

ATHEISTISCHE THEOLOGIE

(1914)

Die folgenden Blätter sollen eine noch junge, doch wie es scheint wirkungsstarke Richtung im modernen Judentum schildern und Bedenken gegen sie erwecken. Als Mittel dazu diene der Vergleich. Ob es am Platze ist, muß die Ausführung beweisen.

Seit einigen Jahren vollendet sich in der protestantischen Religionswissenschaft ein auch für den außenstehenden Zuschauer merkwürdiges Schauspiel: der Ausgang der Leben-Jesu-Theologie. Schon ehe Drews mit unzureichenden Mitteln ihr den Todesstoß zu versetzen suchte, war sie innerlich am Ende gewesen; die Kämpfe um die Geschichtlichkeit Jesu haben das bloß weithin sichtbar gemacht; die eigentliche Arbeit war schon vorher geschehen.

Die Wurzeln dieses Teils der liberalen Theologie, der im neunzehnten Jahrhundert mehr und mehr zum Mittelpunkt des deutschen Neuprotestantismus geworden war, gehen zurück bis ins achtzehnte Jahrhundert. Nicht zwar in jenen bekannten Versuchen des Wolfenbüttler Fragmentisten und in verwandten unbedeutenderen Frühererscheinungen der Leben-Jesu-Forschung dürfen die Anfänge der Leben-Jesu-Theologie gesucht werden; diese Produkte der Aufklärung sind ein Stück primitiv-kritischer Geschichtswissenschaft, nicht aufbauend-systematischer Theologie. Die Vorbedingungen einer solchen lagen im achtzehnten Jahrhundert vielmehr in den Ansätzen Lessings, Herders, Kants und vieler kleinerer um sie herum, das menschliche Leben Jesu als das Leben des großen Lehrers und das Christentum als die Lehre dieses Lehrers darzustellen. Darstellen hieß herstellen. Gelang es, in der »Lehre Jesu« die geistigen Kräfte aufzuzeigen, die fähig waren, noch der Gegenwart lebendigen Inhalt zu geben, so war als möglich erwiesen, Christentum jenseits des Dogmas von Christus zu haben. An die Stelle der »Religion an Jesum« trat, um mit Lessing zu reden, die »Religion Jesu«. Die Aufklärung konnte – wohlgemerkt, wenn es

möglich war – ihren Frieden mit der stärksten Geistesmacht der Vergangenheit schließen; das wahre Christentum, eben das Christentum Jesu, lehrte nichts anderes, als sie selber; nur die Kirche, die das Christentum Jesu durch den Christus des Christentums verdeckt hatte, war zu beseitigen: das Christentum selber blieb in Kraft, ja trat erst jetzt wieder in seiner reinen Urgestalt ans Licht. Statt den Gottmenschen zu glauben, galt es sich von dem Lehrer belehren zu lassen.

Es erwies sich als unmöglich. Eben die Einsicht der Romantik, daß nicht Lehre, und lehrte sie die Wahrheit selber, die Welt zu beherrschen berufen sei, sondern nur lebendig wirkende »Individualität«, ließ die Auffassung Jesu als des Lehrers veraltet erscheinen, noch ehe sie recht hatte ausgebildet werden können. Ein »Lehrer« konnte nun nach der neuen Vorstellung der nicht gewesen sein, mit dessen Erscheinen »die Zeit erfüllet« sein sollte. Schleiermacher fand das lösende Wort, daß »das Hervortreten einer Offenbarung in einer Einzelperson in der menschlichen Natur vorbereitet und als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft« anzusehen sei. Nicht »Lehrer« also, sondern »Persönlichkeit« war das menschliche Wesen Jesu, woraus das Christentum entsprang, heute wie dereinst vor 1800 Jahren. »Persönlichkeit« – das war kein einmal vorlängst Gewesenes, kein totes Gegenständliches; die Zeitgenossen Goethes hatten sehen gelernt, daß einem Menschenleben, alles Geleistete ungerechnet, ein Sein innewohnte, das sich der tötenden Macht der Geschichte entzog. Nach diesem Gedanken, so schien es, konnte man nun das Dasein Jesu fassen, mußte man es fassen, wenn man dem Dogma auszuweichen einmal entschlossen war.

