

Er besitzt in Indochina auch eine geistige Dynamik, ebenso wie in China. Bei den Heiden, die noch immerhin 90% der Bevölkerung ausmachen, ist die Gefahr, daß er als Weltanschauung den erstarrten Buddhismus und den Konfuzianismus ablöst, daß er also zur Religion der Zukunft wird, äußerst ernst zu nehmen. Auch die Vietnamesen sind nicht immun gegen den Materialismus, Fortschritts- und Technikglauben unserer Zeit, dem das marxistische Dogma entspricht. Zudem bieten die Gegner der Kommunisten in ihrer Gesamtheit wie überall so auch in Vietnam kein überzeugendes Bild von Idealismus, wenn sie behaupten, für ideale Werte zu kämpfen. Auch dort sagt die kommunistische Propaganda mit einem gewissen Recht: „Da, wo man sich zum Materialismus bekennt, werden tatsächlich die idealen Werte geschätzt. Im Lager derer, die vorgeben, für die Kultur zu kämpfen, herrscht in Wahrheit der schmutzige Materialismus, der Egoismus und die Selbstsucht.“ Wenn vielleicht auch die Katholiken Indochinas von diesem Vorwurf nicht im gleichen Maße getroffen werden wie die anderen führenden Gegner der Viet-Minh-Bewegung, bei denen es wirklich an Korruptionserscheinungen so wenig fehlt wie

seinerzeit im Lager Tschiang Kai-scheks, darf man doch nicht übersehen, daß die katholischen Gemeinden in der Vergangenheit mitunter den Charakter von Partei- und Kampfgruppen angenommen hatten, der ihr Gemeinschaftsideal in den Augen Außenstehender stark verdunkelte. Darauf stützt die Propaganda mit einem Anschein von Recht den Vorwurf der Reaktion, den sie ihnen gegenüber erhebt.

Die Kirche selbst hat im Anfang versucht, mit der Viet-Minh-Bewegung ins Einvernehmen zu kommen. Sie hat dadurch den kommunistischen Charakter der Bewegung nicht hindern können, sich zu entwickeln. Nach dem römischen Dekret gegen den Kommunismus haben auch die vietnamesischen Bischöfe in einem Hirtenbrief vom 9. November 1951 offen Stellung bezogen, ohne freilich Viet-Minh mit Namen zu nennen. Sie haben sich andererseits von den verschiedensten politischen und sozialen Gruppen und Tendenzen distanziert, die unter dem Namen „katholisch“ in die Geschichte des Landes einzugreifen suchten. Die Kirche hat die ihr gemäße überzeitliche Stellung eingenommen. In ihr bereitet sie sich auf die drohenden Bedrängnisse vor.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Die religiöse Situation des Judentums

Es kann an dieser Stelle verständlicherweise nur auf die wichtigsten religiösen Erscheinungen innerhalb des Judentums hingewiesen werden, so wie sie sich in den letzten Jahren zeigten. Jene Gruppen, die innerhalb des „europäischen“ Judentums keine wesentliche Rolle mehr spielen, wie etwa die sephardischen (spaniolischen) Juden, die Juden Jemens oder die Abessiniers, müssen dabei übergangen werden.

Man kann heute etwa folgende Richtungen innerhalb des Judentums feststellen:

1. Einige gesetzestreue Gruppen, die ihre eigenen Maße für die Grenzen der Gesetzestreue haben
2. Eine sogenannte „liberale“ Gruppe, zu deren Randerscheinungen auf der einen Seite eine gemilderte Orthodoxie, auf der anderen das Reform-Judentum gehört
3. Die nicht zu ermittelnde, aber jedenfalls sehr große Masse der religiös Indifferenten
4. Angehörige der jüdischen sozialistischen Parteien, von denen viele sich als Atheisten bezeichnen oder aber der jüdischen Religion lediglich sozial-ethische Funktionen zuschreiben.

Die Spaltungen innerhalb des Judentums

Es ist sehr fraglich, ob es jemals ein wirklich einheitliches Glaubensbekenntnis innerhalb des Judentums gegeben hat. Dennoch ist es nie zu wirklichen Schismen gekommen, wie etwa in der Kirche. Diese Erscheinung mag ihren Grund darin finden, daß das Judentum zwar „Glaubenssätze“, aber kein eigentliches Dogma kennt. Diese Glaubenssätze sind ihrem Inhalte nach verbindlich, da sie aber nur das Wesentlichste enthalten — wie etwa den Glauben an den einen Gott —, ist es fast immer ein Leichtes gewesen, die verschiedenen Richtungen des Bekenntnisses in ihnen einen gemeinsamen Glauben finden zu lassen. In großen Zügen zeigt sich die Geschichte der Spaltungen

etwa so: Die Spannungen zwischen Propheten und der Priesterschaft kommen in nachbiblischer Zeit (200 v. Chr. bis 100 n. Chr.) in den Auseinandersetzungen zwischen Pharisäern und Sadduzäern zum Ausdruck. Im Mittelalter entsteht die Sekte der Karäer, die die gesamte Tradition ablehnt und sich lediglich an den Pentateuch halten will. Im 12. Jahrhundert entstehen Streitigkeiten zwischen den Anhängern des Maimonides und ihren Gegnern. Diese Auseinandersetzung spielt sich allein in der Sphäre der Religionsphilosophie ab. Sie war wahrscheinlich bestimmend für die späteren Entwicklungen im Judentum. Im 17. und 18. Jahrhundert zerfiel Osteuropa in die sich befehdenden Lager der mystischen Chassidim und der traditionellen rabbinischen Orthodoxie. Im 19. Jahrhundert entstehen in Westeuropa die liberalen Gemeinden. Aus diesen entstehen wiederum die diversen Reformsynagogen.

