



Leseprobe

Martin Buber Schriften zum Messianismus

Bestellen Sie mit einem Klick für 219,00 €



Seiten: 744

Erscheinungstermin: 26. Januar 2015

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Martin Buber Werkausgabe

Im Auftrag der Philosophischen Fakultät der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf
und der Israel Academy of Sciences and Humanities

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Gütersloher Verlagshaus

Martin Buber Werkausgabe

15

Schriften zum Messianismus

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Samuel Hayim Brody

Gütersloher Verlagshaus

Der jung verstorbenen Kollegin
Francesca Albertini
seligen Angedenkens gewidmet.

Inhalt

Vorbemerkung	9
Dank	11
Einleitung	13
Das messianische Mysterium (Jesaja 53)	37
Arbeitsgemeinschaft zu ausgewählten Abschnitten aus dem Buche Schmucl	46
Königtum Gottes	93
Vorwort	94
Erstes Kapitel: Der Gideonspruch	102
Zweites Kapitel: Richterbücher und Richterbuch	108
Drittes Kapitel: Das Gotteskönigtum im alten Orient	125
Viertes Kapitel: Der westsemitische Stammesgott	134
Fünftes Kapitel: JHWH der Melekh	139
Sechstes Kapitel: Der Glaube Israels	147
Siebentes Kapitel: Der Königsbund	159
Achstes Kapitel: Um die Theokratie	174
A. Die Reduktion	174
B. Das zweite Stadium	186
Anmerkungen	200
Vorwort zur zweiten Auflage	242
Vorwort zur dritten Auflage	266
Geschehene Geschichte. Ein theologischer Hinweis	277
[Der Gesalbte]	281
Das Volksbegehren	282
Die Erzählung von Sauls Königswahl	295
Samuel und die Abfolge der Gewalten	352
Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde	380
Zur Geschichte des Messianismus	394

Kommentar

Editorische Notiz	406
Diakritische Zeichen	408
Einzelkommentare	409
Abkürzungsverzeichnis	697
Quellen- und Literaturverzeichnis	700
Glossar	706
Stellenregister	709
Sachregister	720
Personenregister	729
Index hebräischer Begriffe in Umschrift	741
Gesamtaufriß der Edition	744

Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der sechste, der nach der Übernahme der Arbeit an der Martin Buber Werkausgabe durch die Heinrich Heine Universität Düsseldorf publiziert werden kann. Er ist nach den neuen Editions-kriterien gestaltet, wie sie erstmals in Band 9 der MBW angewandt und im vorliegenden Band in der Editorischen Notiz als Einleitung zum Kommentar erörtert werden.

Die kritische Auseinandersetzung mit der Idee des Messianismus und die Untersuchung ihrer Entstehung anhand der biblischen Quellen stellen wesentliche Aspekte der Arbeiten Martin Bubers zur Wissenschaft des Judentums dar. Daher ist es gerechtfertigt, die Schriften Bubers zu diesem Themenkomplex in einem Band unter der Überschrift »Schriften zum Messianismus« zu versammeln. Neben den beiden zentralen Arbeiten *Königtum Gottes* und dem Fragment gebliebenen *Der Gesalbte*, welche die ersten beiden Teile einer geplanten Trilogie unter dem Titel *Das Kom-mende* ausmachen sollten, kommen in diesem Band bislang unveröffent-lichte Texte Bubers zum Abdruck. »Das messianische Mysterium«, eine Rede Bubers von 1922, sowie das Protokoll der »Arbeitsgemeinschaft zum Buche Schmuel« von 1928 dokumentieren die Beschäftigung Bubers mit dem Messianismus sowie die Entwicklung, die zu jenen größeren Schriften führen sollte. Die Handschrift »Zur Geschichte des Messianis-mus«, mit welche der Band abschließt, wird, auch wenn die Indizien für eine frühe Entstehung sprechen, an den Schluss gestellt, weil es eher eine Sammlung von Lektürenotizen als eine eigenständige Arbeit Bubers dar-stellt.

Francesca Albertini hatte die Herausgabe dieses Bandes übernommen, als sie unerwartet über ihrer Arbeit verstarb. Dankenswerter Weise erklär-te sich Samuel Hayim Brody dazu bereit, die Fertigstellung des Bandes zu übernehmen.

Die Israel Academy of Sciences and Humanities, deren erster Präsident Martin Buber war, hat im Jahre 2012 die Arbeit an der Werkausgabe er-neut als ein »highly important project« anerkannt und fördert sie seitdem mit einem jährlichen Beitrag.

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finan-zielle Förderung nicht möglich. Wir danken dem Ministerium für Familie, Kinder, Jugend, Kultur und Sport des Landes Nordrhein-Westfalen und der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf für ihre nachhaltige Unter-stützung. Zudem hat die Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e. V.

durch einen Druckkostenzuschuss das Zustandekommen dieses Bandes gefördert.

Düsseldorf, im August 2014

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Ohne die kontinuierliche Unterstützung und den großen Einsatz der Mitarbeiter der Martin Buber Arbeitsstelle wäre ich nicht imstande gewesen, dieses Unternehmen zum Abschluss zu bringen. Dr. Andreas Losch, Arne Taube, Simone Pöpl und Heike Breitenbach standen mir alle hilfreich zur Seite. Es ist ebenso sehr ihre Arbeit wie die meine. Desweiteren gilt mein Dank Grazyna Jurewicz und Caterina Rosato, die wichtige Vorarbeiten geleistet haben, und schließlich Tim Willmann, der bei der Erstellung der korrekten Druckvorlagen behilflich war.

Ich danke auch Prof. Paul Mendes-Flohr und Prof. Bernd Witte, den Hauptherausgebern der Martin Buber Werkausgabe dafür, dass sie mir die Aufgabe, diesen Band herauszugeben, anvertraut haben. Ich habe die traurige Pflicht Prof. Francesca Albertini sel. A. zu danken, die während der Arbeit an diesem Band überraschend verstarb und auf deren Arbeit ich aufbauen konnte.

Das Department of Judaic Studies an der University of Cincinnati gab mir den Freiraum und die Zeit, dieses Unternehmen während meiner Lehrtätigkeit zu verfolgen. Zum Abschluss führen konnte ich es mit der Unterstützung des Department of Religious Studies an der University of Kansas, an der ich mich sogleich heimisch fühlen konnte. Mein Dank gilt beiden Einrichtungen, wie auch Laurel Wolfson und den anderen Bibliothekaren an der Klau Library des Hebrew Union College Cincinnati, wo ich die notwendigen (Archiv-)Recherchen durchführen konnte.

Mit vielen der hier veröffentlichten Texte beschäftigte ich mich zum ersten Mal intensiv, als ich meine Dissertation über Martin Buber an der Chicago Divinity School schrieb. So bin ich auch der dortigen Abteilung zu Dank verpflichtet, in erster Linie meinem Prüfungskomitee, das aus David Nirenberg, James Robinson und Eric Santner bestand, sowie meinem Doktorvater Prof. Mendes-Flohr. Viele andere – zu viele, um sie namentlich aufzuführen- diskutierten eingehend diese Texte mit mir. Ich hoffe, dass sie sich mit dieser Danksagung angesprochen fühlen.

Lawrence (Kansas), September 2014

Samuel Hayim Brody

Einleitung

I. Messianismus im Judentum

»Messianismus« ist eine Kategorie der modernen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion, die das uralte Verlangen nach der Figur eines Erlösers in einen vergleichenden Kontext stellt. Diese moderne Einstellung, welche die tief empfundenen Lebenswelten religiöser Gläubiger zu Ideen abstrahiert, macht es Martin Buber 1910 möglich zu behaupten, Messianismus sei »die Idee der absoluten Zukunft, die aller Realität der Vergangenheit und Gegenwart gegenübersteht als das wahre und vollkommene Leben. Der Messianismus ist die am tiefsten originale Idee des Judentums.«¹ Tatsächlich jedoch gibt es keine einheitliche jüdische Konzeption des Messianismus und selbst Buber hat ihn, wie wir sehen werden, im Laufe seines Lebens unterschiedlich beschrieben.

Die Wurzeln des Messianismus können im Tanach gefunden werden, doch ist es fraglich, ob sie sich schon in den Fünf Büchern Moses, der eigentlichen Tora, finden. Wir wissen nicht, ob der Aufschrei der versklavten Israeliten in Ägypten (Ex 2,23) überhaupt in Worte gefasst war. War es der Schrei nach einem Erlöser, oder nur das Seufzen der unterdrückten Kreatur? Nach dem Narrativ des Buches Exodus beantwortet JHWH diesen Schrei jedoch persönlich, indem er sich an den Bund mit Abraham, Isaak, und Jakob erinnert und Moses dazu auserwählt, die Israeliten aus der Sklaverei und zu einem erneuerten Bundesschluss und in die Freiheit zu führen. Dieses Ereignis, welches das jüdische Volk konstituiert und welches allen Juden zu erinnern geboten ist, wird als innergeschichtlicher, nicht außer-geschichtlicher Vorgang verstanden. Es führt eine neue Ordnung herauf, in der es den Israeliten geboten wird, in ein neues Land zu ziehen und dort JHWHs Gebote zu befolgen. Der Pentateuch gelangt an sein Ende, bevor die Israeliten diese Aufgabe ausgeführt haben, doch die späteren Schriften der Bibel liefern eine Beschreibung ihrer ersten Versuche, diese Aufgabe zu erfüllen. In diesen Werken finden wir die ersten Verweise auf einen »Messias«, einen Gesalbten – es ist König Saul, der erste Israelit, der die neu-geschaffene Rolle eines menschlichen Monarchen übernimmt.

Sauls Aufgabe ist es, die Israeliten noch einmal zu retten, dieses Mal vor der militärischen Bedrohung durch die Philister, wozu kein früherer Ret-

1. Martin Buber, Die Erneuerung des Judentums, in: ders., *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1911, S. 91, jetzt in: MBW 3, S. 238–256, hier: S. 251.

ter (Hebr. *moschia*) in der Lage gewesen war. Nach der Verwerfung Sauls setzt sich die judäische Königslinie mit David fort. Doch obwohl jeder König gesalbt wird, verhält sich nicht jeder nach Gottes Willen – zumindest, wenn wir den Propheten Glauben schenken wollen, die einer nach dem anderen aufstehen, um die ungläubigen Könige zu verdammen und das zukünftige Kommen eines Königs vorauszusagen, der das Volk in einer radikalen Wende zur Rechtschaffenheit anführen wird.

Das Babylonische Exil führt dann das vertrautere Konzept eines Messias als zukünftigen Königs der davidischen Linie ein, der neben seiner alten Bestimmung, das Volk zur Rechtschaffenheit und zum Gehorsam gegenüber dem Willen JHWHs zu führen, auch die Souveränität und Macht Israels wiederherstellen soll. Doch als diese Erwartungen in der nachexilischen Periode enttäuscht wurden, verstärkte sich das Verlangen nach einer besseren Zukunft nur. Die Periode des zweiten Tempels ist voller apokalyptischer Eschatologie und messianischer Spekulation über eine Vollendung der Geschichte und eine Auferstehung der Toten, da nur ein solch radikales Ereignis die weltlichen Hindernisse eines erneuerten israelitischen Königstums überwinden zu können schien. Der einflussreichste jüdische »Messianist« der Zeit, Saul von Tarsus (ca. 10–65), interpretiert die Rolle des »Christus« (griechisch für *meschiach*) in einer radikal neuen Weise, macht ihn zu einem König für Heiden wie Juden gleichermaßen. Sein Königreich sei nicht von dieser Welt und seine Auferstehung enthalte das Versprechen ewigen Lebens; seine Anhänger erweisen sich bis heute durch ihre Bezeichnung als »Christen« als Anhänger des *meschiach*.

Es war vielleicht in Reaktion auf solche Umwandlungen, wie auch auf das Auftreten von falschen Messiasen wie Simon bar Kochba (»Sternensohn«, Führer einer fehlgeschlagenen Jüdischen Rebellion gegen Rom im Jahre 135 n. Chr.), dass die frühen Generationen der rabbinischen Weisen äußerste Anstrengungen unternahmen, den Juden im Exil die Möglichkeit zu eröffnen, ihre Gegenwart wieder zu heiligen, ohne die Hoffnung auf eine noch bessere Zukunft aufzugeben. Der Traktat Sanhedrin des Babylonischen Talmuds beinhaltet ein weit auseinandergehendes Spektrum messianischer Szenarios: »Ferner sagte R. Joḥanan: Der Sohn Davids kommt nur dann, wenn das Zeitalter entweder vollständig tugendhaft oder vollständig schuldbeladen ist«² (bSan 98a). Da eine solche Situation als historisches Ereignis unrealistisch erscheint, kann man argumentieren, dass dieser Text die Aufmerksamkeit der Juden auf das Hier und Jetzt zurück zu lenken beabsichtigt, um innerhalb der »vier Ellen der *Halacha*« zu leben. Andere rabbinische Quellen jedoch geben der Idee des Messias »ben

2. Lazarus Goldschmidt, *Der babylonische Talmud. Band IX*, Berlin 1934, S. 70.

Joseph« (Sohn des Joseph) Raum, der im Kampf für ein wiederhergestelltes Israel sterben wird, und vom Messias »ben David«, dem Sohn Davids, gerächt wird, einer zweiten Gestalt, deren Herrschaft im messianischen Zeitalter anbrechen wird (bSuk 52a).

Maimonides (1135–1204), der einflussreichste jüdische Denker des Mittelalters, argumentiert überzeugend, dass nichts Übernatürliches an dem Messias sein werde – er werde ein menschlicher Führer sein, der Israels Kriege kämpfen und seine Souveränität wiederherstellen werde (*Mischneh Torah, Gesetz der Könige* 4,10). Doch die eschatologische Möglichkeit einer vollkommen rechtschaffenen oder vollkommen verdorbenen Generation beschäftigte auch spätere Generationen. Viele suchten die Entwicklungen ihrer Zeit in einer Weise zu interpretieren, dass sie auf eine weit verbreitete Verderbnis oder Rechtschaffenheit deuteten und zeigten auf diese Weise die Möglichkeit einer unmittelbar bevorstehenden Ankunft des Messias an. Das spätere Mittelalter und die frühe Neuzeit, besonders belastet durch die Ausweisung aus Spanien (1492) und die Massaker des Chmielnicki-Aufstands (1648–1656), werden von der Forschung oft als fruchtbarer Boden für ein immer stärkeres messianisches Fieber angesehen, wie sie die Entwicklung der mit Safed verbundenen Kabbala des Isaac Luria (1534–1572) und die antinomische Bewegung des Sabbatai Zvi (1626–1676) darstellen.³

In der nachaufklärerischen Periode der Moderne begannen liberale Juden die Idee der transzendenten Ankunft eines menschlichen Messias als allzu miraculös und pessimistisch zu deuten. Sie bevorzugten die Rede von einem »Messianischen Zeitalter«, welches geschichtsimmanent sei und durch die weltweite Judenheit herbeigeführt werden würde.⁴ Die

3. Die These, dass die Vertreibung aus Spanien zum Aufkommen der Lurianischen Kabbala führte, geht auf Gershom Scholem zurück. Dies bedeutet nicht, dass Scholem den jüdischen Messianismus *generell* mit Verfolgung verband; dies war eher die Haltung der Historiker der *Wissenschaft des Judentums* im 19. Jh., denen er vorwarf, diese These aus apologetischen Motiven vorzubringen. Für Scholem waren es interne Entwicklungen der Kabbala, insbesondere im späten 15. Jh., die zu einer größeren Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen jüdischer religiöser Aktivität und den Ereignissen der jüdischen Geschichte einschließlich der messianischen Erlösung führten. Diese Entwicklung verschärfte sich dann durch das erneute Exil von 1492, welches letztlich zum Aufkommen des Lurianismus und des Sabbatianismus führte, bevor im 18. Jh. der Chassidismus aufkam und diesen messianischen Eifer »neutralisierte«. Siehe z. B. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Kabbalism*, in: ders., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1978, S. 37–48. Scholems These wurde oft als allzu dialektisch und programmatisch kritisiert, weil sie unzureichend auf Faktoren außerhalb der jüdischen Geschichte achte.
4. Steven Schwarzschild argumentiert, dass dieser Prozess bereits früh im 19. Jh. begann, als liberale Liturgen die Sprache des täglichen Achtzehnbittengebetes (*Schemo-*

Wiedererlangung der Souveränität, die Rückkehr ins Land Israel, und die Wiedererrichtung des Tempelkults waren, so betrachtet, immer weniger wichtige und weniger wünschenswerte Bestandteile der messianischen Idee; die universale Erlösung wurde vom Reformjudentum mit der ethischen »Mission Israels« in der Diaspora (ein neutralerer Terminus als *Galut*, Exil) identifiziert. Darüber hinaus schien die alte Idee eines personalen Messias zu nationalistisch zu sein; das liberale Judentum wünschte, dass Juden als integrale Mitglieder der Gesellschaften, zu denen sie jeweils gehörten, angesehen werden, und nicht als Fremde, welche auf die letztendliche Rückkehr in ihr altes Heimatland warteten. Im Gegensatz dazu hielten ihre Gegner – die Zionisten – an der Konzeption des Exils als eines an sich tragischen Zustandes fest, allerdings eines, der soziologisch und politisch verstanden werden muss, und nicht als ein von Gott zugewiesenes Schicksal. Daher sollten die Juden nicht darauf warten, dass Gott einen messianischen Erlöser sende, sondern lieber durch eigene politische Aktion das Exil »negieren«. Dies erklärt zum Teil, warum ultraorthodoxe Juden den Zionismus oft als eine Rebellion gegen Gott verstehen. Diese Zurückhaltung religiöser Juden dem Zionismus gegenüber verschwand im Laufe seines historischen Erfolgs bei den meisten, und manche interpretierten diese Erfolge sogar dahingehend, dass die Dämmerung der göttlichen Erlösung bevorstehe. Wie religiöse Zionisten sich auf den zeitgenössischen Staat Israel beziehen, der in einer Welt gewöhnlicher Politik existiert, ist eine der interessanteren Fragen der zeitgenössischen jüdischen Szene. Zwischenzeitlich scheint der aufklärerische Fortschritts Traum, der viele der modernen Neuerungen im messianischen Denken angeregt hat, ausgeträumt. Martin Bubers Leben und Werk vollziehen diese wechselnden Haltungen zum Messianismus modellhaft nach.

II. Überlegungen zum Messianismus in Bubers Schriften

Um zu verstehen, welche Rolle der Messianismus in Bubers Schriften spielt, sind viele Hindernisse zu überwinden. Einige von ihnen hat Buber selbst aufgerichtet. Im Laufe seines langen Lebens als Schriftsteller gebrauchte er den Begriff des Messianismus in vielen verschiedenen,

neh Esreh oder *Amidah*) abwandeln: »Er schickt Erlösung (*Ge'ula*)« anstelle von »Er schickt einen Erlöser« (*Go'el*). Siehe Steven Schwarzschild, *The Personal Messiah-Toward the Restoration of a Discarded Doctrine*, in: Menachem Kellner (Hrsg.), *The Pursuit of the Ideal. Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, Albany 1990, S. 15–28. Zur aktuellen Diskussion und Primärquellen siehe George Y. Kohler (Hrsg.), *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 2014.

manchmal sogar widersprüchlichen Bedeutungen. Zudem lässt sich nicht immer eindeutig klären, wann und warum seine Ansichten sich geändert haben. Häufig legte er keinen Wert darauf, sich die Frage nach der Beziehung zwischen dem Messianismus und den anderen Elementen seines Denkens zu stellen, oder er warf sie zwar auf, aber ließ die Antwort im Ungenauen, so dass der Zusammenhang undeutlich bleibt. Zwar hat die wissenschaftliche Forschung zu Buber viele Probleme klären können, andere jedoch verunklärt, indem sie Begriffe wie »messianisch«, »eschatologisch«, »apokalyptisch« oder »Erlösung« im Einklang mit den jeweilig herrschenden Moden der Geistesgeschichte verschmolz und deshalb den Bedeutungsunterschieden bei Buber keine Beachtung schenkte. Das ist vielleicht insofern verzeihlich, als die Wissenschaftler ihre Anregungen in der Sache jeweils von Buber selbst erhielten.

Weil diese für die Einschätzung der Zielrichtung seines Werks als ganzem zwar bedeutend sind, bergen sie doch die Gefahr in sich, allzusehr der von Buber selbst in die Welt gesetzten Lebenserzählung zu vertrauen, die durch den Gebrauch hochdramatischer Begriffe wie »Konversion« oder »Durchbruch« einen Mythos erzeugt. Für ein geschichtlich zutreffendes Verständnis von Bubers Haltung zum Messianismus ist es besser, seine Texte als Zeugnis für die historischen Wandlungen in seinem Denken zu lesen als zu versuchen, eine einzige Lehrmeinung aus neoromantisch »mystischen« Elementen zur Zeit des Wilhelminismus oder aus »dialogischen« aus der Zeit der Weimarer Republik oder »biblischen« aus der Nazi-Zeit zu rekonstruieren – um gar nicht erst von den Werken zu sprechen, die nach Bubers Übersiedlung nach Palästina im Jahr 1938 entstanden sind. Das soll nicht heißen, Bubers Werk sei inkohärent – vielmehr ist es viel zusammenhängender und in sich schlüssiger als in der Regel bemerkt wird. Damit soll lediglich gesagt sein, dass die *Natur* dieser Kohärenz besser verstanden werden kann, wenn man die jeweiligen historischen Umstände mit in Betracht zieht. Im folgenden werde ich, was seine eigene intellektuelle Entwicklung angeht, einige allgemeine Überlegungen zu zentralen Abschnitten aus Bubers Werk anstellen; Bezüge zu den breiteren deutschen und jüdischen Kontexten seiner Schriften zum Messianismus werden in den Einzelkommentaren zu den jeweiligen Texten erläutert.

Der vorliegende Band versammelt Texte, die hauptsächlich aus der gewöhnlich als Bubers »Reifezeit« bezeichneten Periode stammen. In dieser Epoche, die man gewöhnlich mit der »Kehre« von 1916 beginnen lässt, die auf Gustav Landauers (1870–1919) Kritik an seinem Engagement im Ersten Weltkrieg folgt, hat Buber sein früheres philosophisches Engagement für Lehren von einer mystischen Einheit einer eindringlichen Prüfung un-

terzogen und sich auf den Weg hin zur »Philosophie des Dialogs« begeben, die zuerst in *Ich und Du* (1923) formuliert wurde.⁵ Diese Vorstellung von einer »Reifezeit« ist in ihren einzelnen Elementen sicher richtig, aber man sollte dabei berücksichtigen, dass sie vor allem philosophischen Fragestellungen den Vorrang gibt.⁶ Da auch Buber selbst der Philosophie den Vorrang gegeben zu haben scheint, ist man geneigt, andere Aspekte seines Werks im Zeichen seiner reifen Dialogphilosophie zu betrachten.⁷ In diesem Sinne würde man alle Texte zwischen 1923 und 1965 als »Dialogische« verstehen, von der Übersetzung der Bibel ins Deutsche, an der Buber mit Franz Rosenzweig (1886–1929) im Jahre 1925 zu arbeiten begann, über die biblischen Schriften der dreißiger und vierziger Jahre bis zu den späteren Bänden zum Chassidismus und den Schriften zum Zionismus und dem israelisch – palästinensischen Konflikt. Im Licht dieser Einteilung wäre es nur natürlich in Bezug auf den Messianismus zu fragen, ob es einen vordialogischen, »mystischen« Messianismus gibt, dem ein dialogischer Messianismus gefolgt sei. Die Frage ist jedoch komplizierter, als es im ersten Moment erscheinen mag, und ich würde die Antwort gerne zurückstellen, um die Diskussion auf einer anderen Ebene fortzusetzen. Die Gründe hierfür sind zum Teil darin zu suchen, dass die vor 1916 entstandenen Texte in anderen Bänden der *Martin Buber Werkausgabe* gesammelt sind.⁸ Der Hauptgrund jedoch liegt darin, dass ich

5. Paul R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«*, Königstein 1979.
6. Diese Tendenz ist besonders in der englischsprachigen Rezeption Bubers sichtbar, die in erster Linie auf Maurice Friedman (1921–2012) zurückgeht. Friedman beendet den ersten Band seiner dreibändigen Buber – Biographie mit Kapiteln, die »The Threshold of Fulfillment« und »I and Thou« betitelt sind. Andere Autoren, die ebenfalls an Buber als Philosophen interessiert sind, haben Bubers Leben in derselben Weise periodisiert. Bemerkenswert ist auch, dass die deutsche Ausgabe von Bubers Briefen ihren ersten Band im Jahr 1918 enden lässt, die einbändige englischsprachige Ausgabe ihren ersten Teil »Toward I and Thou« betitelt. Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, Detroit 1981; Nahum N. Glatzer u. Paul R. Mendes-Flohr (Hrsg.), *The Letters of Martin Buber. A Life of Dialogue*, transl. Richard and Clara Winston and Harry Zohn, Syracuse 1991.
7. Buber selbst hat, als er seine *Werke* in den Jahren unmittelbar vor seinem Tod herausgegeben hat, seine Schriften in drei Kategorien eingeteilt: Philosophie, Biblische Schriften und Chassidismus. Noch einmal sei davor gewarnt, das Interesse des späten Buber, sein Vermächtnis in einer bestimmten Weise zu präsentieren und zu definieren, auch auf das Frühwerk selbst zurück zu projizieren. Aber auch in diesem Zusammenhang lassen sich einige interessante Entscheidungen beobachten: »Pfade in Utopia« und »Gandhi, die Politik und wir« sind als Beispiele unter »Philosophie« eingeordnet zusammen mit »Bergsons Begriff der Intuition«.
8. Vgl. insbesondere Barbara Schäfer (Hrsg.), *Frühe jüdische Schriften 1900–1922*, MBW 3, Gütersloh 2007, aber auch Ran HaCohen (Hrsg.), *Gog und Magog*, MBW 19, Gütersloh 2009. Letzteres ist eine romanhafte Umsetzung der These von »Pro-

der Überzeugung bin, dass das Thema des Messianismus in Bubers Denken nicht notwendigerweise am Besten im Licht philosophischer oder theologischer Fragen zu Zeit, Zukünftigkeit oder menschlichem Handeln untersucht werden kann, sondern vielmehr im Kontext der Politik.

