

DAS JÜDISCH-CHRISTLICHE RELIGIONSGESPRÄCH

Herausgegeben von
Heinz Kremers/Julius H. Schoeps

Mit Beiträgen von

Leo A. R. Bakker
Dominique Bourel
David Flusser
Heinz-Jürgen Görtz
Hans-Joachim Kraus
Heinz Kremers
Gary Lease
Stéphane Mosès
Friedrich Niewöhner
Fritz A. Rothschild
Julius H. Schoeps
Ekkehard W. Stegemann
Michael Wyschogrod

Handwritten:
Jan. 1. 1984-1988:
Auf von K. Barth an h.-j. Schoeps
17. II. 1933

BURG VERLAG · 7123 Sachsenheim 3

STUTTGART · BONN

KBA 213

1988

Wer war hier Christ, wer Jude?

Das Gespräch zwischen Hans-Joachim Schoeps und Hans Blüher

I. Ein Gespräch — Grundsätzliches

Geschichte zielt immer auf das Verständnis dessen, was zum geschichtlichen Inhalt gerechnet wird. Wie man ein solches geschichtliches Wissen erlangen kann, ist das Thema einer großen Debatte, die seit Jahren stattfindet und anscheinend ohne Ende ist.¹ Ein wesentlicher Diskussionspunkt stellt dabei das Problem dar, wie man, wenn überhaupt, den Anfang eines geschichtlichen Ereignisses bestimmen kann. Obwohl eine solche Bestimmung immer einer gewissen Willkür unterliegt, bleibt sie unentbehrlich für die Ortsbestimmung eines historischen Ereignisses. Denn nur die genaue Bestimmung des Verhältnisses eines geschichtlichen Ereignisses zu anderen — sowohl vergangenen wie auch zukünftigen — macht eine historische Interpretation möglich, läßt geschichtliches Wissen entstehen. Darüber hinaus kann nur auf der Basis einer solchen Beziehungsstruktur ein „Sinn“ zwischen Geschehnissen herausgelesen werden, der womöglich historischen Erinnerungen angehaftet geblieben ist. Ohne Anfang und ohne Ende schweben menschliche Begebenheiten einfach in der Luft, ohne Verhältnis zueinander: Sie sind nicht-historisch, eben sinnlos.²

Obwohl die Ortsbestimmung eines Ereignisses auch die Bestimmung einer Grenze beziehungsweise das Ende des Geschehens einschließt, ist der Anfang gleichwohl wichtiger, wenn man versucht, ein geschichtliches Ereignis auf eine „Sinnkarte“ einzutragen. Denn der Anfang bedeutet immer auch eine Unterbrechung oder Diskontinuität. Im gleichen Moment behauptet eine Ortsbestimmung auch eine gewisse Kontinuität mit der Vergangenheit wie mit der Zukunft.³ Mit dem Ende einer bisher an ihrem Ort bestimmten historischen Episode und dem Aufstieg einer „neuen“ wird das Wesen beider Ereignisse näher identifiziert. Mit anderen Worten, wir können ein geschichtliches Geschehen nur dann verstehen — und infolgedessen ihm einen

Sinn geben —, wenn wir das Verhältnis dieses Ereignisses zu einem bereits gegebenen Gewebe anderer Ereignisse bestimmt haben. Dieser Prozeß hört niemals auf, sondern ist immer gegeben mit der sich ständig ändernden Zusammenstellung dessen, was als menschliche Geschichte bezeichnet wird. Denn die genaue Ortsbestimmung eines historischen Geschehens ist auf Dauer nicht festzulegen: Wie der Sand am Strand ist sie immer in Bewegung und nie festzuhalten.

Zugleich aber sind diese Strände der menschlichen Geschichte auch Orte, an denen Macht sichtbar wird. Hier darf man sich keinem Irrtum hingeben: Wer imstande ist, die Ortsbestimmung eines neuen geschichtlichen Ereignisses festzulegen oder durchzusetzen — also Macht definieren kann —, ist auch in der Lage, Macht zu verteilen. Das Schreiben von Geschichte ist also ein politisches Unternehmen höchsten Ranges, wie zum Beispiel Gibbon schon vor zweihundert Jahren erkannt hat. Um wieviel mehr ist aber dann auch der Versuch, gewisse historische Ereignisse der geschichtlichen Ortsbestimmung zu entziehen, ein politischer Akt.

Gegen solche Gewalttaten gibt es verschiedene Waffen. Vielleicht das beste Mittel — wenn auch nicht immer das erfolgreichste — ist das sogenannte Gespräch zwischen zwei Vertretern verschiedener Ortsbestimmungen. Es ist auf die Erhellung einer oder mehrerer Ortsbestimmungen, die für die Gesprächspartner grundlegend für ihr historisches Wissen sind, gerichtet. Dabei erhält das Gespräch den Rang eines historischen Ereignisses, denn es trägt wesentlich zum Verständnis eines Zeitalters bei und beeinflußt zugleich die allgemeine Ortsbestimmung eben dieser geschichtlichen Periode. Ohne Gespräch kann es nur selten, wenn überhaupt, zur Bestimmung eines Phänomens innerhalb dessen, was wir menschliche Kultur nennen, kommen, denn eine Bestimmung aus nur einer Richtung kann unmöglich dem sich ständig in Bewegung befindenden Sand der Geschichte gerecht werden. Streit mag es zuweilen im Gespräch auch geben, ja, ohne Streit, d. h. ohne die Erfahrung, daß man auf eine genau entgegengesetzte Ortsbestimmung eines gegebenen historischen Ereignisses gestoßen ist, wird wahrscheinlich kein Gespräch möglich sein. Allerdings muß man, um an einem echten Gespräch teilnehmen zu können, bereit sein, nicht nur die eigene Ortsbestimmung in allen Einzelheiten vorzutragen, sondern auch die entgegengesetzte Ortsbestimmung des Partners auf sich einwirken zu lassen, und zwar mit allen Konsequenzen. Mit anderen Worten: Nicht nur Standfestigkeit, sondern ebenso Aufgeschlossenheit sind gefordert. In diesem Moment arbeitet man gegen eine Vergewaltigung der Geschichte und für die Gestaltung

einer menschlichen Kultur⁴, und zwar in dem Sinne, daß im Gespräch Identitäten als von der jeweiligen Kultur und von der geschichtlichen Lage bedingte Wesen herausgearbeitet werden müssen. Erst im Gespräch konstituiert man sich als selbständiges Individuum, erst in dieser echten „Auseinandersetzung“ wird man seiner Identität als eben *dieser* und nicht einer anderen Person bewußt.

