

Grundzüge des Judentums

Ernst Ludwig Ehrlich

Wer über das Judentum schreibt, muss von der hebräischen Bibel ausgehen. Alles, was später kommt, ist im Grunde ein Kommentar zur biblischen Offenbarung. Wir haben es im Judentum nicht wie beim Christentum mit zwei Jahrtausenden zu tun, sondern mit mehr als drei Jahrtausenden, weil die Bibel ja nicht nur die Geschichte des jüdischen Volkes etwa bis zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert enthält, sondern auch die Ur- und Vorgeschichte, die mit der Schöpfung in Genesis 1 beginnt.

Auf diese Weise war das Judentum stärker als das Christentum Veränderungen unterworfen, die aber nicht gewisse Grundsätze verschwinden ließen, da sich auf ihnen die weitere jüdische Religionsgeschichte aufbaute. Diese Vielzahl religiöser Auffassungen und Strömungen bilden den Reichtum des Judentums, das sich trotz vieler Widerstände aller Art bis zum heutigen Tag erhalten hat. Wenn die Kulturen der Antike in Assyrien und Babylon untergegangen sind, wenn der Hellenismus sich in andere geistige Gebilde integriert hat, so ist das Judentum als eigenständiges Phänomen noch immer vorhanden. Das hat sehr tiefe Gründe. Dazu gehört etwa die Tatsache, dass das Christentum sich nicht nur aus dem Judentum entwickelt hat, sondern ohne das Judentum schlechthin undenkbar ist. Es ist hier nicht der Ort, dies im Einzelnen aufzuzeigen, wohl aber kann man durchaus sagen: Trotz seiner bleibenden Eigenständigkeit lebt das Judentum im Christentum weiter, und dies nicht nur durch die Übernahme der hebräischen Bibel. Insofern ist das Judentum ein durchaus denkwürdiges Phänomen in der religiösen Welt, weil es aus sich Anderes entlassen hat, das dann später zu eigenen Religionen sich entwickelte, ohne aber die jüdischen Grundlagen zu verlassen oder gar zu vernichten.

Wenn man Judentum darzustellen versucht, hat man von der Vorstellung vom einen Gott auszugehen, der die Grundlage jüdischen Denkens bildet. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass das Judentum nicht eine Religion im herkömmlichen Sinn ist, sondern mit einem Volke unlöslich verbunden ist und diese Verbundenheit durch die Jahrtausende durchgehalten hat. Insofern unterscheidet sich das Judentum deutlich von der Kirche, weil es in einer Spannung steht zwischen diesem einen Volk, das der eine einzige Gott sich zu seinem Dienste erwählt hat, und andererseits das Judentum sich allmählich in seiner Geschichte geistig eingeschränkt hat, indem es seine Botschaft von diesem einen Gott der Welt zu übermitteln versuchte. Die Botschaft vom Sinai, d. h. die Zehn Gebote, war für die Weltgeschichte gewiss von größter Bedeutung. Das Judentum steht also in einer Dialektik zwischen dem eigenen Erwähltsein und der Botschaft an die Welt. Es ist folglich keine Religion im eigentlichen Sinne, sondern der Wille, die durch die Offenbarung kundgetane Forderung an die Menschen zu erfüllen. In der hebräischen Bibel gibt es daher nur ein einziges Buch, das Buch Esther, das diesen Gottesnamen nicht enthält. Gott, so die jüdi-

sche Vorstellung, hat mit diesem Volke Israel einen Bund geschlossen und das jüdische Volk steht daher in seinem Dienste. Es gibt im Übrigen nur einen einzigen Bund, keinen alten und keinen neuen. Christen sehen ihre Zugehörigkeit zu Gott darin, dass sie später in diesen Bund eingetreten sind. Aber von einem anderen Bund als dem mit Israel sagt die Bibel nichts. Bekanntlich ist Israel diesem Bund nicht immer treu gewesen; die Bibel weiß viel darüber zu berichten. Gott selbst wird in seiner Bundes-treue gegenüber Israel Befreier aus der Knechtschaft Ägyptens, und dieses Ereignis wird als das Grunderlebnis des jüdischen Volkes gesehen. Das jüdische Pessachfest erinnert jedes Jahr daran und verpflichtet die Juden, es so zu erleben, als ob sie selbst aus Ägypten erlöst worden wären.

Wenn wir die hebräische Bibel betrachten, so haben die fünf Bücher Mose – die Tora – einen besonderen Rang, denn sie werden im Laufe des Jahres am Sabbat in der Synagoge verlesen. Im Unterschied zum christlichen Ritus lesen Juden aus der Tora nicht nur einige Verse, sondern ganze Kapitel und schließen daran die Lektüre eines der Propheten an. So wird die hebräische Bibel im Bewusstsein der Juden bis zum heutigen Tag lebendig gehalten, wobei die Lektüre am Sabbat noch eine besondere Bedeutung besitzt. Das große Geschenk des Judentums an die Welt ist dieser Sabbat, der einerseits aus der Schöpfungsgeschichte stammt, andererseits aus dem Dekalog. Im Sabbat ist die Zäsur der Zeit erfolgt. Soweit wir sehen, erfährt die Menschheit durch die Sabbatruhe zum ersten Male den Begriff Zeit. Der Mensch tritt aus den Mühen seines Alltages die Herrschaft über die Zeit an. Er kann an diesem einen Tag in der Woche den Ewigen ursprünglich erfahren, von dem es heißt, er habe an diesem siebten Tag der Woche in seinem Schöpfungswerk geruht. Die Verbindung des Sabbats mit Gott als einem Tag der Ruhe gewinnt für den Menschen eine besondere Bedeutung, denn er befindet sich hier in einer besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer.

