

# Judentum und Christentum

## Zwischen Orient und Okzident

Die Darmstädter Herbsttagung der Gesellschaft für freie Philosophie 1923 sprach zum ersten Male programmatisch eine Aufgabe aus, die im Ringen des Weltkrieges und noch mehr in den Untergangschauern der Nachkriegszeit im Verborgenen gereift war: nicht mehr einseitiges Herrschaftsverhältnis des Westens zum Osten, sondern gleichberechtigte Spannung zwischen den Polen okzidental und orientalischen Geisteslebens<sup>1</sup>. Diese Aufgabe ist, wie Siegfried v. d. Trenck als erster tief gesehen hat, im Grunde nur ein anderer Aspekt jener längst breit verhandelten, die man die „Wende zum Objekt“ genannt hat. Indem diese Wende mehr oder minder die vergessene Gestalt Thomas von Aquins aufdämmern läßt, kommt auch zum Bewußtsein die ganz besondere Art, in der seine Metaphysik geworden ist: nicht in einseitigem Europäismus, sondern in Auseinandersetzung zwischen östlicher Weisheit des Islam (Averroës usw.) und westlicher Weisheit der Griechen. Ja, der tiefere Gegensatz zwischen Platonismus und Aristotelismus, in dem sein ganzes Denken sich begreift, ist nur der letzte Ausdruck hiervon, indem im platonischen Denkmotiv noch die ganze Mystik des Ostens lebendig ist, während der Aristotelismus bereits die erdnahe Wissenschaft des Westens nüchtern durchatmet. Diese Wesensart Thomas' von Aquin ist es, die die „Wende zum Objekt“ und die „Wende zur Spannungseinheit von Osten und Westen“ ineinanderbindet und diesem Eins das Lebendige Programm schreibt, wie Siegfried v. d. Trenck es meisterlich umzeichnet:

„Eine Neuscholastik, die diesen Namen verdienen würde, müßte die Fähigkeit philosophisch-theologischer Spekulation mit einer bis in alle Einzelheiten durchgeführten Beherrschung des gesamten naturwissenschaftlichen und soziologischen Weltbildes von heute verbinden, genau wie es die Scholastik von damals gegenüber dem damaligen Weltbild tat. Sie müßte ferner das gesamte morgenländische Wissen mit dem abendländischen verbinden, wie es die damalige Scholastik mit dem damaligen Orient, dem Islam, tat. Auf dieser weltumspannenden Unterlage könnte nach Jahrzehnten intensivster Vorarbeiten ein weltumspannender Kopf ein ähnlich universales Gebäude errichten, wie es seinerzeit Thomas tat, und ein weltumspannender Künstler das Parallelwerk der Divina Commedia schaffen. . . . Genau wie es Dante vom heutigen Menschen aus und für den heutigen Menschen zu überlegen gilt, genau so hat eine Neuscholastik nur Sinn, wenn sie für die heutige Zeit das tut, was Thomas für die damalige tat, oder umgekehrt: dasjenige heute tut, was Thomas nicht damals getan hat, sondern heute tun würde.“<sup>2</sup>

Diesem Anruf antwortete das Vortragsgefüge der vorjährigen Darmstädter Herbsttagung<sup>3</sup>. Sie stellte darum als Grundthema „Werden und Vergehen“, mit andern Worten das metaphysische Grundmotiv, in dem Morgenland und Abendland sich im tiefsten begegnen und scheiden. Was ist der Sinn des

<sup>1</sup> „Der Leuchter.“ Jahrbuch der Schule der Weisheit, herausgegeben vom Grafen Herm. Keyserling V (Darmstadt 1924, D. Reichl) 249 ff.

<sup>2</sup> Siegf. v. d. Trenck, Hüben und Trüben III (Eckart I [1924/25] Heft 6).

<sup>3</sup> „Der Leuchter.“ Jahrbuch der Schule der Weisheit, herausgegeben vom Grafen Herm. Keyserling VI (Darmstadt 1925, D. Reichl) 377. M 15.—

Werdens? Das ist die Frage, auf welche chinesische Weisheit des Tao, brahmanische Weisheit der Einheit von Brahman und Atman, buddhistische Weisheit des Samjara und Nirwana, islamische Weisheit des Islam wie platonische Weisheit der Idee, aristotelische Weisheit der Bewegung wie augustinische Weisheit der Liebe, Thomas-Weisheit der analogia entis wie Spinoza-Weisheit des amor intellectualis, Kant-Weisheit der intelligiblen Freiheit, Hegel-Weisheit des absoluten Rhythmus die Antwort versuchen. Man wird dem Vortragsgefüge der Tagung wohl zugestehen können, daß es die scharfen Gegensätze dieser Antworten gut herausgestellt hat. Den Lösungen Keyserlings (Geschichte als Tragödie), Drieschs (Organische Entwicklung) und Hattingbergs (Zwischen Leben und Tod), die einen diesseitigen „Sinn“ des Werdens und Vergehens aufstellten, sei es im „Sinn“ als der bewußtseinshintergründlichen Allheit des Menschheitskosmos (Keyserling), sei es in der „Ganzheit“ als dem Form- und Zielgefüge des Einzellebens (Driesch), sei es im „rechten“ Rhythmus zwischen Unbewußtheit und Bewußtheit (Hattingberg), — diesen diesseitig-immanenten Lösungen, die also das „Sein“ des „Werdens“ mehr oder minder als Absolutheit seines inneren Gefüges fassen, damit also ganz spezifisch „westlich“ eingestellt sind, stehen in Dahlkes buddhistischer Lösung und Arseniews russischer Lösung streng jenseitige Typen gegenüber. So sehr für Dahlke dieses „Jenseits“ einen negativen Grundklang hat, „Entlebung“, „Entwicklung“, und für Arseniew einen positiven „Auferstehung“, „Ewiges Leben“, so ist doch beiden der Gegensatz zum Jrdisch-Diesseitigen gemeinsam: das „Sein“, nach dem das „Werden“ verlangt, ist sein absolutes Jenseits und sein absoluter Gegensatz, mithin nur durch Entselbstung zu erreichen. Für Dahlke wie für Arseniew kann das „Werden“ in das „Sein“ nur eingehen, indem es aufhört, „Werden“ zu sein. Zwischen diesen beiden Lösungsgruppen, von denen die eine die „Immanenz“-Neigung des Westens, die andere die „Transzendenz“-Neigung des Ostens scharf ausprägt, steht mitten inne, als unleugbarer Höhepunkt der Tagung Leo Baeck, der Jude, der Klassiker der Wissenschaft vom Wesen des Judentums, in dem der Gegensatz zwischen Hermann Cohen und Martin Buber sich schließt.

Diese Tatsache aber ist eigentlich nur zufällig historischer Ausdruck des wesenhaften Anspruches, den das Judentum erhebt und den es immer mehr als den eigentlichen, tieferen Sinn des Zionismus herausgestellt hat, und als jenen Sinn, in dem schließlich der scharfe anfängliche Gegensatz zwischen Ostjudentum und Westjudentum, Judentum der Nation und Judentum der Assimilation, Judentum des „Erez Israel“ (Palästina als Judenstaat) und Judentum des „Galuth“ (die Zerstreuung unter die Völker als positive Aufgabe) sich immer mehr versöhnt. Diesen Anspruch hat Martin Buber in einer seiner Reden über das Wesen des Judentums am klarsten ausgesprochen. Er ist aber hier nur gemeinsamer Anwalt. Denn im Grunde meinen Hermann Cohens Judentum als die Vernunftreligion der Menschheit, Leo Baecks Judentum als die Polaritätsreligion, Franz Rosenzweigs Judentum als das metaphysische Volk, Max Brods Judentum als die Religion der individuellen Gnade, dasselbe, wie Martin Bubers Judentum als die Religion der Einheit von Orient und Okzident. So können seine feierlichen Worte als das Manifest des Judentums der heutigen Weltstunde wohl gelten:

„Europa muß sich unterfangen, eine neue Ära der Erhaltung des Orients und des Einvernehmens mit ihm zu gegenseitiger Förderung und gemeinsamer menschheitlicher Arbeit zu begründen, eine Ära, in der Asien durch Europa nicht vergewaltigt, sondern aus seinen eigenen Reimkräften heraus entfaltet, und Europa durch Asien nicht bedroht, sondern zu den großen Lebenswahrheiten hingeführt wird. Für diese weltgeschichtliche Mission bietet sich Europa ein Mittlervolk dar, das alle Weisheit und Kunst des Abendlandes erworben und sein orientalisches Urwesen nicht verloren hat, das berufen ist, Orient und Okzident zu fruchtbarer Gegenseitigkeit zu verknüpfen, wie es vielleicht berufen ist, den Geist des Orients und den Geist des Okzidents in einer neuen Lehre zu verschmelzen. Wie dies geschehen mag, ist heute noch nicht zu umgrenzen. Aber dies eine sei gesagt, daß Jerusalem immer noch, ja mehr als je, das ist, als was es im Altertum galt: das Tor der Völker. Hier ist der ewige Durchgang zwischen Orient und Okzident. Hierher lenkte das antike Asien seinen Schritt, wenn es, wie unter Nebukadnezar und Cyrus, erobernd gen Abend zog, hierher das Europa Alexanders und der Römer, wenn es das Morgenland zu überwältigen gedachte. Unter dem Ansturm von Osten nach Westen brach der erste jüdische Staat zusammen, unter dem Ansturm von Westen nach Osten der zweite. Seither hat sich die Weltbedeutung Palästinas verdichtet und vertieft. Heute ist in einem noch schwereren, noch umfänglicheren, noch drohungs- und verheißungsvolleren Sinne Jerusalem das Tor der Völker. Es gilt das Heil Jerusalems zu suchen, welches das Heil der Völker ist.“<sup>1</sup>

Damit ist der ganze Welternst der Frage des Judentums offenbar. Alle soziale, politische, wirtschaftliche Seite dieser Frage ist nur Peripherie, äußere Spiegelung des eigentlichen religiös-metaphysischen Zentrums: das Judentum erhebt als Anspruch seines innersten Wesens denselben Anspruch, den das Christentum kraft seines innersten Wesens erhebt, und das Symbol dieses Anspruchs ist auch das gleiche: Jerusalem, die Stadt des Tempels — Jerusalem die Stadt des Kreuzes.