Gespräche dieser Art finden selten öffentlich statt. An dieser Stelle möchte ich das Beispiel eines solchen Gesprächs vorführen und damit zeigen, wie wertvoll und zugleich wie schwierig ein solches Zueinander-Sprechen sein kann. Im Jahre 1932, im Schatten der immer stärker werdenden Nationalsozialisten und während der letzten Stunden der Weimarer Republik, kamen ein sehr junger jüdischer Gelehrter aus Berlin und ein bereits durch die Jugendbewegung in ganz Deutschland bekannter Philosoph in einem Gespräch zusammen, das seinesgleichen suchen kann. Schon damals hielten Kritiker das Unternehmen für verfehlt und meinten, hier hätte kein echtes Gespräch stattgefunden, sondern allenfalls eine Unterhaltung. Denn, so einer von ihnen, niemals seien die Partner ganz daran beteiligt, nie seien sie sich begegnet.⁵ Meiner Meinung nach geht aber diese Beurteilung an dem Kern des Gesprächs vorbei. Schauen wir uns also dieses „Streitgespräch“ näher an.

II. Die Gesprächspartner

Hans Blüher (1888—1955) war Anfang der dreißiger Jahre zu einer der bekanntesten und umstrittensten Figuren in der Welt deutscher Philosophie und Kulturkritik geworden. In Schlesien geboren, geriet er auf der Universität in Berlin unter den Einfluß von Nietzsches Werken, bald danach unter den von Kant und vor allem von Schopenhauer. Indem er sich dem Versuch, eine neue, der Welt des zwanzigsten Jahrhunderts gemäße Metaphysik der Natur und auch der Religion zustandezubringen widmete, hatte er grundlegenden Einfluß auf die Entstehung einer Bewegung, die sich von aller Beteiligung an einer scheinbar veralteten Begriffs- und Tatenwelt lossagen wollte: Es war die „Jugendbewegung“ oder eben schlicht der „Wandervogel“.⁶ Durch eine Reihe von Schriften hat Blüher diese Bewegung stark geprägt und in vieler Hinsicht den Ton für ihre geistige Entwicklung gesetzt. Bereits mit seinem „Wandervogel: Geschichte einer Jugendbewegung“⁷ hat er versucht, dieser Bewegung eine Sprache und einen Inhalt zu verleihen, die in späteren Jahren als wegweisend anerkannt wurden.⁸

Obwohl andere Veröffentlichungen folgten⁹, war es doch ein ganz anderer Themenkreis, der Blüher in das zur Diskussion stehende Gespräch hinführte. Mit dem Erscheinen seines Jugend-Hauptwerkes „Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft“ (1919) trat Blüher mit einer Theorie zur „menschlichen Staatsbildung“ vor das Publikum, die sowohl Bewunderung als auch Ärgernis hervorrief.¹⁰ Blüher griff damit ein bereits von ihm in seiner Dissertation angeschnittenes Thema wieder auf, nämlich wie die Menschheit Kultur schafft und aufrechterhält, d. h., sein Augenmerk galt einer generellen Theorie der Kultur.¹¹ Da für Blüher die Religion zunächst einmal ein menschliches, aus der Kultur abgeleitetes Produkt ist, kann man an ihrem Beispiel genau verfolgen, wie die Kultur geboren wird, wächst und auch sterben kann: Ablesbar wird eine „Naturgeschichte“ der Kultur. Zwei Versuchen, diese Theorie am Beispiel der jüdischen im Vergleich zu der christlichen Religion zu verwirklichen¹², folgte dann zu Ende der Weimarer Republik rasch eine Reihe von Schriften, die seine Theorie zugespitzt zu Ende führen sollten.¹³ Schnell zogen sich diese Veröffentlichungen den Beinamen „Antisemitismus“ zu. Unter vielen kritischen Stimmen, die hiergegen erhoben wurden¹⁴, ragte eine heraus.

Hans-Joachim Schoeps (1909—1980) war 1932 erst 23 Jahre alt. Aber der junge Gelehrte stand bereits mitten in einer wissenschaftlichen Tätigkeit, die sich über die nächsten Jahrzehnte erstaunlich breit gestalten und ihn als einen der denkwürdigsten und anregendsten Wissenschaftler seiner Generation ausweisen sollte.¹⁵ Schon 1927 — also als 18jähriger! — hat er seinen ersten Aufsatz über zeitgenössische theologische Streitfragen veröffentlicht.¹⁶ Es folgten schnell weitere Abhandlungen und Besprechungen in verschiedenen Organen.¹⁷ Aber die politischen Ereignisse jener Zeit gingen nicht unbemerkt an dem jungen Schoeps vorüber. Bereits 1929 hat er sowohl an der Gründung der „Freideutschen Kameradschaft“ mitgewirkt wie auch ihre Führung übernommen. Dieser „kleine Bund der deutschen Jugendbewegung“ hat bis zu seinem letzten Treffen im Herbst 1932 viermal getagt. Schoeps selbst hat die Leistung dieses Bundes rückblickend als einen eigenartigen Versuch gewertet, eine Geschichtserkenntnis herauszuarbeiten und dadurch Anteil an der geschichtlichen Gestaltung Deutschlands zu gewinnen.¹⁸

Wie andere Beteiligte der Jugendbewegung bewunderte auch Schoeps die Schriften Blühers über den Wandervogel und den Männerbund. Aber über dessen Arbeit über die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter war Schoeps schlichtweg empört. Als Erwiderung schrieb er einen offenen

Brief gegen die Ansichten Blühers an die CV-Zeitung, das Organ des „Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“. Daran entzündete sich sowohl ein Gespräch wie auch eine Freundschaft, die über den Krieg hinaus bis zum Tode Blühers dauern sollte.¹⁹

III. Das Gespräch selbst

In eingehender Weise hat Schoeps geschildert, wie ihn Blüher eingeladen und bei sich zu Hause in Berlin zu einem „Kampfgespräch“ empfangen hatte. „Nicht vor 22 Uhr, lieber später, denn vorher werde ich nicht produktiv“, beteuerte Blüher. Nach einer Begrüßung an der Tür begleitete der Gastgeber Schoeps in sein Arbeitszimmer, wo ein seltsamer Anblick auf ihn wartete: Ein schmaler langer Tisch, „auf dem in Abständen von etwa einem halben Meter Bierflasche—Kerze—Bierflasche—Kerze—Bierflasche—Kerze aufgestellt waren“. Die Wände waren nur mit zwei Bildern geschmückt: einem riesigen von Kaiser Wilhelm und einem kleineren von Luther. Nach einer über Stunden dauernden Diskussion schlug dann Blüher vor, sie sollten doch das Gespräch in Briefen weiterführen und zum Schluß das Ganze als Buch erscheinen lassen. Schoeps ging hierauf ein, und die zwei führten dann über das ganze Jahr 1932 ihr Vorhaben aus. Das Werk kam im Januar 1933 auf den Markt, wurde aber wenige Wochen später vom eigenen Verlag aus dem Verkehr gezogen: Es war gefährlich geworden, einen jüdischen Autor im Hause zu haben!²⁰

