Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 22 (1966)
Heft: 4

Artikel: Das Bedrängen des Endes : Reflexionen zu Martin Bubers Chronik "Gog und Magog"
Autor: Hedinger, Ulrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878818

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Bedrängen des Endes

Reflexionen zu Martin Bubers Chronik «Gog und Magog»

Die von Martin Buber edierte und bearbeitete Chronik *Gog und Magog* erzählt vom Ringen um das Kommen des messianischen Reiches, welches zur Zeit Napoleons des Ersten die chassidischen Gemeinden des polnischen Judentums erregte. Es ist dogmatisch nicht nur reizvoll, sondern auch fruchtbar, die in dieser «Chronik» auftauchenden Fragen und Horizonte mit der Beziehung des christlichen Glaubens zur *Eschatologie* zu vergleichen, sich gegenseitig erhellen zu lassen.

1.

Zwei Geistes- und Glaubenshaltungen treten sich in der erwähnten *Chronik* gegenüber: Rabbi Jaakob Jizchak, der «Seher» von Lublin, mit seiner Gefolgschaft und der gleichnamige, jüngere, kurz und charakteristisch einfach der «Jude» genannte Rabbi mit seinem Freundeskreis. Der zuletzt genannte Jaakob Jizchak ist lange Zeit Schüler des «Sehers» und bleibt ihm in Ehrfurcht zugetan, auch nachdem er hinsichtlich der messianischen Erwartung und Erwartungsweise einen andern Standpunkt als sein Meister bezogen hat. Die Geschichte ihrer zuerst kaum sichtbaren, zu gegenseitigem, tiefem Schmerz, aber nicht zu Haß führenden Gegnerschaft durchzieht wie ein roter Faden die vielerlei Erzählungen aus dem osteuropäischen Chassidismus an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert. Sie verleiht der Lektüre der Chronik etwas im wirklichen Sinn des Wortes Atemraubendes.

Das Herz des Sehers von Lublin glüht, zweifelsohne erfüllt von der Not der Judenschaft und der Völker, vor Sehnsucht nach der Erlösung. Er meint, auf dem Weg zur Erlösung zunächst den Weg zur magischen Stärkung des Bösen[1], zur Anfachung des «dunklen»,

---

[1] Vgl. die nächtliche Szene mit dem Beschreiben und Verbrennen zweier Blätter und dem Zerstreuen der Asche im Freien: M. Buber, Gog und Magog (1949), S. 309ff.; s. auch S. 94.

das «lichte» herausfordernden Feuers gehen zu müssen; nach der von ihm bejahten apokalyptischen Überlieferung müssen die Kämpfe «Gogs» aus dem Lande Magog dem Kommen des messianischen Reiches vorangehen. Er versteht es zwar, in seiner am Wochenfest an die sechzig weißgekleideten Jünger gerichteten Rede diese apokalyptischen Vorstellungen zu aktualisieren und, theologisch bedeutsam, den erlösenden Gott von einem Deus ex machina abzugrenzen:

«... erst wenn die Welt in Krämpfen aufbricht, beginnen die Wehen des Messias. Die Erlösung ist nicht ein fertiges Geschenk Gottes, das vom Himmel auf die Erde niedergelassen wird. In großen Schmerzen muß der Weltleib kreißen, an den Rand des Todes muß er kommen, ehe sie geboren werden kann. Aber noch ist auf keiner Tafel im Himmel verschrieben, wann das Ringen zwischen Licht und Finsternis in den großen letzten Kampf übergeht» (S. 141).

