

Jüdische Religiosität

Die jüdische Religiosität ist nicht, wie viele glauben, ein Gegenstand zwar von besonderer Würde, aber von unerheblicher Aktualität für die sogenannte »Lösung der Judenfrage«, sondern sie ist, wie von je, so auch jetzt, für das Judentum der einzige Gegenstand von absoluter Aktualität, Triebkraft seines Schicksals, Richte seiner Bestimmung, die Gewalt, deren 5
Aufflammen es neu beleben, deren völliges Verlöschen es dem Tode überantworten würde. Erneuerung des Judentums bedeutet in Wahrheit: Erneuerung der jüdischen Religiosität. Man kann, ohne sich um die jüdische Religiosität zu bekümmern, die Auflösung des Judentums wünschen, fordern, proklamieren; man kann, ohne sich um sie zu bekümmern, die »Erhaltung«, das heißt die unmerkliche Auflösung des Judentums wünschen, fordern, proklamieren; nicht aber eine Erneuerung des Judentums. Wer diese ersehnt, will, daß es wieder ein mit allen Sinnen lebendiges, ein aus allen Kräften tätiges, ein zu heiliger Gemeinde verbundenenes Judentum gebe; er hat erkannt, daß dahin aus der Gegenwart 15
des jüdischen Daseins kein anderer Weg führt als durch Absage und Neubeginn. Dem aus solchem Willen und solcher Erkenntnis eine Erneuerung des Judentums Ersehnenen wird, je aktiver seine Sehnsucht ist, desto gewisser offenbar werden, daß Erneuerung des Judentums Erneuerung der jüdischen Religiosität bedeutet. 20

Ich sage und meine: Religiosität. Ich sage und meine nicht: Religion. Religiosität ist das ewig neu werdende, ewig neu sich aussprechende und ausformende, das staunende und anbetende Gefühl des Menschen, daß über seine Bedingtheit hinaus und doch mitten aus ihr hervorbrechend 25
ein Unbedingtes besteht, sein Verlangen, mit ihm lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Religion ist die Summe der Bräuche und Lehren, in denen sich die Religiosität einer bestimmten Epoche eines Volkstums ausgesprochen und ausgeformt hat, in Vorschriften und Glaubenssätzen festgelegt, allen künftigen Geschlechtern ohne Rücksicht auf 30
deren neu gewordene, nach neuer Gestalt begehrende Religiosität als für sie unverrückbar verbindlich überliefert. Religion ist so lange wahr, als sie fruchtbar ist; dies aber ist sie so lange, als die Religiosität, das Joch der Vorschriften und Glaubenssätze auf sich nehmend, sie doch – oft ohne es zu merken – mit neuem glühenden Sinn zu erfüllen und zuinnerst zu 35
verwandeln vermag, daß sie jedem Geschlecht erscheinen, als wären sie ihm selber heute offenbart, seine eignen, den Vätern fremden Nöte zu stillen. Sind aber die Riten und Dogmen einer Religion so erstarrt, daß

die Religiosität sie nicht zu bewegen vermag oder sich ihnen nicht mehr fügen will, dann wird die Religion unfruchtbar und damit unwahr. Es ist also Religiosität das schaffende, Religion das organisierende Prinzip; Religiosität beginnt neu mit jedem jungen Menschen, den das Geheimnis erschüttert, Religion will ihn in ihr ein für allemal stabiliertes Gefüge ein-
 5 zwingen; Religiosität meint Aktivität – ein elementares Sichinverhältnissen zum Absoluten –, Religion meint Passivität – ein Aufsichnehmen des überlieferten Gesetzes; Religiosität hat nur ihr Ziel, Religion hat Zwecke; aus Religiosität stehen die Söhne wider die Väter auf, um ihren
 10 selbeigen Gott zu finden, aus Religion verdammen die Väter die Söhne, weil sie sich ihren Gott nicht auferlegen ließen; Religion bedeutet Erhaltung, Religiosität bedeutet Erneuerung.

