricht genossen; aber er war ein Mann von ungewöhnlicher, angeborener Auffassungsgabe, von ausserordentlicher Lebenstiefe und rasch im Verstehen; er war der geborene Führer, ein Genie des Geistes und Herzens, eine schöne Vereinigung von Mystiker, weitausblickendem, hellseherischem Weisen und praktischem Lebensreformer; er war ein furchtloser, rauher Wahrheitskämpfer für eine lebensfrische, bisher ganz ungewohnte, neue Form des Christentums.“

Rudolf Boeck †.

### Zur Weltlage

## Das Judentum und die europäische Welt.<sup>1)</sup>

Die Geschichte des Judentums ist seit dem Auszug Abrahams aus Mesopotamien und der Herausführung der Kinder Israels aus Aegypten Kristallisation um einen geistigen Mittelpunkt. Den Prozess der jüdischen Geschichte bildet der Kampf der zu diesem Zen-

<sup>1)</sup> Der vorliegende Aufsatz eines bedeutenden Vertreters des heutigen Judentums, von dem ich hoffe, dass einige andere ihn ergänzen werden (einer ist schon gerüstet) mag dazu dienen, ein richtigeres Bild als das des Antisemitismus von dem zu geben, was das moderne Judentum in seinem Besten (und

trum hinführenden und der von ihm ablenkenden Kräfte. Völker sind wie Menschen Gebilde der Natur und des Geistes zugleich. Das jüdische Volk war stets vorwiegend ein Geistesgebilde; in ein anderes Volk wird sein Mitglied hineingeboren und findet sich in ihm ohne weitere geistige Handlung seinerseits auf naiv-natürliche Weise; in das Judentum tritt der Jude wohl durch die natürliche Tatsache der Geburt ein, aber volles Heimatrecht erlangt er erst durch einen geistigen Akt, durch den Willensentschluss der Einfügung in das geschichtlich gewordene jüdische Wesen, durch die bewusste Uebernahme der Schwere und Aufgabe, die ihm durch die Eigenart des Judentums, durch seine „Auserwählung“ gestellt ist. Je klarer und entschiedener dieser Bewusstseinsakt vollzogen wird, desto stärker äussern sich die zentripetalen Tendenzen im Judentum. Es wird als ein abgesondertes, eigenbestimmtes Wesen erkannt, dessen Geschichte und Bestimmung es aus dem Kreise der anderen, mehr natürlichen Völker heraushebt. Diese Eigenart hat die jüdische Geschichte bestimmt und ist ihrerseits durch sie verstärkt worden. Sie hat das Judentum immer, im Altertum wie heute, aus der Mitte der Völker herausgestellt, es zu einer in der Menge einsamen Minderheit gestempelt, hat den Antisemitismus als eine Erscheinung hervorgerufen, die ebenso ohne ihres gleichen ist wie das jüdische Volk und seine Geschichte.

Immer wieder aber sind an die Seite dieser zentripedalen Tendenzen in der jüdischen Geschichte zentrifugale getreten. Das Joch dieser besonderen Lebens- und Denkart erwies sich als zu schwer, die Enge der Absonderung wirkte zu Zeiten drückend und lähmend. Der Enge gegenüber lockte dann von aussen die Weite neu entdeckter seelischer Landschaften; die Abschüttelung der Last des nach dem Bunde mit Gott gerichteten Lebens verhiess Freiheit und Ungebundenheit sorgloser Sonnentage. Das jüdische geschichtliche Leben ist in einem Rhythmus von Fall und Aufstieg, von Blüte und Auflösung verlaufen, und auch die Aeusserungsintensität der jüdischen Kultur war diesem Gesetz unterworfen. Die jüdische Kultur stellte seit den Tagen der nomadischen Hebräer, die ihre Volkswerdung durch einen geistig-moralischen Akt, die Bindung an das Sittengesetz Gottes, erfahren hatten, ein geschlossenes System dar, das in seinem Kern unversehrt, an seinem Rande einen wechselnden Reichtum von Aeusserungen und Uebergangsformen kannte. In seinem Grundzug blieb es aber durch über dreitausend Jahre ein-

---

nur auf dieses kommt es ja überall an) ist und will; aber auch solche, die das jüdische Problem an sich nicht berührt, werden ihn mit tiefem Interesse lesen können. Ich mache bei diesem Anlass auf die bedeutende Schrift des gleichen Verfassers: „Die politische Idee des Judentums“ aufmerksam, die das gleiche Problem in einem weiteren Rahmen behandelt, und darf vielleicht bei dieser Gelegenheit auch an die meinige: „Christentum und Judentum“ erinnern. D. Red.

heitlich, es war stets sittlich, sozialethisch und religiös orientiert. In seinem Mittelpunkte stand das Verhältnis von Mensch zu Gott, von Mensch zu Mensch. Die Aeusserungsformen der bildenden Künste, die die griechische Kultur auszeichneten, waren ihm ebenso fremd wie die der römischen eigentümlichen Formen staatsorganisierender Fähigkeiten.

Der Höhepunkt des Prophetismus, die Abfassung des Deuteronomiums, des Hiobbuches und der Psalmen, die für die künftige Gestaltung und Festigung des Judentums entscheidenden Ereignisse, fielen in die Zeit des Untergangs der in äusserer Machtentfaltung unbedeutenden und verhältnismässig nur kurzlebigen israelisch-jüdischen Staatsgebilde. Aber das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und der gemeinsamen Bestimmung der Menschen jüdischer Abstammung erhielt sich lebendig, von allen äusseren Schicksalen unabhängig. Es hatte jene geistig-sittliche Form angenommen, die es aus dem noch unentwickelten Nationalbewusstsein der anderen Völker schon im Altertum hervorhob und ihm Dauer verlieh. Der jüdische Nationalismus war nicht an den Staat gebunden; es waren gerade die Vertreter des jüdischen Nationalismus in seiner entfalteten Form, die durch ihr Bestreben der Versittlichung der Lebensgrundlagen des jüdischen Volkes zur Schwächung oder Zerstörung der staatlichen Gewalt beitragen, an deren Stelle es galt, die Unmittelbarkeit menschlicher Beziehungen, deren Richtmass die Gerechtigkeit Gottes sein sollte, treten zu lassen. Der jüdische Nationalismus war bestimmt durch das Bewusstsein der Auserwähltheit durch Gott zu vorbildlichem Leben, durch den steten Abfall von der Last dieser Selbstverpflichtung und durch die Hoffnung auf Herbeiführung des Reiches Gottes auf Erden.