Blüher selbst erfuhr durch einige Freunde, daß die „Debatte“ für ihn nicht gerade günstig ausgegangen sei, woraufhin er einen ziemlich unfreundlichen Brief an Schoeps schrieb: Die Bekanntschaft wurde abgebrochen. Auf der anderen Seite gab Karl Barth in einem Brief an Schoeps seinem Bedauern Ausdruck, daß er (Schoeps) an einer Fahrt durch „Blühers Walpurgisnacht des christlichen Glaubens“ habe teilnehmen müssen. Nur fünf Jahre später, also 1938, kurz bevor Schoeps Deutschland verlassen mußte, trafen sich die zwei Gesprächspartner wieder, diesmal durch Zufall auf der Straße. In einem Weinkeller gestand Blüher Schoeps ein, daß sich die Deutschen inzwischen so schlimm benommen hätten, daß er nichts mehr mit jenem Volk zu tun haben wolle und ernsthaft daran denke, zum Judentum überzutreten: Selbst den Antisemitismus hätten sie auf den Hund gebracht! Wieder eingeladen von Blüher, kehrte Schoeps eine Woche später bei ihm ein, wo er einen Abend bei einer jener Zellen des Widerstandes erlebte,

die später in den „20. Juli eingemündet sind“. Nach dem Krieg blieben die zwei Disputanten weiterhin in Kontakt und trafen sich mehrmals: Aus zwei Teilnehmern eines Gesprächs waren doch noch Freunde geworden.²¹

Das Gespräch selbst enthält eine Unmenge von Themen und Positionen, die das Ganze durchdringen. Aufgeteilt in zwei Briefwechsel — der erste schließt die drei Briefe aus der CV-Zeitung ein, während der zweite die vier Hauptäußerungen der zwei Kontrahenten zusammenbringt —, bietet das Buch einen anregenden Spaziergang durch die Hauptthemen eines möglichen jüdisch-christlichen Gesprächs, das sich in Deutschland und vor allem zu Anfang der nationalsozialistischen Zeit ereignet hat. Aus dieser Themenfülle seien zwei herausgegriffen, die als Leitfaden und Wegweiser durch das ganze Gespräch dienen sollen, ohne daß damit der Anspruch erhoben werden soll, diese Auswahl erschöpfe nur annähernd den umfangreichen Gesprächsstoff. Vielmehr möchte ich versuchen, eine Analyse dieses Gesprächs vorzunehmen, die nur in weiteren Gesprächen ihrem Vorbild gerecht werden kann.²²

Erwartungsgemäß ist die ganze Diskussion bestimmt von der *Judenfrage*, was zwangsläufig zu der Frage nach der jeweiligen Position führt. Im Gegensatz zu Blüher's Darlegungen in der „Erhebung“ behauptet Schoeps, daß Juden doch volle Mitglieder einer Nation sein können. Denn ein Mensch ist nicht durch seinen Glauben daran gehindert, sich zu einem gemeinsamen Schicksal und zu gemeinsamer Geschichte zu bekennen: „Zu Preußen bekennt man sich“, sagt er mit Entschiedenheit.²³ Und Juden können sich, führt Schoeps weiter aus, ebenso wie die in Preußen geborenen, zu Preußen bekennen beziehungsweise „die geschichtliche Verantwortung übernehmen“ für das Schicksal (also für die Zukunft) und für die Geschichte (also für die Vergangenheit) dieses Staatsgebildes. Die Grundlage eines solchen Bekenntnisses oder einer „gläubigen“ Entscheidung ist der Umstand, daß das den Staat tragende Prinzip von oben her begründet wird, d. h., der Staat versteht sich als von Gott beauftragt, dessen Gebote aufrechtzuerhalten.²⁴ Dies war das Preußen der alten Konservativen, das zum Beispiel Bismarck oder Diltheys Freund, Graf York von Wartenburg, gewollt haben. Das neue Preußen aber, wie es „die S.A.'s der Hitlerbewegung“ gerne hätten, ist von unten begründet und auf der Basis personal-erotischer Akte errichtet worden. Der Geschichte verpflichtet sein heißt aber, so Schoeps, daß man immer auf ein Ziel ausgerichtet ist, und für Preußen kann das nur heißen: auf das Reich, das soviel bedeutet wie Gottes Verheißung und die darauf gerichtete Hoffnung.²⁵

Hingegen meint Blüher, daß Juden ihrer Glaubensgemeinschaft verhaftet bleiben müßten, die in Gottes bluthaftem Versprechen gründe, das durch den Samen gegeben worden sei. Dieser Samen habe sakrale Qualität und besitze Heilskraft. Aber eben dies schließe die Juden von der Teilnahme an einem anderen Volk oder einer anderen Nation aus, da dieses sakrale Blut den Glauben bewirke und nicht umgekehrt.²⁶ Das Resultat sei, daß „das Ghetto die dem Juden natürliche Lebensform ist“. Laut Blüher dürfe Schoeps dies so lange bestreiten, wie er wolle: Für ihn aber stehe es fest, daß die Juden kraft ihres eigenen Glaubens immer äußerlich und vor allem innerlich von allen anderen Völkern getrennt seien. Wenn Schoeps der Meinung sei, daß er als Jude sich zu einem Volk — wie dem deutschen — oder einer Nation — wie Preußen — bekennen könne, weil das Judentum die Funktion habe, Vermittler der göttlichen Offenbarung an andere Völker zu sein, dann irre er sich gewaltig.

Hier erkennt man deutlich die Hauptpunkte der sogenannten Judenfrage. Laut Parteiprogramm der Nationalsozialisten (Nr. 24) vertrete „die Partei als solche den Standpunkt eines positiven Christentums“. Christliche Theologen wie Gerhard Kittel meinten dazu, man müsse die Judenfrage — also ob Juden auch vollgültige Mitglieder der deutschen Nation, des deutschen Volkes und des deutschen Staates sein könnten — religiös „unterbauen“. Kittel selbst verlangte, daß „dem Kampf gegen das Judentum eine christliche Sinndeutung gegeben“ werden müßte.²⁷ Die Verbindung zwischen dem Christentum und dem deutschen Volk — und damit auch dem deutschen Staat — ist also derart, daß ein anderes Volk unmöglich hieran Teilnahme haben kann. Von ihrem eigenen Glauben her — daß sie von Gott auserwählt worden sind und seine Verheißung in ihrem Samen tragen — meint Blüher nachweisen zu können, daß die Juden *sich selbst* aus dem deutschen Volk ausschließen. Obwohl diese Auffassung Blühers nicht dem krassen biologischen Rassismus der Nationalsozialisten gleichzusetzen ist, führt sie letzten Endes zum gleichen Resultat.²⁸