Worin immer aber ein andres Volk sein Heil finden mag, dem jüdischen ist es nirgendwo anders erschlossen als in der lebendigen Macht,
 15 an die sein Volkstum von je gebunden war und durch die es bestanden hat: nicht in seiner Religion, wohl aber in seiner Religiosität. Ein Wort des Baalschem spricht es aus: »Wir sagen ›Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs‹, wir sagen nicht ›Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‹, damit dir gesagt sei: Isaak und Jakob stützten sich nicht auf Abrahams Über-
 20 lieferung, sondern selber suchten sie das Göttliche.«

Ich will versuchen, das besondere Wesen der jüdischen Religiosität aus dem Schutt, mit dem es Rabbinismus und Rationalismus bedeckt haben, herauszulösen.

Der Akt, der in allen Zeiten dem Judentum als der Wesensgrund aller
 25 Religiosität erschien, ist der Akt der Entscheidung als der Verwirklichung der göttlichen Freiheit und Unbedingtheit auf Erden. Der spätjüdische Spruch »Die Welt ist um der Wahl des Wählenden willen geschaffen worden« ist nur die reife Formulierung einer Idee, die unformuliert schon in der biblischen Zeit lebendig und wesenhaft war. Wie die Reihe der Sinai-
 30 Gebote durch den Ruf zur ausschließenden und unbedingten Entscheidung für den Einen eröffnet wird, so dienen die größten unter Moses Worten der gleichen Forderung: »Ganz sollst du mit Jahwe deinem Gott sein« und »Jahwe deinem Gott zu dienen mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele«; und das gleiche verkünden die Propheten von Elija
 35 an, der zum Volke spricht: »Wie lange noch hinket ihr auf beiden Seiten?« Das nachbiblische Schrifttum bildet die Idee immer prägnanter aus. Die Mischna deutet das Wort »Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Herzen« dahin, daß gemeint sei: mit deinen beiden Trieben, mit dem »guten« und dem »bösen« Trieb; das heißt: mit der Entscheidung und durch sie,
 40 also daß die Inbrunst der Leidenschaft gewandelt wird und mit ihrer ganzen Kraft in die einige Tat eingeht; ist doch an sich kein Antrieb böse,

sondern der Mensch macht ihn dazu, wenn er sich ihm ergibt statt ihn zu regieren; der Midrasch läßt Gott zum Menschen sprechen: »Du hast die Leidenschaft, die in deine Hand gegeben ist, böse gemacht.« So wird auch das Wort des Psalmisten »Mein Herz sei ganz in deinen Gesetzen« dahin gedeutet, David habe zu Gott gesprochen: »Laß nicht den bösen Trieb mich teilen, sondern mache mein Herz ganz.« Und noch nachdrücklicher heißt es: »Nur wenn du ungeteilt bist« (d. h. wenn du die innere Zweiheit durch die Entscheidung überwunden hast), »hast du teil an Jahwe deinem Gotte.« Die Trägheit aber, die Entscheidungslosigkeit wird als die Wurzel alles Übels bezeichnet; Sünde ist ganz und gar nichts anderes als Trägheit. Wer ihr verfallen war, dann aber sich durch die gewaltigste Entscheidung ihr entwand, wer in den Abgrund der Entzweiung versunken war und sich daraus einen Weg zur Einheit brach, wer sich selber wie einen trägen Erdenkloß in die Hände nahm und zu einem Menschen knetete, der ist unter allen Gott der liebste; oder, wie es die Gemara ausdrückt, »an dem Ort, wo die Umkehrenden stehen, vermögen die vollkommenen Gerechten nicht zu stehen«. Die große Entscheidung ist der höchste, der göttliche Augenblick des Menschenlebens, ja des ganzen Weltlebens; »besser«, sagt die Mischna, »ist eine Stunde der Umkehr in dieser Welt, als das ganze Leben der kommenden Welt«; denn diese ist nur noch Sein, jene aber ist das gigantische Werden. Sünde heißt nicht frei, das ist sich entscheidend, sondern unfrei, bewirkt, bedingt leben; der Umkehrende entzündet das Mysterium der Freiheit, er schwingt sich aus der Bedingtheit in die Unbedingtheit, er ist, wie es im Sohar heißt, »lebendig an allen Seiten und vereint im Baume des Lebens«.

