

Geiste der göttlichen Lehre und im Geiste der Propheten aufzubauen.

Meine Damen und Herren, ich bin aus Israel zurückgekehrt mit der Überzeugung, daß sich eine religiöse Erneuerung anbahnen wird. Vielleicht werden wir sie in den nächsten zehn Jahren noch nicht erleben können, vielleicht wird es länger dauern, aber was ist es im Vergleich zu den zweitausend Jahren, seitdem die jüdische Lehre aufgehört hat lebendig zu sein. (Das betrifft nur die jüdischen Rituale im Gottesdienst, denn auf andern Gebieten ist das Judentum sehr lebendig). Wir müssen warten, bis diese jungen Menschen aus den Siedlungen groß geworden sind, und bis aus diesen Reihen Gelehrte hervorgegangen sind und auch Rabbiner. Das ist nichts Unmögliches, ich habe mit Jugendlichen und jungen Menschen in diesen Siedlungen gesprochen, sie würden gerne die Laufbahn eines jüdischen Geistlichen ergreifen, wenn sie nicht dabei gezwungen würden, diesen verkrusteten Weg zu gehen, von dem ich sprach. Sie wollen die Erstarrung von sich werfen und wollen, daß die israelitische Religion dieses Leben ausstrahlen möchte, welches Israel im Alltag verkörpert. Es war einmal in der jüdischen Lehre verboten, ein Gebet niederzuschreiben, es war als eine Herabminderung betrachtet worden, ein festgeschriebenes Gebet, das nicht aus dem Herzen kam, Gott vorzutragen. Noch heute können wir in den Synagogen eine Sitte beobachten, bevor der Vorbeter das Hauptgebet beginnt (Achtzehn-Bitten-Gebet benannt) herrscht große Stille im Gotteshaus mehrere Minuten lang. Was hat diese Stille zu bedeuten? Fragen Sie irgendeinen Juden der Synagoge, er weiß es nicht, er denkt, damit er zuerst sein Gebet für sich sagen kann, aber in Wirklichkeit ist es die Stille, die einst, als unser Gottesdienst noch lebendig war, die Stille war, die dem Vorbeter erlaubte, die Gedanken zu sammeln und das Gebet sich ein wenig zurechtzulegen, das er sprechen wollte, nicht ein festgelegtes, gedrucktes Gebet, sondern das, das aus seinem Herzen kam und in die Stunde paßte. Heute ist nur noch die Thora-Vorlesung lebendig und sie steht ja auch mit Recht im Mittelpunkt unseres Gottesdienstes. Immer wieder die Hl. Schrift unserem Volke nahe zu bringen, das Wort auszuliegen und verständlich zu machen, aufzuzeigen, daß das Gotteswort nichts verstaubtes, veraltetes ist, sondern etwas so lebendiges, das nicht aufhört uns immer wieder anzusprechen, das ist noch das Lebendige, nicht aber das Gebet, wie es bei uns leider festgelegt ist, Wort für Wort. Unsere Gemeindemitglieder sind zur Selbsthilfe geschritten, und sie haben recht. Sie beten nicht mehr die vorgeschriebenen, vorgedruckten Gebete mit, oder nur gewisse Teile, sondern sie sammeln sich in Andacht und sprechen still jeder für sich sein Gebet, wie es ihnen das Herz, die Seele eingibt.

Meine Damen und Herren, ich glaube, daß die Erneuerung des religiösen Lebens im jüdischen Volke, die vom Staate Israel ausgehen wird, daß diese Erneuerung nicht nur in allen Gemeinden der Diaspora sich segensreich auswirken wird, sondern ich glaube, daß diese Belebung des religiösen Daseins des jüdischen Volkes in aller Welt auch dazu beitragen wird, daß das Gespräch, das schon längst aufgenommen worden ist, das sich aber eigentlich mühsam hinschleppt, das Gespräch mit den Nichtjuden, ebenfalls eine Bewegung, eine Erneuerung erfahren wird. Es wird dann deutlicher als bisher zu Tage treten das große gemeinsame Ziel, denn alle, die Gott den Herrn anerkennen, sie wollen doch auch, daß dieser Tag einmal anbricht, der Tag, da alle Völker zum Berge des Herrn hinströmen werden. Sie wollen doch auch, daß dieser Tag anbrechen möge, da die Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet werden. Daß dieser Tag anbreche, daß Friede werde und man den Krieg nicht mehr kennen möge, dieser Tag komme! Das sei unser tägliches Gebet. Amen.

Das Schlußwort sprach Kreisdekan Prof. Hof, als der evangelische Mitvorsitzende der Gesellschaft: Es geschieht gewiß in Ihrer aller Sinne, wenn ich Herrn Rabbiner Dr. Messinger von Herzen danke für das, was er uns heute gesagt hat. Es ist ein Stücklein des Religionsgesprächs gewesen, das uns am Herzen liegt. Wir haben in den hinter uns liegenden düsteren, dunklen Jahren versucht, mit denen Gemeinschaft zu halten, wir haben es versucht so gut wir es nur konnten, denen beizustehen, die geächtet und verfolgt waren. Wir haben es in zu kleinem Einsatz getan, wir haben viel vergessen und versäumt und wissen, daß viel zu wenig geschah. Das muß in dieser Stunde auch gesagt werden. Und nun ist es ein besonderes Anliegen der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit, nach der Hand des anderen zu greifen, hinaus über bloße Toleranz, die gerade nur am Leben läßt, hin zu einer wirklichen Gemeinschaft, zu einer Gemeinschaft freilich, von der wir wissen, daß sie nur dort zustande kommen wird, wo wir miteinander in dieses Gespräch geraten, wie es heute begonnen ist. Dieses Gespräch, an dem wir teilgenommen haben in der Empfindung sowohl des Abstandes wie auch der Gemeinsamkeit, wird überall dort die Herzen berühren, wohin der Klang von der großen Hoffnung und vom Worte Gottes ausgehen wird. Wir wissen, daß dieses Gespräch nur dann recht geführt wird, wenn es vor dem Angesicht dessen, den wir bekennen als den Vater unseres Herrn Jesus Christus, an den wir glauben als an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, geführt wird. Unser Dank sei der Wunsch, den wir ihnen zurückgeben wollen: „Schalom“ (Friede).

