

# Aus der wissenschaftlichen Theologie

---

## Zu einer „Neuinterpretation des Glaubens“<sup>1)</sup>

Von Leo S c h e f f c z y k, München

In der gegenwärtigen Situation des angefochtenen Glaubens verdienen alle Versuche Beachtung, die sich um eine Bewältigung der vielfach differenzierten »Glaubensnot« bemühen. Der vorliegende Versuch von Th. S a r t o r y, »aus der jetzigen Sackgasse herauszukommen« (S. 5), richtet sich vor allem an jene Menschen, »die heute um die Basis ihres Glaubens ringen« (ebda.). Die Schrift – eine Zusammenfassung von vier Vorträgen – will aber auch als ein ökumenischer Beitrag verstanden sein, der das nach dem Urteil des Autors festgefahrene theologische Gespräch zwischen den Konfessionen wieder in Gang bringen möchte. Diesem Zweck soll eine »Neuinterpretation des Glaubens« dienen. Man möchte meinen, daß es dabei um eine neue Auslegung, Erklärung und Deutung des bekennnismäßigen Glaubens gehe. Aber dem Autor, der sich gleich zu Beginn sehr bestimmt gegen einen entsprechenden Vorschlag der Enzyklika *Mysterium fidei* wendet, erscheint »eine lediglich klarere und tiefere Erklärung der Dogmen« (S. 11) heute nicht mehr als hinreichend und nutzbringend. Auch die andere Möglichkeit, die von der genannten Enzyklika *abgelehnt* wird, nämlich die dogmatische Formulierung beizubehalten und sie nur in einem anderen Sinn zu erklären, gilt dem Autor als wenig erfolgversprechend, weil eine neue Denkweise sich nicht mit einer veralteten Begriffssprache in Einklang bringen lasse. Man muß daraufhin wohl annehmen, daß diese Neuinterpretation weder am Ausdruck noch am Sinn des kirchlichen Dogmas interessiert ist und die Bekenntnisaussagen als für eine moderne Glaubensinterpretation ungeeignet hinter sich läßt. Diese Vermutung bestätigt sich bald, wenn der Verfasser auf die sich selbst gestellte Frage, was denn neu interpretiert werden solle und was der eigentliche Gegenstand seines Bemühens sei, zur Antwort gibt: »Eine neue Interpretation jenes Glaubens der Gottesgemeinde des Alten und Neuen Bundes, wie er sich in den Büchern des Alten und Neuen Testaments widerspiegelt« (S. 16). Es ist wohl kein Mißverständnis darüber möglich, daß mit diesem Ansatz die Heilige Schrift faktisch als alleinige Glaubensregel angesehen wird, die darum auch ausschließlich Gegenstand einer Neuinterpretation werden kann. Folgerichtig wird dann unter den Kriterien einer zutreffenden Neuinterpretation neben der verstärkten Rolle des rationalen Denkens vor allem hervorgehoben die »neue Art und Weise, theologisch von der Heiligen Schrift auszugehen« und die »richtigere Verhältnissetzung von Neuem und Altem Testament« (S. 16). Was das erstgenannte Kriterium angeht, so wird es aus der Aufklärung abgeleitet, die man »nicht mehr einer vergangenen Epoche zuordnen« solle, »sondern unsrer eigenen« (S. 16 f). Dasselbe besagt die Anführung des heute vielzitierten, von N i e t z s c h e kommenden Begriffes der »intellektuellen Redlichkeit«.

Der Verfasser unterbaut diese seine (für das Verständnis des Ganzen wichtige) Grundposition noch, wenn er erklärt, es sei »überhaupt von der Heiligen Schrift auszugehen und in deren Licht [sein] die kirchlichen Bekenntnisse zu betrachten – nicht umgekehrt!« (S. 22). Anders würde die Schrift mit »konfessionellen Vorurteilen« angegangen. Mit dieser Auffassung verbindet sich auch eine hohe wissenschaftliche Überzeugung von der Vorurteilsfreiheit der Exegese und ihrer schlechthin normierenden Kraft.

