

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 *Jiddishkeit* ... 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 ungezweiten 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.

Gott seinen Platz hat, ist in der Seele des Juden die leere Stelle, die nach Möglichkeit auszufüllen die Mystik versucht. Eben darum findet sie stets von neuem im strengen Rabbinismus, der nur das Gesetz kennt und in der gnostischen Spekulation vielfache Kurzschlußgefahren wahrnimmt, ihre Widersacher (die „Mitnagdim“ der Chassidim), war zum Beispiel auch in den ersten Jahrhunderten nicht vor der Vollendung des 30. Lebensjahres das Studium der Ezechiel-Vision des Gottesthrones erlaubt (p. 55, S. 45). Über diesen, die Merkabà, zu grübeln war nämlich die Hauptbeschäftigung jener älteren jüdischen Gnostiker, die vor dem Thronenden selbst ehrfürchtig verstummten (p. 57, 69, S. 44, 59).

Im übrigen betrachten sie ihre Erkenntnisse nicht als „Privatoffenbarung, nur einem selbst in persönlicher Erfahrung zuteilgeworden. Vielmehr, je reiner und vollendungsnaher sie ist, desto näher ist sie dem ursprünglichen gemeinsamen Erkenntnis-Gut der ganzen Menschheit“ (p. 34, S. 23); „die Kabbalisten sind keine Freunde der mystischen Selbstbiographie. ... sie rühmen sich objektiver Betrachtungswiedergabe und sträuben sich zutiefst dagegen, ihre eigne Persönlichkeit in solche Wiedergabe einzubeziehen“ (p. 28, S. 14); einer der Gründe, warum „die lange Geschichte der jüdischen Mystik keine Spur weiblichen Einflusses zeigt“ (p. 50, S. 40). Ähnlich wie Christus für die gleichzeitigen Byzantiner, denen wir die Mosaiken verdanken, ist auch für die Merkabà-Mystiker Gott vor allem der Kosmokrator und König („Basileo-morphismus“, p. 68, S. 59) und der Engel gewordene Henoch — als Métatron-Jahoel — sein Stellvertreter (p. 80 ff., S. 73); selbst wenn ein Traktat „Shiur Koma“ (Leibes-Maß) die Länge und Breite und Höhe und Tiefe des körperlichen Aspekts, der erscheinungshaften Dimensionen des En-Sof (des Un-endlichen) in phantastischen Maßangaben demonstriert, so soll auch damit letzten Endes nur eine Majestät umschrieben werden, die alles für Menschen Faßbare übersteigt. (p. 76 ff., S. 67; vielleicht bewußter Gegensatz gegen dergleichen Apk. 21, 17: „nach Menschen-Maß, welches des Engels ist“, wie wir denn überhaupt die Sprache des frühchristlichen Schrifttums in der ständigen Spannungs-Einheit ihrer Diskussion mit dem apokalyptischen und gnostizistischen der Juden erst recht verstehen lernen.)

Nicht so sehr auf diesen Spekulationen freilich, sondern auf der Deutung des gesetzesgemäßen Lebenswandels und der Liturgie des „Synagogen-Jahres“ „als Erfüllung eines geheimen Ritus bzw. Mysteriums“ (p. 42, S. 32) und — leider — auch auf allerlei magischem Mißbrauch beruht die Popularität dieses ganzen Gnostizismus (p. 43, S. 33; vgl. Mt. 12, 27; Apg. 13, 6 ff.; 19, 13 f.; Kol. 2, 16 ff.; 2. Tim. 3, 6 ff.). „Wenn man die Schriften der großen Kabbalisten betrachtet, ist man ständig hin- und hergerissen zwischen Bewunderung und Widerwillen. Es ist notwendig, sehr bestimmt zu sein über diesen Punkt in einer Zeit wie der unsern, wo die Mode der oberflächlichen und unkritischen Verurteilungen selbst wichtiger Elemente der Mystik von einer nicht minder kritiklosen und unklaren Verherrlichung der Kabbala verdrängt zu werden droht. ... Die Philosophie war gefährlich nahe daran, den lebendigen Gott zu verlieren: der Kabbalismus, der eben diesen zu behalten sich vorgesetzt hatte, ja einen neuen und glorreichen Zugang zu ihm zu bahnen, ist auf seinem Wege der Mythologie begegnet und versucht gewesen, sich selbst zu verirren in ihrem Labyrinth“ (p. 49 f., S. 39 f.).

II.

Im Mittelalter haben die damaligen deutschen Juden, einige Jahrzehnte nach dem Beginn ihrer grausigen Verfolgung durch irgeleitete „Kreuzfahrer“, denen Hierarchie und Geistesmänner wie Bernhard von Clairvaux mit wenig Erfolg wehrten, einen „Chassidismus“, d. h. eine Frömmigkeitsbewegung entwickelt, die viel Verwandtes mit der etwa gleichzeitigen franziskanischen zeigt, überhaupt mit dem christlichen Mönchtum (pp. 97, 110, 118, S. 91 ff., 104). Ihre Träger verhalten sich asketisch (in Fragen der Kasteiung und des Eigentums, nicht der Ehe, pp. 106, 121, S. 100, 115), demütig, leidenschaftlos (pp. 107, 110, S. 101 ff.) und fühlen sich zu einem Höchstmaß

von Nächstenliebe verpflichtet: „Der Fromme beruft sich nicht auf den Buchstaben des Gesetzes, auch wenn es ihm Vorteil brächte“ (p. 107, S. 101). Wieder einmal zeigt sich, wie sehr Christi Bergpredigt „erfülltes Judentum“ ist; wo immer wahrhaft Fromme das Alte Bundes-Buch lesen, kommen sie zu denselben praktischen Konsequenzen. Im übrigen ist — wie bei den mittelalterlichen Christen — auch bei jenen Juden die Erlösungs-Hoffnung mehr eine solche auf den Himmel geworden denn eine solche auf den „Jüngsten Tag“ als geschichtliche Wendung hienieden (pp. 101 ff., S. 95 ff.). Große Mystiker des Gebets (das dann freilich manchmal in magische Beschwörung zu entarten droht pp. 114 ff., S. 107 f.), sind diese jüdischen Frommen vor allem von einer neuen Gewißheit der Allgegenwart und „Einwohnung“ (Schedina) Gottes getragen, die den Merkabà-Gnostikern noch ganz fremd gewesen war (pp. 121, 125 ff., S. 116, 112 ff.); „man findet sogar Tendenzen zu einer Art Logos-Lehre“ (p. 122, 126 ff., S. 116, 123 ff.).