7. „Zwei Glaubensweisen“

Ein Buchbericht über Martin Buber

Unter Christen wie unter Juden hat in den letzten Jahrzehnten eine derart tiefe Besinnung sowohl auf die Grundlagen der jedem von beiden eignen Religion für sich genommen, stattgefunden, wie auch auf das beiden Gemeinsame und das beide Unterscheidende, daß wohl von einer völlig erneuerten Gesprächssituation gesprochen werden kann. Das heißt keineswegs, daß schon eine wesentliche gegenseitige Annäherung stattgefunden hätte.

Aber ähnlich wie sich die frühere katholisch-kulturprotestantische Polemik in ein echtes Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Christen zu verwandeln begonnen hat, worin man einander nicht mehr wechselweise ‚Zersetzung der Gesellschaft‘ von der einen und ‚Knebelung jeden Fortschritts‘ von der andern Seite vorwirft, sondern um die offenbarte Wahrheit von Christus ringt, ähnlich beginnt die Oberflächenpolemik zwischen Christen

und Juden bei den Besten beider Lager einem aufeinander Hinhören und zueinander Hinreden echten Glaubensgesprächs Platz zu machen. Über einige deutsch- und fremdsprachige Werke von beiden Seiten soll im Folgenden etwas eingehender berichtet werden, um aus ihrem reichen Gedankengehalt auch solchen, die sie nicht selbst lesen können, das Nötigste zugänglich zu machen. Es handelt sich um Werke von M. Buber, J. Bonsirven, W. D. Davies, J. Daniélou, H. de Lubac und J. Schildenberger, aus deren Reihe wir zunächst „Zwei Glaubensweisen“ von Martin Buber (Zürich 1950, Manesse-Verlag) würdigen möchten; besonders eingehend nicht nur, weil darin eine breitere Ausführung der von Buber im Briefwechsel mit dem Berichterstatter in diesem Rundbrief (Nr. 5/6, S. 20ff) angedeuteten Gedankengänge enthalten ist, sondern vor allem, weil uns scheint, daß der Christ manches am Werden und dann auch am Wesen des eignen Glaubens besser versteht, wenn er das, was dieser Jude davon zu sagen hat, möglichst unbefangen aufnimmt.¹⁾

I.

Um als Christ zu verstehen, was Buber als Jude hier bietet und bieten kann, um also nichts Unbilliges von ihm zu verlangen, muß man sich zunächst klarmachen, wie verschieden von dem unsern sein Standort und also sein Gesichtsfeld in diesen Dingen ist. Der im Neuen Testament wirklich heimische *genuine* Christ kann genau wie der an Jesus Christus gläubig gewordene Jude — von Paulus bis Bergson — nur „erfülltes Judentum“ im Christentum erblicken, Blüte und Frucht dessen, was im Alten Bunde Same, Wurzel, Stamm und Knospe war; der dezidierte Jude dagegen wird, so lang er ein solcher ist, bestenfalls Pauli wahrhaft übernatürliches Bild vom Ölbaum renaturalisieren und also sagen können, einige Zweige vom edlen Ölbaum Israel seien dem wilden Heiden-Oleaster aufgepropft worden und hätten dessen Früchte wenigstens bis zu einem gewissen Grade veredelt, wenn auch noch immer ein Wesensunterschied zwischen diesen und denen des originalen Gewächses bestehe. Dann wird er versuchen, diesen Wesensunterschied an möglichst zentraler Stelle aufzufinden und besonders auch zu verstehen inwiefern es eigentlich wohl schon im Sinne dieses Unterschieds denaturierte Zweige Israels gewesen seien, die als dafür besonders geeignet von Gott zur heilbringenden Aufpropfung auf den Oleaster verwendet erschienen. Aus einer derartigen Perspektive nun etwa dürfte Buber der Unterschied zwischen den zwei von ihm angenommenen Glaubens-Abarten als vermeintlicher Wesensunterschied zwischen jüdischer „Emuna“ und christlicher „Pistis“ vor Augen gekommen sein. (Wo wir höchstens Akzentunterschiede zu sehen vermögen.)

Unter Glaube als Emuna versteht er das reale Vertrauensverhältnis zu einem (göttlichen) Gegenüber, in welchem sich der rechte Israelit befinde; unter Glaube als Pistis jene intellektuale Anerkennung eines (von Gott offenbarten) Sachverhalts, zu der sich der Christ bekehrt habe. (Nachdem er den Sachverhalt „bis Damaskus“ nicht wahr haben wollte.) Als Beleg für die Emuna dienen Stellen, wo dieses „Glauben“ absolut ausgesagt wird (also nicht als Glauben „an“ jemand oder gar etwas); aus dem Alten Testament, z. B. Is. 7,9: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (Buber: „Vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut“) und Hab. 2, 4: „Es wird der Gerechte aus dem Glauben das Leben haben“. (Aus dem NT Mark. 9,23; dazu unten mehr.) Zum Unterschied von der Emuna sei nun die griechisch dafür unterschobene Pistis nicht „ein Stand, in dem man steht“, sondern „ein Begebnis, das sich an einem begeben hat“ (als Gnadengeschenk) und in einem damit „ein Akt, den man vollzogen hat und vollzieht“ (S. 34). Daß es einen gewissen Unterschied zwischen — pflegen wir zu sagen — dem Glauben als fiducia, Vertrauen, einer-

