

Dr. Walter Homolka, München

Herausforderung zum Dialog

Modernes Judentum und abendländische Kultur

Jüdische Theologie als Produkt sozialer Kreuzung Die Definition dessen, was der Terminus »Religion« zu einer bestimmten Zeit für eine bestimmte Glaubensrichtung bedeutet, hängt grundsätzlich stark von dem gesellschaftlichen Klima ab, in dem sich diese theologische Aufgabe stellt: Es gibt eine Interaktion zwischen »Gesellschaft« und »Religion«; dementsprechend war auch die jüdische Theologie in hohem Maße von ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld bestimmt, in dem sie als Fremde ihr ureigenes Sein zu entfalten suchte. Dabei zeigt sich, wie gerade in Zeiten offenen kulturellen Austausches auf jüdischer Seite ganz bewußt Gehalt und Eigenart des jüdischen Glaubens reflektiert werden. Auch in den Jahrhunderten der Entstehung der Bibel und des Talmud war es immer wieder zu bestimmten Modifizierungen mit dem Ziel gekommen, die Kontinuität der eigenen Religion zu wahren und zugleich Raum zu schaffen für Weiterentwicklung und Anpassung. (Vgl. Walter Homolka, Ein dem Untergang naher Aramäer war mein Vater - das »kleine geschichtliche Credo« und seine Wirkungsgeschichte im Midrasch der Pessach-Haggada, Egelsbach/Köln/New York 1993) Eugene Borowitz faßt dieses Phänomen in den Satz: »Jüdische Theologie ist das Produkt einer sozialen Kreuzung.« (Eugene B. Borowitz, A New Jewish Theology in the Making, Philadelphia 1968, 72: »Jewish Theology is the product of social hybridization.«) Man kann davon ausgehen, daß die dramatischen Veränderungen im Gefolge der Aufklärung und im Umfeld der Emanzipation der europäischen Juden sehr viel radikaler als je zuvor zu einer »sozialen Kreuzung« geführt hatten. (Vgl. Robert Weltsch, Die schleichende Krise der jüdischen Identität, und Pinchas E. Rosenblüth, Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit, beides in: Werner E. Mosse [Hg.], Juden im Wilhelminischen Deutschland: 1890-1914, Tübingen 1976) Jahrhunderte lang.

Die Aufklärung als Beginn jüdischer Emanzipation und Integration

Durch die Öffnung des Judentums auf seine Umwelt hin - während es selbst in einem Prozeß intensiver Wandlung steckte - hatte das »jüdische Mittelalter« seinen Abschluß gefunden. Die liberale jüdische Theologie des 19. Jahrhunderts war hauptsächlich mit der theologischen Reflexion der Integration des Judentums in die moderne Kultur befaßt. (Hans Liebeschütz, Jewish Thought and its German Background, in: Leo Baeck Institute Year Book I, 1956) Eine überragende Aufgabe stellte dabei die politische Emanzipation dar: Es galt zu beweisen, daß der religiöse Wert des Judentums einzigartig genug war, um die jüdische Nonkonformität zu rechtfertigen. Die Anstrengungen der gesamten jüdischen Theologie, diesen Wert zu belegen, sind dabei sinnvollerweise nach zwei Kriterien zu beurteilen. Theologie muß in der modernen gesellschaftlichen Situation, aus der sie hervorgeht, Antworten geben können. Es ist von daher zu erwarten, daß die jüdische Theologie bestimmte Affinitäten zu den vorherrschenden geistigen Strömungen ihrer nicht-jüdischen Umgebung aufweist. Auch in dieser Situation muß sich das Judentum soviel Authentizität bewahren, daß es die Bezeichnung »jüdisch« verdient. Die Festschreibung dessen, was in der modernen Zeit akzeptierbar ist und dennoch authentisch jüdisch bleibt, erwies sich denn auch als wesentliche Aufgabe jeder jüdischen Theologie, die in ihrer jeweiligen Zeit modern sein wollte.

Der erste große Theoretiker des neuzeitlichen jüdischen Denkens, Moses Mendelssohn, ist ein gutes Beispiel dafür, zu welchen Spannungen die Erfüllung dieser Aufgabe führen muß. Der Gehalt des jüdischen Glaubens, wie ihn Mendelssohn definiert, ist mit seiner Betonung der Universalität und Rationalität des menschlichen Geistes völlig modern. Trotzdem hält Mendelssohn nach wie vor an einer partikularistischen, übernatürlichen Sinaioffenbarung fest, auf der seine Orthopraxis zu basieren scheint und die keine Abweichung von den in der Tradition festgelegten Grenzen zuläßt. Die Forderung nach Integrität macht diesen Ansatz auf zwei parallelen Ebenen unannehmbar, da sich die beiden nicht harmonisieren lassen. Seit Kants Veröffentlichung der ersten seiner berühmten Kritiken hatte sich die Vorstellung

von Geist und Seele so radikal gewandelt, daß Mendelssohns Modell sinnlos geworden schien. Der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung war obsolet geworden, und die Möglichkeit, religiöse Wahrheiten durch die Metaphysik zu beweisen, wurde überhaupt in Frage gestellt. (Vgl. Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums. 1. Auflage des Nachdrucks, Wiesbaden 1985,317) Die Mehrheit der Juden späterer Generationen behielt ihre religiösen Bräuche bei in dem Versuch, ihre jüdische Identität im Übergang vom Ghetto in die gesellschaftlichen Realitäten des modernen Lebens zu behaupten. (Moritz Lazarus, Ethik des Judenthums, I. Berlin 1904: »Jedes Zeitalter [ist] berechtigt, und nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet ..., über das geschriebene Gesetz fortzuschreiten, sobald Vernunft und Gesinnung es gebieten.«; vgl. auch Nathan Rotenstreich, Jewish Philosophy in Modern Times: From Mendelssohn to Rosenzweig, New York et. a. 1968,45 ff.) Trotz der Abkehr von der Tradition fühlte man sich noch immer der jüdischen Vergangenheit verpflichtet, und in der Modernisierung von Ritus und Praxis hob man sich bewußt von all jenen ab, die sich dem Christentum zuwandten. Wenn sie glaubwürdig bleiben wollte, mußte die jüdische Theologie eine solche Strategie jedoch erklären. Die Forderung nach einem authentischen Judentum inmitten veränderter gesellschaftlicher und politischer Bedingungen machte deshalb einen anerkannten Maßstab für eine legitime Modifizierung des Alten notwendig, in der doch zugleich die Verbundenheit mit der Religion der Vorfahren nicht verloren ging. Dieser Prozeß der Überwindung alter gesellschaftlicher Schranken machte eine Neuinterpretation des jüdischen religiösen Lebens erforderlich. Die jüdische Nonkonformität mußte gerechtfertigt werden, indem der eigenständige religiöse Wert des Judentums belegt wurde. Diese Aufgabe fiel der liberalen jüdischen Theologie zu: In ihr setzten jüdische Gelehrte die Methoden zeitgenössischer Wissenschaft dazu ein, die jüdische Tradition für die Moderne neu auszulegen.