Während dieser deutsch-jüdische Chassidismus im eignen Bereich sehr stark wirkte — wie der spätere polnisch-jüdische als „Erziehung großer Volksgruppen in einem Geiste mystischer Moralität“ (p. 133, S. 127) —, nach außen aber fast unbeachtet blieb, hat die mittelalterliche spanisch-jüdische Gnosis, der „Kabbalismus“ im engeren Sinne, allgemeine und dauerhafte Aufmerksamkeit, wenn auch nicht immer Verständnis, wachzurufen vermocht.

Zu ihren bedeutendsten Vertretern gehört einerseits Abraham Abulafia (geb. in Saragossa um 1240), welcher einmal mit dem Papst (Nikolaus III.) ins Gespräch zu kommen versuchte; vielleicht im Sinne der von Moses Nachmanides 1263 bezeugten Überlieferung: „Wenn die Endzeit kommt, wird der Christus auf Gottes Geheiß zum Papst kommen und die Befreiung seines Volkes von ihm erheischen“; aber als Abulafia „die Tore der Stadt durchschritt, vernahm er, daß der Papst in der Nacht plötzlich gestorben war, wurde im Franziskaner-Kolleg 28 Tage festgehalten, dann freigelassen“ (p. 143, S. 139). Seine Hauptleistung lag auf dem Gebiet der mystischen Interpretation und Meditation des hebräischen Alphabets; er selbst findet diese Geistesübung „vergleichbar der Musik; denn das Ohr hört die Klänge der verschiedenen Lautverbindungen ... und Entsprechendes gilt für die verschiedenen Kombinationen von Buchstaben“ (p. 149, S. 145). Daß Sprache und Schrift von den jüdischen Mystikern zum Unterschied von den meisten andern ganz allgemein „eher als wertvolle Vermittlungsträger denn als unzulängliche Werkzeuge“ gewürdigt werden, ist ein bis in die Bibel hinein („A und O“) zurückverfolgbarer, wohl mit dem klaren Bewußtseinscharakter der Offenbarungsreligion zum Unterschied von allen nebulösen Schwärmereien zusammenhängender, kennzeichnender Zug (p. 31, S. 19).

Das Hauptwerk des spanischen Kabbalismus, vielleicht das berühmteste aller „okkulten Literatur“ überhaupt, ist der schon erwähnte „Sohar“. Scholem widmet ein besonders glänzendes, speziell für jeden philologisch Interessierten geradezu spannendes Kapitel seines Werkes dem Resümee seines Nachweises, daß dieses sich als Aufzeichnung von gnostischen Lehrgesprächen Rabbi Simeon ben Jochais aus dem 2. Jahrhundert in aramäischer Sprache gebende Riesenwerk eine im 13. in diese übersetzte Gedankendichtung des kastilischen Kabbalisten Mose de Leon ist. (Scholem setzt sie in Parallele mit dem ähnlich ins apostolische Zeitalter zurücktransponierten, zum Teil sogar tendenzverwandten und mindestens ebenso einflußreichen mystischen Werke des sog. „Pseudo-Dionysius Areopagita“ und findet verständnisvolle Worte für die Respektierbarkeit solcher — nicht mit zweckhaften Fälschungen zu verwechselnden — „Pseudepigraphen“: „Je weiter ein Mensch auf dem eignen Weg der Wahrheitssuche voranschreitet, desto tiefer wird er davon überzeugt, daß sein eigener Weg schon von andern in früheren Generationen beschritten worden sein muß“ p. 220, S. 223.)

Ähnlich wie zur gleichen Zeit Meister Eckhart von der Philosophie Thomas v. Aquins ausging und bei mystischen Lehren endete, welche die Grenzen zum Pantheismus streiften, wo nicht überschritten, ähnlich kommt Mose de Leon von der

streng monotheistischen (und aristotelisch bestimmten) Philosophie Moses' Maimonides her (p. 200, S. 201) und endet in einem Gnostizismus, dessen Mythologeme von den alles Weltgeschehen auslösenden und durchdringenden Vorgängen innerhalb der Gottheit „mit der dem Kabbalisten wie jedem Juden so teuern monotheistischen Lehre zu versöhnen die Hauptaufgabe der Theoretiker dieser Theosophie wurde“ (p. 241, S. 245; ein Lösungsversuch — der verborgene Schöpfergott: das *Er*; der allem Daseienden immanent gegenwärtige: das *Ich* der Gottheit — ist auf p. 232, S. 236 skizziert).

Da, wo der Merkabà-Mystiker in seiner Vision „nicht weiter gehen konnte als bis zum Wahrnehmen der Glorie Seiner Gegenwart auf dem Throne, da handelt es sich jetzt darum, zu wissen, ob sich etwas im Innenraum dieser Glorie Befindliches zum Ausdruck bringen läßt“ (p. 223, S. 226).