Straußens großartiges noch aus Hegelschem Geiste genährtes Unternehmen, die Entstehung des Christentums zu begreifen rein aus den übermächtigen Notwendigkeiten der Geschichte und ihrer ewigen Wahrheit, scheiterte schließlich nicht an der Entrüstung der Zionswächter, sondern an dem Widerspruch jener romantischen Richtung, der die Persönlichkeit als die starke geschichtliche Kraft galt. Kein anderer als Strauß selber erkannte das im Grunde an, als er ein Menschenalter nach dem ersten sein zweites »Leben Jesu« ausgehn ließ, worin die Erklärung des Christentums aus dem Wesen des Mythos zurücktrat hinter dem Versuch, den Menschen Jesus als individuellen Charakter zu umreißen.

Damals war diese Tendenz schon auf der ganzen Linie im Siegen. Strauß selber war bekanntlich in sie hineingerissen durch das Aufsehen, das Renans aus den Ingredienzien der deutschen Geschichtsanschauung und -forschung zusammengebrautes Effektstück erregte. Seitdem blieb auf Jahrzehnte das Leben Jesu das Steckenpferd der liberalen Theologie. Die Zuversicht, mit der man das Ergebnis kritischer Geschichtswissenschaft in dem Allerheiligsten des Glaubens aufstellen zu können meinte, ist nicht zu verstehen, wenn man sich nicht jene allen gemeinsame Voraussetzung vom unendlichen Werte der Persönlichkeit gegenwärtig hält. Der Mensch, der aus der vorurteilslosen Betrachtung der Quellen unter allen tendenziös-dogmatischen Übermalungen sichtbar zu machen war, mußte eine ewige Kraft sein, denn – »keine Zeit und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt«. Das Leben Goethes war die heimliche Voraussetzung dieses Lebens Jesu, wie es die deutsch-liberale Theologie zum Glaubensbrennpunkt zu machen hoffte. Zeitstimmung und Einzelforschung waren im Bunde.

Die Zeit wie die Forschung tragen in sich selbst die Heilmittel gegen ihre Krankheiten. Das Gefühl, daß kein Mensch den andern versteht, daß Fremdheit gesetzt ist zwischen den nächsten so gut wie zwischen den fernsten und die Persönlichkeit in die Mauern ihrer eigenen Individualität eingeschlossen bleibt, begann zu rebellieren gegen jene Voraussetzung, nach der das Leben eines andern in seiner vollen menschlichen Einzigkeit erfaßt schlechthin allgemeingültig sein und ein Mensch als bloßer Mensch, ja gerade als solcher, der Menschheit das werden sollte, was ihr der Gottmensch des Dogmas hatte sein können. Die Forschung andererseits fand sich bei zunehmender Selbstkritik öfter und öfter auf Wegen, die von jenem ursprünglich ins Auge gefaßten Ziel weitab führten: sie glaubte in dem menschlichen Bilde Jesu Züge zu entdecken, die ihn bei aller persönlichen Eigenart doch so tief in den geistigen Boden seiner Zeit und seines Volkes verwurzelt erwiesen, daß es immer schwerer erschien, diese »Fremdheit« des auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Wesensbildes noch mit dem aneignenden Gefühl zu überwinden. Schon wurden die auf der theologischen Rechten nie verstummten Bedenken auch auf der Linken, im eigenen Lager der Leben-Jesu-Theologie, laut. Der bloße Mensch vertrug das helle Licht des Glaubensbrennpunkts, in das man ihn hineinzustellen versucht hatte, nicht.

War es möglich, ja vielleicht notwendig, ganz auf ihn zu verzichten, und, nachdem man mit der einen Hälfte des dogmatischen Paradoxons wahrer Mensch und wahrer Gott Schiffbruch erlitten hatte, nun auf die zweite zu rekurrieren? mußte an Stelle der historischen die philosophische Theologie, an Stelle der Leben-Jesu- die Christus-idee treten? Oder gilt es wieder den Mut zum ganzen Paradoxon zu gewinnen? und wird es möglich sein, den Begriff der historisch-überhistorischen Offenbarung ins Zentrum der Wissenschaft zu rücken? Vor dieser Entscheidung steht im gegenwärtigen Augenblick das wissenschaftliche Bewußtsein des Protestantismus, von hier werden die Kämpfe der nächsten Zukunft entspringen.