Kein Mensch kennt den Abgrund der inneren Zweiheit wie der Jude, aber keiner wie er das Wunder der Einung, das nicht geglaubt, das nur erlebt werden kann. Darum kann ihm kein Verwirklichtes, sondern nur die mit jedem neuen Menschen neu anhebende Tat, die Verwirklichung selber Genüge tun. Das ist der Sinn des jüdischen Dualismus, daß jeder selbeigen aus seiner Tiefe und Finsternis nach göttlicher Freiheit und Unbedingtheit ringt: kein Mittler kann ihm helfen, kein Getanes ihm seine Tat erleichtern, da eben an der durchbrechenden Kraft seines Ansturms alles gelegen ist und jede Hilfe, jeder »Anschluß« diesen Ansturm nur zu schwächen vermag. Deshalb wurde die urchristliche Bewegung für den Juden unfruchtbar, als sie aus der wahrhaft jüdischen Verkündigung Jesu, jeder könne durch unbedingtes Leben Gottes Sohn werden, die Lehre machte, allein der Glaube an den eingebornen Sohn Gottes könne dem Menschen die Ewigkeit gewinnen. Deshalb mußte der Chassidismus seine volkerneuernde Wirkung verlieren, als er an die Stelle jener unmittelbaren Verbindung mit Gott, darin der Mensch »bis zur Wurzel

aller Lehre und alles Gebotes kommt, zu Gottes Ich, der einfachen Einheit und Schrankenlosigkeit, wo alle Flügel der Gebote und Gesetze niedersinken«, weil er sich durch seine Unbedingtheit über sie alle erhoben hat, – als er an die Stelle dieser wunderbaren Selbstbefreiung die Vermittlung des Zaddiks setzte. Die Grundanschauung der jüdischen Religiosität ist in dem Spruch enthalten: »Wenn der Mensch sich selbst reinigt und heiligt, ergießt sich der heilige Geist über ihn.«

Man fälscht den Sinn des Aktes der Entscheidung im Judentum, wenn man ihn als einen bloß ethischen behandelt; er ist ein religiöser, vielmehr: er ist der religiöse Akt; denn er ist die Verwirklichung Gottes durch den Menschen.

In der Auffassung dieser Verwirklichung sind in der jüdischen Religiosität drei Schichten zu unterscheiden, in deren Aufeinanderfolge sich das Werden jenes unterirdischen Judentums kundgibt, welches, heimlich und unterdrückt, das wahrhafte, das zeugende ist im Gegensatz zum offiziellen Scheinjudentum, das ohne Berufung herrscht und ohne Legitimität repräsentiert.

In der ersten, frühesten Schicht wird der Akt der Entscheidung als eine Verwirklichung Gottes durch Nachahmung, als eine *imitatio Dei* aufgefaßt. Gott ist das Ziel des Menschen, das Ursein, dessen Ebenbild zu werden er streben soll, denn »Gott schuf den Menschen zu seinem Ebenbilde«, d. i. daß er es werde. Grundlegend für diese Auffassung ist das Wort des Buches Leviticus: »Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich Jahwe, euer Gott.« Es wird so gedeutet: »Wie ich abgesondert« – d. i. von keinem Ding bestimmt, allem Bedingtheit entrückt, aus mir selber wirkend – »bin, so sollt ihr abgesondert sein«; und weiter heißt es: »Wie Gott einig und einzig ist, so sei euer Dienst einig.« Gott ist einig; so soll der Mensch seine Entzweiung überwinden und einig werden. Gott ist unbeding; so soll sich der Mensch den Fesseln der Bedingtheit entwinden und unbedingt werden. Am schlichtesten und überzeugendsten wird diese Anschauung in einem Wort Abba Schauls überliefert; in einer Erklärung eines Verses des Liedes Mose am Schilfmeer (»Dies ist mein Gott und ich will ihn preisen«) sprach er: Dies ist mein Gott – ich und er; das ist: ich will wie er werden. Daß es aber dazu keinen andern Weg gibt als den der Entscheidung und der Unbedingtheit, das erweist der Mythos des Sündenfalls: die Menschen vermaßen sich »wie Gott zu sein« und dadurch den Sinn des Lebens zu vereiteln, der darin besteht, wie Gott zu werden; so erlangten sie nichts anderes als das Wissen um die Zweiheit von Göttlichem und Menschlichem, die »Erkenntnis von Gut und Böse«.