Damit ist die Frage nach jüdischer Religiosität die Gegenwartsfrage des Christentums.

### I.

Der Anspruch des Judentums offenbart sich zuerst darin, daß seine heutigen führenden Religionsphilosophen sein Wesen aus ständiger Gegenüberstellung zu den Weisheiten des Ostens und des Westens und zum Christentum entwickeln. Martin Buber kennzeichnet den letzten Unterschied zwischen Osten und Westen nach drei Richtungen. Das Verhältnis zwischen Mensch und Welt zielt beim orientalischen Menschen auf das Tun, beim okzidentalen Menschen auf die Idee, der erste ist vorwiegend „motorisch“, der zweite „sensorisch“. „Der psychische Grundakt des motorischen Menschen ist zentrifugal: ein Antrieb geht von seiner Seele aus und wird zur Bewegung. Der psychische Grundakt des sensorischen Menschen ist zentripetal: ein Eindruck fällt in seine Seele und wird zum Bilde. Beide sind empfindende, beide handelnde Menschen; aber der eine empfindet in Bewegungen, der andere handelt in Bildern; der erste hat, wenn er wahrnimmt, das Erlebnis der Tat, der zweite hat, wenn er tut, das Erlebnis der Gestalt. Beide denken; aber des einen Denken meint Wirken, des andern Denken meint Form“<sup>2</sup>. Damit ist einbeschlossen, daß das Verhältnis zwischen Welt und Ich beim ersten Typus,

<sup>1</sup> Martin Buber, Vom Geist des Judentums (München 1921) 46—48.

<sup>2</sup> Ebd. 12 ff. 25 f.

dem Orientalen, ein unmittelbares und naives ist, während es beim zweiten, dem Okzidental, distanziert und reflex ist, — zweitens, daß es in seiner Ausgestaltung beim Orientalen auf die Form des „Weges“ geht, d. h. auf Philosophie oder Religion als Anweisung zum rechten Leben, beim Okzidental dagegen auf die Form des „Systems“, d. h. auf Philosophie oder Religion als Darlegung des Bildes des Kosmos, — drittens endlich, daß der Typ dieser Ausgestaltung beim Orientalen den Aktivitätsakzent auf die „Welt“ legt, Welt vollzieht sich im Menschen, während für den Okzidental der selbe Akzent auf „Ich“ liegt, der Mensch vollzieht die Welt.

So bedenklich sonst solche Unterscheidungen sein mögen — hier gibt ein kurzer Blick auf die orientalisch-Geisteswelt Suber doch nicht wenig recht. Die Gegensätze zwischen Intellektualismus und Voluntarismus, Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus, Determinismus und Indeterminismus, Dualismus und Monismus, wie sie durch die europäische Philosophie gehen, zerklüften in gleicher Weise die chinesische wie die indische wie die islamitische Philosophie. Ebenso gemeinsam ist damit allen das Problem zwischen Welt und Ich, und gemeinsam letztlich der Typus eines Synthesystems, das die verschiedenen Einzelsysteme als Pole eines Ganzen zu begreifen sucht. Der Polaritätsgedanke ist die Reife der chinesischen wie der indischen wie der islamitischen wie der europäischen Philosophie. Aber das schließt in der Tat die ersten drei als eine Gruppe zusammen, daß sie wesentlich auf Lebensgestaltung gehen. Das „Tao“ der chinesischen Philosophie, das ihren beiden Grundsystemen, dem praktisch gerichteten, mehr dualistischen Konfuzianismus und dem mystisch gerichteten, mehr monistischen Taoismus des Lao-tse, gemeinsam ist, bedeutet Lebensform, Ureinheit der irdischen und himmlischen Sphäre, die über Entzweiung zu gereinigter Einheit strebt<sup>1</sup>. Die Brahman-Atman-Dialektik der brahmanischen wie das Samsara-Nirwana-Problem der buddhistischen Philosophie besagt den Weg aus der Zweiheit zwischen Ich und All bzw. Wandelwelt und Einheitswelt zur Einheit; der Weg des Wissens, den sie lehren, ist in seinem letzten Sinn Abzese, Entsinken zum ununterschiedenen Eins, wie Otto Strauß es gut zeichnet: „Dem Schauenden enthüllt sich das Geheimnis: die praktisch geltende Vielheit ist in Wahrheit Einheit, das lebendig bezugte Werden in Wahrheit das absolute Sein.“<sup>2</sup> Das gleiche aber gilt auch für die islamitische Philosophie, so sehr sich diese durch ihren Willenscharakter von der indischen unterscheidet. Max Horken hat ihre Grundanschauung sehr tief in die Worte zusammengefaßt: „Der Schöpfer erscheint in der Gestalt des Geschöpfes — als relative Einheit — und umgekehrt das Geschöpf in der Form des Schöpfers — als Wesensgleichheit aller Dinge in der absoluten Einheit“, nur daß diese Einheit den Charakter von Willensmacht trägt, so daß die subjektive Einigung nicht „Versenkung“ heißt, sondern „Hingabe“ (Islam). Die freie Kampfestat (der Islam lehrt, wie Horken nachweist, keinesfalls Determinismus!) wird als Gottestat erlebt<sup>3</sup>. Damit ist allen diesen Philosophien in der Tat ein Dreifaches gegenüber typischer europäischer Philosophie gemeinsam. Erstens die eben gezeichnete Richtung auf Lebensgestaltung. Sie sind, wie der gemein-

<sup>1</sup> F. G. A. Krause, Die Gedankensysteme des alten China (Deutsche Revue, Nov. 1921); ders., Zu-Tao-Se (München 1924).

<sup>2</sup> Otto Strauß, Indische Philosophie (Ernst Reinhardt, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band 2; München 1925). M 4. — Das Werk bietet eine auch von buddhistischen Fachkreisen als maßgebend anerkannte, vorzügliche Gesamtdarstellung. Die obige Stelle S. 256.

<sup>3</sup> Max Horken, Die Philosophie des Islam (München 1924); die obige Stelle S. 169. Vgl. ferner Ders., Die philosophischen Systeme der spekulativen Systeme des Islam (Bonn 1912) und den programmatischen Artikel im „Hochland“ 22 II (1925), Die Bedeutung des islamischen Orients 546 ff.

same Ausdruck lautet, „Weg“, d. h. Weisheit, nicht Wissenschaft. Zweitens aber ist ihre Grundhaltung nicht Distanz zum All der Welt, sondern Einheit, die sich entfaltet. Drittens endlich ist ihr Grunderlebnis, daß das Einzel-Ich als Äußerung des All erlebt werde. Das geheimnisvolle „Es“ des All ist eigentlich die Wirklichkeit und das Wirkende und der Wert des Orientalen. Nicht der Mensch gestaltet die Welt, sondern die Welt gestaltet sich durch den Menschen.

Diesem Gegensatz morgenländischer und abendländischer Seelenhaltung gegenüber erklärt sich nun das Judentum als die Vermittlung. Das ist am deutlichsten bei Martin Buber ausgesprochen. Der Jude ist für ihn auf der einen Seite die reifste Gestaltung des Ostens, er als „Spätling des Orients“ steht an ursprünglichem Schöpfertum den andern Völkern des Ostens nach, aber er ist ihre „reichste Ausprägung“ und die Ausprägung, durch die der Orient „den Ökzident für die Lehre des Orients gewonnen“ habe, durch die jüdische Grundlehre nämlich von der „Umkehr“ oder der „Entscheidung“ oder der „Verwirklichung“, die der eigentliche Kern des Christentums sei<sup>1</sup>. Diese Lehre „ist scheinbar nur ein Vorgang im und am Individuum, in Wahrheit ist es ein Vorgang im und am Wesen der Welt... In der Entscheidung entscheidet sich die entzweite Welt zur Einheit“<sup>2</sup>. Dieselbe Grundlehre aber trägt in ihrer letzten Ausgestaltung ökzidentalen Charakter, indem die „Entscheidung“ letztlich den orientalischen Charakter des Passiven sprengt und aktiv-schöpferische Entscheidung wird, „Wirkung der Menschentat auf Gottes Schicksal“<sup>3</sup>. Ja, wie das Erleidensethos des Orients im Judentum zur höchsten Gestaltung kommt, in seinem Grundethos des Sichverwirklichens Gottes in der Entscheidung des Menschen, so erreicht auch das Schaffensethos des Ökzidents in ihm seine schwindelnde Höhe in der „Verwirklichung Gottes durch den Menschen“<sup>4</sup>. Dasselbe Grundethos des Judentums ist Spannungseinheit der Höchstspannungen von Orient und Ökzident. Aber auch Martin Bubers unversöhnlicher Gegner, Hermann Cohen, sagt in seinen Schriften zur Philosophie des Judentums im Grunde das gleiche. Denn für ihn ist Gott als der „einzige Gott“ die „Idee“ der unendlichen Aufgabe des Menschen. Damit ist auf der einen Seite (im extremsten Sinne orientalisches) alles Ringen des Menschen „ins Unendliche“ Verwirklichung Gottes, Gottes-Genese, auf der andern Seite aber ebenso (im extremsten Sinne ökzidental!) Gott selber für den Menschen nicht gegeben, sondern im höchsten Sinn „aufgegeben“, der Mensch so sehr Schöpfer, daß auch Gott schließlich sein Werk ist „ins Unendliche“<sup>5</sup>. Max Brod und Franz Rosenzweig, von denen der erste Buber, der zweite Cohen näher steht, denken deren Grundgedanken nur zu Ende. Max Brod faßt das Judentum als Mitte zwischen Diesseitsvergötterung von Heidentum und Diesseitsentgötterung von Christentum: Judentum glaubt auf der einen Seite an das „Wunder“,

<sup>1</sup> Martin Buber, Vom Geist des Judentums 20—32.

<sup>2</sup> Ders. ebd. 25. <sup>3</sup> Ders. ebd. 60.

<sup>4</sup> Ders., Der heilige Weg (Frankfurt 1917) 159.