Das jüdische Denken, von je in lebendiger Beziehung zur christlichen Wissenschaft, bisweilen, so in der Scholastik, der beeinflussende, bisweilen, so im neunzehnten Jahrhundert, der beeinflusste Teil, hat zu der geschilderten Bewegung keine unmittelbare Parallele aufzuweisen. Das Problem der Persönlichkeit konnte nach dem Wesen unsrer Dogmatik für uns nicht die zentrale Bedeutung gewinnen, die es für die christliche Dogmatik naturgemäß besaß. Nur in der allgemeinen geistigen Richtung hat unsre Wissenschaft hier die Geschichte der christlichen (und das heißt im neunzehnten Jahrhundert wesentlich: der deutschen) Theologie miterlebt. Nach den großen religionsphilosophischen Systemversuchen der ersten Jahrhunderthälfte, in denen zwar nicht in den philosophischen Leitgedanken, wohl aber in charakteristischen Eigentümlichkeiten der Methode die Überlieferung unsrer klassischen Religionsphilosophie wieder erneuert wurde, kam auch bei uns, gleich wie in der christlichen Theologie, eine Epoche der Flucht zur geschichtlichen Einzelforschung; mehr apologetische als selbständig systematische Leitgedanken haben hier jahrzehntelang das Gesamtbild dieser Forscherarbeit bestimmt. Cohens Ansätze zu einer streng rationalistischen Umdeutung des Offenbarungsbegriffs waren dann das bedeutendste Zeugnis des »Wiedererwachens der Philosophie« auch in unsrer Mitte. Und die letzten Jahre haben nun auch den Empfänger der Offenbarung im Judentum wieder zum Merkziel systematischer Betrachtung gemacht: das auserwählte Volk.

Jene älteren religionsphilosophischen Versuche des neunzehnten Jahrhunderts hatten diesen schwierigen Begriff unbedenklich zu machen gesucht; es war zu Erweichungen ähnlicher Art gekommen, wie sie in

der klassischen deutschen Philosophie mit der Christusgestalt vorgenommen waren. So wie diese zum Gedanken des idealen Menschen entleert worden war, so wurde unter uns der Volksgedanke zur idealen Menschheitsgemeinde umgedeutet – und in beiden Fällen das harte Merkmal des wirklich in die Geschichte getretenen und von aller anderen Wirklichkeit unterschiedenen Göttlichen verwischt. Es ist uns schwer zu erraten, warum nicht auch in unsrer Mitte schon damals eine systematische Herausarbeitung des Volksbegriffs als tragenden Sockels des Judentums angestrebt wurde. Denn zwar konnte jene Vermenschlichung des bisher für göttlich gehaltenen, wodurch sich die Aufgabe eines menschlichen Leben Jesu dem christlichen Theologen jener Zeit empfahl, auch als das verlockende Ergebnis einer s. v. v. Volksjudentums-Theologie erscheinen; aber während die Gleichung von Gottmensch und idealem Menschen ein menschliches Einzelleben Jesu als ihre natürliche Ergänzung auslösen konnte, wäre aus der entsprechenden jüdischen Gleichung von Gottesvolk und idealer Menschheitsgemeinde damals keine theologisch brauchbare Veranschaulichung des jüdischen Volks hervorgewachsen: während der Mensch Jesus auf Grund jener Gleichung eine ungeahnte Wucht wirklichen Daseins zu gewinnen versprach, wäre das Judenvolk durch die entsprechende Gleichung theologisch geradezu verflüchtigt, es wäre zum zufälligen Träger eines an sein Dasein nicht gebundenen Gedankens geworden. Der Grund liegt auf der Hand und ist schon ausgesprochen. Dem »kantischen« Begriff des Idealmenschen trat der »goethesche« des Individualitätsideals freundlich zur Seite; der Begriff der idealen Menschheit hingegen schien damals jedem Verflochtensein mit einer einzelnen Volksindividualität zu widerstreiten. Die merkwürdigen Versuche in dieser Richtung, die um die Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert in dem Deutschland Fichtes und Hegels entsprangen, trachteten grundsätzlich Volk und Menschheit nur so zu vereinigen, daß das Volk aus seinem Schoße die Ideen zu gebären habe, ohne welche die Menschheit »vergehen« würde; Hegels Lehre vom Sterben der weltgeschichtlichen Völker nach Erfüllung dieser ihrer Menschheitsaufgabe lag in der natürlichen Konsequenz eines solchen Volksbegriffs. Mit dieser Ansicht über die Beziehung von Volkstum und Menschheit konnte eine jüdische Wissenschaft, der das Judentum als eine ewig beständige Größe galt, nichts anfangen. Sie hätte einer Theorie bedurft, die ihr

ermöglichte, das reine Dasein eines Volks, nicht erst seine Leistung, als ewige Menschheitsnotwendigkeit zu verstehen; und ein solches Analogon zur romantischen Persönlichkeitsidee war für den Gedanken des Volkstums noch nicht entwickelt.