In der zweiten Schicht wird der Akt der Entscheidung als eine Verwirk-

lichung Gottes durch Steigerung seiner Wirklichkeit aufgefaßt. Gott ist um so wirklicher, je mehr er vom Menschen in der Welt verwirklicht wird. Eine paradox klingende und doch unmittelbar ergreifende Formulierung dieses Gedankens ist es, wenn zu dem Jesajawort »Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahwe, und ich bin Gott« eine Deutung des geheimnisumwitterten Rabbi Simon ben Jochai angeführt wird: »Wenn ihr meine Zeugen seid, bin ich Jahwe, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, bin ich nicht Jahwe.« Gott ist das Ziel des Menschen; so fließt jede Gewalt menschlicher Entscheidung dem Meere göttlicher Kraft zu. In diesem Sinn wird das Psalmwort »Gebet Gott die Macht« durch den Spruch erklärt: Die Gerechten mehren die Kraft der oberen Gewalt. Das spätere, insbesondere das kabbalistische Schrifttum hat den Gedanken, daß der unbedingt handelnde Mensch Gottes Genosse und Helfer in dem ewigen Schöpfungswerk ist, vielfältig ausgebaut. So nennt der Bahir den Gerechten eine Säule, die von der Erde zum Himmel geht und das Weltall trägt. So erklärt der Sohar das Psalmwort »Die Werke seiner Hände ... sind mit Wahrheit und Redlichkeit gemacht« durch den Einfluß des wahrhaftig und redlich handelnden Menschen auf das Werden der Welt; und der Satz »Gott hatte noch nicht regnen lassen auf der Erde, und es war kein Mensch, das Land zu bebauen« wird ebenda dahin erläutert, es habe kein Werk von oben gegeben, weil es keine Tat von unten gab; dann aber »stieg von der Erde ein Dunst auf, und die Fläche des Landes ward getränkt«, das heißt: durch Wirkung von unten geschah Werk von oben.

In der dritten Schicht endlich, die erst in der Kabbala in die Erscheinung tritt, steigert sich die Auffassung der Verwirklichung Gottes durch den Menschen zur Idee einer Wirkung der Menschentat auf Gottes Schicksal. Die Gottesherrlichkeit, die Schechina ist in die Welt des Bedingten gefallen, sie ist wie Israel in der Zerstreung, im Galut, sie wandert und irrt wie Israel, ausgeschüttet ins Reich der Dinge, sie will wie Israel erlöst, will mit dem Gotteswesen wiedervereinigt werden. Dazu aber kann nur der wirken, der in sich das Bedingte zum Unbedingten erhebt; durch ihn vollzieht sich die Erhebung der Welt, das ist die Erhebung der Schechina. Darum sagt ein chassidisches Wort von den Umkehrenden, daß sie Gott loskaufen. Und wie in dem Eintritt der Seele in den Menschenleib der König, Gott, sich der Königin, der Schechina, in Liebe zuneigt, so hebt sich in der Bezwingung des Bedingten durch die umkehrende, die wiedergeborene Seele die Königin in Liebe zum König empor; durch solche Liebeseinung wird das Sein ewig erneuert. »So wächst das Leben von oben und von unten, der Urquell füllt sich ewig, ewig füllt sich das Meer und alles ist ernährt.«

Allen drei Schichten gemeinsam und der jüdischen Religiosität ur-

eigentümlich ist die Anschauung von dem absoluten Wert der Menschentat, der nicht mit der dürftigen Erkenntnis irdischer Ursachen und Wirkungen ermessen werden kann. In irgendeiner Tat irgendeines Menschen mündet Unendliches, Unendliches entströmt ihr. Nicht am Handelnden ist es, zu fassen, welcher Mächte Abgesandter, welcher Mächte Bewegter er ist, aber er wisse, daß die Fülle des Weltgeschicks in namenlosen Verknüpfungen durch seine Hände geht. Es heißt in der Gemara: »Jeder soll sprechen: um meinetwillen ist die Welt erschaffen worden«; und wieder heißt es: »Jeder soll sagen: auf mir steht die Welt«; eine chasidische Schrift bekräftigt: Ja, er ist der Einzige in der Welt und ihr Bestand hängt an seiner Tat.

