

ten Bruder schon im Keime zu ersticken, importune opportune, dann und nur dann besteht die Aussicht, daß all jenes Böse, was zwischen beiden geschehen ist, nicht länger fortreizend weiteres Böses gebiert, sondern daß das Gute doch endlich voll erblüht, dessen Keime nun wahrlich zu keiner Zeit gänzlich erstickt gewesen sind — obwohl mit Bezug darauf Simons Darstellung entschieden ergänzungsbedürftig ist.

Gewiß, er erwähnt an zwei Stellen, daß auch antijudaistische kirchliche Zeugen die Existenz der Juden für notwendig erklären (p. 119) und vor allem für sie beten heißen (p. 271, *Hieronymus*: „Wir sind nur die Zweige, jene die Wurzel; nicht fluchen dürfen wir den Wurzeln, sondern beten sollen wir für unsre Wurzeln!“). Aber die eigentliche positive Seite der christlich-jüdischen Dialektik kommt doch bei Simon entschieden zu kurz, indem (p. 245) von einer erst mit dem Überwiegen im Heidentum geborener Christen sich allmählich verbreitenden christlichen Judenfeindschaft gesprochen und völlig ignoriert wird, daß gerade schon im Ursprung des Neuen Bundes jüdisch-prophetischer Zorn über das eigne Volk ebenso unzweideutig laut wird wie jüdisch-prophetische Zuversicht auf dieses Volkes unauslöschliche Erwählung; daß aber auch später dieser Erwählungsglaube für das Alte Israel mindestens in der Gestalt jener erhörungsgewissen Fürbitte „überwintert“. „Unsere gesamte eigne Hoffnung ist mit der verbleibenden Heilserwartung Israels verknüpft“, müssen wir hier *Tertullian* (Pud. 8) aus einem weiteren ähnlichen Werke zitieren, das unter diesem und manchem andern Gesichtspunkt eine unentbehrliche Ergänzung desjenigen von Simon darstellt: *Albrecht Oepke*: „Das Neue Gottesvolk“ (C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950, S. 285)¹. Zeitlich sehr viel weiter, nämlich über das ganze Mittelalter hinweg bis zu Luther ausgreifend, verdeutlicht Oepke, wie das Neue Volk das Alte doch tiefer gewinnen zu sollen als ersetzt zu haben gewiß ist, während Simon fast nur den letzteren Aspekt vor Augen hat. Freilich verfällt nun auch Oepke wieder einer ge-

wissen Einseitigkeit. Sein Anliegen verrät der Satz über Justinus Martyrs „Dialog mit dem Juden Tryphon“: „Justin streitet nicht mit Hilfe des Alten Testaments, weil er die Synagoge bekämpft, sondern er bekämpft die Synagoge, weil er den Bund für die Kirche reklamiert“ (S. 253). Ähnlich hätten schon Barnabas- und Hebräerbrief nicht eigentlich die Juden oder den Abfall von Christen zu ihnen bekämpfen, sondern ausschließlich ihren Glaubensgenossen das frohe Bewußtsein vermitteln wollen, das wahre und einzige „Neue Gottesvolk“ zu sein, Verus Israel, Erben der Verheißung. Damit ist etwas gesehen und gesagt, das zweifellos zum rechten Verständnis aller jener frühchristlichen Dokumente dazugehört; nur ist es überspitzt gesagt. Wir meinen in unserer deutschen Neubearbeitung von Barnabas-Brief und Justin-Dialog („Kirche und Synagoge“, Olten 1945) gezeigt zu haben, daß gerade in diesen beiden Dokumenten ohne jeden Zweifel entweder in der Defensive judaistische Strömungen bekämpft werden (jene, die sagen: „Ihr Bund ist unser Bund“ nach Barn. 4, 6) oder in der Offensive Menschen aus dem Alten Bundesvolke für das Neue gewonnen werden sollen (Justins Schlußwort Dial. 142, 2). Das wird auch bei Simons gesamter Behandlung dieses Schrifttums vollkommen deutlich. (Obwohl er die leisen und doch eindeutigen Untertöne christlicher Hoffnung für die Juden bei Barnabas ebenso überhört wie Oepke.) Es ist also zwar durchaus richtig, zu betonen, daß alle diese Autoren enthusiastisch den Gottesvolkcharakter der Kirche verkünden wollen; nur besteht damit zusammen durchaus eigenständig in der Regel auch jene andre Absicht, die Juden zu widerlegen, ihrer Propaganda zu wehren, letztlich sie zu gewinnen.