So konnte sich eine Harmonie und Geschlossenheit der jüdischen Kultur entfalten, die ihren Trägern inmitten der Verwirrungen und politisch-sozialen Umwälzungen der Zeitalter einen eigenen Stil wahrte, gleichzeitig aber auch die Gefahr einer seelischen Begrenztheit und einer unberechtigten Ueberhebung in sich barg, die manchmal bis zu lächerlicher Abschliessung vor der Grösse der fremden Umwelt führte. Doch bestand meistens lebhafter Austausch und Verkehr mit umgebenden Kulturen an der Peripherie der jüdischen. Alles menschliche Denken ist miteinander verbunden; von dem Denken des jüdischen Volkes führten beinahe stets viele Verbindungslien in die Weite der Welt. Immer waren jüdische Denker, von den Verfassern der ältesten Legenden der Bibel, Philo und den Vätern der Mischna über Maimonides und Spinoza bis zu Hermann Cohen von fremden Gedankengängen angeregt, immer beeinflussten auch sie ihrerseits die Ideologie der Völker. Aus dem jüdischen Bezirke kamen der Umwelt das Urchristentum, kam der Traum des Reiches Gottes, der in allen Revolutionen und religiösen

Erschütterungen des Abendlandes nachgewirkt hat; über den Rand des Judentums blickten stets Juden voll Sehnsucht nach der Weite und Schönheit da draussen, nach der ruhigen Sicherheit eines Lebens, das nicht in jedem Augenblicke vor Gott steht. Zu Zeiten gewannen diese zentrifugalen Tendenzen, diese Sehnsucht nach Abschüttelung der scharf absondernden Eigenart, nach einer Angleichung an alle anderen Völker, sei es durch den Untergang des jüdischen Volkes, sei es, öfters noch, durch ein Dasein als Volk gleich allen anderen Völkern, die Oberhand. So war es nach der Besitzergreifung Kenaans. Das Richterbuch erzählt davon, und das achte Kapitel des ersten Buches Samuels gibt den Schlüssel zu der Art, in der das Judentum seine eigene Geschichte sieht. Indem die Juden „einen König haben wollen, um allen anderen Völkern zu gleichen“, haben sie ihren Gott verworfen.

Die Berührung mit kulturell überlegener Umgebung, in der die dem Judentum fehlenden Künste und Wissenschaften wie auch äussere Glanzentfaltung und zivilisatorische Hochleistungen einen führenden Rang einnahmen, stärkte stets die zentrifugalen Tendenzen in der Judenheit, insbesondere wenn gleichzeitig im Judentum eine Zeit der Enge und Erstarrung in besonders hohem Masse eingetreten war. So war es vor allem in der hellenistischen Periode gewesen. In noch stärkerem Grade war es so am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts. Das Judentum stand im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in einer Periode des Stillstands seiner geistigen Entwicklung, freie Regsamkeit des Geistes, kühnes Erfassen neuer Wege des Gedankens schienen ihm versperrt. Die Dämpftheit dieser abgeschlossenen Atmosphäre stand in offenem Kontrast zu der mächtigen Welle freier Kultur und schöpferischer Erfindungskraft, die die europäischen Völker seit der Renaissance, vor allem aber seit der Aufklärung erfasst hatte. Kulturelle Sehnsucht war eine der Haupttriebfedern der Niedergangsperiode des Judentums in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts; das Wesen des Niedergangs bestand aber in dem Versuche einer Emanzipation vom eigenen Selbst, in dem Bestreben, so zu werden, wie die anderen Völker sind, sei es als individueller Lösungsversuch, der zur Assimilation, zur Reform und zur Taufe führte, sei es als kollektiver Prozess einer Anpassung des jüdischen Volkes an die Lebensformen der anderen, wie es ein Teil der Haskala im Osten Europas und der politisch-territoriale Zionismus erstrebt hat. Die Kraft des Tragens einer besonderen Art, die bewusste Liebe und Bejahung des eigenen, seit vielen Jahrhunderten ererbten Schicksals schien gebrochen; vom Westen kommend und vor allem die sozial höherstehenden Schichten erfassend hielt die Assimilation ihren Siegeszug durch die Judenheit.

Diese zentrifugale Tendenz, den anderen gleich zu werden, was

letztens die Aufgabe des Judentums bedeuten musste, wurde durch die politisch-staatliche Ideologie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts verstärkt. Der mittelalterliche Staat kannte weder Gleichheit „vor dem Gesetz“, noch Einheitlichkeit der Bewohner seines Territoriums. Persönliches und Standesrecht galten, in dem freien Gefüge der nebeneinander bestehenden, verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften fand auch die jüdische ihren Platz. Der absolute Staat des achtzehnten Jahrhunderts verlangte aber die gleiche Unterordnung aller Bewohner unter seinen Willen, ihre Einordnung als ihm gegenüber Gleiche in das Gefüge des zentralistischen Verwaltungsapparates. Ein Wille und ein Recht sollten von nun an im Staate herrschen. War dieser absolute Staat im Osten und in Mitteleuropa noch dynastisch bestimmt, so verband sich im Westen bald mit der Vorstellung des absoluten Staates die der Nation als seines Trägers, der Staatsnation, die den Staat bildet und mit ihm identisch ist. In England und Frankreich wurden die Worte Staat und Nation gleichbedeutend. Alle Bewohner sollten Bürger sein, Gleiche vor dem gleichen Gesetz, beseelt von den gleichen Idealen, erfüllt von der Liebe zu denselben Institutionen und Sitten, hingegeben dem Wohle des Staates und der Nation. Gleiche Rechte bedingten gleiche Art und umgekehrt. Dem Staate gegenüber gab es, entsprechend dem ahistorischen Individualismus der Aufklärung, nur Individuen, nicht Stände oder Korporationen. Die Verfechter der Judenemanzipation in der französischen Nationalversammlung, vor allem Clermont-Tonnere, erklärten 1789: „Den Juden als Nation ist alles zu verweigern, den Juden als Menschen ist alles zu gewähren.“ Das Pariser Synhedrion unter Napoleon I. erklärte: „Aujourd’hui que les juifs ne forment plus une nation et qu’ils ont l’avantage d’être incorporés dans la grande nation. . .“ Dies war auf Grund der damaligen Auffassung von Staat und Nation legitim. „Un et indivisible“, einheitlich und unteilbar war der damals sich herauskristallisierende moderne und dabei doktrinäre Staat, der seine absolute Staatshoheit bis zu seiner Gleichsetzung mit der höchsten sittlichen Idee durch Hegel auf allen Gebieten behaupten wollte, der gerade im Gegensatz zum mittelalterlichen Staat keine Autonomie, keine politisch-nationalen Institutionen, keine Absonderung und Entziehung vor seiner Gewalt in seinem Innern dulden durfte. In diesem neuzeitlichen Staat ragte das mittelalterliche Judentum störend hinein; nicht eingefügt in Wirtschaft, Sitte und politisches Leben der sie umgebenden Nation wurden die Juden als Herd mancher Uebel angesehen; ihre Einfügung in den Staat galt daher zu ihrem eigenen und ihrer Nachbarn Wohl ihrer Erziehung und Besserung. Napoleon I. gab seiner Ueberzeugung Ausdruck, dass „der von den Juden verursachte Schaden nicht von einzelnen Personen ausgehe, sondern in