In der Unbedingtheit seiner Tat erlebt der Mensch die Gemeinschaft mit Gott. Nur für den Lässigen, den Entscheidungslosen, den Geschehenlassenden, den in seine Zwecke Verstrickten ist Gott ein unbekanntes Wesen jenseits der Welt; für den Wählenden, den sich Entscheidenden, den um sein Ziel Entbrennenden, den Unbedingten ist er das Nächste, das Vertrauteste, das er selber handelnd ewig neu verwirklicht und erlebt, und eben darin das Geheimnis der Geheimnisse. Ob Gott »transzendent« oder »immanent« ist, ist nicht eine Sache Gottes; es ist eine Sache des Menschen. Zu der Erzählung der Genesis, wie die drei Männer zu Abraham »in der Glut des Tages« kommen, bemerkt der Sohar: »Wenn die untere Welt im Verlangen nach der oberen auflodert, steigt diese zu ihr herab und beide Welten vereinigen und durchdringen einander alsdann im Menschen.« Im gleichen Sinn kann das Psalmwort erklärt werden: »Gott ist allen nahe, die ihn rufen, allen die ihn mit der Wahrheit rufen«; das heißt: mit der Wahrheit, die sie tun.

Mit der Wahrheit, die sie tun. Diese Wahrheit ist kein Was, sondern ein Wie. Nicht der Inhalt der Tat macht sie zur Wahrheit, sondern ob sie in menschlicher Bedingtheit oder in göttlicher Unbedingtheit geschieht. Nicht die Materie der Tat bestimmt darüber, ob sie im Vorhof, im Reich der Dinge verläuft oder ins Allerheiligste dringt, sondern die Macht der Entscheidung, die sie hervorbringt, und die Weihe der Intention, die ihr innewohnt. Jede Handlung, auch die zu den profansten gezählt wird, ist heilig, wenn sie in Heiligkeit, in Unbedingtheit getan wird.

Die Unbedingtheit ist der spezifische religiöse Gehalt des Judentums. Nicht auf einem Glaubenssatz und nicht auf einer ethischen Vorschrift ist die jüdische Religiosität aufgebaut, sondern auf einem Grundgefühl, das dem Menschenleben seinen Sinn gibt: auf dem Grundgefühl, daß eins not tut.

Wo die Religiosität gemeinschaftbildend, religionstiftend wirkt, wo sie aus dem Leben des Einzelnen in das Leben zwischen den Menschen ein-

tritt, wird dieses Grundgefühl zur Forderung. Im Zeichen der Forderung und des Kampfes um sie steht die Stiftung der jüdischen Religion, stehen alle ihre schöpferischen Erhebungen.

Als Forderung und Kampf vollzieht sich die Stiftung der jüdischen Religion. Wenn Mose, das Feuer des Dornbusches in den Augen, vor die Ältesten Israels tritt, fühlt man schon alles vorbestimmt, was geschehen wird. Ich kenne in Weltgeschichte und Weltmythos keinen größeren Vorgang, keinen furchtbareren. Das Volk ist von dem abgefallen, den es noch nicht zu fassen vermochte – die Söhne Levis durchschreiten auf Moses Geheiß das Lager und erschlagen dreitausend ihrer Brüder. Das ausziehende Geschlecht hält den Prüfungen der Wüste nicht stand – es muß in der Wüste hinsterben. In der Vernichtung alles Halben und Unzulänglichen offenbart sich der verkündete Gott, als das verzehrende Feuer der Unbedingtheit.

Schon hier treten nebeneinander und gegeneinander die zwei führenden Menschentypen, zwischen denen die innere Geschichte des Judentums sich als ein Kampf austrägt: der Prophet und der Priester. Mose ist der Fordernde, der auf nichts hört als auf die Stimme und nichts anerkennt als die Tat. Aaron ist der Vermittelnde, der den Stimmen ebenso zugänglich ist wie der Stimme und das Volk durch seinen richtungsbaren Formendienst zuchtlos macht. Der Prophet will die Wahrheit, der Priester will die Macht. Es sind ewige Typen in der Geschichte des Judentums.

Im Kampf wurde die jüdische Religiosität aus dem Geiste Moses zur Religion; im Kampf muß sie sich immer wieder mitten in der Religion erneuern, deren Formenzwang sie zu ersticken droht, muß immer wieder die erstarrte Masse mit ihrer glühenden Forderung umzuschmelzen versuchen. Niemals gelingt es ihr, dem offiziellen Judentum, den geltenden Institutionen die Herrschaft zu entreißen; immer aber wirkt sie, sei es offenbar, sei es heimlich, tief auf das Werden des Volksgeistes ein. Zuweilen erhebt sie die Religion zu einem neuen, höheren Leben. Zuweilen sprengt sie das Gefüge der Gemeinschaft. Zuweilen zerfällt sie nach einem kurzen Aufblühen. Für jede dieser Möglichkeiten gibt uns die Geschichte des Judentums ein repräsentatives Beispiel.

