

rabbinischen Judentums müssen wir die ganze Halacha kennen, wobei wir manchmal mühsam feststellen müssen, wie alt diese oder jene sich im Talmud findende Tradition ist. Wir besitzen die Schriften des *Flavius Josephus*, des einzigen großen Historikers der Zeit, aber es fällt uns schwer, seine Berichte auf Grund anderer Quellen zu verifizieren. Da haben wir die verschiedenen *Apokryphen*, deren Position im Leben ihrer Zeit manchmal schwer festzustellen ist. Manche von ihnen, unter ihnen auch die Rollen vom Toten Meer, sind Zeugnisse der jüdischen Apokalyptik, der erneuten Prophetie jüdischer Seher, die sich am Ende der Zeiten wähnten und meinten, sie besäßen authentische direkte Offenbarungen der Gottheit.

Wie kann man aus all diesen verschiedenartigen Quellen feststellen, was einst vor sich gegangen ist? Es ist wahr, daß das damalige Judentum differenziert war, daß es viele Kreise gegeben hat, die voneinander verschieden waren, aber es gab ja unter ihnen auch viele Zusammenhänge, und sie standen alle auf derselben Grundlage des damaligen Juden-

tums. Um zu einem zutreffenden Bild zu gelangen, müßte man so viel Wissen auf ganz verschiedenen Gebieten haben, wie es kaum für einen einzelnen Forscher möglich ist. Darum ist es ratsam, zunächst einzelne Fragen zu erforschen und sich möglichst auf alle zur Verfügung stehenden Quellen zu stützen. Um etwa die Geschichte eines Gebetes zu verstehen, dessen Entstehung bekannte Forscher erst in die späte talmudische Zeit setzten, muß man das talmudische Material, die Rollen vom Toten Meer, ein apokalyptisches Buch aus der Zeit des zweiten Tempels und die christliche Liturgie aus der patristischen Zeit zu Rate ziehen.

Dies möge auf die Schwierigkeiten hindeuten, die der Erforschung der Geschichte des zweiten Tempels im Wege stehen. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit der auf diesem Gebiet tätigen Forscher Erfolg haben wird, so daß es noch in dieser Generation möglich sein wird, ein umfassendes Bild der Zeit zu geben. Dies wäre sowohl für das Verständnis der Weltgeschichte wie auch für die jüdische Geschichte von größter Bedeutung.

7. Jüdische Religiosität heute

Vortrag von Dr. L. Prijs, Privatdozent für „Wissenschaft vom Judentum“ an der Universität München, gehalten am 23. September 1962 im Rahmen eines christlich-jüdischen Gesprächs: „Das Nebeneinander der Konfessionen in Deutschland in seinen positiven Auswirkungen auf Theologie und religiöses Leben.“

Wir pflegen mit Religion im allgemeinen das Bekenntnis zu einem Glauben und mit Religiosität die durch dieses Bekenntnis gewonnene Verinnerlichung und Vertiefung der Gefühle zu bezeichnen, etwa: Frömmigkeit, Gottesfurcht. Auch die jüdische Religiosität wird natürlich durch die jüdische Religion bestimmt — aber hier müssen wir uns zunächst darüber klar sein, daß das traditionelle Judentum (genau wie das traditionelle evangelische und vollends das katholische Christentum. Anm. der Redaktion) niemals als bloßes Bekenntnis, als Konfession, aufgefaßt werden wollte. Der Gott ihres Glaubens war den Juden stets identisch mit dem Gott ihres Gesetzes¹. Die wörtliche Bedeutung des Wortes Thora ist ja bekanntlich: Weisung, Lehre, von der Septuaginta, präzise gefaßt als Nomos, Gesetz. Wenn Gott nach der jüdischen Legende² die Thora noch vor der Erschaffung der Welt schrieb, und zwar mangels anderen Materials mit schwarzem auf weißem Feuer, so ist hier Thora mit dem Gesetz gleichgesetzt. Denn in der Fortsetzung der Legende heißt es: Als Gott dann daranging, die Welt zu erschaffen, beriet er sich mit der Thora; sie diente ihm als Architekt beim Schöpfungs- werk, nach einer anderen Version: als Handwerkszeug. Will sagen: der Lauf dieser Welt ist am Gesetz orientiert. Diesen Grundsatz hat das Judentum in die Praxis des täglichen Lebens übernommen, indem es sämtliche, auch an sich profane Handlungen, wie Essen, Trinken, Schlafen usw., unter den Aspekt des Gesetzes gestellt hat. Ich sage „des Gesetzes“, nicht des „religiösen Gesetzes“, denn der Begriff „religiöses

Gesetz“ ist ein unadäquater Ausdruck, eine Tautologie, weil es im Judentum gar kein anderes Gesetz gibt. Das Zivilrecht und Strafrecht, die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, werden ebenso auf den Pentateuch und die Sinai-Überlieferung zurückgeführt wie die religiösen Gesetze im engeren Sinn, die Beziehung zwischen Mensch und Gott.