1) Daß jeder von beiden Partnern solchen Gesprächs „in einem gewissen Sinne pro domo zu reden nicht vermeiden kann“, auch wenn er noch so redlich nur „pro veritate“ zu reden bemüht ist, meinen wir trotz B.s entgegengesetzter Ansicht (S. 110A) illusionälos anerkennen zu müssen: Wem sich dank reiflichem Erwägen ein bestimmtes Gesamtverständnis der Wirklichkeit als wahr aufdrängt, der muß eben um der Wahrheit willen manche isoliert für sich genommen mehrdeutigen Sachverhalte im Sinne dieses Gesamtverständnisses (also von außen gesehen: „pro domo“) interpretieren, — bis etwa dabei derartige Gewaltsamkeiten herauskamen, daß er an der Wahrheit jenes Gesamtverständnisses redlicherweise nicht mehr festzuhalten vermöchte.

seits und der fides qua creditur, dem das Offenbarte anerkennenden Glauben als Willensgehorsam gibt, ist unzweifelhaft richtig. Daß der letztere bei der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie schon im vorchristlichen Spätjudentum allmählich hervortreten begann, schreibt Buber selbst. Soweit er nur deutlich macht, daß es im Alten Gottesvolke gewissermaßen diesseits intellektueller Zweifel (gleichsam als zweite „Natur“ im Sinne von Röm. 11,24!) so etwas wie ein Selbstverständlichfinden der Existenz Gottes gibt, soweit ist hier dankbar und respektvoll von dem „älteren Bruder“ zu lernen, zu dem ja der Vater sagt: „Du bist allezeit bei mir.“ (Luk. 15,31). Aber welch ein Mißverständnis des Christlichen beginnt nun, wenn er in diesem Zusammenhange schreiben kann:

„Die Scheidung, die in der Schrift Israels angesagt wird, kann keine zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden sein, weil es hier keine Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens gibt. Die Scheidung, die hier gemeint ist, vollzieht sich zwischen denen, die ihren Glauben (!) „wirklich machen und denen, die ihn nicht wirklich machen... in dem ganzen Leben des ganzen Menschen, also in der aktuellen Gesamtheit seiner Beziehungen, nicht zu Gott allein, sondern auch zu dem ihm angewiesenen Weltbereich und zu sich selbst. Die Werke Gottes wirkt danach ein Mensch in dem Maße als sein Glaube in allem wirkend wird.“ (S. 38f; Sperrung von uns).

Ja, was in aller Welt andres besagt denn die Wendung vom rettenden „Glauben“, der sich durch Liebe auswirkt“ in Pauli Galaterbrief? (5,6) Und was meinen die Evangelisten andres, wenn sie „Glauben“ in diesem vollen Sinne als „Gotteswerk“ preisen? (Joh. 6,29, wogegen B. oben sich abzugrenzen meint.)

Weil das Tun dem Sein erst folgt (agere sequitur esse), darum muß — bei Israel wie sonstwo — zuerst einmal der Anerkennungsglaube (ausdrücklich oder implizit) da sein, damit der Vertrauensglaube nicht zur selbstbetrügerisch objektlosen „Gläubigkeit“ entartet, sondern unter dem offenbarten Gottesgebot seiner Auswirkung in der Gottes- und Nächstenliebe steht. Wo diese Auswirkung fehlt, da warnt dann das Wort: „Die Teufel glauben auch — und zittern“, das im Jakobus-Brief (2,19) steht, der jüdischen, bergpredignächsten und ebendarum — gestehn wir — für uns schönsten aller Episteln, vor deren unmittelbar zu Herzen gehender Schlichtheit aller funkelnde Glanz der paulinischen Dialektik verblaßt. (So unentbehrlich doch auch diese war, um alles Sagbare von Gottes Wort in armen Menschenworten zu sagen.)

Diese einfache Tatsache, daß Jakobus, der Sohn des Alphaeus und Vetter (biblisch „Bruder“) Jesu Christi, Führer der auch im Sinn des Buchstabengesetzes treuen Kreise der Urkirche und gewissermaßen Nachfolger Petri als Bischof von Jerusalem, das, was Buber als bloße Pistis bezeichnet, offensichtlich kennt, aber isoliert für den Christen genau so völlig ungenügend findet wie Buber mit Recht für den Juden — scheint uns die Unmöglichkeit des Versuches zu beweisen, die christliche Pistis im großen ganzen auf diesen Anerkennungsglauben reduzieren zu wollen; genau wie schon Pauli Wort an die Galater zeigte, daß sie als „fides formata“, d. h. in ihrem Vollsinn genommen, viel mehr ist. Aber damit ist freilich noch keineswegs erschöpft, was wir von Buber lernen können — und zu ihm zu sagen haben.

II.

