

Gertrud Rapp<sup>1</sup>

## Kornelis Heiko Miskotte: Das Wesen der Jüdischen Religion<sup>2</sup>

Bereits zu Beginn der 1930er-Jahre hat Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976), ein Vertreter der niederländisch-reformierten Kirche, seine Dissertation verfasst, die nun erstmals von Heinrich Braunschweiger ins Deutsche übersetzt wurde.

Der Verfasser will mit seiner Untersuchung die Entdeckung des Judentums als zentrales Thema für die christliche Theologie ausführlich darstellen. Die Diskussion über die Frage war im Jahre 1904 durch die Veröffentlichung Adolf von Harnacks Schrift über *Das Wesen des Christentums* ausgelöst worden. Bereits ein Jahr später hatte der reformjüdische Rabbiner Leo Baeck (1873–1956) mit seiner Untersuchung über *Das Wesen des Judentums* geantwortet. Baeck deutet das Judentum in der *Kontinuität der Epochen*. Dabei wird das Gebot, die ethische Forderung, zum Ausdruck des Religiösen. Es ist wichtiger als jedes Zeremonialgesetz. Baeck vertritt ein religionsphilosophisches Geschichtsverständnis, das eine positive Würdigung des Christentums nahelegt. Zu einem Zeitpunkt, als christliche Theologen jüdische Entwürfe überhaupt nicht zur Kenntnis nahmen, lag der Untersuchung Leo Baecks eine optimistische Sicht auf das Christentum zugrunde.

So schreibt er am Ende seiner Untersuchung: »Wir gestehen allen anderen Bekenntnissen ihre Reichtümer zu, vor allem denen auch, die aus unserer Mitte und aus unserem Geiste hervorgegangen sind« (S. 311/312).

Während Leo Baeck von jüdischer Seite gleiche Bedeutung beigemessen wurde und wird wie Martin Buber und Franz Rosenzweig, findet man seine Erwähnung oder gar eine Auseinandersetzung mit seinem Werk im Jahre 1929 nur bei dem katholischen Theologen Erich Przywara.<sup>3</sup> Danach



war Miskotte mit seiner seit 1932 vorliegenden Arbeit ein weiterer christlicher Theologe, der mit einer konstruktiven Darstellung des Judentums reagierte.

Ist dieses Werk Miskottes, mit dem er 1932 zum Doktor der Theologie promoviert wurde, heute nur noch von historischem Interesse?

Die Rezensentin wird im Verlauf dieser Besprechung zeigen, dass dieses Werk der Mühe lohnt, auch heute noch gelesen zu werden.

Dem Werk Miskottes ist die Offenheit für das aktuelle Geschehen der Zeit und für das Fremde anzumerken sowie seine enorme Belesenheit. Er registriert die gesellschaftlichen Entwicklungen und Verwerfungen seiner Tage. Früh sah er im Hitlerismus eine Gefahr für den Weltfrieden. Als eigentliche Ursache des Antisemitismus diagnostizierte er 1939 einen grenzenlosen, viel zu lange verschwiegenen Hass gegen den Gott der *Torah*.

<sup>1</sup> Dr. Gertrud Rapp ist Oberrechtsdirektorin und Beauftragte für den jüdisch-christlichen Dialog in der Erzdiözese Freiburg.  
<sup>2</sup> Miskotte, Kornelis Heiko (1932): *Das Wesen der Jüdischen Religion*, in: Braunschweiger, Heinrich (Hg.) (2017): *Tübinger Judaistische Studien*, Bd. 3, 526 Seiten, ISBN 978-3-643-13715-9 (br.).

<sup>3</sup> Przywara, Erich (1929): *Judentum und Christentum*, in: ders.: *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Augsburg, S. 624–661.



Kornelis Heiko Miskotte,  
1925.

Umso unverständlicher mutet es an, dass 2015 ein evangelischer Theologe das Alte Testament aus dem Kanon »eliminieren« möchte. Auch Adolf von Harnack behauptete in seinem *Marcion*-Buch, das Alte Testament zum Kanon der Kirche zu rechnen, führe zu deren Lähmung.