<sup>5</sup> Hermann Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915) 23 ff. 51 ff.; Ders., Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Leipzig 1919) 46 ff. 77 ff. 109 ff. 121 ff. 236 ff. 263 362 544; Ders., Jüdische Schriften I (Berlin 1924) 26 ff. 50 ff. 87 ff. 290—304 324 ff., II 117 ff. 423 433 ff., III 5—18 39 f. 47 ff. 125—158, 189—196 217 246—286.

d. h. das wahrhaft Transzendente Gottes über aller Geschöpflichkeit, und an die „Gnade“ als das Ur- und Allwirken dieses Gottes im Menschenwirken, — aber auf der andern Seite erlebt es dieses „Wunder“ als „Diesseitswunder“, d. h. als Gottesglauben, der auf Gestaltung der Welt geht, und erfährt die „Gnade“ als Antrieb zur freien Umgestaltung des „unedlen Unglücks“ der Welt zur messianischen Endzeit<sup>1</sup>. Franz Rosenzweig aber vollendet den Systemgrundgedanken seines Meisters, die „unendliche Aufgabe“, indem er die Erlösung letztlich als Erlösung Gottes durch den Menschen faßt und folgerichtig das Judentum als das „metaphysische Volk“, d. h. das Volk, das Gott im Blute trägt<sup>2</sup>. Leo Baeck endlich schenkt dem Ganzen die klassische Reifung: Judentum trägt als innerstes Wesen die Polarität zwischen Geschaffenheit und Schöpfertum, Geheimnis und Gebot in sich. So ist es auf der einen Seite die Religiosität der „beständigen Revolution“, des ungeheuerlichen Wandels von Sterben und Neugeburt, also ökzidentale Aktivität im höchsten Sinn, — auf der andern Seite aber ebenso die Religiosität der „ewigen Einheit“, insofern der Gegensatz aller Religionstypen, die zwischen reinem „Gott der Ferne“ und reinem „Gott der Nähe“, reiner Passivität der Mystik und reiner Aktivität der Arbeit, reinem „Gott des Ich“ und reinem „Gott des All“ sich spannen, in ihm zur ungestörten Einheit gebunden sind, so sehr, daß die göttliche Spannung zwischen „Gott über uns“ und „Gott in uns“ letztlich nur Ausdruck der immanenten Spannung der Menschennatur zwischen Transzendenz ihres Zieles und Immanenz des Weges ist, Menschennatur also in sich selbst das Eins<sup>3</sup>. Ökzidentale Einheit des immer neuen, nie fertigen „Einheit-schaffens“ und orientalische Einheit des ruhenden „Einheit-seins“ binden sich zur Spannung im Judentum und nur im Judentum<sup>4</sup>.

Damit stehen wir unmittelbar am Problem seiner Religiosität. Es wird sichtbar an der Geschichte der scharfen Gegensätze des neuzeitlichen Judentums. Diese sind, wie bereits kurz skizziert, die Gegensätze zwischen dem noch als gesondertes Volk lebenden Ostjudentum<sup>5</sup>, aus dem darum der Zionismus fast mit Notwendigkeit sich entwickeln mußte, und dem mit den „Wirtsvölkern“ stark assimilierten Westjudentum<sup>6</sup>, dem darum von selbst die Theorie vom

<sup>1</sup> Max Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum* I (München 1921) 11—63 217 ff. 269; II 5 ff. 67 ff. 85 ff.

<sup>2</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt 1921, J. Kauffmann). 532 S. M 6.— Rosenzweig verknüpft das jüdische Verwirklichungsethos des „Schaffens aus dem Chaos“ mit dem Hegelschen Rhythmus der Antithese von Sein-Nichtsein. Die obigen Stellen vorab 303 355—383 412 ff. 429 ff.

<sup>3</sup> Leo Baeck, *Tod und Wiedergeburt* („Der Leuchter“ V 210 ff.); *Derf., Das Wesen des Judentums* <sup>3</sup> (Frankfurt a. M. 1923) 58—67 106—174 u. a.

<sup>4</sup> Vgl. u. a. Herm. Glenn, *Westöstliches Sein* („Der Jude“ I [1916/17] 725 ff.).

<sup>5</sup> Zur Charakteristik des Ostjudentums vgl. u. a. Horodezky, *Vom Leben der Chassidim* („Der Jude“ I [1916/17] 599 649); Arno Nadel, *Jüdische Volkslieder* (ebd. 112 182 255 326 465 623 691 759 834); Herm. Cohen, *Der polnische Jude* („Jüdische Schriften“ II 167 ff.); Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus* (Frankfurt a. M. 1918).

<sup>6</sup> Zur Charakteristik des Westjudentums: Jakob Klagkin, *Grundlagen des Nationaljudentums* („Der Jude“ I [1916/17] 535 ff. 826 ff.; Herm. Glenn, *Galuth* (ebd. II [1917/18] 521 ff.); Raf. Seligmann, *Bejahung und Verneinung des Galuth* (ebd. 598 ff.); Jul. Bab, *Judentum und Nationalismus* („Neue jüdische Monatshefte“ I [1916/17] 576 ff.); Elias Hurwicz, *Der Dualismus der Judenfrage* (ebd. III [1918/19] 75 ff.); Herm. Cohen, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* (Jüdische Schriften II 76 ff.), *Deutschtum und Judentum* (ebd.

Judentum als reiner Menschheitsreligion entspringen mußte. In ihren ersten Anfängen waren diese Gegensätze mehr politisch-wirtschaftlich, der Zionismus, wie die Lebensgeschichte Nathan Birnbaums zeigt<sup>1</sup>, eine politische Doktrin, und sein Gegner, die Assimilationstheorie, ebenso. Erst in Martin Buber, auf der Seite des Zionismus, und Hermann Cohen, aufseiten der Assimilationstheorie, wird dieser Gegensatz zum eigentlich religiösen Problem. Die große Frage nach dem Wesen des Judentums entsteht und an ihr beginnen sich die gegnerischen Gruppen zu versöhnen. Die Zeitschrift „Der Jude“, das Organ Bubers und seiner Gruppe, nähert sich einer positiven Wertung des „Galuth“ (der Zerstreuung der Juden unter die Völker), und die „Neuen jüdischen Monatshefte“, das Organ Cohens und seiner Gruppe, fangen an, den Zionismus als positiven Faktor in die Assimilationstheorie einzubeziehen<sup>2</sup>. Es bildet sich eine neue Polarität im Judentum selber, die Jakob Klagskins weitblickendes Programm dahin faßt: „Unser Volk wird in zwei Gruppen zerfallen, in zwei Judentümer: ein jüdisches Volk im Galuth und ein hebräisches Volk in Erez Israël (d. h. Palästina. D. V.)“ beide aber eins im „religiösen Einheitsbewußtsein“<sup>3</sup>. Dieser geschichtliche Durchblick ist nun der Hintergrund zum Systembilde jüdischer Religiosität, wie es sich im Spiel eben derselben Gegensätze allmählich herausgebildet hat.

Martin Buber zeichnet seine Schau des Wesens des Judentums am schärfsten im Gegensatz zu drei typischen Irrlösungen des Problems der Einheit. Die erste (die indische) strebt die „Welt der Zweiheit als die Welt des Scheins abzustreifen... und in (der) Welt der Einheit... sich als in ihr stehend, als sie seiend zu erkennen“. Die zweite (die europäische) sucht „die Zweiheit zur Einheit... zusammenzusehen als Gesichter, als Aspekte, und über dem Abgrund der Zweiheit die Identität erstrahlen zu lassen“. Die dritte endlich (die chinesische) will, „daß der Erwachte alle Gegensätze und alle Antinomien in sich indifferenzieren“. Allen drei gegenüber aber gelte die unaufhebbare Realität der Spannung des Lebens, die nicht im „Ausgleich“, sondern in der „Austragung“ eine Lösung haben könne<sup>4</sup>. So ist die ständige „Verwirklichung“, wie sie das Judentum in seiner Lehre von der immer neuen „Umkehr“ und „Entscheidung“ ausgebildet habe, die einzige Lösung: „Die wahrhaftige Einheit kann nicht gefunden, sie kann nur getan werden. Der tut sie, der die Einheit der Welt an der Einheit seiner Seele verwirklicht. So muß er zuvor die Spannung der Welt in seiner Seele als deren Spannung durchleben.“<sup>5</sup> Diese Verwirklichung ist so sehr „reine Tat“, daß alles irgendwie als

239—312), Religion und Zionismus (ebd. 322 ff.), Salomon Neumann (ebd. 433 ff.); Martin Buber, Der heilige Weg 60—73, Die jüdische Bewegung I (Berlin 1916) 219 ff., II (ebd. 1920) 8 ff.

<sup>1</sup> Vom Sinn des Judentums, Ein Sammelbuch zu Ehren Nathan Birnbaums, herausgegeben von A. E. Kaplan und Max Landau (Frankfurt a. M. 1925, Hermon-Verlag), 327 S.

<sup>2</sup> Die Stappen dieser Entwicklung sind sichtbar an der Kontroverse Buber-Cohen 1916 (Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 34—67, II 60 ff.; Herm. Cohen, Jüdische Schriften II 322—336) und an der Galuth-Diskussion im „Juden“ II (1917/18) und der Zionismus-Diskussion in den „Neuen jüdischen Monatsheften“ III (1918/19).

<sup>3</sup> Jakob Klagskin, Grundlagen des Nationaljudentums („Der Jude“ I [1916/17] 535 ff.; obige Stelle 831).

<sup>4</sup> Martin Buber, Daniel (Leipzig 1922) 141—144.

<sup>5</sup> Ebd. 147.

„Inhalt“ Gegebene oder Gegenüberstehende, als „Es“, nur vorübergehende Erstarrung und Wolkenbildung ist, bis zum „Es“ Gottes. Mensch und Welt und letztlich Geschöpf und Schöpfer stehen sich allein in der „Unmittelbarkeit“ des „Ich-Du“ des „reinen Wirkens“ gegenüber, das keine Inhalte (darum auch religiös keine Gotteserkenntnis und keine Dogmen!) kennt, nur allein seine innere Spannung von „kreaturhaft-kreatorisch“: „Die stärkste und tiefste Wirklichkeit ist, wo alles ins Wirken eingeht, ohne Rückhalt der ganze Mensch und der allumfängene Gott.“<sup>1</sup> Diese „Verwirklichung“ als „creatio continua“, als „ewig neues Schaffen“<sup>2</sup> ist damit in letzter Tiefe ein eigentümliches Verhältnis zum Schöpfer-Gott, das in drei Schichten sich aufbaut: erstens „Verwirklichung Gottes durch Nachahmung“ des Schöpfergottes, zweitens durch „Steigerung seiner Wirklichkeit“, da „Gott ... um so wirklicher (ist), je mehr er vom Menschen in der Welt verwirklicht wird“, endlich drittens Verwirklichung als „Wirkung der Menschentat auf Gottes Schicksal“ selbst<sup>3</sup>. Damit ergibt sich die Grundthese Bubers von selber: das Absolute ist die Tat des sich entscheidenden Menschen<sup>4</sup>.