Aber die Zaddikim, die Führer der Frommen, haben von Gott die Macht erhalten, den Übergang zum letzten, großen Kampf zu beschleunigen.G erade in dieser Hinsicht soll das Wort in Erfüllung gehen: «Der Zaddik beschließt und Gott erfüllt.»[2] Freilich soll nicht willkürlich gehandelt, sondern der Stunde gewartet werden, «da uns das Zeichen gegeben wird, in der Tiefe des Geheimnisses auf sie (sc. das Kommen der messianischen Wehen) einzuwirken». Der Deus ex machina ist hier doch nur durch eine auf magische, theurgisch-apokalyptische Weise zu beeinflußende Potenz ersetzt. Die Steigerung des Bösen impliziert in der Gedanken- und Visionswelt des «Sehers» keinen Antinomismus, wie er in der Anhängerschaft des zum Islam abgefallenen Messiasprätendenten Sabbatai Zwi[3] vertreten wurde, er bleibt im Feld apokalyptischer Magie, berührt die ethische Dimension überhaupt nicht. Dennoch wird zu Recht von der Gegenseite diese vom Menschen gehandhabte Dialektik der Steigerung der dämonischen Bosheit, damit das bonum und optimum der Erlösung daraus entstehe, abgelehnt. Dem Ruchlosen darf nicht noch mehr Gewalt verliehen werden, als er ohnehin schon hat. Es hieße das Werk des Baal-Schem, des ersten chassidischen Zaddik, verleugnen, seine Sendung der Überwindung des Bösen in den See-

[2] Ebd., S. 141.

[3] G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (1957), S. 340ff.

len höhnen, wollte man dem Ruchlosen noch Kraft einflößen. Die Versuche der Juden, das Ende des Völker verderbenden Kaisers aufzuhalten, müssen deshalb eingestellt werden, mahnt der Maggid von Kosnitz. Er befürchtet, daß das apokalyptische Bedrängen der Erlösung faktisch doch den (ethischen) Kampf in der eigenen Seele zurücktreten lasse[4]. Der junge Mendel bemerkt gegenüber dem Unterfangen apokalyptischer Theurgik, daß der Messias gerade dann komme, wenn man sich nicht mit ihm befasse[5]. Wenn wir das Heil bewirken wollen, so lautet ein Einwand des «Juden», dann haben wir es schon verfehlt[6]. Dieser Einwand läuft nun freilich nicht auf die Empfehlung quietistischer Passivität hinaus. Er hält gegenüber der magischen Theurgik gleichsam die Transzendenz der Erlösung fest. Im Nein zur apokalyptischen Theurgik kann aber auch das ethische Tun des Menschen betont werden; dadurch tritt freilich die Transzendenz der Erlösung in ihrem umfassenden, auch die menschliche Ethik beschränkenden Sinn wieder in den Hintergrund. Die einander eher disparaten transzendenten und ethischen Motive sind in der Theologie des «Juden» auf den einen Nenner der Abwehr theurgischer, messianischer Magie gebracht.

Allerdings bewegt den Seher von Lublin nicht einfach eine mysteriöse Vorliebe für apokalyptische Magie. Er weiß sich zu seinem Tun durch die schmerzvolle, prophetische Einsicht vom Versagen des ethischen Gehorsams, von der Nicht-Umkehr Israels getrieben. Der «Jude» erachtet aber die gemeinsame Umkehr von ganz Israel als möglich, ja als den entscheidenden Schritt zur Erlösung. In einem denkwürdigen Treffen hört zwar der «Seher» diesen Gedanken des Juden an, legt dann aber zornig seine Rechte auf die Schrift und spricht, beinahe schwörend: «Die von Israel werden nicht umkehren.» Trotzdem aber – es markiert die Größe der Sicht des «Sehers», daß sie faktisch dieses Trotzdem auszudrücken vermag – wird der Erlöser kommen[7]. Der «Jude» seinerseits scheint die ungeheure Schwierigkeit der Umkehr zuzugeben. In der Zeit der «Gottesfinsternis», zu der die jetzige Zeit geworden ist, da es kalt und finster ist, als ob es Gott nicht gäbe, als ob Gott sich nicht mit dem Men-

---

[4] Buber (A. 1), S. 336. 316.