Nach dem Sohar ist dies in der Tat möglich in Gestalt der zehn „Sephiroth“, der verschiedenen Aspekte (wo nicht gar „Hypostasen“) der Gottheit: der „Krone“ (Keter), der Weisheit (Chokmah), der Einsicht (Binah), der Güte (Chesed), der Richter-Macht (Din-Gewurah), des Erbarmens (Rachamim), der Langmut (Nezach), der Majestät (Chod), der Grund-Kraft (Jesod); schließlich der in Israel einwohnenden Königsherrschaft Gottes (Malkuth). „Dies sind die zehn Sphären der göttlichen Manifestation, in welche Gott aus seinem verborgenen Innenraum hervorgeht; zusammen bilden sie das „geinte Universum“ des Gottes-Lebens, den „Aeon der Einheit“ *alma de-Ichuda*“ (p. 229, S. 232 f.). Welche Gefahr einer hypostatistischen Verselbständigung dieser Aspekte ständig droht, zeigt am besten die — auch sonst wichtige — hauptsächliche Erklärung für das Böse in der Welt:

„Die Totalität der göttlichen Potenzen“ (eben der Sephiroth) „bildet ein harmonisches Ganzes, und solange jede von ihnen in Beziehung mit den andern bleibt, ist sie heilig und gut. Das gilt auch für die Qualität der „strikten Gerechtigkeit“, der Strafmacht und des Gerichts in Gott und durch Gott, welche doch Grundursache des Übels ist... Das Attribut der strafenden Richter-Macht repräsentiert die große Zornglut, welche in Gott entbrannt ist, aber immer von seinem Erbarmen in Maß gehalten wird. Sobald es aufhört in Maß gehalten zu werden, sobald es maßlos mit äußerster Heftigkeit hervortritt und mit dem Attribut des Erbarmens bricht, dann entfernt es sich von Gott und verwandelt sich zugleich radikal in das Böse, in die Hölle und in die finstere Satans-Welt“ (p. 253, S. 258 f.).

Mit Recht weist Scholem darauf hin, daß ganz ähnliche Gedanken sich bei dem berühmten deutschen Theosophen Jakob Böhme finden. Wenn am Ende des 17. Jahrhunderts ein Jünger desselben „Joh. Jak. Spaeth so beeindruckt von dieser erstaunlichen Verwandtschaft mit dem Kabbalismus war, daß er sogar zum Judentum konvertierte“ (p. 254, S. 260), so ist zu sagen: Dieser Proselyt Spaeth war nur ein Nachfolger der vielen, um deren Seelen der Apostel Paulus in seinen Briefen mit dem jüdischen Gnostizismus rang; ein Vorläufer der noch Zahlreicheren, die heute diesem Gnostizismus zuneigen; ein folgerichtigerer Nachfolger und Vorläufer freilich. Er zog die letzte Konsequenz daraus, daß, wenn man schon das zwiefache Ärgernis nicht wahrhaben will, daß Gott als Mensch gekreuzigt worden, gestorben, erstanden ist und daß er den Aposteln samt ihren Amts-Nachfolgern seine irdische Stellvertretung anvertraut hat, ein bloßes seelisches Bedürfnis nach irgendwelcher Vermittlung zwischen dem Einzigen, Absoluten und dem Menschen innerhalb eines sehr weit gefaßten Judentums genauso gut, wenn nicht noch besser, befriedigt werden kann als innerhalb eines „Christentums“, das mit dem Doppel-Ärgernis von Kreuz und Kirche sein Wesen verleugnet. Denn der objektive Selbstbetrug eines solchen entleerten Christentums — wie subjektiv wohltuend (und gutgläubig) er auch sei — ist ganz gewiß noch gröber als der eines Judentums, das durch die Ersatzbefriedigung vermeintlichen Wissens um andere Annäherungsweisen des Unnahbaren vom Sinai statt der wirklich in Jesu Christi Person von Ihm gewählten „im Jiddischkeit derhalten“ wird.

In der Spätantike selbstvergessene Huldigung vor Gottes Thron, im Mittelalter trostbringende Einweihung in eine tiefe kosmische Sinnhaftigkeit des Lebenswandels nach dem Gesetz (und noch über seine Forderungen hinaus) ist der Kabbalismus in der beginnenden Neuzeit geschichtsbestimmende Macht für das Judentum geworden, wenn auch in einer verhängnisvollen Weise. Je bedrängter seine Lage gerade in dem Spanien seiner gnostizistischen Gipfelleistungen wurde, desto mehr verschob sich der Akzent der Spekulationen von der mystischen Kontemplation des Ursprungs auf eine apokalyptische Meditation (ja zum Teil magisch-theurgische „Bedrängung“) des Endes aller Geschichte, bis aus dem Erdenken das Tun, aus der Sehnsucht die Erfüllung entsprungen war, aber die Fehlerfüllung in der Gestalt des falschen, zum Islam abgefallenen Messias Sabbatai Z'wi und des trügerischen, das Gesetz auflösenden statt erfüllenden Messianismus, jenes Sabbatianismus, von dem aus der Weg vielfach geradlinig in Aufklärung und Nihilismus führt.

Scholem hat diese Entwicklung in den beiden dramatischsten Kapiteln seines Werkes geschildert, von deren Inhaltswerte wir hier kaum eine schwache Andeutung zu geben vermögen. Schon unter dem seit Ende des 14. Jahrhunderts wachsenden Druck der spanischen Reconquista auf das Judentum kam es zu der „erschreckenden Tatsache, daß lange vor 1492 einige kabbalistische Schriftsteller dieses Katastrophenjahr für das Jahr der Erlösung erklärten. Jedenfalls aber brachte 1492 nicht die Erlösung von oben, sondern ein noch grausameres Exil hienieden“, nämlich die große allgemeine Juden-Austreibung durch Ferdinand und Isabella (p. 263, S. 269). Auf die gesamte Judenheit machte dieses furchtbare Erlebnis ihres geistig weitaus am reichsten entwickelten Zweiges einen unauslöschlichen Eindruck, und speziell „der Kabbalismus erfuhr eine totale Umwandlung“ (p. 261, S. 267). In der Schule des wie ein Heiliger verehrten Isaak Luria von Safed in Galiläa (1534—1572) wurde das Exils-Schicksal des Gottesvolkes als Symbol einer kosmologischen Selbst-Exilierung der Gottesgegenwart selbst, der Schechina, aufgefaßt. Eine Mythologie entstand — verwandt jener von Gnostikern der ersten Jahrhunderte —, welche in groben Zügen etwa besagte: Gott ist ursprünglich absolut alles; er mußte eine Art Konzentration (Zimzum), Rückzug in sein eignes Innerstes, vornehmen, damit überhaupt ein Leer-Raum (ein „Nichts“ für die sinnenhafte Gnostizisten-Phantasie) entstand, welcher der dann erfolgenden Schöpfung auch nur von „geistigen“ (besser: „aetherischen“) „Welten“ außerhalb der reinen Gottheit Platz gab und worin überdies Funken (Reschimu) des göttlichen Urlichts zurückblieben. Als nun vollends bei dessen schöpferischer Neu-Ausstrahlung „die Gefäße zerbrachen“, welche die Licht-Fülle nicht fassen konnten, gerieten zahlreiche Funken in „Verschalungen“ (Kilipoth), Überbleibsel einer früheren, mit der Isolierung der Gerichts-Sephira (s. o.!) zusammenhängenden Schöpfungs-Phase (p. 284 f., S. 290 f.). Diese Funken gilt es durch Akte der Wiederherstellung (Tikkun) zu erlösen, wobei die Erlöser-Rolle dem Menschen (p. 291, S. 300), vor allem als Beter (p. 293, S. 303), und der vollendende Schlußakt dem Messias zufällt (p. 292, S. 300 f.).