Die neuesten Jahrzehnte schufen hier eine Wandlung. Nicht ohne Berührung mit jenem älteren Volkstumsbegriff des deutschen Idealismus, aber doch wesentlich neu, bildete sich eine Vorstellung von Volk, die ihm den Rang einer Daseinewigkeit einräumte. Wer es vermag, durch die pseudonaturalistischen Umhüllungen des Rassebegriffs, denen dieser seine breite Popularität verdankt, hindurchzuschauen, der erkennt hier das Bestreben, den Volksbegriff so umzubilden, daß das Volk unabhängig von sachlichen Leistungen einfach aus seinem Dasein das Recht dazusein schöpft. Eben der naturalistisch-ungeistige Zug des neuen Begriffs hat ihm die Kraft, dies zu vollbringen, gegeben. Unbekümmert und ohne Bewußtsein wie ein Naturerzeugnis lebt nun das Volk sein Leben; die Frage nach dem Sinn dieses Daseins scheint ihre Berechtigung verloren zu haben. Sie scheint es nur; in Wahrheit bleibt sie so berechtigt wie sie war; ja nur um ihretwillen geschah jene scheinbare Entgeistigung des Volks zur Rasse, des »nationalen« zum »völkischen« Gedanken. Das Volk, das nun für das Auge des Philosophen nicht mehr um übervölkischer Zwecke willen lebt oder stirbt, hat in seinem eigenen Charakter, im Rauschen seines »Blutes« sein Daseinsrecht; und wo nun der Wille zur geschichtsphilosophischen Verankerung dieses Rechts hervorbricht, da heißt es nicht mehr wie vor hundert Jahren von einem Volk, daß in ihm die welterneuernde »Idee« ausgetragen wird, wonach es dann, entleerte Schale, liegen bleiben mag, sondern nun wird das so gefaßt, daß an seinem »Wesen« die Welt genesen wird. Damit aber erhält das »Wesen«, der beständige Charakter des Volks eine ungeheure Wichtigkeit, und es wird nun auf Grund dieses Begriffs von »völkischem Wesen« für das historische Volk eine ähnliche Auswertung seines realen Daseins möglich, wie sie für den historischen Menschen durch den Begriff der »Persönlichkeit« aufging. Auch auf jüdischer Seite konnte es jetzt zu einer atheistischen Theologie kommen.

Dies sehen wir nun in unsrer Mitte. Statt – in der Ewigkeit des philosophischen Gedankens oder in der Zeitlichkeit des geschichtlichen Prozesses – das Menschliche unter der Gewalt des Göttlichen zu zeigen, versucht man, umgekehrt das Göttliche als die Selbstprojektion

des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen. Das Volk ist hier die menschliche Wirklichkeit, die sich schon als solche einem positivistisch gewissenhaften Geschlecht zum Glaubensinhalt empfiehlt. So hatte die Leben-Jesu-Theologie dem harten Dogma ausweichen zu können geglaubt, wenn sie mit aller Gewalt auf Jesus den Menschen und nur auf den Menschen wies. Daß die Fähigkeit einer solchen bloß menschlichen Realität, lebendig geglaubt und nicht tot gewußt zu werden, etwas sehr Zweifelhaftes ist, wurde zunächst so wenig bedacht wie auf der christlichen Seite; die Befriedigung, einen »metaphysikfreien«, schlechtweg diesseitigen, Glaubensgegenstand gefunden zu haben, ließ Zweifel nicht groß werden. Daß ferner ein lebendiges Volk, bei dem jede Aussage über das »Wesen« sofort an der »Wirklichkeit« überprüft werden kann und muß, solch undogmatischer Dogmatisierung noch ganz andre Schwierigkeiten entgegengesetzt, als das Leben eines vor 1900 Jahren von der Erde verschwundenen Einzelnen, wurde zwar wohl empfunden; aber es führte nur zu um so kühneren Konstruktionen des Verhältnisses, das zwischen Glauben und Geglaubtem bestand: der Gedanke, durch den in Straußens Kritik des überlieferten Glaubensbildes die rationalistische Vermenschlichung der Christusgestalt zum Jesus der Leben-Jesu-Theologie geschah, wurde in der Judenvolks-Theologie zum Hebel der rationalistischen Vergötterung des Volks: im Begriff des »Mythos« hatte Strauß die Gottheit Christi zum Erzeugnis des Urgemeindegeistes gemacht, in der Erzeugung des »Mythos« bewährt sich unseren Neuesten die Ewigkeit des jüdischen Volkes.