Die einzig wirkliche Abspaltung war die der Karäer. Sie waren eine nie sehr große Sekte, die 1928 noch 10 000 bis 12 000 Anhänger zählte und gewissermaßen außerhalb des Judentums steht. Selbst die Sadduzäer wurden von den Pharisäern als Juden in jedem Sinne anerkannt. (Nichtsdestoweniger kam es zwischen beiden Parteien im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. zu recht blutigen Bürgerkriegen.) Bei alledem hat sich der Pharisäismus innerhalb des Judentums durchgesetzt. Auch das liberale Judentum — abgesehen von den Reformgemeinden — blieb im Rahmen des pharisäischen Denkens.

Die Normen des Judentums

Es sei hier versucht, die äußerste Grenze dessen zu finden, was als notwendigstes Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Judentum betrachtet werden darf. Für das Christentum besteht als eindeutiges Merkmal die Taufe im Namen des dreifaltigen Gottes. Die Taufe stellt unter anderem die Aufnahme in den Bund Gottes dar. Diese Bundeszugehörigkeit ist auch das Kriterium des Judentums. Nun

ist es aber so, daß der Jude schon durch seine Geburt (die einzige Voraussetzung ist die jüdische Mutter) dem Bunde angehört. Ein Jude kann sich also, selbst nach den Anschauungen des orthodoxen Judentums, niemals rechtskräftig vom Judentum lossagen. Er ist, selbst wenn er nicht das äußere Zeichen der Beschneidung trägt, zum Wohle oder zum Übel, Jude.

Ein anderer Maßstab wäre vielleicht in dem zu suchen, was ein Jude glauben oder praktizieren muß, um der göttlichen Verheißungen — und aus solchen besteht ja das Judentum — teilhaftig zu werden.

Nehmen wir die maximale Norm der Orthodoxie: Er muß an einen einzigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen und sich Israel geoffenbart hat, glauben. Ferner muß er die Verbindlichkeit der in der Bibel enthaltenen göttlichen Gebote anerkennen, und zwar nach der Auffassung der mündlichen Lehre. (Diese entspricht fast vollkommen dem Begriff der katholischen Tradition.) Die mündliche Lehre findet sich in den verbindlichen Teilen (!) des Talmud. Der Talmud selbst ist eine Art „Protokoll“ der Sitzungen der Versammlungen der Gesetzeslehrer. (Diese entsprechen in allem etwa den frühen Konzilien der katholischen Kirche.) Auf diesen Versammlungen wurden die einzelnen Traditionen, so wie sie im Gedächtnis der Tradierenden geblieben waren, vorgetragen und begutachtet, als verbindlich oder unverbindlich erklärt. Der Talmud ist eine Wiedergabe sämtlicher Meinungen, die auf den Versammlungen geäußert wurden, d. h. auch der verworfenen Ansichten. (So sind auch die vielen und meistens böswilligen Mißdeutungen des Talmuds zu verstehen.)

Innerhalb des Talmuds verbleibt dann noch ein Rest ungeklärter und unentschiedener Fragen, über welche zu entscheiden Sache des einzelnen Rabbiners ist. Das Werk selbst entstand in einem Zeitraum von 500—600 Jahren (1. bis 7. Jahrhundert n. Chr.). Ungeachtet seiner verhältnismäßig späten Entstehungszeit, kann man einzelne Traditionen bis in die prämosaische Zeit zurückverfolgen.

Man könnte vergleichsweise sagen, daß der Jude gehalten ist, sowohl die gesamte Offenbarung der Bibel als auch die Tradition als verbindlich anzuerkennen, so wie etwa ein katholischer Christ die Offenbarungen der beiden Testamente, die Entscheidungen der Konzilien (und selbst die nicht unbedingt verbindlichen Entscheidungen der Päpste) als verbindlich annehmen soll. Dieser Vergleich ist sehr naheliegend, da im Prinzip kaum ein Unterschied zwischen den jüdischen und den katholischen Auffassungen über die Verbindlichkeit der Tradition besteht.

Für den liberalen Juden wird die äußerste Grenze des zu Glaubenden der Glaube an den einen Gott und an die göttliche Offenbarung in der Bibel sein. Die wenigsten liberalen Juden werden den Wert der Tradition abstreiten. Sie bestreiten lediglich ihre Verbindlichkeit für die jetzige Zeit.

Die Orthodoxie in der Gegenwart

Die jüdische Orthodoxie hat in all ihren Formen während des letzten Jahrhunderts immer mehr an Grund verloren. (Der orthodoxen Richtung müssen auf jeden Fall die früher nach Hunderttausenden zählenden Chassidim Osteuropas zugerechnet werden.) In West- und Mitteleuropa geschah dies automatisch durch die Emanzipation, welche die verbindenden Ghetti auflöste, eine größere „Austrittsbewegung“ schuf, die liberalen Gemeinden förderte und nicht zuletzt die Taufe von mehr als 200 000 Juden be-

günstigte (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 459). Überall dort, wo die Lebensbedingungen der assimilierten Juden wesentlich günstiger wurden als die der streng für sich lebenden, durch Hunderte von einschränkenden rituellen Gesetzen von ihrer nichtjüdischen Umwelt abgeschlossenen gesetzestreuen Juden, bröckelten stetig größere Teile dieser Gemeinschaft ab.