Man kann das Judentum also schwer in den Rahmen des Begriffes „Religion“ im Sinn von „Glaubensbekenntnis“ hineinzwängen. S. R. Hirsch (von dem noch später die Rede sein wird) spricht³ von der „spezifischen Verschiedenheit“ des Judentums, „das man mit dem völlig ungeeigneten Namen ‚jüdische Religion‘ zunächst gedankenlos in die Kategorie der Religionen überhaupt als auch eine Art Religion einzuschachteln beliebt und sich hinterdrein wundert, in dieser ‚Religion‘ so vieles zu finden, was weitab von der gewöhnlichen Heerstraße der ‚Religionen‘ liegt“. Demgegenüber lautet Hirschs Definition in seinem ihm eigenen Stil: „Wenn . . . Gott spricht: ‚Ich werde euch mir zum Volke nehmen‘ (Ex. 6, 7), so heißt das eben nichts anderes als: eure *menschengesellschaftlichen* Verhältnisse sollen durch meine Einsicht geleitet werden, eure *menschengesellschaftlichen* Verhältnisse sollen eine Offenbarung meines Geistes werden.“ Wir können das Judentum, der Konvention folgend, trotzdem als Religion bezeichnen, und zwar als „Gesetzesreligion“. Bei dieser besonderen Auffassung des Begriffes der jüdischen Religion, die ja freilich in diesem Kreis als bekannt vorausgesetzt werden darf, muß nun aber auch die auf diese Religion bezogene Religiosität eine entsprechende Färbung, eine entsprechende Erweiterung erfahren.

Für den traditionell eingestellten Juden ist Religiosität auch Vertiefung des religiösen Bewußtseins, vor allem aber zeigt sich die Religiosität in der Tat, in der Art der Ausführung

1 Erweiterung einer Formulierung von Hermann Cohen („Das Problem der Jüdischen Sittenlehre“, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 43, 1899, S. 389): „Der Gott ihres Glaubens ist der Gott ihrer Sittenlehre.“

2 Genesis rabba Kap. 1; vgl. etwa noch den Beginn des „Midrasch der 10 Gebote“.

3 In seinem Pentateuch-Kommentar, zu Ex. 6, 7.

der Gesetze. Wer z. B. mehr als die vorgeschriebenen zehn Prozent Almosen gibt, zeigt damit sein religiöses Gefühl. Denn Almosengeben ist ein Gebot der Religion, der Thora — und wer es besonders weitherzig ausführt, hat damit seine religiöse Einstellung erwiesen.

Religiosität im eigentlichen Sinn des Wortes zeigt jener Chassidim-Rabbi⁴, der am Freitag vor dem Abendgebet das Hohelied so inbrünstig rezitiert haben soll, daß seine Anhänger glaubten, seine Seele entledige sich während dieser Zeit der irdischen Hülle und weile in himmlischen Regionen. Wenn wir hier das Legendenhafte abstrahieren, verbleibt ein religiöses Erlebnis in höchster Intensität. Religiosität im jüdischen Sinn zeigt aber auch der andere Chassidim-Rabbi in einer Erzählung von J. L. Perez⁵, der in den Bußnächten vor dem Neujahrstag zu verschwinden pflegte und nach Meinung seiner Anhänger im Himmel weilte. Ein Nicht-Chassid, der für Mystik nicht viel übrig hatte, wollte die Sache nachkontrollieren und folgte dem Rabbi. Da sah er ihn, die Axt in der Hand, in einen Wald gehen und dort Holz hacken, um damit den Ofen einer armen alten Frau zu heizen, die im Wald wohnte. Da kehrte der Anti-Chassid zu seinen Kollegen zurück, die neugierig auf ihn warteten. „Nun“, fragten sie ihn, „ist er zum Himmel aufgestiegen?“ „Zum Himmel“, antwortete er, „wenn nicht noch höher.“ Diese Anekdote exemplifiziert die praktische Ausrichtung der jüdischen Religiosität: Zum Himmel — durch die abstrakte Frömmigkeit —, wenn nicht noch höher — durch die konkrete gottgefällige Tat.