der ganzen Verfassung des gesamten Volkes begründet sei.“ Die jüdische Notabelnversammlung in Paris sprach sich auch im August 1806 für die „staatsbürgerliche Erziehung“ der Juden, für die Aufhebung ihrer besonderen Verfassung aus. Es wurde erklärt, dass von nun an die Juden keine Nation mehr bilden, dass sie in ihrer Einreihung in die Staatsnation die politische Erlösung sehen, dass zwischen den Juden verschiedener Staaten kein Solidaritätsgefühl besteht. Das Judentum als politische Nation verschwand, der Staatsbürger jüdischen Glaubens erstand.

So war es aus zwei Hauptgründen, deren einer vorwiegend im Innenleben des jüdischen Volkes, der andere in der politischen Ideologie jene Zeit seinen Ursprung hatte, dass das Judentum, vorläufig im Westen Europas, sein geschichtliches nationales Sondersein zugunsten eines individuellen Gleichseins aufzugeben begann. Umstände verschiedener Art wirkten mit. Die Philosophie der Aufklärung und der Revolution wird als von jüdisch-prophétischen Vorstellungen genährt empfunden; ging doch die französische Revolution und Aufklärung auf die englische und amerikanische zurück, deren alttestamentarische Beinflusstheit offenkundig und vollbewusst war. Der weltbürgerliche Humanismus einerseits, die Lösungen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, das Niederreissen Jahrhunderte alter trennender Schranken und Traditionen andererseits mussten nicht nur die jüdische Intelligenz an sich locken, sie schlugen zugleich eine ideelle Brücke, die den Uebergang aus Vätergebundenheit zur Weltfreiheit erleichterte. Nicht weniger stark erwiesen sich wirtschaftliche Anlässe. Der Frühkapitalismus hatte seinen Einzug in das europäische Wirtschaftsleben gehalten, und war im Begriffe, auch in Mitteleuropa die alte zünftig-feudale Ordnung abzulösen. Er verlangte eine Lösung von den bisherigen, streng gebundenen Wirtschaftsformen. Die Juden, stets ausserhalb der zünftigen Ordnung und der bäuerlichen Wirtschaft, waren daher wichtige Pioniere des Frühkapitalismus, insbesondere, da sie auch über flüssiges Kapital verfügten. Die Juden traten jetzt gleichberechtigt, ja oft als Schrittmacher in das allgemeine Wirtschaftsleben ein, und auch dies führte sie von ihrem Sonderleben in eine Gleichheit der Lebensbedingungen und Erwerbsformen. Der Kapitalismus, der seinen Mittelpunkt in den grossen Städten hatte, veranlasste die Juden, vom Lande in die Städte abzuwandern und damit aus dem gebundenen, traditionellen und gehüteten Leben der alten kleinstädtischen Gemeinden, wo jeder unter der Kontrolle der konservativen öffentlichen Meinung stand, in die Freiheit der grossen Städte, wo das Aufgehen in fremder Umgebung und die Abstreifung hergebrachter Sitten erleichtert wurden.

Die Folgen dieses Angleichungsprozesses wirkten sich auf sozialem, kulturellem und psychologischem Gebiete aus und waren in

ihrem Wesen Erscheinungen ähnlich, die auch andere mittelalterliche und orientalische Völker bei ihrem Eintritt in die moderne Lebensform, bei ihrer „Verwestlichung“ gekannt haben. Der Prozess der Säkularisierung des jüdischen Lebens setzte ein. Aeusserem Anschein nach wirkte sich dies freilich dahin aus, dass das Judentum sich auf die Synagoge und rein religiöse Institutionen zurückzog, dass es eine „Konfession“ wurde, tatsächlich aber wurden dem Judentum weiteste Lebensgebiete entzogen, die bisher nach mittelalterlicher Art religiös gebunden gewesen waren, und säkular-rationalistischer und dabei fremder Ordnung unterstellt. Die moderne jüdische nationale Bewegung bejahte später diese Verwestlichung des Judentums und setzte sie fort, indem sie sich bemühte, die der jüdischen Ordnung entrissenen Lebensprovinzen ihr wieder einzuverleiben, ohne sie dabei religiös zu binden.

Die Umgestaltung der jüdischen Gemeinde wirkte auch auf die Stellung der Frau. Bis dahin wie in allen mittelalterlich-orientalischen Gemeinschaften ans Haus gefesselt, trat sie nun in das öffentliche geistige und soziale Leben ein. Frauen waren es, die in Berlin die Schrittmacher der Aufklärung wurden und einen Mittelpunkt deutschen Geisteslebens schufen. Das Ehewesen und die Aeusserungen der Erotik erfuhren eine tiefgehende Umgestaltung. Sie lösten sich aus patriarchalisch-sippenhafter Bindung, sie wurden individuell und ihre Wege führten die Jugend oft jenseits der Grenzen der Judenheit. In der veränderten Auffassung des Verhältnisses zur Frau spiegelte sich der Gegensatz, der in der Zeit der Assimilation die Generationen trennte. Der Vater fand die Wege des Sohnes sündhaft, der Sohn sah in dem Vater nur die tote Vergangenheit, die staubige Enge, der es zu entrinnen galt. Die Heiligtümer des Vaters, die dieser in ununterbrochener Reihenfolge von vielen Geschlechtern seiner Ahnen empfangen hatte, warf der Sohn zum alten Gerümpel. Die Leidenschaftlichkeit der Assimilation und die Dialektik des Interesses führten zu einer Verzerrung der perspektivischen Schau: im Judentum erschien alles hässlich, tot, unwürdig und verächtlich, draussen aber sah alles schön, jung und edel aus.