Demgegenüber wird wohl ein unvoreingenommener Blick auf die Vielheit und Variabilität der Interpretation der Heiligen Schrift in den einzelnen exegetischen Schulen und Richtungen, von denen keine des Mangels an Wissenschaftlichkeit bezichtigt werden kann, feststellen, daß jede Exegese von einem *Vorverständnis* herkommt und ausgehen muß. Wenn dieses nicht der subjektiven Beliebigkeit anheimfallen soll, wird es vom Geist und vom Glauben der Kirche bestimmt sein müssen. Im Lichte dieser Erkenntnis müßte dann der oben aufgestellte Grundsatz dahingehend erweitert werden, daß nicht nur die Bekenntnisse der Kirche im Lichte der Heiligen Schrift zu betrachten seien, sondern daß auch *umgekehrt* die Schrift im Lichte der Bekenntnisse betrachtet werden müsse. Es ist z. B. unmöglich, auch nur ein so rudimentäres Bekenntnis wie das Apostolicum rein exegetisch aus der Heiligen Schrift zu erheben, wenn man die Schrift nicht zuvor mit den Augen des lebendigen kirchlichen Glaubens gelesen hat. Das ist kein konfessionelles Vorurteil, sondern der

<sup>1)</sup> Zu Thomas Sartory, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*. Ein ökumenischer Beitrag zum Gespräch über die Zukunft der Kirche und der Christen, Einsiedeln 1966, 144 S.

legitime hermeneutische Zirkel, in dem sich eine theologische Exegese bewegen muß, welche die Schrift als ein Buch der Kirche anerkennt.

Wo ein solches allgemeines und transsubjektives Verständnismedium nicht angenommen wird, kommt es notgedrungen zur Aufstellung eines rein subjektiven Vorverständnisses. Das trifft auch in vorliegendem Falle zu. Bei einer genaueren Durchsicht dieses Buches wird man feststellen, daß der Autor entscheidende Impulse (auch hinsichtlich des Schriftverständnisses) von dem jüdischen Religionsphilosophen Martin B u b e r empfangen hat. Bei aller Wertschätzung dieses großen religiösen Denkers wird man doch sagen müssen, daß die Übernahme seiner Sichtweise auf Bibel und Christentum zu einer Verengung des Blickes führt. Sie zeigt sich bei S a r t o r y vor allem daran, daß er die vielgestaltige Schriftwahrheit und die Vielschichtigkeit des Kanons auf ein einziges materiales Prinzip (genannt »summa evangelii«: S. 25) reduziert und dieses »im jüdischen Ursprungsboden der Verkündigung Jesu« (S. 76) gegeben sieht. Als formales Deutungsprinzip aber gilt ihm die Verständlichkeit und Eingängigkeit der biblischen Botschaft für den modernen Menschen.

Die letzte Konsequenz kommt aus der »bekümmerten Einsicht, daß manche neutestamentlichen Interpretationen dessen, was Gott durch Christus an uns wirkt, uns nicht mehr recht verständlich und eingängig sind« (S. 25). Ohne bestreiten zu wollen, daß es auch in der Schrift so etwas wie eine hierarchia veritatum gibt und daß die aktuelle Verkündigung immer auch auf den gegenwärtigen Hörer eingestellt sein muß, erhebt sich gegenüber diesen beiden Grundsätzen doch die Frage, ob hier die Schrift nicht einem Selektionsverfahren unterworfen wird, über dessen Ergebnis letztlich das Verständnis des modernen Menschen entscheidet.