Noch ein Beispiel aus dem Talmud: Ein Bauer, dessen Land links und rechts an die Grundstücke zweier Brüder oder Partner angrenzt, kann nach dem Gesetz nicht gezwungen werden, sein Land zu verkaufen oder umzutauschen; doch sollte ihn, nach Baba mezia 108a, sein religiöses Gewissen veranlassen, falls kein Schaden für ihn entsteht, in einen Landtausch einzuwilligen, der den Partnern oder Brüdern zur Landzusammenlegung und damit zur Möglichkeit rationeller Bewirtschaftung verhilft; freilich, wie gesagt, unter der Voraussetzung, daß für ihn, den Besitzer des mittleren Landstreifens, kein Nachteil erwächst. Das Bemerkenswerte und Typische im Talmud ist nun, daß auch solche und ähnliche Fälle von nicht anbefohlener Handlungsweise, also von Appellen an die religiöse Denkart — daß auch solche Fälle bloßer Anempfehlungen auf biblische Verse basiert werden, in unserem Fall auf Deut. 6, 18: „Und du sollst tun, was gut und recht ist in den Augen Gottes“, d. h. also: auch wenn du nach dem Buchstaben des Gesetzes nicht dazu verpflichtet wärest. Ein ähnlicher Vers ist Lev. 19, 2: „Seid heilig“, nach Nachmanides' bekannter Erklärung zur Stelle, oder Sprüche 3, 17: „Ihre Wege (auf die Thora bezogen) sind Wege der Milde und all ihre Pfade — Frieden.“

Nachdem nun diese allgemeingehaltenen ethischen biblischen Forderungen Anwendung auf jeden Einzelfall finden können, der nicht im Gesetz ausdrücklich vorgesehen ist, ergibt sich, daß die ethische Einstellung und das ethische Handeln, die Frömmigkeit, die Religiosität, im Paragraphengebäude des Gesetzes selbst eingeordnet werden kann. Diese Durchdringung des Gesetzes mit Religiosität, des starren Muß mit dem aufgelockerten Soll, findet ihren Niederschlag nicht nur im Talmud, sondern selbst in den mittelalterlichen Gesetzeskompendien des Maimonides sowie des Rabbi Joseph Karo. Das letztgenannte Werk, der noch heute gültige Schulchan aruch, handelt zu Beginn vom Morgengebet. Der erste Paragraph ist aber bezeichnenderweise noch keine Vorschrift, sondern eine allgemein gehaltene Mahnung: „Man mache sich des Morgens stark wie ein Löwe⁶ und erhebe sich so früh zum Dienst am Schöpfer, daß nicht die Morgenröte einen aufwecke, sondern daß man umgekehrt der Morgenröte zuvorkomme“ (wörtlich: die Morgenröte aufwecke, nach Ps. 57, 9 und 108, 3).