Schön und eindrucksvoll ist es, wie Buber als jüdischer Mensch tief innerlich mitschwingend die Entwicklung der „Messiasgestalt Israels“ bis zur Zeit Jesu darstellt (S. 111 bis 116). Da war zunächst vor dem Exil „der erfüllende König“, der Sohn Davids und Gesalbte Gottes, der das Gottes-Reich der Gerechtigkeit auf Erden verwirklichen soll. Seit dem Exil aber entsteht die Vorstellung vom messianischen „Gottesknecht“ (Is. 42,49.50.52/53) als zunächst verborgen und verkannt leidendem, dann aber von Gott triumphal „offenbarten“. Und in der Makkabäer-Martyrer-Zeit kommt es gar schon zu der Erkenntnis: „Die Erde kann nicht... von der Erde aus erlöst werden“, über das kanonische Offenbarungsbuch von Daniel und das apokryphe von Henoch kommt es zur Vorstellung „einer himmlischen Präexistenz des messianischen Menschen“ (S. 114). Hier ist „der Aufsteigende mit dem Niederster-

genden zu einer irdisch-himmlischen Lebenszweiheit verwoben. Diese findet Jesus in der Volksvorstellung vor" (S. 115), und darum — sagen nun wir — bedurfte es nur noch eines letzten kleinen Schrittes, um die Apostel und jene „Myriaden“ gesetzestreuer Juden, von denen Jakobus als von Gläubig gewordenen spricht (Apg. 21, 20), bis zur zunächst mehr ahnend impliziten als wissend ausdrücklichen Anerkennung der Gottheit dieses vom Himmel Herabgekommenen, vom Tod Erstandenen und zum Himmel Aufgestiegenen zu führen. Auch Buber nun redet hier von einem „letzten Schritt“; aber er meint, daß dabei — der bisherige „Grundcharakter des Messias, als des aus der Menschheit Steigenden und Ermächtigten, durch einen essentiell anderen verdrängt wurde: ein Himmelswesen, das sich zur Welt herabsenkt...“ (S. 116), weil der dezidierte Jude nicht zu fassen vermag, daß dies keine „Verdrängung“, sondern nur eine im Vorbereitungsstadium von ihm selbst aufgezeigte Vervollständigung der Gestalt des Messias als eines essentiell wahren Menschen durch ebendiesen als essentiell wahren Gott in einer und derselben Person gewesen ist.

Wohl am nächsten kommt Buber dem verstehenden Nachvollzug des Ereignisses, das sich damals in den an Jesus gläubig werdenden Juden abspielt, bei seiner Betrachtung dessen, was das Evangelium nach Johannes als inneren Vorgang im „ungläubigen Thomas“ vor seinem Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott“ angesichts des Auferstandenen voraussetzt (Joh. 20, 28). Man müsse sich vergegenwärtigen, „daß die Auferstehung eines einzelnen Menschen nicht zum Vorstellungskreis jüdischer Glaubenswelt gehört.“ (Darum ja gerade im Evangelium nach Matthäus — 27, 52 f — der Hinweis auf den, gewissermaßen, „Anbruch der allgemeinen Auferstehung“ bei der besonderen Jesu Christi!) „Wenn ein Einzelner als Einzelner auferstanden ist, besteht eine Tatsache, die in dieser Glaubenswelt keinen Raum findet. Thomas denkt nicht daran, deren Vorstellungskreis zu erweitern... Was er blitzartig denkt, ist anscheinend: da kein Mensch einzeln auferstehen kann, ist dieser da“ (Gott, erwarten wir; aber Buber fährt fort): „kein Mensch, sondern ein Gott; und da er für ihn der Mensch, sein Mensch, gewesen war, ist er nun sein Gott. Aber damit bricht für den Thomas der Erzählung die jüdische Glaubenswelt, die keinen Gott außer Gott kennt, mit einemmale zusammen. Unter allen Jüngern Jesu ist er der erste Christ im Sinn des christlichen Dogmas...“ (S. 130 f.)

Richtig gesehen erscheint uns hier, was tatsächlich die Auferstehung Jesu Christi als Erweis Seiner Gottheit bedeutet: Gott allein erweckt Tote, einzelne Verstorbene auf begrenzte Frist schon durch Propheten (Elia, Elisa) im Alten Bunde, alle Toten (vorweg die Gerechten) zu ewigem Leben (oder dem ‚ewigen Tod‘) am Jüngsten Gericht. Wenn Einer aus Sich Selbst dem Grab entsteigt, dann ist in Ihm die Gottheit einzigartig gegenwärtig. Und das braucht nun gar nicht ‚blitzartig‘ gedacht worden zu sein; das ist der naturgegebene Gesprächsgegenstand der Osterwoche zwischen Thomas und seinen Mitaposteln, die den Erstandenen ja schon vor ihm gesehn haben, insbesondere jenen Dreien, die seinerzeit auf dem Berge den Verklärten schauen und ja schon damals so viel von Dessen einzigartiger Gottes-Sohnschaft erfassen durften, daß der greise Petrus in seinem letzten Vermächtnis-Brief diese frühere Szene und nicht die spätere bloße Bestätigung durch das Auferstehen Desselben Herrn seinen Lesern als die primäre Erfahrungsgrundlage seines Glaubens bezeugt. (2. Petr. 1, 16—18; wer anders als der Apostel und Augenzeuge selbst kann gerade diese Sätze inspiriert haben, die ein für alle andern hinter der Auferstehung völlig zurücktretendes Ereignis als fundierendes erklären!) Wieso nun freilich mit Thomas' Ja zur Folgerung seiner Amtsbrüder für ihn (und diese und dann jene ‚Myriaden‘) ein Zusammenbruch der jüdischen Glaubenswelt statt vielmehr eines Erfülltwerdens ihrer Verheißung verbunden sein soll, das ist wohl nur zu verstehen bei radikaler Elimination ihres von Buber selbst skizzierten diesem Moment Entgegenreifens — und überdies bei der Einführung des Begriffs eines angeblichen ‚binäritischen Gottesbildes‘, aus dem die der Urkirche so über alle Maßen wichtige ‚Dritte Person‘, der Heilige Geist entfernt ist. Dank dessen Einwohnung in der Kirche, im Neuen Gottesvolke,

sind nämlich Alternativen kraft aus dem Zusammenhang gerissenen Evangeliumsstellen wie Bubers Auffassung, daß „bei Johannes nur noch Jesus selbst eine Gottes-sicht hat“ (trotz Apg. 22, 41), nur Er Gottes Sohn genannt werde (trotz Joh. 1, 12 f; Röm. 8, 14 ff), für den Gesamtbestand des allgemeinen christlichen Depositum fidei einfach unhaltbar.