Diese „wahre Theologia mystica des Judentums“ (p. 302, S. 312) und ihre rapide Ausbreitung, „die letzte Bewegung in der Judenheit, deren Einfluß unter ausnahmslos allen Schichten des jüdischen Volkes und in jeder Gegend der Diaspora der vorwiegende wurde“ (p. 304, S. 314), schuf die ideellen Voraussetzungen für die Tragödie des Sabbatianismus.

Ihr wirkliches Opfer war das jüdische Volk als Ganzes, nicht ihr unheldischer „Held“ und unheiliger „Heiliger“ Sabbatai Z'wi (1625—1676). Kein eigentlicher Scharlatan, sondern ein im strengen Sinne Gemütskranker (manisch-depressiver Art), ist es nach Scholems gründlich belegter Darstellung „nicht er selbst gewesen, der durch seine Gegenwart und ständige Tätigkeit schließlich erreichte, im Verlauf einiger Jahre unter dem Druck der Verfolgung die Bewegung zu gründen, die seinen Namen trägt... Es ist vielmehr die Erweckung Na-

thans von Gaza zu seiner prophetischen Mission, welche die ganze Folge der Ereignisse in Gang setzte“ (p. 307, S. 317): das heißt des Mannes, der „zugleich der Johann Baptist und der Paulus des neuen Messias“, der ihn proklamierende Vorläufer und der ihn theologisch interpretierende Nachfolger, gewesen ist (p. 313, S. 324). Wie ging das zu? Nathan von Gaza (1644–1680) war ein hochbegabter junger Talmud-Schüler, der mit etwa zwanzig Jahren den Sohar und einige Schriften Lurias zu studieren begann und sich unter deren Einfluß intensiven Bußübungen hingab. Nach einer längeren Fastenzeit „als ich mich der Heiligkeit und der Reinheit geweiht und in einen abgesonderten Raum zurückgezogen hatte, nach dem morgendlichen Stillgebet klagte ich laut und flehte, und siehe, ein Hauch hauchte auf mein Antlitz, meine Haare sträubten sich, meine Knie wankten, ich schaute die Merkabá, ich schaute die göttliche Erscheinung den ganzen Tag und die ganze Nacht; da bekam ich zu prophezeien eine vollkommene Prophetie wie nur einer der Propheten mit: „Also sprach der Herr . . .“ und es ward eingepreßt in mein Herz mit völliger Gewißheit, auf wen diese Prophetie ging . . . und dieses Ding blieb versiegelt in meinem Herzen, bis daß der Erlöser kundward in Gaza und gezeichnet war mit dem Namen: Messias; erst da ward mir verstattet von dem Engel, bekanntzugeben, was ich geschaut, und ward dessen Wahrheit mir bestätigt“ (p. 418; fehlt in der dt. Ausgabe). Sabbatai aber war nicht etwa nach Gaza gekommen, um sich hier proklamieren zu lassen, sondern nach dem Zeugnis eines seiner getreuen Verehrer, als er vernahm, daß ein Erleuchteter, eben Nathan, „sich in Gaza befinde, welcher jedem die Geheimnisse der eignen Seele enthüllte und den besonderen Tikkun (Restitutionsakt), dessen seine Seele bedürfe, da brach er seine Mission ab und begab sich nach Gaza, um einen Tikkun zu finden und den Frieden für seine Seele“. „Ich halte“, schreibt Scholem, „diesen Satz für den aufschlußreichsten in der ganzen Geschichte Sabbatai Z'wis, insofern, da der Bericht von der Erleuchtung Nathans sich verbreitete, Sabbatai zu ihm kam nicht als der Messias oder auf Grund geheimen Einverständnisses, sondern um den Frieden zu finden für seine Seele“. Oder noch deutlicher: Er kam als Kranker zum Seelenarzt . . . er befand sich in einer seiner Normalitätsperioden und war beunruhigt von seinen Gesetzesverletzungen; er suchte Pflege für seine Psychose; und erst danach dürfte er durch Nathan von der Glaubwürdigkeit seiner eignen messianischen Sendung überzeugt worden sein“ — auf Grund von dessen oben geschilderter Vision (p. 313, S. 323 f.).