[5] S. 292; vgl. auch S. 372.

[6] S. 131.

[7] S. 148. 143; unausgesprochen bleibt vorausgesetzt, daß er als Erlöser und nicht etwa als Richter kommen wird.

schen befassen würde, scheint es sinnlos und hoffnungslos, zu ihm umzukehren. Geschieht das Ungeheure dennoch, dann ist es die «große Umkehr», die Umkehr an der Schwelle zur messianischen Zeit, welche Gott erwartet. Solch «verzweifelte» Umkehr sprengt nach dem «Juden» das «Verlies der heimlichen Kräfte. Die Quellen der Urtiefe brechen auf»[8]. Wie der «Seher» im apokalyptischen Feld der Dialektik der Paradoxie (die Verstärkung des Bösen wird gerade die Erlösung bringen) anheimgefallen war, so hat sich der «Jude» im Bereich der Ethik und Umkehr in eine ähnliche Dialektik eingelassen: die Schwierigkeit der Umkehr, die Gottesfinsternis wird – sofern nun eben die Umkehr sich doch vollzieht – die Erlösung ermöglichen. Ein entscheidender Faktor der Erlösung ist das Tun des Menschen und vor allem die Umkehr von ganz Israel in der Zeit der «Gottesfinsternis».

Das ethische Tun vollzieht sich im Bezug zur «Schechina», welche gleichsam als die göttliche Hypostase des verbannten Israels bzw. die schon vor der Erlösung, noch im Exil und in der Ohnmacht bestehende und geschehende Identität Gottes mit Israel bestimmt werden kann. Der dem «Juden» nahestehende Maggid von Kosnitz warnt davor, die Umkehr bloß auf die eigene Seele und ihre Heilmachung zu richten. «Der wahre Dienst ist, um des Exils der Schechina und der Gemeinschaft Israels im besonderen willen zu Gott umzukehren[9].» Da die Schechina wirklich im Bereich der Armut, Verbannung[10] und Erlösungsbedürftigkeit steht, kann man kaum sagen, daß von ihr eine mystische Kraft ausgehe, welche die Umkehr erleichtere[11]. Der Bezug zur Schechina hebt deshalb den vom

---

[8] S. 151.

[9] S. 317. Vgl. auch das Wort des «Juden»: «Wenn ich allein vor dem Herrn stehe, meine ich nicht mich und meinen Gott, sondern die Gemeinschaft Israels und den Gott Israels» (S. 133). Obwohl der «Jude» von der ausgesprochenen messianischen Bewegung des «Sehers» Abstand nimmt, konzentriert er sich nicht bloß auf das individuelle Heil. Im allgemeinen freilich läßt sich sagen, daß das Hauptinteresse des Chassidismus im Gegensatz zur lurianischen Kabbala und zum Sabbatianismus auf die individuelle Erlösung gerichtet war (Scholem [A. 3], S. 361).

[10] Vor seiner Schwiegermutter rechtfertigt der «Jude» seine vielen Wanderungen mit dem Hinweis auf die als Verbannte wandernde Schechina, Buber (A. 1), S. 114. In vorkabbalistischer Zeit trug die Schechina noch keine weiblichen Züge (Scholem [A. 3], S. 249).

[11] Vgl. immerhin den schönen Trost des Rabbi Bunan vor einer Menge

«Juden» vertretenen ethisch-eschatologischen Synergismus nicht eigentlich auf.