Auch die politische Theorie umfasst zugegebenermaßen Probleme von Zeit, Zukünftigkeit und menschlichem Handeln. Aber das Licht, in dem sie präsentiert ist ein anderes. Bevor ich erläutere, was ich damit meine, möchte ich meinen Gebrauch einiger Begriffe klarstellen, die häufig in den Diskussionen über diesen Gegenstand unscharf verwendet werden, fraglos unter dem Einfluss historischer jüdischer und christlicher Traditionen, die sie ebenfalls häufig unpräzise gebraucht haben. *Erlösung* bedeutet einerseits eine innerweltliche Befreiung, die Auslösung von Gefangenen, andererseits verweist der Begriff auf den Vollzug und die Erfüllung der Schöpfung, wobei manchmal das Ende der linearen Zeit und die Verwandlung und Vollendung der Natur, einschließlich der menschlichen Natur, mit gemeint ist. *Eschatologie* bezieht sich auf die Diskussion des »jüngsten Tages«, der Zeit, die der Erlösung, insbesondere der Verwandlung und Vollendung der Welt, unmittelbar vorausgeht. *Apokalypse* verweist im wörtlichen Sinn auf die Enthüllung von etwas Unbekanntem, in unserem Kontext gewöhnlich auf die Enthüllung geheimer eschatologischer Vorgänge, die in der *apokalyptischen* Literatur vollzogen wird, einer literarischen Gattung, die sich durch ihre Zentrierung auf die »Zeichen der Zeit« auszeichnet. Schließlich hat auch das Wort *messianisch* seine eigenen vielfältigen Bedeutungen und steht in komplexen Beziehungen zu den zuvor erwähnten Begriffen. Ein Großteil von Bubers Texten konzentriert sich darauf, zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs *Messias* [Hebr. *Meschiach*] zu differenzieren: ursprünglich ein in der Gegenwart lebendes Individuum, im Wortsinn »der Gesalbte« [Hebr. *limschoach*, »mit Öl salben«] wie der König von Israel gemäß dem Willen Gottes. Das Versagen der Monarchie lässt eine neue Vorstellung vom Messias als einem zukünftigen König entstehen, der den Auftrag Gottes erfüllt anstatt ihn zu verraten. Nach der Zerstörung der Königreiche von Israel und Judah nimmt der Begriff weitere mögliche Bedeutungen an: er bezeichnet erstens einen künftigen König, der die jüdische Souveränität und Unabhängigkeit wiederherstellen wird; dann einen *nicht-königlichen* Diener JHWHs, der das Wissen um SEINE Souveränität allen Nationen bringen wird; und schließlich eine kosmische Figur, von der die oben diskutierte Erlösung ausgehen wird. In

phetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde«, das in vorliegendem Band enthalten ist (S. 380–393).

seinen Studien dieser Begriffstransformationen, die an dem ansetzen, was er »die christologische Frage« nennt, und durch sie kommt Buber zu einem einzigartigen Standpunkt, den ich hier – in Anlehnung an seinen eigenen gelegentlichen Gebrauch – »theopolitisch« nenne. Dieses Konzept des »Theopolitischen«, das sich aus seinen Studien des Messianismus ergibt, vereinigt scheinbar disparate Bereiche von Bubers Interessengebieten: den biblischen Glauben, das Projekt des Zionismus, das Schicksal des Sozialismus und die Möglichkeiten, Judentum in der modernen Welt zu verwirklichen.

III. Bubers früher Messianismus 1898–1916

In der Moderne ist mit der Entstehung der Hoffnung auf ein »messianisches Zeitalter« eine weitere Verwandlung der Idee des Messianischen zu registrieren. Anstelle einer Person ist es nun ein Zeitraum, der als der Höhepunkt der Bemühungen des Menschen angesehen wird, Fortschritt und Aufklärung nicht durch einen Akt des göttlichen Willens, sondern durch eigene Anstrengungen zu erreichen. Zu Bubers Zeiten gab es vielfache, fruchtbare Spekulationen zu diesem Thema, und die Forschung neigt dazu, in weiten Bereichen des politischen und sozialen Denkens des 19. und 20. Jahrhunderts eine säkularisierte Eschatologie am Werk zu sehen.⁹ Bubers frühe Ansichten zum Messianismus können ebenfalls als ein Beispiel dieser säkularisierten Eschatologie verstanden werden, wie Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers *Drei Reden über das Judentum* als »atheistische Theologie« nahe legt.¹⁰ Insoweit Buber in den *Drei Reden* das Judentum und seine Lehre, einschließlich der Idee des einen Gottes, als ein Produkt des religiösen Genies des jüdischen Volkes ansieht, ist Rosenzweigs Kritik verständlich. Sie trifft ebenso auf den Messianismus zu, der bei Buber als »die Idee der absoluten Zukunft« und als »die am tiefsten originale Idee des Judentums« konstruiert wird.¹¹ Schon hier versteht er den Sozialismus als eine »verkleinerte« und »verendlichte« zeitgenössische Version des messianischen Ideals.¹² Obwohl Buber sich vom Re-

9. Michael Löwy, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris 1988.
10. Franz Rosenzweig, Atheistische Theologie, in: Reinhold Mayer u. Annemarie Mayer (Hrsg.), *Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht 1984, S. 687–697.
11. Buber, Die Erneuerung des Judentums, S. 251.
12. Martin Buber, Das Judentum und die Menschheit, in: ders., *Drei Reden über das Judentum*, S. 47, jetzt in: MBW 3, S. 227–237, hier: S. 233. Die Behauptung wird von der zweiten zur dritten Rede wiederholt, wo Buber sagt, dass der moderne Sozialis-

formjudentum seiner Zeit distanziert, steht er ihm doch nahe, ebenso Hermann Cohens (1842–1918) Neukantianismus, wenn er den Messianismus als »regulative Idee« imaginiert, die das jüdische Streben nach Gemeinschaft inspiriert und durch diese »relative« Erlösung das »Absolute« sucht. Diese seine utopische Vision durchdringt alle Vorstellungen, die er sich in dieser Zeit von der Zukunft macht, sei es die Erneuerung jüdischer Kultur in Palästina oder die Revolution ästhetischer Praxis in Deutschland. Diese Periode endet selbstverständlich, als Buber vom »Kriegserlebnis« überwältigt wird und sich einbildet, dass eine zukünftige geistige Gemeinschaft irgendwie aus den Schützengräben des Ersten Weltkriegs emporsteigen werde und dass die Soldaten auf beiden Seiten des blutigen Konflikts gleichermaßen an der veredelnden Erfahrung des Opfers und der Unmittelbarkeit teilnahmen, was den oberflächlichen Verfall der westlichen Kultur beenden und ein neues Zeitalter heraufführen werde.

IV. Die Entstehung eines theopolitischen Anti-Messianismus 1916–1932

Gustav Landauers Kritik machte diesem Wahn ein Ende. Sehr bald meldet sich Buber wieder zurück und sagt, er habe »von den Werken des leeren Machtbedürfnisses zu viel gesehen und gehört« und die Menschheit sei »ein Größeres als der Staat«. ¹³ Diese Feststellungen stammen aus Bubers Debatte mit Hermann Cohen über den Zionismus aus dem Jahre 1916, in der er behauptet, seine eigene Position »um des Heils willen« eingenommen zu haben. Schon bald legt Buber jedoch ein sehr viel größeres Interesse an den Tag, die Rolle und die Wurzeln des Messianismus in den jüdischen Quellen für sich zu klären, statt vage über das Heil und die absolute Zukunft zu spekulieren. Diesen Umschlag kann man am besten beobachten, wenn man *Der Geist des Orients und das Judentum*, die erste Rede in der zweiten Folge der *Drei Reden* von 1912–1914, die 1916 unter dem Titel *Vom Geist des Judentums* publiziert wurden, mit dem Werk *Der heilige Weg* von 1918 vergleicht. Landauer hatte »bestimmte Stellen« des früheren Textes in seinem Brief an Buber kritisiert, die »schuld« daran gewesen seien, »daß ich das Buch weglegte und nicht weiterkommen

mus »eine Verkleinerung, Verengung, Verendlichung des messianischen Ideals« ist, »wenn auch von der gleichen Kraft, der Zukunftsidee, getragen und genährt. Die Zukunftsidee wird sich über ihn hinaus wieder in das Unendliche, in das Absolute heben«. *Ders.*, *Die Erneuerung des Judentums*, S. 253.

13. Martin Buber, *Zion, der Staat, und die Menschheit*, *Der Jude I* (1916), S. 425–433, hier: S. 428–429; jetzt in: MBW 3, S. 307–320, hier S. 313–314.

konnte«. ¹⁴ Dieser Text hatte eine direkte Verbindung zwischen dem Messianismus und dem Verlust des alten jüdischen Staates hergestellt, den Buber ein »Verhängnis« nannte, das sich »in der Fülle der Lebenskraft« des jüdischen Volkes ereignet habe.

Die jüdische Religion lehrte [...] die Einwurzelung im heimatlichen Boden, die Bewährung des rechten Lebens in der Enge, die vorbildliche Gestaltung einer Menschengemeinschaft auf der schmalen kanaanitischen Erde. Und die am tiefsten ursprüngliche Schöpfung des Judentums, der Messianismus, ist nur die gleiche Idee, als letzte Erfüllung gedacht, in die absolute Zukunft projiziert [...]. Alles Schaffen nahm seine Kraft und seine Gestalt aus dem organischen Zusammenhang mit dieser Erde. Und nun wurde dieser Zusammenhang zerrissen; mit ihm zerriß der innere Zusammenhang des jüdischen Geistes. Gott wurde aus einem Lehnsherrn des Ackers der Schutzherr der Frömmigkeit, seine Feste aus Ackerfesten Feste der Synagoge und sein Gesetz aus einem Ackergesetz ein Ritualgesetz; der Geist wurde von seinen Wurzeln gelöst. Damals wurden die Juden ein Nomadenvolk. ¹⁵

Diese Worte stellen in vielerlei Hinsicht eine typisch kulturzionistische Ablehnung der Diaspora dar, wenn sie den Niedergang des Geistes vom Verlust des Landes abhängig machen und sich die Erneuerung der geistigen Kreativität von dem erneuerten Kontakt mit der Erde der Heimat versprechen. Der Verlust des Staates habe »die Geschichte des Judentums entzweigebrochen, wie es nie zuvor und darnach einem Volk widerfuhr«. ¹⁶ Nur wenige Jahre später jedoch, in *Der heilige Weg*, hat Buber das ganze Pathos dieses historischen Augenblicks auf einen anderen Zeitpunkt verlegt und damit seine ganze Beschreibung der jüdischen Geschichte einer radikalen Revision unterzogen. Nun ist es nicht mehr der Augenblick der *Zerstörung* des Staates, der die Geister teilt und die Menschen ihrer Kraft beraubt. Nun ist es vielmehr die *Gründung* des Staates. Der geschichtliche Augenblick, als das Volk Samuel bittet, ihm einen König zu geben, damit es sei »wie alle Völker« (I Samuel 8:20), und dadurch Gott selbst zurückweist, der bis dahin sein König war, – »*dieser* Augenblick ist die eigentliche Wende der jüdischen Geschichte«. ¹⁷

14. Gustav Landauer an Martin Buber, 12. Mai 1916, in: B I, S. 433–438, hier S. 434. Landauer bezieht sich vermutlich auf die Abschnitte, in denen die Deutschen mit den Juden zusammen aufgeführt wurden, weil sie die Verantwortung hätten, den Geist des Orients nach Europa zu bringen; diese Passagen wurden in späteren Wiederabdrucken ausgelassen, ohne darauf aufmerksam zu machen.
15. Martin Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in: ders., *Vom Geist des Judentums*. Reden und Geleitworte, Leipzig: Kurt Wolff Verlag 1916, S. 9–48, hier: S. 37–38, jetzt in: MBW 2.1, S. 187–203, hier: S. 199.
16. Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, S. 198
17. Martin Buber, *Der Heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker*, Frankfurt

Die Implikationen dieser Veränderung hat sich Buber noch nicht klar gemacht. Sie sind auch noch nicht völlig sichtbar in seiner Auffassung des Messianismus. In *Der heilige Weg* behauptet er immer noch, des Judentums »Harren auf den Messias ist das Harren auf die wahre Gemeinschaft«. ¹⁸ Dennoch lässt sich argumentieren, dass sich hier eine neue Richtung ankündigt, die in einer konsequenten Ausweitung des Prinzips, Gottes Königsherrschaft ernst zu nehmen und »das Volksbegehren« als sündhaft zu verwerfen, ihren Höhepunkt finden wird, indem sie die Verkörperung von dessen Forderung, den menschlichen König, den Gesalbten, den Messias verwirft. Während der folgenden zehn Jahre vertiefte sich Buber zusammen mit seinem Freund Franz Rosenzweig durch Vorlesungen am Frankfurter Lehrhaus und durch ihre Zusammenarbeit am Projekt der Bibelübersetzung in sehr viel intensiverer Weise in die Bibel, als er es zuvor getan hatte. Indem Buber in seinem Studium der Bibel wie der Bibelwissenschaft Fortschritte machte, nahmen die Umrisse eines neuen theopolitischen Antimessianismus immer deutlichere Formen an. Der erste Text im vorliegenden Band, »Das messianische Mysterium«, der bei Gelegenheit der Eröffnung der Hebräischen Universität in Jerusalem 1925 als Ansprache in Berlin vorgetragen wurde, stellt einen der ersten Ausflüge Bubers in die Frage des Messianismus durch eine Untersuchung des leidenden Dieners im Deutero-Jesaja dar. Er datiert aus der allerersten Zeit von Bubers erneutem Studium der Bibel zusammen mit Franz Rosenzweig und bildet als solcher die Ursprungsform seiner sich ausbildenden Position.

Meiner Meinung nach fühlt sich Buber zunächst vom leidenden Gottesknecht angezogen, weil er eine nicht-königliche messianische Figur der Bibel ist. Buber interpretiert ihn, was seine Identität angeht, in einer Weise, die zwar die Ergebnisse der Wissenschaft zur Kenntnis nimmt, die sich jedoch im Widerspruch zur Mehrzahl der Denkschulen befindet. Statt sich denen anzuschließen, die behaupten, der zweite Jesaja beziehe sich auf das Volk Israel als ganzes, oder auf den Propheten Jeremias oder vielleicht sogar auf sich selbst, schlägt Buber vor, dass der leidende Gottesknecht ein die Gemeinschaft umfassendes multiperspektivisches Bild darstellt, das jedoch nicht mit dem Volk Israel in seiner Ganzheit identisch ist. Vielmehr gebe es eine Serie von Gottesknechten im Laufe der Geschichte, die, um den Willen Gottes zu erfüllen, arbeiten und leiden, aber deren Identität ein Geheimnis bleibt. Das Geheimnis dieser Art von

a. M.: Rütten & Loening 1920, S. 30. Kursiv vom Vf. Der Text trägt die Widmung »Dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab«.

18. Ebd., S. 17.

Dienst bringt den Messianismus in Zusammenhang mit einer Art politischem Versagen, statt mit Souveränität. Der Erfolg dieser Serie von leidenden Gottesknechten wird sich erst mit der endgültigen Erlösung offenbaren. Diese Machtlosigkeit ist etwas, das Buber später vor allem mit den Gestalten der Propheten assoziiert im Gegensatz zu den messianischen Figuren, die von den Königen verkörpert werden.¹⁹ Das ist nicht die einzige Spannung zwischen »Das messianische Mysterium« und Bubers Arbeiten zum Messianismus aus den dreißiger und vierziger Jahren. Bubers spätere Arbeiten ziehen eine scharfe Trennlinie zwischen dem Prophetischen und dem Apokalyptischen, wie wir weiter unten sehen werden, und Schwellenfiguren wie der Deuterocesajas bringen diese Unterscheidung in eine Verlegenheit, wie schon Jacob Taubes (1923–1987) bemerkt hat, wenn er Buber dafür kritisiert, dass er Deuterocesaja nicht das zugestanden habe, was ihm gebührt.²⁰ Das Messianische, das als negative Wendung die Verwerfung der göttlichen Souveränität durch das Volk repräsentiert, ist dem Prophetischen entgegengesetzt und steht so auf einer Linie mit dem Apokalyptischen, insbesondere wenn es als positive Wendung einer vorgestellten zukünftigen Erlösung neu gefasst wird. Aber Buber verurteilt ohne Wenn und Aber das Apokalyptische und wird diese Position fast nie mehr aufgeben.²¹ Das wäre kein Problem insofern, als wir Antimessianismus und Antiapokalyptik auf einer Linie sehen könnten. Bleibt allerdings die Tatsache, dass Buber die verborgene, unspektakuläre Arbeit des leidenden Gottesknechts zu loben scheint und seine

19. Theodore Dreyfus hat gezeigt, dass »Das messianische Mysterium« später größtenteils unverändert in *Der Glaube der Propheten* als Abschnitt mit der Überschrift »Das Mysterium« übernommen wurde. Ich habe dargelegt (Samuel Hayim Brody, *This Pathless Hour. Messianism, Anarchism, Zionism, and Martin Buber's Theopolitics Reconsidered*, Ph.D. Dissertation, University of Chicago Divinity School 2013), dass dies keine grundlegende Kontinuität der Positionen zwischen 1925 und 1942 darstellt, sondern der etwas hastigen und nachlässigen Konstruktion des *Glaube der Propheten* als Text geschuldet ist, verstanden als eigenständiges Werk, doch zusammengesetzt aus Material, das ursprünglich den dritten Teil von *Das Kommende* bilden sollte. Weitere Argumente für diese These lassen sich in der Tatsache finden, dass Buber in seiner Einleitung zu dem Werk auf seine Einteilung in »Teile« rekurriert, welche in dem endgültigen Inhaltsverzeichnis nicht aufgeführt werden. Theodore Dreyfus, M. Buber: Messianic Mystery [Hebrew], *Da'at: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 5 (1980), S. 117–133.
20. Jacob Taubes, Martin Buber und die Geschichtsphilosophie, in: Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedman (Hrsg.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, S. 398–413.
21. In einem Brief an Karl Thieme behauptete Buber einmal: »Geringschätzig« sehe ich die Apokalyptik – wie ich hoffentlich noch zeigen kann – keineswegs an.« Es ist schwer, diese Aussage mit der Darlegung in »Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde« zusammenzubringen, es sei denn, wir lesen Buber so, dass seine Einstellung gegenüber der Apokalyptik nicht ohne Mitleid für die Verzweifelnden ist. Buber an Thieme, 22. März 1954, in: B III, S. 367–368, hier S. 367.

eventuelle Rehabilitierung erwartet. Ich bin der Meinung, dass diese Spannung teilweise daraus resultiert, dass Buber nach einem Trost gesucht hat, ein Verlangen, das aus der Erfahrung politischen Scheiterns im wirklichen Leben herrührt. Hierbei wäre an den Zwölften Zionistischen Kongress von 1921 zu denken, auf dem Buber mit Bestürzung feststellen musste, dass sein Entschließungsantrag, der eine antiimperialistische und proarabische Ausrichtung des Zionismus vorsah, vom Ausschuss verwässert wurde. Teilweise mag diese Spannung aber auch aus der wirklichen intellektuellen Verlegenheit resultieren, nicht zu wissen, welcher theologische und ethische Status dem »wirksamen« Handeln in der Welt zuzuschreiben sei.²²

Buber setzte sich in den zwanziger Jahren immer wieder mit dem Problem des wirksamen Handelns als der entscheidenden Frage bei der Bestimmung der Beziehung zwischen Religion und Politik auseinander. Buber kommt zu dem Schluss:

»Man soll, meine ich, die Politik weder aufsuchen noch meiden, man soll weder prinzipiell politisch noch prinzipiell apolitisch sein. ... Das heißt: es gibt rechtmäßig keine messianistische, messianistisch intendierte Politik. Das heißt aber auch: von der Heiligung aller Dinge darf der politische Bereich nicht ausgenommen werden. Die ›Schlange‹ ist nicht das Urböse, sie ist selber nur verirrt, sie selber wird endlich erlöst werden wollen.«²³

Wenn wir die Bezeichnung »Reife« aus dem Diskurs über Bubers Dialogik übernehmen wollen, dann ist dies seine »reife« theopolitische Position. Theopolitik ermächtigt weder zur Politik, noch zur Antipolitik, noch hat sie ein eschatologisches Telos. Sie erlöst, aber in dieser Welt, das heißt, sie heiligt. Gleichzeitig ist zu bemerken, dass Theopolitik von einer starken inneren Spannung zerrissen wird. Einerseits stellt sie sich jeder Bemühung in den Weg, eine »messianisch intendierte« Politik zu betreiben, je-

22. Berühmt ist Walter Benjamins (1892–1940) Ringen in seinem eigenen Werk mit der Frage, insbesondere in »Über den Begriff der Geschichte«, wo er behauptet: »Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu«. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. 1.2, Frankfurt a.M. 1974, S. 691–714, hier S. 694.
23. Martin Buber, Gandhi, die Politik und wir, *Die Kreatur* 3 (1929/1930), S. 331–342; auch in: Werke I, S. 1092–1094. Siehe auch »Politik aus dem Glauben« (1933): »Es gilt nicht, eine besondere ›messianische‹ Politik zu treiben. Aber es gibt eine bestimmte Art der Teilnahme am öffentlichen Leben, bei dem wir mitten in der Auseinandersetzung mit Welt und Politik den Blick auf das Gottesreich hin gerichtet halten. Es gibt keine religiöse Sanktion der politischen Zwecksetzung. Es gibt keine politische Partei, die behaupten könnte, daß nur sie von Gott gewollt sei; aber es ist auch nicht so, daß man sagen könnte, vor Gott sei es gleichgültig, ob dies oder jenes getan werde.« Ders., Politik aus dem Glauben, in: Ders., *Nachlese*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1965, S. 190–197, hier: S. 195.

dem Versuch, Politik theologisch zu legitimieren. Das jedenfalls war Bubers Wahrnehmung der zeitgenössischen »politischen Theologie«, die in Wirklichkeit eine Form der Säkularisierung war, da sie die göttliche Autorität den Bedürfnissen des Politischen unterwarf. Andererseits scheint sie sich für ihre eigene Form der Legitimation einzusetzen – nicht für irgendeine bestimmte Staatsform, sondern eher für eine Form radikaler Politik, die man auch als Antipolitik bezeichnen könnte, nämlich den Anarchismus. Buber hat diese Spannung am intensivsten nicht in einem Essay, der die zeitgenössische Politik direkt zum Thema macht, sondern in einer biblischen Studie untersucht, dem *Königtum Gottes*.

V. Theopolitik und Eschatologie, 1932–1965

Königtum Gottes ist aufgrund seiner wissenschaftlichen Darstellungsweise einzigartig in Bubers Werk. Dies hat mit seinem »Sitz im Leben« als Teil der Anstrengungen Bubers zu tun, eine Position an der Hebrew University in Jerusalem zu erlangen, wozu er sich auf ein universitäres Fach spezialisieren wollte.²⁴ Buber machte sich mit der Bibelkritik, der Soziologie, der Ägyptologie, der Assyriologie und der Semistik seiner Zeit vertraut, um seine Beweisführung so aufzubauen, dass sie sich aus einer sorgfältigen Bearbeitung der Quellen ergibt und nicht aus seiner weit bekannten ethisch-religiösen Haltung gespeist wird. Das Werk wurde jedoch aufgrund dieser methodischen Grundhaltung von der Mehrzahl der Gelehrten, an die es gerichtet war, scharf kritisiert. Dies ist nicht überraschend, weil *Königtum Gottes* nicht nur eine radikale Beweisführung hinsichtlich biblischer Theopolitik vertritt, wobei es unkonventionelle Methoden anwendet. Es kritisiert zudem genau die Forschungsgebiete, in denen es sich ansiedeln wollte. Nichtsdestotrotz ist die wissenschaftliche Konstruktion des Werks so abschreckend, dass es zu einem von Bubers über die Jahre am seltensten gelesenen Werken geworden ist. Überdies hat sich gezeigt, dass Buber seine Forschung ernst genug nahm, um seinen Kritikern ausführlich und detailliert zu antworten, wie es die Vorworte der zweiten und dritten Auflage von 1936 und 1954 belegen.

Neben der Absicht Bubers, sich zu habilitieren, hat *Königtum Gottes* noch einen weiteren Ursprung. Zunächst hatte Buber beabsichtigt, zusammen mit Rosenzweig einen theologischen Kommentar über »Probleme des Glaubens« im Alten Testament zu verfassen. Nach Rosenzweigs

24. Siehe dazu Paul R. Mendes-Flohr, *The Kingdom of God. Martin Buber's Critique of Messianic Politics*, *Behemoth: A Journal on Civilization* 2 (2008), S. 26–38.