Man darf aber die Verfechtung solcher Unhaltbarkeit nicht so sehr Buber persönlich zur Last legen als vielmehr jenen ausgesprochen protestantischen Bibel-Kritikern, auf deren eben so scharfsinnige wie leider oft unerleuchtete Forschungsarbeit (in zahlreichen Einzelheiten Fundgrube, aber erschütternd ganzheitsblind) er verständlicherweise zurückgegriffen hat. In verhängnisvollem gegnerischem Zusammenspiel mit einer intellektuell unredlichen apologetischen Harmonistik, wie sie einst Lessing an Pastor Goetzes Beispiel verspottete, haben diese nichtjüdischen Kritiker dem dezidierten Juden längst die Mühe abgenommen, die Thomas-Frage nach der lebhaften Wirklichkeit der Auferstehung Jesu von Nazareth überhaupt im Ernst zu stellen; daß das ein frommes Märlein sei, hält er sicherlich guten Glaubens für längst wissenschaftlich entschieden und also sich nicht auf bei der Prüfung einer Tatsache, deren Anerkennung seine nach christlich-jüdische Glaubenswelt von heute anders als die vorchristlich-jüdische des Thomas vor 1920 Jahren, allerdings in sich „zusammenbrechen“ lassen würde. — Aber Gott hat offenkundig nicht den Weg gewählt, durch einen unanfechtbaren wissenschaftlichen Auferstehungsbeweis sein Volk zur Anerkennung Jesu als Gott und König zu zwingen; Er will es erst durch uns „eifersüchtig machen“ — Röm. 11, 11 — und ihm dann den — wissenschaftlich unwiderlegbaren — Glauben schenken, der als „Anerkennen, das Er ist“ — Hebr. 11, 6 — und „gekommen ist“ — 1. Joh. 4, 2 — beginnt und als liebevolles Vertrauen gipfelt, bis er jenseits dieses Aeons ins Schauen übergeht.

III.

Inzwischen gilt es redlich und geduldig im Gespräch zu bleiben; nicht um den andern zu überreden, um ‚Prose-lyten zu machen‘, sondern einmal, um im Sinne des ersten Petrusbriefs (3, 15 f), wo wir uns direkt oder indirekt gefragt finden, „sanftmütig Rechenschaft zu geben über unsre Hoffnung“, und dann auch, um womöglich wieder eine gemeinsame Sprache mit den getrennten Brüdern zu finden, was die Voraussetzung dafür ist, daß wir einst einmütig denselben Herrn bekennen können, wie es verheißen ist.

So dürfen wir auch da nicht die Geduld verlieren, wo das Bild, das man auf der andern Seite von unseren Größten hat, nicht mehr nur wesentlich unvollständig ist (wie das Jesu), sondern geradezu karikaturistische Züge annimmt, wie es nicht zufällig immer wieder mit dem Pauli vorzukommen pflegt. Wer die eigentliche wohlüberlegte Aussage des Apostels über sein Volk im Mittelstück des Römerbriefs (Kap. 9—11) so versteht, wie es der Kommentar dazu in diesem Rundbrief (Nr. 5/6 und 7) entwickelt hat, der vermag ja nun wirklich nur zu staunen, wenn nach Buber in der paulinischen Geschichtsdiagnostik eine — wie wohl noch nicht säkularisierte — Hegel'sche „List der Idee“, d. h. hier noch Gottes, „die Menschen und die Menschengeschlechter... verwendet und verbraucht... zu den oberen Zwecken“ (S. 87; vgl. S. 91) oder wenn gar „der Zorn des paulinischen Gottes... nichts Väterliches mehr“ haben soll (S. 143). Von der „urzeitlichen, geschichtlichen und ewigen Liebe Gottes zu seinem Geschöpf“ sage Paulus „fast nichts... mit Ausnahme etwa einer vereinzelt Erwähnung des um der Erzväter willen geliebten Israel (Röm. 11, 28)“ (S. 142). Nun, diese „vereinzelte Erwähnung“ steht nicht irgendwo, sondern am abschließenden Gipfelpunkt der einzigen überhaupt vorhandenen systematischen Erörterung Pauli über das Verhältnis Gottes zu Seinem Alten Bundesvolke; und sie ist nicht vereinzelt, sondern sie entspricht den — präsentischen und keineswegs nur futurischen — Aussagen, in denen, angefangen von dem gewaltigen Auftakt über die unverscherzbaren gottgegebenen Privilegien Israels (Röm. 9, 4 f) immer und immer wieder das Nichtverlorensein dieses Volkes bezeugt wird (9, 6; 11, 1 f; 11, 11 ff). Auch die „erst“ eschatologische Rettung ist für Paulus kein bloßes „Einst“, sondern

ein schon angebrochenes „Jetzt“ („damit auch sie jetzt Erbarmen erfahren“, Röm. 11, 31); und auch die vorangegangenen Generationen waren trotz allem „pädagogischen“ Gesetzesdruck (Gal. 3, 24) „die Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph. 2, 19; vgl. Luk. 15, 31). Daß Paulus mitten im von der andern Seite mit allen Mitteln (2. Kor. 11, 24 ff.; Apg. 21 ff.) geführten Kampfe gegen die verblendete Führerschaft seines Volks und ihre Mitläufer so unerschütterlich an Gottes unverrückbarer Liebe zu diesem Volke und an dessen Verheißung festhält, das ist das menschlich Erstaunenswerte, — biblisch Selbstverständliche.