Wenn nun so auch die Religiosität in allen ihren Äußerungen vom Gesetz sozusagen kontrolliert und überwacht wird, so war sie doch zu keiner Zeit so sehr festgelegt, daß sie nicht je nach individueller Veranlagung und vor allem je nach Ländern die verschiedensten Blüten trieb. Über den eigentümlichen Typus des chassidischen Menschen z. B. ist heute auch die nichtjüdische Welt einigermaßen informiert, nicht zuletzt durch M. Buber⁷. Die kabbalistische Gedankenwelt und somit auch Religiosität sind durch G. Scholems Publikationen einem weiten Kreis durchaus bekannt, aber gerade für unser Thema von besonderem Interesse ist die um 1850 in Litauen entstandene sogenannte Mussar-Bewegung, die die sittliche Selbstvervollkommenung durch geistiges Training erstrebte, zunächst unter den in Litauen besonders zahlreichen Studenten der Talmudhochschulen. Die Lektüre der auch bis dahin schon geschätzten ethischen Meisterwerke eines Bachja, eines Aboab, eines M. Ch. Luzzato wurden in diesen Hochschulen, den sogenannten Jeshivoth, zu einer regelrechten Lehrdisziplin erweitert, auch wurden Stunden schweigender Selbstbesinnung in der Abenddämmerung eingeführt, alles mit dem durchaus praktischen, unmittelbaren Ziel, alle schlechten Eigenschaften, wie Überheblichkeit, Ehrsucht, Neid, Gewinn sucht, usw., unter den Lernenden womöglich auszurotten, und mit dem Hochziel, auf die jüdische Gemeinschaft im gleichen Sinn zu wirken. Diese Bewegung hatte hervorragende Führer, die eine Verkörperung der erstrebten Ideale darstellten. Über diese Bewegung erschien kürzlich in hebräischer Sprache ein vierbändiges Werk von D. Katz⁸, das in europäische Sprachen übersetzt zu werden verdient. Hier wollen wir nur festhalten, daß es, historisch und geographisch bedingt, stets verschiedene Ausrichtungen jüdischer Religiosität gegeben hat und gibt. Die beiden von uns eben als Beispiel gewählten Richtungen, Chassidismus und Mussarbewegung, sind in der Neuzeit entstanden und existieren beide heute noch. Sie zeigen einen sehr lehrreichen Kontrast von intuitiver und intellektueller Religiosität. Es gab und gibt noch zahlreiche andere Ausprägungen jüdischer Geistigkeit und jüdischer Religiosität, besonders unter den Sephardim (aus Spanien stammenden Juden)⁹ — alle diese Richtungen aber wohnen unter dem gemeinsamen Dach des Gesetzes.

Dieser letzte Satz erfährt allerdings seit Beginn des letzten Jahrhunderts eine gewisse Einschränkung. Die damals beginnende politische Emanzipation der Juden hatte naturgemäß kulturelle Assimilation an die Umwelt zur Folge. Jüdische Kreise in Mittel- und Westeuropa glaubten damals, sich die Aufnahme in die nichtjüdische Gesellschaft durch das Aufgeben religiöser Grundgesetze erleichtern zu können. Das klassische Beispiel hierfür ist Heinrich Heine. Einige der damaligen jüdischen Führer, darunter bedeutende Wissenschaftler wie A. Geiger¹⁰, hielten die Abschaffung vieler Vorschriften für religiös erwünscht und notwendig. Dies verlieh freilich auch der nicht aus Überzeugungsgründen entsprossenen Gleichgültigkeit der jüdischen Religion gegenüber den Stempel religiöser Legitimation. Die sogenannte Reformbewegung ging teilweise so weit, u. a. Gebete in der Landessprache abzuhalten und den Sabbathgottesdienst auf den Sonntag zu verlegen, was schwerlich aus den Überlieferungen der jüdischen Religion heraus zu rechtfertigen ist.

Daß zur Erreichung der politischen und kulturellen Ziele die Aufgabe des Althergebrachten nicht nötig ist, zeigte der bereits vorher zitierte Rabbiner und Religionsphilosoph S. R. Hirsch¹¹, einst Freund und Studiengenosse Geigers in Bonner Universitätsjahren und dann sein großer kongenialer Gegen-

4 Vgl. Sch. J. Sewin, Sippure chassidim, Tel Aviv 1957, S. 299.

5 J. L. Perez, übersetzt von A. Eliasberg, Berlin-Wien 1917, S. 139 ff.

6 Vgl. Sprüche der Väter 5, 23.

7 Vgl. auch S. M. Dubnow, Geschichte des Chassidismus, Bd. II (Berlin 1931), S. 273 ff., über die „Lebensführung und Sitten der Chassidim“ sowie unten S. 79 Scholem, Anmerkung der Redaktion.

8 D. Katz, Tenuath ha-mussar, Bde. 1-4, Tel Aviv 1952-57.

9 Vgl. H. J. Zimmels, Ashkenazim and Sephardim, London 1958, Part. II Kap. 10 (S. 268 ff.): A comparison between the religious and moral standards of the Ashkenazim and the Sephardim.

10 Geb. 1810 in Frankfurt a. M.; gest. 1874 in Berlin.

11 Geb. 1808 in Hamburg, gest. 1888 in Frankfurt a. M.

spieler. Hirsch ist der Begründer der modernen, mit der abendländischen Kultur verwachsenen Neo-Orthodoxie. Diese Neo-Orthodoxie, die sich in der ganzen westlichen Welt verbreitete, war den Gastländern nicht weniger treu ergeben als die assimilierte Judenheit der betreffenden Länder. Der Neo-Orthodoxe bekannte sich aber gleichzeitig und ohne darin einen Widerspruch zu sehen zum gleichen historischen Gesetzesjudentum wie der polnische Chassid oder der litauische Mussar-Adept.