Tod erkannte er, dass er diejenigen Fragen vorziehen musste, die am wesentlichsten waren: »Am wichtigsten mir, in mir am stärksten gereift und daher nun an den Anfang zu stellen war die Frage nach der Entstehung des ›Messianismus‹ in Israel.«²⁵ Buber entschied sich bald für eine dreifache Einteilung des Gegenstands, welchen er in einer Trilogie unter dem Gesamttitel *Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens* bearbeiten wollte. Der erste Band, *Königtum Gottes*, behandelte die Idee von Gottes Volkskönigtum in der Frühzeit Israels »als eine aktuell-geschichtliche«. Der zweite Band, *Der Gesalbte*, sollte zeigen, wie das direkte Volkskönigtum Gottes in ein indirektes Königtum verwandelt wurde, vermittelt durch den »Gesalbten Gottes«, den Messias als König Israels. Der abschließende Band sollte die Umwandlung des Konzeptes »aus der Geschichte in die Eschatologie« ansprechen. Buber verfolgte dieses Projekt von der Veröffentlichung von *Königtum Gottes* bis hin zur Schließung des Schocken Verlags durch die Nazis 1938 unmittelbar vor seiner Flucht nach Palästina. Doch als er dort ankam, sah er sich finanziellen und sonstigen Zwängen ausgesetzt, sich auf andere Forschungsgegenstände zu konzentrieren. *Der Gesalbte* blieb unvollendet, der dritte Band erhielt nicht einmal einen Arbeitstitel, obwohl man Material davon im *Glaube der Propheten* (1940) und *Zwei Glaubensweisen* (1950) finden kann. *Das Kommende* wurde demnach niemals abgeschlossen.

Auch wenn man *Das Kommende* also auf keinem Bücherregal finden kann, ist eine Kenntnis dieses Plans für einen jeden Versuch, *Königtum Gottes* und *Der Gesalbte* zu verstehen, wesentlich. Selbst Bubers weitere biblische Schriften wie *Moses* und *Der Glaube der Propheten* sollten im Licht des Plans für *Das Kommende* erörtert werden. Sie sind der Schlüssel zu Bubers theopolitischer Vision der Geschichte Israels als ganzer. Der vorliegende Band enthält den ersten und den fertiggestellten Abschnitt des zweiten Teils der Trilogie. Es ist dabei wichtig, im Blick zu behalten, dass *Der Gesalbte* ein Werk aus der Mitte der 1930er Jahre darstellt, trotz der Tatsache, dass die einzelnen Stücke erst Jahrzehnte später als eigenständige Aufsätze über Samuel bzw. Saul veröffentlicht wurden.²⁶

25. Vorwort zu *Königtum Gottes*, in diesem Band S. 94.

26. Buber stellte diese drei Stücke unter dem Titel »Der Gesalbte« in den *Werken* zusammen, auch wenn er niemals in der Lage gewesen war, zu dem Projekt zurückzukehren. (Sie wurden auch ungefähr zur selben Zeit in der hebräischen Sammlung von Bubers biblischen Schriften aufgenommen. Martin Buber, *Darko Schel Miqra*, Jerusalem: Mossad Bialik 1964.) Es bleibt Bubers vielleicht am wenigsten gelesenes Werk.

Die zentrale These des *Königtum Gottes* ist die, dass der Sinaibund ein theopolitischer und kein »religiöser« Bund ist. JHWH will den Israeliten keine Religion geben, sondern ein Königreich begründen. Mose erkennt dies, weshalb er keine Herrschaft für sich selbst beansprucht, keine Dynastie errichtet und auch die Herrschaft nicht auf seine Söhne überträgt. JHWH allein soll der König Israels sein. Buber knüpft hier sowohl an eine lange Tradition des Denkens über die jüdische Theokratie an, wie sie insbesondere unter den Gründern des frühen modernen Liberalismus, Hobbes (1588–1679) und Spinoza (1632–1677) üblich war, entfernt sich aber auch von ihr. Das alte Israel sei in der Tat als Theokratie gedacht, doch Moses sei nicht Gottes Vizekönig oder Statthalter, sondern nur ein Vermittler, der versucht habe, das Volk, das an sichtbare Götter und die pyramidenförmige Hierarchie des ägyptischen Herrschaftssystems gewöhnt war, in der Weise zu bilden, dass es begreifen könne, was es bedeute, eine unsichtbare Regierung zu haben. Auch sei die Tora, wie wir sie kennen, nicht das »Gesetz« Gottes. Buber macht vorsichtigen Gebrauch von der Bibelkritik, um das aus der Hand von Priestern stammende Material mit seinen kultischen Belangen von der originalen Intention des Moses zu trennen, die darauf ausgerichtet sei, eine reine Theokratie zu gründen. Das Buch der Richter, welches das Scheitern der direkten Theokratie zu dokumentieren scheint und erklärt, warum es nötig war, einen menschlichen König einzuführen, betrachtet Buber als synthetisches Werk, das aus einer Verbindung von monarchistischen und antimonarchistischen Elementen zusammengesetzt ist. In der Endredaktion sei das monarchistische Stück ans Ende gesetzt und dem ganzen Werk so seine melancholische Atmosphäre gegeben worden.

Es ist kein Geheimnis, auf wessen Seite Bubers Loyalität lag im Wettstreit zwischen den Anhängern der Theokratie und denjenigen der menschlichen Monarchie im alten Israel. Tatsächlich wird dieser Wettstreit in seinen Händen zu einem transhistorischen, der sich von den Autoren der biblischen Texte über deren Herausgeber und Redaktoren bis hin zu den späteren Interpreten und den neuzeitlichen wissenschaftlichen Auslegern erstreckt.²⁷ Doch so sehr Buber auch die Sehnsucht nach einem menschlichen König als Ergebnis von Angst, Glaubensmangel und Schwäche ansieht, er beschwört hier kein nostalgisches Wunschdenken nach einem Goldenen Zeitalter. Selbst in der Richterzeit sei es niemals der Fall gewesen, dass die Mehrzahl oder auch nur viele Israeliten ihr eigenes System voll verstanden und unterstützt hätten, abgesehen

27. Wesentlich detailliertere Ausführungen zur Unterstützung dieser Darlegung finden sich in Brody, *This Pathless Hour*. Vgl. Anm. 19

von ein paar außergewöhnlichen Figuren wie Gideon, von dem der Spruch überliefert ist: »Nicht ich will euch obwalten, Nicht mein Sohn soll euch obwalten, ER soll über euch walten.« (RICHTER 8:23). Buber erkennt, dass sich die direkte Theokratie den Herausforderungen eines jeden Versuches stellen muss, Ordnung auf rein freiwilliger Basis herzustellen: Sowohl denen, welche die höchste Verantwortung, wie denen, welche am wenigsten Verantwortung tragen, soll es wohl ergehen, wobei die letzteren ihre Freiheit zum persönlichen Vorteil missbrauchen. Dieses Paradox wird zu einem grundsätzlichen, wenn Buber argumentiert, dass Gott entschieden habe, die Welt nicht dazu zu zwingen, sein zu werden. Er warte auf die völlig freiwillige Umkehr des Volkes zu ihm, und dieselbe Erwartung haben seine Anhänger. Dies ist der Grund, warum das übliche Verständnis des Wortes »Theokratie« irreführend ist. Es wird auf autoritäre Systeme angewandt, in der eine selbsternannte Kaste, eine religiöse Elite versucht, die Bevölkerung zu zwingen, auf ihre eng gefasste Vorstellung vom göttlichen Willen einzugehen. Solch ein System nennt Buber mit Max Weber (1864–1920) *Hierokratie*, also Priesterherrschaft. Eine wahre Theokratie muss notwendigerweise eher wie Anarchie aussehen, in der nur gelegentlich ein charismatischer Führer eingreift, um das Volk in einer Notsituation zu retten, um dann wieder im Volk aufzugehen, wenn die Aufgabe vollendet ist. Im Fall des alten Israel bedeute dies, dem Alltagsleben in der bestehenden Organisation als Stammesverband mit ihren patriarchalen Clanstrukturen und Stammesoberhäuptern nachzugehen und nur in besonderen Notlagen als »Israel« zusammenzukommen, wenn das Leben des ganzen Volkes auf dem Spiel steht. Nichtsdestotrotz bleibe JHWH der König der Nation, die als solche am Sinai konstituiert wurde, selbst wenn er keine neuen Gesetze gibt.

Wie kam es dann zu einer zentralisierten Monarchie und zur Idee des »Gesalbten JHWHs«? Zwischen *Königtum Gottes* und *Der Gesalbte* scheint sich Bubers Antwort auf diese Frage zu wandeln. Dieser Bedeutungswandel kann durch die Tatsache erklärt werden, dass *Königtum Gottes* sich hauptsächlich mit dem Richterbuch und dem Vergleich zwischen der altisraelitischen Idee des göttlichen Königtums und der anderer alter nahöstlicher Gesellschaften beschäftigt, einschließlich der babylonischen, ägyptischen und südarabischen. Erst in *Der Gesalbte* wendet sich Buber einer detaillierten Untersuchung des Ersten Samuelbuches zu, in dem das Aufkommen der Monarchie dargestellt wird. Wir finden daher am Ende von *Königtum Gottes* eine Diskussion der »Samuelischen Krisis«, in der die religiös-politische Gruppe, »für die die »elohistische« Erzählung nur die personhafte Bezeichnung »Samuel« kennt«, sich gegen

die Anhänger der Monarchie für die Theokratie einsetzt.²⁸ Diese Krise wird durch eine äußere militärische Bedrohung durch die Philister hervorgerufen, welche die Existenz Israels bedroht und sich allen Versuchen, sie zurückzuschlagen, widersetzt:

»Da erst lehnt sich das Volk gegen den Zustand auf, den seine urprophetischen Führer immer neu und immer gleich vergeblich mit theokratischem Verfassungswillen zu durchglühen versucht hatten; der Gedanke der monarchischen Einung wird geboren und erhebt sich den Vertretern des Gotteskönigtums entgegen. Und die Krisis zwischen beiden wird zu einer des theokratischen Antriebs selber, zu der Krisis, aus der der menschliche König von Israel, der Nachfolger JHWHs (12, 14), als dessen ›Gesalbter‹, m^schiach JHWH, χριστὸς κυρίου, hervortaucht.«²⁹

Der unvermittelte Gebrauch des Griechischen an dieser Stelle ist natürlich kein Zufall. Das Hervorgehen des Königs ist dadurch ausdrücklich mit den zukünftigen Entwicklungen der messianischen Idee verbunden, bis hin zur Geburt der Christenheit. Die ›Idee der monarchischen Vereinigung‹ wird als Rebellion gegen Gott dargestellt, und die späteren Entwicklungen werden daher in eine von Buber negativ bewertete Traditionslinie gestellt.³⁰

Nachdem Buber sich einmal einem intensiven Studium des Textes des Ersten Samuelbuches gewidmet hat, hören wir in *Der Gesalbte* jedoch nichts mehr von der Annahme, »Samuel« sei eine kurzgefasste, »personhafte Bezeichnung« für eine Bewegung. Obwohl er annimmt, dass die frühen Kapitel des ersten Samuelbuches Legenden sind, nimmt er die Vorstellung ernst, Samuel habe in einem frühen Lehrverhältnis zum Haus Eli gestanden, und interpretiert den Verlust der Bundeslade als Scheitern des von der Priesterschaft getragenen Versuchs, durch das Beenden der Philisterkrise eine anti-theokratische Führung zu etablieren. Auf diese Weise sei der Weg für den Versuch der Propheten bereitet worden, die nationale Führung an sich zu reißen. Darüber hinaus kehrt Buber zu einer viel früheren Vorstellung zurück, die er bereits in *Der Heilige Weg* vertreten hat, nach der Samuel teilweise Schuld an der Einführung des dynastischen Prinzips trage, weil er versucht habe, seine Macht an seine Söhne weiterzugeben. Die externe militärische Krise wird auf diese Weise enger als zuvor mit dem internen theopolitischen Konflikt verbun-

28. *Königtum Gottes*, in diesem Band S. 195.

29. Ebd., in diesem Band S. 198 f.

30. Buber versucht später die anti-christlichen Implikationen dieses Anti-Messianismus abzuschwächen, ohne dabei seine grundlegende Überzeugung aufzugeben, dass die Welt unerlöst sei. Viele hielten diese späteren Bemühungen jedoch für ungenügend. Siehe Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich: Manesse 1950, jetzt in: MBW 9, S. 202–312.

den. Dieses Vorgehen verrät zwei Dinge über Buber als Bibelgelehrten: auf der einen Seite hatte er keine Bedenken, kritische Forschung in den Dienst seiner bevorzugten theopolitischen Haltung zu stellen. Andererseits wagte er oft bereits aufgrund von vorläufigen Studien kühne Aussagen, die er später auf der Grundlage weiterführender Forschung revidierte. Er ließ es also zu, dass seine späteren Studien seine früheren Aussagen korrigierten, wenigstens insoweit, als Aussagen des Textes zur Unterstützung seiner umfassenderen und tiefergehenderen theopolitischen Position benutzt werden sollten.

Die Tatsache, dass diese Studien im Kontext der Bibelkritik geschrieben werden, spielt dabei ebenfalls eine Rolle: Buber neigt dazu, wohlwollend zu schreiben, wenn er die Positionen anderer Autoren erläutert, wobei er von der Annahme ausgeht, dass der Autor des Textes sich jeweils ändert³¹. Bubers Analyse des ersten Samuelbuches in *Der Gesalbte* ist so schonungslos wie jeder Text von Albrecht Alt (1883–1956) oder von Gerhard von Rad (1901–1971); am Ende bleibt nur ein kleinteiliger Kern als »authentischer, originaler« Text übrig. Dieser Kerntext erzählt, was Buber für die erste Darstellung des Aufkommens der Monarchie hält, erzählt aus der Perspektive einer Tradition, der des Propheten Nathan und seiner Schule, die aus der Zeit selbst stammt, und spätere deuteronomistische Einsichten nicht in Anspruch nimmt. Nathan, so nimmt Buber an, ist der einzige Prophet der jemals wirklich geglaubt habe, dass die indirekte Monarchie funktionieren könnte, dass sie eine gangbare und gültige Alternative zu der vorhergegangenen direkten Theokratie darstellt. Dies alles auf der Basis seiner eigenen Auseinandersetzung mit David, und auf der Basis von Samuels Bericht, dass JHWH die Erlaubnis gegeben habe, eine Monarchie zu errichten. So habe er die Propheten selbst als Teil des Systems, als eine Art Gegengewicht zum Monarchen konzipiert, der sicherstellt, dass JHWH selbst immer noch herrsche und dass der menschliche König nur sein Stellvertreter sei. Allerdings hat sich diese Vorstellung zu der Zeit, als Salomon den Tempel errichtete, bereits als naiv

31. Es gibt natürlich auch Ausnahmen von dieser Regel. Wenn Buber den Verfasser des »monarchistischen Richterbuchs« diskutiert, den Kreis der Horrorgeschichten, die den Heldenerzählungen der frühen Richter und der Samson Sage angefügt wurden, um die letzten Kapitel des gegenwärtigen Richterbuches zu bilden, weicht er von seiner üblichen Sympathie ab und zeigt zumindest eine deutliche Distanz, wenn nicht Verachtung: »Der Tendenzrefrain redet die Sprache einer Zeit, in der bei der weit überwiegenden Mehrheit des Volkes zwischen der Vorstellung des Königtums und der von Ordnung und Gesittung noch eine geradezu als selbstverständlich empfundene Verknüpfung bestand; man sieht das Achselzucken, hört den überlegen bedauernden Ton: Damals gab es eben noch keinen König in Israel!« *Königtum Gottes*, in diesem Band S. 123.

herausgestellt. Die Monarchen beanspruchen im Rahmen des Tempelkultes die »Religion« für sich selbst und schließen daher JHWH von der wirklichen Regierung aus. Für die Erde überlassen sie ihm den Himmel. Ihm kommen Opfer und Gebete zu, während sie die wichtigen Entscheidungen über Krieg und Frieden, Wirtschaft und Gesellschaft treffen. In diesem Sinne stellen sich alle späteren Propheten gegen die Könige, selbst wenn sie anerkennen, dass JHWH zu einem früheren Zeitpunkt der Monarchie ein Existenzrecht gewährte. Allein Nathan konnte wirklich an eine Zusammenarbeit mit den Königen geglaubt haben.³²

Die Parallelen zu Bubers eigener Situation sind hier offensichtlich: Bubers Zionismus und Sozialismus machen beide mehr Sinn, wenn sie im Lichte des theopolitischen Ursprungs des Messianismus betrachtet werden. Buber bestand darauf, dass es keine legitime messianische Politik gebe. Wenn wir das ernst nehmen, müssen wir seine Vision eines anarcho-sozialistischen, Kibbuz-basierten Zionismus, wie er in *Pfade in Utopia* und in seinen Schriften über den Konflikt zwischen den Zionisten und den palästinensischen Arabern zum Ausdruck kommt, als nicht-messianisch bezeichnen. Dies bedeutet, Buber fasste die Möglichkeit eines Zionismus ins Auge, der nicht versuchen würde, einen mehrheitlich jüdischen Nationalstaat unter dem Schutz des British Empire zu etablieren. Stattdessen solle er es wagen, die Bedingungen der Immigration und Ansiedlung mit den ansässigen Palästinensern auszuhandeln und nach der Ankunft in Palästina ein Netzwerk sozialistischer Kommunen zu errichten, die von direktdemokratischen Prozessen regiert würden. Das wäre eine innerweltliche, rein diesseitige Möglichkeit. Man kann über diese Vision geteilter Meinung sein und sie zu optimistisch und naiv finden, und viele haben Buber damals in der Tat scharf kritisiert. Es wäre jedoch ein schwerwiegender Irrtum, sie als messianisch anzusehen. Bubers theopolitische Vision, die Gott die Souveränität vorbehält, und den Menschen nahelegt, Herrschaft, so weit wie möglich, von den menschlichen Angelegenheiten fern zu halten, ist eine Art religiöser Zionismus. Doch steht er in radikalem Gegensatz zu dem Messianismus eines *Gusch Emunim* [Block der Treuen], der religiösen Ideologen der Siedlerbewegung in der West Bank, die erst nach Bubers Tod auf der Bühne erschien. Nichtsdestotrotz erklärt dies Bubers Anpassung an den Staat Israel zum Zeitpunkt seiner Gründung, trotz der Tatsache, dass er die Niederlage von allem bedeutete, für das Buber bis dahin gearbeitet hatte. Wenn Ben-Gurion (1886–1973) der neue David war, könnte Buber wohl der neue

32. Vgl. Martin Buber, Die Erzählung von Sauls Königswahl, *Vetus Testamentum*, Jg. 6, H. 2 (1956), S. 113–173, hier S. 169 f., jetzt in diesem Band, S. 295–351, hier S. 348.

Nathan sein. (Und die Tatsache, dass Buber *Der Gesalbte* verzögerte und schließlich beiseite legte, lässt vermuten, dass er mit dieser Vorstellung niemals warm wurde.)

Als Buber noch lebte, richtete er seine innerzionistische Polemik hauptsächlich gegen den säkularen Zionismus und seine Führer, denen er vorwarf, die göttliche und moralische Natur des Judentums und daher die eigentliche zionistische Aufgabe zu verdrängen. Hätte er noch den Erfolg Zvi Yehuda Kooks (1891–1982) als Inspiration für eine erneuerte religiös-zionistische Siedlerbewegung erlebt, hätte er sicherlich einmal mehr auf seiner Unterscheidung zwischen Prophetie und Apokalyptik bestanden, wie er sie in »Prophetie, Apokalyptik und die Geschichtliche Stunde« (1954) dargelegt hat. »Die Prophetie hat auf ihre Art ausgesprochen«, sagt Buber, »daß das Sonderwesen Mensch zu einem Überraschungszentrum der Schöpfung erschaffen ist.«³³ Mit der Apokalypse ist andererseits alles »vorentschieden, alle menschlichen Entscheidungen sind nur noch Spiegelgefecht. Die Zukunft ist nicht etwas, was zustande kommt; sie ist im Himmel schon gleichsam vorhanden, von je vorhanden. ... Dazu kommt aber, daß die reife Apokalyptik eine im eigentlichen Sinn geschichtliche Zukunft nicht mehr kennt. Das Ende aller Geschichte ist nah.« Der Messianismus des *Gusch Emunim*, wie er in den Aussagen Zvi Yehuda Kooks greifbar wird, dass wir heute nicht nur am Beginn der Erlösung stehen, sondern uns schon mitten in ihr befinden, gehört eindeutig ins apokalyptische Lager. Darüber hinaus ist diese Form des Messianismus fasziniert von Souveränität und Herrschaft, und in diesem Sinn kann sie berechtigterweise beanspruchen, die Erbin des alten israelitischen Königtums zu sein. Doch für Buber war dieses Königtum von Anfang an eine sündige, götzendienerische Rebellion gegen Gott.

Die Unterscheidung zwischen Prophetie und Apokalyptik bedeutet nicht das Verdammen jeder eschatologischen Hoffnung. Die Propheten erwarten ebenfalls eine Zeit, in der alle ihre Hoffnungen verwirklicht werden. Was sie allerdings nicht tun, ist die Bewegung von hier nach dort vorzuzeichnen, etwa irgend einem »offenbarten« Plan gemäß. Mehr noch stellten sie sich die Umkehr, *teschuva* auf Hebräisch, nicht als verborgen hinter einer Mauer zu einer anderen Welt vor – *teschuva* ist hier und jetzt möglich. Wenn sie dies nicht wäre, könnten die Propheten nicht nach ihr rufen. Prophetische Eschatologie unterscheidet einerseits zwischen der Vollendung einer Gesellschaft, wie sie JHWH schon immer für sein

33. Martin Buber, Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde, *Merkur*, Jg. 8, H. 12, Dezember 1954, S. 1101–1114, hier S. 1106, jetzt in diesem Band, S. 380–393, hier S. 385.

Bündnisvolk in dieser Welt beabsichtigt hat, und der radikalen Transformation der Schöpfung und menschlichen Natur andererseits. Weltliche Erlösung, die Freisetzung der Gefangenen, ist möglich und muss nicht auf die transzendente Erlösung warten. Die Analogie zur Gegenwart, auf die in dem Aufsatz über Prophetie und Apokalyptik angespielt und die in *Pfade in Utopia* weiter entwickelt wird, bezieht sich auf die Vorteile, die Buber in der utopischen/anarchistischen Tradition gegenüber dem Marxismus sieht. Die erstere ist prophetisch, und ruft nach der Verwirklichung des Sozialismus jetzt und in größtmöglichem Umfang, während der letztere nach Buber unter apokalyptischen Tendenzen leidet, und das Erreichen der kommunistischen Gesellschaft jenseits einer katastrophalen Revolution verortet.

VI.

Es sollte nun möglich sein zu der Frage zurückzukehren, die zu Beginn aufgeworfen wurde: passt der Messianismus in das philosophisch-theologische Bild von Bubers Entwicklung und seine Bewegung vom Mystizismus zum Dialog? In einem Sinne ja – die Kehre von 1916 markiert in beiden Feldern einen Wendepunkt. In anderem Sinne jedoch kann man sagen, dass die Entwicklung von Bubers Einstellung zu diesem Konzept längere Zeit an Anspruch nahm. 1916 argumentiert Buber gegen Cohen, dass der Kampf zwischen dem Prinzip der Kreativität, verkörpert in der Nation, und dem Prinzip der Ordnung, verkörpert im Staat, andauern wird bis »das Reich, Malkhut Schamajim, auf Erden ersteht; bis in der messianischen Gestalt der Menschenwelt Schöpfung und Ordnung, Volk und Staat in einer neuen Einheit, in der Gemeinschaft des Heils verschmelzen.«³⁴ In diesen Worten wird die messianische Welt als Versöhnung grundlegender menschlicher Widersprüche vorgestellt. Es sind dieselben Widersprüche, die zum Kollaps des ursprünglichen israelitischen politischen Systems, der göttlichen Anarcho-Theokratie, und zum Aufstieg des ersten Messias, des Königs von Israel, führten. Doch die Botschaft der Propheten lautet: es könnte nächstes Mal anders sein. Nicht weil die Widersprüche verschwinden, sondern weil die Menschen gelernt haben, in anderer und besserer Weise mit ihnen umzugehen. Die prophetische Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft ist schließlich zu trennen von dem apokalyptischen Verlangen nach dem Ende der Welt. Das ist die tiefere Bedeutung von Bubers oft zitiertem »Dialog zwischen Himmel und Erde«.

34. Buber, *Zion, der Staat, und die Menschheit*, S. 311.

Das messianische Mysterium (Jesaja 53)

Wenn ich in diesen Tagen, da eine Universität in Jerusalem entsteht, eine Sonderhoffnung und einen Sonderwunsch aussprechen darf, so ist es der, dass innerhalb dieser Universität eine Stätte auch für eine selbständige jüdische Religions-Wissenschaft und Religions-Philosophie erstehe.