Dagegen behauptet Schoeps, daß die Verheißung Gottes, die in dem jüdischen Blut vorhanden ist, eben nur eine Verheißung sei. Das Blut, meint er, bringe nicht den Glauben hervor, sondern markiere nur die *Möglichkeit* der Aktualisierung jenes Glaubens. Und diese Aktualisierung bleibe immer ein menschlicher Akt. Jude zu sein bedeutet für Schoeps, daß der Jude als Repräsentant der Patriarchen, der ständig an sie erinnert — eben durch das Blut —, in der Lage sei, in ein richtiges Verhältnis zu Gott zu treten. Aber dieser Gott, der solche Verheißungen mache, sei nicht nur ein

jüdischer, sondern zugleich ein universaler Gott. Und genau dieser Gott sei es, der sich dem Rest der Völker durch das Christentum geoffenbart habe!²⁹

Für Schoeps ist deshalb die Säkularisierung ein Übel, das von beiden — Judentum und Christentum — gemeinsam bekämpft werden muß, und zwar auf der Basis des dialektischen Denkens von Karl Barth, d. h. der Einsicht, daß es eine „Heilsgeschichte“ gibt, an der *alle* Völker teilhaben. Auf Grund seiner Studien über Salomon Ludwig Steinheim³⁰ sieht Schoeps das Wesen der Heilsgeschichte — an der Juden und Christen gemeinsam teilnehmen! — in dem Bemühen, die Schöpfungsordnung „durch die menschliche Geschichte“ durchzuhalten.³¹ Sich dieser Spannung bewußt zu sein und darin zu leben, ist das Verdienst des dialektischen Denkens Barths. Dementsprechend kann Schoeps einerseits behaupten, daß man kraft einer Glaubensentscheidung Mitglied eines Volkes oder Nation werden kann — eben weil das Blut hier überhaupt nicht in Betracht kommt — und deshalb Juden durch Teilhabe an einem gemeinsamen Schicksal auch Deutsche werden können. Andererseits ist es ihm ohne weiteres möglich, eine Parallele zwischen Kirche und Synagoge, Blut und Taufe zu ziehen, denn Schoeps sieht angesichts der über die ganze westliche Kultur hereingebrochenen Säkularisierung — also des Lossagens von der göttlichen Schöpfungsordnung — eine gemeinsame Mission an die Welt, die sowohl das Judentum wie auch das Christentum verpflichtet. Zugleich merkt er an, daß für die Juden der neue Bund, den Gott im Neuen Testament geschlossen hat, eine „unerforschliche Tatsache“ ist. Ja, Israel ist nur verständlich in Analogie zu den christlichen Kirchen, denn sie sind beide Gottesvolk!³²

Für Blüher ist es nun verblüffend, daß Schoeps scheinbar ohne Schwierigkeiten zugestehen kann, daß „außerhalb Israels Heilswunder geschehen sind“ und daß Jesus Christus ein solches Wunder darstellt!³³ Er muß bezweifeln, ob Schoeps noch an einer jüdischen Theologie festhält. „Sie haben“, befürchtet Blüher Schoeps gegenüber, „mit einem Fuße schon den Rubikon überschritten“, denn Schoeps gebrauche Worte über Jesus Christus, die einem Juden einfach nicht erlaubt seien. „Der Weg“, meint Blüher, „aus dem Ghetto und seinem Vorstellungszwang führt ja nur über das Christentum, nicht etwa über ‚Preußen‘ und auch nicht über ‚abendländische Kultur‘“. Er findet bei Schoeps dieselben Vorwürfe gegen ihn, die ihm seitens der „judenchristlichen Sekte der Barthianer“ entgegengeschleudert werden.³⁴

Das war aber keine echte Widerlegung der Schoepsschen Position — zumindest nicht für Schoeps. Von vornherein hat er nämlich seine Zweifel gehabt, ob in Blüher ein genuines Christsein am Gespräch beteiligt ist.³⁵ Auf jeden Fall zielte Schoeps in seiner Argumentation auf eine gemeinsame, den Gefahren der damaligen Zeit entgegentretende Stellungnahme, in der Juden wie auch Christen *gemeinsam* das brennende Problem unseres Zeitalters aufnehmen würden: „Wie wahren wir den Schöpfungsrest und festigen den Damm, der von Gott in seiner Offenbarung gebaut worden ist gegen die Selbsterstörung der Welt?“ Gemeinsam kann nämlich dieses Problem von beiden angepackt werden, weil sie beide demselben geschichtlichen Prozeß unterworfen sind: „Das Christwerden bedeutet eine zweite Geburt, das Judewerden die Besinnung auf die erste Geburt. Der Christ wird durch den Heiligen Geist Gottes Kind und also eine neue Kreatur, während der Jude zum Ursprung in die Kreatursituation Abrahams zurückkehrt . . .“

Für beide Gesprächspartner scheinen also weder das Judentum noch das Christentum *allein* und für sich die letzte Station der menschlichen Existenz zu sein. Im Gegenteil, beide haben damit gerechnet, daß die Zukunft doch eine neue transzendente Ebene des Bewußtseins hervorbringen würde, auf der das menschliche Geschlecht endlich zu sich, d. h. über sich hinaus, kommen wird.³⁶ Deutlich wird auch, daß beide Gesprächspartner sich ihrer eigenen Identitäten, wie das einem Gespräch entspricht, bewußter werden.

Die Diskussion um die sogenannte Judenfrage gab zugleich Aufschluß über ein noch wesentlich fundamentaleres Problem, das dem ganzen Gespräch zugrundelag, nämlich das der *Geschichte*. Für Blüher ist die Geschichte als Begriff in zwei Ebenen auseinanderzulegen: zum einen in die *empirische* und zum anderen die *reine* Geschichte. Die „reine“ Geschichte ist das Geschichtliche schlechthin, eine dem Menschen innewohnende Kategorie, durch die empirische Geschichte von uns überhaupt erst konstatiert werden kann. Ohne diesen „Geschichtsgrund“, wie ihn Blüher nennt, können wir keine Geschichte erkennen, und ohne Geschichte gibt es keine Wirklichkeit. Reine Geschichte, wenn man will, ist eben ein Ideenreich. Diese Ideen aber „oder die reinen Ereignisse (das sind Ideen in Bewegung) sind geistige Vorgänge, die quer hindurch vom Welthintergrund her in die Materie einbrechen.“³⁷

Schoeps hielt Blühers Auffassung der Geschichte für grundverschieden von der seinigen, weshalb ihr Gespräch nicht zur Erfüllung gelangen könne. Ihr „Wirklichkeitsbewußtsein“ sei so andersartig, daß sie nicht dieselben Erkenntnisvorgänge teilten. Nach seiner Beurteilung erfährt Blüher alles „in

ontischer Weise“ oder sogar „mystischer“ Weise.³⁸ Infolgedessen versuche Blüher stets, die Geschichte als Ereignis aufzufassen, worin der Akt des Erkennens den Weg zur Einheit mit dem Erkenntnisgegenstand darstellt. Für Schoeps ist das die platonische Denkstruktur.³⁹ Diese „reine“ Geschichte leide unter denselben Gefahren wie Platons Ideenreich, das „die Eigenschaft hat, immerwährend zu sein, während der Bezug auf die Empirie sich genau so immerwährend nach freier Einsicht herstellen läßt“. Eine solche Auffassung wie diejenige Blüher erschwere den Zugang zu der Schöpfungsordnung und demnach auch zur Verbindung zwischen Judentum und Christentum.⁴⁰