Die jüdische Ethik ist für die Entstehungsgeschichte unserer Gesellschaft grundlegend. Die weltgeschichtliche Erfahrung der Offenbarung vom Sinai, die Zehn Gebote, ist offensichtlich. Der Dekalog richtet sich nicht an ein Volk, sondern an den Einzelnen. Alle Zehn Gebote sind im Singular gehalten. Die jüdische Tradition legt dies wie folgt aus: »Warum sind die Zehn Gebote im Singular gehalten? So dass jeder Einzelne sich sagen muss: Mir sind sie befohlen worden. Meinetwegen ist die Tora gegeben worden, damit ich sie erfülle.« Die Bibel hat stets empfunden, dass es nicht genügt, die Ordnung der Welt durch immanente Gesetze zu sichern. Die zehn Worte erfahren ihren tiefsten Sinn dadurch, dass sie eine Weisung Gottes selbst sind. Die alten Worte bleiben aktuell: Morde nicht, raube nicht, aussage nicht gegen deinen Nächsten als Lügenzeuge! Sie treffen uns, ja zwingen uns, uns in die Erinnerung zu versenken, aber nicht um darin zu ertrinken, sondern um zu lernen, wozu Mord, Raub und Lüge am Ende führen: in Chaos und Untergang. Die jüdische Tradition sieht im Mord ein besonders schreckliches Vergehen – nicht nur gegen die Menschen, sondern vor allem auch gegen Gott selbst, weil Er den Menschen in Seinem Bilde geschaffen hat. Daher meint die rabbinische Tradi-

tion: »Wenn jemand Blut vergießt, ist es so, als ob er das göttliche Bild gemindert hätte.« Dieser Gedanke wird aus Genesis 9,6 abgeleitet.

Die Worte vom Sinai sprechen zwar anfangs von Gott, aber sie verkünden zugleich die Botschaft über den Nächsten. Darum enden sie mit diesem Worte. Wie das »Ich bin der Herr, dein Gott« der Anfang all dieser Worte ist, so ist ihr Schluss »dein Nächster«. Dreimal erklingt dieses Wort im Schlusssatz des Zehnwortes. Dein Nächster ist dir anvertraut, so wie du unter Gott stehst, deinem Herrn. Und darin mündet schließlich das andere Wort, das nicht mehr im Dekalog steht, sondern im 3. Buch Mose: »Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du, ich bin der Herr.«

Wir sprechen hier von dem Zehnwort als einer Offenbarung Gottes am Sinai. Das ist für den Menschen, der in der Welt der Bibel lebt, und sie für sich als Wegleitung akzeptiert, eine wichtige, ja eine notwendige Hilfe.

Aber was ist mit all den anderen, die sich von diesem Weg der Bibel – aus welchen Gründen auch immer – entfernt haben? Für sie erinnern wir an das Wort des Rabbi Mosche Löb von Sasow, der in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts gelebt hat:

Es gibt keine Eigenschaft und keine Kraft am Menschen, die umsonst geschaffen wäre. Und auch alle niederen und verworfenen Eigenschaften haben eine Erhebung zum Dienste Gottes. So etwa der Hochmut: wenn er erhoben wird, wandelt er sich zu einem hohen Mut in den Wegen Gottes. Aber wozu mag wohl die Gottesleugnung geschaffen sein? Auch sie hat ihre Erhebung in der hilfreichen Tat. Denn wenn einer zu dir kommt und von dir Hilfe fordert, dann ist es nicht an dir, ihm mit frommem Munde zu empfehlen: »Habe Vertrauen und wirf deine Not auf Gott«, sondern dann sollst du handeln, als wäre da kein Gott, sondern auf der ganzen Welt nur einer, der diesem Menschen helfen kann, du allein.

Das Judentum gab der Welt eine Ethik, die in das Christentum eingeflossen ist. Jesus hat sie übernommen und auf seine Weise interpretiert.