In Osteuropa, dem Schwerpunkt der jüdischen Orthodoxie, wurde ihr schließlich durch die fast totale Ausrottung der europäischen Juden ein Ende gemacht. In Rußland haben sich trotz der religionsfeindlichen Politik der Sowjetregierung spärliche Teile halten können. Aber schon vorher nahm die osteuropäische Orthodoxie dauernd ab. Auch hier setzte sich die Assimilation der Juden mehr und mehr durch. Dazu kam die sich nach der Jahrhundertwende ausbreitende sozialistische Bewegung, die gerade beim jüdischen Proletariat, welches unter besonders ungünstigen Verhältnissen zu leiden hatte, viele Anhänger fand. Dazu kam der zivilisatorische Fortschritt, der auch vor den Toren der osteuropäischen Ghetti nicht halt machte. Der Talmud, der für die Verhältnisse des 6. oder 8. Jahrhunderts gedacht war und damals seine endgültige Form erhielt, konnte den Anforderungen des 19. und 20. Jahrhunderts nicht mehr gerecht werden. Das Sabbatgesetz mußte jeder neuen Generation als unnütze Erschwerung des menschlichen Daseins erscheinen. Das Verbot des Rauchens am Sabbat z. B. wird in einer Zeit, in der das Rauchen bei vielen Menschen zur Sucht geworden ist, wenig Freunde finden. Genau so wenig wird derjenige, der mit den tieferen Gründen dieser Gesetze nicht vertraut ist, verstehen können, warum er am Sabbat seinen Kaffee nicht aufwärmen darf — vom Kochen ganz zu schweigen —, wenn das Anzünden eines Gaskochers doch gewiß nicht als Arbeit betrachtet werden kann.

Um die rituellen Gesetze überhaupt verständlich zu machen, bedurfte es früher einer außerordentlichen, das ganze Leben des Kindes formenden religiösen Bildung. Diese Bildung konnte, solange es für Juden keine weltlichen Schulen gab, in den Religionsschulen gegeben werden. Nachdem aber die Emanzipation den Juden auch die Schulen öffnete und ihnen die Ausübung normaler Berufe ermöglichte, ging der Besuch der Religionsschulen mehr und mehr zurück. Der Schulzwang des 20. Jahrhunderts hat dann das seinige dazu getan, daß diese Schulen mit der Zeit verkümmern mußten. So wurde die jüdische Jugend selbst in Osteuropa dem Einfluß der Talmudschulen entzogen.

Es ist kaum übertrieben, wenn man feststellt, daß das Vertauschen des religiösen Wissens mit den weltlichen Wissenschaften zu einer Zeit, da jede Wissenschaft die althergebrachten Lehren zu widerlegen scheint, der jüdischen Orthodoxie ein Ende gesetzt hätte. Daß es heute unter den Juden noch 10 oder 15% gesetzestreuere Juden gibt, ist wohl der Lebenskraft des Pharisäismus — wenn nicht der göttlichen Providenz — zuzuschreiben. Wie nach allen Krisen, deren es im Laufe der letzten zwei Jahrtausende nicht wenige gegeben hat, hat das rabbinische Judentum sich der Zeit angepaßt, ohne daß es wesentliche Bestandteile der Tradition aufgegeben hätte. Die traditionelle Kleidung z. B., die nirgends verbindlich vorgeschrieben war, ist fast überall verschwunden, das Rauchen am Sabbat aber blieb nach wie vor verboten. Die Zentren der Orthodoxie haben sich nach Amerika und nach Israel verschoben und den dortigen Verhältnissen angepaßt.

Die progressive Abnahme der Zahl ihrer Gläubigen hat zwar noch nicht ihr Ende erreicht, zu gleicher Zeit sind aber auch wieder Tendenzen zur Ausdehnung — wenn auch noch keine wirkliche innerjüdische Mission — vorhanden.

Die liberalen Gemeinden

Die liberalen Gemeinden verdanken ihre Entstehung der Emanzipation. Bis zu dieser Zeit existierten die jüdischen Gemeinden als autonome Körperschaften mit z. T. eigener Gerichtsbarkeit. Da die Juden nicht als Bürger ihres „Gastlandes“, sondern bestenfalls als fiskalisch wertvolles Eigentum des Kaisers oder der Landesfürsten anerkannt wurden, stellten diese Gemeinden in gewissem Sinne nationale Niederlassungen dar. Die Emanzipation setzte dieser Autonomie ein Ende und forderte von den Juden als Preis für die — noch keineswegs wirklich gewährte — bürgerliche Gleichberechtigung die vollständige kulturelle und möglichst auch religiöse Assimilation. (Die letzte Konsequenz dieser Forderung war, daß man von dem „kultivierten“ Juden ein Bekenntnis zum Christentum erwartete.)

Einige Kreise des „aufgeklärten“ Judentums kamen der Forderung nach religiöser Assimilation auf halbem Wege entgegen. Die Bewegung ging hauptsächlich von den Berliner Salons aus, fand aber sehr bald Anhänger in Hamburg, später in ganz West- und Mitteleuropa. Es sollte jede jüdisch-nationale Eigenart aus dem religiösen Leben entfernt werden. Man berief sich darauf, daß die Verwendung des Hebräischen in der Liturgie keineswegs verbindliche Vorschrift sei. Der ursprüngliche Glaube an den Messias als kommenden Erlöser des jüdischen Volkes wurde abgetan, da er sich angeblich nicht mit den Verpflichtungen eines Bürgers in einem europäischen Nationalstaat verträge und die Juden einer „nationalen Erlösung“ ohnehin nicht mehr bedürften. Als Vorbild für die reformierte Liturgie diente der protestantische Gottesdienst. Überhaupt standen die jüdischen Reformatoren im Banne der lutherischen bzw. kalvinistischen Anschauungen.