Diese These ist erstens gerichtet gegen reine Transzendenzreligion und reinen Pantheismus: Gott ist weder rein jenseitig über dem Leben, sondern im Leben, aber nicht im Leben als pantheistisch „gegebener Allheit“, sondern ist „zwischen den Dingen zu verwirklichen“ durch die Tat des Menschen<sup>5</sup>. Zweitens wendet sie sich folgerichtig gegen jede Fremddienstlichkeit der „reinen Entscheidung“ in Vollziehung von religiösen Gebräuchen (Opferkult) oder Bindung an Erkenntnisinhalte (heilige Schriften) und Vorschriften (Tradition) oder eigene Inhaltlichkeit selber (Judentum als „reine Ethik“): „Das Jüdische ist der Atem der Unbedingtheit. Da ist der Kern des Judentums, wo das Unbedingte ein verhülltes Gottesantlitz ist, das in der Menschentat offenbart werden will.“<sup>6</sup> Drittens endlich geht die Grundthese Bubers gegen allen Spiritualismus der Religion und allen Säkularismus des Lebens: Judentum ist innerlich an das „Leben der Erde“ gebunden im doppelten Sinne der Erdhaftigkeit des Ackerbodens und des leibgemäßen Menschenlebens überhaupt: „erdgebundene Menschlichkeit“. Gottesdienst vollzieht sich einzig und allein als Erd- und Menschendienst; „Einatmen des Göttlichen durch die Natur“<sup>7</sup>. Damit ist Wirklichkeit in ihrer allerkonkretesten Gestalt „Gottes ewige Geburt“ in der Verwirklichungstat des Menschen<sup>8</sup>. Der Jude steht gottverwirklichend im Schöpfungschaos: „Steige in den Abgrund nieder!... Erkenne sein Wesen, die tausendnamige, namenlose Polarität alles Seins. Und erkenne, daß hier deine Aufgabe ist: Einheit zu schaffen aus deiner und aller Zweiheit... vollendende Einheit aus Spannung und Strom, wie sie der polaren Erde taugt — daß Gottes des Verwirklichten Antlitz leuchte aus Spannung und Strom. Erkenne aber auch, daß diese die unendliche Aufgabe ist, und daß hier kein Einfürallemal gilt, sondern daß du ewig neu niedersteigen mußt in den wandlungsmächtigen Abgrund, ewig neu die Seele wagen, ewig neu angelobt der heiligen Unsicherheit.“<sup>9</sup>

Hermann Cohen, Martin Bubers großer Gegner<sup>10</sup>, unterscheidet sich von diesem für den ersten Blick grundlegend in seinem Ausschluß aller „Natur“

<sup>1</sup> Martin Buber, *Ich und Du* (Leipzig 1923) 19 ff. 89 ff. 96 104 ff.

<sup>2</sup> Ders., *Die jüdische Bewegung* I 98 245, II 184; Ders., *Ereignisse und Begegnungen* (Leipzig 1917) 31 ff.; Ders., *Mein Weg zum Chassidismus* 27 f., *Der heilige Weg* 13 ff., *Wesen des Judentums* 52 ff. u. a. <sup>3</sup> Ders., *Wesen des Judentums* 57—61.

<sup>4</sup> Ders. ebd. 61. <sup>5</sup> Ders., *Der heil. Weg* 15 ff. <sup>6</sup> Ders., *Wesen d. Judentums* 64—72.

<sup>7</sup> Ders., *Der heil. Weg* 83 f. Vgl. *Wesend. Judent.* 34 ff. <sup>8</sup> Ders., *Daniel* 81. <sup>9</sup> Ebd. 82.

<sup>10</sup> Zur Kennzeichnung des Judentums Cohens vgl. das Cohen-Buch *Der „Neuen jüdischen Monatshefte“* II (1917/18) 339—385, sowie ebd. III (1918/19) 231—235.

aus dem Wesensbegriff von Religion und Gott. Alles, was nicht theoretische und praktische Vernunft ist, schärfer, was nicht „Idee“ ist im ganz besondern Sinn der Marburger, gehört nicht hinein<sup>1</sup>. So sehr bedeutet die absolute Transzendenz Gottes „Gegensatz zur Natur“<sup>2</sup>, daß schon die Frage nach Gott als Person „schlechterdings unjüdisch“ ist<sup>3</sup>. Gott ist, im scharfen Unterschied zu allem Pantheismus, der ihn irgendwie als „Einheit“ des Kosmos faßt, der „Einzige“, d. h. das reine Sein der „Idee“, das „Ideal“, das eben darum niemals im Sinne des Daseins „ist“, niemals persönlich sein kann<sup>4</sup>. Aber diese Transzendenz Gottes ist in ihrem eigentlichen Sinn „die tiefste Sicherung der Immanenz der menschlichen Sittlichkeit“<sup>5</sup>. „Der einzige Gott hat die Aufgabe der Sittlichkeit“<sup>6</sup>, und folgerichtig ist die „Philosophie der Religion ... die Religionsphilosophie der Sittlichkeit“<sup>7</sup>. Es gibt keine Lehre von „Gott an sich“, sondern „die Attribute Gottes sind ... die Vorschriften für das Verhalten, für den Weg des Menschen“<sup>8</sup>. „Das Wesen Gottes ist ... nur die Sittlichkeit.“<sup>9</sup> Da für Cohen alle Erkenntnis ein Schaffen ist, alles Schaffen eine „unendliche Aufgabe“, so ist Ethik „die allgemeine Methode der wissenschaftlichen Vernunft in allen ihren Problemen“<sup>10</sup>, mithin das Verhältnis zu Gott nur der Schlüsselausdruck dieses „Schaffens ins Unendliche“, insofern Er als das einzige „reine Sein“ den Sinn der unendlichen Aufgabe selber darstellt. Damit ist folgerichtig aber dieses „Schaffen ins Unendliche“ auf die „Erfahrung“ gerichtet<sup>11</sup>. Sie ist das beständig Neu-zu-Schaffende. Mithin ist Menschenleben und letztlich Menschheit der letzte Sinn von Religion: der „Einzige Gott bedeutet von vornherein ... die im Ideal der Sittlichkeit vereinigte Menschheit“<sup>12</sup>. Der „einzige Gott“ des Judentums ist wesensnotwendig „messianischer“ Gott, insofern er als „sittliches Ideal“ die „Idee der Menschheit“ einbeschließt: „der Mensch der ethischen Autonomie ist das Individuum der Menschheit“, und „die sittliche Menschheit der geschichtlichen Zukunft ... ist der Messias“<sup>13</sup>. So fordert jüdische Religion erstens die Verschiedenheit aller Völker in der Einheit der Menschheit<sup>14</sup> als ihr inneres Ideal, zweitens aber als Weg zu diesem eigentlichen messianischen Ziel den ständigen „Abbruch der Wirklichkeit für den Aufstieg, den unablässigen zum Unendlichen hin“<sup>15</sup>, drittens endlich die „soziale Sittlichkeit“ als wesenhafte Form von Sittlichkeit überhaupt: „Nur in sozialer Sittlichkeit und nur in weltbürgerlicher Humanität atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben.“<sup>16</sup>

<sup>1</sup> Herm. Cohen, Die Religion der Vernunft usw. 6 ff. 102 278. Ders., Jüdische Schriften III 199 ff. <sup>2</sup> Ders., Jüdische Schriften I 293 f.

<sup>3</sup> Ders. ebd. II 182. Vgl. ebd. III 147.

<sup>4</sup> Ders., Die Religion der Vernunft usw. 46 ff. Ders., Jüdische Schriften I 293 ff., III 290—372. <sup>5</sup> Ders., Jüdische Schriften II 118.

<sup>6</sup> Ders. ebd. III 127.

<sup>7</sup> Ders. ebd. III 10.

<sup>8</sup> Ders. ebd. III 52. Vgl. ebd. III 246 255 und Religion der Vernunft 109 ff.

<sup>9</sup> Ders., Jüdische Schriften I 293.

<sup>10</sup> Ders., Die Religion der Vernunft 278.

<sup>11</sup> Ders., Jüdische Schriften II 239 ff.

<sup>12</sup> Ders., Jüdische Schriften I 6, III 144 ff. Ders., Religion der Vernunft 39 133 167 252 362. <sup>13</sup> Ders., Jüdische Schriften III 18, I 32.

<sup>14</sup> Ders., Die Religion der Vernunft 297 ff.

<sup>15</sup> Ders., Jüdische Schriften I 51.

<sup>16</sup> Herm. Cohen, Jüdische Schriften I 35. Vgl. ebd. II 136: Judentum ist „soziale Religiosität“. Ebenso die Religion der Vernunft 167: Mitleid als „Urgefühl des Menschen“.