Wir erwähnten bereits, dass wir es hier im Judentum mit einem Phänomen von drei Jahrtausenden zu tun haben, und vor Abschluss der Bibel bereits haben die rabbinischen Lehrer die Bibel interpretiert und für ihre Zeit lebbar gemacht. Diese rabbinische Tradition enthält literarisch und inhaltlich unterschiedliche Gattungen. Ihr wesentlicher Charakterzug ist der Mangel an System: Gott galt als Wirklichkeit, die Offenbarung als Tatsache, die Tora als Richtschnur, die Hoffnung auf Erlösung als eine Erwartung für das Ende der Tage. So konnte die Tora entwickelt werden, ohne dass die Lehrer durch Denk- und Lehrzwänge eingeengt waren. Mit einem Gesetz aus dem fünften Jahrhundert v.Chr. konnte man im dritten Jahrhundert n.Chr. kaum noch leben. Andererseits gab es Zeiten, in denen man eine Erlösungssehnsucht stärker spürte als in einer anderen. Das hatte Folgen für die Lehren vom Messias und der Endzeit. Zwar hat das Judentum an einem Messias aus dem Geschlechte Davids immer festgehalten; die Hoffnung auf sein Erscheinen wurde jedoch zu verschiedenen Zeiten anders empfunden. Eine Naherwartung wechselte ab mit einer Hoffnung, die sich erst in Zukunft erfüllen würde. Diese Zukunft konnte nah oder auch recht fern sein. Immer hat es Bewegungen im Judentum gegeben – wozu auch die judenchristliche Urgemeinde gehörte – die in

einer unmittelbaren Naherwartung standen. Hin und wieder flackerte jäh eine Hoffnung auf, deren Erfüllung der Mensch noch in seinen Tagen zu erleben meinte. Andererseits jedoch rückte man diese in die Zukunft, weil die Welt – so sah man es – fern jeder Erlösung sei.

Das Judentum kennt daher nicht eine Form innerlicher Erlöstheit, die in der Welt nicht auch sichtbar ist. Daher kann das kommende Reich Gottes nicht mit dieser unserer Welt identisch sein. Unsere Zeit, in der wir als Juden leben, hat keine Zäsur durch irgendein Ereignis, das Menschen innerlich erleben und als ein Zeichen für kommendes Heil verstehen. Dadurch unterscheidet sich in wesentlicher Weise das Judentum vom Christentum, das durch den Glauben an Christi Tod und Auferstehung ein grundsätzlich anderes Zeitbewusstsein haben muss. Der Unterschied liegt nicht eigentlich in einer Person, sondern im Zeitbewusstsein, das im Judentum durch gar nichts unterbrochen worden ist. So mag etwa die Tempelzerstörung im Jahre 70 Einfluss auf den Kult gehabt haben, nicht aber auf das Zeitverständnis.

Die Vorstellung, dass Gott allein im Tempel anwesend sei, wurde schon relativ früh verlassen. Man fand für die Anwesenheit Gottes, wo immer der Mensch Ihn anruft, den Begriff der »Schechina« (Gegenwart, Einwohnung). Von daher war es möglich, dass die jüdische Religion im Grunde nicht christozentrisch ist, sondern auf Gott bezogen; das so genannte »Glaubensbekenntnis« der Juden sagt dies deutlich aus. Es handelt sich hier um die zentrale Aussage des Judentums überhaupt: »Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig« (Dt Kap. 6). Martin Buber hat einmal gesagt: »Ein wahrer Gott kann nicht ausgedrückt werden, man kann sich nur an ihn wenden.«

Es wäre oberflächlich, spräche man heute nicht auch von der Problematik, die sich daraus ergibt, dass dieser eine Gott, der »Ich bin, der ich bin«, sich nicht zeigte, als Millionen Menschen, nicht wenige von ihnen mit dem »Höre Israel«, dem Schma-Gebet auf den Lippen, durch Individuen, die nur noch zum Schein Menschen waren, ermordet wurden. Es steht hier nicht an, darüber zu entscheiden, wie andere sich dazu einzustellen haben; für Juden jedenfalls ist es ein ungeheures Problem, an den »Ich bin, der ich bin« und gleichzeitig an die Ermordeten denken zu müssen. Man könnte sogar – fast paradox – sagen, das jüdische Nachsinnen über das Geschehen in Auschwitz ist von den Menschen weg zu dem Einen, zu dem, der ist, hinübergewechselt. Hatte man sich in der ersten Zeit nach diesem schrecklichen Geschehen vor allem mit jenen Individuen beschäftigt, die diese Verbrechen begingen oder sie nicht hinderten, so geht jetzt der Gedanke eher zu dem, von dem die Bibel sagt: »Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig.«

Eine Antwort auf die Frage, wo dieser Eine war, als sein Volk zu einem Teil unterging, kann es nicht geben. Alle Versuche, präzise Auskünfte darüber zu erteilen, sind so zum Scheitern verurteilt, wie das Bestreben, diesen Gott in einem definierbaren Namen oder gar im Bilde festzulegen.