Bei alledem wurde der Versuch gemacht, auf dem Boden der Talmudischen Tradition zu bleiben, obwohl die meisten Talmudischen Ritualgesetze als nicht mehr verbindlich angesehen wurden. Man argumentierte, daß das Judentum zur Zeit der Entstehung des Talmuds sich immer wieder den Verhältnissen der Zeit angepaßt hätte und daß nur die Nichtexistenz eines Synedrions diese Reformen unmöglich mache. Es wurde alles unternommen, um es nicht zu einem wirklichen Bruch mit der Orthodoxie kommen zu lassen. Obwohl namhafte Talmudgelehrte und Rabbiner sich für die neue Richtung einsetzten und sie für zulässig erklärten, konnte doch keine Einigung zwischen den Reformatoren und der Orthodoxie herbeigeführt werden. Es kam so zwar zu einer Trennung der Gemeinden, aber doch zu keinem eigentlichen Schisma, wie etwa bei den Karäern, die sich zeitweise sogar dagegen wehrten, als Juden bezeichnet zu werden.

Aus den liberalen Gemeinden gingen die Reformgemeinden hervor, die in Europa nie eine große Rolle spielten, in Amerika aber ziemlich viel Anhänger fanden. Als logische Entwicklung setzten sie den Sonntag als Ruhetag ein, erklärten die gesamte talmudische Tradition und einen Teil der biblischen Gesetze als unverbindlich und sind heute kaum noch von den Unitariern zu unterschei-

den. Es blieb ein nominelles Judentum auf der Grundlage eines etwas blassen Monotheismus.

So wie es das Wesen des Liberalismus nun einmal verlangte, stand nicht die Tatsache einer göttlichen Offenbarung an sich, sondern ihr sozialetischer Wert im Vordergrund. Diese Einstellung ist das Ergebnis eines apologetischen Bedürfnisses. In einer Zeit, in der das Judentum als asoziale Religion hingestellt wurde, ist es keineswegs verwunderlich, wenn jene Träger des Judentums, die nicht nur sich selbst, sondern auch ihren Glauben gesellschaftsfähig machen wollten, es als vorwiegend ethische Institution darstellten. Diese Art der Apologetik, die es als Bedürfnis empfindet, die göttliche Offenbarung durch ihren „sozialen“ Charakter zu rechtfertigen, ist wohl eine allgemeine Zeiterscheinung und weniger ein spezifisches Merkmal des jüdischen Liberalismus. Allerdings führte sie im Judentum zu merkwürdigen Erscheinungen. Das Verbot des Schweinefleisches oder etwa die Beschneidung wurden als sanitäre Einrichtungen und nicht als Äußerung eines göttlichen Willens dargestellt.

Man sollte annehmen, daß der jüdische Liberalismus sich heute bereits überlebt hat, da sich die Assimilation nicht nur vollzogen, sondern auch als zwecklos erwiesen hat. Es ist heute schon gleichgültig geworden, ob ein Jude Kulturträger seines „Gastlandes“ ist oder ob er es vorzieht, Schlafenlocken zu tragen; der Antisemitismus ist in dieser Hinsicht ziemlich indifferent geworden.

Diese Erkenntnis hat nicht den Untergang, sondern eine innere Läuterung des jüdischen Liberalismus herbeigeführt. Er wurde zum Auffangbecken der von der Orthodoxie abfallenden Juden. Zwischen Orthodoxie und vollkommenem Abfall vom Judentum entstanden noch viele andere Möglichkeiten. Die breite Kluft zwischen Orthodoxie und Liberalismus hat sich mit der Zeit geschlossen, es entstand ein gewisser Übergang, indem dort, wo die gemäßigte Orthodoxie aufhört, der Liberalismus bereits anfängt. Es sind heute die ziemlich bedeutungslosen Reformgemeinden, die die Stelle des Liberalismus des 19. Jahrhunderts einnehmen.

Welchen Raum der Liberalismus innerhalb des Judentums einnimmt, läßt sich heute nicht mehr mit Sicherheit feststellen, da sich die Gruppen nicht sehr stark gegeneinander abgrenzen. Nach Wegfall der europäischen Zentren des Judentums ist anzunehmen, daß die liberalen Gemeinden zahlenmäßig überwiegen. Da aber die Intensität des religiösen Lebens innerhalb der Orthodoxie unvergleichlich stärker ist, ist es auch verständlich, daß die Orthodoxie weiterhin bestimmend bleibt.

Areligiosität und Indifferentismus

Es sei vorausgeschickt, daß es innerhalb des Judentums nur sehr wenige wirkliche Atheisten gibt. Die Gottesvorstellung und das Gottesbewußtsein waren viel zu stark entwickelt, um einem Atheismus viel Raum zu lassen. Selbst in Rußland, wo wesentliche Teile der jüdischen Bevölkerung der Kommunistischen Partei angehören und es doch nicht wenige überzeugte Kommunisten geben dürfte, wird ihre Zahl nur gering sein. Es gibt eine recht starke Bewegung, die sich zwar als atheistisch bezeichnet, sich aber in Wirklichkeit nur gegen die Art und Weise der Religion wendet. Der „jüdische“ Atheismus ist für gewöhnlich ein Atheismus der Hautoberfläche. (Es sei dahingestellt, ob es nicht auch im allgemeinen so ist.) Daneben bestehen die Gruppen der betont jüdischen, aber

auch betont antireligiösen Parteien, die in den letzten zwei Jahrzehnten sogar die politisch-nationale Initiative an sich reißen konnten. (Dies war insofern nicht schwer, als die religiösen Gruppen kaum eine politische Zielsetzung kannten.)