Alles, was das Ghetto und die achtzehn Jahrhunderte des Exils, in denen das Judentum verachtet gewesen war, geschaffen hatten, wurde abgelehnt, nur die Bibel, der als dem „Alten Testament“ auch im ganzen Abendlande Verehrung gezollt wurde, blieb in ihrem Ansehen und gewann noch an Ansehen; man wandte sich ihr wieder zu, versuchte sie ohne die allegorischen und willkürlichen Deutungen des Mittelalters zu lesen und in die Landessprachen zu übersetzen, um so den Zugang zur Bibel, mehr aber noch den zu den Landessprachen zu erleichtern. Moses Mendelssohns deutsche Bibelübersetzung, von der der Pentateuch 1782 erschien, bildete

den literarischen Beginn der Assimilationsperiode. Sie erledigte das Ghetto: durch die Hinwendung zur Bibel, durch den Versuch einer rationellen Erklärung (die sogenannte Biuristenschule wurde darin grundlegend) und durch die Verlebendigung der hebräischen Sprache, deren Schönheit Mendelssohn pries und deren grammatisches Studium er einleitete. Von seiner Bibelübersetzung angeregt, wurde zwei Jahre später die erste hebräische Zeitschrift „Hameassef“ in Königsberg begründet. Seine Bibelübersetzung leitete aber auch die Assimilation ein: durch ihre Hinwendung zur deutschen Sprache und durch ihre Abwendung von der Umgangssprache des jüdischen Volkes in Mittel- und Osteuropa, dem Jiddischen, das bald die Verachtung teilte, die man allen Institutionen des Ghettos entgegenbrachte. Selbst des Namens „Jude“ schämte man sich vielfach, man suchte das alttestamentarische „Israelite“ wieder zu erwecken. Die Geschichte der Auflösung des mitteleuropäischen Judentums vollzog sich in wenigen Jahrzehnten. Ihre Tendenzen waren die Gleichwerdung mit der Umgebung und die Einfügung in den damaligen Staat, Reform und Emanzipation. Die gemässigte Assimilation, wie sie Martin Philippson in der Nachfolge seines Vaters Ludwig dargestellt hat, wollte die Juden „zur Stellung ihrer Ansprüche als vollwertige Menschen und Staatsbürger“ veranlassen. „Zugleich tat sich unter ihnen das ernstliche Bestreben kund, ihre Glaubensgenossenschaft auch im Innern umzugestalten und ihr so das Recht auf Gleichstellung endgültig zu erwerben; sie umzugestalten in kultureller und sozialer Beziehung. Das spezifisch Orientalische und Mittelalterliche sollte abgestreift, der viertausendjährige, edle und unvergängliche Kern des Judentums herausgeschält und mit Formen umgeben werden, die den Empfindungen und geklärten Anschauungen der Neuzeit entsprächen. Die Juden sollten sich des knechtischen Schmutzes des Ghettos entledigen, in Aussehen und Geberden, in Sitte und Beschäftigungsart der andersgläubigen Umgebung näher gebracht werden. Während sie fortfuhren, treue Juden zu sein, sollten sie zugleich in vollem Umfange Deutsche werden: Deutsche jüdischen Glaubens.“ In dem Kampfe um die Emanzipation standen Gabriel Riesser und der edle Liberale Johann Jacoby in erster Reihe. Ihnen allen war Grundsatz, dass das Judentum keine Nation, sondern ein „blosser Glaubensverein“ sei. „Wo ist das andere Vaterland, das uns zur Verteidigung ruft? Wir sind nicht eingewandert, wir sind eingeboren, und weil wir es sind, haben wir keinen Anspruch anderswo auf eine Heimat, wir sind entweder Deutsche oder wir sind heimatlos.“ „Unser Messias ist die Wahrheit, welche immer mächtiger an altverjährten Vorurteilen und mittelalterlichen Satzungen rüttelt, und über kurz oder lang uns frei machen wird; nach Palästina zurückzukehren begehrten wir nicht, wir streben

nur — wie gering und gerecht ist unsere Forderung — wieder zum ungekränkten Menschen- und Bürgerrechte zu gelangen.“ Aus diesem Dilemma: Deutsche — heimatlos, Rückkehr nach Palästina — ungekränkte Menschen- und Bürgerrechte — erschien den Vorkämpfern der Emanzipation in den zukunftsrohen Jahren um 1830 der Ausweg eindeutig, sie hatten ihre Lösung nicht gegen die Juden zu verteidigen, sondern gegen die anderen; ein halbes Jahrhundert später standen Pinsker und Herzl, die Begründer des politisch-territorialen Zionismus, vor dem gleichen Dilemma; die Lösung, die sie ihm gaben, war aber der von 1830 entgegengesetzt. In beiden Lösungsversuchen war es nicht die innere Beziehung zu jüdischem Wesen, sondern das Gefühl für Ehre und Würde, das, zu den verschiedenen Zeiten freilich in verschiedener Richtung, den Ausschlag gab. Ein Brief Jacobys vom 10. Juli 1832 gibt eine tiefe Einsicht in das Seelenleben der Besten jener Generation. Sie litten an ihrem Judentum: „Der Gedanke: Du bist ein Jude! ist eben der Quälgeist, der jede wahre Freude lähmt, jedes sorglose Sich-gehenlassen gewaltsam niederdrückt!“ Der Jude leidet daran, als minderwertig zu gelten, er will, kann er nicht die Liebe seiner Mitbürger erwerben, ihre Achtung erkämpfen. Es gilt, alle Juden, die vor allem, die nur an ihre persönlichen Existenzsorgen und Vorteile denken, aufzurütteln, sie an Freiheit und Ehre und den Kampf darum zu gemahnen. „Wer von Jugend auf im Gefängnis lebte, fühlt nicht die drückende, brustbeklemmende Luft desselben; — eine freiere Atmosphäre zu atmen, dies Glück kennt er zu wenig, um sich danach zu sehnen, um es schätzen zu können. Solche Unglückliche muss man aus dem Schlafe aufrütteln, den schwachen Rest ihres Ehrgefühls in Anspruch nehmen, sie mit der Nase auf ihre Ketten stossen, um sie zur Einsicht und zum Gefühl ihrer Schmach zu bringen.“ Die Besten der Generation von damals, „die Söhne eines Jahrhunderts, dessen Atem die Freiheit ist,“ (Gabriel Riesser) suchten einen Weg ins Freie, in Würde und Seelengrösse; nur dass sich der Weg als ein Irrweg erwies. Ein neuer Weg ins Freie sollte ihn später ablösen, beider Masstäbe für Würde und Freiheit waren aber nicht dem Judentum, sondern der Umwelt entnommen.