Immer mehr freilich wurde die noch bei Justin unverkennbare brüderliche Werbungsabsicht durch den feindlichen Willen, zu triumphieren und zu besiegen, abgelöst, wie er seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts für fast anderthalb Jahrtausende bei den meisten vorwog. (Davon, doch auch von den rühmlichen Ausnahmen, an der Spitze Gregor I., spricht genauso rückhaltlos offen wie Oepke auch *P. Browe SJ*, „Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste“, Rom 1942.) Was in diesem Zeitraum geschah, das kann bei aller Zubilligung mildernder Umstände für die Zeitgebundenen der heutigen Christ nur mit tiefer Beschämung vernehmen, sobald es ihm einmal ungeschminkt dargestellt wird. Um so wertvoller wird ihm dann Oepkes Urteil auf Grund der Analyse speziell auch der mittelalterlichen einschlägigen Literatur sein: „Der Antisemitismus ist nicht eine Folge und Frucht antisynagogaler biblischer Theologie, sondern gerade die Vernachlässigung und Verkümmern der wahrhaft biblischen Dialektik zwischen Kirche und Synagoge hat ihm Auftrieb verschafft“ (S. 477). Bestätigt doch dieser Satz, daß wir zur endlichen Überwindung wenigstens des „Antisemitismus“ in den eigenen Reihen keineswegs etwa von der Fülle der uns in Jesus Christus gewordenen Gottesoffenbarung abzustreichen brauchen, sondern nur immer aufmerksamer hinhören müssen auf Gottes Wort, wie es uns schriftlich aufgezeichnet und mündlich überliefert ist. Dieses Wort verbürgt uns, daß es nicht ewig beim bloßen „Gegenüber“ der beiden Völker des Einen Gottes bleiben, sondern zuletzt „eine Herde sein wird und ein Hirt“ (Jo. 10, 16).

¹ „Den Gläubigen ist die Rede und Überzeugung ganz geläufig“ (!), „daß die Juden in der letzten Zeit vor dem Gerichte den Glauben an den wahren Messias annehmen werden“, zitiert auch *De civitate Dei* (20, 29) *Bernhard Blumenkranz* sorgfältig gearbeitete Basler Dissertation über „Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten“ (Basel 1946, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 218 Seiten) — obwohl er überflüssigerweise vermuten zu müssen meint, „mangelnder Erfolg in der Gegenwart“ veranlasse solche missionarischen Zukunftsperspektiven, die doch einfach neutestamentliche Selbstverständlichkeiten sind. Wichtig ist ferner B.s Hinweis, daß in der gemeinsamen Front mit ihnen gegen die Götzendiener auch Augustin die Juden als „Volk Gottes“ bezeichnet (S. 116), so sehr er andererseits dieses Prädikat für die Christenheit gegen jene beansprucht; es handelt sich hier eben um zwei Seiten desselben Sachverhaltes. Im übrigen wird nach kurzem Überblick über die voraugustinische lateinische Kontroversliteratur gegenüber den Juden Übersetzung und ausführliche Analyse der „Judenpredigt“ *Adversus Judaeos* (Patr. Lat. 42, 51 ff.) vorgelegt und mit Hilfe reichen Vergleichsmaterials gezeigt, daß auch Augustin hier eine scharfe Polemik geführt hat, wobei er in allem Wesentlichen der Überlieferung folgte, einen Gedanken aber erstmals fand: daß die Zerstreuung der Juden „nicht so sehr eine Strafe als eine zweckdienliche Fügung zur Ausbreitung des Christentums“ gewesen sei (S. 176) — eine sicherlich richtige und wichtige Feststellung.