Der Opferkult Israels mag aus dem primitiven Bedürfnis nach einer lebenden Gemeinschaft mit dem Gott durch den sakramentalen Akt etwa eines gemeinsamen Mahles entstanden sein; sicherlich wirkte bald ein ganz anderes Gefühl mit: das Bedürfnis nach einer Hingabe, welche die eigentlich gewollte und gemeinte Selbsthingabe sinnbildlich vertreten und darstellen mochte. Unter der Leitung des Priesters aber wird das Symbol zum Ersatz. Der Opferkult wird so ausgearbeitet und kodifiziert,

daß in jeder Lage des Menschenlebens, in jedem Augenblick des Menschenschicksals ein vorgeschriebenes Opfer zur Verfügung steht, um die Verbindung mit Gott herzustellen, und hinwieder besteht diese Verbindung in nichts anderm mehr, als in dem Opfer. Es tut nun nicht mehr
5 not, wenn Leid einen anfaßt oder die eigne Sünde einen erschreckt, sich ringend, hingegeben, im Sturm der Entscheidung an Gott zu schließen, bis der Schrei der Kreatur verstummt vor der heimlichen Stimme; man bringt das Opfer, man tut, was angeordnet ist, und der Gott ist versöhnt. Wohl tritt Jahwes Opferkult mit dem Anspruch der Wahrheit dem vielfältigen Götzendienst im Volke entgegen, und noch Elija weiß es nicht
10 anders zu sagen, als daß er für Jahwe und wider Baal streitet; aber ob ein Dienst Götzendienst oder Gottesdienst ist, darüber entscheidet nicht, unter welchem Namen man seinen Gott anruft, sondern wie man ihm dient. Das ist die große Erkenntnis der späteren Propheten, die ein Jahrhundert
15 nach Elija zum Volke zu reden beginnen. In Worten einer gebieterischen Leidenschaft verwerfen Amos und Micha, Jesaja und Jeremija den »Greuel« des Opferkults und fordern den wahrhaften Gottesdienst: die »Gerechtigkeit«, das heißt das unbedingte Leben mit Gott und mit den Menschen. Die inhaltlichen Bestimmungen, die sittlichen Normen, hat
20 die Botschaft der Propheten mit Lehren anderer Völker gemein; das Einzige, das Jüdische an ihr ist der Atem der Unbedingtheit, der sie durchweht, das Postulat der Entscheidung, das in jedem ihrer Worte und noch in dem fordernden Rhythmus ihrer Sätze tönt: ihre Religiosität. Jede Konstruktion einer »reinen Ethik« des Judentums ist von Grund aus verfehlt; da ist der Kern des Judentums, wo das Unbedingte ein verhülltes
25 Gottesangesicht ist, das in der Menschentat offenbart werden will.

Die Propheten wollten den Opferkult vernichten. Sie haben seine Herrschaft nicht zu schmälern vermocht; der Priester behielt die Führung in
30 Händen. Und doch haben sie die jüdische Religiosität, haben die Seele des Volkstums erneuert; so unsichtbar vollziehen sich die Siege des Geistes.

Im zweiten Reich tritt eine neue religiöse Institution in den Mittelpunkt: die Schrift. Sie wird als der festgelegte Ausdruck der Staatsreligion allmählich kanonisiert. Aus der Fülle überlieferten Materials scheiden dem Priestertum botmäßige Körperschaften alles aus, was ihnen mythisch, verdächtig erscheint. So entsteht das Buch, welches das hinfort
35 allein gültige Schrifttum umfaßt; es wird so alleingültig, daß alle nicht in den Kanon aufgenommenen Bücher untergehen. Aber nicht bloß über das übrige Schrifttum siegt es, auch über das Leben. Die Schrift ist fortan die Wahrheit; man kann zu Gott nur dadurch gelangen, daß man sich
40 allem an die Schrift hält. Sie wird aber vom Priester, hernach von dem ursprünglich freier gesinnten Schriftgelehrten nicht als eine im Leben