Blüher gegenüber vertritt Schoeps eine entgegengesetzte Position: Er erfährt die Geschichte nicht ontisch, sondern dialektisch, was bedeutet „akt-haft“. Diese Erkenntnis, erklärt er, vollzieht sich „immer in Form der Subjekt-Objekt-Spaltung“; für ihn bleiben „stets die Transzendenzen in der Form des Gegenüber“ gewahrt. Nicht durch Freiheit — im Sinne der Gestaltung der Geschichte durch die „reine“ Geschichte —, sondern „kraft eines Amtes“ steht man in der Geschichte, was so viel bedeutet, daß man „nie durch sich selber, sondern immer nur durch das, was man repräsentiert“, geschichtlich lebt. Dies ist für Schoeps der Kern der Schöpfungsordnung, den er von Steinheim übernommen hat. Denn er liest „nun aber einmal alles Geschehen aus der Empirie ab. In ihr sehe ich“, so fährt er fort, „jedoch nicht unverbundene Einzelgeschehnisse, sondern stets Mächte am Werk, die zurückreichen in dunkle Hintergründe.“ Nur so wird die „reine“ Geschichte überwunden und die Bedeutung der Geschichte immer aus dem Ursprungsauftrag der Schöpfung abgeleitet. Folgte man Blüher, wäre die eigentliche Geschichte gefährdet und in eine platonische Ideenschau verwandelt.⁴¹ Hier hätten weder Judentum noch Christentum einen Platz, denn beide Religionen sind wesentlich an die Geschichte gebunden.

Mit der Aufdeckung dieses grundsätzlichen Unterschieds zwischen den zwei Denkstrukturen beider Gesprächspartner endet das Gespräch.⁴² Obwohl keine Übereinstimmung geschweige denn Harmonisierung zustande kam, bleibt mit einer gewissen Genugtuung festzustellen, daß die beiden Partner nicht nur einander besser verstehen lernten, sondern vor allem der jeweilige Teilnehmer sich selbst und sein eigenes Bewußtsein besser und tiefer erkannte. Daß sie beide mit einer anderen, entgegengesetzten Geschichtsauffassung konfrontiert wurden — man meinte gelegentlich, Schoeps sei hier der Christ und Blüher eher der Jude! —, führte sie auch zu einer Unsicherheit der eigenen Position gegenüber, die nur als heilsam bezeichnet werden

kann.⁴³ Denn nur aus einer positiven — soll heißen: erfahrenen — Unsicherheit einer möglichen Erkenntnis der Geschichte gegenüber kann man überhaupt den Versuch unternehmen, sich selbst gemeinsam mit seinen Mitmenschen zu lokalisieren oder besser den Ort zu bestimmen, von wo aus man sowohl der Vergangenheit wie auch der Zukunft einen Sinn abzugewinnen hoffen kann. Im vollsten Sinne des Wortes ist genau dies der höchste Akt eines Menschen, daß er weiß, wer er ist und wo er sich befindet. Notwendig dazu sind die Fragen nach Identität und Welt. Der Beantwortung dieser Fragen, die nicht nur den Inhalt der Geschichte ausmachen, sondern die Geschichte selbst *sind*, gilt das Gespräch. Daß im zwanzigsten Jahrhundert, am Anfang einer katastrophalen Selbsterfleischung des Christentums, die am Judentum ausgeführt wurde, ein solches Gespräch zwischen einem Juden ganz besonderer Art und einem „heidnischen“ Christen stattfinden konnte, kann als ein Zeichen der Hoffnung gesehen werden, das gleichermaßen zur Bewunderung wie zur Nachahmung mahnt.

IV. Anhang

Der nachfolgende Brief Karl Barths an Hans-Joachim Schoeps wird hier zum ersten Mal veröffentlicht. Die kurze Bezugnahme auf diesen Brief, die sich Schoeps in seinen Erinnerungen erlaubt⁴⁴, gibt allein keinen ausreichenden Einblick in die inhaltsreiche Reaktion Barths zu dem Briefwechsel zwischen Blüher und Schoeps. Als ein unmittelbares Zeugnis des Eindrucks, den dieses Gespräch hinterließ, ist dieser Brief von Barth ein wichtiger Beitrag zu dieser Untersuchung.⁴⁵

17. Februar 1933

Sehr geehrter Herr Schoeps!

Gestern Nacht habe ich Ihr Streitgespräch mit Blüher zur Kenntnis genommen und das hat mich so bewegt, dass ich — was ja wirklich längst hätte geschehen sollen — heute nun auch Ihre „Prolegomena“ von A—Z gelesen habe.⁴⁶ Dies geschehen, möchte ich Ihnen endlich den Gruß und Dank schicken, den ich Ihnen längst schuldig bin.

Zu Ihrem Gespräch mit Blüher kann ich im Grunde nur sagen, dass Sie mir leid tun. Ich habe beim Lesen immer wieder an das Wort Jesu denken müssen: „Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen, auf dass sie dieselbigen nicht zertreten mit

ihren Füßen und sich wenden und euch zerreißen.“ Das Erste haben Sie getan und das Zweite ist Ihnen widerfahren. Blüher ist kein Partner zu einem Gespräch über Dinge, über die Sie mit ihm reden wollten. Ich habe von jedem Satz von ihm den bestimmten Eindruck, dass es ihm geradezu Spass macht, Geistliches unter Aufwand einer verblüffenden Fülle von Geist ungeistlich zu richten. Und wer das will und kann, der wird gegenüber einem Andern, der, wie ich von Ihnen den Eindruck habe, Gott ehrlich geben möchte, was Gottes ist, gesprächstechnisch leicht und billig im Vorteil sein. Ich würde mich an Ihrer Stelle nimmermehr zu diesem Spiel hergeben haben. Aber nun ist es geschehen, die „Hanseatische Verlagsanstalt“ mit ihrem famosen „Glauben“ hat ihre Walpurgisnacht um einen weiteren Spuk bereichert und es bleibt mir nur übrig, Ihnen zu sagen, das Selbstverständliche zu sagen, dass ich in diesem Gegenüber die Sache der Kirche Jesu Christi bei dem Sprecher der Synagoge unverhältnismässig besser aufgehoben sehe, als bei dem Sprecher des „Christentums“, Ihnen darauf die Hand zu drücken und Ihnen doch auch dafür zu danken, dass Sie gegen das Geschimpfe, mit dem dieser Zeitgenosse nebenbei auch mich behrt hat, den entsprechenden Protest eingelegt haben.