In der 75 Seiten umfassenden Einleitung legt Miskotte Wert auf die Feststellung, dass sich das Judentum keineswegs als eine »Vorstufe« des Christentums zeigt, sondern als eine Religion *sui generis*, die als solche keine Erfüllung oder Ergänzung brauche. So müsse der talmudische Anspruch der Synagoge auf das Alte Testament mit Nachdruck unterstrichen werden (S. 19). Die jüdische Religion habe trotz ihrer Veränderungen ihr Wesen behalten (S. 28) und sei als solche mit der Existenz des Volkes aufs Engste verbunden. Es stehe auch im Interesse der christlichen Kir-

che, dass das »Wesen« der jüdischen Religion zur Klarheit gebracht werde (S. 39). Miskotte sieht es als großen Gewinn, das Judentum in der Frage nach seinem »Wesen« durch seine Religionsphilosophen zu Wort kommen zu lassen (S. 77–408). Er will sich das Wesen der jüdischen Religion von denen zeigen lassen, die kongenial erachtet werden dürfen und zugleich lebendige Zeugen der historischen Wirklichkeit und des allgemeinen Geisteslebens in seinen heutigen Wechseln sind (S. 64).

So befragt er als Ersten Max Brod (1884–1968) auf den Seiten 77–90, der 1921 ein Bekenntnisbuch mit dem Titel *Heidentum, Christentum, Judentum* geschrieben hat und der nach Ansicht Miskottes nur ein Problem hat: die Frage nach dem Sinn des Leids. Ist Gott ewig-vollkommen, dann ist das Leben und Leiden der Menschen sinnlos – damit ist das tiefste Motiv von Brods Dualismus angedeutet. Für ihn lässt sich das Leiden der Welt nur schwer mit dem Glauben an einen allmächtigen und allgütigen Gott vereinbaren.

Eine weitere Frage beschäftigte ihn: »Ist die Seele unsterblich?«

Leo Baecks Hauptwerk *Das Wesen des Judentums* ist die vollständigste Beschreibung des Wesens der jüdischen Religion. Seine Polaritätslehre ist die geeignetste Form, das »Wesen« darzustellen (S. 131). Zwischen Geschöpf-sein und Schöpfer-sein, zwischen Geheimnis und Gebot entsteht die Spannung, ebenso zwischen dem *Gott der Ferne* und dem *Gott der Nähe*; aber so, dass die Spannung zwischen dem Gott-über-uns und dem Gott-in-uns letztlich nur als die religiöse Ausdrucks-

form der sittlichen Spannungen in der menschlichen Natur erscheint. Zwischen der Transzendenz des Ziels und der Immanenz des Weges verläuft die Spannung, die absichtlich nicht vermindert wird, weil Baeck zufolge der menschlichen Natur das Schöpferische innewohnt, das als Waffe gegen das Schicksal den Lauf der Welt bestimmt. Bei Baeck liegt unverkennbar ein stärkerer Akzent auf dem Menschen als Schöpfer als auf dem Menschen als Geschöpf.

Hermann Cohen (1842–1918), Mitbegründer und Hauptvertreter der *Marburger Schule*, des *Neukantianismus*, fußte als Ethiker auf dem Fundament der jüdischen Sittenlehre und baute sie bewusst weiter aus. Cohens religionsphilosophisches Hauptwerk *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* erhebt die jüdische Religion zur wahren Religion der Vernunft. Gott ist der Gott einer wirklichen Religion, der israelitische Monotheismus erkennt ihm ein *Sein* zu, mit dem verglichen alles andere Sein nur *Dasein* heißen kann.

Das Wesen der jüdischen Religion äußert sich durch die Propheten. Sowohl die *Ethik* des reinen Willens als auch die *Religion der Vernunft* orientieren sich an ihren Schriften als klassischen Dokumenten dieser Religion, die zugleich die Religion der Vernunft ist. Im Talmudischen sieht Cohen weniger eine Weiterentwicklung der Lehre als eine nähere Beleuchtung des Wesens der Lehre. Die *Torah* wird von den Propheten her gedeutet. Cohen sieht das »Wesen« darin, was *Torah* und Propheten gemeinsam haben. Sie beleuchten einander; die Propheten geben der *Torah* die ethische Erhebung, die *Torah* den Propheten die ethische



Hermann Cohen, vor 1906.

Konkretion. Das Wesen der jüdischen Religion ist als Lehre des ewigen Heiligungsprozesses zu beschreiben. Die Korrelation von Gott und Mensch, die Vereinigung von Erlösung und Autonomie hat keinen anderen Sinn als diesen. In Maimonides' Lehre der Selbstvervollkommnung als höchstes Prinzip, auf das sich Cohen so gerne beruft, finden wir dieselbe Dialektik von Trennung und Vereinigung.