Diese Assimilation an die Wertmasstäbe der abendländischen Völker wirkte sich bis zur Würdelosigkeit in der Reform aus. Samuel Holdheim, Rabbiner in Schwerin, liess selbst das religiöse Sonderleben der Israeliten vor der Einfügung in den Staat der Gegenwart völlig zurücktreten; er lehrte, das Leben des Judentums müsse völlig von den Gesetzen und Nationaltendenzen jener Staaten reguliert werden, in die die Juden zufällig verstreut sind. Aufgabe der Rabbiner sei es, alles auszuscheiden, was an das ehemalige Sondersein der Juden gemahne und sie irgendwie als von den anderen

Staatsbürgern unterschieden erhalten könne. Die oberste Aufsicht und Entscheidung über das Judentum stehe aber den Staatsregierungen zu, die das Recht hätten, alles, was sich dem Rahmen der allgemeinen Gesetzgebung nicht anpasse, abzuschaffen. Die jüdischen Ehe- und Speisegesetze, die Sabbatruhe und der Samstag als Wochenende und Feiertag, jüdische Schule und Gemeinde, all das sollte beseitigt werden. Die hebräische Sprache sollte aus dem Gottesdienst verschwinden, und ein Grundpfeiler der jüdischen Religiosität, der Messianismus, verbannt werden. Die Berliner Reformgemeinde ging in ihren Neuerungen auf dieser Bahn: der Gottesdienst erfolgte fast ausschliesslich in deutscher Sprache und mit unbedecktem Haupte, die Frauen wurden den Männern bei religiösen Handlungen gleichgestellt, der Sabbatgottesdienst wurde am Sonntag abgehalten.

So sollte sich die Reform das Judentum dahin auflösen, dass der Jude des neunzehnten Jahrhunderts, berauscht von dessen scheinbarer Grösse, sich völlig loslöste von seiner Vergangenheit und wurzellos und ohne jede eigene Substanz sich ganz dem Lebenstriebe hingabe, der sich von einer Staatskultur als letztem Ziele leiten liess, deren sittliche Hohlheit den später Geborenen klar geworden ist. Diese Reform konnte daher keine Dauer haben, aus ihr führte der Weg in die Taufe, in die völlige Assimilation durch Verschwinden und Untertauchen in der Umwelt. Tausende gingen damals diesen Weg. Das liberale Judentum aber, das sich als Nachfolger der Reform erhob, hat wieder an die jüdische Vergangenheit angeknüpft, es hat den zentrifugalen Tendenzen auch zentripetale entgegengesetzt. Sein Lehrer, Abraham Geiger, hat in seiner Untersuchung über die jüdische Geschichte versucht, ihr tieferes Wesen zu erfassen und in ihr eine freie Entwicklung und stete Anpassung zu sehen. Er hat auf sie die Philosophie und die Geisteslage des neunzehnten Jahrhunderts übertragen. Ihm bot die alte Zeit Beispiele dafür, „dass ein gebildetes Volkstum mächtig auf die Geister wirkend auch an dem religiösen Leben des Judentums keineswegs spurlos vorübergeht, und dass die Bekenner des Judentums, treu und anhänglich ihrer Religion, dennoch in Sitte und Sprache des Landes eingingen.“ Das Judentum hat ihm schon früh alles Nationale abgestreift: „Das Judentum hat die Schranken des engen Volkstums gebrochen; nicht die Geburt macht den Juden, sondern die Ueberzeugung, die Anerkennung des Glaubens.“ „Das (jüdische) Volksleben war eine zeitliche Hülle, ein Mittel, notwendig, damit der Glaube sich vollständig befestige.“ Aber dieser Glaube war bei Geiger wenigstens eine lebendige Kraft. Das liberale Judentum ist aber auch über Geiger hinausgegangen, zurückgegangen zum Judentum. Ismar Elbogen hat dies in seiner Rede zum Gedächtnis des fünfzigsten Todestages Geigers erklärt: „Weder hat die Ent-

wicklung der Menschheit sich so vollzogen, noch das Leben innerhalb des Judentums sich so gestaltet, wie man es 1840 erwarten konnte. Ganz andere Kräfte, als man damals voraussah, sind zur Herrschaft gelangt. Es haben sich im Judentum Kräfte gebildet, positive und negative, erhaltende und zerstörende, von deren Gewalt und Wucht man damals nichts ahnte. Es haben innerhalb der Judenheit der Welt, innerhalb der Völker und ihrer Stellung zum Judentum Umwälzungen schwerwiegender Art stattgefunden und uns vor Probleme gestellt, die in Geigers Tagen unbekannt waren, die auch mit seiner Einstellung nicht immer sich verantworten lassen.“ Im Judentum erwachten und erwuchsen neue Kräfte, bis sie unter der Einwirkung der Zionsliebe zu voller Blüte gediehen und selbst auf alle Seitenwege und Nebenstrassen, in die im neunzehnten Jahrhundert das jüdische Leben sich ergossen hatte, ihre beseeelenden Einflüsse geltend machten.

Zu gleicher Zeit, als die Reform das Dilemma zwischen Sonderleben und Eingliederung in den Staat auf die Art zu lösen suchte, dass ersteres letzterem völlig Raum gab, kam aus dem Lager der Orthodoxie ein Lösungsversuch anderer Art. Samson Raphael Hirsch, damals Rabbiner in Oldenburg, veröffentlichte im Jahre 1838 seine „Neunzehn Briefe“. Ihm ist Israel ein Volk mit einer bestimmten Aufgabe. „An Einem grossen Bau arbeiten wir alle, alle Völker, jedes mit seinen Tugenden und Fehlern, seiner Weisheit und seinem Wahn, mit seinem Steigen und Fallen und mit dem, was es als Summe seines Daseins der Nachwelt vermach; dafür werden alle Guten unter allen Völkern gelebt haben; dazu wird auch der Griechen Kunst, wenn rein, die Gemüter veredelt, ihre Weisheit, wenn wahr, die Geister erleuchtet, dazu der Römer Schwert alle Völker vereinigt, friedlicher der Europäer Handel dazu Nationen verbrüderd habent, und dazu wird auch Jissroel sein Teil auf *s e i n e* Weise lösen.“ Das Judentum hatte von Anbeginn seine eigene Aufgabe, „Erfüllung göttlichen Willens“ und daher seine Sonderexistenz: „Eben darum musste es gesondert bleiben; durfte nicht eingehen ins Treiben der übrigen Völker, damit es nicht auch untergehe in Besitz- und Genussvergötterung.“ Es war und bleibt ein Volk durch seine Lehre auch ohne Land und Boden, „nicht eingehend ins Treiben und Streben der übrigen Völker, heiliges Menschentum im eigenen Leben bewährend.“ Wohl bejahte Hirsch die Einfügung in den Staat der Gegenwart, die Emanzipation. Er begrüsste sie als Erlösung von unerträglichem Drucke, der zur Verkümmern führen musste, er erklärte es als Pflicht, „des Staates Zwecke zu fördern und das eigene Wohl nicht getrennt von des Staates Wohl zu achten“. Denn „nie war Land und Boden das Einigungsband des Judentums, sondern die gemeinsame Aufgabe der Thauroh; darum ja auch eine Einheit noch, wenn auch fern vom