Aber Blüher interessiert mich im Grunde nicht. Floreat, floreat! Was er meint und will, ist von Hause aus eine säkulare und also ephemere Angelegenheit. Sie interessieren mich mit Ihrer „Sinai-Offenbarung“, mit Ihrem Steinheim, mit Ihrem Unternehmen einer systematischen Theologie des Judentums und mit Ihrem ganzen israelitischen Impetus, Willen und Wissen und Können. Die christliche Kirche und Theologie betrachtet sich, wie Sie wissen, als den legitimen Erben der Synagoge. Sie sieht die „Sinai-Offenbarung“ „aufgehoben“, N.B. wohl aufgehoben in Christus. Gerade darum und darin wird sie mit dem was heute noch als Synagoge (nach ihrem Glauben: in an sich unmöglicher Weise) lebt, für alle Zeiten verbunden sein — in einer Gemeinschaft wie sie zwischen keinen zwei anderen „Religionen“ möglich ist — und was könnte sie sich Besseres wünschen, als dass ihr ihr von der Synagoge Ererbtes immer wieder in seiner ganzen Eigentümlichkeit vor Augen geführt werde? Sie haben das mit grosser Liebe und Kraft getan und dafür kann man Ihnen als christlicher Theologe nur dankbar sein, was es auch mit der Bedeutung Ihrer Wiederentdeckung für die Synagoge in abstracto (abgesehen von ihrem Aufgehobensein in der Kirche) auf sich haben möge. Ihre Sache geschieht im Raume des Glaubens, der zwar nicht der christliche, der aber in den christlichen aufgenommen, der im christlichen auf alle Fälle mit bejaht ist. Darum kann ich nicht anders, als an

Ihrer Sache von Herzen teilnehmen und Ihr Tun mit meinen aufrichtigen Wünschen begleiten. Eben darum wünschte ich freilich, dass Sie sie gar nicht erst zum Gegenstand eines Gesprächs mit einem Blüher gemacht hätten.

Wenn wir uns wieder einmal sehen und ruhig sprechen können, möchte ich Ihnen wohl drei Fragen oder Fragenkomplexe vorlegen dürfen, die mich beim Lesen Ihrer Sachen bewegt haben. — Mich beunruhigt zunächst ein formales Problem: Wenn Sie protestantischer Theologe wären, so würde ich Sie — cum grano salis natürlich — als einen Schüler Bultmanns ansprechen. Sie machen mit einem nicht zu überhörenden Nachdruck Gebrauch von der in Marburg, aber auch in Breslau, aber auch in Zürich (ja und wo heute unter den fortgeschritteneren prot. Theologen nicht?), aber in der von Ihnen gewählten Terminologie doch vor Allem in Marburg umgehenden Lehre von der anthropologischen „Existentialsituation“, von dem „heute“ nach Offenbarung fragenden Menschen als der einen entscheidenden Quelle der theologischen Erkenntnis der Offenbarung selber. Ich lehne diese Lehre ab, weil ich dafür halte, dass man auf Grund jedes solchen „Vorverständnisses“ — auch eines Nicht-idealistischen, auch eines solchen mit vorwiegend negativen Vorzeichen in Erneuerung des thomistischen Problemauf-risses — wohl zu einer vertieften Erkenntnis des Menschen, aber gerade nicht zur Offenbarung vorstösst, die nur auf dem Weg einer auf jedes syst. Vorverständnis verzichtenden Exegese erkennbar wird. Und nun beschäftigt mich die Frage, ob Ihre Beteiligung an dieser Lehre ein zufälliger Schaden Ihrer Theologie ist, über dessen ev. Beseitigung Sie mit sich reden lassen können oder ob sie Ihrer Theologie als einer jüdischen Theologie geradezu wesenhaft eigentümlich ist, weil sie genau die Erkenntnislehre ist, die der (von Ihnen vorgetragenen) jüdischen Lehre von Sündenfall, Erbsünde, Gott-ebenbildlichkeit nach dem Fall und Rechtfertigung, aber vielleicht vor Allem auch der jüdischen Streichung der Trinität entspricht. Ich vermute das Letztere; aber ich möchte wohl wissen, was von Ihnen selbst aus gesehen, dazu zu sagen ist. — Meine andere Frage ist material. Mich wundert beim Ueberdenken der in Ihrem 4. Kapitel vorgetragenen Analyse der „Sinai-Offenbarung“ das gänzliche Zurücktreten bzw. das völlige Fehlen drei wie mir scheint, doch auch zu einem immanenten (nicht-christlichen) Verständnis des Alten Testaments unentbehrlicher Begriffe: 1. des hinter dem Begriff des Gesetzes nahezu verschwindenden Begriffs des Bundes, bzw. der Erneuerung des Abrahambundes, den ich bei einer Analyse der „Sinai-Offenbarung“ umgekehrt dem Begriff des Gesetzes vor- und

überordnen und als den eigentlichen überlegenen Leitbegriff behandeln würde, 2. des Begriffs des Opfers, dessen Einsetzung und Ordnung doch mindestens ebenso wesentlich zur Thora gehört, obwohl es mit einem „Entscheidung“ fordernden „Gesetz“, wie das von dem Sie allein sprechen, sicher nichts zu tun hat. Wo bleibt bei Ihnen Aaron, die Stiftshütte, der Tempel? 3. des Begriffs des Namens Gottes, der merkwürdigerweise zu Jerusalem wohnt und überhaupt allerlei Funktionen hat, die Ihre „Ablehnung des Mittlerbegriffs“ mindestens etwas komplizieren könnten. Wenn ich hier natürlich nach den für die „christliche“ Interpretation des A. T. entscheidenden Begriffen frage, so meine ich selbstverständlich nicht, dass Sie sie in dieser Interpretation, wohl aber dass Sie sie überhaupt in Ihre Darstellung aufnehmen bezw. stärker berücksichtigen müssten. Jedenfalls dann, wenn Sie nicht an der am A. T. mit interessierten christlichen Theologie vorbeireden wollen, wenn uns das immanente (jüdische) Verständnis des A. T. ganz eindrucksvoll werden soll. — Meine dritte Frage soll den Punkt anzeigen, wo ich eine systematische Diskussion mit Ihnen eröffnen würde. Als den Kern Ihrer bezw. der jüdischen Position verstehe ich doch wohl mit Recht das was Sie auf den S. 74ff und 79ff vortragen. Ist es Ihnen wohl klar, dass die Begriffe Offenbarung, Erwählung, Gesetz, Gnade, Vergeltung, Umkehr gerade in der Interpretation, in der Sie sie da vortragen, erschütternd genau das bezeichnen, was Paulus den *nomos* und die *dikaioσύνη ἐκ νόμου* genannt und als die Grenze zwischen Christus und den Juden bezeichnet hat? Wie kann Ihnen der törichte Blüher vorwerfen, dass Sie Christus zuviel Ehre antäten und wohl gar Ihres Judentums nicht ganz sicher seien! Ich meine Röm. 9—11 noch nie so gut verstanden zu haben wie heute, nachdem ich Ihren wirklich ergreifenden und gerade durch Ihre Heidegger'sche Terminologie unheimlich konkret werdenden Lobpreis des Gesetzes auf dem Hintergrund der — entschuldigen Sie: ganz schlimmen S. 54f in „Streit um Israel“ gelesen hatte. Ja, wenn es so steht, dann musste Christus gekreuzigt werden. Es klingt ja merkwürdig, aber Sie werden mich recht verstehen, wenn ich Ihnen sage, dass ich Ihnen gerade das hoch anrechne und als ein Zeichen wirklicher Umkehr von einem Judentum Mendelssohn'scher Observanz ansehe: dass Sie das so deutlich herausgearbeitet haben. Eine systematische Theologie des Judentums auch und gerade „in dieser Zeit“ muss ja wohl in dem Nachweis gipfeln, dass Jesus gekreuzigt werden musste. Nur dass ich eben den Eindruck habe, dass Sie sich vielleicht der wider-christlichen Tragweite gerade Ihrer Ausführungen auf jenen Seiten gar nicht oder doch gar nicht so scharf bewusst sind, wie Sie es