Martin Buber (1878–1965), in Wien geboren, wuchs in einer großbürgerlichen Familie auf. Sein Großvater war ein besessener Talmudforscher. Die Ehe der Eltern zerbrach (Buber sprach später von »Vergegnung«), als er drei Jahre alt war. Doch bei seinen Sommeraufenthalten auf dem väterlichen Landgut in der Bukowina und als Gymnasiast im polnischen Lemberg lernte er die Glaubenswelt des Ostjudentums kennen: begeisterte Ekstase aus Freude an Gott, aber auch eine realistische Weltfrömmigkeit, die Gottes Herrlichkeit im ganz normalen Alltag entdeckt, und seine Nähe im Schmerz. Es hielt den neugierigen, für alle Strömungen aufnahmebereiten jungen Mann nie lange an einem Ort. In Wien, Leipzig und Zürich studierte er Philosophie, Germanistik, Kunst- und

Literaturgeschichte und einiges mehr. In der Zeit der Weimarer Republik entfaltete er Wirkung als Mitarbeiter des *Freien Jüdischen Lehrhauses Frankfurt*, Zeitschriftenherausgeber und Vortragsreisender. Buber hielt sich für keinen Philosophen. »Ich habe keine Lehre«, pflegte er zu sagen, »aber ich führe ein Gespräch.«

Keiner hat das Prinzip der *dialogischen Philosophie* so konsequent durchdacht wie Buber. Der Mensch wird erst richtig Mensch, wenn er lernt, Du zu sagen.

Bei Buber hat die Begegnung mit Gott oft die Gestalt eines verzweifelten Ringkampfs. In der Gottesfinsternis ist das Licht nicht erloschen, nur verborgen. Der verborgene Gott ist ansprechbar, selbst wenn er nicht antwortet.

Im Gegensatz zu Cohen findet Buber das Wesentliche der jüdischen Religion im Mythos ausgedrückt. Die Lehre vom dialogischen Leben schließt den *dialogischen Monolog* aus. Die Liebe als Weltgeheimnis und Grundkraft des Lebens wird in Bubers Fundierung das Wesentliche; sie fasziniert die theoretische Besinnung, und diese ist der Rahmen, in dem das Wesen der jüdischen Religion neu erscheint.

Nach dem Rationalisten Cohen und dem Mystiker Buber gibt Miskotte einem dritten Zeugen das Wort: Franz Rosenzweig (1886–1929), Schüler Cohens, Freund und Mitarbeiter Martin Bubers. Er hat eine ganz eigene Sicht auf das Wesen der jüdischen Religion und eine andere systematische Methode, sie zu beschreiben (S. 259).

Zu Rosenzweigs Freunden gehörten – nicht zufällig – viele christliche Denker. Sein Verständnis der Schrift gibt größtenteils Antwort auf die Prob-

leme, mit denen auch christliche Denker beschäftigt waren. Für Rosenzweig sind theologische Fragen menschliche Fragen. Schon die gängige Trennung von Theologie und Philosophie ist seiner Meinung nach ebenso unhaltbar wie die zwischen Theologie und Wirklichkeit und zwischen allgemeiner Menschlichkeit und konkretem, zum Beispiel jüdischem Bekenntnis (S.265).

Wichtig für das Wesen der jüdischen Religion ist die Tatsache, dass der Indikativ ewiges Sinnbild der Schöpfung ist und der Imperativ das Sinnbild der Offenbarung. Hier findet Rosenzweig auch den Ort, um über das Geheimnis des Eigennamens im Allgemeinen und des Gottesnamens im Besonderen zu sprechen. Grund der Offenbarung ist die Offenbarung des göttlichen Namens. Sie gründet einen wirklichen Mittelpunkt im Raum und einen wirklichen Anfang in der Zeit. Geist ist der Akt des Benennens. Mit Gedanken zum Hohelied versucht Rosenzweig das Wesen der jüdischen Religion zu umreißen und die Linien des »natürlichen« Denkens durchzuziehen (S. 294–297).

Den existentiellen Sinn der Erlösung sieht Rosenzweig darin, dass Gott den Menschen nicht *ohne ihn* erlösen will. Die Möglichkeit, Gott zu versuchen, ist die äußerste Spitze der menschlichen Freiheit (S. 305). »Alles, alles liegt in Gottes Hand, nur eines nicht: die Gottesfurcht« – eine der talmudischen Grundpositionen, auf die Rosenzweig sich öfter beruft (wie auch Brod, Baeck, Buber und Cohen).

Im Gottesdienst ist der Ort, an dem das Eigentliche der jüdisch-orthodoxen Religion zu sehen und das Wahre zu erkennen ist. Subjekt dieses Geschehens ist *das Volk*. Während jede andere Gemeinschaft eine institutionelle Organisation

nötig hat, um sich zu behaupten, ist Israel eine Blutsgemeinschaft, welcher »die Gewähr ihrer Ewigkeit schon heute warm durch die Adern rollt« (S. 308).