auszugestaltende, mit neuem Lebenssinn zu füllende Verkündigung, sondern als eine Satzung, eine Summe von Vorschriften behandelt, vom Priester formalistisch abgegrenzt, vom Schriftgelehrten dialektisch ausgesponnen, immer aber ins Enge, Starre, Unfreie gewandt, die lebendige Religiosität nicht fördernd, sondern unterbindend. Dieser Tendenz des offiziellen Judentums erwächst einerseits eine mehr vermittelnde Gegenaktion im eigenen Lager, deren späten literarischen Niederschlag wir in der Agada finden, andererseits eine radikalere Gegenaktion in der sich absondernden essäischen Gemeinschaft und der um sie flutenden Bewegung, die zuletzt im Urchristentum mündet. Von beiden gilt in ihrem Verhältnis zur Schrift, was von den Therapeuten gesagt wird: die ganze Gesetzgebung schein ihnen einem lebendigen Wesen vergleichbar, dessen Leib die Worte, dessen Seele der verborgene Sinn sei; in diesem schau die Menschenseele ihr eignes Selbst an. Beide weisen der Veräußerlichung gegenüber, die der Schrift angetan worden war, auf ihre Innerlichkeit hin. Und auch die urchristliche Bewegung wendet sich nicht – wie die Propheten sich gegen den Opferkult wendeten – gegen die Schrift, sondern dagegen, daß deren Sinn vom Unbedingten ins Bedingte gekehrt wird; sie will das Pathos der Forderung wiederherstellen. Aber keiner dieser Strömungen gelingt es, die jüdische Religion zu erneuern; der Agada nicht, weil sie nur fragmentarisch wirkte und ihre Kräfte nicht zusammenschloß; dem Essäismus nicht, weil er sich einer unfruchtbaren Absonderung ergab und nicht ins Volk strebte; das Urchristentum aber war für eine Erneuerung des Judentums verloren, als es sich selber untreu wurde und den großen Gedanken, der es emporgetragen hatte, die Idee der gotterobernden Umkehr, zum gnadenreichen Anschluß an den Christus verengerte: – damals gewann es die Völker und gab das Judentum preis, indem es das Gefüge seiner Gemeinschaft sprengte. Das Christentum ist von da aus zur Herrschaft über die Völker aufgestiegen, das Judentum in Erstarrung, Erniedrigung, Entartung gesunken; aber sein Kern hat unerschütterlich den Anspruch gewahrt, die wahre Ekklesia, die treugebliebene Gemeinde der göttlichen Unmittelbarkeit zu sein.

Seit der Zerstörung Jerusalems steht die Tradition im Zentrum des religiösen Lebens des Judentums. Ein Zaun wurde um das Gesetz gezogen aus der Absicht, das Fremde und Gefährdende fernzuhalten, aber er hielt oft genug auch die lebendige Religiosität fern. Wohl bedarf die Religiosität der Formen, wenn sie sich in einer Gemeinschaft von Menschen darstellen, eine Gemeinschaft bilden und erhalten, – wenn sie als Religion bestehen will; denn nur in gemeinsamen Lebensformen ist dauernde, von Geschlecht zu Geschlecht gehende religiöse Gemeinschaft möglich. Wenn aber die Religion, statt die Menschen zur Freiheit in Gott zu ver-

binden, sie unter dem unwandelbaren Gesetz hält und ihr Verlangen nach Freiheit verdammt, – wenn sie, statt ihre Formen als die Bindung zu betrachten, auf deren Grunde sich die wahrhafte Freiheit aufbauen kann, sie als die Bindung betrachtet, die alle Freiheit ausschließt, – wenn sie, statt dem Gesetz den großen urzeitlichen Zug zu lassen, es in einen wimmelnden Formelnkram verwandelt und die Entscheidung über rechtes und unrechtes Handeln zu einer spitzfindigen Kasuistik ausarten läßt: – dann ist sie nicht mehr Formung, sondern Knechtung der Religiosität. Dieser Prozeß kennzeichnet die Geschichte der jüdischen Tradition. Die Gegenaktion der Religiosität hat zweierlei Gestalt. Die eine ist die von einer Zeit zur andern aufflackernde Auflehnung der Ketzler, oft mit gewaltigen, das ganze Volk aufwühlenden messianischen Bewegungen verbunden. Die zweite ist die stetige, aufbauende Tätigkeit der jüdischen Mystik, die den erstarrten Ritus durch die Idee der Kawwana, der Intention zu beleben und jeder religiösen Handlung einen heimlichen, auf Gottes Schicksal und die Erlösung der Welt gerichteten Sinn zu geben strebt. In der älteren Kabbala wohnt dieser Tendenz noch ein theologisch-allegorisierendes Element inne, das ihr Volkstümlichwerden verhindert. Erst in der späteren lurjanischen Kabbala wird sie unmittelbar-gefühlsmäßig, und im Chassidismus wächst sie zur großen Volksbewegung. Dieser will das Gesetz nicht schmälern, er will es lebendig machen, will es aus dem Bedingten wieder ins Unbedingte heben: jeder soll durch wahrhaftes Leben selbst eine Thora, ein Gesetz werden. Aus dem Chassidismus hätte die jüdische Religiosität wie nie zuvor erneuert werden können. Aber vom offiziellen Judentum verketzert, verleumdet, denunziert, durch die Schwäche des Volkes, das der Entschiedenheit seiner Lehre noch nicht gewachsen war, entartend, zerfiel er, ehe er sein Werk getan hatte.