Wenn es Buber verkennt, so ist ihm wieder zugute zu halten, daß er damit nur auf den „wissenschaftlichen“ Spuren eines protestantischen ‚Paulinismus‘ wandelt, der sich ständig in der Gefahr befindet, in offen antialtestamentlichen Marcionismus überzugehen, wie Harnack ihn ungescheut vertreten hat. Natürlich stimmt es: „Mit Paulus ist Marcion nicht zu überwinden“ (S. 171), — wenn man einen ‚protestantischen‘, einen entkatholisierenden, undialektisch auf immer nur die eine Seite seiner Aussagen festgelegten Paulus herauspräpariert, — der sich gerade gegenwärtig vorurteilsfreieren evangelischen Gelehrten als in Wahrheit nicht existent zu enthüllen begonnen hat.

Immerhin ahnt Buber trotz alledem, daß es neben dem so vereinseitigten „paulinischen“ Christentum und dem ihm kaum minder unzugänglich scheinenden johanneischen auch ein „petrinisches“ gibt, wie er es nennt; „wobei der etwas unbestimmte Begriff ‚Petrus‘ für die unauslöschliche Erinnerung an die Gespräche Jesu mit den Jüngern in Galiläa steht“ (S. 171). Möchten doch der katholischen Christenheit die Denker und Verkündiger geschenkt werden, durch deren Sprache — ohne irgend welche Preisgabe in der Zwischenzeit errungener dogmatischer Erkenntnis — die Stimme des Herrn in der unverkürzten Breite und Tiefe Seiner Selbstaussage so hindurchklänge, daß auch das jüdische Ohr nirgends mehr den vertrauten Ton verkennen könnte und spürte, daß nicht der protestantisch-bibelkritisch nach „der Herren eigenem Geist“ zurechtredigierte, sondern der unverkürzte neutestamentliche Jesus der wirkliche ist. (Und Sein getreuer Zeuge auch der vorurteilslos gelesene Paulus trotz dem „mancherlei Schwerverständlichen“, das schon 2. Petr. 3, 16 bei ihm treffend feststellt!)

IV.

Es ist ein Wort des neutestamentlichen Jesus und dessen Auslegung durch Buber, womit wir uns zum Schluß dieses Berichts über seine ‚Zwei Glaubensweisen‘ beschäftigen wollen, weil hier das, worum es ihm geht und was wir dazu sagen müssen, noch einmal besonders gut verdeutlicht werden kann: „Alles ist dem Glaubenden möglich!“ (Mark. 9, 23) — Wir reproduzieren zunächst unsere eigne (längst vor Bubers Buch veröffentlichte) Auslegung der Perikope (Mark. 9, 14—29), in deren Zusammenhang dieses Wort steht und verstanden werden muß:

„Der aus einer Verklärung wiederkehrende Herr findet die zurückgelassenen Jünger im Wortstreit mit Schriftgelehrten. Worüber? Sie können den bösen Geist nicht austreiben, der den Sohn eines Mannes aus der Menge besessen hält: offenbar erklären ihn daraufhin die Schriftgelehrten triumphierend, diese ihre Ohnmacht widerlege ihren Glauben an die Wunderkraft, die Jesus besitze und ihnen verliehen habe (6, 7). — Der Herr, der diesen Zustand vorfindet, ergrimmt einerseits über die Jünger (18; vgl. Matth. 17, 17.20). Andererseits aber auch über dieses ganze „ungläubige Geschlecht“ (Deut. 32, 5), dieses sein Volk, das seine Geduld zu erschöpfen droht. Sein schmerzliches „Wie lange noch?“ ist den Jüngern unvergeßlich geblieben, hat in ihnen nachgehallt, als sie sich im Laufe ihrer weiteren Missionserfahrung unfähig sahen, einen andern bösen Dämon auszutreiben, den Geist der ihr eigenes Volk „taub“ für das Hören des Wortes und „sprachlos“ für das Bekennen machte (25). Und so ward ihnen offenbar, daß dieses Volk in diesem Knaben vorgebildet war, welchen von Kindheit an der Dämon abwechselnd „ins Feuer und ins Wasser“ warf. (Den Knaben vielleicht in Fieberglut und Schweißausbrüche, das Volk in die wechselnden Gefahren, die es durch seinen Trotz gegen seinen Gott heraufbeschwor.) Und wie bedeutungs-

schwer klang ihnen nun erst die bange Frage und Bitte jenes Vaters: „Vermagst du nun etwas, so hilf uns erbarmungsvoll!“ Dann Jesu Antwort: „Vermagst du...?“ Wer glaubt, der vermag alles! — Und vollends das erschütternde Gebet, mit dem der Vater die Hand ergriff, die sich ihm gnädig entgegengestreckte: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben! — Weiter die Beschwörung des Dämons. Die Todesstarre des Kranken, welche an die Todesstarre der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus erinnerte (26; vgl. 5, 39). Und dann — wie damals (27; vgl. 5, 41) — Jesu ausgestreckte Hand und das Aufstehen des Geretteten.

Für die Jünger freilich hatte es etwas tief Beschämendes, daß sie diesen Dämon nicht auszutreiben vermocht hatten, wie es für uns Christen aus den Heiden betrüblich und beschämend ist, daß unser Glaube sich nicht so überzeugend in der Liebe ausgewirkt hat, daß alle Gutwilligen unter den Juden durch unsre sich darin zeigende Gottwohlgefälligkeit hätten zu edler Eifersucht angespornt und für ihren Gott und König gewonnen werden müssen, wie es St. Paulus anstrebte (Röm. 11, 11.23 f.).