Trotz vieler Gegenstimmen schreitet der Seher von Lublin in seinem Vorhaben unbeirrbar weiter. In «großer Weihe» feiert er das Passafest, welches die messianischen Wehen gleichsam entbinden soll. Die ferner und näher liegenden chassidischen Gemeinden sollen die Feier mit denselben geistlichen Intentionen begehen, damit die Macht und Vollmacht des Tuns des «Sehers» gestärkt werde, zur Wirkung komme. Wie in den Tagen des Exodus aus Ägypten, so sei jetzt, lehrt der «Seher», die Rechte Gottes erhoben, Furchtbares zu tun. Aber dann fährt er jäh zusammen; er hat erkannt, daß in Pžysha die Intention seiner gewaltigen Liturgie und Theurgie gestört worden ist. Sein ganzes Vorhaben ist gescheitert[12]. In Pžysha, am Wohnort des «Juden», ist ein unschöner Streit zwischen der Mutter und der Frau des Rabbi Jaakob Jizchak ausgebrochen, welcher der vereinten geistlichen Macht der Zaddikim einen entscheidenden Schlag versetzt hat. Letztlich freilich, das geht aus dem Ductus der Chronik doch einigermaßen deutlich hervor, ist es nicht diese Störung des Gottesdienstes, welche das Werk des Lubliners zerbricht. Letztlich ist es hier – im Unterschied zu der Legende vom «Rabbi und seinem Sohn», wo der Satan die Erscheinung des Messias verhindert hat[13] – das Umkehr- und Gottesverständnis des «Juden», welche das «Bedrängen des Endes» verhinderten. Denn dieses hat ein Gefälle zu einer dämonischen Beschwörung ‚wie integer und bewundernswert auch immer die Größe dessen erscheint, der das Kommen des messianischen Reiches beschleunigen und herbeiführen wollte.

2.

Sei es, daß die alten Erzählungen schon eine der eschatologischen Auffassung ihres Editors ähnliche vertreten, sei es, daß dieser seinen Standpunkt in der Chronik zum Ausdruck zu bringen versteht, zwischen der Chronik und dem Schrifttum Martin *Bubers* besteht

---

leidender und das Wunder des «Juden» suchender Menschen: Mit euch ist die Schechina «lahm und gebresthaft, mit euch klagt sie die Klage», Buber (A. 1), S. 198.

[12] Ebd., S. 347.

[13] M. Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman (1955), S. 63.

eine wesentliche Übereinstimmung. Theurgische Magie bedeutet auch für Buber eine dämonische Möglichkeit, welche der gottmenschlichen Partnerschaft ins Gesicht schlägt. Darauf weist indirekt schon die Tatsache, daß Buber – nach G. Scholem zu Unrecht[14] – es nicht wahr sein läßt, daß der Baal-Schem, das Haupt des Chassidismus, nicht nur ein Mystiker, sondern auch ein Meister der Kabbala, der Magie war. Das «transzendente» Motiv einerseits, das «ethische» andererseits, welche die Abwehr des «Juden» gegen das «Bedrängen des Endes» bestimmten, lassen sich auch in Bubers Denken nachweisen. Der Mensch kann nach Buber die Erlösung der Welt nicht beschleunigen; dennoch ist der «umkehrende» Mensch ein in der Erlösung der Welt Mit-Wirkender[15]. Da die Handlung des Menschen in Gottes Handeln eingeschlossen ist, kann keine Grenzlinie zwischen seinem Tun und Gottes Gnade eruiert werden; Buber verwahrt sich deshalb gegen die Verwendung des Begriffes «Synergismus» (collaboration) zur Charakterisierung seiner eben erwähnten These[16]. Der Gesichtspunkt, daß Gottes und des Menschen Handeln sich nicht gegenseitig konkurrenzieren oder auch nur begrenzen[17], dürfte allerdings noch nicht das volle Recht zur Abweisung des Synergismus im problematischen Sinn des Wortes hergeben. Buber skizziert in derselben Studie den messianischen Charakter des jüdischen Glaubens, wobei zwischen Deskription und eigener Konfession nicht getrennt werden darf: die jüdische Hoffnung ist nicht «lediglich» Glaube an ein einziges, endgültiges Ereignis, an einen einzigen Menschen als den Mittelpunkt dieses Ereignisses. Der messianische Charakter des jüdischen Glaubens konzentriert sich auf

---

[14] Scholem (A. 3), S. 383.