Ein völlig unbedeutender kranker Schwärmer — kein einziger bemerkenswerter Ausspruch ist von ihm überliefert! —, der sich in der Manie gelegentlich Gesetzesverletzungen (z. B. Aussprechen des Gottesnamens) erlaubt und messianische Vollmachten zuschreibt, ohne gerade darin von irgendwem vor Nathan ernst genommen zu werden (p. 307, S. 318), wird plötzlich diesem kabbalistisch hochbegabten und als Seelenkundler früh berühmten Visionär als der Messias gezeigt — und findet auf dessen Anerkennung hin lawinenartig weitere Anhänger in der gesamten Judenheit, zieht 1665, über die Kritiker früherer Seitensprünge triumphierend, in seiner Vaterstadt Smyrna ein, bricht im kabbalistisch angekündeten Heilsjahr 1666 zur Bekehrung des Sultans nach Konstantinopel auf, fällt statt dessen selbst — unter Todesandrohung genötigt — „scheinbar“ zum Islam ab und verliert nicht einmal dadurch die starke und weit verbreitete Kerntruppe seiner zum Teil hochintelligenten und bedeutenden Anhänger, die nun eine ganze „sabbatianische“ Heilslehre entwickeln (der antiken karpokratischen Gnosis verwandt, p. 334, S. 347), wonach der Messias durch die Welt der Sünde, ja des Abfalls hindurchgehen müsse, um auch die dort verstreuten Funken des göttlichen Urlichts daraus heimzuholen. Wie ungeheuer muß die Erlösungssehnsucht des damals gerade durch ukrainische Verfolgungen wieder besonders hart gepeinigten Volkes gewesen sein, daß so etwas möglich war; wie tief ausgehöhlt andererseits der Glaube, daß bloße talmudische Gesetzlichkeit genüge, um die messianische Wendung endlich

einmal herbeizuführen, etwa wenn ein einziger Sabbat wirklich streng vom ganzen Volke gehalten werden würde!¹ Scholem hat durchaus treffend die äußerlichen Ähnlichkeiten der messianischen Bewegung um Sabbatai mit derjenigen um Jesus gezeigt (p. 325, S. 336), aber auch die noch viel tiefere Unterschiedenheit: „... das Schicksal der beiden Messiasse ist total verschieden und ebenso die religiösen Paradoxien. Das Paradox der Kreuzigung und das des Abfalls befinden sich letztlich auf zwei ganz verschiedenen Ebenen. Das zweite führte geradenwegs in einen bodenlosen Abgrund . . . Anders als Jesu Tod hat die entscheidende Aktion (oder vielmehr „Passion“) Sabbatai Z'wis keine positive umwälzende neue Wertordnung kodifiziert; sein Verrat hat nur den alten Wertkodex vernichtet. Und so erklärt sich, warum die tiefe Verzauberung, die durch die Lehre vom ohnmächtigen und sich den Dämonen preisgebenden Messias ausgeübt wird, geradenwegs zu nihilistischen Konsequenzen führt, wenn sie ins Extrem getrieben wird“ (p. 326 f., S. 338).

Sie wurde wiederholt ins Extrem getrieben, nicht nur offenkundig durch die Tausende und aber Tausende von 1687 zum Islam „Abtrünnigen“ (Dönme) im türkischen Bulgarien, von 1759 zum Christentum Scheinbekehrten in Ostgalizien unter dem genialischen Pseudopropheten Jakob Frank (1723–1791); auch unter den offen einbekannten (p. 330, 335, S. 342, 347) wie unter den geheimen, den „Krypto-Sabbatianern“ gab es ausgesprochene Antinomisten: „Der Einfluß dieser Elemente, die sich nicht offen vom rabbinischen Judentum gelöst hatten, spielte nach der Französischen Revolution eine große Rolle beim Ausreifen der Bewegung zur Reform, zum Liberalismus und zum rationalistischen Illuminatum in zahlreichen jüdischen Kreisen“ (p. 322, S. 333). „Für das anarchische religiöse Empfinden dieser neuartigen Juden haben die drei großen institutionellen Religionen“ (Juden-, Christentum und Islam) „keinen absoluten Wert mehr. Diese Revolution des jüdischen Bewußtseins breitete sich allmählich durch jene Gruppen aus, die — wie die Mehrzahl der sabbatianischen Juden Deutschlands und der Doppelmonarchie — im Innern der Ghetto-mauern blieben und fortfuhren, das rabbinische Judentum zu bekennen, es aber heimlich überwunden zu haben meinten. Als die Französische Revolution ihren Gedanken einen politischen Aspekt gab, bedurfte es keiner großen Änderung, um sie zu Aposteln einer maßlosen politischen Apokalyptik werden zu lassen. Das Bedürfnis, alles Bestehende umzuwälzen, fand seinen Ausdruck nicht mehr in verzweifelten Theoremen wie dem von der Heiligkeit der Sünde, sondern nahm eine ganz praktische Wendung mit dem Ziel, das neue Zeitalter zu verkündigen“ (p. 338, S. 351).

Religiös wichtiger aber war, daß sogar in die positive neue Frömmigkeitsbewegung des östlichen Judentums, in den Chasidismus, (krypto-)sabbatianisches Gedankengut eingeströmt ist, wie Scholem vor allem für dessen Gründer, den Baal Schem Tow selbst, nachweist, indem er in dem geheimnisvollen Rabbi

1 Eine Ahnung von beidem vermitteln die so lebendig geschriebenen „Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln“, einer deutsch-jüdischen Frau des späten 17. Jahrhunderts, welche zu jener Bewegung schreibt: „Zu jener Zeit hat man angefangen von S. Z. zu reden. Aber „wehe uns, daß wir gesündigt“ und daß wir es nicht erlebt haben, wie wir es gehört und wie wir es uns fast eingebildet hatten! Wenn ich daran denke, wie damals alte und junge Leute Buße getan haben — das ist ja in der ganzen Welt bekannt. O Herr der Welt, wie wir gehofft haben, daß du mit deinem Volk Barmherzigkeit üben und uns erlösen würdest, da waren wir wie eine Frau, die auf dem Gebärstuhl sitzt und große Schmerzen und Wehen erleidet . . . Alle deine lieben Knechte und Kinder in der ganzen Welt haben sich mit Buße, Gebet und Wohltun sehr abgemüht, und dein liebes Volk Israel ist zwei bis drei Jahre lang auf dem Gebärstuhl gesessen, aber es ist danach nichts als Wind herausgekommen . . . Wir wissen wohl, daß der Höchste es uns zugesagt hat, und wenn wir von Grund unsres Herzens fromm und nicht so böse wären, so weiß ich gewiß, daß sich Got unser erbarmen würde. Wenn wir doch nur das Gebot hielten: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! . . . Dennoch, lieber Herrgott, was du uns zugesagt hast, das wirst du königlich und gnädiglich halten. Wenn es sich auch durch unsre Sünden so lange verzögert, so werden wir es doch gewiß haben, wenn deine festgesetzte Zeit da ist. Darauf wollen wir hoffen und zu dir beten, großer Gott, daß du uns einmal mit der vollkommenen Erlösung erfreuest.“