Allen drei Bewegungen, der prophetischen, der essäisch-urchristlichen, der kabbalistisch-chassidischen ist es gemeinsam, daß sie nicht darauf ausgehen, das Leben des Menschen zu erleichtern, sondern es zu erschweren, zugleich freilich, es zu beseelen und beseligen. Allen gemeinsam ist der Antrieb, die Entscheidung als die bestimmende Macht in aller Religiosität wiederherzustellen. Durch die Erstarrung des Opferkults, durch die Erstarrung der Schrift, durch die Erstarrung der Tradition wird die freie Entscheidung im Menschen niedergehalten; nicht die aus der Entscheidung geborene, in Unbedingtheit atmende Tat gilt als der Weg zu Gott, sondern die Erfüllung der Vorschriften. Das Prophetentum aber, das Urchristentum, der Chassidismus besinnen sich auf die Entscheidung als auf die Seele der jüdischen Religiosität und rufen zu ihr auf. Das ist der ewige Sinn dieser Bewegungen für das Judentum, das ist ihr durch nichts zu verkürzendes Recht auf unsere Treue; das macht sie

uns wichtig für das Werk der Erneuerung: nicht worin sie ausgingen, sondern woraus sie herkamen, nicht die Formen, sondern die Kräfte. Das sind die Kräfte, die im Judentum nie zulängliche Form, nie Herrschaft gewannen, die vom offiziellen Judentum, das ist von der allzeit herrschenden Unkraft, allzeit niedergedrückt worden sind. Es sind nicht Kräfte von Volkszeiten und Volksteilen, es sind nicht Kräfte der Auflehnung und des Sektierertums, es sind die Kräfte, die den Geisteskampf des lebendigen Judentums gegen die Unfreiheit kämpfen, es sind die ewigen Kräfte. Aus ihnen allein kann die religiöse Erschütterung kommen, ohne die keine Erneuerung des jüdischen Volkstums geraten kann.

Religiosität, sagte ich, ist das Verlangen des Menschen, mit dem Unbedingten lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Echte Religiosität hat somit nichts gemein weder mit den Träumereien schwärmerischer Herzen, noch mit dem Selbstgenuß ästhetisierender Seelen, noch mit den tiefsinnigen Spielen einer geübten Intellektualität. Echte Religiosität ist ein Tun. Sie will das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen. Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden. Daran arbeiten heißt religiös sein, nichts anderes. Am innigsten und unmittelbarsten ist uns diese Aufgabe zugeteilt im Leben der Menschen, das unserer Einwirkung erschlossen ist wie kein anderes Ding der Welt. Hier wie nirgendwo ist uns eine Vielheit in die Hand gegeben, sie zur Einheit zu bilden, eine gewaltig formlose Masse, in der wir die göttliche Gestalt ausprägen sollen. Die Gemeinschaft der Menschen ist ein angelegtes Werk, das unser hartt; ein Chaos, das wir zu ordnen, eine Diaspora, die wir zu sammeln, ein Widerstreit, den wir zu versöhnen haben. Dies aber können wir einzig dadurch, daß jeder von uns an seiner Stelle, im natürlichen Bereich seines Zusammenlebens mit den Menschen das Rechte, das Einigende, das Gestaltende tut: weil Gott durch ihn nicht geglaubt, nicht erörtert, nicht verfochten, sondern verwirklicht werden will.