Damit aber ist, im Grunde genommen, der scheinbare Gegner Bubers eins mit ihm. So sehr sie philosophisch einander entgegenstehen, der eine ein Jünger der „Philosophie des Lebens“, der andere der klassische Meister des reinsten Neukantianismus, in der Urfrage sind sie eins: im Ethos der „Verwirklichung ins Unendliche“, des immerwährenden „Neubruchs“ und des Anspruchs dieser Religiosität auf die Menschheit als solche. Darum kann es nicht wundernehmen, daß Hermann Cohens Jünger Franz Rosenzweig auch noch den letzten Unterschied zwischen ihnen beseitigt: Cohens Abweisung des „Naturalhaften“ und Bubers Betonung desselben. Rosenzweig formt die Theorie vom Judentum als dem „Ewigkeitsvolk“, d. h. dem Volk, das Gott sozusagen „im Blute“ trage, insofern alle Gegensätze der Menschheit in ihm sich binden: der Christ muß „Selbstentäußerung“ lehren, weil er von Natur Heide sei, während der Jude positive „Selbstwerdung“ pflege, weil er in seiner Natur bereits „göttlich“ sei: „in der innersten Enge des jüdischen Herzens leuchtet der Stern der Erlösung“<sup>1</sup>. Das ist im Grunde nur Entfaltung des Keims, der in Cohens Theorie bereits vorliegt. Denn wenn das Judentum als Judentum Träger der „unendlichen Aufgabe“ ist, als deren „Idee“ Gott leuchtet, so trägt es in seiner Anlage sozusagen „Gott als Keim“, und Rosenzweigs echt talmudisches Wort ist letzte Konsequenz: die Einung Gottes in sich vollzieht sich im Maße der Einung des Judentums<sup>2</sup>.

Die Theorien Bubers und Cohens atmen ohne Frage einen geradezu erschreckenden Aktivismus. So wird es verständlich, daß Naturen wie Max Brod eine Korrektur versuchen. Er wendet sich in seinem „Bekenntnisbuch“ auf der einen Seite gegen den Anspruch des Christentums, die Gnadenreligion gegenüber dem Judentum als Gesetzesreligion zu sein, aber ebenso gegen Bubers und Cohens Theorie der „unendlichen Verwirklichung“<sup>3</sup>. Judentum ist durchaus wesenhaft Gnadenerlebnis, insofern seine grundlegende Erfahrung der „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“ von Natur und Pflicht allein aus „Gnade“ zur Lösung komme<sup>4</sup>. Aber diese „Gnade“ sei nicht, wie im Christentum, ein Antrieb zu höherem Weltverzicht, sondern zum vollen Leben, so daß das Hohelied in seinem ursprünglichen Sinn das Programm des Judentums sinnbilde, insofern „im direkten erotischen Ergriffensein von Mann und Frau das Diesseitswunder, die reinste dieser Gottesgnade“ sich darstelle<sup>5</sup>. Damit sei Judentum nicht einseitig Aktivismus, sondern Spannung zwischen „abwartender Einsamkeit“ und „tätigem Eingreifen“. Das „edle Unglück“ im Weltganzen fordere als Gottes Fügung die erste Haltung, das „unedle Unglück“ aber die zweite<sup>6</sup>.

Diese Tendenz zu Judentum als „Polarität“ erreicht dann in Leo Baecks meisterlichen Darlegungen ihre Erfüllung. Zwischen der ersten Auflage seines „Wesen des Judentums“ (1908) und der ganz umgearbeiteten zweiten (1921) liegen die Hauptkontroversen über unsere Frage. So sind im ersten Teil des Buches noch stark Cohens Gedankengänge zu spüren: Judentum als reine

<sup>1</sup> Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung 355—383 412 ff. 437 f. 498 510 514 f.

<sup>2</sup> Derf. ebd. 514.

<sup>3</sup> Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum I 80 ff. (gegen Buber) 91 ff. (gegen Cohen).

<sup>4</sup> Derf. ebd. I 168—213.

<sup>5</sup> Derf. ebd. I 220 ff., II 11 326.

<sup>6</sup> Derf. ebd. I 172.

Ethik, während gegen Ende Bubers Einflüsse sich merken lassen: Judentum als Pathos der Entscheidung und Verwirklichung. Baeck vereinigt im Grunde alle Gedanken seiner Mitgelehrten und klärt sie nur zu seiner Theorie von Judentum als Polarität in dreifachem Sinn. Die grundlegende Polarität besteht zwischen „Geschaffensein“ und „Schöpfertum“. Aber jeder von beiden Polen birgt in sich selber eine eigene Polarität. Das „Geschaffensein“ die Polarität des „Geheimnisses“ Gottes zwischen „Ferne“ und „Nähe“, das „Schöpfertum“ die Polarität des „Gebotes“ Gottes zwischen „unendlichem Ziel“ und „werdender Erreichung“. Diese letzte Polarität ist damit nur die Offenbarung der Polarität des „Geheimnisses“ Gottes: „Ferne“ und „Nähe“ Gottes sind offenbar in der „sittlichen Nähe und Ferne des Daseins“<sup>1</sup>. Mit andern Worten: der letzte Sinn der Polaritätstheorie Baecks ist nur „andere Form“ der Grundtheorie Cohen-Bubers: Gott ist wesenhaft sittliches Ideal<sup>2</sup>. So löst denn auch Baeck durchgehend alle inhaltlich religiösen Daten, wie Wesen Gottes, Sünde, Versöhnung, Jenseits, Unsterblichkeit, Ewiges Leben in das Problem der „unendlichen Aufgabe“ des Sittlichen auf<sup>3</sup>. Religion ist „innerste Natur des Menschen“, nicht Aussage über Wesen Gottes: „die Erkenntnis Gottes belehrt über das, was sein soll; das Göttliche sagt, was menschlich ist“<sup>4</sup>.

Damit wird der entscheidende Akzent der Polaritäten Baecks hörbar. Es sind erstens Polaritäten, die sich in sich selber schließen: Menschtum ist in all seinem Widerstreit absolute Geschlossenheit in sich selber. Zweitens ist damit Religion wesenhaft praktisches Menschenleben, und praktisches Menschenleben in optimistischer Grundhaltung: „sittliche Bejahung der Welt“<sup>5</sup>. Drittens liegt bei aller Polarität zwischen Geschaffensein und Schöpfertum der entscheidende Ton auf dem zweiten. Das „Geheimnis“ des Geschaffenseins ist eine „Aufgabe“, die das Schöpfertum zu lösen hat. So wird das Schaffen zur eigentlichen Vollenendung des Geschaffenseins, so sehr, daß Martyrium im strengen Sinne die schöpferische Wahl des Todes bedeutet<sup>6</sup>. „Die Kraft der Verwirklichung, die Kraft des Schöpferischen... im höchsten Sinn“ ist das Unterscheidende des Judentums gegenüber allen andern Religionen<sup>7</sup>. Das „Heil“ ist nicht „ein wunderbarer Schatz, den die göttliche Gnade dem Menschen geschenkt hat, daß er hierdurch gerettet sei und selig werde“, sondern „eine von Gott gesetzte Aufgabe, die der Mensch erfüllen solle, auf daß er lebe“<sup>8</sup>.

Damit aber ergibt sich wiederum der Messianismus im Sinne Cohen-Bubers als das letzte Glied: der unendliche Horizont der Zukunft der Menschheit. Der Einzelmensch ist wesenhaft „Mitmensch“, so sehr, daß seine Unsterblichkeit nichts ist als das Fortleben im unendlichen Ringen der Menschheit. „Der Mensch“ als Menschheit „schafft ewiges Leben“, „die Menschheit kann sich immer neu schaffen.“<sup>9</sup> „Wiedergeburt“, wie Baeck in seinem eindrucksvollen Darmstädter Vortrag sagt, „Wiedergeburt wird vom Menschen verwirklicht, sie ist der große Erweis des Schöpferischen in ihm. Sie ist die Entscheidung im Menschen, die Entscheidung, die er über sein Leben getroffen hat... Unsterblichkeit... wird zum eigentlichen Gebote seines Lebens, zur Aufgabe, die ihm gestellt ist. Unsterblich ist, wer Unsterblichkeit wählt und seine Un-

<sup>1</sup> Leo Baeck, Wesen des Judentums 106—163 173 f.

<sup>2</sup> Vgl. ders. ebd. 31 f.

<sup>3</sup> Ders. ebd. 173—205.

<sup>4</sup> Ders. ebd. 29—32 94.

<sup>5</sup> Ders. ebd. 87 ff. 102.

<sup>6</sup> Ders. ebd. 91 f. 95 102 130 191.

<sup>7</sup> Ders. ebd. 169 132.

<sup>8</sup> Ders. ebd. 92.

<sup>9</sup> Ders. ebd. 210 ff. 251 ff. 205 257.

sterblichkeit schafft.“<sup>1</sup> Damit ist Judentum, durch dieses sein Pathos der ständigen Überwindung von Tod in Leben, der „Erlöser“ der Menschheit, der isaianische „Knecht Gottes“. Es hat die Aufgabe des „Radikalen“, des beständigen „Neubruchs“: „Sauerteig in der Geschichte“<sup>2</sup>. Denn damit, daß seine innere „Göttlichkeit“ zum einzigen Objekt das Menschenleben hat und das Menschenleben in seiner sozialen Verbundenheit über Völker hinaus zur Menschheit, ist für das Judentum die beständige „Revolutionierung“ zum Ideal der reinen Menschlichkeit nicht bloß der Gottesdienst, sondern das Ausströmen seiner Gotteskräfte. Judentum, in seinen letzten geheimen Instinkten, fühlt sich als den beständig chaosschaffenden und aus dem Chaos neu-schaffenden Schöpfer-Gott in der Welt<sup>3</sup>.