Die Bibel hat sich im Übrigen nie daran interessiert gezeigt, wer Gott ist und was er ist, daher ja auch diese vage Formulierung des »Ich bin, der

ich bin«. Er tritt aus seinem Geheimnis heraus mit einem Anspruch an den Menschen. Sicher kann man diese Forderung ablehnen, besonders dann, wenn man die Legitimität dieses Einen überhaupt leugnet. Sie ist aber nichts anderes als das, was die Bibel »Gebot« nennt, das, was wir tun sollen, obwohl es uns durchaus unbequem ist. Die knappste Formulierung hat wohl der Prophet Micha gefunden: »Es ist dir, Mensch, gesagt, was gut ist, und was der Herr von dir fordert: nichts anderes als das Rechte zu tun, die Barmherzigkeit zu lieben und demütig mit deinem Gott zu gehen.« Nun gut, man kann Gott aus diesem Satz ausklammern, und es bleiben dann dennoch erhabene Worte übrig. Man müsste sich in diesem Falle aber fragen, ob diese nicht ihre eigentliche Verankerung verlören, wenn man sie aus der religiösen Fundierung herausnimmt. Die eben zitierten Worte, »das Rechte zu tun«, also die »chesed« auszuüben und »demütig mit Gott zu gehen«, haben eigentlich erst Sinn, wenn sie in einen außerhalb dieser Welt gehörigen Sinnzusammenhang gebracht werden. Das hat deutlich der jüdische Philosoph Max Horkheimer gesehen. Er hatte es abgelehnt, die Sehnsucht des Menschen nach dem Ewigen, nach dem »ganz Anderen« zu verweltlichen; Horkheimer lag sehr viel daran, den Begriff des »ganz Anderen« zu überführen. Deswegen verlangt er nach konkreten Ausdrucksformen dieser Sehnsucht. Sie liegen gerade in den Geboten, in der Forderung nach Gerechtigkeit, im Streben, die gebotene Liebe zu verwirklichen, in der menschlichen Demut. Der Philosoph unserer Tage versuchte daher zumindest Ähnliches, nämlich den Propheten der Antike neu in unserer Zeit zum Sprechen zu bringen, das, was für die Zeiten des Propheten Micha galt, den Menschen von heute wieder zu erschließen.

Dieses Ringen um den Ewigen oder um das Ewige zieht sich durch die ganze jüdische Religionsgeschichte. Dabei ging es nicht um ein abstraktes Philosophieren, sondern um den Versuch des existentiellen Aneignens dessen, was als Botschaft und als Forderung dieses einen Gottes verstanden wurde. Was hier gemeint ist, wird in der bekannten Geschichte von Rabbi Akiba deutlich, der, während er zu Tode durch die Römer gemartert wird, das »Höre Israel«, zitiert, bis er seinen Geist aufgibt. Dabei deutet er seinen Schülern an, dass er erst jetzt, den Märtyrertod sterbend, so ganz die Worte voll erfüllen kann, die gleich nach dem »Höre Israel« stehen: »Und du sollst lieben den Herrn mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.« Mit seinem ganzen Einsatz bezeugt hier ein Mensch nicht nur seinen Glauben, sondern den tiefsten Grund seiner Existenz.

Wo ist dieser Eine? Es bedurfte eines langen Weges in der Religionsgeschichte, bis die Vorstellung sich durchsetzte, dass Gott überall sei, wo ein Mensch sich mit ihm verbindet. Es gibt in den sogenannten Sprüchen der Väter (III,3) ein charakteristisches Wort: »Wenn zwei zusammensitzen und zwischen ihnen gibt es Worte der Tora, so weilt die Schechina bei ihnen.« Die Schechina ist die Gegenwart Gottes, sein Wohnen bei den Menschen. Gott wohnt nicht mehr in einem Haus, nicht mehr in einem Tempel, er weilt auch nicht nur in einem Land. Durch den Begriff der Schechina wurde eine deutliche Vergeistigung des Gottesbegriffs erzielt

oder, wenn man will, ein kühner Rückgriff auf die Gedanken vollzogen, die schon früher einmal von Menschen gedacht und erlebt worden waren: »Was ist sein Name? Was soll ich ihnen sagen? Da sagte Gott zu Mose: ›Ich bin, der ich bin‹ ... ›Ich bin, der ich bin‹ weilt nun überall. Paulus (Röm 3,29f.) hat das sehr schön so ausgesprochen: »Ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich, auch der Heiden Gott. Denn es ist der eine Gott, der gerecht spricht.«

Im Talmud wird das Wort eines Lehrers überliefert: »An dem Tage, an dem der Tempel zerstört wurde, ist eine eiserne Mauer, die zwischen Israel und Gott gewesen ist, gefallen.« Dieser Lehrer wollte sagen, Gottes Nähe sei nicht durch eine Stätte bestimmt, sondern durch den Menschen selber, der Gott nahe oder fern ist. Es ist ein kühner Gedanke, mit dem hier der Tempel überwunden wurde – das zwischen Gott und dem Menschen stehende Haus, das Materielle. Der Tempel sei also eine Mauer zwischen dem Menschen und dem einen, lebendigen Gott gewesen. Durch den Begriff der Schechina ist ein Universalismus hergestellt worden, und so konnten die Juden auch über die Tatsache hinwegkommen, kein kultisches Zentrum mehr zu besitzen: Gottes Anwesenheit war gewährleistet, dieser Gott zog mit Israel in alle seine Exile.