Unsere bisherigen Ausführungen umrissen die innere Situation der jüdischen Religion und Religiosität bis zum Ausbruch des Dritten Reiches. Dieses Ereignis sowie das andere wichtige seitherige, die Entstehung des Staates Israel, brachten der Judenheit erst unsagbares Leiden, dann eine nationale Heimstätte, aber die Grundstruktur der jüdischen Gemeinschaft, die Koexistenz der verschiedenen Richtungen, ist durch diese beiden Ereignisse weniger berührt worden, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Dies ist jetzt noch näher zu erläutern.

Der Nationalsozialismus vernichtete zwar mit dem Ostjudentum, seinem Hauptopfer, das Lebenszentrum jüdischer Geistigkeit und ungeheuchelt gottgläubiger Religiosität. Der gleiche Geist und die gleiche Religiosität hat sich aber wie ein Phönix aus der Asche der verbrannten Märtyrer erhoben. Unter den KZ-Befreiten hörte man häufig eine ergreifende Melodie singen¹², deren Text aus Ps. 119, Verse 50 u. 51, bestand: „Das ist mein Trost in meinem Elend, daß Dein Spruch mich belebt. Frevler verspotteten mich gar sehr, von Deinen Geboten wich ich nicht.“ Diesen physisch zerbrochenen Überlebenden konnte das Inferno, in dem sie alle ihre Lieben zurückließen, nicht den Glauben an den Himmel nehmen und nicht den Glauben an ihre Religion. Sie begannen sofort wieder Familien zu gründen, deren althergebrachter patriarchalischer Lebensstil dann in Palästina, New York und London den Grundstein für die Wiederorganisation der Gemeinden bildete. Die vielbesungene Romantik des religiösen Lebens im ostjüdischen Städtchen, diese Romantik, der ein Scholem Alejchem und ein Agnon¹³ literarische Denkmäler gesetzt haben, entsteht neu in den Häusern, Betstuben und Talmudschulen von Jerusalem, Brooklyn und London. Als Kuriosum sei erwähnt, daß in der Nähe der Stadt New York tatsächlich ein Städtchen ostjüdischer Prägung entstanden ist, nämlich Square Town, so nach dem Rabbi von Skwer (Rußland)¹⁴ benannt, dessen meist in New York lebende Anhänger auf den Gedanken kamen, sich geschlossen in der Nähe der Stadt anzusiedeln.

Daß gerade dieses traditionelle Judentum, das numerisch am meisten gelitten hat, nach dem großen Aderlaß die innere Kraft zum Weiterleben aufbrachte, widerlegt die Auffassung Toynbees¹⁵, die Orthodoxie sei nur ein Fossil, ein im Gesetz erstarrter Teil der Judenheit. Diese Kathederweisheit wird vollends widerlegt durch die lebendige Wirklichkeit, durch die stets wachsende Zahl jüdischer Intellektueller, die sich, zum Teil nach der Maturitätsprüfung, in den Jeshivoth dem Studium des Talmuds und der Dezisoren widmen — durch den freudigen Lebensrhythmus der gesetzestreuen Gemeinschaft. Dies alles sind eher Anzeichen einer lebensfähigen denn einer absterbenden fossilen Religiosität.

Das zweite umwälzende Ereignis, die Entstehung des Staates Israel, zwang die religiösen Richtungen zur Stellungnahme zu den neuen Problemen in einem autonomen jüdischen Staatswesen, jedoch in der Gruppierung und im Selbstverständnis der einzelnen Richtungen trat im Grunde, wie bereits bemerkt,

keine Änderung ein. Von jüdischen und nichtjüdischen Beobachtern¹⁶ wird häufig eine Linie gezogen zwischen dem Säkularismus des Staates Israel (wenigstens in seiner extremsten Form) und der vorher skizzierten Assimilation in der Diaspora. Die Linie zwischen diesen scheinbaren Gegenpolen wird gezogen mit der Begründung, ein vollständig säkularisierter Staat würde eine *nationale* Assimilation bedeuten im Sinne des biblischen „Wir wollen sein wie alle Völker“¹⁷. Natürlich kann dieses Problem, über das im jungen Staat viel geschrieben und geredet wird, nicht mit Schlagworten abgefertigt werden. Wir wollen hier nur festhalten, daß diese Auseinandersetzung keinesfalls eine neue ist, nicht nur, weil sie schon innerhalb des vorstaatlichen Zionismus stattgefunden hat, sondern auch, weil eben, wie ausgeführt, die Antithese orthodox—nichtorthodox seit der Emanzipation bestanden hat. Über die Verfolgungszeit und über die Entstehung des Staates hinweg sind die verschiedenen Gesichter jüdischer Religiosität im Ganzen unverändert geblieben.