Die Ruhe des *Schabbat* trägt die Erlösung in sich, denn am *Schabbat* fühlt sich die Gemeinde als erlöste – heute schon.

Das Fest der Befreiung aus Ägypten (= *Pesach*), das Sinai-Fest (= *Schawuot*) und das Laubhüttenfest (= *Sukkot*) bilden einen Zyklus von *Offenbarungs-Festen*. Immer ist das Volk zentral: Es geht um seine geschichtliche Schöpfung, um seinen Empfang der *Torah*, um seine Reise mit der *Torah* durch die Welt.

Zum *Wesen der jüdischen Religion* gehört ihre mütterliche Sorge für die (anderen) Völker. Die Echtheit der Sorge zeigt sich Rosenzweig zufolge in der Würdigung des Christentums als historisch notwendigen Weg der Völker. Das Christentum ist ein Strahlenbündel, aus dem feurigen Kern von Israels Stern über die Völker gegossen, um ihnen den ewigen Weg zu weisen (S. 314).

»Die Christenheit *muss missionieren*. Das ist ihr so notwendig wie dem ewigen Volk seine Selbsterhaltung im Abschluss des reinen Quells des Bluts vor fremder Beimischung. Ja, das Missionieren ist ihr geradezu die Form ihrer Selbsterhaltung.«<sup>4</sup>

»So drängt sich das christliche Bewusstsein, ganz versenkt in Glauben, hin zum Anfang des Wegs, zum ersten Christen, zum Gekreuzigten, wie das jüdische, ganz versammelt in Hoffnung hin zum Manne der Endzeit, zu Davids königlichem Spross.«<sup>5</sup> Hier ist der Gegensatz zwischen den Balken des Kreuzes und den Strahlen des Sterns auf Davids Schild.

Zum Wesen der jüdischen Religion gehört Rosenzweig zufolge, dass das Volk als solches Träger der Offenbarung und Vorbote des Messias ist. Seine Existenz ist sozusagen amtlich (S. 322).

Wenn Cohen das Wesen der jüdischen Religion mit den Denkmitteln der kritischen Philosophie und Buber mit den Mitteln seiner Sprachphilosophie beschrieben haben, greift Rosenzweig zu den Denkmitteln einer Theologie des *neuen Denkens*. Das *neue Denken* lässt Platz, schafft Raum für den Ernst der konkreten Gesetzeserfüllung aus der Sicht der Lehre des dialektischen Zusammenhangs von Offenbarung und Erlösung. Wer dieser Philosophie keine philosophische Geltung zugestehen kann, kann dennoch in ihrer Entfaltung einwandfrei Wesenszüge der jüdischen Religion in den Blick bekommen. Alles in allem sind uns aber nicht drei Wesen begegnet, sondern *ein* Wesen ist uns begegnet. Dieses *Eine* kann wie folgt beschrieben werden:

*Einheit* des Lebensgefühls, das keinen Bedarf hat, die souveräne Majestät Gottes zu denken, in dem Gott der Gefährte des Volkes (oder des Menschen) ist und das Volk (der Mensch) Gottes Partner, in dem das Sittliche deshalb nicht nur eine menschliche Angelegenheit ist, sondern eine Funktion, mit der Gott als dem Hilfsbedürftigen gedient wird.

Dem Philosophen der »konkreten Utopien«, der Tagträume und des Prinzip Hoffnung, Ernst Bloch (1885–1977), sind die Seiten 347–360 gewidmet. Im Zentrum seines Denkens steht der über sich hinausdenkende Mensch. Für ihn ist das Judentum die eine universale Sekte, in der der

4 Rosenzweig, Franz (1988): Der Stern der Erlösung, Berlin, S. 104.

5 Ebd., S. 111f.



Ernst Bloch auf dem  
XV. Schriftstellerkongress in Berlin, 1956.

.....

Geist der Utopie lebt und wirkt, die ihre Anhänger in allen Ständen, unter allen Konfessionen hat, eine universale Sekte, die nicht wie die Logen der Freimaurer und Theosophen mühsam organisiert werden müsste, die quer durch alle Organisationen hin besteht und die dennoch nicht in einen allgemeinen Humanismus zerfließt, weil sie auf der sehr alten, sehr starken, sehr lebendigen Wurzel Israels blüht und somit ethisch-magisch eingestell ist (S. 360).