Die Gottesvorstellung im Judentum ist einer langen Entwicklung unterworfen gewesen. Der Gedanke der unmittelbaren Nähe Gottes hat mannigfache Ausprägungen gefunden. Man muss sich von der Vorstellung befreien, die Juden hätten etwa einem sogenannten »Rachegott vom Sinai« gehuldigt, und erst das Neue Testament habe eine gereinigte Gottesvorstellung in diese Welt gebracht. Es gibt in der Mischna, dem früheren Teil des Talmud (Jona VIII,9), eine tiefsinnige Stelle. Sie lautet: »R. Akiba sprach: Heil euch, Israel: Wer ist's, vor dem ihr euch reinigt, und wer ist's, der euch reinigt? Euer Vater im Himmel (hebr.: awichem schebaschamajim).« Gott wird also im Judentum als »Vater«, als himmlischer Vater, angesprochen. Und wenig später fährt die Mischna mit einem merkwürdigen Wort fort: »Israels Reinheitsquell ist der Herr. Wie die Quelle dem Unreinen die Reinheit wiedergibt, so reinigt der Heilige, gelobt sei Er, Israel.« In diesem Ausspruch gibt es ein interessantes Wortspiel, die eigentliche Pointe dieser Aussage: »Reinheitsquelle« heißt im Hebräischen *miqweh*; den gleichen Konsonantenbestand hat aber das Wort für »Hoffnung«: *miqwah*. Und so könnte auch übersetzt werden: »Israels Hoffnung ist der Herr.« So schließt sich der Kreis: »Ich bin, der ich bin« hat alle Mauern zwischen sich und den Menschen durchbrochen; Er wurde den Menschen zum Vater, und Er ist Israels Hoffnung.

Als man im neunzehnten Jahrhundert versuchte, das Judentum mit modernen Begriffen zu definieren, hat man dafür den Begriff des »ethischen Monotheismus« geprägt. Diese Kennzeichnung ist seither wegen der abstrakten Formulierung, und weil das nationale Element darin nicht zum Ausdruck kommt, etwas in Verruf geraten; man bedient sich ihrer nicht mehr so gern. Dennoch gibt es kaum eine präzisere Definition für wesentliche Seiten der jüdischen Religion, insbesondere in ihrer Bedeutung für die Welt. Wenn man sich vergegenwärtigt, was das Judentum für die Welt

geleistet hat und noch leisten kann, wird man auf diese beiden Grundbegriffe zurückzukommen haben. Aus ihnen folgt alles Weitere: Das Eintreten des unsichtbaren Gottes in die Welt der Vielheit und die moralische Forderung dieses einen Gottes; denn jedes biblische Gebot gewinnt erst seine Verankerung durch den ihm folgenden Satz: »So spricht der Herr.« Wir wollen versuchen, diesen Gedanken näher zu erläutern. Im Midrasch Sifra wird im Namen des Rabbi Akiba das Folgende überliefert: »

»Und: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, ich bin der Herr« (Lev 19,18), das ist ein umfassendes Gebot in der Tora«. Ben Azzai erwiderte darauf: »Es heißt: »Das ist das Buch von den Nachkommen des Menschen, am Tage, als Gott den Menschen schuf, machte er ihn im Bilde Gottes.« (Gen 5,1) Das ist ein noch umfassenderes Wort.«

Beide Vorstellungen, das Liebesgebot und die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, haben die gesamte menschliche Dimension auf Erden erweitert und verändert. Das Judentum hat nicht nur gezeigt, welche Möglichkeiten im Menschen sind, wenn er sie wirklich nutzt, sondern dass er durch sein Wirken Mitarbeiter Gottes im Schöpfungswerk werden kann. Das formuliert der Talmud im folgenden Bilde: »Die Heilige Schrift betrachtet jeden Richter, der ein richtiges Urteil um der Wahrheit willen fällt, wenn auch nur eine Stunde, als einen Mitarbeiter Gottes am Schöpfungswerk« (Schabbat 10a).

In diesem Sinne gewinnt das Wort von Ben Azzai Kontur, aus der Tatsache der Gottesebenbildlichkeit des Menschen folge eigentlich alles Weitere. Denn die Konzeption von der absoluten Unverletzlichkeit des Individuums ist hier begründet. Wir kennen keine Philosophie oder naturwissenschaftliche Lehre, die in der Lage wäre, das menschliche Leben als heilig zu erklären. Dies hat erst die Bibel geleistet, die Mord als Kardinalverbrechen bezeichnet hat, eben weil der Mensch im Ebenbild Gottes geschaffen wurde (Gen 9,6). Das Judentum hat der Welt die Vorstellung von der Heiligkeit des menschlichen Lebens und damit die Grundlage für jede Form des Humanismus gegeben. Einprägsamer und tiefer als die Mischna es formuliert, könnte man es auch heute nicht ausdrücken:

Deshalb ist nur ein einziger Mensch erschaffen worden, um dich zu lehren, dass jeder, der auch nur ein einziges Menschenleben vernichtet, so ist, als wenn er eine ganze Welt vernichtet hätte. Und jeder, der einen einzigen Menschen am Leben erhält, so ist, als ob er eine ganze Welt gerettet hätte (Sanhedrin IV, 5).