Jüdische Religiosität heute ist mit jüdischer Religiosität gestern und jüdischer Religiosität vorgestern unlösbar verbunden. Jüdische Religiosität heute läßt sich ebensowenig präzise beschreiben und definieren wie jüdische Religiosität gestern, wie überhaupt eine Religiosität. Religiosität kann aber mitgeföhlt und miterlebt werden, wobei bezüglich des traditionellen Judentums der Nachdruck auf dem *Miterleben* liegt. Und deshalb sollte, wer einen wirklichen Einblick in die jüdische Religiosität erhalten will, sich eine talmudische Aufforderung zu eigen machen, die sich an Stubengelehrte richtet, nämlich (Erubin 14 b): „Geh hinaus und sieh zu, wie sich das Volk benimmt!“ Schon der biblische Bileam konnte kein Urteil über die Frömmigkeit des Volkes abgeben, ohne es wenigstens gesehen, beobachtet zu haben. Eine „simcha shel mizwah“ z. B., eine „Freude an einer gottgefälligen Handlung“, kann nicht beschrieben, nur miterlebt werden. Die wörtliche Übersetzung „Freude“ ist nicht ganz zutreffend. Auch Schillers „schöner Götterfunken“ ist eher ein Geschenk *von* oben, die „simcha shel mizwah“ eher freudige Erregtheit bei der Zuwendung *nach* oben durch die mizwah; eine geistige Freude, die das Antlitz des Menschen aufleuchten läßt. Oder etwa die Stimmung bei der häuslichen Sabbathfeier, die weder mit „feierlich“ noch mit „intim“ richtig oder ausreichend wiedergegeben ist. Der Talmud berichtet (Sabbath 119a): „Einst sprach der Kaiser zu Rabbi Josua Ben Chanania: ‚Wie kommt es, daß eure Sabbathspeise so duftet?‘ Er antwortete: ‚Wir besitzen ein Gewürz, Sabbath mit Namen, und davon erhält sie ihren Duft.‘ Da sprach jener: ‚Gib uns etwas davon.‘ Dieser antwortete: ‚Bei dem, der den Sabbath beobachtet, wirkt es, bei dem, der den Sabbath nicht beobachtet, wirkt es nicht.‘“ In diesem Gleichnis ist das „Gewürz“ die schwer definierbare Sabbathstimmung, in der alle Dinge irgendwie sabbathlich verändert erscheinen. An anderer Stelle des Talmuds (Beza 16a) ist von der „erweiterten Seele“ (wörtlich: „zweiten Seele“) die Rede, die der Mensch am Vorabend des Sabbath erhält und die ihm am Sabbathausgang wieder genommen wird. All dies sind Versuche der Definition einer Stimmung, die aber eigentlich nur durch Miterleben erfaßt werden kann.

Für den Beobachter bietet sich hier ein reiches Feld. Der Beobachter wird feststellen, daß die Spannweite der jüdischen Religiosität heute wie je vom reinen Glauben zum Handeln reicht, und zwar vom Handeln gegenüber Gott bis zum Handeln gegenüber dem Mitmenschen.

Unser Thema hat sozusagen die Religiosität doppelt begrenzt: konfessionell (*jüdische* Religiosität) und zeitlich (*jüdische* Religiosität *heute*). Diese Begrenzung schließt aber nicht aus, daß gerade nach jüdischer Auffassung wahre Religiosität bei jedem Menschen und zu allen Zeiten gefunden werden kann. Es gibt keinen von vornherein verworfenen Menschen. Der

12 Dieses Lied wurde auch von den Umgekommenen auf dem Weg zur Gaskammer gesungen.

13 In deutscher Sprache vgl. etwa: Joseph Roth, Das jüdische Städtchen, in: Werke in 3 Bänden, 3. Band, Köln-Berlin 1956, S. 639-657 (vgl. auch David Kohan: Das ostjüdische „Städtel“ in: Rundbrief XII, 45/48, S. 19 ff. Anmerkung der Redaktion).