Seinem Programm hat wiederum M. Buber die stärksten Worte gegeben:

„Die Gemeinschaft als die Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen;

die Erde als das mütterliche Element solchen Zusammenlebens, von Gott der Gemeinschaft und keinem einzelnen verliehen;

die Arbeit als der immer wieder vollzogene Bund des Menschen mit der Erde, geweiht, wo sie mit dem ganzen leiblich-seelischen Erdenwesen, in frei opferndem Gemeinschaftsdienst, Gottesdienst getan wird;

die Hilfe, gegenseitige Hilfe Leibes und der Seele, als das Einanderhalten und Einandertragen, das Einanderfreimachen der Menschen zum Werk der Verwirklichung, und so wahrhaft an Gott geleistet;

das Führertum als das Amt der Hilfreichsten und Hilfsfähigsten, verwaltet im Auftrag Gottes, des alleinigen Herrschers, nicht von geistlich spezialisierten Menschen, die zur Welt niedersteigen, sondern von weltlich allgemeinen, die sich zum Geist verklären;

die Gemeinde in ihren mannigfachen Formen, Ortsgemeinde, Genossenschaft, Kameradschaft, Bruderschaft als die Zelleneinheit aller Gemeinschaft, darin sich die unmittelbare Beziehung zwischen den Menschen, die Trösterin des Göttlichen, aufbaut;

das Gemeinwesen als der Verband lebenskräftiger, verwirklichungsfähiger Gemeindegzellen, die in der gleichen Unmittelbarkeit, die in jeder von ihnen waltet, zueinandertreten, auf gemeinschaftlich bessener Erde, in gemeinschaftlich geordneter Arbeit, in einem von Vertreterschaften der Gemeinden getragenen System gegenseitiger Hilfe, von den in der Auslese dieses Systems als die mächtigsten Helfer Erwiesenen geführt;

die Menschheit als ein Verband solcher Gemeinwesen, die in der gleichen Unmittelbarkeit zueinandertreten;

der Geist als der prophetische Lehrer der Treue und der Erneuerung: der Mahner zur Treue gegen die Verwirklichung und ihre Gesetze, zum Festhalten an den Einrichtungen, die der wahren Gemeinschaft dienen, aber auch der Hüter der sozialen Dynamik, daraus alle Einrichtung und Gemeinschaftsform sich in ewigem Rhythmus erneuern muß, daß sie nicht erstarre und nicht, wie in aller bisherigen Menschenwelt, ein Totes die Lebenden regiere;

über allem aber der Name des Namenlosen, des Ziels aller Verwirklichung, sprachlos vertraute Gnade allen zur Verwirklichung Entschlossenen, ob sie auch, alter Worthaftigkeit entwachsen, sich Gott entwachsen wähnen, grauenvoll unbekannt den Verwirklichungströstern, die faulende Gottbezeichnungen wiedererkennen und deren Art nur von der wahren Gemeinschaft dereinst zum wahren Leben erlöst werden kann.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> „Der Leuchter“ VI 213f.

<sup>2</sup> Leo Baeck, Wesen des Judentums 277—281.

<sup>3</sup> Insofern hat Fr. Mücke (Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland, München 1923) recht, wenn er Judentum vom Nietzsche'schen Machtwillen aus zeichnet.

<sup>4</sup> Martin Buber, Der heilige Weg 85—87.

So erhellet sich ganz überraschend der eigentliche Hintergrund großer Menschheitsbewegungen. Kapitalismus wie Sozialismus, Lebensphilosophie Bergson'scher Richtung wie Neukantianismus, Relativismus wie Rationalismus zeigen letztes jüdisches Ethos der „Verwirklichung ins Unendliche“. Die Konzentrationstendenz des Kapitalismus entspringt, wie jüdische Beobachter selber sehen, der Einengung des modernen Judentums auf die Geldwirtschaft: es ist „Verwirklichung ins Unendliche“ im Wirtschaftsleben<sup>1</sup>. Sozialismus mit seiner Tendenz auf Menschenverbrüderung in unbedingter Gleichheit ist letztlich jüdischer Messianismus<sup>2</sup>. In der Lebensphilosophie Bergson'scher Richtung, im „élan vital“, schwingt als entscheidender Rhythmus das jüdische „Wirklichkeit als beständiges Neuwerden und Neuschaffen“<sup>3</sup>. Über die „unendliche Aufgabe“ des Neukantianismus braucht kaum ein Wort verloren zu werden. Cohen selber hat die Gleichsetzung deutlich genug vollzogen<sup>4</sup>. Relativismus<sup>5</sup> und Rationalismus<sup>6</sup> aber sind im Grunde nur die beiden Pole grundjüdischer Aktivität zwischen ständiger Auflösung und ständigem Neuaufbau, das erste das Pathos seiner „Göttlichkeit“ des „Gottes der Zerstörung“, das zweite das Pathos seiner „Göttlichkeit“ des „Gottes der Schöpfung“. Judentum hat in seiner Absage an die „Torheit Christi“ seine Entscheidung über Gott gesetzt und damit Gott ins eigene Innen versperrt. So vermeint es sich nun in dem Zerstörungs- und Neuschaffenssturm seiner Tendenz der ständigen „Verwirklichung“ selber als „Gottes Geist über dem Chaos“. Nathan Birnbaum, der Altmeister des Zionismus, hat diese Erkenntnis ausgesprochen, wenn er im Hinblick auf den Anteil der Juden an

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 12, Der heilige Weg 53 f.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. Gust. Mayer, Der Jude in Karl Marx („Der Jude“ I [1916/17] 330 f.); Leo Rosenberg, Karl Marx (ebd. III [1918/19] 240); Martin Buber, Die jüdische Bewegung II 214 f.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. Rafael Seligmann, Schopenhauer der Jude („Neue jüdische Monatshefte“ II [1917/18] 443 ff.).

<sup>4</sup> Herm. Cohen, Innere Beziehungen der kantischen Philosophie zum Judentum („Jüdische Schriften“ I 290 ff.); Kant und Judentum korrelat als „die in ihrer Methode wahre Philosophie und die in ihrem Gotte wahre Religion“ (ebd. 305).

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Elias Hurwicz, Georg Simmel als jüdischer Denker („Neue jüdische Monatshefte“ III [1918/19] 197 ff.).

<sup>6</sup> Vgl. noch die Stellungnahme des jungen Cohen, der Kantianismus und Spinozismus als „diese beiden Bäume der jüdischen Erkenntnis aus demselben Stamme“ bezeichnet (Heinrich Heine und das Judentum 1867, in Jüdische Schr. II 9), während der alte Cohen urteilt: „Spinoza bildet für die neuere Geschichte des Judentums das schwerste Hemmnis und daher ein großes Mißgeschick“ (Spinoza usw. 1915, ebd. III 371). Dem entgegen vgl. die Stellungnahme E. N. Starkes (Baruch de Spinoza, Berlin 1923): „Spinoza ist des jüdischen Geistes Behauptung von der absoluten Macht des Gedankens.“ Und gegen Cohen persönlich die scharfe Kritik Raf. Seligmanns: „Wenn er in seiner Erkenntnistheorie den konkreten Dingen die Seele genommen, um sie zu abstrakten Beziehungspunkten zu verdünnen, so hat er den in der Geschichte wirkend lebendigen Geist des Judentums entseelt und entpersönlicht, um es zu anämischen Symbolen zu verflüchtigen“ („Der Jude“ I [1916/17] 317). Ja in Cohens eigenen „Neuen jüdischen Monatsheften“ steht das scharfe Wort, Cohen sei „nicht Wegweiser für sein Volk“ (M. Glückson, H. Cohen und das nationale Judentum, „Neue jüdische Monatshefte“ III [1918/19] 235). Ben Zion Kellermann u. a. werden aber wohl recht haben, wenn sie meinen, Cohen habe Kant wesentlich im Lichte des Maimonides gesehen (B. Kellermann, Religionsphilosophische Bedeutung Herm. Cohens, in „Neue jüdische Monatshefte“ II [1917/18] 372 ff.).

den Revolutionen schreibt: „Judentum selbst ist in seinem Auftreten und Verlauf eine Revolution..., die einzige, die diesen Namen verdient.“<sup>1</sup> Und Leo Baeck schreibt: „So sollte der Jude als Jude sein: der große Nonkonformist in der Geschichte, ihr großer Dissenter.“<sup>2</sup> Ihm ist es nicht gegeben, wie Martin Buber sehr fein zeichnet, in sich gerundete, substanzhafte Wirklichkeiten zu schauen. Er „existiert... weniger in Substanz als in Relation“. Darum ist sein Intellektualismus unfruchtbare Dialektik. Nur die unmittelbare Tat ist sein Schöpferisches, und sein „Denken in Relationen“ ist im Grunde Denken als bereits beginnende Tat<sup>3</sup>. Die Grundspannung des Juden liegt darum, wie Ernst Mueller klar sieht, zwischen „Ekstase“ und „Kritik“<sup>4</sup>. Sein Denken ist letztlich der Rhythmus zwischen anhebendem Wollen des Neuschaffens und anhebendem Wollen der Zerstörung. So sind — darin stimmen wohl alle Theoretiker des „Wesens des Judentums“ überein — in ihm zwei gegensätzliche Seelenhaltungen eins: die ständige innere Zerrissenheit der Spannungen und das ständige innere Sich-neu-schaffen: „Polarität“ und „Umkehr“.

## II.

Das Rätsel dieses Judentums enthüllt sich, wenn man es auf seine Stellung zum Christentum befragt. Martin Buber sieht den Unterschied zwischen Judentum und Christentum darin, daß Christentum eine feste „Gegebenheit“ zwischen Gott und den ewig schaffenden und werdenden Menschen einschlebe, wodurch der ständige Prozeß der Verwirklichung gestaut würde. Christus sei der „gegebene“ Sohn Gottes und der „gegebene Erlöser; dadurch würde die urjüdische „Umkehr“ (Metanoia) in ihrer niemals fertigen Bewegung gebrochen und zu einem fertigen „Anhängen“ an die in Christo fertig vorliegende Erlösung und fertig vorliegende Gotteskindschaft: Christentum mache „aus der wahrhaft jüdischen Verkündigung Jesu, jeder könne durch unbedingtes Leben Gottes Sohn werden, die Lehre..., allein der Glaube an den eingeborenen Sohn Gottes könne dem Menschen die Ewigkeit gewinnen“; Judentum „wird... nie... einen Menschen als den gekommenen Messias anerkennen; und wird doch nicht aufhören, vom Menschen die Erlösung zu erwarten“. „Harren auf den Messias ist das Harren auf die wahre Gemeinschaft“, d. h. die „unendliche Verwirklichung Gottes“ im sittlichen Ringen der Menschheit<sup>5</sup>. Hermann Cohen's Kritik des Christentums geht im Grunde auf das Gleiche: Glaube an Christus sei eigentlich Pantheismus, weil er die „Idee“ des „Einzigen“ Gottes in die „Natur“ überführe. Alle Religion kann nur sein unmittelbares Verhältnis zu Gott, weil Gott eben nichts ist als die „Idee“ der „unendlichen Aufgabe“ des Menschenlebens; aber auch ein Idealmenschen-tum Christi (im Sinne des liberalen Protestantismus) ist unmöglich, weil Gott wesenhaft das „sittliche Ideal“ ist: „unsere Religion widersezt sich der

<sup>1</sup> Nathan Birnbaum, Der neue Typ („Neue jüdische Monatshefte“ III [1918/19] 161). Vgl. auch Rud. Kayser, Der jüdische Revolutionär (ebd. IV [1919/20] 97 ff.); Martin Buber, Die jüdische Bewegung II 184.