Es ist so. Wir mögen mit ihren Schriftgelehrten disputieren, so viel und so klug wir wollen. Wir überzeugen sie nicht. Wir sind noch nicht überzeugend genug, und vielleicht hat uns Gott diesen Pfahl ins Fleisch, diese gläubig-ungläubige Synagoge zur Schwester gegeben, um uns auch durch ihren steten Widerspruch am Einschlafen zu verhindern...

Gerade, wenn man diese — Buber sicherlich nicht bekannte — typologische für die tiefste Bedeutung der Perikope hält, wird es doppelt bemerkenswert, daß er eben hier den Ausgangspunkt seiner Betrachtung der ‚Zwei Glaubensweisen‘ nimmt.

„Alles ist dem Glaubenden möglich“, kommentiert er: „Anderswo (Mk. 10, 27; Matth. 19, 26) heißt es, im Anschluß an alttestamentliche Sprüche, bei Gott sei alles möglich. Wenn man beide Sätze zusammensieht, kommt man dem Sinn dessen näher, was vom Glaubenden gesagt ist... ‚Alles ist bei Gott möglich‘ bedeutet nicht die den hörenden Jüngern wohlbekannte Tatsache, daß Gott alles vermag, wie sehr der Spruch auch an sie geknüpft ist, sondern, über sie hinausgehend, daß bei Gott in seinem Bereich, in seiner Nähe und Gemeinschaft (vgl. Matth. 6, 1; Joh. 8, 38; 17, 5) die Allmöglichkeit waltet, daß also alles sonstwo Unmögliche hier möglich wird und ist. Dies gilt somit auch von dem, der in den Bereich Gottes getreten ist: dem ‚Glaubenden‘. Aber es gilt von ihm eben nur für sein in den Bereich Gottes Hereingenommensein. Er hat nicht die Macht Gottes; wohl aber hat die Macht ihn: wenn und wann er sich ihr gegeben hat und ihr gegeben ist.

Dieser Begriff des Glaubenden ist nicht auf hellenistischem Boden gewachsen. Was ihm in vorchristlicher griechischer Literatur, und zwar schon bei den Tragikern, nahestehen scheint, weist stets auf eine bloße Seelenverfassung, nicht auf eine die Welt der Person wesensmäßig überschreitende Beziehungswirklichkeit hin. Er ist, soweit ich sehe, in keinem andern vorchristlichen Schrifttum als in dem alttestamentlichen zu finden...

Daß nicht hinzugefügt wird, an wen dieser Glaubende glaubt, hat... seinen starken Sinn und Grund. Es ist keineswegs ein abgekürzter Terminus, der durch die Weglassung eines als selbstverständlich empfundenen ‚an Gott‘ (welches übrigens in den synoptischen Evangelien nicht vorkommt) entstanden wäre. Vielmehr würde dessen Hinzufügung dem Begriff seinen eigentlichen Charakter nehmen oder doch abschwächen“, nämlich: „die Fülle und Gewalt des Gemeinten, der die Welt der Person wesensmäßig überschreitenden Beziehungswirklichkeit“.

Diese objektive Beziehungswirklichkeit sieht Buber von der bloß subjektiven persönlichen Seelenverfassung scharf geschieden, welche der Vater des Knaben mit seinem erschütternden Aufschrei „Ich glaube... hilf meinem Unglauben“ bekenne.

Nun, es ist kein Zweifel, daß sowohl das Evangelium wie auch sein Verkündiger Paulus zwei unterscheidbare Aspekte des Glaubens kennt: Von der einen objektiven Seite her gesehen kann man Glauben als besonderes Charisma betrachten (1. Kor. 12, 9) und durchaus mit Buber als real sich bewährendes Vertrauensverhältnis, nach außen

wirksame Gottbezogenheit bezeichnen, kraft welcher der Glaubende alles Gottgewollte mit-zu-wirken vermag, sogar „Berge zu versetzen“ (1. Kor. 13, 2), d. h. den „Berg“ (Mk. 11, 23) — Sion — bzw. den „Feigenbaum“ (Luk. 17, 6) — Israel, wie noch Beda Venerabilis bezeugt, — „ins Meer“ der bekehrten Heidenvölker neu einwurzeln zu lassen (Apg. 17, 15: Wasser = Nationen).

Von der andern, subjektiven Seite her dagegen ist Glauben zunächst einmal die unumgängliche Anerkennung schon des Seins, dann auch des offenbarten Für-mich-seins Gottes, woraus das subjektive Vertrauen erwächst, das kein leeres ist, wenn es sich in der Liebe auswirkt — und das seine Vollendung findet, wenn jener, der so subjektiv vertraut, von Gott objektiv „ins Vertrauen gezogen wird“. Als im schlechthin absoluten Vertrauensverhältnis zum Vater stehend, konnte Jesus unbedenklich sich selbst als ersten einbeziehen in jenes Wort: „Alles ist dem Glaubenden möglich“. Und er konnte das noch fehlende objektive Vertrauensverhältnis der Jünger zu Gott als die eigent-

liche Ursache ihres Versagens gegenüber jenem taub und sprachlos machenden Dämon erklären. (Matth. 17, 20; vgl. Luk. 17, 5 f und Mark. 11, 22 f, — woselbst übrigens durchaus ein „Glauben an Gott“ im synoptischen Evangelium vorkommt und keinerlei Abschwächung bedeutet, insofern „Vertrauen zu Gott“ verstanden wird.)