Die »Wissenschaft des Judentums« und die Hegelsche »Idee«

Der erste Schritt aus dem »jüdischen Mittelalter« heraus war die Schaffung der »Wissenschaft des Judentums« als einer historischen Disziplin (Kurt Wilhelm, Zur Einführung in die Wissenschaft des Judentums, und Sinai Ucko, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums, beide in: Kurt Wilhelm [Hg.], Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich, 2 Bde., Tübingen 1967) So hatten Zacharias Frankel (Frankel gilt weithin als der Gründer der konservativen jüdischen Bewegung. Das Vermächtnis seiner Lehre wird am Jewish Theological Seminary in New York bewahrt.) und Heinrich Graetz versucht, eine Geschichte des jüdischen Gesetzes und Brauchtums zu entwerfen, die sich zwar kritischer Methoden bediente und auf dem Vorbild zeitgenössischer Forschung aufbaute, der jüdischen Tradition aber dennoch prinzipiell positiv gegenüberstand. Man hoffte, wenn man erst einmal die Entwicklung der jüdischen »Idee« als einen historischen Prozeß verstanden hätte, auch auf das »Wesen« des Judentums selbst zu stoßen, befreit von den Banden der Tradition, die dem jüdischen Eintritt in ein modernes Europa so hinderlich entgegenzustehen schien. (Für viele Juden schien die Taufe die »Eintrittskarte« in diese Welt, wie Heinrich Heine seinen Entschluß, zum Christentum überzutreten, selbst kommentiert.)

Geist der Aufklärung

Dieser Ansatz, die historische Realität des Judentums zu erfassen, ist allerdings insoweit als gescheitert zu betrachten, als er von der vorgeformten Vorstellung geleitet war, wie ein Judentum beschaffen sein müßte, das den Maßstäben des religiösen Denkens des 19. Jahrhunderts gerecht würde. In wohlbekannter Hegelscher Manier ging man davon aus, daß der geschichtliche Prozeß seinen Kulminationspunkt in den Gedanken der klassischen Reform mit ihren »Vätern« Samuel Hirsch, Samuel Holdheim, Solomon Formstecher, Ludwig Phillipson und allen voran Abraham Geiger (Hans Liebeschütz, Wissenschaft des Judentums und Historismus bei Abraham Geiger, in: Festschrift für Leo Baeck zum 80. Geburtstag, London 1954) gefunden habe. Trotz seines von ihm selbst betonten historischen Interesses war Abraham Geigers Interpretation der jüdischen Geschichte sehr stark von den Denkrichtungen seiner eigenen Zeit geprägt. Die Entstehung der modernen Welt, in der sich dem Judentum vielfältige Kontakte mit seinem Umfeld eröffneten, hatte nach Geigers Auffassung den Boden dafür bereitet, das Judentum zur klassischen Verkörperung einer rationalen und damit universalen Religion zu machen. Mit ihrer Vorstellung von einer

abstrakten Lehre, an der Geiger die Epochen der jüdischen Geschichte festmachte, erscheint seine Theologie - wie es ihm einige seiner Kritiker denn auch vorhielten - bis zu einem gewissen Grad ahistorisch und all zu sehr geprägt vom Geist der Aufklärung. (Emil L. Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy: A Preface to Future Jewish Thought*, Philadelphia 1973, 130).

Die Intention Geigers und seiner Mitstreiter war es, die jüdische Nonkonformität, soweit sie auf zufälligen religiösen und nationalen Verschiedenheiten beruhte, zu reduzieren (»Dejudaisierung«). Das Hauptanliegen blieb dasselbe wie zur Zeit Mendelssohns: Die Herauskristallisierung einer dezidiert jüdischen Identität bei dem gleichzeitigen Versuch der Anpassung an ein Land, dessen Selbstverständnis in wachsendem Maße vom nationalen Gedanken geprägt war.

Detailstudien

Im späten 19. Jahrhundert wurde jedoch der naive Glaube, die Geschichte sei eine Manifestation des unausweichlichen Fortschrittes der »Idee«, immer problematischer und zweifelhafter. Entscheidend in diesem Prozeß war sicherlich die Begründung einer neuen historiographischen Methodologie durch Ranke, Sybel und Niebuhr, die das Versagen früherer historisch-philosophischer Konstrukte im Blick auf die Anforderungen an die Geschichtswissenschaft offenbarte. Darüber hinaus setzte sich, ausgehend von der Romantik und ihrer starken Betonung des Individuellen, immer mehr das Argument durch, daß abstrakte Ideen nicht auf den Einzelfall anwendbar seien. Der Zusammenbruch der Hegelschen Geschichtsmetaphysik (... der nicht annähernd so vollständig war, wenn man den Hegelschen Einfluß auf den Neukantianismus betrachtet: vgl. Siegfried Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*, in: Hans-Ludwig Ollig [Hg.], *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Stuttgart 1987, 19) trug mit zur Diskreditierung der klassischen jüdischen Reformtheologie bei, wie Abraham Geiger sie vertrat. Geiger und seine Zeitgenossen waren zwar in einem Irrtum befangen, als sie ihre eigene »Grundidee« des Judentums in ihre Rekonstruktion der Geschichte hineinprojizierten. Dennoch waren sie wenigstens von einer mehr oder weniger philosophischen Vorstellung des Judentums geleitet und vermieden die Fallgruben des Historizismus, indem sie die jüdische Geschichtsforschung um eine klare, wenn auch manchmal etwas willkürliche Vorstellung vom eigentlichen Ziel und Wesen des Judentums bereicherten. Allerdings machten sie sich nicht die Mühe, die Vorstellung vom Judentum aus der Geschichte herauszuschälen, sondern lasen umgekehrt die Geschichte im Licht einer vorgefallenen »Idee«. Der innere Zusammenhang zwischen der »Wissenschaft des Judentums« und der neuen Theologie des Judentums, wie ihn Geiger vermittelt hatte, galt nicht mehr als selbstverständlich. Im weiteren Verlauf verlor die »Wissenschaft des Judentums« ihre Zielgerichtetheit und verbrauchte ihre Kräfte für Detailstudien, ohne von einer Vision geleitet zu werden, die ihre Arbeit zu einer Einheit hätte zusammenführen können. (Zu einer Kritik der Wissenschaft des Judentums vgl. Ismar Elbogen, *Neuorientierung unserer Wissenschaft*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 62 [N. S. 26], 1918, und von demselben Autor: *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922)