[15] «It is not as if man has to do this or that to hasten the redemption of the world... and yet those who turn co-operate in the redemption of the world»: M. Buber, Mamre (1946), S. 28.

[16] Ebd., S. 114.

[17] An einem Punkt der Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Dogmatik erscheint allerdings ein solcher Gottes und des Menschen Tun abgrenzender, typischer Synergismus. Es ist der Begriff der gratia vere et mere sufficiens, aber (durch den Widerstand des freien Willens des Menschen) inefficax. Dieser Begriff kann geradezu als konstruierter Grenzpunkt zwischen Gottes Gnade und des Menschen Handeln, bzw. seiner Verdammnis aufgefaßt werden; faktisch hebt er sowohl das Wesen der Gnade wie des menschlichen Handelns auf (s. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, 1956, S. 517ff.); vgl. oben sogleich!

das Mit-Gott-Wirken des Menschen, sei es des Einzelnen, sei es sogar der Menschheit[18]. Gott wartet durch die Generationen der Menschen auf den, in welchem die messianische Kraft im «Exil» der unerlösten Welt entscheidende Mächtigkeit gewinnt. In diesem Menschen kulminiert gleichsam die messianische Kraft der vielen; Buber spricht sogleich wieder von einer Pluralität von Menschen, welche nicht bloß Vorboten der messianischen Gestalt sind – in ihnen ist vielmehr die endzeitliche Messianität in einer überzeitlichen vorweggenommen. Zwar bemerkt Buber in einer subtilen Differenzierung zwischen den beiden Modi der Messianität, das Tun dieser Menschen bleibe kreatürlich, sie blieben Vorboten, dennoch wirke eben die messianische Kraft in ihnen[19]. Buber kann hier das für sein Denken zentrale Geheimnis der Partnerschaft zwischen Gott und Mensch deutlich zum Ausdruck bringen. Aber verzeichnet er nicht das Wesen und Tun des einen dieser Partner, die Majestät, Überlegenheit und Unbedingtheit des Liebens Gottes? Diese ist zweifelsohne gefährdet, wenn Gott das Kommen der Erlösung von der rein kreatürlich-messianischen Bewegung abhängig sein läßt. Das in den erwähnten Sätzen anklingende Motiv der Transzendenz Gottes auch gegenüber der messianisch-kreatürlichen Bewegung kann nicht als Aussage der unbedingten *Liebe* Gottes verstanden werden. Das Reich Gottes herbeizuführen, das ist an sich das «Werk des Himmels» die «Bereitung der Welt für das Reich» aber stellt Buber dem Menschen und dem Menschenvolk anheim[20]. Die Transzendenz Gottes besagt hier nur, daß das (messianische) Tun der Menschen nicht schon das Reich Gottes ausmacht; es hat aber gleichsam die Würde einer conditio sine qua non für das Kommen des Reiches. Dabei ist diese conditio, im Sinne Bubers, keine rigoros «gesetzliche», sondern eine heilsam fordernde.

---

[18] Buber, Mamre (A. 16), S. 116.

[19] Ebd., S. 117. Daß Buber hier vor allem die chassidische Tradition beschreiben und relevant machen will, geht aus der wörtlich fast gleichlautenden Stelle in: Die chassidische Botschaft (1952), S. 28, hervor.

[20] M. Buber, An der Wende (1952), S. 23. Immerhin ist diese Definition auch auf der Linie einer stärkeren Betonung der Unabhängigleit der Wirklichkeit Gottes vom Menschen zu sehen; vgl. dazu die interessante, in Abgrenzung gegen Schelers Begriff der «Gottwerdung» gemachte Bemerkung, er habe früher, von der deutschen Mystik und der späteren Kabbala beeinflußt, den Gedanken einer Verwirklichung Gottes durch den Menschen vertreten (Dialogisches Leben, 1947, S. 426).