müssten. Oder irre ich mich? Wenn nicht, so glaube ich Ihnen wohl voraus-sagen zu können, dass Sie sich bei der Energie, mit der Sie die Dinge fak-tisch angefasst haben, sicher noch in der Richtung einer wider-christlichen Intoleranz entwickeln werden, die Ihnen dann in meinen Augen sehr wohl anstehen wird.

Ein Nebenpunkt: Da wo Sie auf den Hohenfriedbergermarsch und was damit zusammenhängt, zu sprechen kommen, sind Sie mir nicht so recht glaub-würdig. Nicht weil ich mit Blüher der unsinnigen Meinung wäre, dass ein Jude nicht ein guter Preusse sein könnte. Aber weil ich glaube, dass Sie zu sehr Theologe sind, als dass Sie auf die Länge das Pathos aufbringen könn-ten, von dem jene Stellen Zeugnis geben.

Merkwürdigerweise war ich eben in diesen Tagen noch bevor ich Ihre Sachen gelesen, auch auf den mir bisher unbekanntem Steinheim gestossen. In dem Buch „D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen. Von C. F. Georg Heinrici. Berlin. Verlag von Wilhelm Hertz 1889“. Dieser Twesten war Schleiermachers Nachfolger in Berlin und war mit Steinheim sehr intim be-freundet. Sie werden dort Briefe von St. und allerlei Nachrichten über ihn finden.

Genug für diesmal. Auf einen öffentlichen Briefwechsel wollen wir es zum vornherein nicht absehen, nicht wahr? Ich könnte es ja auch lange nicht so schön wie Herr Blüher. Es wird mich aber jederzeit freuen, von Ihnen zu hören und wenn wir uns einmal persönlich ausgiebig begegnen könnten, so wäre das gewiss eine gute Sache.

Mit freundlichem Gruss!

Ihr

Karl Barth

Anmerkungen

¹ Vgl. Hayden White, *Between Science and Symbol*, in: TLS, 31. Januar 1986, S. 109.

² Vgl. Gary Lease, *Bismarck, Hohenlohe and the Vatican: The Beginnings of Modernism* (im Druck).

³ Christian Meier, *Kontinuität – Diskontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, in: *Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, hrsg. von Hans Trümper, Darmstadt 1973, S. 53–94.

⁴ Als Beispiel vgl. Martin Buber, *Zwiesprache* (1929), zitiert bei Hans Kosmala, *Martin Buber*, in: *Studies, Essays and Reviews*, Bd. 3. Leiden 1978, S. 223.

- ⁵ Vgl. Hans Kosmala, Besprechung von „Streit um Israel“, in: *Saat auf Hoffnung* 70, 1933.
- ⁶ Siehe Hans Blüher, *Werke und Tage*, München 1953, S. 13.
- ⁷ Prien 1910; 1922 schon in der sechsten Auflage!
- ⁸ Vgl. Blüher (s. Anm. 6), S. 179–181: „Ihr Buch hat wie eine Bombe eingeschlagen!“ konstatierte ihm ein damals eingegangener Brief.
- ⁹ Wie zum Beispiel: *Der Geist der Revolution*, Prien 1920; *Führer und Volk in der Jugendbewegung*, Jena 1918; *Die Wiedergeburt der platonischen Akademie*, Jena 1920.
- ¹⁰ Prien 1919. Neue Ausgabe, besorgt von Hans-Joachim Schoeps, Stuttgart 1962.
- ¹¹ Hans Blüher, *Die Theorie der Religionen und ihres Untergangs*, Berlin 1912.
- ¹² *Deutsches Reich, Judentum und Sozialismus*, München 1919; *Secessio Judaica: Philosophische Grundlegung der historischen Situation des Judentums und der antisemitischen Bewegung*, Potsdam 1922.
- ¹³ Erst erschien: *Deutscher Katechismus des Christentums*, Neudamm 1930, begleitet ein Jahr später von dem Doppelschlag: *Der Standort des Christentums in der lebendigen Welt*, Hamburg/Berlin 1931, und: *Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter*, Hamburg/Berlin 1931.
- ¹⁴ Als Beispiele seien genannt: August Ferdinand Cohrs, *Christentum oder Mysterienreligion?* In: *Die Furche*, 1932, S. 348–355; und Hans Kosmala, *Vom Antisemitismus bei Hans Blüher*, in: *Saat auf Hoffnung* 69, 1932, S. 92–98; S. 131–144.
- ¹⁵ Siehe jetzt Hans-Joachim Schoeps/Max Brod, *Im Streit um Kafka und das Judentum*, hrsg. von Julius H. Schoeps, Königstein/Ts. 1985, worin Schoeps' frühe Arbeit an dem Kafka-Nachlaß zur Geltung kommt. Für einen Gesamtüberblick schlägt man z. B. bei Hans-Joachim Schoeps, *Ja — Nein — Trotzdem*, Mainz 1974, S. 269–286, nach, um sich einigermaßen ein Bild des breiten Feldes zu machen, das Schoeps bearbeitete.
- ¹⁶ Hans-Joachim Schoeps, *Der Glaubensbegriff der dialektischen Theologie*, in: *Junge Menschen* 8, 1927.
- ¹⁷ Z. B. die *Christliche Welt*; *Der Morgen*; die *CV-Zeitung* und verschiedene andere.
- ¹⁸ Hans-Joachim Schoeps (s. Anm. 15), S. 73. Siehe auch Hans-Joachim Schoeps, *Rückblicke: Die letzten 30 Jahre und danach*, Berlin 1963, S. 54.
- ¹⁹ Hans-Joachim Schoeps (s. Anm. 18), S. 77–78.
- ²⁰ In dem Kürschner-Kalender für 1933 wird Blüher als einziger Verfasser des gemeinsam mit Schoeps geschaffenen Gesprächsbuches „Streit um Israel: Ein jüdisch-christliches Gespräch“, Hamburg 1933, angeführt.
- ²¹ Für das Ganze siehe Hans-Joachim Schoeps (s. Anm. 18), S. 78–83. Für den vollständigen Text des Briefes von Barth an Schoeps siehe den Anhang zu diesem Kapitel, S. 124 ff.
- ²² Zum Beispiel wären auch die Begriffe *Schöpfung*, *Freiheit*, *Glauben*, *Staat* und *Volk* einer eingehenden Untersuchung wert. Jedoch muß ich mich an dieser Stelle auf die meiner Meinung nach das Gespräch beherrschenden Hauptmotive beschränken.
- ²³ *Streit um Israel* (s. Anm. 20), S. 45. Siehe auch Joseph Lehmann, *Deutsche jüdischen Glaubens*, in: *Mitteilungen der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin*, 1. März 1933, S. 1: „Denn unser Deutschtum ist nicht nur Verderben.“ Und noch ein Jahr später dazu Werner Münsterberger in einer Besprechung von Schoeps' aufgehendem Aufsatz „Wir Deutschen Juden“: Schoeps' „deutsche Einstellung“ wird gelobt, besonders dem Zionismus von Joachim Prinz gegenüber, aber seine eigene Theologie — was ist nun Judentum für Schoeps? — sei noch nicht klar; letztlich sei Schoeps aber „Dank und Anerkennung“ auszusprechen. In: *Mitteilungen der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin*, 15. Juli 1934, S. 9–10.
- ²⁴ *Streit um Israel* (s. Anm. 20), S. 46–47.
- ²⁵ Ebenda, S. 48–49.
- ²⁶ Ebenda, S. 69–70; vor allem auch S. 78–79.
- ²⁷ Gerhard Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1933, S. 8.
- ²⁸ *Streit um Israel* (s. Anm. 20), S. 7.
- ²⁹ *Streit um Israel* (s. Anm. 20), S. 110.
- ³⁰ Vgl. Gary Lease, *Salomon Ludwig Steinheim's Influence: Hans-Joachim Schoeps, A Case Study*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 21, 1984, S. 383–402.
- ³¹ *Streit um Israel* (s. Anm. 20), S. 104; 110.
- ³² *Streit um Israel* (s. Anm. 20), S. 15; 115–116; 56: „Denn Kirche und Judenheit sind Realitäten der heiligen Geschichte.“