- 5 Der grosse deutsche Philosoph und Religionsforscher Albrecht Dietrich hat auf dem II. Internationalen Kongress für Religions-Geschichte folgendes gesagt: »Es gibt keine Wissenschaft des Göttlichen, nur die Entwicklung des menschlichen Denkens vom Göttlichen. Es gibt wissenschaftlich keine göttliche Offenbarung, sondern nur die Entwicklung
- 10 menschlichen Denkens von göttlicher Offenbarung.« – Hierzu habe ich zu sagen: Religion ist nicht das menschliche Denken vom Göttlichen; zu diesem wird sie nur wo und inwiefern sie in Theologie übergeht. Religion ist vielmehr die Beziehung, die reale Beziehung des Menschlichen zum Göttlichen. Diese Beziehung ist in der Wirklichkeit des religiösen Lebens
- 15 betrachtet, in die Gegenseitigkeit des Göttlichen und Menschlichen eingeschlossen. Die Religions-Wissenschaft löst die Beziehung des Menschlichen zum Göttlichen als das allein von ihr Erforschbare aus der Gegenseitigkeit heraus und betrachtet sie für sich. Wenn sie weiss, was sie damit
- 20 tut, handelt sie rechtmässig im Sinne der Rechtmässigkeit jedes Erkenntnisstrebens, das seine normative Grenze nicht überschreitet, vielmehr sich dieser Grenze bewusst bleibt und seine Arbeit von ihr mitbestimmen lässt. Eben dies tut die kritische realisierende Religions-Wissenschaft, die ich meine. Die Grenze, deren sie sich in einer ihre Arbeit mitbestimmenden Weise bewusst zu bleiben hat, ist die Bruchlinie, die entstand, als sie
- 25 die Beziehung des Menschlichen zum Göttlichen aus der Gegenseitigkeit von Göttlichem und Menschlichem löste. Das Jenseits dieser Linie kann sie nicht in ihre Forschung einbeziehen, aber sie muss in ihre Forschung das grundsätzliche und stetige Wissen einbeziehen, das der Wirklichkeitscharakter ihres Gegenstandes nur aus der Einstellung auf das Faktum der
- 30 totalen Gegenseitigkeit zu erfassen ist, das aber ohne Erfassung des Wirklichkeits-Charakters ihres Gegenstandes nicht bloss dieser, sondern auch ihre Arbeit an ihm fiktiviert wird; dass alle Arbeit der fiktivierenden Religions-Wissenschaft, die aus der Fülle eine Leere, aus dem Sinn ein wahnwitziges und verruchtes Spiel macht, selber leer, richtungslos und spielhaft unverbindlich bleiben muss. Anstelle der irreführenden Behauptung, es gäbe wissenschaftlich keine Offenbarung, hat daher die Wahrheit
- 35 zu treten: die göttliche Offenbarung kann wohl niemals Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung sein, aber sie ist ihre wirkliche Grenze, die

Wirklichkeit als ihre Grenze, und damit ist sie ihr Halt, ihr kraftverleihender Ursprung und ihr richtunggebendes Ziel. Darum ist die Religionswissenschaft umso realer fundiert, je unmittelbarer sie an lebendiges Wissen um Offenbarung anknüpfen kann. Insofern vermag eine Religionswissenschaft, die von wirklicher Offenbarung ausgeht, eine Erkenntnis zu leisten, die die allgemeine Religions-Wissenschaft nicht zu leisten vermag. Freilich wird die Aufgabe einer jüdischen, christlichen etc. Religionswissenschaft von Grund auf verkannt, wenn sie im Bereich des Judentums, Christentums etc. verbleibt und alle Phänomene anderer Religionen mit den vertrauten vergleicht, den Wert der andern an diesen misst, die Eigentümlichkeit der eigenen Religion mit dem Wesen anderer Religionen identifiziert und alles was dieser fremd ist, aus der religiösen Sphäre überhaupt verweist, wobei oft der Innen-Aspekt der eigenen und der Außen-Aspekt der andern Religion nebeneinander gestellt wird. Gerade das Wissen um unsere Religion und Offenbarung soll uns ermöglichen, zum Wesen der andern Religionen vorzudringen, ebenso wie wir wissen, dass sich eine einzige Offenbarung in der Vielfältigkeit des Menschlichen bricht.

Aber auch hier ist uns eine Schranke gesetzt: die innerste Wirklichkeit einer Religion, ihr Allerheiligstes ist nur dem in sie Geweihten zugänglich. Dies aber ist identisch mit jener Grenze der Wissenschaft, von der ich sprach. Das Geheimnis der Vielheit der Religionen ist identisch mit dem Geheimnis der Zweiheit von Religion und Wissenschaft. Ihre Ueberwindung heisst die messianische Welt.

Als einen Beitrag zu einer jüdischen Religions-Wissenschaft in diesem Sinne bitte ich Sie zu betrachten, was ich Ihnen über das messianische Mysterium zu sagen habe.

Es ist im Wesen des Gegenstandes begründet, wenn ich von jener Grenze, von der ich sprach zuweilen Blicke in das andere Reich hinüber werfe. Der bedeutende christliche Theologe unserer Zeit, Albert Schweitzer, hat in einer frühen Arbeit, in der er aber seine Grundthese schon entwickelte, dass Jesus im Banne der jüdischen Eschatologie gestanden hat – gesagt: Jesus hat im Schatten des deutero-jesajanischen Knechtes Gottes gestanden. Er meinte damit: in dem Buch des namenlosen Propheten, das in das Buch Jesaja eingefügt worden ist, und gewöhnlich mit Deutero-Jesaja bezeichnet wird, die Kapitel vom namenlosen Gottesknecht, die im 53. Kapitel kulminieren. Wie verhält es sich mit diesem Im-Schatten-Stehen? Diese Frage ist heute zu beantworten. Die Deutung der Kapitel auf den leidenden Messias war eine sehr frühe. Ihre späte Ausprägung hat sie in der Erzählung der Pessikta gefunden, wo Gott und Messias sich im Himmel unterreden und Gott den Messias fragt, ob er die Leiden der Mensch-

heit auf sich nehmen wolle, um die Welt zu erlösen und der Messias antwortet, dass er sie auf sich nehme. Von dieser späten Ausprägung gehen wir zurück zu der talmudischen Erzählung, wo Rabbi Josua ben Lewy den Propheten Elia fragt: wann wird der Herr kommen? Darauf antwortet

5 Elia: Geh hin und frage ihn selbst, er sitzt vor dem Tore Roms, ein aussätziger Bettler; Du wirst ihn erkennen, denn alle andern Aussätzigen binden alle ihre Wunden auf und wieder zu, er aber immer nur eine Wunde nach der andern, da er immer bereit sein muss. Rabbi Josua geht hin, findet den Bezeichneten und fragt ihn. Die Antwort lautet: heute. Rabbi

10 Josua verbringt den Tag in grosser Erregung, sein Warten wird aber enttäuscht. Da geht er wieder zum Propheten Elia und sagt: der Herr hat mich getäuscht. Da antwortet Elia mit dem Schriftvers: Heute, *wenn ihr auf meine Stimme hört*.

Hier ist noch kein Bezug auf Deutero-Jesaja genommen, aber nahe dabei, im Traktat Sanhedryn wird der Name des Messias genannt »Der Aussätzige«, unter Berufung auf das deutero-jesajanische Wort »Er hat unsere Krankheiten getragen«. Diese Ausdeutung findet ihre Entfaltung in der jüdischen Mystik von Nachmanides bis zur lurjanischen Kabbala. Aber auch ausserhalb dieser, sogar bei Maimonides finden wir verwandte Deutungen. Wie steht es mit dieser Deutung?

15

20

Wir haben hier einfach zu fragen: ist das wahr? Wer das Buch Deutero-Jesaja im Zusammenhang liest, der weiss, dass ausserhalb dieser vier Lieder, die vom Knechte Gottes handeln immer schon das Wort Knecht, mein Knecht, ausgesprochen worden ist, aber nicht von einer Person, sondern von Israel. Wie ist der Zusammenhang dieser Kapitel, wo Knecht-Israel gemeint ist, und wo etwas anderes. Im Kapitel 53, wo diese Weissagen kulminieren, sehen wir: es ist wirklich Vergangenheit, ein abgeschlossenes Menschen-Schicksal, das berichtet wird bis in den Tod und bestattet wird unter den Bösewichtern. Schon früh setzt die Deutung auf

25 Israel ein, aber es ist eine polemische antichristliche Deutung. Sie füllt die eigentliche klassische Exegese des Judentums, der Hauptvertreter der jüdischen Exegese, Raschi, Joseph Caro, Ibn Esra, Jehuda Halevy, Menasche ben Israel, Samuel David Luzatto. Dieser Deutung widerspricht aber der persönliche Charakter der Lieder. Freilich ist ein Zusammenhang zwischen den Israel-Kapiteln und diesem, aber an der Personhaftigkeit des

30 Knechtes ist nicht zu zweifeln. Es ist der Versuch einer Deutung auf eine historische Person gemacht worden, auf Könige, auf Volksführer, ja sogar auf einen Märtyrer der makkabäischen Zeit hat ein christlicher Theologe unserer Zeit geraten. Schliesslich auch Propheten wie Jeremia (Saadja,

35 Grätz), und die merkwürdigste aller Deutungen, auf den namenlosen Propheten selbst (schon bei Voltaire, in unsern Tagen bei Mowinckel, Gunkel,

40

der früher eine mythologische Deutung vertrat, hat sie aufgenommen, später auch Gressmann).

Das 53. Kapitel berichtet ein Menschenleben bis zum Tode, das bis zum Tode in der Verborgenheit seines wirklichen Sinnes verbleibt. Sollte wirklich eine religiöse Gestalt, ein Prophet, so von seinem Leben sprechen und gleichsam aus dem Geheimnis ausbrechen? Das ist für jeden, der von religiöser Wirklichkeit weiss, unfassbar. Was ist also die Deutung dieses Kapitels? 5

Ich muss etwas allgemeines vorausschicken. In allen Deutungen ist die Auffassung eingeschlossen, dass es sich um eine Alternative handelt: entweder Israel oder Messias. Es ist eine Alternative zwischen der eschatologischen und der historischen Deutung, zwischen Messias oder historischer Person. *Ich lehne diese Alternative ab.* Es ist falsch, dass wir uns zu entscheiden haben zwischen einem Kollektivum und einer Individualität. Denken Sie an die viel erörterte Frage des Ich der Psalmen. Viele sagten, mit dem Ich sei das Volk Israel gemeint. Das ist eine völlige Verkennung der Situation, in der der Psalmist steht, und von der aus er so reden kann. Das Ich, das da spricht ist das repräsentative Ich. Es spricht jemand aus der innersten Schicht seines Daseins und wer so spricht, spricht aus der Verbundenheit von Volk und Person heraus. Es gibt nicht eine Geschichte von Einzelnen und von Völkern, sondern nur eine Geschichte der Völker in den Einzelnen, die von den Einzelnen dargelebte Schicksalswirklichkeit der Völker. Es gibt Menschen, die in Wahrheit darstellen, was Gott mit Israel gemeint hat, als er Jakob diesen Namen für seinen alten gab. Diese Menschen sprechen, wenn sie aus der Tiefe ihres Seins Ich sagen, das Ich Israels aus, und von da aus ist das Verhältnis der andern Abschnitte Deutero-Jesajas, die von Israel handeln, zu den Ewed-Liedern zu verstehen. Das ist die persönliche Verdichtung: Israel, das wirklich von Gott gemeinte Volk, der heilige Rest, und eine ganz reale und zugleich ganz geheimnisvolle Person, die aber mit Israel verknüpft ist, die es vertritt und konkretisiert. 10 15 20 25 30

Ich lehne auch die falsche Alternative zwischen historischer und messianischer Deutung ab. Es wird hier von einer Person gesprochen, von ihrem Tragen des untragbaren Leidens, von ihrem Leben und Sterben. Es wird davon gesprochen als von einem Geschehen, aber von einem Geschehen durch das der Heilsplan, der Erlösungsplan Gottes gelingt. Die Grundfrage, auf die wir hingeführt werden, ist: ist der Messias die Aufhebung der Geschichte oder ihre Vollendung? Hier scheidet sich die jüdische Religion und was wahrhaft von ihr stammt, etwa von der iranischen, die auch eine Erlösung verheissende Religion ist, aber auch innerhalb des Judentums die echte messianische Weissagung von der späteren unter ira- 35 40

nischem Einfluss stehenden Apokalyptik. Die wirklich prophetische Weissagung scheidet die Vollendung der Schöpfung von aller Jenseitigkeit. Die Messiaswelt ist die erfüllte, vollendete Schöpfung, die zum Reich Gottes geworden ist. Ist aber die Messiaswelt die Vollendung der Schöpfung, so bereitet sie sich in der Geschichte vor. Hier spricht entscheidend mit, der jüdische Glauben an das wahrhaftige Geschaffensein des Menschen von Gott zu einem selbständig wollenden, also am Falle der Welt, also aber auch an der Erlösung der Welt mitwirkenden Wesen. Wenn jene andere Religion zuweilen die Lehre von der Transcendenz des Messias als präexistenten Wesens kündigt, so ist hier eine Konzeption der geschichtlichen Präexistenz des Messias. Verkündet wird das messianische Mysterium, in dem die Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, Endzeit und Geschichte, verbunden sind. Wovon hier als von einem Geschehenen berichtet wird, ist in Wahrheit geschehen, wirkliche Vergangenheit ist gemeint, aber es ist nicht einmal geschehen, es ist immer wieder geschehen, und geschehen soll es, bis es in der Fülle der Zeit seine Erfüllung findet. Es hat die Form der Allvergangenheit und birgt den Samen der Allzukunft.

Eine späte seltsame Ausgestaltung dieser Lehre, die ich nicht unerwähnt lassen will, finden wir in einem rabbinischen Midrasch. Dort heisst es unter Anführung einer Stelle aus dem 53. Kapitel: wer ist es, der unsere Krankheiten trägt und unsere Schmerzen erduldet? Es ist der Mensch – Adam – selber, der zuerst den Tod in die Welt brachte. Denn der Mensch selber ist im Kreislauf der Seelen. Darum erduldet er die Pein, um die Sünde des ersten Menschen zu sühnen. Was hier gemeint ist, erklärt sich aus einer andern Stelle, wo gesagt wird: die Seele Adams wandert von Geschlecht zu Geschlecht, bis sie würdig wird, die Erlösung zu bringen. So kam die Seele Adams zu Moses, bis er auf den Felsen schlug, wanderte dann zu David, bis er Bathseba sah, und so wandert sie durch die Zeiten bis sie in einem Menschen die Stätte findet, wo sie bleiben kann. Diese Sache bitte ich nicht buchstäblich zu verstehen. Ich glaube nicht, dass der Glaube an die Wanderung der Seelen für diese Konzeption wesentlich ist. Aber wesentlich ist, dass es etwas gibt, das durch die Zeiten wandelt und immer wieder den Messias in geschichtlicher Ausprägung darstellt.

Es sind 150 Jahre her, dass die christliche Theologie – wir haben es ja der christlichen Theologie überlassen, sich mit unserm Buch zu beschäftigen – mit aller Deutlichkeit festgestellt hat, dass hier ein Buch aus später Zeit, aus der letzten Zeit des babylonischen Exils und der ersten Zeit nach dem Exil eingefügt ist. Warum in das Buch Jesaja? Ich meine das Buch Jesaja als das Buch der Weissagungen kat exochen war der natürliche Ort in dem die eigentlich bedeutendste Ausgestaltung der messianischen Konzeption ihren Raum finden sollte.

Was ist die Situation dieses namenlosen Propheten? Der Moment, wo sich die Heilsprophetie sichtbar zu erfüllen beginnt, er aber knüpft an diese Erfüllung eine neue, jene weit überbietende Verheissung. Deutero-Jesaja steht in dem Moment, da sich die alte Weissagung der Volksbefreiung, die das geweissagte Exil beendet, zu verwirklichen beginnt. Er sah die einzelnen Phasen, in denen der zur Verwirklichung Erwählte, der Völkerherr Cyrus, seinen Auftrag ausführt, und dazu verkündet er Mal um Mal: so also wird vor unsern Augen an uns selber das einst Prophezeite Wirklichkeit. Und ebenso wird das neue, das ich jetzt prophezeie Wirklichkeit werden. Aber das ist nicht mehr die Befreiung eines Volkes, sondern die Erlösung der Welt, und die Befreiung des Volkes nur noch als Zeichen und Weg zur Erlösung der Welt. So sind auch die beiden Ausdrücke »Rischonoth« und »Chadaschoth« zu verstehen. Gemeint ist Volksbefreiung und Welterlösung. So wie dieses Volk jetzt Hilfe von mir erfährt, so wendet Ihr Euch zu mir und lasst Euch helfen. Gott spricht zu Israel: Was ich euch einst angesagt habe, und ihr nicht glauben wolltet, hat sich jetzt zu ereignen begonnen. So glaubet jetzt an das neue. Das neue ist die Theophanie, die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der ganzen geeinten Schöpfung, die Vollendung der Schöpfung, Verwirklichung der Gottes-Herrschaft.

Wenn es aber von der Volksbefreiung in dem Anruf zum Auszug aus Babel nach Erez Israel heisst: denn der Herr schreitet vor euch einher, – so heisst es von der Erlösung vielmehr: in der Wüste bereitet den Weg dem Herrn, dann wird die Herrlichkeit des Herrn sich erfüllen. *Dann*: – wenn ihr bereitet habt.

Das zentrale jüdische Theologumenon, umformuliert, undogmatisch, aber Hintergrund und Zusammenhalt aller Lehre und Weissagung ist der Glaube an den Anteil der Menschentat am Werke der Welt-Erlösung. Umkehr des Menschen, Israels, der Welt ist der Sinn der Prophezeiung. Dieser Anteil des sich entscheidenden, des vom Wege des Menschen auf den Weg Gottes umkehrenden, auf das endgültige Schicksal der Welt einwirkenden Menschen konzentriert sich in der Gestalt des Gottesknechts. In den andern Abschnitten des Buches wird zu Israel gesprochen: Mein Knecht, fürchte dich nicht, ich helfe dir, ich kaufe dich los etc. Aber ganz anders in den Liedern vom messianischen Mysterium. Da heisst es von dem Knecht: Gott hat ihn im Mutterschoss erwählt und hat seinen Geist auf ihn getan. Er hat das Recht zu den Völkern hinauszuführen, den Blinden die Augen zu öffnen u. s. w. Wie aber soll er diese Berufung erfüllen. Auf eine seltsame Weise: er lässt seine Stimme draussen nicht ertönen, das geknickte Rohr zerbricht er nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus. Dieser Knecht spricht im äussersten Gegensatz zu dem andern

erwählten, dem Völkerherrn Cyrus, der seine Berufung als Völkerbesieger im Angesicht der Welt ausführt und seinen Willen der Welt auferlegt. Der Knecht dagegen begreift immer wieder nicht, dass ihm zugleich eine Berufung geworden ist und dass er ohne sie vollziehen zu können in die

5 Verborgenheit gebannt ist. »Gott machte mich wie ein scharfes Schwert und dann versteckte er mich«, etc. Er verzweifelt schier an dem Sinn seines Lebens. »Umsonst habe ich mich gemüht, nichtig und eitel verzehre ich meine Kraft«. Und da kommt ihm der ihm bestätigende Zuspruch Gottes, dass er sich besinnen und ausrufen darf: aber mein Recht ist bei

10 dem Herrn, Gott selbst ist meine Macht. Eben dieses Menschen Lebens- und Sterbensgeschichte berichtet nun das letzte Lied, Kapitel 53. Seine Verborgenheit, Unansehnlichkeit, sein Verachtetsein, sein Leben langes Leid, und wie er in all dem Leben und Sterben den Mund nicht auftat – nicht etwa bloss um nicht gegen seine Widersacher zu reden, um nicht zu

15 klagen, sondern um nicht auszusprechen, was ihm aufgetragen war, weil das Schweigen nicht zum Auftrag gehörte. Um in der Verborgenheit, im Schatten der Hand Gottes, im Köcher zu bleiben. Und nun fragen wir weiter: was ist der Sinn dieser Verborgenheit? Was ist der Sinn dieses *stummen* Leidens? Wir nahen hier der inneren Kammer des Mysteriums.

20 Einen wichtigen Aufschluss geben uns zwei eng zusammengehörige Stellen des Buches. Im 46. Kapitel heisst es: »Die Elenden und Dürftigen suchen Wasser und es gibt keines, ihre Zunge verdorrt vor Durst. Ich antworte ihnen: Ich, Gott Israels verlasse sie nicht, auf kahlen Höhen tue ich Ströme auf.« Was für Elende sind das, die nicht nach Brot, sondern nach

25 Wasser suchen? Darauf antwortet das 44. Kapitel: »Ich giesse Wasser auf das dürstende und Rieselfluten auf das dürre Land, so giesse ich meinen Geist auf deine Saat.« Das, wonach die Dürftigen schmachteten und was ihnen verheissen ist, das ist die Ergiessung des göttlichen Geistes. Was vom Knecht gesagt wird, ist von ihnen gesagt. Von den Menschen, die

30 ihre eigenen personhaften Leiden um der Erlösung willen tragen. Der Knecht Gottes, der das ihm Auferlegte leiden will und nichts verlangt als die Erlösung der er mit diesem Leiden dient. Der Messias ist das Offenbarwerden ihrer Verborgenheit, die wirklich erfüllende Offenbarung ihrer selbst. Der Messias ist der Wiederkehrende, der Fertige, der offen-

35 bare Ani we Ewjon. Dieses Leidensgeheimnis der Geschichte, das Geheimnis der geschichtlichen Präexistenz des Messias ist in der Bibel in drei Schichten der Frage und Antwort aufgetaucht, in Hiob, den Psalmen und Deutero-Jesaja. Immer wieder ist es der leidende Mensch der spricht, Frage und Antwort empfängt. Immer ist die Ausgangsfrage: welchen Sinn hat dieses mein Leiden? Warum leide ich, fragte Hiob; die Menschen antworten: zur Strafe. Er versucht es zu glauben, aber etwas in ihm

40

empört sich. Schwerer als das Leid trifft ihn die Sinnlosigkeit des Leidens. Ueber all die brüchigen Antworten der Freunde kommt zu Hiob die Antwort: das Leiden ist Gottes Geheimnis, nicht anders als die Erscheinungen der Natur. Als ob das Leiden der Menschenseele auf derselben Ebene läge wie Lewiathan und Behemoth. Wir fühlen zwingend: das kann nicht das letzte sein. In jenen Psalmen, wo die Anijim we Ewjonim Gott ihr Leid klagen wird eine andere Antwort erteilt und jubelnd von ihnen verkündet: der willig Leidende ist Gottes Liebe. Da kann man schon stehen bleiben. Der Mensch muss da stehen bleiben. Darüber hinaus kann der Mensch nicht fragen.

Auf die nicht gefragte Frage kommt im 53. Kapitel Jesaja die Antwort: der willig Leidende leidet um Gottes Willen, um des Heilsplans Gottes willen. Was das heisst, sagt das Kapitel: wenn diese Seele sich zum Sühnopfer bringt, wird der Heilswille des Herrn durch sie gelingen. In die Mitte der Frage nach der Erlösung stellt der namenlose Prophet das Faktum seines Leidens, die Katastrophe seines Volkes. Das ist die eigentliche Umwertung der Werte in der Geistesgeschichte, die alte Betrachtung des Leidens und diese neue, die aber nicht nur Betrachtung ist. Das Werk hat begonnen. Dies hat nichts zu tun mit der von Nietzsche gezeichneten Sklavenmoral. Die Erlösung durch Aufsichtnahme des Leidens: damit verändert sich die Gestalt des Messias, aber auch die ganze messianische Perspektive. Im Messias erfüllt sich beides, Leid und Heil. Drei sind gemeint: das von Gott gemeinte Israel, der immer erscheinende Knecht, in dem sich Israel darstellt in vielen Personen lebend und sterbend (dort steht das Wort be-motaw – in seinen Toden), und zum dritten der Messias, in dem das wahre Israel, die wahre Menschheit sich erfüllt. Diese drei sind eins, drei Erscheinungen des Einen. Die Erscheinung im Gedanken Gottes, die Erscheinung in der Breite der Geschichte und die Erscheinung im Anbruch der Ewigkeit.

Wenn wir aber hier von der geschichtlichen Erscheinung, vom Knecht reden, so ist es wesentlich, das Grundmotiv nicht aus dem Blicke zu verlieren. Die Unscheinbarkeit und Unsichtbarkeit seines stellvertretenden Leidens, seine Verborgenheit, das ist das Grundmotiv der historischen Präexistenz. Der Elende, der zugleich Gottes Liebling ist. Nicht nur der vorhandene Messias, sondern auch der verborgene, der in Verborgenheit präexistente Messias.

Noch stärker wirkt die Klage: er hat sich umsonst gemüht, weil er ein nicht abgeschossener Pfeil ist. So spricht der zu Verborgenheit Verurteilte, aber das ist nur die Selbstseite seines Schicksals. Da erfährt er, dass die Schicksalsseite bei Gott ist, dass die Wirklichkeiten des Lebens in Gottes Werk sind. In seinem persönlichen Erfahrungs-Bewusstsein weiss er: es

war vergeblich, aber in Gottes Weisheit weiss er, dass er mit seinem Leben gewirkt hat und noch wirken wird, und dass das Werk besteht vor dem Angesicht der Ewigkeit. Es gibt eine verborgene Weltgeschichte.