Adam Baal Schem, dessen Schriften jener geerbt habe (Buber, *Erz.* 114 ff.), den kryptosabbatianischen R. Heschel Zoref von Wilna wiederfindet (p. 321, 350 f., S. 331, 363 f.), ja sogar eine Überlieferung kennt, „wonach der Baal Schem sich mit großem Enthusiasmus über die Schriften Nathans von Gaza geäußert habe“ (p. 351, S. 366). Bei aller selbstverständlichen deutlichen Unterscheidung zwischen der sabbatianischen Zersetzungs- und der chassidischen Erweckungsbewegung im Judentum (p. 347 ff., 353, S. 359 ff.) kann doch nicht minder treffend Scholem *beide* Strömungen als — je verschiedenartige — Revolutionen gegen die Buchstabengesetzlichkeit verstehen: „Die erste ernsthafte Revolte im nachmittelalterlichen Judentum“ nennt er den Sabbatianismus (p. 317, S. 327). „...eine Revolte der religiösen Energie gegen die Versteinerung der religiösen Werte“ (p. 356, S. 371). Wenn aber der Sabbatianismus in verblüffender Parallele zum antiken Gnostizismus stand, der ja auch mehr und mehr als ein Zersetzungs- und Selbstverfremdungsprodukt des damaligen Judentums erkannt wird, dann läßt sich der — in ganz ähnlich letzten Endes verschiedenartiger und doch vielfach gemeinsamer Front revoltierende — Chassidismus am besten als Parallelerscheinung zum frühen Christentum verstehen; freilich als eine Art Christentum ohne Christus — und ohne Heidenmission.

IV.

Unter dem Lesepublikum des 20. Jahrhunderts haben wohl nur wenige religionsgeschichtliche Dokumente solchen (qualitativ wohlverdienten) Erfolg gehabt wie „Die Chassidischen Bücher“, die Martin Buber zunächst einzeln (ab 1906) und dann in einem Sammelband (bei J. Hegner, Hellerau 1928) vorlegte. Aus dieser Publikation sind durch Verselbständigung und Erweiterung der interpretierenden Vor- und Zwischentexte zum dokumentarischen Material inzwischen zwei neue Bücher geworden.

„Die Erzählungen der Chassidim“ (Zürich 1949, Manesse-Verlag) bieten in teils zeitlicher, teils regionaler Abfolge die Gesamtheit des Buber bemerkenswert erschienenen Anekdoten-Materials über Lehre und Handeln jener Reihe von ostjüdischen Frommen, die mit Israel ben Elieser von Mesbitsch (1700—1760), dem „Meister des guten Namens“ (Baalschem-tow), beginnt, einer für uns am ehesten mit St. Franziskus vergleichbaren Erscheinung, und die etwa in der siebten Generation seiner Schülers-Schüler in ein geistig kaum mehr fruchtbares „Wunderrebbentum“ versandet. Im Vergleich mit der Materialdarbietung in dem älteren Sammelband hat Buber nicht nur alles neu gesichtet, bereichert und ausgeschieden, sondern vor allem auch nicht wenige Erzählungen in sich gestrafft und zu einer Verhaltnis verdichtet, deren Stärke im geistesasketischen Verzicht auf jede ins Nacherzählen hineingetragene psychologische oder auch mystische Ausmalung und Deutung des Erzählten besteht. Die neuen Fassungen etwa der beiden Baalschem-Legenden „Der Werwolf“ (jetzt: „Der erste Kampf“) und „Der Fürst des Feuers“ (jetzt: „Die Beschwörungen“) verhalten sich zu der die tiefsten Untergründe bloßlegenden früheren Wiedergabe ungefähr so, wie sich manchmal die knappen Erzählungen des Evangeliums zu ihrer ausdeutenden Wiedergabe in Guardinis „Der Herr“ verhalten. Es wird Leser geben, denen hier Bubers Deutungsverzicht zu weit geht; aber niemand wird bestreiten können, daß er jetzt erst die Sprache gefunden hat, in der sich die eigentliche Weitergabe — zum Unterschied von der kommentierenden Paraphrase — solchen Überlieferungsgutes normalerweise vollzieht. Hier ist der europäischen Literatur ein Werk geschenkt, das sich etwa neben den altchristlichen Märtyrerbrieffen, den Fioretti und den Prozeßakten der Jeanne d'Arc behaupten kann; und der ausgesprochene Absatz Erfolg des Buches beweist, daß auch heute noch mit solcher Literatur ein wirkliches Bedürfnis befriedigt wird. Daß sich hier der moderne Mensch offensichtlich angesprochen fühlt, verpflichtet gerade auch den verantwortungsbewußten Christen zu aufmerksamem Hinhören auf das Gesagte.

Zu diesem gehört nun natürlich auch Bubers jetzt zum selbständigen Buch ausgeweitete Deutung des Chassidismus „Die

Chassidische Botschaft“ (Lambert Schneider, Heidelberg 1951). Es gibt ganze Kapitel darin, bei deren Lektüre man eine „Theologie des Neuen Testaments“ zu lesen vermaßen könnte, so das siebente über „Gottesliebe und Nächstenliebe“, wo man immer wieder die Parallelaussagen aus dem Evangelium mithört. (Etwa zu: „Die echte sittliche Tat wird an Gott getan“ — Christi: „... das habt ihr Mir getan“; zu: „Gott verschwendet seine Liebe auch an den Bösesten ...“ — der Bergpredigt: „Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute ...“ usw. usw.) Wahrlich, *was* Gott uns heißt, wird schon aus Seiner Offenbarung im Alten Bunde ganz im Sinne Jesu auch vom frommen Juden immer wieder herausgelesen werden; nur *wer* dies Geheiß wahrhaft ganz erfüllt und allen andern anteilhaft zu erfüllen dadurch ermöglicht hat, ist die Frage, über die sich Christen und Juden erst am Ende einig finden werden.