3. Zwei Glaubensweisen*

Ein Buchbericht über Martin Buber*

Unter Christen wie auch 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

* Nr. 10/11. III. Fg. 1950/1951. S. 18 ff.

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. 20 ff.) 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 aufnimmt¹.

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, solange 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 aufgepfropft 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 Aufpfropfung auf den Oleaster verwendet erschienen. Aus einer derartigen Perspektive nun etwa dürfte *Buber* der Unterschied zwischen den zwei von ihm angenommenen Glaubensabarten 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 wahrhaben 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, zum Beispiel 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, einerseits 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 vordchristlichen 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 Zusammenhang 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“ (!) „wirklichmachen und denen, die ihn nicht wirklichmachen... 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. 38 f.; Hervorhebung 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 jüdischsten, bergpredigtnächsten und ebendarum — gestehen 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 genauso 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*“, das heißt 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. 111–116). Da war zunächst vor dem Exil „der erfüllende König“, der Sohn

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. 110 A) illusionslos 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 Gewaltigkeiten herauskämen, daß er an der Wahrheit jenes Gesamtverständnisses redlicherweise nicht mehr festzuhalten vermöchte.

Davids und Gesalbte Gottes, der das Gottesreich 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 „offenbartem“. Und in der Makkabäer-Martyrerzeit 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 Niedersteigenden 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“ *gesetzestreu*er 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 voraussetze (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 einem Male 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 gesehen haben, insbesondere jenen dreien, die seinerzeit auf dem Berge den Verklärten schauen und ja schon damals so viel von Dessen einzigartiger Gottessohnschaft erfassen durften, daß der greise Petrus in seinem letzten Vermächtnisbrief 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 „*binitarischen 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 Gottessicht hat“ (trotz Apg. 22, 4!), *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 Bibelkritikern, auf deren ebenso 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 leibhaften 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 nachchristlich-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 „Anerkennung, das Er ist“ — Hebr. 11, 6 — und „gekommen ist“ — 1. Joh. 4, 2 — beginnt und als liebereiches Vertrauen gipfelt, bis er jenseits dieses Aons ins Schauen übergeht.

III.

Inzwischen gilt es redlich und geduldig im Gespräch zu bleiben; nicht um den andern zu überreden, um „*Proselyten zu machen*“, sondern einmal, um im Sinne des ersten Petrus-Briefs (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 bis 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 — wiewohl noch nicht säkularisierte — *Hegelsche „List der Idee“*, das heißt 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 Väter-

liches 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)“. 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 Bundesvolk; 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 Führerschicht seines Volks und ihre Mitläufer so unerschütterlich an Gottes unverrückbarer Liebe zu diesem Volke und an dessen Verheißung festhält, *das* ist das menschlich Erstauenswerte — 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 antialttestamentlichen Marcionismus überzugehen, wie *Harnack* ihn ungeschmeichelt vertreten hat. Natürlich stimmt es: „Mit Paulus ist Marcion nicht zu überwinden“ (S. 171) — wenn man einen „protestantischen“, einen entkatholisierten, 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 irgendwelche 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-hyperkritisch 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 unsre 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 seiner 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 ihnen 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 bedeutungsschwer 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 ergrieff, die sich ihm gnädig entgegenstreckte: 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, nahezustehen 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), das heißt 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 (Apk. 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 eigentliche 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.

4. Jüdischer Gnostizismus und Chassidismus*

„Man erzählt, daß Rabbi Pinchas von Korez, ein berühmter chassidischer Heiliger (gest. 1791), Gott Lobpreis und Dank dafür zu zollen pflegte, noch nicht geboren worden zu sein, als der *Sohar* (das ‚heilige Buch‘ der Kabbala) der Welt noch unbekannt war; denn der *Sohar* hat mich derhalten im *Jiddischkeit* ... Der *Sohar* ist vielleicht das klassische Beispiel für jene mythische Reaktion im Herzen des Judentums“, welche sein Gnostizismus zum Ausdruck bringt. So lesen wir zu Eingang des *Sohar*-Kapitels in dem großen Werke des bedeutendsten heutigen Kabbalismus-Erforschers, *G. Scholem*, heute Professor in Jerusalem, *Les grands courants de la mystique juive* (Paris 1950, p. 172)², das dem Andenken seines als Hitlers Opfer gefallenen Freundes *Walter Benjamin* gewidmet ist, jenes abgründigen Denkers, dessen „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ und Analyse von „Goethes Wahlverwandtschaften“ noch heute an der Spitze des philosophisch ernstnehmbaren literaturwissenschaftlichen Schrifttums stehen.