Wir verstehen nun, dass das Tun des Knechtes gleichsam ein Nichttun
5 ist. Es ist ein Wirken ohne Eingreifen und doch nicht ohne Aeusserung, sodass kein Erfolg sichtbar wird. Ein Tun, das ohne Tun nicht bemerkt wird. Das Wirken aus der tiefsten Stille des Seins, das ist die Stille des willig leidenden Menschen. In diesem Wirken und der Stille des willigen Leidens vollzieht sich wovon es in dem Buche heisst: ihr seid meine
10 Zeugen. Ihr: das sind die je und je erscheinenden, die wiederkehrenden Anijim we Ewjonim. Und auf diesen Plural folgt der Singular: Awdi. Ihr alle, ihr Erscheinungen der verborgenen Weltgeschichte, ihr alle zusammen seid der Eine: Mein Knecht, den ich Israel genannt habe. Diese Konzeption wirkt noch nach im Glauben an die Nisstarim, die Verborgenen,
15 durch deren unsichtbare Welt sich die Erlösung entfaltet. Dies sind im Chassidismus die gewöhnlichen Menschen, die in der Heimlichkeit ihres verachteten unansehnlichen Lebens ins Herz der Welt wirken. Sie wenden das Verhängnis und nähern die Erlösung.

Wenn ich aus der Betrachtung der Konzeption in die unmittelbare Betrachtung der Wirklichkeit eintreten will, so gehen wahrlich durch die Geschichte Israels und die Geschichte der Menschheit diese verborgenen Gottesknechte, die willig Leidenden, die Tragenden, die Verschwiegenen, die sich eingefügt haben in den wundersamen Heilswillen dessen, dessen Gedanken nicht unsere Gedanken und dessen Wege nicht unsere Wege
25 sind; sich eingefügt haben und es hellen Angesichts auf sich nehmen, in seinem Köcher versteckt zu bleiben. Ihnen gegenüber stehen die andern, den Nisstarim gegenüber, die Meschichim, die man mit einem zu leichten Worte die falschen Messiasse nennt, die sich nicht fügen wollten, die die allmalige Aufgabe vereinmaligen wollten. Die sich, um das Heil zu verwirklichen, aus dem Heilszusammenhange gerissen haben. Die die Erfüllung selber und nicht mehr Bereitung zu sein vermeinten. Diese stehen wahrlich im Schatten des Ewed, des missverstandenen, elementar missverstandenen Ewed, des als einmaligen Messias verstandenen, in das einmalige und endgültige gehobenen Ewed. Sie stehen in seinem Schatten,
30 gewaltige und geringe Heilige und halbe Schelme und durch sie hindurch regiert sein Schatten die heimlichen Geschehnisse der Menschheit. Zwischen ihnen und dem Verborgenen trägt sich die verborgene, die wahre Weltgeschichte aus.

Arbeitsgemeinschaft zu ausgewählten Abschnitten aus dem Buche Schmucl

13. VIII. 28

Der Gegenstand der Behandlung dieser Arbeitsgemeinschaft werden ausgewählte Abschnitte aus dem Buche Schmucl sein.

Ihre Auswahl bestimmt sich derartig, daß die in Zürich und Ascona begonnene Arbeit im Zusammenhang weiter geführt wird. Die Züricher Arbeit betrachtete geschichtlich, welche Formen der Gemeinschaft dages- 5
wesen und gemeint worden sind, doch nicht bloß darstellend, sondern jeweilig im Hinblick auf den Sinn des Welt- und Menschengeschehens. Ihre Fragestellung lautete:

- 1.) Kann es Gemeinschaft zwischen Menschen geben? 10
- 2.) Wie kann es Gemeinschaft zwischen Menschen geben?
- 3.) Was bedeutet für Weg und Ziel der Menschengeschichte die jeweils verwirklichte Form menschlicher Gemeinschaft? Und versuchte von hier aus die Probleme der Gemeinschaft auf die einzelnen (vereinzelten) Gebiete des menschlichen Lebens zu beziehen. 15

Ebenso behandelte Ascona Abschnitte aus dem Tao te king auf eben dies Problem hin. Laotse dringt bei seinem Ausgang vom Allgemeinsten, von der letzten metaphysischen Ausschwingung, den äußersten Problemen der Ontologie und Kosmogonie aus hin zu der Frage: Was bedeutet *sinnvoll* das Miteinanderleben der Menschen, durch welche Art von Miteinanderleben von Mensch zu Mensch wird Gemeinschaft ermöglicht, was ist dies insbesondere für ein Nichttun, durch das sich ein (das) Reich entfaltet, wenn nicht getan, gewirkt, geherrscht wird, wenn unter Ausschaltung der *Einrichtungen* des öffentlichen Lebens alles ganz auf Spontaneität gestellt wird, der Führer sich nicht aufdrängt, aber auch nicht 25
zurückhält, sondern durch Nichttun wirkt?

Damit ist der Übergang gewonnen zum Problem des führerischen Menschen: was bedeutet für die Gemeinschaft der führende zentrale Mensch? Wobei Gemeinschaft in *doppelter Perspektive* betrachtet werden soll a) nach der jeweils historisch verwirklichten Form b) nach dem Sinne 30
der gemeinten Messianischen Welt.

Messias ist = Gesalbter, der sakrale Titel des Königs (*Sein-Gottes-Gesalbter*). Offene Frage bleibt zunächst: was bedeutet Salbung? (Beispiel: David, Saul in der Höhle überraschend, seine Weigerung, als die Gefährten Saul töten wollen, Hand an den Gesalbten des Herrn zu legen.) Wir 35
stehen hier vor dem Geheimnis der Salbung, die doch zugleich einfache historische Kategorie ist. Aus dieser historischen Kategorie entwickelt

sich nicht bloß pragmatisch sondern sinnvoll die Auffassung des Messias. Noch bis in die letzten Aufgipfelungen des Messianismus bleibt das Problem des Königtums, des führerischen Menschen, eng mit ihm verknüpft. Das Buch Schmuël (biblische Politeia – Staatsbuch der Bibel) erzählt die Geschichte der Entstehung des Königtums und die Geschichte der ersten beiden Könige bis an das Ende Davids. Dies, das Kernproblem: Entstehung des Königtums, wird nicht bloß in historisch soziologischer Weise erzählt, sondern sein Anheben wird mit äußerster Prägnanz und mit äußerstem Pathos behandelt, aber mit *negativem* Pathos: das Königtum ist zunächst *gegen* den Willen Gottes, wird aber dann von ihm aufgenommen und mit Recht und Sinn begabt. (Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich!)

Wichtigste Vorfrage: Welche Art der Staats- und Gesellschaftsordnung wird durch das Königtum abgelöst?

Zu ihrer Beantwortung ist eine Klärung des methodischen Vorgehens erforderlich.

a) Theologische Bücher über die Bibel (alte wie neue – Barth, Dogmatik, Abschnitt Wort Gottes) behandeln den Text als einheitliches ungebrochenes undifferenziertes Ganzes der Offenbarung, als fugenlose Totalität, die ihrem Wesen nach mit Notwendigkeit ist, weil sie Gottes Wort ist, was sich von Gott aus in die Menschenwelt eingetan hat und nun Buch (von Menschenmündern gesprochen, von Menschenhänden geschrieben) geworden ist, aber als Ganzes fugenlos, bruchlos, nahtlos.

b) Daneben tritt Behandlung des Textes durch die Bibelwissenschaft: etwa die Auffassung der Wellhausenschule, die Bibel sei ein Werk aus sehr verschiedenen Quellengeschichten (Jahwist und Elohist), die Tätigkeit des Redaktors bestehe darin, daß er einzelne Erzählungen, ja einzelne Sätze miteinander verschränkt und verflcht. Dies ein Gegensatz zu theologischer Auffassung, die es sehr schwer hat, sich mit dieser Problematik von Dogma und Wissenschaft abzufinden. Keine der beiden Auffassungen ist für wahr zu halten: die Theologie ist nicht ein Bereich über dem Leben, das wir mit dem Verstand zu verstehen haben, es gibt nur *ein Leben*, das wir zu bestehen haben.

Offenbarung ist nicht acceptierbar im Sinne der Theologie: nur in Abtrennung von der Wirklichkeit des gelebten Lebens möglich, die Ebene überwölbend, eine andere Welt, wenn man das Geheimnis, dem gegenüber wir leben, nicht von diesem Leben aus betrachtet (wobei jedoch hier nicht das theologische Problem Immanenz oder Transcendenz gemeint ist). Frage: ob wir zweierlei Art der Betrachtung üben dürfen, Gegenstände scheiden, in Gegenstände, die wir verstehen, und andere, die so abgehoben sind, daß wir eine andere Methode üben müssen. Zwar der Ver-

stand zerschellt am Geheimnis, rennt sich den Kopf ein, die Grenze wird erreicht, es wird etwas erfahren, auf das zu wir zu leben haben: aber es ist nicht eine andere Methode anzuwenden. Es gibt keine Methode, die dieser einfachen lebensmäßigen Erkenntnismethode gegenüberstände, eigenen Rechtes, sie aufhebend. 5

Das Versagen als Versagen gehört dazu.

Wenn es so ist, ist wohl realiter an Offenbarung zu glauben, nicht aber an Offenbarung, die sich hineinschüttet in den Menschen, daß wir sie in Form des Schriftwerks besäßen. Sie ist wohl graduell steigerbar, aber nicht qualitativ abhebbar, Geschichtsablauf aufhebend, sondern von unserer Lebenserkennnis aus vermögen wir es nur so zu fassen, daß Offenbarung nur so geschehen kann: im Gegenüberstehen von Menschlichem und Göttlichem, das schöpfungsmäßig nicht in uns eingeht, das uns begegnet, sich uns antut. Offenbarung begibt sich nicht hinein als das was sie ist, sondern verschmilzt mit dem Menschlichen, mit der Materie, die wir sind, die geboren wird und stirbt, die auf menschliche Art das Göttliche aufnimmt. Das menschliche Element wird ergriffen, durchschüttert, umgeschmolzen, aber Offenbarung wird nicht wie in ein leeres Gefäß ergossen. 10 15

Dann *kann* die Bibel nicht ein einheitliches Buch sein. Was für eine Vielfältigkeit hat sie für unseren Blick? Eine ganz andere als die der modernen Bibelwissenschaft. Es ist zu bestreiten, daß die Erzählungen durch Kontamination entstanden sind. Es liegen Stileigentümlichkeiten vor: derselbe Vorgang wird auf verschiedene Weise erzählt, aber auf anderer Ebene. Beispiel: dem Parallelismus membrorum der Lyrik entspricht ein epischer Parallelismus. Es ist zu bestreiten, daß Elohist und Jahwist bloße Quellenschichten sind. Zur Korrektur ist zu ergänzen, daß Tetragramm und der Name Elohim keine Synonyma sind, daß sinngemäß jeweils nur der eine oder andere Name stehen kann. Dem gegenüber hat die rabbinische Hermeneutik mit ihrer, wenn auch zu starren Scheidung in den Namen des Gerichts und den des Erbarmens eine berechtigtere Andeutung des anzuwendenden Interpretationsgrundsatzes gegeben. (Hinweis auf die generell andere Behandlungsart der Philologie etwa den homerischen Texten gegenüber.) Es sind wohl Quellenschichten vorhanden, aber nicht so, wie sie die Bibelwissenschaft ansetzt. Statt sechs Schichten der Genesis lassen sich etwa zwanzig Schichten verschiedener Provenienz nachweisen, die durch Rhythmus und Stil, Erzählerart und Erzählerabsicht von einander zu scheiden sind. 20 25 30 35

a) Betrachtung nach stilometrischen Kriterien (Erzählerart). Im Anfang steht die mündliche Überlieferung, die schriftliche Aufzeichnung setzt erst ein, wo der Ernst der Übernahme, die Reinheit und Unverfälschtheit der Überlieferung zweifelhaft geworden ist, oft noch im letzten 40

Augenblick der Garantie, oft schon zu spät (missverständliche und bereits missverständene orale Traditionen).

- b) Betrachtung nach Tendenzkriterien (Erzählerabsicht). Welche Mächte haben an der Entstehung der Bücher gewaltet? Die verschiedenen Schichten geben verschiedene Auffassungen der gleichen historischen Begebenheit und haben stellenweise eine verknüpfende und versöhnende Redaktion erfahren. Sie sind Ausdruck mit einander kämpfender geistiger Mächte, Ausdruck einer geistigen Richtung, die schon epigonenhaft synthetisch, jedoch noch *wissend* um geistige Mächte zu Werke geht. Eine Schicht ist die des pragmatischen Chronisten, dynastietreu oder priester-treu erzählend, die des politisch bestimmten Historikers, eine andere die des Sprechens, Erzählens, Berichtens von Menschen, die diesem politischen Einfluß widerstrebend, an den religiösen Sinn des Geschichtsgeschehens glaubend, ihn darzustellen suchen. Dem königstreuen Chronisten tritt der religiöse Sprecher gegenüber. So ist zu sagen: in einem Geschichtswerk wie die Bücher Richter und Schmuël stammt der Großteil der überlieferten Berichte aus der politischen Bestimmtheit her, aber darin ist an entscheidenden Stellen Korrektur geschehen durch die andere Seite, in oft kaum wahrnehmbaren Spuren, wie die Urschrift eines Palimpsestes, hier aber als Korrektur. Nicht nach der Auffassung Wellhausens vom Buch der Richter, daß in späterer Zeit historische Stammes-sagen theologisch überarbeitet seien, eine Art theologischen Überzugs, eine Uniform nach dem Schema des Verhältnisses von Gott und Volk: Abfall – Strafe – Umkehr – Befreiung erhalten hätten, sondern es geht um unmittelbares religiöses Geschichtsschauen, das die Ereignisse nicht theologisiert, sondern sie in diese Geschichtsschau hineinbezieht und so ihren Sinn zu deuten versucht. Dies zur Frage nach der Behandlung der Texte.

Aussprache:

- 30 Auf die Frage nach Kriterien der Offenbarung ist zu sagen, daß hier nur lebensmäßig, nicht erkenntnismäßig zu scheiden ist, nicht ablösbar, objektiv wissbar. Offenbarung ist keine Manifestation in die Welt hinein, dann gäbe es keine Offenbarung, keinen Glauben. Einige Stellen geben sich als Offenbarung, erheben Anspruch darauf, wirken aber nicht so. Es könne auch Offenbarung nicht begegnen, aber randmäßig dastehend und Anerkennung verlangend geben. Es gibt auch negativ eingehende Offenbarung, das Faktum der *Menschlichkeit* faßt so hart an, daß ich dem Göttlichen mich verwehre: das ist mir nicht geboten. Auf den nahelie-genden Einwand, dann sei keine religiöse Gemeinschaft mehr möglich, ist zu erwidern: sie kann heute nur von da aus bestehen. Dies die abgründige Erfahrung unserer Zeit, die jedoch in allem religiösen Leben da ist

(Sohm; pneumatisches Chaos), nicht eingehend in das Recht der historischen Offenbarung, weil personhaft, leibhaft nicht erfassbar. Nur von Probe und Confrontation, ernst und lebensmäßig, aus erfahrbare, Voraussetzung: vollkommene Ausgeschlossenheit der Sicherung. Es ist nicht von vornherein zu wissen, was nicht zu glauben ist, dies nur erfahrbare. 5

Rückkehr zur Frage 1): Welche Art der Staats- und Gesellschaftsordnung wird durch das Königtum abgelöst? Das Buch Schmucl folgt auf das Buch Richter wie die Gesellschaftsordnung eines theonom sanktionierten Königtums zu der in Richter erzählten, einer naiven Theokratie. Gesellschaftsordnung in Richter entwickelt durch Fragen. Soziologisch 10
ausgedrückt: Volksordnung, noch kein Staat. Vielleicht auch noch kein Volk, sondern freie, nur in Not verbundene Sippen, entscheidend dafür, ob man Sinaioffenbarung der Volksproklamation als früheres geschichtliches Stadium ansieht oder nicht.

Abfall von Gott zugleich Zerfall der Volksordnung: Soziales von Religiösem nicht zu trennen. Rhythmik und Dynamik zwischen Volkhaftem und Sippenhaftem, zwischen Einheitlichkeit und Auflösung der Volksordnung. Insofern Volksordnung: was für eine? Welches ist der Unterschied zwischen Volks- und Staatsordnung? Volksordnung der historische Versuch der Freiwilligkeit, Staatsordnung die historische Tatsache des Scheiterns dieses Versuchs. Was bedeutet Staat? Staat involviert Zwangsordnung, Status der jeweilig festgestellte Zustand, Pegel, an dem der Grad der Freiwilligkeit jeweils ablesbar ist. Quantitative Existenz des Staates zeigt quantitatives Verhältnis zwischen Freiwilligkeit und Auferlegung der Zwangsordnung, durch die allein der Bestand des Staates sicherbar ist. 20
Versuch einer in Freiwilligkeit lebenden Gemeinschaft, religiös ausgedrückt gleich Theokratie. Volksordnung ein Minimum von Staat, Über- und Unterordnung nicht ganz vermieden, Volksordnung auf Freiwilligkeit unter alleiniger Herrschaft Gottes aufgebaut (Schluß des Schilfmeerliedes: Gott ist König) hier wie auch sonst Soziologisches vom Religiösen nicht 30
zu trennen. Zerfall – Anarchie – Überordnungslosigkeit. Danach ist dann auch die Bezeichnung *Gottesstaat* abzulehnen.

14. VIII. 28

Auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theokratie und Freiwilligkeit und der historischen Realisierung zu Zeiten Schmucls wird die Identität 35
beider in der Wirklichkeit des gelebten Lebens nochmals betont. Zwar kennt Schmucls Zeit Freiwilligkeit in unserem heutigen Sinne nicht, es prävaliert also Theokratie, in der Wirklichkeit aber bedeutet Theokratie dasselbe wie Freiwilligkeit.

Die einen lernen etwas anderes als die anderen, der Mangel wird vom gelebten Leben aus ergänzt. Der eine, von der Freiwilligkeit ausgehend, macht die Erfahrung der Gottesherrschaft, der andere, von der Theokratie ausgehend, die der Freiwilligkeit. Es muß nicht mit dem Namen Gottes angefangen werden, so ernst ist die Wirklichkeit zu nehmen. Beispiel des ernsthaften Sozialisten, der den ihm zu beladenden Namen Gottes scheut (Doppelsinn), aber handelt. Weiteres Beispiel: die gute Gottesleugnung Rabbi Mosche Leibs.

Im Rundgespräch werden die beiden nun zu vergegenwärtigenden Fragen behandelt

1) Was ist das: König?

2) Was bedeutet geschichtlich im großen Zusammenhange des vorderasiatischen Kulturkreises das Gottes-Königtum Israels?

Der qualitative Unterschied zwischen Stamm und Häuptling einerseits, Volk und Königtum andererseits wird herausgehoben. Es gibt in einer Zeit Stämme mit Häuptlingen (sei es durch Abstammung, Dynastien, oder durch besonderes Charisma) und dann aber in einer anderen das Königtum. Ist das eine genetisch aus dem anderen zu erklären? Ist es derselbe Mann, nur mit Machtzuwachs und Namensänderung? In verschiedenen Ansätzen wird als das wesentliche historisch-soziologische Faktum die Zusammenfassung und Vereinigung mehrerer Stämme mit Häuptlingen, die Stabilisierung einer sonst nur im Bedarfsfalle auftretenden Notgemeinschaft (nicht nur gegen den äußeren, sondern auch gegen den inneren Feind – Bestrafung Benjamins –) festgestellt.

Die Tendenz der Einigung verschiedener Stämme fällt mit einem bestimmten Ereignis zusammen, das historisch mit der Gruppe Wanderung, Eroberung und Siedlung umschrieben ist. Diese Landsuche, aus stark negativ betontem Zustand gemeinsamen Schicksals (Gefängnis, Knechtschaft) heraus, geschieht unter gemeinsamer Führung. Dieser dynamische Prozess führt aus dem Häuptlings- in das Königtum. Die Wandlung begibt sich innerhalb dieses Prozesses. Das Volk (Mehrheit von Stämmen) erfährt an gemeinsamem Führer das über Häuptlingstum hinausführende Charisma des Königs.

Zur Klärung des Begriffs Volk wird auf das historisch wohl nachweisbare gemeinsame Aufbrechen von Stämmen verschiedener Herkunft, Sprache und Sitte zur Landsuche eingegangen, das aber (meist) nur eine bündnismäßige und strategische Angelegenheit ist. (Ergänzende Beispiele: Caesar, B.G. I.28, II).

Ein Volk ist vielleicht latent und potentiell schon vorhanden, wird aber wirklich erst in der Dynamik des Ereignisses ein existentiell, kulturell, sprachlich verbundenes Volk. Beispiel: Volk Israel.

Vor Eintritt des volkverwirklichenden Ereignisses gab es das Volk Israel noch nicht, nur die Geschichte der Väter. Vom Volk wurde nur in Weissagung gesprochen. Biblisch gesprochen umfaßt dieser geschichtliche Prozess des Volkwerdens 400 Jahre, aber in Stämmen und unter Fremdherrschaft. Die Proklamation des Volkes erfolgt unter der Voraussetzung weitgehender Sittengemeinschaft. Es bestand eine Einheit der Tradition und Legende – sehr geringe Zeichen nur für Annahme aegyptischer Kulte – zwar unter Erhaltung von Kultverschiedenheiten (Stamm Dan, Problem des sog. Götzendienstes). Hervorhebung des stärksten und wichtigsten Elements der Entstehung eines gemeinsamen Mythos: Erinnerung an großes Geschehen. Der gleichsam unterirdische gemeinsame Zusammenhang, verstärkt durch gemeinsames Schicksal, bedarf der Initiative des Zusammenfassenden, des Auftretens des führenden Mannes. Dies Ereignis kann unmittelbar identisch sein mit Realeinsetzung des Königs. Der König ist ein Mensch, der dies vollbringt, die Stämme eint, hinausführt, die Wanderung befiehlt, Kämpfe siegreich besteht und Landsuche glücken läßt: damit ist er der, der den Staat oder besser das Volk konstituiert. König ist der Mann dieser Tat. Historische Kategorie im Gegensatz zu Häuptling. Es ist möglich, daß sich Proklamation an dies Ereignis anschließt, in biblischer Geschichte sind es jedoch zwei verschiedene Epochen.

Frage: ist Theokratie ein Spezifikum Israels? Die Theokratie ist eine gemeinsame semitische Konzeption, Beispiel: Milkom, Molech (Melech mit Schandvokalisation) Melqart. Abschweifung: Zwei Götterkonzeptionen: Melech – Baal Melech der *mobile* Gott, führt das Volk, läßt es wandern, kämpft, der Gott ohne Gefährtin; Baal der *stabile* Gott, (als Lokalgott vorgefunden) Sexualgott mit Gefährtin. (Molek), Kinderopfer – das um was gebetet wird, Baal (Himmel und Erde) Vermählung im Regen, Fruchtbarkeit, Sexualriten. Hosea ohne dies nicht zu verstehen, Gott als Baal angebetet. Dies bei den meisten semitischen Stämmen (Robertson Smith, Religion der Semiten).

Wenn dies das Gemeinsame, was dann das Unterscheidende? Das bedeutsamste an Israels religiöser Entwicklung ist, daß es erkennt, daß nur der Eine Gott ist, der nicht bloß dies Volk sondern alle Völker geführt hat (aber nicht bloß Gleichsetzung dieses Volkes mit Welt) Amos 9,7. Wie beschaffen ist innerhalb der Gemeinsamkeit des Semiten diese israelitische Konzeption? Was ist das Spezifikum? Wiederum ist vom Soziologischen auszugehen.

Es ist die viel größere Direktheit, dies Ernstnehmen, Ernstmachen mit der Konzeption, es erfolgt nicht ihre Entwertung, nicht die Verweisung in das Reich der »Religion«, sondern Verwirklichung im politischen und so-

zialen Leben. Die Frage nach der Bewußtheit dieses Versuches wird durch das Beispiel der Propheten geklärt. Jeweils ist ein kleiner Kreis von Menschen sich der Forderung bewußt, die Sprecher, Propheten, stehen gegen entartendes Königtum auf. Nur von dem Vorhandensein eines solchen

5 Kreises, der von der Reinheit der Konzeption aus handelt im Bereich der gelebten Wirklichkeit, ist das Vorhandensein von Propheten in der Schrift zu verstehen: So meint es Gott, der zu unseren Vätern geredet hat. Das geschichtliche Schicksal, geführt von diesen Menschen, wird dadurch mit-

bestimmt. Das Mißglücken also ist das Mißglücken dieser Menschen, der

10 Führer. Sie allein handeln noch aus der reinen Konzeption der wahren Gemeinschaft heraus. Diese Menschen stehen für die Wahrheit. Wahrheit realisiert sich in historischem Geschehen nicht völlig, bleibt aber auch nicht völlig unrealisierbar. Erhalten bleibt die Erinnerung an geschehenes Gotteswort. (Die Gemeinschaft allein gebietet.) Das Spezifikum Israels ist

15 dieser Versuch der Direktheit.

Die Besonderheit des Schicksals des israelitischen Volkes ist durch die Geschichte des Ereignisses deutlich ausgesprochen. Innerhalb des Typus des konstituierenden Ereignisses steht Auszug gesondert von allem Übrigen, dadurch dass Volkwerdung zusammenfällt mit Offenbarung, doch so,

20 daß nicht etwa bloß dies Ereignis als Manifestation angesehen worden wäre, sondern dadurch, daß sich in diesem Moment der Sinn der gemeinsam überlieferten Gottheit kund tut. Die Kinder Israels erfahren den Sinn dieser Überlieferung. Der Kern ist nicht das Gesetz, sondern jener einsame Vorgang, an dem nicht das Volk, sondern sein menschlicher Führer

25 teilnimmt: das Empfangen des Auftrags, wo Gott ihm, Mosche, den Namen erschließt.