Der Mythos ist in beiden Fällen das Übermenschliche als Ausgeburt des Menschlichen gefaßt. Daß der Christusmythos bei Strauß nicht aus der Gestalt Jesu eigentlich entstand, sondern an sie ankristallisierte, während der Mythos des Gottesbundes aus dem Judenvolk selber hervorwuchs, ist wohl ein bedeutsamer Unterschied, der eben auf jene schon angezogene Verschiedenheit des dauernden Volks und des gestorbenen Einzelnen zurückführt; dennoch ist in beiden Fällen das Wesentliche dies, daß des Menschen gläubiges Verhalten zum Glaubensinhalt erklärbar, und zwar »rein menschlich« erklärbar wird. Eben dies leistet hier wie dort die Einführung des heidnischen Begriffes vom Verhältnis zwischen Geglaubtem und Glaubendem, Gott und Mensch, in die Wissenschaft der offenbarten Religionen. Nicht umsonst sollte man diesen welthistorischen Gegensatz von »My-

thologie und Offenbarung« erkannt haben; es ist der höchste Triumph einer offenbarungsfeindlichen Theologie, ihn ganz zu Gunsten seines ersten Gliedes aufzuheben, die Offenbarung als Mythologie zu erweisen. Indem nun ferner, ebenfalls in beiden Fällen, der alte Glaube dadurch, daß man ihn erklärt, als veraltet gesetzt wird, wird doch gleichzeitig der neue Glaube, das Positive der Leben-Jesu- wie der Judenvolks-Theologie, eben auf diesen verworfenen Stein des alten aufgebaut und zwar von eben den Bauleuten, die den Stein verworfen haben. Dazu bedurfte der Begriff des Mythos jener inneren Wucht, die ihm, wieder seit der deutsch-romantischen Bewegung, innewohnt. Wo sich Mythos bildet, da schlägt das Herz der Geschichte. Was so als Mythos erkannt wird, hört zwar auf, im gleichgültigen Sinne wahr zu sein; aber die historische Wirklichkeit, an die sich die Kristalle des Mythos ansetzten, hat eben dadurch ihre Kraft erwiesen, Wirklichkeit für den Glauben zu sein. Ist sie zu solcher Bedeutung schon von anderer Seite her prädestiniert, ist sie also z. B. Persönlichkeit oder, neuerdings, Volkheit, so steht ihrer Vergöttlichung nichts mehr im Wege: der Mythos ist das aus ihr selber aufstrahlende Licht – es bedarf keiner Herrlichkeit keines Herrn, daß ihr Angesicht leuchte.

Das ist der letzte Sinn der ganzen Bewegung. Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch, dieser furchtbare Anstoß für alles neue und alte Heidentum, scheint beseitigt; der beleidigende Gedanke der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß, ist zum Schweigen gebracht. Dennoch bleibt etwas davon zurück und muß etwas bleiben; denn in Wahrheit ist da, wo einmal der Gedanke der Offenbarung sich einer Geschichtswirklichkeit angeheftet hat, diese Wirklichkeit so sehr davon gefärbt, daß es ganz unmöglich ist, sie gleich einfach zu umschreiben wie andre von diesem schweren Gedanken unbelastete Wirklichkeiten. Hier nun hilft sich die atheistische Theologie mit einem eigentümlichen Schema, durch das sie das Hereinbrechen des tätigen Göttlichen über das ruhende Menschliche umbildet zu einer wunderbar unvermittelten oder nur durch ihre eigene Spannung vermittelten Gegensätzlichkeit im Menschlichen selbst. Statt der Menschwerdung behauptete man so das Menschsein Gottes, statt seines Niedersteigens zum Berge der Gesetzgebung die Autonomie des Sittengesetzes, überhaupt statt der Offenbarungsgeschichte bestehendes menschliches Wesen, worin Ge-