Es ist anzunehmen, daß die meisten Mitglieder der MAPAI (Sozialdemokraten) — der stärksten Partei — bestenfalls an hohen Feiertagen und „der Kinder wegen“ einen synagogalen Gottesdienst besuchen. Sie lassen ihre Kinder beschneiden — so wie viele alte Sozialdemokraten in Deutschland etwa ihre Kinder noch taufen ließen. Aber ihre „Religiosität“ besteht lediglich aus einer Mischung von Skeptizismus, Bequemlichkeit und antiklerikalen Ressentiments. Sie sind in Wirklichkeit kaum von der Unmenge der indifferenten Juden zu unterscheiden, mit dem einen Unterschied, daß sie diese ihre Einstellung zur Weltanschauung erhoben haben.

Bei den linksradikalen Gruppen stuft sich diese Haltung nach unten ab, erreicht aber keineswegs einen denkbaren Nullpunkt. Daran kann auch der historische Materialismus nichts ändern. Die religiösen Restbestände, so sehr sie auch gelehnet werden, setzen sich bei jeder Gelegenheit wieder durch. Im übrigen pflegen sich die jüdischen Sozialisten immer wieder auf den „sozialen Wert“ der Bibel zu berufen.

Der religiöse Indifferentismus weist innerhalb des Judentums ähnliche Phänomene auf wie in allen anderen Religionsgemeinschaften. In orthodoxen Kreisen ist man der Meinung, daß das Maß der religiösen Unbildung und des religiösen Unwissens kaum noch einen Vergleich zuläßt. Dabei muß man aber bedenken, daß man in denselben Kreisen ein Äquivalent dessen, was man heute als volle theologische Fachausbildung bezeichnen würde, als normale religiöse Bildung für den gebildeten Laien ansieht. Man kann also hier keineswegs Vergleiche mit anderen Religionsgemeinschaften anstellen.

Der jüdische Indifferentismus, der einen Zustand und keine Lebensweise darstellt, konnte natürlicherweise gewisse Grenzen nie überschreiten. Das Leben des Juden war immerhin 1500 Jahre lang von Bibel und Talmud beherrscht. Diese Herrschaft drückte sich selbst in der profansten Handlung noch aus. Derartige Einflüsse lassen sich auch im Laufe von hundert Jahren nicht beseitigen, besonders dann nicht, wenn es lediglich ein innerer und äußerer Hang zur Bequemlichkeit ist, der gegen sie ankämpft. So ist es zu verstehen, daß das, was der orthodoxe Jude kaum noch als Ausdruck eines religiösen Lebens bezeichnen würde, dem Nichtjuden als strengste Observanz erscheinen muß.

Religiöse Praxis

Nach dem bisher Gesagten ist es klar, daß es heute kaum noch einen echten Maßstab für die religiöse Praxis des Judentums geben kann. Der Synagogenbesuch z. B. kann darüber sehr wenig aussagen. In den orthodoxen Gemeinden erwartet man, daß ein jüdischer Mann die beiden Hauptgebete des Tages, das Morgengebet und das Vesper- und Abendgebet, in der Synagoge verrichtet. In liberalen Gemeinden ist der Synagogenbesuch wenigstens am Sabbat erwünscht. (Frauen nehmen am Synagogengottesdienst de facto nur an Feiertagen teil, in vielen Gemeinden allerdings auch am Sabbat.) Aus dem Synagogenbesuch an sich lassen sich also keine wirklichen Schlüsse ziehen. Es ist wahrscheinlich, daß etwa 80 % aller Juden (wenn

nicht mehr) an den hohen Feiertagen am Synagogengottesdienst teilnehmen. Wieviele den Vorschriften der täglichen Gebete nachkommen, ist nicht festzustellen. Da diese jedoch sehr zeitraubend sind — etwa eineinhalb Stunden (in der Synagoge zwei bis zweieinhalb) —, darf man wohl nicht allzuviel erwarten. Sicher ist, daß Angehörige der orthodoxen Gemeinden den Gebetsvorschriften nachkommen.

Das Einhalten der Sabbatruhe selbst in ihrer primitivsten Form des Nicht-Arbeitens ist für viele jüdische Arbeiter außerhalb Israels fast unmöglich geworden, da in den meisten Ländern die Sonntagsruhe, wenn nicht obligatorisch, so doch wenigstens üblich ist. Während religiöse Geschäftsleute in Deutschland z. B. ihre Geschäfte an beiden Tagen geschlossen hielten, ist es vielen Arbeitern, die bei nichtjüdischen Arbeitgebern beschäftigt sind, unmöglich — selbst wenn sie es wollten —, nur fünf Tage in der Woche zu arbeiten. Obwohl fromme Juden lieber auf jeden Erwerb verzichten werden als am Sabbat zu arbeiten, ist man in diesen Fragen doch etwas nachsichtiger geworden.

Wie weit die Speisegebote, die fast eine eigene Wissenschaft erfordern, noch eingehalten werden, ist nicht zu übersehen. Gewisse Gebote wie etwa das Einsalzen des Fleisches, um das Blut aus dem Fleisch zu entfernen (jedes Blut ist zum Genuß verboten), sind so sehr zum „Brauch“ geworden, daß man sie selbst dann noch praktiziert, wenn z. B. das Fleisch selbst nach den Speisegesetzen gar nicht genossen werden darf. Auf der anderen Seite sind die Speisegesetze derart streng, daß ein Jude, abgesehen von Eiern und ähnlichem, Lebensmittel nur dort kaufen darf, wo ihre rituelle Reinheit gewährleistet ist (also nicht bei einem Nichtjuden). Das bedeutet, daß diese Gesetze nur innerhalb einer größeren und gläubigen Gemeinde durchgeführt werden können. In Israel beachten etwa 10 % der Bevölkerung die leichteren, 4—6 % auch die schwereren Speisegebote. In Amerika liegen die Verhältnisse ähnlich.