Diese Überzeugung liegt dem demokratischen Staatswesen zugrunde: Die Betonung des Judentums von der absoluten Heiligkeit eines jeden, da ja alle Nachkommen des einen Adam sind, von ihrer Gleichheit vor Gott, ihrem Recht zu leben, ihrem Recht auf Gerechtigkeit.

Wir gingen vom Begriff des ethischen Monotheismus aus als der Gabe des Judentums an die Welt. Dieser Monotheismus – bild- und gestaltlose Einheit Gottes – hat das Judentum dazu geführt, kritisch die Götzenwelt der Umwelt zu betrachten. Der Versuch, die Kritik gleichsam zu verdinglichen, kommt in der Geschichte des Propheten Elia und seinem Kampfe gegen die Baalspriester zum Ausdruck. Dieses zweite Gebot: Du sollst

keine anderen Götter haben, kein Bildnis von Gott machen, hat die Zertrümmerung der antiken Mythen zur Folge gehabt. Die Geschichte des sogenannten »Alten Testaments« ist weitgehend die Geschichte der Entmythologisierung überhaupt. Der Monotheismus ist die Grundlage für den kritischen Sinn der Juden geworden, und die Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen hat den biblischen Humanismus begründet. Daraus haben sich der kritische Geist und der Wille zur Gerechtigkeit entwickelt. Das wäre die moderne, uns adäquate Formulierung des oben erwähnten alten Gedankens vom Mitarbeiter des einen Gottes an seinem Schöpfungswerk.

All dies musste die Juden in die Rolle der Nonkonformisten, der Anderen, der Einsamen bringen. Und sie haben – wenn auch unter mannigfachen Nöten – diese ihnen aufgebene Funktion in der Welt durchgehalten. Aber mehr noch hat ihnen diese besondere Rolle Feindschaft eingetragen. Schon Tacitus beklagt, dass die Juden abgesondert leben, keine Mischehe eingehen, nicht mit den andern essen. Seine Identität hat dem Judentum sehr viel Feindschaft eingetragen, zuerst in der Absetzung gegenüber der Heidenwelt der Spätantike, dann gegenüber der werdenden Christengemeinde, die mit einem eigenen Anspruch auftrat und sich teilweise in diesem auf die gleichen Quellen wie die Juden berief.

Wenn es bei der Vielfalt der Götterwelt der Antike gegenüber den Juden noch so etwas wie Toleranz geben konnte, so war dies seitens der Christen viel schwerer, die mit einem eigenen Erwählungsbewusstsein auftraten und behaupteten, die biblischen Verheißungen gehörten ihnen allein; es handelt sich hier um die sogenannte Substitutionstheorie.

Andererseits waren Juden seit zwei Jahrtausenden in der Welt eine Minderheit, die, um sich zu erhalten, nach gewissen Regeln leben mussten. Das ist übrigens ein Gesetz jeder Minderheit. Protestanten in einer katholischen Umwelt unterliegen ähnlichen Mechanismen und vice versa. Erst in unseren Tagen gewinnt der gesellschaftliche Pluralismus mehr an Boden. Dass etwa die Basler Israelitische Gemeinde kein Privatverein mehr ist, sondern der evangelisch-reformierten Kirche völlig gleichgestellt wurde, wäre vor drei Jahrzehnten unvorstellbar gewesen. Ähnliches erfolgt ja auch im ökumenischen Verhältnis unter Christen. So erleben wir nun, wie ein bewusstes Anderssein nicht mehr mit einem negativen Etikett versehen werden muss.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den vollen Gehalt dieser beiden Begriffe, die wir aus der Vorstellung des ethischen Monotheismus ableiten: »Kritischer Geist und Wille zur Gerechtigkeit« als charakteristisch für das Wesen der Juden. Es war nicht nur in dem Deutschland eines halbgebildeten, großsprecherischen Hitler, dass diese beiden Begriffe zum Hass und zur totalen Ablehnung Anlass gaben. Auch in anderen Staaten, zumal in unseren Tagen, war diese Zweiheit von kritischem Geist und Willen zur Gerechtigkeit einer Funktionärsmentalität zuwider, die nur auf dem Boden eines Konformismus gedeihen konnte. Von mehr oder weniger anonymen nahen oder weiteren Gremien werden Anweisungen erlassen, die ohne Widerspruch befolgt werden müssen.

Mit dem Begriff des kritischen Geistes hängt ferner eng der von der Analyse zusammen. Wer dieses Wort hört, wird damit den Namen Sigmund Freuds verbinden, der gerade wegen seiner kritischen Forschungen auch Judenfeindschaft auf sich gezogen hat. Wir meinen hier nicht, dass Freud in allem Recht gehabt hätte oder dass ihm in vielem zuzustimmen sei. Er ist aber ein charakteristisches Beispiel dafür, wie Menschen sich gegen einen kritischen Geist aufgelehnt haben. Wer aufgrund der eigenen Einsicht eine Sache oder einen Menschen respektiert und liebt, dem kann die psychologische Erklärung seines Ideals nichts anhaben. Der uneingestanden, unbewussten Ahnung jedoch, dass das eigene Bekenntnis auch Motive hat, zu denen man nicht stehen mag, erscheint der psychologischen Analyse als Gefahr. Man hasst den analytischen Zugriff, sofern man des eigenen Glaubens nicht so sicher ist. Je aufrichtiger das Bedürfnis nach Klarheit, desto willkommener jede Möglichkeit einer Bewusstseinsberichtigung. Die Ablehnung, die Freud erfuhr, erfolgte weniger wegen seiner wissenschaftlichen Einsichten, sondern vor allem, weil man sich der Zertrümmerung der modernen Mythen nicht stellen wollte.