Die jüdische Theologie wiederum war, bar jeglichen zugrundeliegenden philosophischen Prinzips, in Gefahr, sich selbst zu verlieren. Im Gegensatz dazu zielte das konservative Programm des Breslauer Jüdisch Theologischen Seminars, das das traditionelle jüdische Gesetz mit dem Gedanken der Freiheit der Forschung verband, darauf ab, die direkte Föhlung zur Gegenwart zu bewahren, ohne die Authentizität der eigenen Religion zu opfern. In diese Linie läßt sich auch der große jüdische Denker des 20. Jahrhunderts, Leo Baeck, einordnen.

Liberale jüdische Theologie und die jüdische Wiederbelebung des Neukantianismus
Ein entscheidender Aspekt der Aufgabe, vor die sich die jüdischen Philosophen und Theologen gestellt sahen, bestand also darin, die Grenzen der jüdischen Assimilation abzustecken. Daraus ergab sich für das Verhältnis zwischen jüdischem und protestantischem Denken in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende eine ganz besondere, ambivalente Situation. Ein allgemeines Problem schuf die Affinität des jüdischen Denkens zum protestantischen Zeitgeist. Zwar mußten sowohl die Institution Kirche als auch die von ihr getragenen sozialen Organisationen einen starken Rückgang des Engagements

ihrer Mitglieder hinnehmen, der sich auch zahlenmäßig niederschlug. Dennoch wurde der liberale Protestantismus eine der tragenden Säulen des Nationalismus des Kaiserreiches und prägte in entscheidender Weise den Lebensstil der Intelligenz und des Bildungsbürgertums. (L. Mueller, Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie und Philosophie, in: Hamburger Akademische Rundschau 3, 1948/49, Nr. 1, 45 ff. Salo W. Baron, Modern Nationalism and Religion, New York 1960) Rudolf von Bennigsen, der Führer des Protestantenvereins und eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Nationalliberalen, beschrieb die Neuorientierung: »In seinen Anfängen stand der Protestantismus dem politischen Leben fern. Doch schon zu Luthers Zeit zeigte sich deutlich, daß diese Religion nicht in einem politischen Vakuum existieren konnte, wie umgekehrt die deutschen Staaten nicht ohne den Protestantismus. Seit der Festlegung der geistigen Grundlagen des liberalen Protestantismus nun ist es noch offensichtlicher geworden, daß das Christentum nicht bloß eine Sache des Predigens ist;... es ist Teil der Persönlichkeitsidee, die dem Begriff des deutschen Nationalbürgertums inhärent ist...« (Rudolf von Bennigsen, Der liberale Protestantismus, Berlin 1888, 1; Rückübersetzung aus dem Engl. - d. Ü.)

Jüdische Eigenart in Gefahr

Die deutschen Juden hatten geglaubt, daß sich unter dem Mantel dieser Bewegung ihre politische und gesellschaftliche Emanzipation noch besser verwirklichen ließe, (Schon Schleiermachers »Briefe bei Gelegenheit der politischtheologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter, von einem Prediger außerhalb Berlin« zeigen die Intention des liberalen Protestantismus, von bürgerlichen Privilegien wie der Taufe in die christliche Kirche unabhängig zu werden. Vgl. Kurt Nowack, Schleiermacher und die Emanzipation des Judentums am Ende des 18. Jahrhunderts in Preußen, Berlin 1984) eine Auffassung, die Rabbiner Joseph Eschelbacher noch 1884 vertrat, als er konstatierte, daß »die konservativen Protestanten als ganze einen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Block bilden, der sich der gesellschaftlichen Integration des deutschen Judentums verschließt..., während die liberalen Protestanten... gemeinsam mit den Juden in Deutschland ... für einen Rechtsstaat eintreten, der auf dem Prinzip des natürlichen und des säkularen Gesetzes beruht, auf jenem Vernunftsystem, das von allen Menschen gleichermaßen getragen wird ... sowie auf der Gleichheit aller Menschen, einer Gleichheit, die unabhängig ist von der ethnischen Herkunft oder dem religiösen Glauben des einzelnen.« (Joseph Eschelbacher, Der konservative Protestantismus und das Judentum, Verband für jüdische Geschichte und Literatur [VJGL], Berlin 1898, 2; Rückübersetzung aus dem Engl. - d. Ü.) Man ging allgemein davon aus, daß der protestantische Teil der Bevölkerung die fortschrittlicheren Tendenzen des kulturellen, wissenschaftlichen, technischen und politischen Lebens verkörpere. Es liegt auf der Hand, daß das unter den jüdischen Intellektuellen starke Sympathien weckte. Aus diesem Grund mußte sich auch die theologische Argumentation zugunsten einer Beibehaltung der jüdischen Abgrenzung hauptsächlich gegen den liberalen Protestantismus richten. Martin Philippson, ein weiterer wichtiger Sprecher des Judentums, hielt 1903 fest, daß der liberale Protestantismus sich wahrscheinlich als »äußerst gefährlich für das Weiterbestehen einer jüdischen Gemeinschaft erweisen würde, die bestrebt ist, sich ganz in die deutsche Gesellschaft zu integrieren, ohne dabei aufzuhören, jüdisch zu sein ... denn, sie (die liberalen Protestanten) verlangen von uns, indem sie getreulich den Fußstapfen Prof. Theodor Mommsens folgen, daß wir unsere jüdische Eigenart sowohl im geistlichen als auch im Bereich der sozialen Kontakte aufgeben ... Außerdem bedeutet Gleichheit in ihren Augen nicht, daß alle Menschen denselben Wert haben und infolgedessen auch das Recht, sich voneinander zu unterscheiden ... für die liberalen Protestanten und die liberalen Nationalisten ist Gleichheit (vielmehr) gleichbedeutend mit Gleichmacherei... und zwar eine Gleichschaltung innerhalb der Rahmenbedingung der christlichen Gesellschaft. Diese Rahmenbedingungen aber bedrohen uns als ein neuer Leviathan.« (Martin Philippson, »Konservative und liberale Protestanten: ein Wort über die Ritschlsche Schule!, Verband für jüdische Geschichte und Literatur, Berlin 1903, 4-14; Rückübersetzung aus dem Engl.-d.U.)