Im allgemeinen ist es so, daß es in jeder Gemeinde einen „laxen“ Teil gibt, sei es bei den orthodoxen oder bei den liberalen Juden. Es kommt also vor, daß Angehörige orthodoxer Gemeinden genau so wenig praktizieren wie Angehörige liberaler Gruppen.

Messianismus

Über diesen fast erdrückenden Vorschriften religiöser Observanz stehen die religiösen Hoffnungen des Judentums: die Messiaserwartung. Die Vorstellung vom Messias und seinem Erlösungswerk hat sich im Laufe der Jahrtausende immer wieder gewandelt. Es versteht sich von selbst, daß diese Hoffnungen in den Zeiten der Verfolgungen stärker wurden. Der äußeren Hoffnungslosigkeit, der Gewißheit des sicheren Untergangs muß eine stärkere, innere Hoffnung entgegengesetzt werden, wenn ein Volk nicht untergehen soll. Für den Einzelnen war dies die „Heilsgewißheit“ (die allerdings von der des Christentums verschieden ist), für die Gesamtheit war es die Erwartung des Messias. Die „persönliche“ Erlösung durch den Messias ist dem Judentum fast ganz fremd geblieben, und dort, wo derartige Gedanken auftreten, sind sie möglicherweise auf christliche Einflüsse zurückzuführen. Der Messias soll das Volk in seiner Gesamtheit erlösen und das Reich Gottes aufrichten. Er soll die Heiden Gott und seinem Bunde zuführen. Er wird so-

zusagen „alle Probleme lösen“. Das Judentum kennt zwar eine einheitliche Messiaserwartung, d. h. es erwartet mit Sicherheit sein Kommen und sein Erlösungswerk, es besitzt aber keine einheitliche messianische Theologie, so daß die Begriffe vom Gottesreich nicht weniger variieren als innerhalb der christlichen Kirche. (Die Meinung, daß der Messias schon in der Person des Königs Hiskia erschienen wäre, ist seit dem Mittelalter verschwunden.)

Die liberalen Gemeinden — einst Gegner eines jeden „nationalen“ Messianismus — haben den jüdischen Messiasgedanken sublimiert. Die „Welterlösung“ wurde in den Vordergrund geschoben, die Erlösung des Volkes weiter nicht beachtet. In den orthodoxen Gruppen steht die nationale, die hier mit einer religiösen Wiedergeburt des Volkes identisch ist, an erster Stelle: die Wiedererrichtung des Tempels als größten und wichtigsten Werkes des Messias. Dabei scheint man sich mit der Art und Weise nicht allzuviel zu beschäftigen, denn schließlich ist auch die Verwirklichung der Erlösung Angelegenheit Gottes.

Die Vorstellung von den zwei Messiasen, dem „leidenden“ und dem „triumphierenden“, ist jedenfalls zeitweise im Judentum stark verbreitet gewesen. Dabei deutete man das Leiden Israels in der Form als Leiden des Messias, daß die Verfolgungen, die Israel erdulden muß, Teil des messianischen Erlösungswerkes sind. Überhaupt taucht die Tendenz, die „Gerechtigkeit“ des Einzelnen als Teilnahme am Erlösungswerk darzustellen, immer wieder auf.

Man kann beim Judentum fast von einer immanenten Realität des Messias sprechen, obwohl — oder gerade weil — die Skepsis des Einzelnen recht groß ist, der Zweifel, der oft nichts anderes als Verzweiflung ist. Die ewige Frage: „Wird er nun kommen?“ scheint der beste Beweis dafür. Ein weiterer Beweis läßt sich wohl darin sehen, daß es zwar Juden gibt, die vom Judentum so gut wie nichts mehr wissen, daß es aber kaum einen Juden gibt, bei dem die Vorstellung vom Messias verschwunden wäre.

Zionismus

Der Zionismus stellt einen Versuch dar, die nationale „Erlösung“ in die Hand des Menschen zu legen. Ein Volk, welches stark im Banne der messianischen Hoffnung lebt, kann keine nationale Politik mehr treiben, da es sich (angeblich) den Realitäten entzogen hat. Der Zionismus erstrebt eine Autoemanzipation des Judentums, indem er ein „Gottesvolk“ zur „Nation“ machen will.

Der Zionismus stellt sich nicht gegen die Religion, denn er kennt lediglich nationale Belange. (Diese sind im Judentum nun einmal nicht von den religiösen Belangen zu trennen; vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 502.) Innerhalb der zionistischen Bewegung finden sich fast alle Gruppen des Judentums mit Ausnahme der Ultraorthodoxen und der Kommunisten. Da der Zionismus eine jüdisch-„nationale“ Kultur fördert, muß er notwendigerweise auf die religiösen Kulturgüter zurückgreifen. (Es ist nicht etwa so, als ob der Zionismus diese religiöse Kultur nun verwertlichen wollte; diesen wahrscheinlich zwecklosen Versuch machen nur einige der Parteien, die der zionistischen Bewegung angehören.) So wird der Zionismus, der eigentlich eine weltliche Institution darstellt, zum Vermittler religiöser Güter. Man darf diesen Faktor keineswegs unterschätzen. Die Förderung des Hebräischen als Nationalsprache vermittelt weiten Kreisen des Judentums einen neuen Zugang zu den Büchern

der Offenbarung und der Tradition; die Einführung gewisser Bräuche, der Versuch, eine organische Fortsetzung des biblischen Staates zu schaffen, wird vor allem die großen indifferenten Gruppen zu einer neuen Auseinandersetzung mit dem religiösen Judentum zwingen. Es ist also so, daß ungeachtet dessen, daß sich der Zionismus gegen einen wesentlichen Bestandteil des Judentums wendet, derselbe zur gleichen Zeit der religiösen Kultur zu neuem Leben verhelfen wird.