Constantin Brunner, Pseudonym des Philosophen, Schriftstellers und Literaturkritikers Arjeh Yehuda Wertheimer (1862–1937), gilt als Vertreter des Holismus und wandte sich in mehreren Schriften gegen den Antisemitismus. *Judenhass ist Menschenhass*. Antisemitismus ist für ihn ein Beispiel dafür, wie man den Egoismus verabsolutieren und sich von der Basis der allgemeinen Mitmenschlichkeit entfernen kann. Auch äußerte er sich ablehnend gegenüber dem Zionismus, da dieser die jüdische Emanzipation gefährde. Brunner sieht das Wesen des Judentums in einer eigenartigen Mystik oder besser: mystischen Möglichkeit, die von Jesus vollkommen verwirklicht wurde. Die Heilige Schrift des Alten Testaments spiegle eine Geisteshaltung wider, die an das menschlich Höchste heranreicht (S. 361).

Auch wenn in der Kunst Franz Kafkas (1883–1924) der Name Gottes nicht einmal genannt wird, ist seine Kunst doch Wort für Wort voll des Fragens nach Gott, des Ringens mit ihm wegen seines Fernseins. Kafka hat sich durch umfangreiche Lektüre intensiv mit der jüdischen Religion auseinandergesetzt. Persönlicher Kontakt bestand zu Martin Buber. Nach Worten Max Brods und von Hans Joachim Schoeps wird Kafka der Mensch, der »als von aller apriorischen Sicherheit abgeschnittener Wahrheitssucher sich in die Schwebel der Ungewissheit hineingehalten weiß, in der das reine Nichts auf den Menschen lauert«. Kafkas Weltanschauung ist tragisch. Er anerkennt und bekennt Gott, aber keinen Zusammenhang zwischen Gott und Welt, höchstens einen *ironischen*. Am seidenen Faden hängt für den gottverlassenen Menschen die minimale Chance einer eschatologischen Hoffnung. Kafka akzeptiert also Cohens Deutung vom Wesen der jüdischen Religion. Als Idealkonstruktion bekennt er sich auch zu Bubers Lehre von »Ich und Du«, aber diese wird durch das Ernstnehmen dessen, was Rosenzweig das existentielle Denken nennt, radikal gestört, denn die Frage ist: Kann eine Idee für uns noch Wahrheit sein, für die man sich im konkreten Leben unmöglich entscheiden kann?

Im Unterschied zu allen bisher behandelten jüdischen Denkern ringt Kafka mit dem Problem der *Erbsünde*. Sie bedeutet die Unmöglichkeit, auch die Denk-Unmöglichkeit der Freiheit. Kafka fühlt sich auf dieser Erde gefangen, ihm ist eng, die Wahnvorstellungen der Gefangenen brechen bei ihm aus, kein Trost kann ihn trösten, weil es eben nur Trost ist, gegenüber der *großen Tatsache des Gefangenenseins*. Damit ist der jüdische Optimis-

mus radikal aufgegeben. Das Wesen der jüdischen Religion kann Kafka zufolge nichts anderes sein als die Bewusstmachung und Rechtfertigung unserer Einsamkeit. Brod sagt über Kafka: »Das große Geheimnis: dass dennoch und immer wieder Ruhe von diesem gequälten Menschen ausging.« Dies ist ein Symbol für die Wirkung des modernen Judentums auf den modernen Geist; die Ehrlichkeit im Bekenntnis der Unerlöstheit bekommt eine eigene, religiöse Würde.

In einem kleineren Kapitel widmet sich Miskotte der neuen Orthodoxie (S. 385–408), obwohl die im strengen Sinn orthodoxen jüdischen Theologen und Religionsphilosophen nach seiner Meinung in seine Untersuchung eigentlich nicht hineingehören, weil sie in ihrer inneren Entwicklung noch zu keiner Besinnung auf das »Wesen« ihrer Religion gekommen seien. Er fasst deren Werke unter dem Titel *Begrenzungen* zusammen. Das Alte Testament ist gegeben, um den Gott zu offenbaren, der für uns Lebende nirgends anders zu finden ist als in seiner *Torah*. Im Begriff der *Offenbarung* steckt die Möglichkeit, das Wesen der jüdischen Religion zu retten in einer Zeit, in der das substituierte Wesen, nämlich das Volk selbst, auch als geistige Einheit auseinander zu fallen beginnt.

Weder Autonomie noch Heteronomie, sondern *Schöpfungsnomie* ist das Wesen des Judentums. In der Schöpfung (nicht in der Natur) liegt die Wahrheit beschlossen, Wahrheit im alttestamentlichen Sinn = das Wirkliche und das Rechte.