Beispiel: II. Mose 3 Berufung Mosches. »Was sein Name«? Magie-Gewalt: was können wir anfangen mit ihm? (adonai erhobene Form von »mein Herr«, nachexilische Aussprache des Namens) = Was ists um seinen Namen? Dies die eigentliche Stunde der Entmagisierung der Religion.

30 Vielleicht einer jener seltenen Fälle, wo ein solcher Vorgang auf seinen Augenblick bestimmt werden kann. Es bleibt das Magische bestehen bis auf unsere Tage: das Entscheidende ist aber der Vorgang (Ihr braucht mich nicht zu beschwören, ihr könnt mich nicht beschwören, Ich werde

35 dasein als der ich dasein werde.) Das Werden des Volkes wird unlösbar dargestellt im Werden des *Gottesvolkes*, absolute Verbundenheit beider manifestiert im Moment des Auftrages, wo der Führer, der sein Charisma nicht empfängt, dem es aufgezwungen werden muß, bei dem der letzte Riegel aufgebrochen werden muß, die Begabung: den Auftrag zu dieser

40 Tat erhält. Die Präsenz Gottes ist am stärksten ausgedrückt durch dies: »Ich werde *bei* deinem Munde sein«. Das Göttliche wird als einsprechen-

de Gewalt empfunden (Mosche in seinem Verhältnis zu Aharon: Du sollst ihm zu einem Gotte sein.) Gott gibt Mosche den Auftrag, Mosche ist nur der Mann dieses Auftrags, nichts weiter, nicht ein königsgleicher Mann, ebenso Joschua. Er erhält nur den einen Auftrag der Landnahme. Das Gotteskönigtum Israels ein Schrecken für die Völker, weil es ein Ungeheuerliches ist, daß Gott mit dem Volke zieht, daß das Volk ernst macht mit dem Gotteskönigtum. Dieser Auftrag ist nun aufbauend, konstitutiv im Leben der Generation zu realisieren. 5

Stellung des Buches Richter zum Königtum? Die unmittelbare Theokratie steht im Gegensatz zum Königtum. Die ausdrückliche massive antimonarchische Tendenz, mit der das Buch Richter geschrieben ist, wird durch mehrere Stellen aus den Richtern erläutert (Moschia – Helfer; Schoftim – Richter = Rechtschaffer, die Recht schaffen dem Volk gegen den Feind). 10

Richter 1: Adonibesek, 15

Schluß des 4. Kapitels: Jabin mit seiner stark betonten dreimaligen Wiederholung desselben Ausdrucks (Baladenstil),

und Richter 9: Jotamfabel.

Diese Erzählung, offenbar das Kernstück und der Mittelpunkt des Buchs Richter, bekommt durch ihre ironische Akzentuation [besondere Hervorhebung: duckt euch in meinen Schatten, das Königtum ein Schwanken über den Menschen, da über den Menschen wirklich walten, regieren der Mensch nicht kann (nequit)] zugleich den Ton tragischen Geschehens: der Übergang zur fiktiven Weltgeschichte anstelle des realen Lebensgeschehens vollzieht sich, der Weg zum historischen Königtum hebt an. 20 25

15. VIII. 28

Die letzten 5 Kapitel des Buchs Richter, 17 bis 21, sind scharf abgehoben vom übrigen Teil (bei Luther, der in der Übertragung alles auf einen Ton bringt, tritt dies nicht deutlich hervor). Es ist ein deutlicher Stilunterschied (Spätbarock, schwülstig überladen, in 1 bis 16 kaum ein Wort streichbar, hier sehr gut möglich) vorhanden, ein Unterschied wie zwischen Beschriebenem und Erzähltem, im Tempo, ein anderer stilistischer und also auch geistiger Zusammenhang (Kenntlichmachung durch leere Seite). Die Kapitel behandeln zwei Episoden, die chronologisch nicht einzufügen sind. Es werden hier zwei Beispiele für Anarchie im negativen Sinne gegeben. Anarchie nun nicht mehr im Sinne des einfachen Nichtvorhandenseins, Nichtvorhandenseinmüssens menschlicher Gewalt: der Zerfall, die Auflösung ist eingetreten. (Untaten und Bestrafung der Stäm- 30 35

me Dan und Benjamin.) Die Erzählung wird zusammengehalten durch: »In jenen Tagen gab es keinen König in Israel«, verwendet als balladenhafter Refrain. Die Redaktion von 1 bis 16 ist theokratisch gehalten auch im polemischen Sinn. Warum hat der Redaktor, der nachweislich kein
5 Theologe, sondern ein religiöser Sprecher ist, diese Kapitel 17 bis 21, die zweifellos erst in der Königszeit geschrieben sind, aufgenommen? Abgesehen vom Übergang zu der auch von der Theokratie aus rezipierten und sanktionierten neuen Form, dem Königtum, klingt vielleicht in den Schlußworten des Buchs vom Redaktor aus gesehen das an, daß auch das
10 Gotteskönigtum nicht realisiert, nicht ohne geschichtlichen König realisierbar war, und die Schlußfolgerung wird gezogen: in jenen Tagen gab es keinen König in Israel: es gab auch das Gotteskönigtum nicht.

Auf die Frage nach der großen politischen Gewalt Schmuels wird ausgeführt, daß auch in der Richterzeit Interregna vorhanden sind, Zeiten des
15 Rastens, die sich nicht mit Zeiten der Richter decken, Zeiten des Abfalls und Preisgebebens. Dennoch ist Schmuël nichts anderes als schofet; der jeweils anerkannte Richter hat den Auftrag zur Befreiung des Volkes, bei dem sich, religiös gesprochen: Umkehr, soziologisch gesprochen: Einnahme vollzogen hat nach Abfall bzw. Zerfall. Er schafft ihm jetzt das Recht
20 gegen den Feind, danach kann er das Volk richten und regieren. Dies Richten im zweiten Sinne verstärkt sich in der langen Friedenszeit bei Schmuël, seine Herrschaft verfestigt sich. Erstmalig entsteht die Frage der Söhne, der Dynastie, jedoch ist Schmuels Zeit noch nichts gattungsmäßig anderes. Eine besondere Potenzierung bei Schmuël ist, dass er Priester und Richter in einer Person ist, vielleicht durch Adoption in Priesterstamm aufgenommen, daher in Chronik Anbau einer Genealogie, um die Adoption zu erklären; jedoch erfolgt diese nur für seine Person, seine Söhne sind nicht Priester. Die Geschichte der Geburt und Darbringung enthält eine sehr merkwürdige, bisher noch nicht behandelte Stelle. In den
30 Versen 1.20 und 1.28 wird die Erklärung des Namens Schmuël gegeben, es ist dies aber nicht die Deutung des Namens Schmuël, sondern des Namens Schaul. (Die Übersetzung, in der dies nicht scharf erkennbar ist, hätte es wohl wiedergeben können, darf es aber in diesem Falle nicht tun, da sie nicht hinter den Redaktor zurückgehen will und versuchen muß,
35 die Annahme des Redaktors, daß seine Leser es immerhin für eine Deutung des Namens Schmuël halten könnten, zur Geltung zu bringen.) Noch ein Moment verstärkt die Annahme, dass es sich um die Geburtsgeschichte Schauls handelt, dass eine Legendeverschiebung stattgefunden hat, die der Redaktor übernahm, weil er sie hier brauchte: der Schluß des von
40 Channa gesprochenen Psalms. Dieser Psalm, scheinbar garnicht von Channa gesprochen und zweifellos ein Königpsalm, paßt in der Annah-

me, daß es sich um die Geburtsgeschichte Schauls handelt. Was führt aber über einen eigentlichen Königspalm hinaus? Was ist sein Hauptinhalt? Die zentralen Verse: Aufhebt – Ehrenstuhl enthalten eine Doppelaussage, an der das Wichtige der Teil ist, der vom Armen handelt. (Theokratischer Hinweis, Ablehnung des Helden, Unbestimmbarkeit des Schicksals, fast antike Haltung; wenn ein Königspalm, dann in bestimmter Richtung: er bindet Vorstellung des Königs an Vorstellung des Messiasreichs, Vorwegnahme.) 5

Es geht weder um Wechselfälle des Schicksals noch um die Darstellung der Macht Gottes, sondern es ist ein Königspalm von jenen Armen (anawim) aus gesprochen, die Gott liebt, um deretwillen der Mächtige berufen und eingesetzt wird. Das endzeitliche Urteilhalten schliesst sich an, über die, die in der Macht waren, ohne das Recht dazu zu haben, und wird verknüpft mit einem Hinweis auf den Gesalbten. Der Psalm ist also doppelschichtig: 1.) Anweisung an den König, gerecht zu handeln, weil es Gottes Wille ist, der seine Macht nur auf Zeit zugelassen hat, Anweisung an den König dies ist gemeint, dies Herrschen und Regieren in Gerechtigkeit. Dann aber 2.) die andere endzeitliche Schicht (vgl. II. Sam 23), wo sich alles verschiebt: die Erfüllung über die Geschichte hinaus, das Reich des Gesalbten, wird verkündet. Vielleicht hat es eine ganz andere Schaultradition gegeben, die wir nicht in eigentlicher Form, sondern nur durch den Dawidisten kennen, und diese andere Tradition blickt hier durch. Der ganze Psalm kann jedoch auch lückenlos als Königspalm verstanden werden. 20

Messianische Realität: Der König ist je und je der versagende Messias, Messias ist der erfüllende König. Jeweils glaubt der Kreis der religiösen Sprecher im Volk: Salbung geschieht immer, man kann nie wissen, er kann der Erfüllende sein. Trotz theokratischen Hinweises hat Gott hier seinen sanktionierten Stellvertreter. Eigentlich ist der Psalm gegen den Geist Schmuels. Vor Herantreten an die Frage des Königtums werden einige wichtige Stellen episodisch gelesen. 25 30

I. 4,1–14. Apposition: »Des Umscharten, der Sitz hat auf den Cherubim« ist wichtig; spezifisches Pathos, das heraustritt aus historischem Bericht. kabod = Ehre und Herrlichkeit, eigentlich die Wucht, maiestas das Wuchtende, das ausstrahlt und sich dem Menschen antut. 35

Diese Geschichte ist deshalb so wichtig, weil sie so wenig religionhaft ist: der Schrein Gottes ist genommen, in dem Er sich vergegenwärtigt. (Er beschützt Israel nicht magisch, sondern der Schutz hängt davon ab, dass dieser Schrein da ist.) Das Biblische stets eine Erhebung des Gemeinsemitischen, nicht toto genere abhebbar. Sein Schrein schützt nicht, Niederlage ist da, Schrein wird genommen. Hier ein Rückfall ins Magische, stets 40

5 bekämpft vom Redaktor. Gegenbeispiel: Jericho irdische Kundgebung des Willens, hier magischer Versuch ohne Willensäußerung. Das Sakramentale und das Magische grenzen nahe aneinander, verfälscht kann am ehesten das Echte, Körperhafte werden. Die Folgen: groteskes Märchen, das uns kaum mehr verständlich ist. (Mäuse-Smintheus)

I. 8,1–8. Einsetzung der Söhne Schmuels zu Richtern in Israel, Forderung der Einsetzung des Königs.

10 I. 12,14. König *nach* ihm eurem Gott. König als Nachfolger Gottes eingesetzt. Historische Deklaration der Unfähigkeit des Volkes ohne König zu sein.

Schmucl in seinem Widerstande »edler Reaktionär«, der die Tragik nicht wahrhaben *will*. Das Volk spricht von Wirklichkeit aus, Gott auf die Wirklichkeit zu.

15 I. 9. redigiert in prophetischer Zeit (Künder von heute – ehemals Seher). Die epischen Trivialitäten durchaus dazugehörig, das folgende Sakrale an Trivialitäten gebunden. Berufung aus anderer Tradition: König sanktioniert, Erwählung Auftrag. Nicht bloss Manifestation des Negativums: der König bekommt etwas zu tun, ist aber zunächst nur *nagid* – Herzog. Er hat nicht bloss Recht zu schaffen, sondern das Reich auszubreiten, ein Komplex noch zu leistender kriegerischer Arbeit. Ein neues Wort tritt hier ein: er soll mein Volk *hegen* (Daueramt). Haltung Schmuels Schaul gegenüber beachtlich: Vorrang: steig vor mir her die Koppe hinan, Platz zu oberst der Berufenen, Gebührenanteil aufgehoben (Keule – Priesteranteil), Zuteilung des Priesteranteils bedeutet, dass Einberufung
20 von ihm ausgeht, von dem dazu Berufenen.

Gemeinbegegnung, *mo-ed*, Gemeinschaft und Begegnung, Wortteile im letzten gebunden. Eine Wurzel: Zusammenkunft der Gemeinschaft, Zweite: das dauernd Gegenwärtige (*ed*-Zeuge – *eda* – Gemeinde, Beispiele: Zelt der Gegenwart, Tafeln der Gegenwart).

30 *Die Oelflasche* – *die Eiche* – Gottes Eiche (*ela* – *el*) Motiv des Wünschens. Weihpfosten – Protektorat.

Einherkünden: sich in der Haltung bewegen, die die eines Künders ist.

Fragen: 1.) Was ist Salbung?

2.) Was heisst das: *ruach* gerät auf jemanden?

35 3.) Was ist ein Künder?

4.) »Wer ist deren Vater?« (hypothetisch mit Salbung zu verbinden.)

15. VIII. 28 abends

Es werden Fragen des Textes von der Wirklichkeit unseres Lebens aus behandelt: Sakrament und Magie. Das Verhältnis von Kult und göttlicher Präsenz im Ding ein einziger Gegenstand.

E. Michel: Im Opfer verwirklicht sich Kirche. Begegnung der Gemeinde mit Gott (hic et nunc). Messe: nicht so, dass durch Vollzug des Opfers sich etwas ereignet oder erlangt wird (Opfer-Magie), nicht durch passives Beiwohnen tut sich etwas an. Konstitutiv Bedingung wahrhafter Begegnung der Gemeinde mit Gott. Gemeinde vollzieht Offenbarung, dass sie erlöst sei, dass sie Stand zu halten vermag durch Glaubensvollzug, indem sie vor Gott hinzutreten wagt. Riten und Kult nur sichtbarer Ausdruck des Ereignisses. Nicht als sündige, sondern als geheiligte Menschheit wagt sie vor Ihn hinzutreten: dies das Standhalten. Umschlag in Magie: Hinnehmen, passiv subjektiv, irgendwelcher an Formeln und Riten hängender Wirkung von Gott her (opus operatum falschverstanden), formelhaft zu erlangender Wirkung der Verheissung. 5
10
15

Buber: Was ist Magie, was ist Sakrament? Ausgehend vom Ausdruck (Leib), warum ist dies Ausdruck? Warum in Fülle der Welt gerade dieses Ding Ausdruck? Das Sakramentwerden des Naturdings? Haben alle Dinge der Natur und Technik gleiche Würdigkeit? Besteht Unterschied, dass sie ihrem Wesen nach sich zum Sakrament darbieten? Wesen des Auswahlprinzips? 20

Man muss von der Wirklichkeit ausgehen, darf nicht beim Kultischen stehenbleiben. Ueber die Sphäre der sogenannten Religion hinaus. Es gibt dort nichts, was es nicht auch ausserhalb gibt. Magie und Sakrament, in ausserreligiöser Wirklichkeit. Im Hinblick auf Lebensmässiges sprechend. 25

W. Michel: Frage hier in diesem Kreis kürzer zu beantworten: Magie ist das Eintreten oder Einfügenwollen in Zusammenhang ohne eigentlichen Einsatz. Ihr Kennzeichen ein Defekt auf Seiten des Einsatzes. Fehlen der Gegenseitigkeit durch Verschulden oder Versagen. 30

Buber: Ausgehend vom Begriff des Wirkens: es gibt zweierlei Wirkenwollen. 1. Wirkung auf der Fläche der Kausalität, deren Unübersehbare, aber prinzipiell nicht unübersehbare Zusammenhänge wir Kausalität nennen. Wirken bedeutet, dass man in einen solchen Zusammenhang von Ursache und Wirkung als *Ursache* eintritt. Ebene fiktiv: der Lebensnotdurft wegen da. In Lebenswirklichkeit gibt es nur *Folgen*, die wir niemals zulänglich erkennen können. Charakter der Verknüpftheit / technische Vereinfachung (nicht im Sinne Humes). Eine sinnvolle Verbundenheit wird technisiert. Wer auf dieser Ebene wirken will, begibt sich in technisierte Verknüpftheit hinein, begibt sich nicht in Realität, sondern in technisierte Fiktion. *Kein* Mensch kann Ursache werden. 35
40

2. Darüber hinaus gibt es ein anderes Wirkenwollen, ins Wesen hinein, aus dem dann die andere Begebenheit hervorgeht. Kein Wirken mehr von Punkt zu Punkt, ein Wirkenwollen aufs Zentrum, von dem Erscheinungen hervorgehen. Nicht als Erscheinung auf Erscheinung, sondern als das, was man wirklich ist, auf das, was ist.

Beispiele: 1. Kunst. In Ursprungszeiten der Kunst machte man Dinge, um damit ins Herz der Welt zu wirken. Ägyptischer König, ein Sitzen wie es kein anderes gibt, Gestaltung des für die Dauer Sitzenbleibens, Nichtbewegtwerdenkönnens, der Künstler wollte nicht etwa ein Bild des Königs machen zum Anschauen für andere Menschen, sondern es sollte bewirkt werden, dass Kha (Doppelgänger) immer leiblich daure. Er wird in dieses Gehäuse gebannt, hat nun Dauer und Dasein. Dasselbe bei Totenverehrung. Um Wirkung willen, nicht auf kausaler Ebene, ins Herz der Dinge hinein, wo Leben und Tod sich gebären.

2. Arzt und Kranker. Arzt will Heilung wirken. Er kann wirken wollen als Erscheinung auf Erscheinung, auf den Körper, es kann da allerlei geschehen, dies zwar nützlich, rührt aber an Wirkung des Menschen auf den Menschen überhaupt nicht. Personhafte Wirkung nicht vorhanden, dies nur so möglich, dass Mensch eintritt in die Beziehung zum anderen Menschen. Kranker tritt heran mit Begehren nach Heilung, Eintritt in eine Verbundenheit. Arzt kann Wirkung nur vollziehen, wenn er auf Ursprung des Lebens, von dem aus er und der andere lebt, zu handeln wagt. Er geht den Quell des Lebens an. Äusserung eines Arztes: Man muss die Krankheit auf sich nehmen.

W. Michel: 3. Almosen. Not unter Menschen nicht abgrenzbar, sondern dauernd zusammenhängend, man muss schon ganze Welt ändern um des Menschen willen.

E. Michel: Gegenbeispiel: Liquidation des Krieges. Verständigung vielleicht, Beziehung noch nicht möglich.

Buber: Nur auf der Ebene des konkreten Soseins, der Individuation wie sie ist, nicht durch Reduktion, sondern durch Anerkennen Handeln möglich. Dieses Sosein findet seine Gemeinsamkeit in Bezogenheit auf Drittes.

Dies Wirkenwollen kann in zweierlei Art geschehen: 1. »religiös« – so, dass man tut was man tun muss, sich einsetzt, sich darbringt, mit seinem Wesen in Beziehung zu dem eingeht, worauf man in Wahrheit wirken will, mit seinem Wesen das andere Wesen anredet: mit Hergabe des Wesens wird erst Verbindung möglich. 2. »magisch« – der Glaube und Versuch, ohne diesen Einsatz zu wirken. Relation herzustellen, wie auf der Ebene der Erscheinung, errechenbar, ohne Anrede, Wesenshergabe, wirklichen Eintritt der Person in Beziehung.

W. Michel: Es gehört auch Hergabe des Willens zur Wirkung dazu.

Buber: Auch der Wille muss vollkommen in Hergabe eingetan sein.

C. Philips: Beispiel Jesus Christus.

Buber: Es ist erleichternd, wenn wir von uns aus reden, nicht von höchsten Dingen. Ausserordentlich von unserem eigenen Leben abge- 5
rückt, wenn auch nicht gattungsmässig abgehoben. Einsatz kann nicht in Form der imitatio geschehen: *Wesen gleich Person.*

Wo einsamer Mensch gegenüber steht: Beschwörung. Beispiele: Drohung des ägyptischen Zauberers: ich werde dir deinen Himmel zerschmettern, Zertrampeln des Kruzifixus durch Süd-Italiener, weil er 10
nicht geholfen hat. Sehr vieles Gebet ist Beschwörung. Kind beginnt mit diesem natürlichen Prozess der Magie. Primitiver Mensch beginnt zwar mit Magie, aber zwischenhinein passiert ihm etwas, dass es so nicht geht: Erfahrung des Abgrunds, des Grauens. In scheinbar erfolgreichen magischen Akt hinein bricht das Grauen, er lebt in Katastrophen. Der person- 15
hafte Teufel ist lange nicht so schlimm wie gestaltloses Grauen. Der Teufel Erfindung des Menschen, um Erfahrung des Grauens zu begegnen. Beschwörung: Der Versuch das Seiende selber zu missbrauchen.

L. Schneider: Idealbildung junger Menschen auch etwas Magie?

H. Sachs: Idealbild anstelle dessen was nicht da ist. Zeichen der Verlas- 20
senheit, dichtet geschichtlichen Personen dies an.

Buber: Aus Not:

E. Michel: Lebensersatz für das was ausfällt.

Buber: Kann sich magisieren, wenn das Haben des Idealbildes das 25
Nachleben ersetzt.

Hofmann: Glaube an sich selbst.

Buber: Dies impliciter bei aller Magie. Gibt deutlichstes Beispiel: wenn man wirklich betet, *kann* reale Wirkung nicht zusammenfallen mit etwas vom Beter Vorgestelltem. Vorgang bedeutet, dass etwas an ihm wirklich 30
geschieht, was er nicht war, wusste, ahnte, um das er garnicht beten konnte. Wirkung des Gebets stets *Erfüllung*, nicht *Erreichung*. Ein Kranker, der um Genesung betet, erlangt vielleicht Genesung nicht, aber sein Verhältnis zur Tatsächlichkeit der Krankheit hat sich geändert.

Theil: »Weg der Geschlechter«. (aus dem »Maggid«)

Buber: Magisches Wirken ist gottblindes Wirken. Wenn es um Einsatz 35
der Person und Begegnung geht, wozu bedarf es des Sakraments? Oel, Wachs, Brot und Wein. Es ist nicht Symbol, das keine Bindungskraft hat, das Sakrament dagegen hat bindende Kraft. Sakrament gehört einer Gemeinschaft, die miteinander verbunden ist, durch Verbindung mit dem Zentrum. Ist Gemeinschaft dieser Art, so spricht sich im Sakrament die 40
auf keine andere Art erfassbare Verbindung zur Mitte aus. Gemeinsam-

keit der Beziehung muss leibhaften Ausdruck finden. Gibt es Dinge, die Sakrament werden können, und solche, die es nicht werden können? Sakramentsfähige und nicht sakramentsfähige Dinge? Ist Auswahl der Sakramentalien definitiv oder auf Zeit?

- 5 *E. Michel*: Alles kann in Sakrament eingehen, aber dann in einmaliger Bestimmtheit. Zu jedem Sakrament gibt es nur *einen* adäquaten Ausdruck.

Buber: Auch Auswahl setzt nicht absolute Steigerung voraus. Auswahl in der Einsetzung kann nicht bedeuten, dass diese Dinge nun *toto genere* abgeschieden werden, abgehoben wohl, aber nicht ontisch hinsichtlich ihres Sakramentscharakters. Kein Glaube kann letztlich etwas anderes meinen, als dass *alle* Dinge Sakrament werden, das Weltkonkretum sakramental ist.

15 Im Judentum Scheidung zwischen reinen und unreinen Tieren. Im Chassidismus zwar Gesetz nicht aufgehoben, aber die Heiligung des Unreinen vollzogen.

Einsetzung bedeutet Auswählung eines Dinges hinsichtlich der göttlichen Präsenz. Kult: Magisierung des Sakramentalen. Opfer: Identifikation des Opfernden mit Geopfertem, bei deren Verlust bloss äusserlich
20 symbolisierte, mechanisierte Magie eintritt. Religionstheorien: 1. die Gottheit wird zum Mahle geladen, 2. Kommunion: Die Gottheit geht ein in das Tier und wird verzehrt. Zentraler Akt des israelitischen Opfers im Gegensatz zum samaritanischen Opfer: *ssemicha*: der, für den geopfert wird, stemmt seine Hände mit aller Kraft auf den Kopf des Opfertiers,
25 vollzieht die Identifikation des Opferers mit dem Opfertier. Ohne diese Auflegung ist es Tiermord: der Gott braucht es. Protest der Propheten gegen Opferkult: wenn dieses Leibhafte ohne Hergabe der Person geschieht, dann ist das Opfer magisiert, die *Kawwana* weg. Dies das ungeheure Verhängnis der Religion, keine andere Macht kann so das Angesicht Gottes verstellen.
30

Auswahl erlesener Tiere: Opfervorschriften der Veden gehen weit über mosaische Vorschriften hinaus.

Kriterien der Weihe? Man braucht kein Prophet zu sein, um zu sehen, ob ein Mensch etwas mit Weihe tut oder nicht.

35

16. VIII. 28

Salbung I.16. Salbung Davids.