Ähnliches gilt für jede Form von Fundamentalismus, sei dieser theologischer oder ideologischer Prägung. Wir befinden uns heute in einer Zeit der Angst und stärker als früher in der Gefahr, in falsche Sicherheiten zu fliehen. Dazu gehören nicht nur die vielen modernen Ersatzreligionen, sondern auch unkritische Formen des Fundamentalismus, der leicht in rechthaberischer Starrheit zum Ausdruck kommt. Das gilt für alle Religionen, auch die jüdische. Wir erkennen das heute etwa bei israelischen Bewegungen, die mit der Bibel in der Hand politische Grenzen ziehen wollen, gleichgültig, wer heute diese Gebiete bewohnt. Hier wird die Dimension der Geschichte und der kritischen Vernunft ausgeklammert. Dabei wird vergessen, dass gerade das Judentum in seinem täglichen Hauptgebet, der Schmone Esre, Gott dafür dankt, dass er die Menschen mit Einsicht und Vernunft (hebr. Bina we Haskel) begnadet hat. Das hätte Juden davor bewahren sollen, unkritisch am bloßen Buchstaben zu kleben. Dazu kommt, dass eines der Grundprinzipien des frühen rabbinischen Judentums, der Begriff des »Darasch« – forschen, auslegen – meint. Ohne diesen »Midrasch«, der in vielem im rabbinischen Judentum die Philosophie ersetzt, wäre die hebräische Bibel Jahrhunderte nach ihrer Entstehung gar nicht mehr lebbar gewesen; sie hätte sich in der Existenz der Juden nicht mehr widergespiegelt, weil sie aus längst vergangenen Zeiten stammte. Erst das Prinzip des »Darasch« vermochte biblische Gedanken organisch fortzuentwickeln. Darin liegt ein eminent kritisches Element und vor allem der Wille und die Fähigkeit zur Entwicklung. Nur zwei Beispiele aus der rabbinischen Tradition: Midrasch – »Aug um Aug etc.«, Mekilta – »Nicht ein Auge wirklich, sondern materielle Entschädigung« oder der Sabbat – »Der Sabbat ist für den Menschen da«.

Es ist im Übrigen ein charakteristisches Merkmal für Menschen, die kritischen Geistes sind und den Willen zur Gerechtigkeit besitzen, dass sie stets umstritten sind. Dazu gehört Freud nicht minder als Marx und schließlich ein Dichter: Heinrich Heine. Auch er ein Mann jüdischer Her-

kunft, der sich zeitlebens vehement zum Judentum bekannte, von ihm wegging, zu ihm zurückkehrte und, wie er gelegentlich geäußert hat, eigentlich immer dabei geblieben ist. Heinrich Heine war ein Mann kritischen Geistes, der Typ eines jüdischen Nonkonformisten. Seine jüdische Identität hat er einmal so umschrieben:

Ich mache keinen Hehl aus meinem Judentum, zu dem ich nicht zurückgekehrt bin, da ich es niemals verlassen hatte. Ich habe mich nicht taufen lassen aus Hass gegen das Judentum. Ich habe den Weg zum lieben Gott weder durch die Kirche noch durch die Synagoge genommen. Es hat mich kein Priester, es hat mich kein Rabbiner vorgestellt. Ich habe mich selbst bei ihm eingeführt, und er hat mich gut aufgenommen.

Dies ist exakt ein Zeugnis jüdischen Lebensgefühls.

An der Persönlichkeit Heines lässt sich auch noch etwas anderes Charakteristisches studieren: Der kritische Geist richtet sich nicht etwa nur auf die Umwelt, sondern auch auf Menschen und Verhaltensweisen aus dem eigenen jüdischen Bereich. Das gilt in gleicher Weise für Heine wie auch für Freud, der in seinem Alter sogar darangegangen ist, das Mosebild der Bibel zu zerstören, weil er meinte, dies seinem kritischen wissenschaftlichen Bewusstsein schuldig zu sein. Dennoch war es gerade Freud, der im Jahre 1926 in einem Brief an seine jüdischen Mitbrüder das, was wir hier mit den Begriffen kritischer Geist und Willen zur Gerechtigkeit meinen, auf seine Weise formuliert hat:

Weil ich Jude war, fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch ihres Intellekts beschränkten, als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der »kompakten Majorität« zu verzichten.