Jude sein bedeutet Geschöpf sein, Geschöpf sein *wollen*, *nichts* als Geschöpf sein wollen. Das ist der Sinn der Offenbarung nach Meinung von

Samson Raphael Hirsch (1808–1888). Abraham ist der in der Schöpfung wiederhergestellte Adam und *Erez Jisroel* der Garten Eden.

Sobald man sieht, dass nur die *Torah* eine wahre Menschlichkeit möglich macht, kennt man ihre Qualität: Offenbarung.

Erst spät entdeckt wurde in seinem theologischen Bestreben der außerordentlich begabte Naturforscher und Arzt Salomon Ludwig Steinheim (1789–1866). Das Wesen des Judentums liege in seinem Protest gegen das Heidentum. Die Offenbarung ist nichts anderes als eine *Mitteilung*. Die Religion oder die Offenbarung ist Israels Wesen, und jedes jüdische Individuum ist *eo ipso* ein leibhaftiger Protest gegen alles Heidentum und gegen jegliche philosophische Dogmatik. Die Offenbarung ist die Mitteilung einer Wahrheit, auf die der Mensch von sich selbst nicht käme und die der Vernunft entgegensteht, die aber, einmal gehört und verstanden, sich als Rechtfertigung des Lebens, der Vernunft, der Menschlichkeit aufdrängt.

Hans Joachim Schoeps (1909–1980) gibt sich nicht zufrieden mit der Betrachtung und Beschreibung des Wesens der jüdischen Religion, sondern bietet einen Entwurf einer *systematischen* jüdischen Theologie. Ihn bewegt die Frage nach der Möglichkeit des Heils *in unserer gottverlassenen Zeit*. Theologie muss als Funktion des *Glaubens* aufgefasst werden. Es habe nie eine jüdische Theologie existiert, die einen anderen Grund und ein anderes Ziel haben konnte als das Wort Gottes. Schoeps sieht das Wesen der Lehre in der Transzendenz Gottes, die positiv die Beziehung Gottes zur Welt in das hörbare Wort stellt.

Das vorletzte Kapitel befasst sich mit der *Lehre der Korrelation als neue Bundeslehre* (S. 409–441). In vorausgegangenen Kapiteln tauchte die Frage auf, ob ein Judentum ohne die jüdische Gesetzestreue existiert. Die weitgehende Assimilation bewog sowohl die Orthodoxie als auch den Liberalismus, die Gesetzestreue in größerem oder geringerem Maße nach Kern und Peripherie zu differenzieren und ihr den Hintergrund einer in Begriffen des allgemeinen Geisteslebens zu übertragenden Weltanschauung oder Lebenshaltung, ein ethisches Prinzip oder eine Idee, zu geben.

Zur Rechtfertigung seiner Untersuchung bezieht sich Miskotte auf Julius Gutmann, der sagt: »Die an die Stelle der äußeren Normierung des Glaubens getretene innere Bindung an die religiösen Grundüberzeugungen des Judentums hat sich als fest genug erwiesen, um dem Judentum seine einheitliche Glaubensgrundlage zu erhalten.« So geht Miskotte Stück um Stück den Struktureinheiten nach, die die untersuchten Religionsphilosophen aufgezeigt haben, um das Zentralste bestimmen zu können.

Der Rationalismus Moses Mendelssohns sei auf der ganzen Linie überwunden. Der *Wesens-Gegensatz* zu jeglichem *Pantheismus* sei übernommen worden. Am stärksten sei er in der Neo-Orthodoxie, aber kaum weniger stark bei Cohen, Buber und Rosenzweig fallen gelassen.

Eine Ausnahme bilde die extreme Erscheinung Constantin Brunners, aber auch bei ihm sei jeder Form von Naturalismus gewehrt. Alle stimmten darin überein, dass der Pantheismus zu verwerfen sei. Diesem werde nicht die eine oder andere Form von Weltanschauung gegenübergestellt, sondern der *Messianismus*. Das Denken in Relationen fin-

den wir bei Cohen und den Seinen ebenso wie bei dem Mystiker Buber und beim existentiellen Denker Rosenzweig. Ihnen allen ist die Weigerung gemein, hinter der Relation nach einer höheren, tieferen usw. Wirklichkeit zu suchen. Von daher sei die Stellung von *Erez Israel* im Wesen der jüdischen Religion zu verstehen, auch die Funktion der Klagemauer. Phänomenologisch von größtem Gewicht sei die Dialektik der Offenbarung, wie sie Rosenzweig formuliert habe.