Unter diesen Voraussetzungen kann die dem katholischen Denken entsprechende Möglichkeit nicht mehr in Erwägung gezogen werden, daß die Schrift als Ganzes angenommen sein will und daß das menschliche Verständnis nicht nur die Schrift mißt, sondern sich auch *umgekehrt* von ihr messen, korrigieren und in Frage stellen lassen muß. Wo diese Zweiseitigkeit des Verhältnisses nicht gesehen wird, ist die Gefahr interpretatorischer Willkür immer nahe. Man darf wohl sagen, daß ihr S a r t o r y nicht entgangen ist. Das zeigt sich beispielhaft bei der Erörterung der Frage nach dem biblischen Gottesbild, dessen Deutung vor allem für die Soteriologie folgenreich ist. Was hier (im 2. Vortrag) an Kritischem über die »Hellenisierung« und die spätere metaphysische Fassung des Gottesbegriffes gesagt wird, ist richtig beobachtet und zutreffend. Das gleiche gilt von den Vorbehalten, die der Verfasser gegenüber allen Versuchen anmeldet, die alte metaphysisch-gegenständliche Betrachtungsweise durch eine transzendente oder existenziale zu ersetzen. Hier wendet er sich mit guten Gründen gegen die Versuche H. B r a u n s und Dorothee S ö l l e s und zitiert zustimmend die Aussage des evangelischen Theologen W. K r e c k, der einmal bemerkt, daß sich auch in den Protest gegen die Metaphysik eine »falsche Lehre« einschleichen könne und daß die »ethische Häresie« (eines extremen Anthropozentrismus) nicht geringer sei als die metaphysische. Demgegenüber beruft sich der Verfasser nach dem Vorgang M. B u b e r s auf das Moment des Dialogischen in der alttestamentlichen Gottesvorstellung, das auch dem Menschen eine echte Partnerschaftsstellung ermöglicht. Von dieser Gottesvorstellung wird nun behauptet, daß sie der paulinischen, im Römerbrief bezeugten Auffassung (c. 9) streng zuwider sei. Das von P a u l u s (Röm 9, 20 f) verwandte Töpfergleichnis nimmt der Verfasser zum Anlaß, die schonungslose Frage zu stellen: »Ist dies nicht ein Beispiel dafür, wie gegen den Verstand angeglaubt werden soll?« (S. 68). Des weiteren wird am paulinischen Denken kritisiert, daß es einen absoluten Abstand zwischen Gott und Welt aufreißt, daß es die dialogische Struktur des Gott-Mensch-Verhältnisses zerstöre, um »Gott in die Nähe eines Gottes der Willkür zu rücken« (S. 68). Damit habe Paulus den Grund gelegt für die Entwicklung der traditionellen christlichen Erlösungslehre, die »wie die Karikatur eines Gottes wirkt, der kleinlicher, rachsüchtiger und eitler nicht gedacht werden könnte« (S. 71).

Was ist auf diese Vorwürfe, die sich, wie ersichtlich, nicht nur an die Adresse der traditionellen Theologie, sondern auch an die des Neuen Testaments selbst richten, zu erwidern? Zunächst wohl dies, daß dem Verfasser hier das eingangs aufgestellte Interpretationsprinzip des rationalen Denkens zum Hindernis wird; denn der in der Geschichte stehende, begrenzte Mensch kann mit seinem Denken die Totalität des geschichtlichen Heilsplanes Gottes nicht aufdecken, auch nicht im Punkte des besonderen Schicksals Israels. Deshalb spricht P a u l u s in dem vom Verfasser inkriminierten Zusammenhang auch ausdrücklich von einem »Geheimnis« (Röm 11, 25), das er selbst nicht anders als in einer dialektischen Denkbewegung auszudrücken vermag, die sich in den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes abzeichnet. Dabei stellen die Kapitel 9 und 11 gleichsam die These und Antithese der dialektischen Bewegung dar. Daraus ergibt sich die exegetische Forderung, daß die harten Aussagen über die Freiheit Gottes in der Auserwählung, über die Verhärtung, über seinen Zorn und über die Verwerfung (in c. 9) nicht ohne Bezugnahme auf die positiven Sätze über die Erfüllung der Verheißung an Israel, über die Bedeutung des Falles Israels für die Heiden und über die endliche Rettung Israels (in c. 11) interpretiert werden können. Es geht deshalb nicht an, nur das Töpfergleichnis (Röm 9, 20 f) zu zitieren und daraus auf den angeblich paulinischen Willkür-Gott