Mission

Es ist heute kaum noch bekannt, daß das Judentum zwischen dem 3. Jahrhundert vor Chr. und dem 4. Jahrhundert nach Chr. eine umfangreiche Mission betrieb. Selbst im 8. Jahrhundert trat noch ein ganzer Volksstamm — die Chasaren — zum Judentum über. Nachdem aber im Mittelalter jeder jüdische Missionsversuch aufs schwerste geahndet wurde, ja solche Versuche geradezu erfunden wurden, um Judenvertreibungen zu begründen, mußte dieser in Europa schon sehr früh eingestellt werden. Das Judentum verzichtete auf diese Möglichkeit. (Da es keinen eigentlichen „Missionsbefehl“ kennt, war dieses nicht weiter schwer.) Der Aufnahme eines Nichtjuden wurden größte Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Man wandte sich selbst von den judaisierenden Bewegungen in Rußland ab, welche sich z. T. nach ihrem eigenen Bekenntnis als Juden bezeichneten und einen Kontakt mit dem „offiziellen“ Judentum suchten. Es geschah dies gewiß nicht nur aus Furcht.

Die Neuzeit, die Emanzipation, brachte eine jüdische Mission wieder in den Bereich des Möglichen. Es gab zwar Rabbiner — besonders aus liberalen Kreisen —, welche meinten, daß es notwendig wäre, das Judentum zu verbreiten, da man doch einmal davon überzeugt sei, daß der Gott Israels der einzige Gott sei und seine Gebote die einzig richtigen. Es ist nie über die Diskussion hinausgekommen, und bis heute stoßen alle Versuche dieser Art auf die Ablehnung der religiösen Gruppen. Zum Teil beruft man sich darauf, daß die Bekehrung der Heiden Sache des Messias sei — ohne daß damit die frühere Missionstätigkeit der Pharisäer erklärt wurde. Das wesentlichste Argument besteht darin, daß Israels Mission in seinem bloßen „Dasein“ bestehe. Israel bezeugt durch seine Existenz den Einzigen Gott und seine Verheißung. Durch einen „gerechten Wandel“ soll es für die Völker ein Beispiel der Gottesfurcht und eines rechten Lebens werden. Diese Anschauung scheint sich besonders in liberalen, aber auch in orthodoxen Kreisen durchzusetzen. Es ist kaum übertrieben, wenn man feststellt, daß die wesentlichen Anzeichen, die eine Veränderung in der geistigen Struktur des Judentums anzeigen, sich in der Diskussion um die jüdische Mission zeigen müssen. Es geht hier um sehr viel mehr als um eine rein zahlenmäßige Ausbreitung des Judentums auf Kosten anderer Konfessionen. Es geht vielmehr darum, ob das Judentum ausschließlich für die Juden „aus dem Fleisch“ da ist, kurzum, ob das Judentum eine universale Religion ist. Vielleicht ist es grundsätzlich falsch, derartige Kategorien anzuwenden. Es scheint aber erkennbar, daß kommende Veränderungen in dieser Richtung zu suchen sind und daß diese Veränderungen einen wirklichen Wandel der Substanz darstellen werden, wie es ihn seit mehr als tausend Jahren nicht gegeben hat. Die Mission durch das „gute Beispiel“ wird diese grundlegenden Fragen nicht lösen. Vielleicht handelt

es sich hier überhaupt nur um einen Versuch, der Realität auszuweichen. Da nun einmal rein äußerlich die Möglichkeit einer jüdischen Mission besteht, stellt jeder Fall, wo Personen nichtjüdischer Abstammung zum Judentum übertreten (es gab in den letzten zehn Jahren eine ganze Reihe solcher Fälle), eine wichtige Erscheinung dar. Es sieht so aus, als ob der Anstoß zu einer neuen Missionsbewegung nicht aus den Kreisen der Orthodoxie kommen wird, sondern gerade aus der Richtung jener „freien“ Gruppen, die ein im Sinne der Propheten erneuertes

Judentum erstreben. Diese Gruppen sind als religiöse Phänomene bis heute kaum bekannt geworden, da sie keine Religionsgemeinschaften sind. Es scheint so, als ob sie ihre geistigen Grundlagen aus der Philosophie Bubers und jener, die ihm nahestehen, beziehen. Es sei dahingestellt, ob man Buber selbst oder auch Bergmann und Simon, also alle jene, die sich in der „Ichud“-Bewegung trafen (diese Bewegung hat eigentlich nur „politische“ Ziele — aber eben im Sinne des Propheten), als Erscheinungen dieser neuen Richtung bezeichnen darf.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Der Kinsey-Bericht