Die *Torah* als das »tragbare Vaterland« werde in der Tat getragen. Nicht sie trägt Israel, sondern Israel trägt sie.

Um vieles mehr als die Sünde, die in jedem Augenblick durch die Bekehrung getilgt werden kann, quält das Leid den jüdischen Geist. Die Gebote Gottes wollen das Leid verhindern; die Menschenliebe leidet am Leben wegen des Leides, das der Arme, der Fremdling, der Unbegabte, der Ungeliebte erduldet.

Brod hat – wie wir gehört haben – das Leid als das *eine* Thema hingestellt, an dem das Wesen der jüdischen Religion zu demonstrieren ist, doch auch in Cohens Hauptwerk nimmt das Leid einen ungeheuren Stellenwert ein. Er wirft der *Stoa* und Spinoza das Wegargumentieren des Sinns vom Mitleiden vor und schildert den Messias als Stellvertreter nicht unserer Schuld, sondern unseres Leidens. Auch bei Buber und Rosenzweig konnte eine ähnliche Faszination durch das Leid aufgezeigt werden. Miskotte geht es in diesem Teil seines Werkes um den Zusammenhang zwischen Leid und Heiligung der Welt. Gott hat Israel nötig nicht nur zur Heiligung der Welt, sondern auch zur Heiligung seines Namens. Die Gegenseitigkeit von



Max Brod, 1914.

Gott und Mensch ist ein auf die Heiligung, auf die Zukunft gerichteter Bund. Die Lehre der Korrelation ist die moderne Form der alten *berith*.

Deshalb können Pantheismus und Theismus verworfen werden, und deshalb ist sowohl das »Rationalistische« als auch das »Mystische« als »existentielle« Fundierung brauchbar.

Israel erlebt Gott in der Geschichte, in *seiner* Geschichte. Ob die *berith* ein »königliches Priestertum« als Ziel setzt oder es voraussetzt, ist schwer zu ergründen. »Der heilige Geist wird im Menschen lebendig, insofern dieser sich selbst heiligt. Und in dieser Selbstheiligung vollzieht er die Heiligung Gottes«. »Ob Gott transzendent oder immanent ist, ist nicht eine Sache Gottes, es ist eine Sache des Menschen« (Buber). »Die Ewigkeit muss nämlich beschleunigt werden, sie muss stets heute schon kommen können: nur dadurch ist sie Ewigkeit. Wenn es keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reichs beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern – in Ewigkeit nicht« (Rosenzweig). Der Bundschluss ist gemäß verschiedener *Talmud*-stellen Israel zu verdanken. Gott hat die *Torah* allen Völkern angeboten, Israel war das einzige, das auf das Angebot einging. Und: Weil Moses die Herrlichkeit des ägyptischen Hofes verlassen hat, um nach seinen Brüdern zu sehen, darum hat der Heilige die Herrlichkeit des Himmels verlassen, um mit ihm auf dem Sinai zu sprechen.

Im letzten Kapitel (S. 443–504) vergleicht Miskotte die *berith*-Lehre mit der Struktur des Alten Testaments, was schwierig ist. Er vergleicht aber nicht das »Wesen« der jüdischen Religion mit dem »Wesen« des Christentums und misst es nicht am Neuen Testament.

Hinsichtlich der Grundlagen der wissenschaftlichen Bibelforschung als bedeutend zu erwähnen ist Abraham Geiger (1810–1874), dessen *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums* 1857 erschienen ist. Er sieht, dass jedes Stadium der Entwicklung der jüdischen Religion eine eigene Bibel hatte und unternimmt einen Versuch, die rabbinischen Exegesen der Schrift »wegzufügen«, indem er diese selbst zum Objekt einer kritischen Untersuchung macht. Ein rationalistischer Methoden-Monismus ist die Voraussetzung für die zugeneigte und vertrauensvolle Haltung, die das liberale Judentum der alttestamentlichen Wissenschaft gegenüber einnimmt. Der Versuch, die alttestamentlichen Urkunden restlos in die Welt des alten Orients einzuordnen, stößt auf wenig Widerstand. Was von der vergleichenden Religionsgeschichte popularisiert in das allgemeine Denken der Zeit einging, schreckt unter den Laien eher die Christen auf als die Juden.