Nachdem Adolf von Harnack am Anfang des 20. Jahrhunderts seine Vorlesungsreihe zum »Wesen des Christentums« veröffentlicht hatte, (Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900) merkten die Führer des deutschen Judentums allmählich, daß das Insistieren der

Liberalen auf einer Trennung von Kirche und Staat keineswegs ein Zeichen für ihre Bereitwilligkeit war, auf die Etablierung einer autoritativen christlichen Ethik und einer christlichen Lebensführung zu verzichten. (Uriel Tal, Protestantism and Judaism in Liberal Perspective, in: Christians and Jews in Germany, Ithaca/London 1975, 221)

Harnack und Troeltsch erklärten es gar zur großen Errungenschaft der lutherischen Reformation und in noch weit größerem Maße des modernen Protestantismus einschließlich seiner pietistischen Strömungen, daß das Evangelium nicht mehr als Antwortbuch für politische Alltagsprobleme betrachtet wurde. Zwar operierte der Staat innerhalb seiner eigenen moralischen Grenzen, man ging jedoch davon aus, daß die politische Moral im Christentum verwurzelt war, so daß der Nationalismus des Zweiten Reiches als ein wesentlich protestantischer Nationalismus erscheinen und selbst der Ruhm des Vaterlandes christlich verbrämt werden konnte. (Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Weiterentwicklung der modernen Welt, München/Berlin 1906, 32. 1889 erklärte Martin Rade: »Durch die genauere Kenntnis und ein besseres Verständnis vom und den Glauben an das Leben Jesu und... die ersten drei Evangelien, wie sie durch wissenschaftliche, philologische und historische Forschungsarbeit gewonnen werden können,... werden wir imstande sein, eine ethische Lebensführung im Geiste der deutschen Nation einzuwurzeln. [Martin Rade, Die »Mission« der Deutsch-Evangelischen Kirche, Berlin/Leipzig 1890, 1] Für einen Überblick über die Situation in der Weimarer Republik vgl. Kurt Nowack, Evangelische Kirche und Weimarer Republik: Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen/Weimar 1981)

Zwang zur Uniformität

Auf eine solche Haltung konnte es von jüdischer Seite nur eine einzige Antwort geben. Ein so verstandener Liberalismus manifestierte sich letztlich als despotischer Zwang zur Uniformität und kam in Gefahr, am Ende jede Individualität bis hin in die Bastion der Religions- und Gewissensfreiheit zu unterdrücken. Er drängte den einzelnen dazu, seine persönlichen ethischen Werte zugunsten derer der Gemeinschaft aufzugeben, bis schließlich ein »politisch-sozialer Brei aus den Menschenmassen« entstanden war. (Allgemeine Zeitung des Judentums [AZdJ] 23, 1872, 42) Hinter der Frage von Trennung zwischen Staat und Kirche stand der tiefere Unterschied im theologischen Denken, den die starke Betonung des Glaubens bei Martin Luther aufwarf. Ein solches religiöses Selbstverständnis war der Sympathie gegenüber einem Volk, das vom Glauben an ein ewiges göttliches Gebot geprägt war und ganz aus diesem Gebot lebte, nicht gerade förderlich. (Im Gegensatz dazu zeigt die reformierte Kirche einen weniger ausgeprägten Antagonismus gegen diesen Teil des Vermächnisses der hebräischen Bibel). Es gab allerdings durchaus auch Überschneidungen zwischen Protestantismus und Judentum, und zwar in der bewußten Verknüpfung von aus dem Glauben begründeten Werten und menschlichem Handeln in der Welt. Immerhin betrachtete sich das konservative Kulturluthertum als geistige Quelle und Nährboden von Kultur und Zivilisation schlechthin. (Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Konservatives Kulturluthertum, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 85, 1988, v. a. 45 ff.) Diese Tendenz, Glauben und Moderne zu verquicken, führte unter anderem dazu, daß die Kantsche Ethik als spezifisch protestantische Lehre ausgelegt wurde. Interessanterweise waren es zumeist Juden - sowohl auf dem Feld der Philosophie als auch auf dem der Politik -, die sich für eine Rückkehr zu den Ideen Kants aussprachen. (... um den berühmten Ausspruch von Otto Liebmann aufzunehmen) In den Siebzigerjahren des 19. Jahrhunderts, als der Neukantianismus erst langsam Einzug in die Philosophie und in die protestantische Theologie hielt, erklärte der Breslauer Rabbiner und Lehrer am theologischen Seminar (In Breslau wurde Joel Nachfolger von Abraham Geiger, dem sicherlich wichtigsten Repräsentanten des protestantischen Einflusses auf das jüdische theologische Denken.), Manuel Joel, die kritische Philosophie des Königsberger Denkers schlechthin zur Grundlage für das theoretische Verständnis der monotheistischen Religion. (Manuel Joel, Religionsphilosophische Zeitfragen in zusammenhängenden Aufsätzen besprochen, Breslau 1876, 3 ff., 55 ff.)

In dieser kritischen Situation hatte Hermann Cohen den Versuch unternommen, dieses Programm philosophisch umzusetzen und die unüberbrückbare Kluft zwischen Ideal und Realität, noumenon und phänomenon, wieder aufzureißen. Unter seinem Einfluß konnte sich