Muß diese Verhältnisbestimmung zwischen menschlichem Tun und Kommen des Reiches nicht dennoch als synergistisch bezeichnet werden? Sensu strictissimo freilich nicht, wenn wir den Begriff «Synergismus» aus der evangelisch-katholischen Kontroverstheologie übernehmen. Dort ist er im Problemfeld der Soteriologie, nicht aber der Eschatologie, im Problemfeld der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, nicht aber der Neuschöpfung und der Erlösung der Kreatur beheimatet. Dort sagt er ein positives, faktisch den Ausschlag gebendes Handeln des Menschen in der Geschichte und im Geschehen der Versetzung des Sünders aus der fluchhaften Gottesferne in das Kindschafts- und Sohnschaftsverhältnis des Glaubens aus. Buber aber geht es um das menschliche Mitwirken hinsichtlich des Kommens oder doch der Vorbereitung der Erlösung. Sowenig die Versöhnung des Menschen mit Gott und die Erlösung der Kreatur zu verwechseln sind, sowenig darf Bubers Position als Synergismus im traditionellen, kontrovers-theologischen Sinn des Wortes verstanden werden. Wirkt der Mensch mit Gottes Macht nicht zusammen, so verbleibt er nicht der ewigen Verdammnis und Verwerfung (über diese Probleme reflektiert Buber gar nicht), sondern, nach Buber, der Unerlöstheit; vergrößert und verstärkt er das «Exil» der Welt.

3.

Das *evangelische* Glaubensverständnis schließt allerdings nicht nur die Unbedingtheit der göttlichen Liebe in dem zum Glauben bestimmenden und bittenden Versöhnungsgeschehen, sondern auch in der von der Not und vom Tod befreienden Erlösung ein. Während die römisch-katholische Dogmatik in soteriologischer, in Hinsicht auf die Versöhnung und Rechtfertigung, den Synergismus vertritt, kann sie hinsichtlich des Kommens des Eschaton die Unbedingtheit des göttlichen Tuns lehren[21]. Rührt das davon her, daß das christliche Glaubensverständnis (beider Konfessionen) einer deformativen

[21] Vgl. etwa R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (1959), S. 125. Allerdings sieht Schnackenburg die Wiederkunft wesentlich nur als Gericht, die Zeit vor der Parusie ist Gnadenfrist. Oft freilich wird die Geschichte der Kirche als Geschichte der die Kulturen der Völker einholenden Mission zur conditio der Parusie gemacht (so etwa von J. Daniélou, Vom Geheimnis der Geschichte, 1955, S. 2100).

Spätphase des jüdischen Messianismus entstammt, wo die Geschichte nicht mehr «errungen», sondern ihr in eine «reinere Sphäre» entronnen wird?[22] Nein, die Ablehnung des Synergismus in Hinsicht auf die Heraufführung des Eschaton rührt von der Größe des verkündigten und verheißenen Liebeserweises Gottes in Versöhnung und Erlösung her. So wie der Gott, die Welt, die Nächsten und sich selbst entstellende Sünder weder mit der Liebe Gottes zusammenwirken mußte noch konnte, um seine Annahme in die Gotteskindschaft zu erlangen, so kann der vergängliche Mensch auch nicht «zusammenwirken», um in die forma, in das Bild des «himmlischen Menschen»[23] gestaltet zu werden. Denn der Mensch kann in der «Auferstehung der Toten» nicht mitwirken, hält er sich doch nicht in einer Sphäre, in einem Bezirk auf, in der er schon von den Toten auferstanden wäre. In der Auferstehung der Toten wird die Kreatur zur neuen Schöpfung erneuert, welche ihr Licht nicht mehr im Wechsel von Tag und Nacht, Geburt und Tod empfängt und verliert, sondern im Angesicht des ewigen lebendigen Gottes behält[24]. Sich auf diese Erneuerung ausrichten, heißt nicht, in eine «reinere Sphäre» flüchten, sondern sich tatkräftig und hoffend der Verheißung für die ganze Geschichte, für das ganze Sein der Kreatur zuwenden. Die Liebe Gottes in dem im Kreuz Jesu Christi konzentrierten Versöhnungsgeschehen und dem im Advent seines Reiches verheißenen Erlösungsgeschehen verunmöglicht freilich jeglichen Synergismus, welcher die Verkündigung oder Verheißung bzw. Erfüllung seiner Liebe von der Willigkeit, Gesinnung, Aktivität oder Passivität des Menschen abhängig machte. (Allerdings muß der Glaubende in diesem «Allein» der Liebe Gottes auch das Gericht und den Schmerz des auf die Menschen hin lebenden Gottes erkennen; die Geschichte des Kreuzes, nicht die religionsphilosophische Einsicht, daß Gott in einem neutrischen Sinn *das* Unbedingte sei, verunmöglicht den Synergismus.) In solch radikaler Abkehr vom Synergismus darf der Mensch jetzt schon Gottes kleiner Partner