Das Band aber zwischen dem subjektiven Vertrauen und dem objektiven Vertrauensverhältnis bezeichnet eben jener Gebetsruf des Vaters — ganz wie die Bitte der Jünger, um Glaubensmehrung (Luk. 17, 5); wahrscheinlich aber deutet er noch viel mehr darauf hin, daß der Evangelist in bestimmter Hinsicht zwischen dem Volke der Verheißung und seinem Gott sogar ein objektives Vertrauensverhältnis als unverbrüchlich anerkennt (wie Paulus Röm. 9, 4; 11, 29) und gerade nur dessen Trübung durch den zeitweisen Unglauben als das subjektive (wiewohl in Gottes universalen Heilsratschluß — gemäß Röm. 11, 11 f. 15 — objektiv eingeordnete) Moment gläubig begreift.

Karl Thieme.

8. Die religiösen Probleme des Staates Israel

Es herrscht gewiß zur Zeit in Israel ein ziemlich allgemeines *Unbehagen*, dessen Anlaß das religiöse Problem ist. Nämlich darum, weil Israel, das mit der Mehrzahl seiner Staatsbürger ein moderner demokratischer Staat sein will, gleichzeitig unausweichlich eine Restauration des Volkes Israel darstellt, eines ausgesonderten, auserwählten Volkes, das als Nation im Hinblick auf eine religiöse Mission konstituiert ist, — in dessen Schicksal und Leben das *Nationale* und das *Religiöse* unentwinnbar miteinander verbunden sind. Deshalb ist es unvermeidlich, daß sich im Staate Israel ein „religiöses Problem“ stellt, das vor allem als solches einer Staatsreligion auftritt, und daß dieses Problem die Anhänger der Theokratie von denen der Demokratie trennt. (Der neue Konflikt, der kürzlich in der israelischen Regierung zwischen der gemäßigten Arbeiterpartei und dem religiösen Block entstand, ist dafür ein Kennzeichen.)

Obwohl das religiöse Element nur eine schwache Minderheit darstellt und die Arbeiterparteien die Mehrheit haben, ist darum doch das Leben in Israel dem mehr synagoga-klerikalen als religiösen Zugriff ausgeliefert. Die Rabbinerschaft übt in Heirats- und Scheidungsangelegenheiten die ausschließliche Gerichtsbarkeit aus (Zivilehe gibt es nicht), ebenso auf sehr vielen Gebieten des Familien- und Soziallebens, z. B. in allem, was die Heiligung des Sabbaths und die Speisevorschriften betrifft. Samstags steht in Israel alles still: die Geschäfte sind geschlossen, die öffentlichen Verkehrsmittel sind nicht in Betrieb, kein Autobus, weder Start noch Landung eines Flugzeugs. Die Fleischimporte sind streng begrenzt auf „koscheres“ Fleisch (das der „levitisch reinen“, d. h. nach den rituellen Vorschriften geschlachteten Tiere), trotz dem großen Fleischmangel, unter dem das Land leidet.

Dieses Einwirken einer religiösen Minderheit auf die äußeren Formen des nationalen Lebens erklärt sich aus der Vergangenheit. Die Trennung von „Kirche“ und Staat fand niemals statt, aus dem einfachen Grunde, weil es keinen Staat gab, — Israel führte fast zwanzig Jahrhunderte lang kein politisches Leben, — und weil das Fortexistieren der Juden als ausgesonderte Wesen allein ihrem religiösen Zusammenhalt zu verdanken war. In den jüdischen Gemeinden Polens und Rußlands war der

Rabbiner gleichzeitig Priester und Richter und verkörperte in seiner Person allein die geistliche und die gesellschaftliche Autorität. Das erklärt die fast selbstverständliche Unterordnung gewisser Juden in Israel, die sich nicht offen gegen die Rabbiner aufzulehnen wagen.

Wenn diese religiöse Exklusivität auch zu einer Zeit gerechtfertigt sein mochte, wo das religiöse Band allein das jüdische Volk einigen und erhalten konnte, so hat sie in einem wieder Nation und Staat gewordenen Israel keine Daseinsberechtigung mehr und ist nicht mehr legitim, um so weniger, wenn diese theokratische Staatsauffassung Gefahr läuft, geradewegs zum Totalitarismus zu führen, zur Unterdrückung der religiösen Freiheit und sogar aller demokratischen Freiheiten. Wenn es, vom Standpunkt des geltenden Rechts her betrachtet, religiöse Freiheit gibt, so haben wir soeben festgestellt, daß die Anhänger der Gewissensfreiheit an mehr als einer Front im Kampf mit denen stehen, die sich unter dieser oder jener Form nach einer Staatsreligion hin orientieren. Außerhalb des „religiösen Blocks“ wünschen einige ernsthaft eine Staatsreligion im Namen der nationalen Einheit, weil sie überzeugt sind, daß die jüdische Religion und die jüdische Tradition allein die Einheit der in Israel zusammenströmenden Juden so verschiedener Herkunft herstellen können. Wäre es nicht weiser, auf das zu vertrauen, was gegenwärtig diese Einheit zusammenhält: die gemeinsame Aufgabe, das Land zu verteidigen und wiederaufzubauen?

Im Augenblick sieht man kaum einen Ausweg aus dieser Lage. Die Lösung des fundamentalen Problems der religiösen Freiheit in Israel wird erst die Frucht einer langsamen Entwicklung sein. Welche Richtung wird diese Entwicklung nehmen? Noch ist es zu früh, es vorauszusehen...

Die *religiöse Freiheit*, die wir soeben unmittelbar im Schoße des israelischen Judentums ins Auge gefaßt haben, bringt noch etwas anderes mit sich: das Recht, sich zur Konfession seiner Wahl zu halten, ohne Anfechtung befürchten zu müssen. Das ist nun augenblicklich nicht der Fall, besonders im Hinblick auf das Christentum. Es existiert eine gewisse, wenngleich verschiedenartige, Opposition gegen die *Konvertiten*. Eine Opposition, die zwar