zu schließen. Dieses Gleichnis (und die es umgebenden Aussagen über Gottes Freiheit selbst zur Verwerfung) sind dem Menschen gesagt, damit er sich vor Gott nicht erhebe und ihn umso mehr als Erbarmender anerkenne, der auch Israel retten wird (Röm 11, 26). Deshalb ist die Vorstellung vom Zorne Gottes hier positiv in dem Gedanken von seinem Erbarmen »aufgehoben«. Auf diesem Erbarmen und auf Gottes Gnade liegt auch sonst der Nachdruck der paulinischen Gottesaussagen. Im ganzen gilt auch heute noch das Wort P. Feines: »Jedem Leser der paulinischen Briefe ist bekannt, wie oft dort die Vorstellung der göttlichen Gnade begegnet, d. h. der sich zum sündigen Menschen herniederneigenden Huld Gottes«<sup>2)</sup>. In dieser Vorstellung ist gewiß auch das dialogische Moment eingeschlossen, das etwa an Stellen wie Röm 8, 15 und Gal 4, 6 besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Im übrigen gibt der Verfasser an anderer Stelle selbst zu: »Auch für Paulus und gerade auch für den Römerbrief ist das Kreuz ja nicht nur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, sondern Offenbarwerden seiner abgründigen Liebe, da Gott sein Liebstes (den Sohn) hingibt für die Sünder, um ihre Sünden tilgen zu können« (S. 75). Wie kann dann aber zuvor behauptet werden, daß der Gott Pauli den Menschen erdrücke (S. 68) und letztlich »der Gott der Philosophen« (S. 69) sei? Das ist nur dann einigermaßen erklärlich, wenn man im Auge behält, daß auch hier der Einfluß Martin Buber<sup>3)</sup> wirksam ist und dessen Konstruktion eines Gegensatzes zwischen dem altisraelitisch-prophetischen »Glauben« Jesu und dem späteren paulinisch-johanneischen Christentum im Hintergrund steht. Diese These, die im übrigen schon bei der liberalen Theologie des 19. Jhdts. ihre Vorbereitung hat, ist inzwischen mehrfach widerlegt worden, so auf evangelischer Seite u. a. von E. Bruner<sup>4)</sup>, katholischerseits von H. Urs v. Balthasar<sup>5)</sup>.

Dieser Einfluß macht sich auch in den Überlegungen des dritten Vortrags zur »Entgrenzung des Sakralen« stark bemerkbar, auch wenn hier M. Buber nicht zitiert wird. Aber man darf in der Hervorhebung der ursprünglichen israelitischen Lebenshaltung, in welcher der Bund das ganze Volksleben und alles Natürliche und Religiöse in einer ununterscheidbaren Einheit bestimmte, auch wieder ein Nachwirken jener vom Chassidismus übernommenen religiösen Grundvorstellung M. Buber<sup>s</sup> sehen, nach der »Werkheiligkei« und »Gnadenheiligkei« eins sind und es keine Aussonderungen von sakramentalen Handlungen und Dingen gibt, weil die Wirklichkeit im Ganzen sakramental ist, d. h. durchscheinend für das Göttliche. Wie für M. Buber kein Unterschied zwischen Geistlichem und Weltlichem besteht, so plädiert auch Sartory für eine Aufhebung der Zweifelt von Sakralem und Profanem, »weil es eben den abgegrenzten Bereich des Heiligen nicht mehr gibt« (S. 103).

In diesem Zusammenhang werden allerdings weder die Begriffe des »Profanen« und des »Sakralen« eindeutig bestimmt, noch auch das Wesen der »Entgrenzung« geklärt. Wenn mit dem letztgenannten Begriff nur gesagt sein soll, daß auch das Weltliche »nicht außerhalb des Bereiches des Heiligen« und »nicht fern von Gott« (S. 103) steht, dann ist damit eine heute nahezu selbstverständliche Auffassung wiedergegeben. Allerdings ist dabei zugleich auch zugegeben, daß es die beiden unterschiedenen Bereiche des Weltlichen und des Heiligen eben doch gibt und daß sie nicht einfach zusammenfallen, auch wenn sie nicht getrennt werden dürfen. Das Verständnis dieser Zusammenhänge wird noch weiter erschwert, wenn das »Sakrale«, das hier immer in der Bedeutung des Hierurgischen und Mantischen schillert, mit dem »Kultischen« im christlichen Bereich identifiziert und die Auffassung E. Käsemanns übernommen wird, nach der »nichts mehr im kultischen Sinne heilig ist außer der Gemeinde der Heiligung und ihrer Hingabe im Dienst des Herrn« (S. 103). Angesichts einer solchen Behauptung erhebt sich die Frage, ob damit etwa gemeint sei, daß die neutestamentliche Gemeinde überhaupt keinen Kult im Sinne eines äußeren, formgebundenen kirchlichen Ausdrucks der unmittelbaren Gottesverehrung in Wort und Sakrament kerne, eine Annahme, die dem Neuen Testament widersprechen würde (vgl. dazu u. a. 1 Kor 11, 20; 14, 26; Kol 3, 16; Eph 5, 19).