die deutsche jüdische Theologie des 20. Jahrhunderts von einem sterilen Historizismus freimachen und entdeckte erneut die schon fast verlorene Domänen des Absoluten, der Wahrheit und des Glaubens an eine Wahrheit wieder, indem sie sich auf die Neubelebung des Kantschen Denkens einließ. (Fackenheim, Encounters, 132) Man darf dabei allerdings nicht vergessen, daß Cohen nicht primär an einer Apologie der Religion interessiert war. Er war Philosoph, für ihn standen intellektuelle und akademische Belange an erster Stelle - was seinen Beitrag zu einer neuen Philosophie des Judentums andererseits um so verdienstvoller macht. Cohen baute den Kantschen Gedanken aus, daß die Ethik den Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Wesens und des Aufbaus der Gesellschaft liefere. Die Pflicht, nicht ihre Erfüllung, bildet das Herzstück der menschlichen Existenz. Damit ist eine ewige Aufgabe formuliert, deren Erfüllung in der Realität immer weiter voranschreitet und zugleich stets unendlich fern und unvollkommen bleibt. (Hans-Joachim Störig, Weltgeschichte der Philosophie, Stuttgart et. al. 1985, 543) Trotzdem muß diese Aufgabe in der realen Welt angepackt werden, denn andernfalls bliebe sie auf einer rein gedanklichen oder imaginativen Ebene stecken. Voraussetzung für ihre Erfüllung aber ist, daß das Ethische mit der Natur verknüpft wird. Diese Verknüpfung wiederum ist nur möglich, wenn das System einen Begriff enthält, der sowohl über den Bereich des Ethischen als auch den Bereich der Natur hinausweist, damit beide ihre jeweilige Eigenständigkeit und ihre Strukturen behalten können, der aber zugleich umfassend genug ist, um beide Bereiche harmonisch zueinander in Beziehung zu setzen. An dieser Stelle wird die Gottesidee für Cohens Entwurf zu einer rationalen Notwendigkeit: ein Gott, der der Eine und Einzigartige ist, und der die Menschheit »unbedingt angeht«, weil er Ursprung und Grundprinzip aller Ethik ist.

Vernunftreligion

In Cohens Werk »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« (Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt/Main 1919) lassen sich denn auch die überdauernden Elemente des Judentums auffinden: Die jüdische Ethik und das jüdische Gottesverständnis werden als überzeitliche und einzigartige Wesenszüge des Judentums dargestellt. Das Judentum wird als klassisches Beispiel einer Vernunftreligion gesehen. Cohen erkennt das Bedürfnis nach Zeremonie und Ritual, das heißt die Gesamtheit der nicht-ethischen Ritualgesetze an. Doch all diese Vorschriften treten neben der ethischen Pflicht in ihrer Bedeutung zurück. Die Ethik befähigte die Menschheit nach dem Ansatz des Neukantianismus dazu, das Leben in einem System von A-priori-Prinzipien zu ordnen. Hier wird Cohens Kriterium der Kontinuität im Wandel deutlich: Die ethische Pflicht steht an allererster Stelle, nichtethische Aktivitäten mögen wichtig oder nützlich sein, sind aber keinesfalls dauernd oder absolut obligatorisch. Die Einzigartigkeit des Judentums basiert auf seiner Betonung des ethischen Monotheismus. Die Definition des ethischen Monotheismus als Zentrum des jüdischen Glaubens macht es in der Folge möglich, eine Überlegenheit des Judentums über das Christentum zu postulieren, in dessen Lehre von der Trinität und der Inkarnation die Einheit und Einzigartigkeit Gottes abgeschwächt wird. Außerdem erscheint das Sittliche im Christentum durch die alles beherrschende Rolle des Glaubens allzu sehr an den Rand gedrängt. (Uriel Tal, Protestantism and Judaism in Liberal Perspective, in: Christians and Jews in Germany, Ithaca/London 1975, 187) So konstatierte gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Rabbinerverband Deutschlands, eine Vereinigung nicht-orthodoxer Rabbiner: »Solange die liberalen Protestanten an der Überlieferung der Inkarnation, der erlösenden Macht Jesu und an der Verwerfung des Gesetzes als grundlegendem geistigem und ethischem Prinzip festhalten, ... wird das Christentum nicht frei sein von Elementen, die den Ansprüchen der Vernunft zuwiderlaufen, ... und es ist unsere Aufgabe, aus dem Reichtum des reinen Monotheismus -und damit aus dem Reichtum reinsten Sittlichkeit -- etwas beizutragen zur menschlichen Kultur im allgemeinen und zu unserer deutschen Kultur im besonderen.« (Die »Mission« der Deutsch-Evangelischen Kirche, Berlin/Leipzig 1890, 2-4, Veröffentlichung des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes [DIGB1; Rückübersetzung aus dem Engl. -d.U.) Es bleibt festzuhalten, daß der Neukantianismus sich um die Jahrhundertwende und danach in der jüdischen Theologie relativ stark durchsetzte. Das neukantische Gedankengut wurde als ein Weg gesehen, in der Situation des Zweiten Deutschen Reiches mit seiner in

wachsendem Maße nationalistisch gefärbten Ideologie und dem damit gekoppelten Uniformitätsdruck zu einer angemessenen Formulierung des jüdischen Glaubens zu kommen. Der implizite Angriff der neuen Ideologie auf den Gedanken der persönlichen Verantwortung und der Fähigkeit des einzelnen, sein Leben zu gestalten, mußte ein Volk, das durch den Glauben an ein ewiges göttliches Gebot zusammengehalten wurde, zwangsläufig in die Außenseiterposition drängen. Viele hielten es deshalb für die besondere Aufgabe des deutschen Judentums, für die Idee von der Freiheit des Individuums und eine rational-kritische Haltung einzutreten, die der Einsicht Rechnung trägt, daß Gleichheit kein Synonym für Homogenität und Gleichmacherei ist und daß Freiheit nicht die totale Assimilation an die nationale Kultur des Umfeldes bedeuten kann.

Für die zeitgenössische jüdische Theologie brachte das eine Neuorientierung in zweifacher Hinsicht mit sich: Zum einen galt es, die alten Waffen der Apologie unter den neuen Bedingungen zum Einsatz zu bringen, und zum anderen wurde, zum erstenmal in der jüdischen Geschichte, eine historisch-kritische Untersuchung der Ursprünge des Christentums in Angriff genommen, die zum Ziel hatte, dieses als historisches Phänomen zu relativieren. (Zueinem Überblick vgl. Walter Jacob, Christianity Through Jewish Eyes, Cincinnati 1974)

Jede wirkliche Beziehung in der Welt ist ausschließlich; das Andere bricht in sie ein und rächt seine Ausschließung. Einzig in der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins, darin das All begriffen ist.

Martin Buber, Ich und Du

Das Judentum und die dialektische Theologie Mit der Krise des Historismus wurde in den frühen Dreißigerjahren der Ruf nach einer authentisch jüdischen Theologie immer lauter. Es war eine Zeit der Unruhe und Haltlosigkeit - eine Zeit, in der Karl Jaspers sein Porträt des wachsenden Unbehagens und der Entfremdung des modernen Menschen entwarf. (Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit) 1926 hatte Martin Heidegger »Sein und Zeit« veröffentlicht - das unmittelbarste und überzeugendste Dokument der Säkularisierung, in dem eine Menschheit gezeigt wird, die das Gefühl für die Ewigkeit verloren hat. Heidegger interpretierte das »Sein« denn auch als »Sein zum Tode«. Hans Joachim Schoeps gab diesem allgemeinen Gefühl der Verzweiflung in seinem Werk »Jüdischer Glaube in dieser Zeit« Ausdruck. (Das Buch erschien 1932.)