<sup>2</sup> Martin Buber, Vom Geist des Judentums 98 f.

<sup>3</sup> Ernst Mueller, Ekstase und Kritik (Nathan-Birnbaum-Festgabe, Vom Sinn des Judentums 192). Vgl. ebd. Jech. Jak. Weinberg, Gedanken über Judentum 126—134.

<sup>5</sup> Martin Buber, Der heilige Weg 17 f., Vom Geist des Judentums 55 f. Ähnlich Cohen, Jüdische Schriften I 52.

Gotttheit Christi. Unsere Sittenlehre widersetzt sich der Idealität Jesu<sup>1</sup>. Christus bedeutet die Fixierung und Idealisierung einer geschichtlichen Wirklichkeit, was dem innersten Wesen der Religion der „unendlichen Aufgabe“, deren „unendliches Ziel“ allein Gott ist, widerspricht: „man kann in keiner Idealisierung einer geschichtlichen Wirklichkeit Stand fassen; nur im Aufsteigen selbst ist der Bestand zu behaupten.“<sup>2</sup> Darum kann es auch niemals irgend eine „Vereinigung“ mit Gott geben, sondern allein „Korrelation“ zwischen Gott und Mensch, weil eben sonst das Wesen der „unendlichen Aufgabe“ zerstört würde<sup>3</sup>. Ähnlich meint Max Brod, daß Christentum, indem es Christus als die Gnade Gottes hinstelle, das individuelle Fluten der „persönlichen“ Gnade zerstöre und ihren Sinn der Gestaltung dieses Lebens: durch den Glauben an Christus werde der Christ sowohl seiner persönlichen Individualität wie der inneren Beziehung zum Diesseits enthoben<sup>4</sup>. Mit andern Worten: der Rhythmus der „Verwirklichung“ wird gebrochen. Franz Rosenzweig und Leo Baed betonen einen Punkt, der diesem für Buber, Cohen und Brod gemeinsamen Korrelat ist: Christentum hat dadurch, daß es in die Wirk-Unmittelbarkeit von Gott und Mensch einen inhaltlichen Glauben einschiebe, den Dualismus zwischen Glaube und Tat und folgerichtig zwischen Jenseits und Diesseits aufgerissen, während für das Judentum die Tat in sich, ohne irgend welche Objektbeziehung der Glaube sei und die ständige Neugestaltung des Diesseits das Jenseits<sup>5</sup>. Hierdurch ist der Jude in seiner Beziehung zu Gott immer am „Ziel“, er trägt Gott in sich, während der Christ immer nur auf dem „Weg“ zwischen dem geglaubten Christus der Palästinazeit und dem erwarteten Christus der Endzeit sich befinde. Damit aber ist letztlich der Jude in seinem lebendigen Selbst „in Gott“, während der Christ nur im Verlassen des Selbst und Sich-hindehnen zu Christus „in Gott“ sein könne<sup>6</sup>. Mit andern Worten: die unmittelbare Göttlichkeit des strömenden Eigenlebens ist gebrochen.

Damit zeigt sich zur Genüge der letzte, entscheidende Grund dieser Religiosität. Das „Gesetz ist der Zuchtmeister auf Christus hin“, sagt St. Paulus im Galaterbrief. Das heißt, jene Religiosität der sittlichen Tat im Diesseitsleben, wie sie den Alten Bund kennzeichnet, ist nicht Selbstzweck. Sie steht im Plane eines unerforschlichen, jenseitigen Gottes, dem sich alles in schlechthinnigem Glauben zu beugen hat. Sie ist „Gesetz“, d. h. nicht einfachhin menschhaftes Ringen „ins Unendliche“, sondern eine Form der Hingabe an Gott, der über der Polarität des Menschhaften steht, also nicht einer ihrer Pole ist. Darum ist dieser Gesetzgehorfam, wie Newman tief gesehen hat, in seinem Sinn die Vorbereitung des eigentlichen Heilsglaubens: nicht Einbeziehung Gottes in Menschenberechnung, sondern bedingungslose Hingabe dieses Menschen in das Dunkel der Ratschlüsse Gottes<sup>7</sup>. Dieses Dunkel der Ratschlüsse Gottes

<sup>1</sup> Herm. Cohen, Die Religion der Vernunft 56; Jüdische Schriften I 21 49 f.; ebd. II 127 ff. u. a.; ebd. III 131).

<sup>2</sup> Herm. Cohen, Jüdische Schriften I 50 ff.

<sup>3</sup> Ders., Die Religion der Vernunft 122–129 191 (Jüdische Schriften III 63 ff.).

<sup>4</sup> Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum I 217–229, II 67 ff. 85 ff.

<sup>5</sup> Leo Baed, Wesen des Judentums 31–58.

<sup>6</sup> Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung 412–429 496–517.

<sup>7</sup> J. H. Newman, Christentum (Freiburg i. Br. 1922) I 34 f. 44 ff.

aber ist Christus, „den Juden ein Argernis“. Er ist „gesetzt zum Falle und zur Auferstehung“, der „Eckstein, den die Bauleute verwarfen“. Die Juden der Zeit Christi verurteilten ihn mit Berufung auf ihren Gottesbegriff, also aus derselben Haltung heraus, aus der ihn das beste Judentum unserer Zeit verwirft: „In der Gottesidee ist ... der Widerspruch zwischen Judentum und Christentum unversöhnlich.“<sup>1</sup> Sie glauben nicht an Gott, der alles Denken und Berechnen übersteigt, sondern richten Gottes Wesen und Wege nach ihrem Menschenwesen. Damit aber geschieht die entscheidende Wendung im Judentum: die Wendung von der Religiosität des wahrhaft übergeschöpflichen Gottes des „Gesetzes“ zur Talmudreligiosität des innergeschöpflichen Gottes der Gottesgenese der „unendlichen Verwirklichung“. Das „Gesetz“ wird zur „Idee“ der „unendlichen Aufgabe“ in der Entwicklung von der Gesetzesreligiosität zur Mystik des Chassidismus und der liberalen Aufklärung der Haskala, wie sie Martin Buber als naturgemäße Entwicklung, als „Befreiung“ des Judentums schildert.<sup>2</sup> „Gott“ wird der Aktivismus der ewig neuschaffenden Tat, und der „Messias“ die „Grenzidee“ der ewig neuschaffenden Gemeinschaft aller. Damit aber schließt sich das Judentum nur der allgemeinen Seelenrichtung an, aus der sowohl einseitige Haltung des Ostens wie einseitige Haltung des Westens das ungeteilte Christentum von Christus-Gott bis Christus-Kirche ablehnen muß. Für die einseitige Haltung des Ostens ist der rein jenseitige Gott „alles allein“; darum kann Er, kraft Seiner absoluten Jenseitigkeit, nicht ins Diesseits eintreten, aber dieses gesamte Diesseits ist Seine wesenlose Erscheinung. Für die einseitige Haltung des Westens ist die Welt der Schöpfung „alles allein“; darum kann Gott nicht Mensch werden, weil Er bereits wesenhaft Diesseits ist. Beide also können nicht an Christus-Gott und Christus-Kirche glauben, weil für sie alles Geschöpfliche bereits sozusagen „Christus“ ist, nur daß östliches Empfinden „Gott im Diesseits“ im Entsinken seiner Bewegtheit erfährt, während westliches Empfinden ihn als Bewegtheit erlebt. Ob einseitige Transzendenz, ob einseitige Immanenz, — beide leugnen letztlich den wahrhaft übergeschöpflichen Gott und können darum nicht Christen sein. Das Judentum, wie seine heutigen Theoretiker es als in sich geschlossene Religion zeichnen, ist in Wahrheit die Vermittlung zwischen Orient und Okzident, aber die Vermittlung zwischen gottenthronendem Orient und Okzident. Und diese Gottenthronung ist im Grunde allem Judentum gemeinsam, vom einfachen gläubigen Gesetzesjudentum bis zum neukantischen und bergsonischen Judentum der „unendlichen Verwirklichung“, das den übergeschöpflichen Gott ausdrücklich entthront. Denn auch das gläubige Gesetzesjudentum bindet in einer letzten, wenngleich unbewußten, Richtung der Seele seinen Gott an das Gesetz, d. h. an jenes Gesetz, das in seiner ganzen Entstehung die Verewigung seines Volkstums ist. Die echt semitische Religiosität, die „Gott“ irgendwie mit Volk und Boden gleichsetzt, hat in diesem Gesetzesjudentum nur seine letzte Sublimierung: Gott wird ins Menschliche gebannt und nach dem Menschlichen beurteilt (Röm. 9, 30—33).

<sup>1</sup> Herm. Cohen, Jüdische Schriften II 117.

<sup>2</sup> Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 95—106; Vom Geist des Judentums 64—74 139—191.