Wir sind einen langen Weg gegangen vom Begriff des »ethischen Monotheismus« bis zu Menschen jüdischer Abstammung, die durch ihr Wirken, durch ihren kritischen Geist unsere Welt etwas gerechter gestalten wollten. Und einmal mehr müssen wir feststellen, dass wir zwar jeweils die Vorstellungen unserer Zeit in den uns gemäßen Begriffen formulieren, dass hinter ihnen aber im Grunde nur einige wenige Gedanken verborgen sind, welche die Welt der Bibel und damit dem Judentum bis auf den heutigen Tag verdankt. Gemeint ist schließlich bei den Menschen kritischen Geistes mit dem Willen zur Gerechtigkeit auch nichts anderes, als was die rabbinische Tradition verstand, wenn sie vom gerechten Richter als einem »Mitarbeiter am Schöpfungswerk Gottes« sprach.

Aus dem vorher Gesagten geht hervor, dass die Religion zwar Grundlage des Judentums war, dass sich daraus aber gleichzeitig Elemente des Volkes und der Schicksalsgemeinschaft entwickelt haben. Das Anderssein, freiwillig oder nicht, die geistige Formung durch die dem Judentum eigene Tradition, die Minderheitensituation, haben spezifische Strukturen hervorgebracht, die für Juden kennzeichnend sind. Diese jedoch haben einen ungemein starken jüdischen Pluralismus gefördert, der es für Nichtjuden nicht so leicht macht, die festen Konturen des Judentums zu erkennen. Wenn daher die Frage gestellt wird, was die Juden eint, so kann es schon wegen der Länge einer 3000-jährigen Geschichte keine eindeutige Antwort geben. Religion, Volk und Schicksalsgemeinschaft sind die entschei-

denden Elemente jüdischer Existenz, die auf eine sehr lange Geschichte zurückgeht. Diese hat auch Assoziationen zur Folge, die Juden nicht selten von Nichtjuden unterscheiden.

Ein ganz anderes, sich aus dem jüdischen Pluralismus ergebendes Problem ist die Frage »Wer ist Jude?« Sartres Definition: »Wen die anderen dafür halten« ist zu oberflächlich. Sehr verschiedene Gruppen haben darauf verschiedene Antworten. Halacha: Abstammung von einer jüdischen Mutter oder Übertritt zum Judentum. Dann stellt sich auch noch die Frage, bei welchem Rabbiner erfolgt ein Übertritt, und wo findet er statt. Rabbiner verschiedener Richtungen haben für einen solchen Übertritt unterschiedliche Kriterien. Im Übrigen existiert in Israel das Machtmonopol des orthodoxen Rabbinats, das für sich allein Zivilstandsfragen entscheidet und Rabbiner anderer Richtungen nicht anerkennt. Fairerweise muss man feststellen, dass die Grundlagen für dieses Vorgehen seinerzeit aus der türkischen Periode stammen; dem orthodoxen Rabbinat ist natürlich nicht daran gelegen, hier etwas zu ändern.

Zusammenfassend kann man sagen, das religiöse Element war konstituierend und hat Volk und Schicksalsgemeinschaft mitgeprägt. Daher ist ein Jude auch noch der, der für sich eine rituelle Lebensform ablehnt. Wohl aber ist ihm aufgegeben, in seinem Leben das zu verwirklichen, was das jüdische Volk seit Beginn seiner Geschichte geprägt hat: den kritischen Geist und den Willen zur Gerechtigkeit.

Judentum ist also nicht nur Religion, Juden sind auch ein Volk, wenn auch ein Volk eigener Art, nicht vergleichbar mit anderen Völkern. Daher besitzen nicht wenige Juden ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das freilich keineswegs immer zu einem solidarischen Verhalten führt. Dem steht eine äußerst pluralistische, weltanschauliche Vielfalt im Wege. Diese bezieht sich auf religiöse Richtungen, weniger aber auf die Einstellung zum Staate Israel. Hier empfinden die meisten Juden zumindest emotional eine Bindung, wenn auch nicht den Wunsch, dort zu leben. Fragen wir uns, wo in dieser Mannigfaltigkeit ein Gemeinsames, außer der Schicksalsgemeinschaft, vorhanden ist, so wird man das folgende nennen können: jüdische Erziehung, jüdisches Gemeindeleben mit seinen zahlreichen Aspekten, soziale Probleme, Verteidigung jüdischer Rechte, Sicherheit und Entwicklung des Staates Israel. Dazu kommt, zumindest in geistig und politisch fortschrittlichen Kreisen die Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen auf vielen Gebieten, um endlich unsere Welt gemeinsam ein wenig wohlicher zu gestalten, damit demokratische Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden gefördert werden.

Wer versucht, die von uns aufgezeigten Züge des Judentums im Rahmen seiner Möglichkeiten zu verwirklichen, wird feststellen, dass das Judentum mit einer Geschichte von mehr als 3000 Jahren modern ist, weil die hebräische Bibel und ihre Auslegung in Jahrhunderten uns immer noch den Weg zeigt, den wir zu gehen haben. Modern ist daher nicht, was plötzlich an Neuem auftaucht und von vielen konsumiert wird, sondern was wir aus jenem Buche lernen, welche das Judentum bis auf den heutigen Tag erhalten hat: die hebräische Bibel.