In seiner Negation des anthropozentrischen Idealismus erscheint Schoeps nachgerade als ein Theologe Barthscher Prägung, der dessen Ausrichtung lediglich durch einige unbedeutende Modifikationen auf das Judentum zuschneidet.

Etwa um dieselbe Zeit berief Martin Buber eine Zusammenkunft jüdischer Theologen im Büro der Reichsvertretung der deutschen Juden in Berlin ein. Dort stellte er einen Entwurf für die Veröffentlichung einer Anthologie vor, die den Titel »Beiträge zu einer jüdischen Theologie« tragen sollte - ein Werk, das niemals geschrieben wurde.

Der Anteil des religiösen Judentums an den Gegenwartsaufgaben Besonders der erste Hauptteil - »Abgrenzungen« - vermittelt einen Eindruck vom geistigen Stand der jüdischen Theologie in damaliger Zeit. Da war zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat. Daneben rangierte das Problem des Messianismus im Gegensatz zur zeitgenössischen Fortschrittsideologie, das wiederum mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur verknüpft war. Die liberale Theologie der historischen Schule, die in Harnacks Bestandsaufnahme des Christentums ihren Gipfelpunkt erreichte, hatte eine Art geistliches Vakuum hinterlassen, das dann den Nährboden für die »theozentrische Theologie« von Erich Schäfer, Tillichs Lehre vom »Kairos« und die dialektische Theologie eines Karl Barth und Friedrich Gogarten bildete. Die dialektische Theologie wandte sich ganz entschieden gegen die liberale Vorstellung vom Kulturprotestantismus. Nach dialektischer Auffassung resultierte die Krise der modernen Menschheit aus dem Absolutheitsanspruch,

den man der Kultur zugestanden hatte. An die Stelle der vom Menschen geschaffenen Kultur stellte sie das Wort Gottes. Die dialektische Theologie hatte die liberale Vorstellung von der Religion als einem Element der Kultur beziehungsweise den Kulturprotestantismus scharf angegriffen und die These aufgestellt, daß die Krise des modernen Menschen aus der Absolutheit erwachsen sei, mit der er sich der Kultur zugewandt hatte. Diese radikale Infragestellung der Kultur war eine Herausforderung für die liberale wie für die orthodoxe jüdische Theologie. War doch im jüdischen Denken die Überzeugung vom religiösen Wert menschlicher Kultur tief eingegraben. Das Postulat der dialektischen Theologie verlangte deshalb nach einer Überprüfung aus jüdischer Perspektive. (Vgl. Alexander Altmann, Zur Auseinandersetzung mit der »dialektischen Theologie«, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 79 N. S. 43, 1935, 349 ff.)

Leo Baeck, dessen Werk noch heute im jüdischen Denken fortwirkt, hat diese Verteidigung des Liberalismus gegen die dialektische Theologie geleistet. In einem Aufsatz mit dem Titel »Theologie und Geschichte« skizzierte Baeck im Jahr 1932 die Möglichkeiten einer zeitgenössischen jüdischen Theologie. (In: Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, XLIX 1932, 42-54) Mit Blick auf die Eigenständigkeit jüdischer Theologie warnt Baeck davor, theologische Vorstellungen, Termini und Methoden, die dem Christentum eigentümlich sind, auf das Judentum zu übertragen. (»Theologie und Geschichte«, in: Aus drei Jahrtausenden, Tübingen 1958, 37. Vgl. auch den »Bibel-Babel«-Streit) Ein solcher unangebrachter Transfer würde zwangsläufig zu Verzerrungen in der Darstellung des Judentums führen. Er stimmte darin mit seinem Zeitgenossen Adolf von Harnack überein, der im Hinblick auf die katholische Kirche und den Gnostizismus angemerkt hatte: »Man tritt in das Schema des Gegners über, wenn man stückweise seinen Thesen andere entgegensetzt!« (Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Gütersloh 1977, S.125) Rückbesinnung auf die jüdische Idee Für Baeck bilden die beiden Elemente »Offenbarung« und »Kirche« das theologische Fundament des Protestantismus. Hauptaufgabe der theologischen Arbeit ist die kritische Reflexion des »Wortes«, das die Kirche konstituiert. Nach Auffassung Baecks hat dieser Gedanke im Judentum kein Pendant. Da das Judentum keine Dogmen im geläufigen Sinne kennt, muß jüdische Theologie undogmatisch sein. (»Besitzt das überlieferte Judentum Dogmen?«, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Band LXX, 225-236) Sie kann lediglich eine Theologie ihrer Lehrer sein, nicht die Theologie einer Kirche, die die Symbole des Glaubens verwaltet. Baeck definiert deshalb die jüdische Theologie als »Besinnung« - eine Besinnung nicht auf das Wort der Offenbarung, sondern auf Geschichte und Tradition des Judentums.

Anliegen der jüdischen Theologie ist nicht die Rückkehr zur Offenbarung, sondern die Rückbesinnung auf die jüdische Idee - die ewige Aufgabe, den Weg, die Zukunft. Nur so kann das Judentum seiner Geschichte treu bleiben, ohne in die Fallgruben des Historizismus zu geraten. Es entrinnt dem Historizismus, indem es dem bewahrenden Element, dem spezifischen Charakter, dem Wesen, der Idee des Judentums nachspürt. Und es wird zugleich der Geschichte gerecht, indem es diese Idee in seinem je zeitgenössischen Umfeld immer wieder neu entdeckt. Baecks Formel lautet, »... daß die Lehre des Judentums zugleich seine Geschichte und seine Geschichte zugleich seine Lehre sei«. (»Theologie und Geschichte«, in: Aus drei Jahrtausenden, Tübingen 1958, 39)