Lande — und darum noch Einheit, wenn auch überall in der Zerstreuung angebürgert; bis sie Gott einmal auch äusserlich als Volk auf einem Boden vereinigen werde, eine Zukunft, die, als Ziel des Goluss gesteckt, verheissen ist, aber ja nicht tätig von uns gefördert werden darf, nur erhofft.“ Aber „die ganze Frage der Emanzipation“, die für Riesser und Geiger von entscheidender Wichtigkeit war und das Pramat besass, hat nach Hirsch, „als bloss unser äusseres Geschick zunächst berührend, im Judentum nur ein untergeordnetes Interesse. Ein anderes Ziel ist uns vorgestellt, dessen Erreichung ganz in unseren Händen, das der Verwirklichung des Judentums durch Juden.“ Es gilt die Zeit zum Judentum zu erheben, nicht das Judentum zurzeit zu nivellieren. Die Reform, deren die Juden bedürfen, ist die durchs „wiedererkannte, geistig erfasste, mit aller Tatkraft verwirklichte Judentum“. Dazu bedarf es der Schulen, die jüdisches neben allgemeinem Wissen vermitteln, beide zu einer vom Judentum getragenen Einheit verschmolzen, bedarf es, dass der Jugend die hebräische Sprache wie die Sprache ihres Landes zu eigen sei, dass „in beiden sie denken gelehrt werde“. Die Zersetzung im Judentum, die zur Zeit Samson Raphael Hirschs eingesetzt hat, wird, das weiss er, noch Jahrzehnte anhalten, das Judentum befindet sich in einem Gestaltwandel. „Mag immerhin diese Zeit des Kreissens unser, unserer Kinder, unserer Enkel Leben noch überdauern, so werden die Urenkel sich freuen des zum Licht und zum Leben gedrungenen Kindes; sein Name ist: „sich selbst begreifendes Judentum.“ Hirschs Zuversicht war berechtigt; seine Enkel und Urenkel sind Zeugen dessen geworden, wie das Judentum wieder erkannt und bekannt zu werden begann. Nur dass Hirsch den Gestaltwandel, in dem sich die geistigen und sozialen Aeusserungsformen des Judentums befinden, nicht erfasste; das Judentum, das aus diesem Gestaltwandel hervorzugehen beginnt, ist ein anderes, als die Orthodoxie der vierziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts erwartet hat. Wie die Reform in Mitteleuropa ihre ursprünglich stürmische und drängerische ahistorische Tendenz aufgab (nur in Nordamerika erhielt sie sich in dieser Form) und dem liberalen Judentum den Platz räumte, so starb zu der gleichen Zeit in Mitteleuropa (in Osteuropa erhielt sie sich bis in die Gegenwart) die starre, tatsächlich an die Lebensformen des traditionellen Judentums der letzten Jahrhunderte gebundene, jede Berührung mit der geistigen Umwelt leugnende Orthodoxie aus und an ihre Stelle trat die Neu-Orthodoxie, die die moderne Bildung, das Berufsleben und den Staat ihrer Zeit bejahte, dafür sich aber umso starrer an eine Reihe äusserer Gebräuche klammerte. In dieser Orthodoxie, die damals noch an der Grenze der altherkömmlich gebundenen stand, erwachte auch zuerst der Zionsgedanke, das Verlangen nach der Rückkehr der Juden in ihre einstige Heimat,

deren unmittelbare Wirklichkeit noch in allen Gebeten und religiösen nationalen Traditionen den Zerstreuten lebendig bewahrt geblieben war. Aber dieser Zionismus war noch völlig religiös orientiert, er war noch nicht aus dem Gestaltwandel des Judentums im neunzehnten Jahrhundert und aus seiner Berührung mit der europäischen Moderne hervorgegangen; er war eine geradlinige Fortsetzung des religiös-messianischen Zionismus des Ghetto; er fand seine Begründung ausschliesslich in Sprüchen der Bibel und des Talmuds und sein Ziel war die vollständige Erfüllung aller traditionellen Gebote und Gebräuche, von denen viele, insbesondere der Opferdienst, an das Land gebunden sind und sich mit Israel zusammen in der Diaspora befinden, von der sie erlöst werden sollen. Der Rabbiner Hirsch Kalischer veröffentlichte 1862 sein Buch über die Wiederherstellung Zions; ihm schlossen sich andere an, die ähnlich wie der noch von den Wellen der Sabbatai Zewi-Bewegung ergriffene italienische Dichter und Kabbalist Moses Chaim Luzzatto, der nach einem von reiner Glut erfüllten kurzen Leben in das Heilige Land zog und dort nach seiner Ankunft 1747 starb, von mystischer Sehnsucht nach der Ankunft des Messias getrieben waren. Unter ihnen ragte Elijah Gutmacher hervor, ein Heiliger und ein mystischer Philosoph, der glaubte, dass der einzelne durch seelische Reinheit und Selbstentäußerung das Geschlecht für die Erlösung bereiten könne, eine einsam-asketische, patriarchalisch-hilfsbereite Gestalt. Er fühlte die Substanz des Judentums schwinden, und daher wollte er ringen, dass die Erlösung komme. Als Kalischer im Jahre 1860 die erste Versammlung von Rabbinern und Notabeln zur Erörterung der Frage der Palästinabesiedlung nach Thorn einberief, beteiligte Gutmacher sich daran ebenso wie an der 1861 in Frankfurt an der Oder begründeten Gesellschaft zur Kolonisierung Palästinas, deren treibende Seele Dr. Chaim Lorje war, ein glühender Mystiker aus der Schule des grossen späten Kabbalisten Jizchak Lurja, und ein seltsamer, verworrener, ans Krankhafte grenzender Mensch. Die von ihm geleitete Gesellschaft vergrösserte sich schnell, sie gewann Mitglieder in den verschiedenen Städten Deutschlands, in Russland, in England und Frankreich, in der Türkei und in überseeischen Ländern. Aber durch seine bizarre und masslose Persönlichkeit brachte Lorje schon nach einigen Jahren den Verein zu einem jähnen Ende. Aber der Gedanke der Besiedlung Palästinas durch Juden als Erfüllung einer Mizwa hatte damals jüdisch-religiöse Personen in allen Ländern erfasst. Ihnen war es klar, dass es sich dabei um eine Besserung der Lebenslage und auch eine wirtschaftliche Belebung und Hebung der palästinensischen Juden und um die Ermöglichung der Einwanderung weiterer Juden durch Gründung grosser Kapitalgesellschaften handle. Zu ihnen gehörte der im Orient geborene Semliner Rab-