schichte mehr abrollte, als daß es selber Geschichte erlitt. Die doch nicht zu leugnende, wenn auch dem Menschlichen immanente, Zweiheit galt es nun als »Charakter« oder »Wesen« des betreffenden Menschlichen zu verstehen. Für das Leben Jesu gab es da die Aufspaltung zwischen »Zeitlichem« und »Überzeitlichem« oder zwischen »Jüdischem« und »Überjüdischem« in seinem Charakter und die Aufgabe, das böse Faktum seines Hervorgehens aus oder wenigstens Auftretens unter den Juden nach dem Prinzip der größten Spannung als notwendig zu begreifen; und galt es endlich, auch wieder scheinbar rein aufnehmend, ein absolut unerklärlich einzigartiges Berufungsselbstbewußtsein in ihm zu unterscheiden von dem menschlich begreifbaren Restbestand seines Bewußtseins. So wurde entsprechend unter uns der Begriff der »Polarität« des jüdischen Charakters geschaffen. Die Polarität ist mehr noch als die in den Menschen selber verlegte Spannung zwischen der Forderung des Gesetzes und dem Triebe des Herzens, mehr auch als der Zwist zwischen dem begeisterten Augenblick und der Routine des Alltags oder zwischen »mythischem« und »rationalistischem« Judentum; sie bedeutet hier die Spannung zwischen der Erwähltheit des berufenen Volks und diesem Volk selber. Nur diese letzte Spannung besitzt jene Einzigartigkeit, die der jüdischen »Polarität« überhaupt beigemessen wird; nur sie steigert Gegensätze, wie sie im Wesen jedes Volks und überhaupt jedes Lebendigen aufzuspüren sind, zum Unausmeßbaren einer metaphysischen Spannung; nur aus dieser höchsten Entzweiung kann der ewige Daseins-Sinn unserer Volkheit hervorgehen: der sich ständig erneuernde Trieb, unbedingteste Zweiheit zur unbedingtesten Einheit zu versöhnen.

Den Willen zur Einheit, diesen jüdischsten aller Begriffe, sehen wir von unsern neuen Theologen als die Krönung ihres jüdischen Volksbildes aufgestellt. Der Absicht nach entfernen sie sich freilich grade hier am bewußtesten von der Tradition. Denn während das überlieferte Judentum die Aufgabe der Einheit dem Juden setzt auf Grund der offenbarten Einheit Gottes und die Anerkennung des zukünftigen Gottesreichs vorangehen läßt dem Aufsichnehmen der gottgebotenen Lebensführung, gilt nun diese Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und seinem Gott als ein historischer Unterfall der dem jüdischen Volkscharakter in aller Zeit innewohnenden Sehnsucht nach Einheit des Lebens. Das Aufsichnehmen des Himmelreichs ist

da nicht Voraussetzung, sondern nur eine geschichtlich etwa verwirklichte doch nicht notwendige Folge dessen, was allein not ist: der Annahme des einen Lebensgesetzes. Indem dann freilich diese Einheit des Lebens mit ihrem nunmehr letzten und sich selbst genügenden Träger, dem jüdischen Volk, nur als seine Sehnsucht, nicht als sein erfülltes Wesen, zusammengedacht wird, erhält sie wieder die Bedeutung eines über diesen ihren Träger Hinausliegenden; es wird nicht versucht, diesen Sehnsuchtscharakter der Einheit selber etwa als ein Glied der »Polarität« des jüdischen Wesens zu fassen, und es kann nicht versucht werden, da jene Polarität in ihrer höchsten Steigerung eben grade der eigentliche Gegenstand für jenes Einigungsverlangen ist; nur durch die Absolutheit der Polarität wird das Einigungsgebot für uns zu einem absoluten. So rückt der Einheitsgedanke, obwohl er als Inhalt des Volksgeistes angesehen wird, dennoch durch seine besondere Bestimmung, ewige Sehnsucht zu sein, wieder in einen übervölkischen und damit hier, wo das Volk ein religiös Letztes bezeichnen soll, überirdischen Zusammenhang; obwohl der Absicht nach Kernstück des »Wesens«, wird er faktisch Lehre; was vom Volk ausgesagt wird, ist als solches zugleich Aufgabe für den Einzelnen; was im Glaubensgegenstand da ist, nämlich als Forderung, ist für den Gläubigen erst zu erfüllen. Der Glaubensgegenstand verliert so seine schlechthinnige Innermenschlichkeit, er tritt dem Einzelnen wiederum gegenüber; der bloß menschliche Inhalt des Glaubens wird, abgesehen von seiner Ganzheit, an einem bestimmten Punkt wieder »dogmatisch« maßgebend. Es ist das Gleiche, wenn in der Leben-Jesu-Theologie aus dem Ganzen der Persönlichkeit wieder ein einzelner Punkt, etwa ihr nach neustestamentarischer Anschauung ja das Christentum vom Judentum scheidender »Gottvaterglaube« als der Inhalt ihrer Sendung herausgegriffen wird und so die »Persönlichkeit« des Geglaubten wieder die Züge des »Lehrers« annimmt, des Lehrers nun freilich in dem neuen Sinn, daß er das, was Kern seiner Persönlichkeit ist, nun auch »lehrt«. So wird beim jüdischen Volk das, was der Kern seines Wesens ist, nun zugleich für den Einzelnen doch Gesetz. Das Menschliche ist hier wie dort durchbrochen, das Übermenschliche droht durch die Bresche in den Bezirk der atheistischen Theologie einzudringen.