Heiligkeit ist kennzeichnend für die geistige Grundstruktur des ganzen Alten Testaments. Alle »Eigenschaften« Gottes sind Offenbarungsweisen dieses einen offenbarten Grundwesens, des Namens. Heiligkeit ist nicht etwas, das dem Erhabenen, unbekanntem Gott, dem Gott-an-sich, zukäme, sondern vielmehr die Beschreibung Gottes, wie er in seiner Offenbarung, seinem Wohnen,

seinem Nahesein erkannt wird (S. 452). Eine Trennung zwischen dem hohen *Jahwe* und seiner schweifenden, leidenden *Schechina*, wie das spätere Judentum gelehrt hat, ist im Alten Testament nicht zu finden. Für Ezechiel sind Gottes Ehre und seine Transzendenz dauernd aufeinander bezogen. Auch der Thronwagen drückt aus, dass *Jahwe* nicht nur über der Erde, sondern auch über den Himmeln thront. Gott selbst ist niemals von seinem Geschöpf abhängig. Er fällt das unwiderrufliche Urteil über seine Zeit und nach seinem Maß. Allein Gott ist heilig.

Dass *Jahwe* König ist, steht im Alten Testament viel mehr im Mittelpunkt, als dass er König werden muss. *Jahwe* wird schon in der Zeit der Richter unter dem Begriff *malk (melekh)* gedacht und nicht als *el* und nicht als *baal* – denn *baal* ist (so Buber) »die vorgefundene Gottheit«, aber *malk* ist »der mitgehende Gott«. Das Tetragramm besiegelt die absolute Freimacht dieses *melekh* (S. 454).

In einem seiner letzten Werke sagt Buber: »Bei jeder Gebotserfüllung soll der Mensch sprechen: Ich tue dies, um den Heiligen, gesegnet sei Er, mit seiner *Schechina* zu vereinigen.«

Dem Heiligen als Heiligen gefällt es, bei denen zu wohnen, die zerbrochenen Geistes sind (Jesaja 57,15). Mit dem Namen »der Heilige Israels« verbindet sich oft das Epitheton »Erlöser« (Jesaja 41, 14; 43,14; 47,4).

Miskotte kommt schließlich zu dem Schluss, dass »die Struktur des Alten Testaments und die des Judentums einander nicht decken«, doch sei zuzugeben, »dass die Struktur des Alten Testaments Elemente enthält, die durch eine gewisse Isolation oder Akzentuierung sich logisch und rechtmäßig zum Lehrgehalt des späteren Judentums

entwickeln mussten.« Das Wesen der jüdischen Religion könnten wir nicht für identisch halten mit dem Wesen des Alten Testaments. Wer aber im Allgemeinen das »Wesen des Christentums« in einer Lehre oder Haltung suche, die ethisch das Judentum überträte, tut dem Wesen der jüdischen Religion Unrecht (S. 466). Er verweist mit guten Beispielen darauf, dass in umfassenderem religionsgeschichtlichem und kulturmorphologischem Zusammenhang Judentum und Christentum einander am nächsten verwandt sind und sich dieser Verwandtschaft auch besser bewusst werden (S. 470). Die Art, wie die Autoren des Neuen Testaments das Alte Testament zitieren, zeige, dass sie dieselbe Identität zwischen Wort Gottes und Schrift statuieren, wie das die Synagoge zwischen dem Willen Gottes und der *Torah* tat.

Der Messias ist für das Judentum nicht der Wiederkommende, sondern der Kommende. Doch das kann, von der Lehre der Korrelation aus gesehen, in seiner Wortstruktur nicht intakt gelassen werden, Israel wird, die *Einheit* der Menschheit wird, mit oder ohne ein konkretes Israel, zum Mittelpunkt. Das *Kommen* wurde, gemäß der immanenten Logik der Wesensstruktur, u. a. bei Baeck und Rosenzweig, durch die Konsequenz der Lehre der Korrelation notwendigerweise ein *Werden*.

Die eindruckliche Begegnung mit den jüdischen Religionsphilosophen, die Miskotte uns mit seinem Werk ermöglicht hat, hat große Bedeutung für die Schärfung des Unterscheidungsvermögens, für die Vertiefung der Einsicht in den zentralen Sinn der Verkündigung der Kirche. Insofern lohnt es sich auch heute noch, die 1932 verfasste Dissertation zu lesen.

*Hall of Names,  
Yad Vashem, Jerusalem*

In der »Halle der Namen«, dem letzten Raum im Rundgang des Museums zur Geschichte des Holocaust, sind die Namen und persönlichen Daten der jüdischen Opfer des nationalsozialistischen Massenmords gesammelt. Als Grundlage dienten die Angaben auf »Gedenkblättern«, die von Verwandten und Bekannten der Ermordeten gemacht worden waren. Sie sind oft die einzigen Erinnerungen an die Opfer.