- ³³ Ebenda, S. 62.
- ³⁴ Ebenda, S. 74; 80; 90: Schoeps, meint Blüher, „übernimmt reichlich viel von Ihren christlichen Kollegen“. „Ich glaube beinahe“, merkt er hier nebenbei an, „die Schule Karl Barth wird mehr Juden in die Synagoge zurückführen, als Christen in die Kirche.“
- ³⁵ Ebenda, S. 7—8; 42.
- ³⁶ Ebenda, S. 116; 118. Vgl. auch Hans Kosmala, *Judaism and Christianity*, in: *Studies, Essays and Reviews*, Bd. 3, S. 167, wo er von einer Aufforderung berichtet, die Schoeps 1940 in die Welt hinaus sandte — also aus dem Exil —, wonach er Juden und Christen zu gemeinsamer Arbeit aufgerufen hat, um die Möglichkeiten und die Grenzen eines gemeinsamen Verständnisses, das „auf einer wahren Basis des Glaubens“ ruhen sollte, herauszuarbeiten.
- ³⁷ Streit um Israel (s. Anm. 20), S. 96—98.
- ³⁸ Ebenda, S. 101—103.
- ³⁹ Vgl. Blüher's Doktorarbeit (1912) über den Untergang der Religion, wo er die Entstehung des Judentums darin erblickt, daß „das moralische Gespenst zu Gott wird“ (S. 68).
- ⁴⁰ Streit um Israel (s. Anm. 20), S. 103.
- ⁴¹ Ebenda, S. 103—104; 118: Schoeps machte hier zum ersten Mal öffentlich darauf aufmerksam, daß er im Sinne habe, „einen bündischen Gefolgschaftskreis“ zu bilden, „der für das, was ich hier gesagt habe, mit der Existenz eintreten soll“. Dies war eben sein „Deutscher Vortrupp“. Hierzu siehe Carl J. Rheins, *Deutscher Vortrupp, Gefolgschaft deutscher Juden 1933—1945*, in: *Leo Baeck Year Book* 26, 1981, S. 207—229.
- ⁴² Für Schoeps aber nicht das Bemühen, solche Gespräche ins Leben zu rufen. Ein Jahr später trat er an Karl Barth mit der Bitte heran, an einem Rundgespräch mit einem Juden — Schoeps meinte wohl sich selbst — und einem Katholiken — hier hatte er Romano Guardini im Auge — über den Begriff des „Reiches“ teilzunehmen. Die Beiträge sollten als Buch erscheinen. Barth scheint auf dieses Gesuch überhaupt nicht geantwortet zu haben. Noch später, aus schwedischem Exil, versuchte Schoeps Barth wieder für ein solches Unternehmen zu gewinnen, diesmal aber mit einem Thema, das den Stoff seiner Auseinandersetzung mit Blüher direkt aufgriff: „Möglichkeiten und Grenzen einer jüdisch-christlichen Annäherung.“ Zum ersten Gesuch siehe Hans-Joachim Schoeps an Karl Barth: Brief vom 2. Oktober 1934; zum zweiten: Hans-Joachim Schoeps an Karl Barth: Brief vom 26. April 1939. Beide in: *Karl Barth Archiv* (Basel).
- ⁴³ Schoeps selbst hat nie sein positives Urteil über Blüher's „geistige Bedeutung“ verschwiegen. „Er war“, so meinte Schoeps einmal, „einer der wenigen Menschen unserer Tage, die den Mut aufbrachten, mit eigenen Augen zu sehen statt durch die Brillengläser anderer und selbstständig zu denken“. Zu seinem Tod äußerte Schoeps, daß Blüher „sich sein Leben lang rechtschaffenen Mühe gab, ein Ärgernis zu sein. Einige legen deshalb“, schloß Schoeps, „dankbar grüßend den Finger an die Mütze“. Siehe *Rückblicke* (s. Anm. 18), S. 81—83.
- ⁴⁴ Hans-Joachim Schoeps (s. Anm. 18), S. 80—81.
- ⁴⁵ Karl Barth an Hans-Joachim Schoeps 17. Februar 1933, in: *Karl Barth Archiv* (Basel). Hier abgedruckt mit Erlaubnis der Erben Karl Barths.
- ⁴⁶ Hans-Joachim Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit: Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, Berlin: Philo Verlag 1932.