biner Jehuda Alkalai, der ursprünglich seine Hoffnungen auf die Alliance Israelite Universelle gesetzt hatte, die im Jahre 1870 auf Anregung Charles Netters, der dem Gedanken der Palästinabesiedlung anhing, die erste Ackerbauschule in Palästina in der Nähe Jaffas, „Mikwe Israel“ (Hoffnung Israels) begründet hatte. Später, mehr als siebzigjährig, reiste Alkalai zur Förderung seiner Bestrebungen selbst nach Palästina, wo unter dem Vorsitz des damaligen Chachambaschi eine „Israelitische Allianz für Besiedlung Palästinas“ gebildet wurde. Nach seiner Abreise brach die Gesellschaft zusammen. Die Chaluka-Juden, die in Jerusalem von frommer Unterstützung bloss dem Gebet und Studium lebten, traten gegen die landwirtschaftliche Arbeit auf, die die Juden vom Gottdienen ablenkte. Alkalai eilte nach Jerusalem zurück, wo er im Herbst 1878 achtzigjährig verschied. Kurz nachher erwarben einige seiner Anhänger bei Jaffa eine Bodenfläche, auf der sie jüdische Familien zu einem Dorfe ansiedelten, aus dem die heute grösste landwirtschaftliche Siedlung Palästinas hervorwuchs, Petach Tikwa, das Tor der Hoffnung.

Aber dieser auf rein orthodoxer Basis erwachsene Zionsgedanke, der noch in seiner Grundlage, wenn auch nicht mehr in seiner Form, dem jüdischen Mittelalter angehörte, stellte ebenso wie die Orthodoxie selbst in Mittel- und Westeuropa einen immer dünner werdenden und bald völlig versickernden Seitenarm des jüdischen Flusses dar. Der Hauptarm nahm eine andere Richtung, er führte zu einer sehr schnell fortschreitenden Auflösung und zur Assimilation. Das Judentum hatte in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts den tiefsten Stand seiner Lebensintensität erreicht, den es je gekannt hat. Man wollte nur den andern gleichen, nichts mehr. Der über dreitausendjährige Kampf um den Sinn und die Erfüllung jüdischer Art schien beendet. Es war nicht mehr, wie in früheren Jahrhunderten, eine Erscheinung, die die jüdische Peripherie erfasst und zu einem Abbröckelungsprozess geführt hat, der Kern des Judentums selbst schien ergriffen. Noch lebte in schöpferisch-sensitiven Menschen, wie in Heinrich Heine und Alexander Weill, abseitigen, erregten, tiefer verbundenen Individuen in aller Loslösung das Bewusstsein der Tragik, der Auswählung und der Schuld; das Judentum erwies sich als unzerstörbar. Aber sein character indelebilis tritt zwar uns Nachlebenden selbst in jener Zeit klar ins Bewusstsein, den Mitlebenden konnte und musste als letzte Zuckung erlöschender Lebenskraft erscheinen, was wir als „unterirdisches“ Weiterfliessen fortwirkender Energien deuten.

Nur einem Manne war es in jener Zeit gegeben, als Schüler seiner Zeit, ja als Vorkämpfer ihres Liberalismus und ihrer kritischen Philosophie sein Leben seiner Aufgabe zu widmen: der Be-

wusstwerdung des Judentums, der Deutung seiner Bestimmung und seiner Zukunft, seiner Opposition gegen die Welt Roms und der Imperium-Kirche, gegen die Welt in Paris und der Moderne. Joseph Salvador war der Sohn eines Spaniolen aus Südfrankreich und einer katholischen Mutter. Die Reihe seiner Werke, ansteigend durch alle entscheidenden Epochen der jüdischen Geschichte, ist eine grosszügige Geschichtsphilosophie des Judentums und der Menschheit, in deren Geistesentwicklung das Judentum einen zentralen Platz einnimmt, gespiegelt in der Auffassung seiner Zeit und ihrer Kämpfe um Freiheit und um die Bewahrung der Revolution, aber niemals losgelöst von ihrem Boden, dem Selbstbewusstsein des Judentums. Salvador begann mit seiner „*Loi de Moïse ou Système religieux et politique des Hébreux*“ (1822), führte das Problem der Volkswerdung und Volksartung Israels weiter aus in seiner „*Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu*“ (1828), untersuchte die entscheidende Wende der jüdischen Geschichte in seinen Werken „*Jesus-Christ et sa Doctrine*“ (1838) und „*Histoire de la domination romaine en Judée et la ruine de Jérusalem*“ (1847) und gab seiner Zukunftshoffnung auf das neue Jerusalem Ausdruck in seinem abschliessenden Bekenntnis „*Paris, Rome, Jérusalem*“ (1860). Salvador war Philosoph, sein Blick ging auf das Ewige und Entscheidende im Judentum, auf die Kernfrage des Sinnes, nicht auf die gegenwärtige Lage oder Not des Volkes. Es ging ihm um die Idee des Judentums, um seine Erhebung zu der Höhe dieser Idee, um eine geistige Entscheidung und Würde, vor der alle Fragen der Leiden und der Staatsbürgerschaft zu nichts werden. „*Israel ist das Privileg verliehen worden, seit zweitausend Jahren für eine Idee zu leiden. Aber dies ist keine Tragödie, es ist eine Epopöe. Die wahre Tragödie und das unsagbar Traurigste wäre das Martyrum eines Israels, das seiner eigenen Leiden unwürdig wäre.*“ (Israel Zangwill.) Das Judentum des neunzehnten Jahrhunderts fiel von der Höhe einer tragischen Epopöe in die Niederrungen eines tragi-komischen Melodramas. Salvador aber sah die Epopöe. Salvador war wie Herz ein Sohn der Aufklärung und der Revolution, die ihm beide die alte von Moses gegebene Verfassung zu verwirklichen suchten. Zwei Grundideen kennzeichnen das Judentum nach Salvador, die der Einheit und die der Zukunft, der Einheit der menschlichen Rasse, ihrer Gleichheit und Brüderlichkeit, und die ihrer Zukunft im messianischen Bunde mit Gott. Das Christentum hat diese Idee übernommen, hat sie aber verfälscht. Das Judentum hat sie aber ungeachtet seiner Zerstreuung und seines Leidensweges, der aus ihm das Märtyrervolk gemacht hat, um das Messiasvolk zu werden, treu bewahrt. Rom hat über Jerusalem triumphiert, indem es einige seiner Gedanken übernahm, Paris