Der amerikanische Biologe Alfred C. Kinsey begann im Jahre 1938 eine Untersuchung des sexuellen Verhaltens von amerikanischen Männern und Frauen durch mündliche Befragung einzelner Personen nach ihrer sexuellen Praxis. Die Untersuchung sieht für ihre Arbeit einen Zeitraum von 30 Jahren vor, in dem rund 100 000 Personen aus allen wichtigen Teilgruppen der amerikanischen Bevölkerung befragt werden sollen. Als erstes Ergebnis dieser Untersuchung legten er und seine Mitarbeiter 1949 einen Bericht „Sexual Behavior in the Human Male“ (Philadelphia und London 1949) und 1953 einen weiteren „Sexual Behavior in the Human Female“ (ebd. 1953) vor, in denen das Material aus der Befragung von 5300 (weißen) Männern und 5940 (weißen) Frauen verarbeitet war. Die Gesamtzahl der Befragten in den ersten 15 Jahren der Tätigkeit seines Teams gibt er mit 16 392 Personen (8603 Männern und 7789 Frauen) an. In den ersten Darstellungen sind also nicht alle Versuchspersonen (z. B. nicht die Farbigen und die Gefängnisinsassen) berücksichtigt.

Die Kinsey-Berichte als Sensation

Die „Kinsey Reports“ haben in der Öffentlichkeit ein großes Aufsehen hervorgerufen. Die Weltpresse, immer auf der Suche nach Indiskretionen aller Art, bemächtigte sich des Themas und schlug Kapital daraus. Der erste Kinsey Report (wir zitieren ihn im weiteren als KR I) wurde zu einem Bestseller, obwohl er mit seinen langen statistischen Tabellen — die ohne Rücksicht auf ihre Ergiebigkeit mit einer z. T. recht komischen wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit aufgestellt werden und anscheinend eine Art Zeremoniell der amerikanischen Soziographie darstellen — sicherlich die meisten seiner Leser nicht interessieren konnte. Sie dürften sich dafür an der, wenn auch streng sachlichen, so doch eingehenden Beschreibung aller Arten und Abarten sexueller Tätigkeit bis in die technischen Details schadlos gehalten haben. Der 1953 erschienene zweite Kinsey Report (hier im weiteren KR II zitiert) erreichte dieselbe Publizität, aber das Verkaufsergebnis ist anscheinend hinter dem des ersten zurückgeblieben. Man hört, daß die 280 000 Exemplare betragende Auflage nicht verkauft worden sei. Immerhin sollen bisher über 200 000 Exemplare verkauft sein; auch das ist für ein wissenschaftlich angelegtes und geschriebenes Buch, das 8 Dollar kostet, eine ganz ungewöhnliche und ungewohnte Zahl. Warum die Verbreitung dieses Berichts über das sexuelle Verhalten der Frau hinter der des ersten Berichts über das männliche Verhalten zurückgeblie-

ben ist, dürfte schwer zu sagen sein; man könnte auf Grund der vorliegenden Beobachtungen drei Gründe dafür vermuten. Erstens scheint nämlich die Wissenschaftlichkeit und stellenweise Langweiligkeit und Trockenheit des Materials, also die Schwierigkeit der Lektüre, manchen Leser des ersten vom Kauf des zweiten Bandes abzuhalten. Zweitens aber hat die wissenschaftliche und publizistische Diskussion des ersten Bandes soviel Kritik an den Voraussetzungen, Methoden und Ergebnissen Dr. Kinseys gezeitigt, daß eine gewisse Reserve gegenüber seiner Darstellung entstanden ist. Drittens aber zeigen die Äußerungen der öffentlichen Meinung, die in der Ablehnung und Empörung erheblich lauter geworden sind, daß das „Geheimnis der Frau“, in das hier eingedrungen werden soll und das also angetastet wird, doch noch mit einer stärkeren Scheu und stärkerem Schutz umgeben ist, als es das Geheimnis des Geschlechtlichen an sich ist.

Auch ein Absatz von über 200 000 Exemplaren eines derartigen Werkes zeigt jedoch, daß es von der überwiegenden Mehrzahl seiner Leser nicht aus wissenschaftlichem Interesse, sondern aus anderen Motiven gekauft worden ist — die wahrscheinlich von dem Bedürfnis nach sexuellen Reizen, sexueller Neugierde, bis zur wirklichen, sicher vorhandenen Lebensnot in sexuellen Fragen reichen. Es hat damit eine ganz unmittelbare Wirkung auf die Menschen, und zwar in dem intimen Bereich des Menschlichen, in dem eine seiner stärksten Triebkräfte wirksam ist und dessen Gestaltung für das soziale Leben von tief- und weitreichendster Bedeutung ist. Diese unmittelbare Zugänglichkeit und Wirkung des Buches ist von Dr. Kinsey durchaus beabsichtigt (KR II S. 10f.), worüber noch zu sprechen sein wird. Das Buch ist also in etwa zu vergleichen mit einer stark wirkenden Droge, für die von den Herstellern unmittelbare Publikumspropaganda getrieben wird und die ohne ärztliche Vermittlung unmittelbar an den Verbraucher verkauft wird. Abgesehen von aller wissenschaftlichen Kritik etwa auf die Stichhaltigkeit seiner Grundlagen und Voraussetzungen, seiner Methoden und Ergebnisse muß es also auch auf seine Eignung für diesen Gebrauch geprüft werden.

Wenn wir unseren Lesern eine solche Erörterung des Werkes vorlegen, so geschieht das darum, weil eine Übersetzung des zweiten Kinsey Report ins Deutsche, an der, wie die Presse meldet, über 20 Wissenschaftler beteiligt sind, vorbereitet wird und schon bald zur Veröffentlichung kommen soll. Es ist also damit zu rechnen, daß das Werk auch in Deutschland in breitesten Schichten propagiert und verbreitet werden wird. Wir beziehen uns bei