Der geniale Theoretiker des Judentums, Leo Baek, hat recht, wenn er die Polarität als Urelement des Judentums herausstellt. Diese Polarität ist in Wahrheit der Grundbau der Wesenspolarität des Christentums:

„Die erste (Paradoxie der Religion) ist die des geschaffenen Menschen mit ihrem Gegeneinander der Empfindung, daß Gott der Fernste ist, der in der Erhabenheit Wohnende, heilig, von allem Menschlichen geschieden, und daß er doch der Gegenwärtige ist, der Gott meines Herzens, allem Menschlichen in seinem Tiefsten verbunden, daß er der Unergründliche, Unnennbare ist und doch der Grund meines Lebens, der Name meiner Gewißheit, daß er der Ewige ist, von dem alles Leben kommt. Die andere, weiterführende (ist) die der menschlichen Freiheit, das Gegenüber dessen, daß der Mensch ein Geschaffener ist und doch ein Schöpfer, daß er in die Welt hineingestellt und doch ein Selbständiger ist, daß sein Anfang ihn binde, und er doch seinen Weg gehen kann, daß sein Leben ein Beschiedenes, Bestimmtes ist und doch erwählt und bestimmt werden soll, gegeben und doch geboten. Die letzte ist nun die des Menschenwertes, daß das Leben, da Gott es geschaffen, sein Ewiges, seinen bleibenden Sinn besitzt, und daß es, da wir Menschen es schaffen sollen, ohne diese Tat im Irdischen, Nüchternen, Sinnlosen bleibt, daß es sein Göttliches hat und doch sein Göttliches erst verwirklicht, daß es Gottesschöpfung ist und doch des Menschen bedarf, um zum Gottesreich zu werden — das Leben des Menschen, der heilig werden soll. In dieser letzten Gegensätzlichkeit verweben und beschließen sich die beiden andern, das Gefühl der Kreatur eint sich darin mit dem sittlichen Gefühl. Die Paradoxie der göttlichen Nähe und Ferne, wie der Mensch, der um seine Geschaffenheit weiß, sie erfährt, tritt nun auch in die Paradoxie seiner Freiheit, so daß nun auch sein Handeln die Gegenwart wie die Erhabenheit Gottes erlebt, in der Aufgabe des Lebens die eine, in dem Zweck seines Lebens die andere — die sittliche Nähe und Ferne des Daseins. Der Bund Gottes mit dem Menschen und der Bund des Menschen mit Gott, das Geheimnis des Ursprungs und die Klarheit des Gebotes klingen jetzt zusammen zur Geheimnis Klarheit des menschlichen Lebens, zu seiner Bedeutung, zu diesem Geheimnis und dieser Klarheit, in denen die gewisseste Gewißheit, die verbundenste Verbundenheit wohnt, zu dieser Einheit, die aus dem Gegensatz hervor spricht — eine religiöse Wirklichkeit darum und nicht ein Postulat der Philosophie, nicht ein Satz des Glaubens nur, sondern das Leben des Menschen.“<sup>1</sup>

Aber hier scheiden sich unversöhnlich die Wege. Ist diese Polarität der Blick des Menschen in die Unerforschlichkeit des geschöpfüberlegenen Gottes, dann ist bereits seelisch der Heilsglaube angelegt: der Mensch, dem die „Polarität“ die Offenbarung der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes ist, wird nicht zurückscheuen vor der noch geheimnisvolleren „Polarität“, die wahre Gottesnatur und wahre Menschennatur unvermischt zur einen Person Christi bindet, und vor ihrer letzten Entfaltung in der „Polarität“ des Wesens der Kirche als des fortlebenden Christus<sup>2</sup>. Der Jude, in dessen Wesen in der Tat das Erlebnis von Polarität wie substanziiert ist und dem in der Religiosität der Schriften des Alten Bundes diese Polarität sozusagen als die Religionsform entgegenleuchtet, erfährt im Christentum die ungeahnte Erfüllung seines Wesens, sofern ihm „Polarität“ der Blick ins Geheimnis ist, d. h. Herausreißen aus vermeinter Geschlossenheit seines Wesens in die, man möchte sagen,

<sup>1</sup> Leo Baek, Wesen des Judentums 173 f.

<sup>2</sup> Über den Aufbau dieser Polaritäten vgl. vom Verfasser die im Erscheinen begriffenen Vorträge „Gott“ (München, Theatiner-Verlag).

„Schwebe zwischen Himmel und Erde“ der bedingungslosen Glaubenshingabe an den Gott der „unerforschlichen Wege“. — Ist aber die obige Polarität — und das ist sie für das heutige Judentum — nichts weiter als tiefe Formel für die immanente Geschlossenheit des Menschenlebens, in der „Gott“ nur der Name für „Menschideal“ ist, dann ist und bleibt Christentum mit seiner Grundforderung des „Glaubens“, d. h. der Aufsprengung alles menschlichen In-Sich-Geschlossenseins, wahrhaft das Ärgernis und der Feind. Der Jude, der so an die Göttlichkeit seiner immanenten Polarität allein als seinen „Gott“ glaubt, wird mit innerer Notwendigkeit zum unermüdlichen „Revolutionär“ der christlichen Welt. Es ist letztlich seine innerste Religiosität, die seinen unermüdlichen Aktivismus treibt und stachelt. Sein diesseitig gerichteter Verwirklichungstrieb kann niemals ruhen, weil er Gott, den Unendlichen, als sein „unendliches Streben“ erlebt. Er ist in Wahrheit der ruhelose Alhasver. „Wir sind die Sklaven vieler Erden und zu verschiedenen Himmeln fliegen unsere Gedanken auf. Im tiefsten Seelengrunde aber haben wir keine Erde und keinen Himmel.“<sup>1</sup>

Damit wird aber sichtbar, wie aller übliche „Antisemitismus“ mit allen seinen grotesken Vergeblichkeiten eigentlich Eingeständnis des eigenen Abfalls vom oder Verlustes an Christentum ist. Judentum kann allein überwunden werden vom Christentum der folgerichtigen bedingungslosen Glaubenshingabe an den übergeschöpflichen Gott. Alle andern Waffen werden und müssen an ihm abprallen. Alles andere führt — wie die alte Chettopolitik — nur dazu, den Verwirklichungsdrang des Judentums in periphere Gebiete zu „verdrängen“: der jüdische Kapitalismus ist, wie Buber sehr wahr gesehen hat, nichts weiter als die Folge der Einengung des Judentums auf die Geldgeschäfte. Nur das Christentum des absoluten „Credo“ vom „Credo in Iesum Christum, filium Dei“ bis zum „Credo in sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam“ ist seiner ungeheuern Gewalt gewachsen, weil es selber, in seinem innersten Wesen, die gottgewirkte Erfüllung der inneren Sehnsucht dieser Gewalt ist. Judentum ist innerlichst Religion und innerlichst Religion bis in seine verdorrtesten Zweige hinein. Gewalt des Kapitalismus und Gewalt des Kommunismus sind beide letztlich religiöse Gewalt. Nur daraus wird es verständlich, wie sehr „Jerusalem“ von bolschewistischen wie kapitalistischen Juden, Westjuden Amerikas wie Ostjuden Rußlands als die Erfüllung begrüßt wird.

So ist eigentlich nur ein Programm in dieser welternsten Stunde möglich; auch und gerade für das Christentum ist Palästina das Symbol und Jerusalem das Tor der Völker. Das will sagen: das Programm des heutigen Judentums, von einer Spannungseinheit zwischen absolutem Zionismus des „Erez Ysrael“, d. h. Palästina als Judenstaat, und relativem Zionismus des „Galuth“, d. h. Judentum der „Wirtsvölker“ als innerlich gerichtet und verbunden mit Palästina — dieses Programm ist — gemäß der wesenhaften inneren Richtung von Judentum auf Christentum als seine erfüllende Überwindung — Anruf an einen höhern Zionismus des Christentums, der ebenfalls eine Spannungseinheit bildet: Palästina als die Heimat des Christentums und darum

<sup>1</sup> Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 63.

das Christentum der Welt „palästinensisch“ gerichtet, d. h. Christentum als Erfüllung der Spannungseinheit zwischen westlicher und östlicher Menschheitsart, Christentum als die Brücke, auf der sich Westen und Osten begegnen im „Gott alles in allem“.

Die Einheit der Völker, die das Judentum vermitteln zu können beansprucht, kann trotz versuchter „Allgemeinmenschlichung“ des Judentums durch Cohen und seine Gruppe nicht Erhaltung und Erfüllung ihrer besondern Eigenarten bedeuten, sondern Untergang dieser Eigenarten in einem farblosen „Internationalismus“. Darum ist das Judentum auch praktisch der Feind aller Rasseeigenart und der Freund aller Völkernivellierung. Die Einheit der Völker kann allein geschehen „jenseits“ des Menschlichen, in Ihm, der als Schöpfer jegliches Volk bei „seinem“ Namen rief und in jeglichem Volk ein besonderes Leuchten seines Antlitzes schenkt und dessen Menschwerdung im Geheimnis des „Haupt und Leib ein Christus“ auf den Sinn des „viele Glieder ein Leib“ zielt, d. h. auf eine Einheit der Menschheit, die ihre Verschiedenheit geradezu fordert — „wenn alle ein Glied wären, wo bliebe der Leib?“ Dadurch, daß das Judentum der christlichen Zeit seinen Gott in die Immanenz des Menschenlebens bannte, hat es sich unrettbar seinen eigenen Menschheitsberuf verbaut. Es kann nicht anders, es muß, so oder so, in seinem ganzen Ringen auf die Menschheit zielen<sup>1</sup>. Aber weil das Ziel, das es der Menschheit zu bieten hat, immer nur, so oder so, sein eigenes jüdisches Menschentum ist, so muß jedes Volk dieses Judentum auf die Dauer als so etwas wie anmaßenden Störer seines Volkstums empfinden<sup>2</sup>. Der Judenhaß der Weltgeschichte ist im Grunde notwendiges Ahasverschicksal des Volkes, das sich an die Stelle des übergeschöpflichen Gottes gesetzt hat. Christentum hingegen, dessen Glauben an den übergeschöpflichen Gott seine alles entscheidende Grundstruktur bildet, ist der langsame Schöpfer der Menschheitseinheit, die aus der Verschiedenheit der Völkerindividualitäten sich aufbaut, weil diese Einheit nicht Mensch heißt, sondern Gott: „Haupt und Leib ein Christus.“

Darum aber steht und fällt Christentum mit seinem Menschheitsberuf. In dem Maße wird Judentum über Christentum siegen, als Christentum diesen seinen Beruf vernachlässigt. In dem Maße wird Christentum die erfüllende Überwindung von Judentum sein, als es ihm zustrebt. Judentum aber wird solange der ewig tragische, revolutionäre Ahasver der Weltgeschichte bleiben, als es im Christentum sich nicht erfüllt, und das geheimnisvolle Wort des Römerbriefes Wirklichkeit wird: „Und so wird ganz Israel gerettet werden. . . . Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes. . . . Wenn ihre Sünde der Reichtum der Welt und ihre Schwächung der Reichtum der Heiden ist, wie viel mehr ihre Erfüllung!“ (Röm. 11, 26; 29, 12.)

Erich Przywara S. J.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu, wie auch der ursprüngliche Zionismus schließlich den menschheitlichen Beruf herausarbeitet: Martin Buber, Die jüdische Bewegung II 42—44 213; Der heilige Weg 66—76 u. a.

<sup>2</sup> Vgl. die Ansätze dieser Einsicht bei Martin Buber, Der heilige Weg 61 f.