Hier wird ein Anklang an Franz Rosenzweig hörbar, der die Geschichte des jüdischen Volkes mit der Offenbarung Gottes gleichsetzt (Vgl. Friedlander, Leo Baeck, 83) durch. (Baeck widersetzt sich jedoch jeglicher traditionellen Vorstellung von Erwählung. Alle Menschen können Gott erkennen, und es gibt überall welche, die es auch tatsächlich tun. Die Juden sind lediglich in dem Sinn das erwählte Volk, als sie, wie alle Menschen konfrontiert mit dem Gebot Gottes, menschlich zu sein, beschlossen, als Volk auf dieses Gebot zu antworten. Vgl. Borowitz, New Jewish Theology, 88 ff.) Das ist insofern nicht überraschend, als sich bei Baeck zahlreiche gedankliche Analogien zum existentialistischen Flügel des jüdischen Neukantianismus finden. Beide lassen sich auf denselben Ursprung zurückverfolgen: Hermann Cohen. Baecks Denkweise unterscheidet sich zwar in vielem von der Cohens, weist dabei aber doch unübersehbar die Spuren von Cohens Einfluß auf. (Tal, Protestantism and Judaism in Liberal Perspective, 188) Daß Baeck ein neues Erklärungsprinzip wie das religiöse Bewußtsein als Ergänzung des ethischen Bewußtseins einführt, fällt allerdings aus

der neukantischen Linie heraus: In dem Augenblick, in dem als Grundlage für das Denken und Urteilen ein Kriterium herangezogen wird, das über Kants Auffassung vom wahrhaft Vernünftigen hinausgeht, greift die neukantische Argumentation nicht mehr.

Cohen selbst war Baeck in Freundschaft zugetan und sah in ihm den geeigneten Nachfolger seines Lebens Werkes. In der Tat findet sich bei keinem anderen jüdischen Theologen unter den Schülern Cohens ein vergleichbares Verständnis für die Implikationen von Cohens Idee von der »ewigen Aufgabe« im Hinblick auf das religiöse Denken. Diese Idee ist denn auch die Achse, um die sich Baecks eigenes Denken dreht. Nichtsdestoweniger bleibt für den Frommen eine unerträgliche Distanz zwischen dem, was die Religion nach Aussage der Philosophie sein soll, und dem, was sie als ihre Realität weiß.

Vor dem neukantischen Hintergrund führte Baeck in seine Deutung des Judentums deshalb eine subjektive religiöse Ebene ein, wie sie von jüdischen Gläubigen erfahren und ausgelegt wurde. Ob er diese methodologische Abweichung jemals offen eingestand, bleibt allerdings zu prüfen. (A.a.O., 190) Baeck ging niemals so weit, sich ausdrücklich den Existentialisten um Franz Rosenzweig anzuschließen und ihre kühnen und teilweise auch riskanten Manöver mitzutragen. Dazu stand er viel zu sehr in Cohens Schuld. Doch er transzendierte Cohens Begrifflichkeit, indem er Schleiermachers Kategorie des religiösen Bewußtseins in sein System einbaute: »Der göttlichen Liebe, diesem umfassenden göttlichen Attribute, entspricht im Menschen eine religiöse Grundempfindung als innerster Quell alles Glaubens und aller Stimmung, aller Empfänglichkeit und Erschlossenheit gegenüber Gott. Es ist die Demut, die nichts anderes ist als das Bewußtsein der unermesslichen göttlichen Liebe. Wie diese eine Verknüpfung scheinbarer Gegensätze ist, so auch die Demut. Ganz wie in Gott, der an Liebe unendlich reich ist, es sich eint, daß er der Erhabendste und doch der Nächste ist, so lebt dem Demütigen in all dem Gefühl, klein, unzulänglich und ohne Verdienst ohne Gott dazustehen, doch auch die feste persönliche Zuversicht, das Kind Gottes zu sein, in ihm den Hort und Fels des Daseins zu haben, auf seine Güte immer wieder hoffen zu können, - unsagbar gering vor Gott und doch unsagbar groß durch ihn.« (Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, 1. Auflage, Berlin 1905, 71)

Erfahrung des Holocaust Die religiöse Erfahrung bezeugt das, was jenseits des Ethischen liegt, sie bezeugt den Gott, der das Recht hat, Imperative aufzustellen und zu kategorischen zu machen. Der Vernunft muß eine solche Ebene verschlossen bleiben, so mächtig sie auch in allem anderen sein mag. Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß Paradoxon und Dialektik in Baecks Denken eine wichtige Rolle spielen. In seiner Abkehr von Schleiermachers Definition von Religion als Schleithinniger Abhängigkeit (Leo Baeck, Wesen des Judentums, 1. Auflage, Berlin 1905, 80: »Das ist der große Mangel in Schleiermachers Begriff der Religion, daß er ihr Wesen ausschließlich in dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott findet und das ebenso wesentliche Freiheitsmoment in ihr außer Acht läßt...«) lebt Cohens Idealismus weiter. (Borowitz, New Jewish Theology, 79)

Für Baeck ist jedoch eine Ethik ohne das geheimnisvolle Wurzeln in Gott bloßer Moralismus. Die Vernunft reicht nicht an diesen Urgrund heran, der für das Bewußtsein des demütig Glaubenden eine unanfechtbare Tatsache ist. Wie aus der Biographie Baecks deutlich wird, setzte das Hitlerregime seinem literarischen Arbeiten zwischen 1941 und 1944 eine schreckliche Zäsur. Doch noch im Konzentrationslager Theresienstadt, wo er von 1943 bis 1944 interniert war, arbeitete Baeck weiter. Das Ergebnis dieser Zeit waren zwei Bände mit dem Titel »Dieses Volk: Jüdische Existenz«. (Dieses Volk: Jüdische Existenz, Bd. I, Frankfurt am Main 1955, Bd. 2, Frankfurt am Main 1957)

In »Dieses Volk« wird das Konzept des »Wesens« aufgegeben und durch das der »Existenz« ersetzt. Die religiöse Tradition des Judentums erscheint nicht länger als bloßes geistesgeschichtliches Phänomen, sondern als Ausdruck der Einzigartigkeit des jüdischen Volkes. Hatte Baeck zuvor die Einzigartigkeit des ethischen Monotheismus als einer revolutionären Kraft, die mit einer »Offenbarung« in die Welt einbrach, hervorgehoben, so beschreibt er nun das historische Auftreten seines Volkes als außergewöhnliches Ereignis, »ein Einmaliges«. Die partikularistische Tendenz sticht ins Auge: (Interessant ist Rosenzweigs Kritik an Baeck in seiner Schrift »Apologetisches Denken«, in: Kleinere Schriften, Berlin 1937. Für Rosenzweig ist die Erwählung Israels das grundlegende jüdische Dogma. Damit steht er im Gegensatz zu Baecks Auffassung, daß das Judentum überhaupt