14 Vgl. S. M. Dubnow, History of the Jews in Russia and Poland, transl. by I. Friedländer, Vol. II (Phil. 1918), S. 210.

15 A. J. Toynbee, A Study of History, Vol. V, 1939, S. 76.

16 K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Freiburg-Wien 1955, S. 201 ff.

17 Deut. 17, 14; 1. Sam. 8, 20; Ez. 20, 32.

fromme Nichtjude hat ebenso wie der fromme Jude Anteil an der zukünftigen Welt¹⁸. Dies alles einzeln auszuführen, wäre eine schöne Aufgabe gerade im Hinblick auf das heran-

18 Tosefta Sanhedrin 13, 2; babli Sanh. 105a; aufgenommen von Karo, Beth Joseph, Jore Deah 367. Siehe auch D. Hoffmann, der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen, Berlin 1885, S. 65, Anm. 7 (sowie unten S. 81, Katz, Anmerkung der Redaktion). — Zum Jüdischen Jenseitsglauben überhaupt und seiner Auswirkung auf die Religiosität im Diesseits vgl. Sprüche der Väter 4, 21 und A. Barth, Dorenu mul scheeloth hanezach, 2. Auflage, Jerusalem 1955, S. 209 ff.

nahende jüdische Neujahrsfest mit seiner universalistischen Tendenz. Da dies aber den Rahmen unseres Themas sprengen würde, so sei hier nur zum Abschluß ein Satz aus einem zentralen Gebet des Neujahrsfestes¹⁹ zitiert, der die Sehnsucht nach Durchdringung der gesamten Menschheit mit Religiosität zum Ausdruck bringt: „Es mögen sich fürchten alle Geschöpfe und sich bücken vor dir alle Erschaffenen, und sie mögen insgesamt einen einzigen Bund schließen, deinen Willen auszuführen mit vollem Herzen.“

19 Dritter Segensspruch des sog. Achtzehngebetes.

8. Die Stellung der Religion in Israel

Von Dr. Pinchas Rosenblüth, Mikweh-Israel

Mit freundlichem Einverständnis des Verfassers und der Schriftleitung bringen wir den folgenden Beitrag aus dem in Tel Aviv erscheinenden „Mitteilungsblatt der Olej Merkaz Europa“ (30/23) vom 7. 6. 1962. Für etwa eingehende Äußerungen wäre Dr. Rosenblüth dankbar. Dr. R. ist Direktor von Mikweh-Israel, die 1870 als erste landwirtschaftliche Schule, vier Kilometer von Tel Aviv entfernt, mit Hilfe des Verbandes „Kol Israel Chawerim“ gegründet wurde.

Fast jeden Monat geschehen bei uns Dinge, die die Frage der Beziehungen zwischen Staat und Religion aufrollen, doch wird die Tonart, in der die Diskussion geführt wird, immer schärfer. Die Kluft zwischen den einander entgegengesetzten Standpunkten vertieft sich, wobei jedoch die Sonderbegriffe, um die es geht, verschwommener werden. Es soll hier ein Versuch der Klärung gemacht werden, ohne auf eine bestimmte Frage einzugehen, die im Augenblick im Zentrum der Diskussion steht.

Religion und Gemeinschaft

Staat und Religion sind zwei Gebiete, die in Israel eigentlich *niemals getrennt* waren. Der König und der Priester oder die Ältesten und die Propheten waren zwar die Vertreter verschiedener Funktionen, die niemals in der Hand eines einzelnen Menschen oder bei einer einzelnen Autorität konzentriert sein sollten, der Rahmen aber, in dem sie handelten, war ein und derselbe. Im *Christentum* andererseits stehen sich die weltliche und die geistliche Gewalt als zwei entgegengesetzte Bereiche gegenüber. Der katholischen Auffassung nach ist allerdings die geistliche Gewalt der weltlichen übergeordnet, während sie in der byzantinischen Kirche zusammenfallen. Die evangelische Kirche Luthers wieder trennt beide Bereiche völlig, während Calvins Lösung dem Judentum näher kommt.