Es ist treffend gesagt worden, daß in diesem Buch nur sehr wenig und beiläufig von „Mystik“ im Sinne einer Liebes- oder gar Identifikations-Einung mit Gott die Rede sei (*Cahiers Sioniens* IV, 3, p. 203 ff.); wenn man aber den Titel etwas freier wiedergäbe: „Die hauptsächlichen Strömungen des jüdischen Gnostizismus“, dann träfe man das Gebotene sehr genau. Wie wichtig seine Kenntnis für jeden ist, der sich als Christ redlich darum bemüht, seine herkömmlichen Vorurteile über das Judentum durch dessen wirkliches Verständnis zu ersetzen, dürfte schon der oben zitierte Ausspruch deutlich machen. Wirft er doch die Fragen auf: Was wäre denn Rabbi Pinchas geworden, wenn er nicht beim Jüdischsein erhalten worden wäre? Aufklärer? Moslem? Christ? — und weiter: Was an der Kabbala hat ihn erhalten? Das Mythische? Oder das Zurücktreten der Gesetzlichkeit? — Schließlich: Hat es ihn wirklich beim Judentum erhalten oder vielleicht bei bloß damit verkleideter Mischreligion — wie etwa die Anthropo-

sophie so manchen in einer „Christengemeinschaft“ erhält, deren Lehre weder der katholisch noch auch der im Sinn des Schriftverstehens der abendländischen Kirchenspaltung evangelisch Gläubige als Gottes Wort gemäß anzuerkennen vermag?

Bevor eine Antwort auf solche Fragen auch nur angedeutet werden kann, muß über den Gedankengang des Buches von Scholem sowie der neuesten, einschlägigen Veröffentlichungen Martin Bubers berichtet werden: „Die Erzählungen der Chassidim“ (Manesse-Verlag, Zürich 1949) und „Die chassidische Botschaft“ (Lambert Schneider, Heidelberg 1951).

I.

Scholem bestimmt einleitend als die Hauptgegenstände, deren Entwicklung durch zwei Jahrtausende er zu betrachten hat, den Kabbalismus (Kabbala: Überlieferung, meist im Sinne von „Geheim-Tradition“) und den Chassidismus, jene Frömmigkeitsbewegung, welche vor allem unter den deutschen Juden im Mittelalter, unter den östmitteleuropäischen im 18. Jahrhundert blühte.

Er unterscheidet eine mythische Frühstufe naiver Vertrautheit des Menschen mit dem Göttlichen, dann das „klassische“ Offenbarwerden von Gottes absoluter Transzendenz (am Sinai!), zuletzt „die romantische Phase der Religion“, die Mystik, die den Abgrund zwischen Gott und Mensch zwar nicht leugne, aber überbrücken wolle. „So bedeutet die Mystik bis zu einem gewissen Grade eine Wiedergeburt des mythischen Gedankens, obwohl man den Unterschied nicht vernachlässigen darf, welcher zwischen der noch ungezweigten Einheit und jener Einheit besteht, die erst wiedergefunden werden soll in einem Neuaufbruch religiösen Erkennens“ (p. 20, S. 9).

Wo bestritten wird, daß Gott selbst durch seine Menschwerdung jenen Abgrund überbrückt hat, also für das Judentum (und den Islam), dürften diese drei Stadien durchaus konstatierbar sein. Genau da demnach, wo im Seelenleben des Christen der (vor allem auch eucharistisch) gegenwärtige

* Nr. 12/15. III/IV. Fg. 1951/1952. Dezember 1951. S. 22 ff.