Dein Horn – *neged* – Herzog – *nagid*. Da geriet Sein Geistbraus *über ihn hin* von jenem Tag an und weiter.

Weder von jüdischer noch von christlicher Seite aus ist die Frage der

Salbung von Grund aus behandelt worden. Was das ursprünglich Sinnliche dabei ist, ist vernachlässigt worden. Für Theologie sind Christus und Messias Vokabeln.

Ausgehend vom sinnlichen Ursprung des Wortes Anknüpfung an Sakrament: es schließt immer ein Element, Ding der Natur ein. Dieses Ding nimmt sakramentalen Charakter an. Grundsätzlich *alle* Dinge sakramentsfähig, dennoch sind die sakramentgewordenen Dinge geschichtlich im höchsten Sinne von den andern abgehoben. Die Auswahl muss zwar in Geheimnis der Einsetzung für den Gläubigen beschlossen bleiben, doch stets ist eine primitive Anschauung von besonderer Kraft, besonderem Stoff und Wert daran geknüpft. Auch schon vor der sakramentalen Charakterverleihung sind diese Dinge im Gefühl und Handeln der Menschen unterschieden. *Naturmystische* Bedeutung, allerlei magische unlösbar daran hängend.

Beispiele: Brot und Wein. Abgehobenheit, Hervorgehobenheit, schon vor Sakramentwerden vorhanden. Sie sind besondere Dinge vermöge besonderer Wirkung. Die einer Speise innewohnende, kraftvermehrnde, seelenerhebende, ermutigende Wirkung wird einer innewohnenden geheimen Kraft zugeschrieben. (Mana – Orendaglauben.) Dies auch entscheidend für Rangordnung der Wesen: Häuptling sehr viel Mana. Beispiele für australischen Managlauben: 1) Ein Häuptling reckt zwei gespreizte Finger gegen einen Menschen aus, der ihm mißfällt: Dieser Mensch wusste mit seinem Körper, daß das den Tod meint, und starb. 2) Sog. vergiftete Pfeile hatten auch bei leichter Verwundung stets tödliche Wirkung. Bei Untersuchung stellte sich heraus, daß kein Gift vorhanden war: also Wirkung wie bei 1.

Der Managlauben schreibt gewissen Dingen besondere Mächtigkeit zu, muss aber dynamisch gefasst werden. Es soll nichts über die ruhende Existenz eines Dinges ausgesagt werden, sondern ist im Sinne des Wirkens zu verstehen. Mana keine »Kraft«, sondern Wirkung nur im Augenblick des Geschehens da. Der primitive Mensch kümmert sich nicht um Seele und Kraft. Animismus ist nicht Seelenglauben, sondern der Tote selber steht auf.

Beispiel für besondere Wirkung eines Stoffes: Mexico, Einführung eines neuen Rauschgiftes: Meskal. Visionen erscheinen als Wahrnehmungen von Dingen, die da sind, nur sonst nicht wahrgenommen werden. (Untersuchungen von Prinzhorn und E. Joel). Meskal bei den Mexicanern Sakrament. Wieweit magische Elemente dabei sind, bleibt außer Betracht. (Sehr starke religiöse Bewegung: Messianismus nordamerikanischer Indianer im 19. Jahrh.)

Ebenso hat Brot und Wein eine solche besondere Wirkung. Die Wir-

kung, die diesem Dinge als besondere Mächtigkeit zugeschrieben wird, können wir sakramental, oder richtiger: naturmystisch nennen. Sie wird nun der Welt, dem Mikrokosmos dieses Dinges zugeschrieben. Naturmystik und Magie nicht voneinander zu trennen. Was geschieht mit einem
 5 solchen in Naturmystik aufgenommenen Ding? Mit Sakramentalisierung dieses Dinges oder Stoffes? (Manamächtigkeit im Stein: ha, das bist du! Begegnung: Wiederkehr der Schöpfung.)

Kein Stoff ist, soweit wir sehen, rein religiös ausgewählt. Solang die Mächtigkeit dieses Dinges, dieses Stoffes ihm selbst, von ihm aus allein
 10 verständlich, zugeschrieben wird: solange Naturmystik. Im Sakrament ist dieser Stoff von seiner Individuation erlöst, hört auf, aus sich erkannt zu werden, Träger der Mächtigkeit zu sein, wird Gefäß, durch das die Mächtigkeit hindurchgeht. Mana ist zu vergleichen mit kreishaftem Strömen im Ding, beim Sakrament ein Strom, der hindurchgeht, irgendwoher auf *dies*
 15 zu. Eine Konkretion des Strömens vom Göttlichen, *Meinenden* aus, das Sakrament konstituiert, dieses nur Receptaculum, Röhre, Weiterführung, dynamisch völlig andere Gestalt.

Daß das Sakrament nicht bloß Medium ist, sondern das Göttliche selbst diese Gestalt annimmt, trifft nur in einigen extremen Fällen zu. (Trans-
 20 substantiation kein empirisch naturwissenschaftliches Faktum.) Immer ist es ein bestimmter Stoff in seiner Naturmystik, der ergriffen wird.

Salbung kommt in Bezug auf Gegenstände, die *Heiligungs*charakter tragen, vor. Stein Jaakobs, Heiligtümer im Zelt werden gesalbt, von Menschen: der Hohepriester, König und Propheten (Jes. 61 und I. Könige
 25 19,16; nur wenige Stellen, vom Redaktor nicht beliebt, ein Rest, die zweite eine stehengebliebene Stelle, um die gebotene Dreiheit der Salbungen nicht zu zerreißen. Es ist nicht berichtet, daß Elias es nicht tut. Es ist schon der Akt gemeint, wenn Metapher, dann etwas, was er erfährt, im Wachen oder Traum, und als Salbung empfindet. Jes. 61 = Luc. 4. Diese
 30 Stelle ist besonders wichtig, weil der Bericht Luc. 4 die Identifikation vornimmt, und ist ein genügender Beleg für verschüttete Tradition.)

Salbung der Vorgang, der der Niedersenkung des Geistes *vorausgeht* (»weil er mich gesalbt hat«); scheinbar ein Widerspruch: das Salben ein Verfestigen, Dauerverleihen; Niederlassung des Geistes wird nicht durch
 35 Salbung *bewirkt*. Geist hat auch nicht in Niederlassung *Dauer*, dies nur durch Salbung bekräftigt. Handauflegen personenhafte Übertragung. Der Salbende ist lediglich Hand, Präsenz des Geistes, der sich niederlässt und in dieser Niederlassung als in diesem naturmystisch dauernden Sakrament festigt: da ist, Wohnung hat, *Salbung von Dingen*. Warum wird der
 40 Malstein, werden Heiligtümer gesalbt? (Salbung heißt Öl ausgießen. Bei Babyloniern ähnliches, ebenso bei katholischen Altären. Kontroverse

über: *ausgießen* und *bestreichen* (arabische Tradition). Warum Öl? Es hat erhaltende Kraft. Die Dauer wird verliehen. Die von Naturmystik recipierte Eigenschaft auch uns erfahrbar. Keine Übertragung der göttlichen Kraft auf das Ding. Einem Ding, auf das sich Kraft niedergelassen hat, wird Dauer verliehen. Der gewählte Stoff ist immer bedeutsam, knüpft an die Wirklichkeit an. In den uns berichteten Vorgängen hat das Öl stets eine besondere Bedeutung. 5

Salbung von Menschen. Das Wichtige ist, daß hier ein Mensch da ist, erwählt zum Träger eines *dauernden* Auftrags, des vielfältigen Regierens, der Führung von Kriegen. Weil ein dauernder Auftrag erteilt wird, wird der Herrscher gesalbt. Männer *eines* Auftrags, *einer* Tat werden nicht gesalbt. Und zwar ist bei der Salbung dieser Mensch über seine Tat hinaus für seine Person erwählt, ganz prägnant: der ihn erwählenden und sich niederlassenden Kraft soll Dauer verliehen werden (daher dynastisch erhalten bleibend). 10 15

Mit der Salbung ist die Begabung mit Geist in Verbindung gebracht und zwar so, daß eine wirkliche Umwandlung vollbracht wird, ein neuer Anfang mitten im Leben beginnt. Die Salbung gehört zu den Sakramenten, die *media in vita* neuen Beginn einleiten, bewirken, aussprechen. Sie gehört zu derselben Gattung wie die Taufe, m. a. W. *Wiedergeburtssakrament*. Eine andere neue Natur tritt in den Menschen ein. Dieser Eintritt in Neubeginn ist sakramentaler Vorgang wenn irgendeiner, denn Wandlung menschlicher Substanz vollzieht sich in Verbindung mit diesem Geschehen. 20

Im Pentateuch auch Namensgebung ein solcher Akt: Abram, Jaakob, im entscheidenden Augenblick des Lebens, wo gleichsam ein neues Stück des Weges beginnt, wird dieses Stück geweiht. Beides *namenhaft* sakramental: Abra(h)am, Isra-el, theophore Namen: dadurch wird ausgesprochen und kundgetan, daß ein mit Gott verbundenes Wegstück beginnt in einer bislang noch nicht konkreten, bekundeten Verbundenheit. Der Mensch wird umgeschaffen zu einem neuen Geschöpf: also *Schöpfungsakt* (Abraham = hibaram: »als sie geschaffen wurden«, Metathesis derselben Konsonanten.) 25 30

Die Salbung ist die zweite Form dieses Wiedergeburtssakraments: *ein Erwählter mitten im Weg*, und ist nur mit Proselytentaufe, Umkehrtaufe, Erwachsenentaufe im Urchristentum zu vergleichen, während bei der Taufe dieser Erwählungscharakter fehlt: sie ist *allen* zugänglich. Hier geschieht die Handlung durchaus von Gott aus. 35

Im Zusammenhang damit stehen die Fragen: 1) Was ist: der Geist gerät auf oder über einen Menschen hin? 2) Hat nicht jenes Faktum des Neubeginns, das mit der Salbung zusammenhängt, eine nicht noch nach- 40

drücklichere Aussprache, ein noch stärkeres Bild, noch stärkere Eingestaltung gefunden? Geist darf nicht gefasst werden im Sinne einer Substanz, sondern nur dynamisch, eine Bewegung, und zugleich sinnlich elementarhaft ruach, πνεῦμα, spiritus, Geist-gischt (Joh. 3). Bei Luther begann die

5 Verfestigung des Wortes, Meister Eckhart übersetzt noch Joh. 3 der Geist *geistet* wo er will. (ἄνωθεν: von oben her, Luther übersetzt von neuem.) ruach in der Schrift noch ganz sinnlich elementhaft: Wind, Brausen, und daneben geisthaft.

Wir hören vom Geistbraus, der sich auf Menschen niederlässt, und

10 I.16.11 ff. von der bösen ruach, die sich von Gott aus auf Schaul niederlässt. (»Bei ihm ist Er« – Kern der Tragödie!)

Drei kurze Stellen stehengeblieben wie Reste und Trümmer einer nicht mehr zu übersehenden Tradition, die etwas Mögliches aber in sehr bedeutsamer Weise mögliches besagt.

15 1) Und wer ist deren Vater? 2) I.13,1. Ein Einjähriger (1 Jahr alt) war Schaul in seinem Königtum. Allerlei Hypothesen daran geknüpft benun=51. Zahl aus antisaulistischer Tendenz gestrichen. Es bedeutet aber: ein Jahr alt war damals Schaul in seinem Königs*wesen*. Vielleicht eine Korrektur des religiösen Sprechers, um anderen bedeutenden Sinn hervorzuheben. I.17,45 ff. Öffentliche Bekundung des Geisträgertums: Kampf Dawids mit Goljat. »Ich komme an dich mit SEINEM, des Umscharten Namen, des Gottes der Schlachtreihen Jiβraels, die du gehöhnt hast, daß man erkenne: anwesend ist Gott bei Jiβraels.« So kann keiner aus dem Volk sprechen, es ist durchaus Prophetenstil, in dem Dawid hier

20 redet. Seine Tat ist nur die mit dem Wort verbundene Handlung.

3) I.17,54. Sohn deines Knechtes. (Plusquamperfektum nicht vom Text, aber vom Zusammenhang aus.) Schaul kennt ihn längst, fragt aber trotzdem nach seinem Vater. Abner antwortet mit Schwur, kann ihn nicht fragen, Schaul soll selber fragen. Diese bisher nicht erklärten Umstände geben

30 Veranlassung, diese Stelle in Zusammenhang zu bringen mit den anderen Stellen. Das Geisträgertum, das sich im Wiedergeburtssakrament, dessen zweite Form die Salbung ist offenbart, ist im Zusammenhang mit Vater- und Sohnschaft zu bringen.

17. VIII. 28.

35 Es beginnt das schwerste Stück der Arbeit. Joh. 3,9. spricht am deutlichsten das Problem aus, wenn auch die herkömmliche Interpretation das Gegenteil der Wahrheit ist. Es ist eine Aussage über das Leben nach der Wiedergeburt des Menschen und kann als Wahrheit verstanden werden, daß die Verfehlung eines Menschen die nach der Wiedergeburt geschieht,

einen anderen Charakter hat als die vor der Wiedergeburt. Ein ungeheuerliches Mißverständnis aber ist es, anzunehmen, daß dieser Mensch, der Neophyt, unfähig ist zu sündigen, nicht mehr sündigen kann. Das Fehlen, ἀμαρτάνειν, ist faktisch, existentiell ein viel schwereres Problem als vor der Wiedergeburt. Es ist das Aufbrechen des χάσμα, des Abgrundes. Während es vor der Wiedergeburt noch allenfalls in das Gebiet der ethischen Entscheidung gehört, ist es nach der Wiedergeburt keine ethische Angelegenheit mehr. Die Gnosis hat solche Sätze so zu verstehen gesucht, daß das Tun des Menschen nach der Wiedergeburt dem polaren Gegensatz von Gut und Böse enthoben ist.

Das Problem des historischen Königtums ist es also, daß der Gesalbte sündigt. Messianismus ist nichts anderes als das Verlangen nach dem Gesalbten, der die Salbung erfüllt. Das Sündigen des Gesalbten (des Königs) ist in allem Ernst so zu verstehen: als Gegenüberstehen von Gott und Mensch, so, daß es die Situation Adams immer wieder gibt. Es gibt noch einen anderen einmaligen stärksten Ausdruck für das Niederlassen des Geistes, bildhaft ungeheuer stark, der aber aus gutem Grunde hier, wo das Problem von Salbung und Versagen gegeben ist, nicht stehen kann. Richter 6,33: »da umkleidete Sein Geistbraus sich mit Gideon«: um *diese eine* Tat zu tun! Das Problem von Geistempfang und Versagen ist hier nicht gestellt, es ist einmaliges Faktum, nur dort, wo Geistempfang Dauer erhält, ist es gegeben. *Da wartet Gott, der den Geist verleiht, auf den erfüllenden Menschen.* Ich möchte, daß es allen klar wird, daß es dies gibt, dies Warten Gottes, so etwa: daß ruach zwar verliehen wird, aber damit den Menschen doch *nicht* ganz durchdringt, sodaß nun vom Menschen allein das entscheidende Ja und Nein ausgeht: daß also auch die Geistverleihung noch im Zwiegespräch steht, auch sie noch eine Frage Gottes an den Menschen ist.

In einem, nur lateinisch bei Hieronymus erhaltenen Fragment des Hebräerevangeliums ist ein stärkster Ausdruck dieses Wartens Gottes enthalten (wahrscheinlich dem Matthäus nahestehend, aber dort nicht erhalten). Bericht der Jordantaufe: Descendit omnis fons spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te, tu es enim requies mea. Nicht so, daß Gott *in* den Propheten gewartet habe, sondern jeweils *dahinüber*.

Für den Akt der Niederlassung des Geistes gibt es in den Evangelien zwei Fassungen: ἐν ᾧ εὐδόκησα »den ich erwählt habe«, und: σήμερον γεγέννηκά σε »heute habe ich dich gezeugt.«

In der ganzen Geschichte des Christentums steht auf der einen Seite, daß es Warten und Erfüllung gibt, daß auch *höchstes Geschehen* ein *Zwiegespräch* zwischen Gott und dem Menschen, letztlich eingetan ins

Geheimnis, und doch in Wirklichkeit kraft der von Gott gewollten Schöpfung: Zwiegespräch – und auf der anderen Seite: einseitiges Geschehen von Gott aus, und damit nur Fiktivierung dieses Geschehens durch den Menschen.

- 5 Was heißt dies: ruach? Im ersten Satz der Genesis, der von Johannes aufgenommen wird, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος Verknüpfung von Judentum und Griechentum in sehr prägnantem Sinne. Der Satz redet etwa so: »Im Anfang war« (Zitat): das ist eben das, was ihr nennt ὁ λόγος, das ist der λόγος, von dem ihr redet. Jenes Ursprechen ist dynamisch gefasst: das
 10 Wort der Schöpfung als schaffendes Wort, nicht statisch metaphysisch zu fassen: ζῳοποιούν.

- Alles ist völlig zusammengefaltet in dem vorschöpfungsmäßigen Sichbewegen Gottes im Stillestehen, in dem Natur und Geistgeschehen, das Natur (Accusativ) *wirkt*, bewegend, Geist *wirkt*, bewegend, das seinem
 15 einwohnenden Wesen nach Bewegung ist.

- Der Schöpfungsgeschichte nach ist Gott nicht Geist, sondern Geist geht von Gott aus wie Natur von ihm ausgeht. Gott manifestiert sich in seiner ruach, die Naturbewegung und Geistbewegung umfasst. Es gibt keinen Vorrang des Geistes vor der Natur, keine Identifikation Gottes mit Geist,
 20 die von Natur nicht ausgesprochen werden kann. Auch der Geist deriviert aus der ruach wie die Natur, dem Geist ist nicht, wie wir heute nur zu leicht geneigt sind, eine Prädilektion zuzuerkennen. Hier ist ruach in Wahrheit ἀπαξ λεγόμενον. Die Schöpfungsgeschichte enthält zwei Berichte: Schöpfung der Natur und des Geistes. Gen. I.–II.3 erzählt die
 25 Schöpfung der Natur, des Kosmos. Auch der Mensch hat darin seinen kosmischen Platz. II.4ff. erzählt die Schöpfung ganz neu, aber auf den Menschen hin. Diese beiden Berichte verhalten sich wie Natur und Geist, Natur und Geschichte, Kosmologie und Anthropologie, aber beide Perspektiven gehören zueinander. *Gott ist in allem, was wir Geist nennen,*
 30 *ebenso entrückt wie allem, was wir Natur nennen.* Die Gefahr des substantialisierten Wortes Geist ist sehr groß, die ungeheure Problematik der Weltgeschichte, die mit dem Idealismus zusammenhängt, beruht auf dieser Identifizierung (Hegels) von Geist und πνεῦμα. (Auch Pascals ordre de corps und ordre d'esprit können noch das Ausgleiten in Geisthaftigkeit nicht verhindern.) ruach, die beides schafft, bleibt das Belebende in der Schöpfung, das in den Menschen eingeht, das Lebenderhaltende, das Leben und Bewegung verknüpft.

- Möglicherweise ist noch für den frühen Menschen der Bibel der Wind das Sausen von da her, das Bewegen in seiner naturhaften Form uns erscheinend (Verwandtes bei Hölderlin. Beide Bedeutungen dicht nebeneinanderstehend in Geschichte von den Wachteln.) Letztlich bliebe es dassel-

be Wort, wenn wir es auch Atem, Wind, Hauch, Geist nennen. Atemgeist der individuierte Teil der in uns gelegten Bewegung. Diese ruach, dieses $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, das so bewegt, eingehend in Natur und alle Individualgeister, alles bewirkt, lässt sich in *Urfülle*, schöpferisch, auf den Menschen nieder. Daher erfasst jener Hinweis auf Neuschaffung die Wahrheit unmittelbar: die Urfülle lässt sich auf den Menschen Seiner Wahl nieder. 5

Nun etwas besonders Schweres, ich will aber dennoch versuchen es zu formulieren.

Daneben gibt es Stellen, wo von ruach fast naturmystisch gesprochen wird, in vielleicht nicht ganz einheitlicher, aber als Stufen und Bezirke der Einheit zu verstehender Auffassung, ruach als objectivum, Fluidum, *das jeden, der mit ihr in Berührung kommt, erfasst*. Es ist die Frage, ob hier nur eine primitive Stufe der Auffassung noch hineinragt, oder ob auch dies in den ganzen Zusammenhang mit einzubeziehen ist. (Es ist aber schwerlich anzunehmen, daß gewichtige Dinge einfach so unverändert stehengeblieben sind.) 15

Dreifaches Problem: 1) Erfasstwerden eines auserwählten Menschen durch ruach. 2) Problem der objectiven Wirkung der ruach, opus operatum, unabhängig vom personhaften Verhältnis, Ausstrahlung und 3) Problem der bösen ruach. 20

1). bereits behandelt.

2). Schmucl I.19,9 u. 19 ff. (Sie blieben in den *Klausen*: Siedlung einer Prophetenschule bei Rama unter Leitung Schmucls. *Sammlung* lahakat: dies Wort gibt es eigentlich nicht: kahal – lahak, beabsichtigte Metathesis, esoterischen Sinnes.) 25

Das Ergriffenwerden der Boten Schauls und schließlich Schauls selber von der ruach. Noch in der tiefsten Verfinsterung, mit Ahnung unmittelbar bevorstehenden Geschicks, in einem bis ans äußerste der $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ gehenden Zustände. Erklärung des Spruches: »ist auch Schaul unter den Kündern?« Beide Varianten der Frage gehören historisch zusammen, die zweite vielleicht aufzufassen als Möglichkeit eines neuen Anfangs, obwohl Schaul nicht mehr in der ruach darin war. Doppelte Erklärung der Herkunft des Spruches: der Spruch war verstummt, jetzt geschieht dies Neue. Er taucht auf als Ausdruck der tragischen Situation, als Travestie des ersten Vorgangs im Augenblick der Zersetzung. (Vielleicht im ersten Vorgang nur historisch berichtet, im zweiten vom Redaktor aus der Ursprung des Sprichworts berichtigt.) 30 35

Liegt hier eine objektiv magische Wirkung der ruach vor? Es ist keineswegs gesagt, daß irgend ein indifferenter Mensch von ruach ergriffen wird, hier sind die *Boten Schauls* erfasst, auch dies steht noch im Zwiegespräch Gottes zu Schaul. Es ist also *nicht* objektive Wirkung ohne Rücksicht auf 40

die Person (höherer Accumulator), sondern auch dies durchaus noch einzufügen ins Wirken der ruach, wenn auch nur als diese besondere Art: das dunkle Gespräch gerät ans Äußerste. Das Ergreifen der Boten durch ruach *kann* Ausdruck der Botschaft Gottes an Schaul sein. Dies
 5 Ergriffenwerden ist mehr als Zungenreden, *μανία* ans Äußerste gehend. (Konträre Wirkung: schlimmer bei Schaul als bei den Boten, wie in Hölderlins Zeitgeist: »der Schlimme nur wird schlimmer«.)

3) Rückkehr zu böser ruach: gibt es ruach vom Dämonischen aus? Wir sind verpflichtet, darüber nachzudenken: was ist dies von der Wirklichkeit
 10 aus? (Man trägt etwas, ohne legitimiert zu sein, daher Verwirrung.) »Bei Schaul war Er ferngewichen«, jetzt lässt sich jeweils, nicht wie bei der Salbung, die der Niederlassung des Geistes Dauer verlieh oder doch verleihen sollte, wo der Geist dauernd gehalten wurde, das *böse Geisten* nieder. Zweifellos ist auch dieses böse Geisten verknüpft mit dem Einher-
 15 künden wie das Niedersenken des Geistes bei der Salbung. (Was mag er gekündet haben? Schreie, unartikulierte Laute, aus denen sich bei Prophetenrede der *λόγος* formt.)

Unterschied zwischen Niederlassung der ruach hier und sonst beim eigentlichen Geraten des Geistes auf jemanden. Es wird eine andere Sprache
 20 gebraucht in Bezug auf das Geschehen selbst: 1) der Geistbraus *gerät* auf oder über jemanden hin.

2) beim Scheinobjektiven: es *geschah* ein Geistbrausen.

3) ein böses Geisten *überstürzte* Schaul (»überstürzen« gehört zum Bösen).

25 Geschehen unterscheidet sich von Geraten dadurch, daß es diesen Richtungscharakter nicht hat. Auch wo es geschieht, wird der Betreffende nicht Geistträger.

Ruach, die die Welt erfüllt, bewegt, belebt, wird gewissermaßen naturhaft als nicht die Richtung habend hingestellt. Niederlassung höchster
 30 Grad von Richtungnehmen der ruach, *diesen* Menschen im göttlichen Sinn begabend. Das böse Geisten ist die aus Gott entlassene, freie, losgelassene ruach, es ist nicht bloß mit Furcht und Zittern, sondern auch nur unzulänglich darüber zu sprechen.