keine Dogmen besitze. Das jüdische Dogma muß jedoch weniger verkündigt als erfahren werden. Dieses »limitierte« Geheimnis stellt Rosenzweig den christologischen Dogmen gegenüber. Mit diesem Geheimnis kann man leben, ohne es in den Rahmen einer Systematik zu stellen. Im Vergleich mit der früheren Position Baecks fällt auf, daß sein neuer existentialistischer Ansatz sich den Vorstellungen seines Freundes Rosenzweig annähert.) Einzig und allein das jüdische Volk, so führt Baeck aus, besitzt die besondere Gabe, »Geheimnis« und »Gebot« in seiner Religion zu vereinen. (In Baecks Theologie spielte der Begriff »Nation« von Anfang an eine wichtige Rolle. In seiner Suche nach dem Eigentlichen des Judentums in der langen Abfolge der Generationen entwickelt er die Gegenposition zu Harnacks These vom protestantischen einzelnen auf dem Weg zu einer Beziehung zu Jesus.) Das Metaphysische wird im Judentum als »das gebietende Geheimnis« erfahren. Von diesem Standpunkt her ist die jüdische Mystik ein Ausdruck der erneuernden Kraft Israels und gerade nicht, wie früher behauptet, ein Element, das diesen Erneuerungsprozeß blockiert. (Vgl. Das Wesen des Judentums, I. Auflage)

Die Erfahrung des Holocaust hatte Baecks Sicht verändert. Insofern ist sein Werk ein Zeugnis der Entwicklung, die die jüdische Theologie im 20. Jahrhundert durchmachte: Von der Leugnung der Einzigartigkeit und wesensmäßigen Andersheit des Jüdischen hin zu einer erneuten Bekräftigung der jüdischen Einzigartigkeit in metaphysischem Sinn. Die den Theologen bewegende Frage war eine andere geworden: Es ging nicht mehr um das »Wesen«, sondern um die »Existenz« des Judentums.

Moderne jüdische Theologie im geschwisterlichen Dialog Affinität und Abgrenzung bestimmten die Beziehung zwischen liberalem Protestantismus und liberalem Judentum auf dem Weg zu einer demokratischen und pluralen Gesellschaft. In dreifacher Weise glich sich der Kampf um eine zeitgemäße und zugleich in der Tradition verwurzelte Religiosität: Liberale Protestanten wie liberale Juden suchten einen Weg, die Tradition mit der liberalen Vorstellung von Geschichte als bewußtem Fortschritt zu verbinden. Am Ende dieses Fortschrittes standen die ethische Vervollkommnung und die Durchsetzung des Monotheismus als rituelles Gerüst für das Leben und geistiges Gerüst für Humanismus und Rationalismus. Der liberale Protestantismus wie das liberale Judentum wiesen gleichermaßen vehement all jene Elemente ihres jeweiligen Glaubens zurück, die sie für irrational hielten. Besonders griffen sie den Wunderglauben sowie die sogenannte »Lähmung durch das Dogma« und »primitive« beziehungsweise »unästhetische« Rituale an. Für beide Gruppen stand das menschliche Element im Zentrum der Religion, sei es als »Volksgeist« oder als »Volksseele«. (Die beiden Begriffe stammen von Herder.) Was sie innerlich schied, waren zwei grundlegende Aspekte: Die Frage nach der Überlegenheit des Judentums beziehungsweise des Christentums als Religion und die jüdischen Bemühungen um Gleichheit und Emanzipation innerhalb eines protestantisch-christlichen Staates.

Wo stehen jüdische Theologen heute in ihrem Verhältnis zum Christentum und speziell zum Protestantismus? Die Schreckenserfahrungen des Holocaust haben die Rivalität zwischen den beiden Schwestern, Kirche und Synagoge, weggefegt und größeres Verständnis und gegenseitige Wertschätzung wachsen lassen. Auf internationaler Ebene trug das zu einer noch engeren Verbindung zwischen der modernen jüdischen Theologie und anderen geistigen Strömungen bei. (Walter Jacob: Christianity Through Jewish Eyes - The Quest for Common Ground. - Cincinnati 1974 über Emil Fackenheim und Richard L. Rubenstein)

Baeck steht am Ende einer Zeit der Suche nach den wesentlichen Elementen des jüdischen Glaubens, einer Zeit, deren Einfluß auf das religiöse Leben des Judentums in unserem Jahrhundert kaum zu überschätzen ist. Es ist noch nicht lange her, da galt noch im Geist des klassischen Liberalismus als guter Jude, wer an Gott glaubte und sich eines moralischen Lebenswandels befleißigte. Baeck verdanken wir den Brückenschlag zwischen den mystischen und den rationalen Elementen der jüdischen Tradition. Die Brücke, die er baute, hat es späteren Generationen ermöglicht, zurückzugehen und erneut zu erfahren, was ihre Vorfahren wußten: Das menschliche Sein bietet eine Möglichkeit der Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis, die alle künstlichen Systeme, die auf der institutionellen Seite des Glaubens entwickelt wurden, transzendiert. So gleicht die Aufgabe der modernen jüdischen Reformtheologen der ihrer Vorgänger im 19. Jahrhundert: Sie müssen ein Gleichgewicht zwischen Kontinuität und Wandel finden, in dem die Authentizität des jüdischen religiösen

Lebens bewahrt und zugleich die Erkenntnis ernstgenommen wird, daß Gott sein Volk auf eine Reise mitnimmt, auf der es möglicherweise mit neuen Eindrücken über die Beziehung zu seinem Gott konfrontiert wird. Es ist die einigende Aufgabe aller Glaubensströmungen, die hinter die Erkenntnisse der Aufklärung nicht zurücktreten möchten.

Auf der Basis eines gleichheitlichen Verhältnisses zum säkularen Staat und getragen von gegenseitigem Respekt können dann gemeinsam die wichtigen Fragen der Ethik und des sozialen Engagements in unserer Gesellschaft angepackt werden, wie Juden dies im Gebet erhoffen: »dass die Anbetung des Geldes von der Erde verschwinden und dass Vorurteile und Aberglaube ausgerottet werden; dass die Welt geprägt werde von deiner Herrschaft und alle Menschen deinen Namen anrufen; dass alle Bösen der Welt sich zu dir bekehren, o Gott!«. (Aus dem 2. Abschnitt des Alenu-Gebetes. Seder Hatefillot - Jüdische Gebete für Schabbat und Wochentage, München 1996, S. 32)

Dr. Walter Homolka ist jüdischer Theologe in München