Die Minderbewertung des Kultischen hat natürlich Konsequenzen für die Beurteilung der Liturgie der Kirche, besonders der Eucharistie, die im Wesentlichen (wie das jüdische Mahl) als brüderliche Mahlgemeinschaft zur Intensivierung der Einheit der Mahlfeiernden verstanden wird. Die Gegenwärtigkeit Christi besteht nur in einer »Verdichtung seiner kommunikativer Kraft« (S. 107). Um diese Aussage zu erhärten, greift der Verfasser auf die Unterscheidung zwischen dem jüdischen und hellenistischen (paulinischen) Grundtyp des Abendmahls zurück und sieht mit W. Marxen im ersten Typ die Sache selbst gegeben, während es sich beim hellenistischen Typ mit seinem einseitigen Interesse an den Elementen um ein bloßes Interpretament handle. Daß diese Auffassung von einer bestimmten exegetischen Richtung (vor allem evangelischerseits) vertreten wird, ist nicht zu leugnen. Aber um ein begründetes Urteil zu gewinnen, müßte auch die

<sup>2)</sup> *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1950, 178.

<sup>3)</sup> Vor allem in seiner Schrift *Zwei Glaubensweisen*, WW I (München 1962) 651–782.

<sup>4)</sup> *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Dogmatik III (Zürich 1960) 186–189.

<sup>5)</sup> *Einsame Zwiesprache*, Martin Buber und das Christentum, Köln 1958. Vgl. neuerdings auch B. Casper, *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg 1967, bes. 331–334.

andere Seite gehört werden, die etwa in den Forschungen von J. B e t z zur Geschichte der Eucharistie zu Worte kommt. B e t z kommt nach einer unvergleichlich gründlicheren Erörterung dieser Frage zu dem Schluß: »In Wirklichkeit bestand diese [Pauli] Eucharistieauffassung bereits im urapostolischen Kerygma. Der Heidenmissionar hätte es als letzter wagen dürfen, eine neue Lehre einzuführen, ohne auf den entschiedenen Widerspruch seiner judaistischen Gegner zu stoßen«<sup>6)</sup>.

Die völlig unkultische, gleichsam alltägliche Auffassung des kirchlichen Gottesdienstes wirkt sich auch auf der Beurteilung des Priestertums aus. In dieser Hinsicht ist zunächst nicht zu bezweifeln, daß nach neutestamentlichem Verständnis (1 Petr 2, 5. 9; vgl. auch Apk 1, 6; 5, 10; 20, 6) alle durch die Gnade Geheiligten in Christus einem königlichen Priestertum zugehören, an dem die »Ältesten« den presbyteralen Dienst vollziehen. Aber es dürfte in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß die »Presbyter« in diesem ihrem Dienst ebenfalls priesterliche Funktionen ausüben, wofür sie mit einer eigenen Weihe ausgestattet sind. Freilich kann das Verständnis für das Amtspriestertum nur dann aufgehen, wenn man die im Bewußtsein der Kirche langsam gewachsene Erkenntnis vom Opfercharakter des Herrenmahles als legitime Entwicklung anerkennt, der auch ein zunehmendes Verständnis für den amtspriesterlichen Dienst entsprach.