Was innerhalb der hier noch aufgegebenen Trennung, nicht vom Sollen, sondern vom Sein, nicht ethisch, sondern ontisch Buber zu diesen Dingen sagt, das wirkt auf den christlichen Leser oft wie die genaue Hälfte der Wahrheit: „Gott will zum Werk an der Vollendung der Schöpfung den Menschen brauchen“; ja, indem Er Mensch wird und ihn so brauchbar macht; Gott harret durch die Heilsgeschichte der Menschen hin „des einen, in dem die unerläßliche Bewegung von der Kreatur aus ihre entscheidende Mächtigkeit gewinnt“; ja, bis Er diese Mächtigkeit schenkte und das Fiat mihi der Kreatur sich ihr nicht versagte.

Wo von Jesus selbst die Rede ist, da gewinnt der Leser beim Vergleich mit den „zwei Glaubensweisen“ (s. oben S. 6 ff.) den Eindruck einer gewissen Unsicherheit: War deren Jesus-Bild das eines authentischen „Juden“, der davor gewarnt hätte, ihn zu vergöttern, so ist er jetzt wieder „der erste“ einer „automessianischen Reihe“ (1928 hieß sie noch: automessianistisch) — als wäre das nicht vielmehr Simon Bar Kochba, der Mann, der der dritten Satans-Versuchung (zum Griff nach der Macht) ähnlich erlegen sein dürfte wie Sabbatai Z'vi der zweiten. („Stürze dich hinab“ — um von Engeln noch im Sturz behütet zu werden! Ob noch ein „Messias“ bevorsteht, der aus Steinen Brot machen kann?) Im Grunde muß es begrüßt werden, wenn so doch auch von Buber anerkannt wird, daß Jesus der war, der die alttestamentlichen bloßen „Vorproben der messianischen Gestalt“, ihre „Typen“ sagen wir, hinter sich ließ und als erster — „der unvergleichlich Reinste, Rechtmäßigste“ in Bubers „Reihe“! — den Anspruch erhoben hat, der nicht verstummen wird. Daß ihn alle hören, an die er ergeht, kann er langmütig abwarten.

Nicht hierüber deshalb, wohl aber über die Bezogenheit zwischen dem Gnostizismus bzw. Kabbalismus auf der einen und dem Gnostizismus auf der andern Seite scheint sich uns nun aber noch ein Wort kritischer Auseinandersetzung mit Bubers neuem Buch notwendig zu machen. Buber findet am Ende des besonders bedeutenden 5. Abschnitts „Sinnbildliche und sakramentale Existenz“ eine zwiefache „Verwahrung, ungeäußert, doch stark in ihrer Tatsächlichkeit, im Chassidismus gegen die Kabbala“, gegen den Gnostizismus. Der Chassid sei, auch wenn er „Kabbala treibt“, im Grunde „agnostisch, es geht ihm nicht um objektive, formulierbare, schematisierbare Erkenntnis, sondern um die vitale, um das biblische ‚Erkennen‘ in der Wechselseitigkeit der Wesensbeziehung zu Gott“. (Eben dieses müßte übrigens vom Neuen Testament her als echte Gnosis anerkannt und vom wesensverkehrten „Gnostizismus“ unterschieden werden!) Und genau entsprechend verahre sich der Chassidismus auch „gegen die Magisierung des Mysteriums“, gegen das Vorausberechnenwollen „wirksamer“ Gebetsformeln und -intentionen usw. „Gott und der Augenblick sind unvorwißbar ... darum können wir *uns* wohl immer wieder auf die Tat vorbereiten, aber wir können *die Tat* nicht vorbereiten. Die Substanz der Tat wird uns immer wieder geliefert, vielmehr, sie wird uns angeboten: durch das, was uns widerfährt, was uns begegnet, durch alles, was uns begegnet. Alles will geheiligt, eingeeiligt werden ... alles wird Sakrament werden.“

Man wird Buber, wenn man den Gesamteindruck der von ihm zusammengestellten chassidischen Erzählungen auf sich wirken läßt, durchaus zugeben können, daß da ein Sichlosringen aus Gnostizismus und Magie festzustellen ist trotz reichlich davon anhaftenden Eierschalen — derengleichen ja zu allen Zeiten unter allen Völkern der Offenbarungsreligion zu schaffen machen. Man wird auch seine Definition des Gnostizismus (er sagt: der Gnosis) als immer wieder „in einem vom Alten Testament angerührten Kulturbereich“ vorkommende „Auflehnung gegen es“ akzeptieren: „Sie deutet die Problematik der Welt als eine Problematik der Gottheit: sei es, daß dem guten Gott ein — böses oder nur schlechtes — negatives Prinzip entgegensteht, sei es, daß dem Guten selber brüchige oder verführbare Gewalten entstammen, die in die Sphäre des Übels fallen und als Weltseele das Schicksal des Widerspruchs tragen, bis sie wieder aufsteigen dürfen.“

Man wird nun aber wohl bei Buber vermissen, daß er der falschen, gnostizistischen nicht die richtige, unseres Erachtens biblische Erklärung für die „Problematik der Welt“ — angesichts der Offenbarung des Einen als allmächtigen und allgütigen Schöpfers — entgegenstellt: die Erklärung aus der ungeheuren Schwere unseres menschlichen Sündenfalls. Wenn statt dessen Buber gar „letztlich doch jüdischen, nicht synkretistischen Ursprungs“ solche sabbatianischen Vorstellungen findet wie die, „daß der Mensch Gott auch mit dem bösen Trieb dienen muß“, so läßt sich dem gewiß eine gerade thomistisch gut haltbare Forderung abgewinnen: „Man soll den

‚bösen Trieb‘, die Leidenschaft in sich nicht ertönen, sondern mit ihr Gott dienen; sie ist die Kraft, die vom Menschen die Richtung empfangen soll“; — aber das heißt ja dann doch schon: dem bösen Trieb nicht (sabbatianisch-karpokratianisch) als bösem nachgeben, sondern seine gute, gottgeschaffene Kraft auf ein gutes Ziel richten und ihn eben dadurch als bösen freilich überwinden. An die Frage des eigentlichen, des absoluten Bösen in uns und in Gottes Weltplan ist man damit überhaupt noch nicht herangekommen.