Ein solches Eindringen des bekämpften Prinzips wäre unmöglich, besäße nicht die ganze atheistische Theologie auch gegenüber der von

ihr befeindeten, ja gerade innerhalb dieser ihr gutes Recht. Die Entwicklung der Leben-Jesu-Theologie hat das auf christlicher Seite in der Gegenwart schon bewiesen. An sich war das Herausarbeiten der menschlichen Persönlichkeit des Gottmenschen auch vom dogmatischen Standpunkt aus zulässig; einer rein rationalistischen »Christusidee«-Theologie gegenübergestellt wird auch die protestantische Rechte auf die Idee der Leben-Jesu-Theologie in gewissem Sinne wieder zurückgreifen müssen. So ließe es sich auch von der Volksjudeniumstheologie Punkt für Punkt aufzeigen, wie sie in der Tradition wurzelt und wie eben deswegen die zukünftige Entwicklung unserer Theologie keinesfalls an ihr vorbei ablaufen kann. Beim Einheitsgedanken liegt es auf der Hand. Ihn aus dem Dogmatischen ins Ethische zu tragen, ist unter uns altüblich. Bachjas volkstümlich gewordenes Buch von den »Herzensepflichten« ist von ihm erfüllt; wie tief er von der mystischen Bewegung gleichzeitig und später erfaßt wurde, darauf sind wir neuerdings wieder hingewiesen. Das Einleitungsgebet zur täglichen Lesung des Einheitsbekenntnisses, älter als mittelalterliche Scholastik und Mystik und beide überdauernd lebendig geblieben bis heute, ruht auf dem wechselweisen Zusammenhang der »Einigung« des Gottesbegriffs durch den Menschen und des Menschenherzens durch Gott. Freilich, es ist da ein wechselweiser Zusammenhang gemeint, und die theoretisch-kühle, nicht etwa im mystischen Paradox erschwungene, Isolierung des Menschlich-Sittlichen aus dem Göttlich-Wahren wäre von jenen Alten nicht begriffen worden. – Wie ferner der Polaritätsbegriff im Grunde nur den Kampf zwischen übermenschlicher Offenbarung und menschlicher Unbereitschaft ins Innermenschliche übersetzt, der im Widerspruch zu allem sonstigen Verhältnis zwischen menschlichem Urheber und geistigem Erzeugnis das Gebiet der religiösen Erscheinungen, und nur dieser, kennzeichnet, davon wurde schon gehandelt. Auch hier gibt die Vergangenheit Zeugnis. Das Bewußtsein, was die Namensvertauschung Jaakob-Israel bedeute, ist unter uns nicht erloschen. Daß die Verheißung, zu sein wie der Staub der Erde, gefolgt wird von der andern, gleichsinnigen und doch so anders klingenden: zu sein wie die Sterne des Himmels, darauf legt schon alte Exegese den Finger; wenn sie steigen, das eine, wenn sie fallen, das andre, so erklärt sie. Aber wiederum: sie weiß was Steigen und Fallen heißt, und daß es keinen Sinn hat, von Steigen und Fallen zu reden, wo nicht ein ab-

solutes Höhenmaß außerhalb dessen, was steigt und fällt, feststeht. Mit dem Schema des Mythos ist es das gleiche; in dieser Theorie der Ausgeburt des Göttlichen aus dem Menschlichen wurzelt die neue Theologie bewußt in der alten Mystik. Aber es ist kein Zufall, daß jenes berühmte Kernwort des Meisters der Kabbala: »Gott spricht: wenn ihr mich nicht bezeugt, so bin ich nicht« eben als ein Wort Gottes ausgesprochen und in das geschriebene Wort Gottes durch exegetischen Kunstgriff hineingefunden wird; Gott selber macht sich, nicht menschlicher Vorwitz ihn, von der Bezeugung des Menschen abhängig, er »verkauft sich« nach einem tiefsinnigen Gleichniswort dem Menschen – wer aber »verkaufen« konnte, der hat auch auf den Kaufpreis Anspruch... Die bewußte Anknüpfung, welche die neue Theologie hier bei der Mystik sucht, könnte sie weiter mit ebensoviel Recht oder Unrecht beim »Rationalismus« suchen. Daß das Gotteslicht die Menschenseele ist und nur die Strahlen jenes Lichts sichtbar sind, deren die Seele zur Erhellung ihres irdischen Wegs bedarf, dieser Grundgedanke unserer Philosophie war und ist atheistic Ausmünzung ebenso fähig wie seine mystischen Parallelen.