Die jüdische Haltung ist in der Forderung begründet, die Gebote auf allen Gebieten des Lebens *in der Gemeinschaft* zu verwirklichen. Die Religion ist hier nicht auf das Innere des Menschen und nicht auf den Einzelnen beschränkt, sondern kommt erst eigentlich im Leben der Gemeinschaft zum Ausdruck. Andererseits kann auch die Beobachtung des Gesetzes nur Bestand haben, wenn sie im Herzen des Menschen einen Widerhall findet. Dies schließt nicht das Bestehen einer *Spannung* zwischen beiden Bereichen aus, doch war es nicht der Kampf zwischen zwei einander fremden und voneinander getrennten Gewalten, sondern es ging um die *Tendenz zur Eigengesetzlichkeit*, die jeder Autorität, der politischen wie der priesterlichen, innewohnt gegenüber der göttlichen Forderung, wie sie durch den Propheten gegenüber dem König und den Ältesten, oft aber auch gegenüber dem Priester und dem falschen Propheten, zum Ausdruck kam.

Die nie verwirklichte Forderung

Im allgemeinen beachtet man in der Diskussion über dieses Thema nicht, daß die Forderung, die Gemeinschaft auf dem Gesetz der Thora zu gründen, *niemals verwirklicht* wurde.

Nach dem Bericht der Bibel waren zur Zeit des Ersten Tempels das Leben des Volkes und seiner führenden Schichten von der Erfüllung des Gesetzes und der Erfassung seines Sinngehaltes weit entfernt, denn nur einige wenige waren von ihm erfüllt, wie die Propheten, die isoliert und dem Volke meist unverständlich waren. Auch zur Zeit des Zweiten Tempels wurde die Thora nicht als solche im Rahmen des Volksganzen verwirklicht; sie war jedoch nicht mehr auf nur wenige beschränkt, vielmehr war die Epoche von dem Ringen zwischen den verschiedenen Richtungen um die Deutung der Thora und um den Grad ihrer Verpflichtung in den verschiedenen Bereichen des Lebens erfüllt. Gerade weil das Leben von der Thora und ihren Geboten erfaßt werden sollte, waren die geistigen Führer des Volkes in den verschiedenen Epochen für das Besondere einer jeden Epoche empfänglich und brachten dies in ihren Gesetzesanordnungen zum Ausdruck.

Gegenüber früheren Zeiten hat der *moderne Staat* seinen Aufgabenbereich wesentlich erweitert. Zugleich wurden breite Schichten der Religion im allgemeinen und der jüdischen Religion im besonderen entfremdet. Viele Einwanderer in Israel, die der Tradition treu waren, kamen aus wenig entwickelten Ländern, doch gaben sie hier — vor allem in der zweiten Generation — vielfach ihre religiösen Werte preis. Diesen Veränderungen entsprechend erhielt der auch halachisch bedeutsame Begriff — „die Öffentlichkeit“ — einen neuen Sinn.

Gewandelte Begriffe

Früher wurde jeder, der elementare Gebote in der Öffentlichkeit bewußt übertrat, als *Sünder* angesehen und ging wesentlicher Rechte verlustig (so z. B. das Recht, zur Thora aufgerufen zu werden). In unserer Zeit dagegen wird die Öffentlichkeit infolge der veränderten Gegebenheiten von nichtreligiösen Faktoren bestimmt und hat damit eine auch halachisch (d. h. unter dem Gesichtswinkel der verpflichtenden Gesetzesvorschriften. Anm. d. Red. des Rundbriefs) anders zu wertende Bedeutung. Aber auch das religiöse Judentum und seine Institutionen stehen — im Gegensatz zu anderen Religionen — den Fragen des modernen Staates und der Gesellschaft meist *fremd gegenüber*. Sie verzichten damit auf ihren Einfluß und vertiefen die schon vorhandene Kluft zwischen ihnen und den Nichtreligiösen. Im Gegensatz zu dem gerade dem Judentum Eigentümlichen beschränkt man sich auf die Bewahrung und Verteidigung bestimmter, an sich wichtiger Gebiete wie Schabbat, Kaschrut und Erziehung, wie man es in der Gola tat. Oft geschieht dies in der Voraussetzung, daß die Nichtreligiösen sowieso für die Lösung der anderen Fragen der Gemeinschaft Sorge tragen, während für die erwähnten Gebiete nur die Religiösen sich verantwortlich fühlen.

Bei der Erörterung des Problems hat man auch in Rechnung zu stellen, daß das Recht des Einzelnen auf *freie Meinungsäußerung*, auch im religiösen Bereiche, zu einem anerkannten Grundsatz der modernen Gesellschaft geworden ist. Der