Die im vierten Teil des Buches vorgenommene Apostrophierung der Weltzugewandtheit des Christen, für den »Gott mitten in der Welt jenseitig ist« (Bonhoeffer), ist an sich zutreffend. Daraus ergibt sich ein notwendiger Strukturwandel der Askese, die nicht gegen die Schöpfung gerichtet sein darf. In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, ob der Sinn der »Nachfolge Christi« richtig bestimmt ist, wenn das Moment des Martyriums aus der Jüngerschaft ausgeklammert und gesagt wird: »Jesus geht in den Tod, aber die Jünger sollen leben und ihr Leben schützen« (nach H. Flender; S. 135). Hier ist doch wohl von der christlichen Existenz einseitig humanitär gedacht und die Radikalität ihrer Christusverähnlichung verkannt. Daß man sich zum Martyrium nicht drängen dürfe (weil es ein Gnadengeschehen ist), war schon der frühen Verfolgungszeit der Kirche bekannt. Das heißt jedoch nicht, daß das Martyrium für die wahre Jüngerschaft nur als »Ausnahmesituation« zu gelten hätte. Man wird ganz im Gegenteil sagen dürfen, daß es wesentlich zur eschatologischen Christuskommunion und zur Existenz aller ihrer Glieder hinzugehört. Schon ein Blick auf das in dieser Schrift vielberufene Alte Testament kann zeigen, daß die Geschichte des Heils auf Christus hin von Abel bis zum Täufer eine Martyrergeschichte ist<sup>7)</sup>. Das gilt erst recht für die mit Christus gekommene endgültige Heilszeit. Darum gehört nach Mk 8, 34 f (Lk 14, 27) die grundsätzliche Bereitschaft zur Lebenshingabe zum Wesen der »Nachfolge« Christi<sup>8)</sup>. Dafür bietet auch die Tatsache der oftmaligen Verknüpfung von Leidensweisagungen und Nachfolgesprüchen im Neuen Testament (Mk 8, 31. 34 ff; 10, 33–40) ein beredtes Zeugnis. Da das Martyrium die vollkommene Verwirklichung der Christuskommunion ist, muß der Jünger für diese Möglichkeit prinzipiell offen sein, auch wenn ihre Realisierung faktisch nicht immer gefordert wird.

So drängt sich am Ende die Frage auf, ob diese »Neuinterpretation« des biblisch-christlichen Glaubens, auch wenn sie in bester Absicht und mit vielem Wissen unternommen ist, das gesteckte Ziel erreicht und ob sie das ökumenische Gespräch wirklich in Fluß bringt. Der katholische Theologe wird bemängeln, daß sich dieser Versuch abseits der lebendigen Lehrverkündigung der Kirche bewegt, die z. B. in den Dokumenten des 2. Vatikanums Wichtiges zu den hier angeschnittenen Fragen (Kult, Eucharistie, Priestertum, Welthaltung) gesagt hat. Beim evangelischen Theologen – so ist zu befürchten – wird die hier unter dem Einfluß M. B u b e r s vorgenommene Abwendung von der paulinisch-johanneischen Theologie wenig Gegenliebe finden, weil gerade die reformatorische Theologie in besonderer Weise aus diesem Quellenbereich der neutestamentlichen Botschaft schöpft und sich von ihm immer neu inspirieren läßt. Was aber den in M. B u b e r angesprochenen jüdischen Gesprächspartner angeht, so dürfte er im Hinblick auf die hier versuchte Rückbildung des Christentums auf die jüdische Ursprungsform der Verkündigung J e s u nur in jenem Vorurteil bestätigt werden, das B u b e r einmal in die Worte faßte: »Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit brauchen wir nicht Gefühl zu nehmen . . . . .; was aber am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch . . .«<sup>9)</sup>. Damit ist überhaupt das Problem angerührt, ob eine Neuinterpretation des Glaubens so exklusiv auf eine einzige frühe Grundform des Christlichen (hier die jüdische Schicht des Neuen Testaments) zurückgehen darf. Eine der Fülle des Christusglaubens angemessene Neuinterpretation muß das Ganze der katholischen Wahrheit aufnehmen unter Wahrung seiner Identität in der Geschichte.

<sup>6)</sup> Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, II, 1 (Freiburg 1961) 126.

<sup>7)</sup> Vgl. hierzu E. S t a u f f e r, Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1947, 80.

<sup>8)</sup> Vgl. hierzu K. H. S c h e l k e, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg 1957, 22 f.

<sup>9)</sup> Die Erneuerung des Judentums, in: Reden über das Judentum, Gesamtausgabe 1923, 54.