Das letzthinnige Zusammentreffen von mystischer und rationalistischer Vermenschlichung (denn mehr als ein letzthinniges ist es denn doch nicht) leiht dem Versuch entschlossener Verdiesseitigung des Judentums seinen Schein von Berechtigung. Daß Gott und Mensch untrennbar zusammengedacht werden müssen, diese Gewißheit steht am Eingang jeder Erkenntnis unsres Glaubens, auch einer, die Gott im Menschen aufgehen läßt. Aber die nicht auszufüllende Kluft zwischen dem Menschen, wie ihn Mystik und Rationalismus beide denken, und dem Menschen, wie er Empfänger der Offenbarung und, als solcher, Gegenstand des Glaubens ist, diese unausfüllbare Kluft, wie sie trotz aller gegenwartsgemäßen Verflechtungsmöglichkeiten der Begriffe Volkheit und Menschheit, in unserm Fall zwischen dem Menschen und dem Juden, besteht, müßte den irre machen, der es versuchen möchte, das Ganze der religiösen Welt durch die Hälfte ihres Grundbegriffpaars zu decken. Wäre diese Hälfte, der Mensch, in sich einfach und ohne inneren Widerspruch, so könnte der Denker, so gut wie dann auch der handelnde Mensch, den Gott entbehren. Wie er nun aber den Menschen unter dem Fluche der Geschichtlichkeit vorfindet, in sich geteilt zwischen erstem Empfänger und letztem Erfüller des Worts, zwischen dem Volk das am Sinai steht und

der messianischen Menschheit, da wird er den Gott, dem durch seine geschichtliche Tat die Geschichtlichkeit der Geschichte untertan wird, nicht ausschalten können. Eben um das jüdische Volk als das Herzstück des Glaubens zu verstehen, muß er den Gott denken, der zwischen Volk und Menschheit die Brücke schlägt. Seine Theologie mag wissenschaftlich sein wie sie will und kann: um den Gedanken der Offenbarung kommt sie nicht herum.

8

FRANZ ROSENZWEIG
KLEINERE SCHRIFTEN

BERLIN 1957

SCHOCKEN VERLAG / JÜDISCHER BUCHVERLAG

Rosenzweig: Kleinere Schriften

INHALT

Vorwort..... 8

VOM JÜDISCHEN SEIN

Geist und Epochen der jüdischen Geschichte..... 12
 Über jüdisches Volkstum..... 26
 Liberalismus und Zionismus..... 29
 Apologetisches Denken..... 31
 Ein Rabbinerbuch..... 43
 Der Denker..... 50
 Vorgesprach zu einer Mendelssohnfeier..... 53

ZUR JÜDISCHEN ERZIEHUNG

Zeit ists..... 56
 Bildung und kein Ende..... 79
 Neues Lernen..... 94
 Das Freie Jüdische Lehrhaus..... 100
 Eine Lücke im Bildungswesen der Gemeinde..... 103
 Die Bauleute..... 106

SPRACHE UND GESTALT DER «SCHRIFT»

Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel..... 114
 Die Einheit der Bibel..... 128
 Die Schrift und das Wort..... 134
 Die Schrift und Luther..... 141
 Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen..... 167
 «Der Ewig»..... 182

6

INHALT

ZU ÜBERSETZUNGEN

Nachwort zu Jehuda Halevi..... 200
 Neubebeisch?..... 220

VOM ALTEN ZUM NEUEN DENKEN

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus..... 230
 Atheistische Theologie..... 278
 Ein Gedenkblatt..... 291
 Hermann Cobens Nachlaßwerk..... 294
 Hermann Cobens Jüdische Schriften..... 299
 Über den Vortrag Hermann Cobens «Das Verhältnis Spinozas zum Judentum»..... 351
 Vertauschte Fronten..... 354
 «Urteile des Stern der Erlebung»..... 357
 Das neue Denken..... 375

ZEIT- UND BILDUNGSFRAGEN

Vox Dei?..... 400
 Realpolitik..... 409
 Die Sachverständigen..... 415
 Volksschule und Reichsschule..... 420
 Hic et ubique..... 497

BESPRECHUNGEN UND ANTWORTEN

Der Konzertsaal auf der Schallplatte..... 478
 Stefan George..... 595
 Zu Lessings Denksatz..... 594
 Bücher über Hegel..... 595
 «Kämpfers»..... 573
 Zu einer Stelle aus Martin Bubers Dissertation..... 517
 Zur Encyclopaedia Judaica..... 521

ANHANG

Kronologische Bemerkungen..... 540
 Namensregister..... 547