Bei aller Achtung vor dem heroischen Heiligkeitsstreben der Chassidim, bei aller Bewunderung für die tatsächliche vielfache Heiligkeitsbewährung, die Gott auch diesen ihren jüdischen getrennten Brüdern — wie so häufig evangelischen im fast gleichzeitigen Pietismus (Tersteegen, Zinzendorf u. a.!) — gewährt hat, wird die katholische Christenheit die „chassidische Botschaft“ doch noch nicht als voll mit der biblischen Offenbarung, schon des Alten Bundes, übereinstimmend anerkennen können. Auch diese wahrscheinlich edelste Abart des jüdischen Selbst-Erlösungs-Irrtums ist nicht frei von der gnostizistischen Ausflucht, die Ursache des „Weltwiderspruchs“, des Bösen, die doch ganz in uns liegt — „defectus gratiae causa prima est ex nobis“ (S. Th. I—II, 112, 3 ad 2) — irgendwie in den einzigen Guten, in Gott, hineinzudichten und so sein Bild zu verfälschen, statt einzusehen, quanti ponderis sit peccatum, welches Gewicht unsere Sünde hat, die Er selbst zuerst für uns tragen mußte, damit dann auch wir sie überwinden können.

5. Das Mysterium Israels*

Gottes Wort über die Juden in Pauli Römerbrief

Das Herzstück des Römerbriefes widmet der Apostel der Heiden dem Schicksal der Juden, seiner Blutsverwandten: Auch als verstocktes ist und bleibt Israel das Volk der Verheißung (9, 1—5); daß Gott seinen Fall zuließ, begründet keinen Vorwurf gegen Ihn (9, 6—33), erklärt sich vielmehr durch Israels eigene Schuld von der menschlichen Seite (10, 1—21) und von der göttlichen durch einen gnadenüberreichen Heilsplan für Heiden und Juden (11, 1—32), der Staunen, Lob und Preis wachruft (11, 33—36).

1. Paulus betrachtet und betrauert das Mysterium des verstockten Israel 9, 1—5

„Wahrheit rede ich in Christus, ich lüge nicht, mein Gewissen bezeugt es mit mir im Heiligen Geist, daß meine Trauer groß ist und unablässiges Weh (in) meinem Herzen. Denn ich wünschte wohl, (im) Bann ich selbst von dem Christus hinweg zu sein für meine Brüder, meine Stammverwandten dem Fleisch nach; die da Israeliten sind; deren die Annahme an Sohnes Statt ist und die Glorie und die Bundesvermächtnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen; deren die Väter sind und aus denen der Christus ist, soweit er dem Fleisch nach ist, Der da ist über alle, Gott, benedict in die Ewigkeiten. Amen“ (V. 1—5).

Daß die Juden sich binnen wenigen Jahrzehnten zu den erbittertsten Feinden eben jener Heilsbotschaft entwickelt hatten, die doch ganz ursprünglich gerade für sie bestimmt war und ihnen allein Rettung bringen kann, das hatte der Apostel der Heiden mit scharfen Worten ausgesprochen, wo es ihm nötig schien (1. Th. 2, 15 f.; vgl. unten 11, 28). Um so stärker und überdies, wohl angesichts möglicher Mißverständnisse, wie sie bei Juden und Christen seiner Haltung zum eigenen Volk nur allzu häufig begegnet sind (vgl. Apg. 21, 28; 24, 5), mit größter Feierlichkeit bezeugt nun Paulus in der Verbundenheit mit dem, der die Wahrheit ist, und in Übereinstimmung mit der Stimme seines in der Gegenwart des göttlichen Geistes der Wahrheit befragten Gewissens, wie sein innerstes Herz wirk-

lich gegenüber denen empfindet, denen er dem Blute nach Bruder ist (V. 1). Er trauert tief um sie; ihr dunkles Los schmerzt ihn beständig; ja, er hätte — ähnlich wie Moses (Ex. 32, 32) — gewünscht, selbst dem Anathema zu verfallen, von der Gemeinschaft mit dem Christkönig ausgeschlossen zu werden, wenn er damit die Eingliederung seiner jüdischen Brüder in diese Gemeinschaft hätte erkaufen können (V. 2—3). Und nun, einerseits wohl zur Begründung seiner weit mehr als bloß natürlich-fleischlichen Liebe zu seinem Volke, andererseits wie zur Bestärkung der tröstlichen Gewißheit, daß es nicht für immer verloren sein kann, zählt er alle die Privilegien auf, die den Juden gehören und verbleiben, wenn auch erst ihre Umkehr zum Christkönig dieselben wieder voll in Kraft treten lassen wird (V. 4—5). Es handelt sich um neuerlei:

Sie sind *Israeliten*;

ihrer sind: die Annahme an Sohnes Statt.

die Glorie,

die Bundesvermächtnisse,

DAS GESETZ

(bzw. die Gesetzgebung),

der Gottesdienst,

die Verheißungen;

die Väter;

ihrer:

und aus ihnen *der Christus*,

soweit er dem Fleische nach wahrer Mensch ist. Er, der zugleich wahrer Gott ist, alles regierend und ewigen Lobpreises würdig, auch als Retter Seines Judenvolkes, wie sich im weiteren noch zeigen wird.

Im einzelnen besagt das: Der Ehren-Name „Israel“, Gottes-Streiter, den Jakob am Ende seines Ringens mit dem Engel erhielt (Gen. 32, 29), bezeichnet ein für allemal das Volk, das nicht aufhört, um Gott zu ringen und zu eifern, wenn auch jetzt oft mit fleischlichem Unverstand und dementsprechendem Mißerfolg (9, 31; 10, 2 f.).

* Nr. 5/6. u. 7. Jg. 1949/1950. S. 19 ff. und 9 ff.