Vergleichsweise: 1) Gott hält ruach an einem Ende, von dort aus geht
 35 ein Strömen, immer wieder neues Geschehen,

2) beim zweiten scheinobjektiven Geschehen ist diese Verbindung nicht mehr so, Gott hält die ruach nicht mehr so, die Direktheit der Verbindung ist nicht mehr vorhanden,

3) beim bösen Geisten wird sie ganz losgelassen, der
 40 Mensch tut etwas, das seinem individuierten Wesen nicht entspricht, *μανία* Auslassen der Disciplin, der Geformtheit, Hegemonie, Ordnung, In-

dividuation; es ist die Urmaterie, das Urelement, das nun richtungslos schaltet. Gewissermaßen nicht als ob die Urmaterie in allem Ernst gerichtet, individuiert sei, nur in Form dieses Leibes ergossen: das Urplasma. Es ist keine Veränderung in der Substanz, sondern eine Änderung im Verhältnis des Menschen zur Richtung. (Durch ungeheure 5
 Aufraffung willensmäßig wieder einschaltbar – Zeiten, in denen das böse Geisten von Schaul weicht, vielleicht von einem jeden von uns in täglicher Wiederholung beim Erwachen erlebt. Mildere Form, wie bei Alkaloidräschen und ekstatischen Rauschmitteln: die Rückkehr wird als Depravierung, Verkargung empfunden, vielfach daher beim Erwachen 10
 aus Rauschzustand Selbstmordabsichten. Bezugnahme auf einen Fall des Eingehens und Hinüberziehens in diesen Zustand bei einer ganzen Familie, von der einzelne Mitglieder in solche ekstatischen Zustände gerieten. Tritt etwa bei Einfall der Fülle in einen verkehrten (!) abgefallenen Menschen konträre Wirkung ein: dieser Mensch wird nun Lästere(r)? Die von 15
 Gott abgelöste, auf Zeit losgelassene ruach ist ins Richtungslose geworfen (Satan), ist *wirkend* böse, vom Menschen aus gesehen, führt zum Rebellieren, wuchert sich aus.

In verschiedenen Fragen wird die scheinbare Schuldlosigkeit, Unverantwortlichkeit des von der bösen ruach Überstürzten als das zutiefst 20
 Beunruhigende bezeichnet.

Schaul ist abgefallen, im Zustande des Abfalls, sein Geschehen ist das Geschehen des abgefallenen Menschen, dem nun dies und dies widerfährt. Er wird mit seinen Instinkten konfrontiert, erfährt etwas, das er durch Introspektion nicht erfahren kann. Die Erinnerung tut Schaul seine 25
 Instinkte kund, die er sonst nicht erfährt.

Ist ruach 1 die Richtung auf Gott, dann ist ruach 3 das Kreisen in sich selbst, das Sichnichtentscheidenkönnen. Auch Schaul erfährt dies: Aufhebung und Bestätigung (1) und Preisgabe und Vernichtung (3). Welche Möglichkeiten der Umkehr für Schaul gibt es? Was kann er 30
 tun? Es gibt den verkehrten Menschen nicht, den umkehrlos Verworfenen (II.14,14!). Er ist verworfen nur in bezug auf bestimmtes zu vollbringendes Geschehen.

Hypothetisch ist vom Menschenleben nicht zu reden. Nur in der Ich-form, und auch da nicht in Worten. Schaul erfährt in seiner Erinnerung, 35
 was nur in ihm gelebt hat, als motorisch geschehen. Das »Wenn« ist eine irrealer Perspektive. Die Wirklichkeit der Kategorien Gut und Böse erfahren wir nur in der Selbsterfahrung. Dies ist aber nicht ethisch zu fassen: es würde dann nur übersetzt aus der Wirklichkeit auf eine übersehbare Scala (praktische Theorie). Bei Verharren in der Entscheidungslosigkeit oder 40
 Verhärten darin geschieht das Böse. Man tut das Böse nicht, weil man sich

dafür entschieden hat, sondern weil man sich *nicht* entschieden hat. Es handelt sich nicht um die Sphäre des Urteils. Urteil ist hier nicht im Sinne des *Satzes* sondern des *Spruchs* gesprochen.

Mit der Bezeichnung pathologischer Zustand ist nicht viel anzufangen.

- 5 Das Pathologische ist in der Wirklichkeit des Lebens nicht etwas, bei dem wir uns zu beruhigen haben, es steht zwischen Gott und Mensch. Nicht die Melancholie ist die Erklärung, sondern sie ist vielmehr zu erklären.

- Gibt es Entscheidung gegen Gott? Das, was Augustinus Sünde zum Tode nennt? Das Widerstehen kann vorgestellt werden, massiv, kompakt, als dick und dicht gewordene Entscheidungslosigkeit, man widersteht nicht von der Entscheidung aus, sondern aus Entscheidungslosigkeit. Meister Eckhart: die Hölle ist, daß der Mensch in sich belassen wird. Man darf nicht in praktischen Agnostizismus eingehen, sondern muss erkennen, wie allein Erkenntnis dem Menschen wirklich lebensmäßig zuteil wird.
- 15 Gut und Böse: Hervortreten der Prinzipien aus Gott, der Mensch (Adam) kann sie nun erkennen. Diese Polarität wird im Weg der Menschheit überwunden. Erinnerung an Amersfoort: dämonisches Antworten. Stimmen ertönen, drängen sich auf, von früher her, von allen Seiten, die Antwort geben wollen anstelle des wirklich ausgesprochenen und gemeinten Menschen. Sie übermächtigen den Menschen, er lässt sich fallen, sinkt in Wirbel, Entscheidungslosigkeit, von außen gesehen: Entscheidung zum Bösen. Erst in der dritten Phase, die kommen kann oder nicht, wo nichts anderes mehr da ist als dieser verstummte Mensch auf dem Grunde, kann wesenhafte Antwort erfolgen. Das völlige Verstummen des Menschen erster Anfang des Antwortens, der Verantwortung.
- 25

Das Vorhersehbare ist immer Fiktion; die Schematisierung, die solches Entscheiden *wollen* bedeutet, tut der wirklichen Entscheidung Gewalt an.

- Die Beunruhigung, die das Schicksal Schauls erweckt, ist noch nicht gewichen. Auch diese Beunruhigung ist einzufügen in die, die jeden Menschen überkommt, wenn er zur Besinnung kommt, dass jedes Geschehen ein Zwiegespräch zwischen Gott und Ich ist. Das Konkrete, das nur in seiner Erfahrung besteht, ist ihm gleichwohl zugesprochen.
- 30

- Ist hier generell oder speziell vom abgefallenen Menschen gesprochen? Ist Strafe das Schicksal, das diesem widerfährt? Es *muss* nicht dem Abgefallenen geschehen, dem Nichtabgefallenen *nicht*. Gottes Wirken lässt sich in kein Paradigma tun, ist nur jeweils unzulänglich in unsere Begreiflichkeit hineinzubeziehen. Gott braucht doch aber Boten? Das Hineinbeziehen anderer Menschen in unser Schicksal wird immerdar von uns aus getan, ohne daß es auf Gott bezogen wird. Den Boten Schauls geschieht nichts als eine Verwendung stundenweise. Nicht bloss faktisch, sondern schöpfungsmäßig hat jeder Mensch das Schicksal anderer Men-
- 40

schen zu teilen, mit denen er räumlich und biographisch nicht einmal zusammenzuhängen braucht, und hat es selbst immer und immer wieder als in sein eigenes einbezogen und erfährt es nur von da aus. Daneben gibt es ein Vertreten, eine Miteinandervermischtheit, von der wir nichts anderes erkenntnismäßig aussagen können. Vielleicht ist der Traum nichts als ein Wachwerden dieses Verflochtenseins. Die Formel des Individualismus lautet: »mein Leben ist meine Burg«, dies ist es aber in Wirklichkeit nicht und kann es nicht sein. 5

Umkehr ist nicht Rückkehr, sie bedeutet die Achsendrehung des Lebens an einem Punkt, wo man früher nicht gestanden hat. Sie ist das Geraten auf eine andere Ebene, in eine andere Dimension, durch einen Akt, der mit der ganzen lebendigen Person vollzogen wird. Sie ist Erfahrung eines Neuen, das vorher nicht gewesen ist, *nicht: Rückkehr ins Paradies, sondern Erlösung.* »Die Umkehr ist in der Sünde wie das Öl in der Olive.« Dies ist die Perspektive des menschlichen Lebens, wir können uns nicht auf die Allmacht Gottes verlassen. 15

Bei Schaul scheint dies hier nicht mehr der Fall. Es gibt eine Grenze, wo Umkehr nicht mehr angenommen wird: dies wird Verhärtung genannt (Augustin: Sünde zum Tode). Das böse Gottesgeistes erscheint bei Schaul tatsächlich als etwas Hemmendes, er verfällt bis in den Tod hinein. Es ist dies ein Grenzgebiet, doch gibt es Stellen bei Schaul, die immer wieder etwas anderes zeigen. Die Sündhaftigkeit Schauls ist sichtbar, aber daß die Nichttötung Agags seine eigentliche Sünde sei, lasse ich mir nicht durch die Bibel diktieren. Die Bibel ist nicht das Wort Gottes, sondern eine menschliche Sache, die aus Berührung mit dem Wort Gottes hervorgegangen ist. 20 25

Schaul kann aber nichts mehr dagegen machen. Woher wissen Sie das? Wir wissen aus Erfahrung, daß wir jeweils etwas machen können, es aber nicht tun. (Für den Gesalbten ist die Umkehr schwerer, nein vollends unmöglich: er ist jetzt Träger der bösen ruach, wie er früher Träger der guten war.) 30

Eine solche Vermischung des guten mit dem bösen $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ findet sich in ungeheurer Tatsache im neuen Testament erzählt: die Besessenen erkennen Jesus zuerst, $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ erkennt $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, auch die abgesplitterte Kraft bleibt immer noch Kraft. 35

Die Schichtungen der Berichte über Schaul ergeben kein Gesamtbild. Das Buch stammt aus der Vereinigung dieser Schichten in einem einheitlichen religiösen Bewusstsein, dem des Redaktors: es ist sehr viel Beunruhigendes da, etwas das ihn anwandelt, dem er preisgegeben ist, doch nicht so stark wie bei der griechischen Tragödie. Vergleich des Schicksals Schauls mit den Schicksalen in der griechischen Tragödie: auch dort 40

spricht sich immer nur *eine Seite* der Erfahrung, nicht *die* Erfahrung aus. Dies tritt bei den Griechen viel stärker in Erscheinung, hier ist immer noch der Gegenspieler lebendig. Was an Gutem in mir steckt, kann ich nur immer experimentell erfahren: indem ich es tue. Dann gerate ich an

5 Mauer und Grenze.

Einfluß der griechischen Tragödie auf das Christentum. Im Christentum seufzt der von der *εἰμαρμένη* bedrückte Mensch auf, er erhält eine, und keine fiktive Antwort. Schon in der Tragödie selbst wird danach verlangt (Fl. Chr. Rang). Die Gefahr ist: Hypostasierung, Verfestigung, Verdichtung des Bösen, die Teufelei schlechthin. Doppelter Lösungsversuch: 10 1) Markion: Zwischenreich 2) Gnosis. In der Gnosis schwere dunkle dualistische iranische Einflüsse. Gnosis ist die unerlaubteste Versteifung überhaupt: Dualismus. Alle Wesen nur Kampfwerkzeuge für die letzte Entscheidungsschlacht zwischen Licht und Dunkel.

15 Der Druck, das Grauen, unter dem der Mensch steht, erscheint in griechischer Tragödie verklärt. Bei Schaul dient das böse Geisten dazu, zu zeigen, wie sich die dunkle Instinktwelt in Schaul entlädt im Handeln gegen Dawid. Ein stufenweises Aufsteigen zur endgültigen Sanktionierung des Königiums. Schaul trägt wie Prometheus Züge eines ersten Entwurfs. 20 Die tragische Sphäre ist diese: der Erste, der Gesalbte, ist in Dawid schon da, der ehemals Gesalbte wendet sich gegen ihn. Obwohl Elemente der Umkehr eingebaut sind, verläuft sein Leben dennoch ohne jedes Tröstliche, dies vielleicht von dawidstreuer Textschicht her bestimmt. Wie kann ein so groß und reich angelegter Mensch so verfallen, daß keine Versöhnung mehr da ist und sein Schicksal wie eine absolute Verurteilung dargestellt wird? (Die Geschichte der Sauliden eine ans Groteske streifende 25 Tragödie). Nicht bloß im Psalm, sondern auch II.21 eine antigonehafte Versöhnung. Sakraltod der Söhne Schauls mit Ausnahme Mefiboschets.)

Zusammenfassung: Der eigentliche Geistempfang im Sinn des mit Richtung begabten Geistes, Gott und Mensch verbindend, immer wieder niederströmend, ist *Erwählung*, aber die *Entscheidung* ist dem erwählten Menschen *nicht* abgenommen. Die Gnade, von Gott aus eingetan, wartet auf den Menschen, daß im Menschen selber der Austrag zwischen Gnade und Menschenwille sich vollzieht. Erwählung und Entscheidung sind eng 35 miteinander verbunden, in hoher Ausgestaltung dessen, was Schicksal alles Menschentums ist. In keiner der beiden Perspektiven: Wille und Freiheit – und Allmacht, Bestimmtsein, Prädestination – allein zu erfassen. Nur Verbindung beider ergibt das wirkliche Leben und kann der Wirklichkeit gerecht werden. Im Augenblick des Handelns: Entscheidungsperspektive, im Augenblick des Geschehens: Bestimmungsperspektive. Was 40

in der Sphäre der Logik gilt, daß a nicht gleich Nicht-a ist, gilt hier nicht, a ist mit Nicht-a unlösbar verschmolzen in der Wirklichkeit. Nur dieses beides zusammen ergibt die Wirklichkeit des gelebten Lebens.

Erwählung ist eine Frage Gottes an den Menschen. Der Gesalbte kann versagen und fehlen. Durch das Versagen hindurch und durch den Fall des Menschen hindurch führt der Weg des Menschen, der Weg zur Vollendung, daß aus der Schöpfung Erlösung, aus dem Irrweg der Weg, aus dem Verfehlen das Finden erwachse, dafür ist unsere Erfahrung Beispiel und dieses, das Schicksal Schauls und Dawids, ein unsere Erfahrung steigerndes und entfaltendes Beispiel. Fall und Sünde, Schuld und Irrtum sind einbezogen in Heiligung und Erlösung, in dem Weg Gottes durch die Welt. Wir müssen annehmen, daß Gott den Menschen solchermassen brauchen will.

Die Geschichte des Messianismus ist nichts anderes als das Werden des Irrwegs zu Weg. Das Königtum, das Protest des Menschen gegen Gott ist, wird geheiligt durch Salbung, Gott gewährt und heiligt es ein.

Neue Fragen: 1) Frage nach der Sohnschaft. 2) Die konkrete Geschichte Schauls und Dawids wird *legitimiert*, aufgenommen in die *Verheißung*.

Frage des Versagens, besonders des Versagens Dawids: welcher Unterschied ist zwischen dem Versagen Dawids und dem Schauls? Bei dem Versagen Schauls erfolgt nichts, bei David erfolgt Verheißung (eigentliches Ende II.23,1-7.)

3) Wandlung des Messianismus von da an: Wie knüpft das Volk seine Sehnsucht an das Versagen an?

17. VIII. 28, abends. 25

Zurückgreifen auf Anfangsprobleme: Führer und Gemeinschaft. Primitiver Versuch einer Theokratie im Buch Richter. Was von religiöser Seite aus Theokratie heisst, ist von soziologischer Seite her Volkwerdung durch freiwillige Gemeinschaft, in Wirklichkeit aber ein und dasselbe. Der Versuch, dies zu begründen, dies doppelseitige Gebilde, die wahre Gemeinschaft, scheitert je und je in der Geschichte. Dies Scheitern ist das Angesicht der Geschichte, so sieht Geschichte aus, das *ist* Geschichte.

Vom Scheitern aus erschallt aus dunklem Gefühl des Volkes der Ruf nach dem Verzicht. Etwas Ausserordentliches wird versucht, was in den sozialen und politischen Gebilden der Völker selbstverständlich nicht verwirklicht ist; von der Botschaft aus, vom grossen religiösen Sprecher aus, wird versucht, es zu tun, was nicht von selber aus sich verwirklicht. Dies Anfangen von der Botschaft aus ein Hingehen zur Wirklichkeit; aus dem Kern aller Wirklichkeit, nicht von abgesondertem Teilgebiet aus wird ver-

sucht, Botschaft zu verwirklichen, im Element, in der Materie des Zusammenlebens der Menschen, ein Suchen nach dem eigentlichen Leib des Wortes in der ganzen Fülle des Lebens, der öffentlichen politischen gesellschaftlichen Zusammenhänge, Beziehungen, Institutionen, Gebilde, in die
5 der Mensch hineingestellt ist. Tiefes Wissen, dass vom bloss Persönlichen, nicht das ganze Gemeinschaftsleben Umfassenden aus dies nicht geht, dass Reduktionsversuch kein Erfüllungsversuch ist. Dies lebt auch im Bewusstsein der frühen Menschen, wo Sprache noch nicht durch Bewusstsein geht (religiöses Sprechen). Religiöse Sprecher, die auf das *Volk* angewiesen sind, stehen in der Tragik des Versuchs. Nichtrealisierung ist
10 dennoch Weg durch das Versagen hindurch. Das (sublime) Sichabheben wäre keine Zelle mehr gegen den harten Widerstand des Lebens. Das Volk kommt ein paarmal an die Wand heran, erkennt, dass es so nicht geht, Theokratie und Freiwilligkeit enden notwendigerweise in äusserem und innerem Zerfall. Von da aus ertönt der Ruf des Volkes zu Schmuël,
15 von da aus erfüllt Gott den Ruf und spricht während auf diese Wirklichkeit hin.

Königtum von Botschaft aus mit Leben der Wirklichkeit erfüllt. Was bedeutet es, dass Versuch, wenn er ohne Zwang (Staat) ersichtlich nicht
20 geht, nun auf diesem Wege unternommen wird? Das Volk verlangt einen *König* (keinen Häuptling), wie es bei anderen Völkern ihn sieht. (Königsbegriff Schm.I.8 wiederholt.)

Dies ist der Führer, rex, der vorn ist. Der Führer ist der exponierteste Mensch. Nicht umsonst hat sich unter den Völkern die Verantwortlichkeit
25 des Führers gesteigert. Häuptling = Repräsentant, König der wirklich Verantwortliche (trägt Heilskräfte – Handauflegung – und Schuld und Busse – Ödipus). Dies in Präzision ein Novum, das sich hier erst völlig entfaltet. Dieses Königtum unterscheidet sich noch darin, durch veränderte Bedeutung des *Landes* und der *Erde*. König *hat* ein Land, ist *Herr* des Landes.
30 Dies Land ist (repräsentiert) die Welt, andere Länder sind nicht eigentlich gleichen Rechtes. In tieferem Sinne: ein Königtum bedarf keiner Expansion, wie es im Wesen des Kaisertums liegt. Imperium will mit Planeten identisch werden, König ist Herr der Welt, die *ihn* angeht. Er hat das sacrum: wo die Weihe, da die Erde.

35 Von der Wirklichkeit unseres Lebens aus: was ist dies, dass das Volk nach dem König verlangt? Andere Völker haben diesen König bekommen im natürlichen Zusammenhang mit Wanderung und Siedlung, Israel will das in der plastischen Stunde Versäumte nachholen.

Die wirkliche Frage geht nach dem *dauernden* Führer (nicht Spezialisten), nach einem Manne für alle Zufälle und Situationen, und zwar für
40 die unvorhergesehenen das Volk antretenden, für das imprévu, für den

Tennisball, nicht für die Billardkugel. Nach einem Manne, an dem nicht der *Verstand* das Wesentliche ist, denn für Verstand ist beim Ansturm des Unvorhergesehenen kein Platz, sondern so: dass im Anprall des Augenblicks der Mann dasteht und das Volk in den Akt miteinbeziehend die Antwort gibt. Chirurgenentscheidung: das ist das Vertrauen zur Präsenz des Menschen. Die Weisheit der Zeiten spricht sich im Moment der Entscheidung aus: Herr des Ausnahmezustandes. (Max Weber: Demokratie – Kopf ab!) 5

Doch nun ist wieder exemplarische, heiligweltliche Geschichte zu betrachten. Gehört der Führer notwendig zur menschlichen Gemeinschaft, muss sie ihn haben, ist sie denkbar ohne Führer, auch realisierbar ohne Führung? Was ist letztlich Führung? *Müssen* die Menschen geführt werden? Heutzutage problematisiert wie in der Jugendbewegung. Trotzdem allerlei Realität darin. Frage nach Echtheit des Führertums, Wahl von unten herauf. Woran erkennt man den Führer? Mangel an echtem geistigen Wort bei ungeheurer Entwertung des geistigen Wortes. Entweihung, Entwertung, Fiktivierung, alles nichtiges Wort. Auch technisches Versagen des Führertums, Depression: dass Ganzes auf gesicherter Ebene nicht bloss keinen Erfolg, sondern auch keinen Sinn haben konnte. 15

Braucht man den Führer, und warum braucht man ihn, was ist das? Dass konstituierte Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck im Führer braucht, ist zu historisch gefasst. Das Führerische ist nicht eigentlich das Repräsentative, sondern Anerkennung des Führers ist Vertrauen zu dieser *einen* Verantwortung in Fülle der vielen einzelnen Verantwortungen. 20

Führer ist nicht auf Sein bezogen, sondern auf das, was im Dunkel liegt, Risiko, Wagnis, Finsternisgewalten: es mit diesen Gewalten der Finsternis aufzunehmen. (Ödipus und Volk.) 25

Der Akt der Königseinsetzung ist das, was in religiöser Sprache Sanktionierung heisst durch Sakrament der Weihe, von soziologischer Betrachtung aus das Mittel, nach Verlust der spontanen Lebenswirklichkeit wieder organisch zu werden. Das Königtum tritt nicht auf als Schaffung eines akzessorischen Apparates, sondern ist und bedeutet Verwandlung der organischen Struktur. Das Gebilde der Gemeinschaft setzt sich nicht einen künstlichen Kopf auf, sondern verwandelt sich in ein Kopfhabendes Gebilde. Auf der einen Seite ungeheurer arbeitsteiliger Organismus (Mädreporenkolonie), auf der anderen ein hegemonischer Organismus, ein Kopfwesen, das Richtung des sich bewegenden Gemeinschaftswesens bestimmt. Ein Königreich ist nicht eine primitive Republik mit König daran, sondern eben ein Königreich. 30 35

(Dieses Verlangen nach einem König setzt einen Glaubensakt voraus.) 40

Jede Art der Verwandlung, jedes Auftreten neuer Art muss gebucht

werden als Gewinn und Verlust, es ist gekauft, ein Preis dafür gezahlt. (Auftreten des Menschen in Tierwelt: ein ungeheures Minder entspricht dem Mehr. Beispiele: gebärende Frau und gebärendes Tierweibchen. Dies ist der Kaufpreis: dass es Widerstände des Lebens, Schwermut des Geistes, 5 dass es Wahnsinn und Selbstmord gibt, ein Preis, der gezahlt wird von Geschlecht zu Geschlecht.) Ebenso mit Königtum: durch Verlust und Gewinn führt der wirkliche Weg, ὁδὸς τοῦ θεοῦ, kein Weg, der auf irgend ein Schema zurückgeführt werden kann. (Führung entsteht spontan aus echter Menschengemeinschaft wie Blüte am Strauch. Arbeitsteilung und 10 -gliederung hat mit Führung nichts zu tun, Führung wächst nicht organisch, sondern sprunghaft, sie kann genetisch, nicht final gesehen, ein plötzlicher Akt sein. – Leicht mögliche Überspannung des Begriffs: organisch, auch Mutation ein organisches Prinzip.)

Führer entsteht aus Not, ein Halt zum Darleben, von ganz anderer Art, 15 ein novum. Führer nicht nur der, der aus *dieser* Not befreit: was hat er darüber hinaus noch zu tun? (Richter – König.) Führer nur der, zu dem man als solchem Vertrauen hat, der nicht bloss in dieser Not da ist, sondern so zu Gemeinschaft steht, dass durch sein Zu-ihr-treten die Struktur der Gemeinschaft gewandelt wird. (Ist aber die Not nicht immer da? 20 Führer ein Oberhaupt wie der pater familias? Familie entsteht durch Vater, wählt ihn sich nicht, sondern erkennt ihn an. Aber auch die Familie ist in eine sehr tiefe Problematik eingetreten: es wird sie geben, aber nicht rein fortsetzungsmässig. Man kann nicht exemplifizieren an Situation und Institution, die in Krise stehen.)

25 Frage des Institutionellen: Gleichnis des sich bewegenden Dreiecks oder Keils dessen gerichtete Spitze der Führer ist, zugleich Gang und Tempo der Bewegung bestimmend.

Wesen des Führerischen also Bürgschaft *der Dauer der Gerichtetheit*. Kann es Übernahme der Richtungsgarantie durch Person, Verbürgung 30 durch Person geben? In der gegenwärtigen Krise alles Institutionellen. Niemals aber Wehen der Krise ein rein Negatives, immer etwas Pneumatisches. Wer in der Krise steht, sie zweifellos miterfahrend, kann nicht einfach Erhaltung des Institutionellen fordern, sondern kann die Krise nur leben und durch Leben zum Austrag bringen, einzig in dem Sinne und der Verantwortung, dass in der Modalität der Krise organische Substanz bewahrt wird, die, nicht umschützt und umhegt, dahin getragen 35 wird, wo aufnehmende Hand da ist, wo fester Boden gewonnen wird. Keine uns bekannte Institution ist dieser Situation jetzt noch gewachsen: Hegemon, Staatsmann, Feldherr – vielleicht gibt es nur noch den reinen 40 Lehrer, vielleicht können wir ihn behalten. Führertum, heraufbrechend