über Rom, als es in den Prinzipien der Revolution getreuer auf die Verfassung Jerusalems zurückging, aber Paris brachte nur die Politik, die zu ihrer Vollendung und Beharrung der Religion bedarf, die nur vom neuen Jerusalem kommen kann. Das Judentum ist keine abgeschlossene, begrenzte Kodifikation, es ist plastisch und ewig und fortschreitend wie der Geist, wenn auch immer in sich identisch. Nur hat es die Kraft, den neuen Messianismus herauszuführen. Und die weltpolitischen Zusammenhänge selbst sind dem Bau des neuen Jerusalems günstig. Noch vor 1830 schrieb Salvador: „Les oscillations des peuples continuent. Après avoir importé les arts, la civilisation, la religion des rives de l'Asie, l'Occident est entraîné par la force des choses à les y reporter. Des intérêts nouveaux surgiront des idées nouvelles; et certes l'importance politique de Jérusalem et du pays d'Israel ne pourra manquer de renaître dès que le génie de l'homme sera parvenu à creuser l'isthme de Suez et à mêler les eaux de l'Océan à celles de la Méditerranée.“

Salvador sah den alten Kampf zwischen Rom und Jerusalem weitergehen, zwischen Israel und den Völkern, sah die kommende Aufgabe des noch lebenden, des sich verjüngenden Israel bis zu seiner Aussöhnung mit den Völkern in der neuen Menschheit, die aus Israels Lehre hervorgehen soll. Und er sah Israel (zum Unterschied von S. R. Hirsch) wandlungsfähig und eingestellt in die Zusammenhänge der neuesten Zeit und ihres Gestaltwandels. In einer Zeit der Auflösung des Judentums, der Zweifel und der Flucht, vor denen kein anderer Ausweg schien als die Rückkehr zur abscondenden Starrheit, zum Ritual der Orthodoxie, grub er nach dem tiefen Sinne des jüdischen Geistesprozesses und glaubte an seine Zukunft: „Sowie Gott-Jesus, und nicht der Mensch sich seine Autorität an Stelle der eingesetzten Götter gesetzt und im Schosse Roms seine höchste Manifestation gefunden, so muss ein neuer Messianismus erblühen und sich entwickeln; so muss sich ein Jerusalem neuer Ordnung, zwischen Orient und Okzident gelegen, an die Stelle der Cäsern und Päpste setzen. Nun, ich verhehle es mir nicht, seit einer langen Reihe von Jahren habe ich keinen andern Gedanken genährt als die Zukunft dieses Werkes. So lange es meine Kräfte mir erlaubt haben, habe ich dessen Fahne aufgepflanzt. Es wird nicht lange dauern, so wird sie in jüngeren Händen als den meinen kräftiger flattern.“

Zwei Jahre bevor Salvador im Jahre 1864 diese Zeilen niederschrieb, war das Buch eines Mannes erschienen, der sein Erbe übernehmen und in ungeahnter Weise bereichert weitergeben sollte, der wie Salvador von der historischen Notwendigkeit überzeugt war, „dass die Inspirationen Juda's und ihr ursprünglicher Keim noch einmal wirksam werden“. Moses Hess, der in sich die fruchtbaren Anregungen der beiden Strömungen, die die Revolution des Judentums in der Neuzeit eingeleitet haben, der Aufklärung und

des Chassidismus, vereinigt, kann als die zentrale Figur und der geistige Wendepunkt in der Geschichte des Judentums des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet werden. Noch ist auch er ein Einsamer und ein Vorläufer, aber von ihm strahlen bereits alle jene Kräfte aus, die das Judentum wieder zu einem neuen Bewusstsein und Anstieg führen sollten. Dr. Hans Kohn (Jerusalem).

## Aus der Arbeit

### Arbeit und Bildung, Zürich.

„Arbeit und Bildung“ hat wieder zwei „Semester“ hinter sich. Sie bedeuten wieder einen Fortschritt. Besonders sind es die zwei grossen Weltanschauungskurse, die viel Volk angezogen haben. Der erste handelte von der Seele. Er wurde, da Prof. Förster verhindert war, hauptsächlich durch Prof. Dr. Walter Gut bestritten. Bloss den Schlussvortrag hielt der Schreibende. Es handelte sich um die Fragen nach dem Wesen der Seele, nach ihrer Krankheit und Gesundheit, nach den für ihre Entfaltung günstigen und ungünstigen Verhältnissen. Prof. Gut, der in seiner Person den Theologen, Philosophen und Psychiater vereinigt, verstand es, mit grosser Klarheit und Anschaulichkeit einer aus allen Bevölkerungskreisen zusammengesetzten Teilnehmerschaft von etwa 150 Personen die in Betracht kommenden Tatsachen, Aufgaben und Fragen auseinanderzusetzen und vom psychologischen immer wieder zum ethischen und religiösen Problem weiterzuleiten. Es war bezeichnend, dass gerade die Weltanschauungsfragen aus der Mitte der Teilnehmer mit besonderer Lebhaftigkeit gestellt wurden. Infolge davon wurde notwendig, für die aufgeworfenen Probleme nach Neujahr einen neuen Kurs einzurichten. Dieser handelte von folgenden Themen: Sind Leid und Rätsel der Welt mit dem Gottesglauben vereinbar? Was kann uns die Wissenschaft sagen und was nicht? Gibt es eine Freiheit des Willens? Empfangen wir das Gesetz unseres Handelns von der Natur oder vom Geiste? Gibt es eine Wahrheit? Referenten waren (in der Reihenfolge der Themen): Prof. Dr. Ludwig Köhler, Dr. med. Alexander v. Muralt, der Schreibende, Prof. Dr. Emil Brunner. Wir sind den Referenten, die uns bei diesem Werke so trefflich geholfen haben, von Herzen dankbar. Die Teilnehmerzahl betrug wieder etwa 150. Unser Saal vermochte sie nicht recht zu fassen. Man sieht, wie lebendig diese Dinge sind. Daneben haben wir im ersten Semester einen speziell von einem bestimmten Kreis von jungen Leuten gewünschten und für sie eingerichteten Kurs über „religiöse Grundfragen“ gehabt, den der Schreibende leitete und der auch von der heutigen geistigen Gärung Zeugnis ablegte.

Das zweite Semester brachte uns einen Kurs von Pfarrer Dr. Jakob Weidenmann über Ferdinand Hodler, der sich zu einer vorzüglichen Einführung in die bildende Kunst überhaupt gestaltete. Wieder folgte eine zahlreiche Teilnehmerschaft reich erfreut und belehrt den von Geist und Humor sprudelnden, pädagogisch aufs trefflichste angelegten Erläuterungen eines grossen Themas. Dazu gesellte sich ein mehr den sozialen Fragen gewidmeter Kurs, der an Hand von Gustav Landauer die Grundprobleme des heutigen Sozialismus, besonders das des Marxismus, behandelte. Ihn leitete Dr. Max Kieber. Die auch wieder recht zahlreichen Teilnehmer kamen meistens aus den Kreisen der sozialistischen Jugend und es herrschte eine lebendige und kameradschaftliche Aussprache.