---

[22] S. dazu M. Buber, An der Wende (A. 20), S. 53. Eine ausführlichere Beschäftigung mit dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur Gestaltung der Geschichte müßte Bubers These freilich mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als es in dieser knappen Skizze geschehen kann.

[23] Vgl. 1. Kor. 15, 49 (mit B, d. h. mit dem eschatologischen Futurum, nicht mit dem paränetischen Kohortativ!).

[24] Vgl. Apk. 21, 23.

werden, darf er in seinem Glauben und Tun Gottes unbedingte Liebe bezeugen, Zeichen dieser Liebe aufrichten. Er weiß, daß diese Zeichen die Erfüllung der verheißenen, will sagen, der erlösenden Liebe keineswegs bedingen. Zwar begreift das Kommen des Reiches auch die «Ernte» und «Sichtung» der menschlichen Zeichen und Frucht des Glaubens bzw. der Nicht-Zeichen und der Nicht-Frucht in sich; das Eschaton geht aber niemals in der Ernte gewesener menschlicher bzw. christlicher Existenz auf. Niemals ließe sich die zweite Bitte des Herrengebetes durch das Wort ersetzen: «Laß mich Frucht bringen!»

Der Mensch kann sich hinsichtlich der Erfüllung dieser Bitte nur als ein harrender verstehen. Weit mehr noch als der «Jude» in der erwähnten Chronik scheint der Christ vom «Bedrängen des Endes» abrücken zu können, zu müssen. Denn er verabschiedet sich im Lobpreis und Erharren der erlösenden Liebe nicht nur von jedem theurgischen, Gott erst als Gott heraufbeschwörenden, sondern auch von jeglichem ethischen, die Eschatologie unter den Primat der Ethik stellenden Synergismus. Im reinen Harren wahrt die christliche Hoffnung die Distanz zum Synergismus. Der denkbar weiteste Abstand vom «Bedrängen des Endes» scheint erreicht zu sein.

Wir stellen aber hier gerade die *Gegenthese* auf: das christliche Harren und Hoffen nimmt den denkbar minimsten Abstand zum «Bedrängen des Endes» ein, koinzidiert mit dem Drängen um das Kommen des Gottesreiches. Denn Drängen heißt noch keineswegs, den Synergismus auf den Weg und an das Tor zur Eschatologie setzen. Der Glaubende, der weiß, daß sich Gottes Liebe in Jesus Christus in keiner Weise vom menschlichen Tun abhängig macht, verhält sich zum Kommen des Eschaton niemals indifferent. So daß sich etwa seine Hoffnung im Satz erschöpfte, welchen kirchliche Religiösität jeweils sektiererischen Parusieberechnungen entgegensetzt: «Gott weiß die Stunde.» Erschöpfte sich seine Hoffnung in diesem Satz, so hätte er, zwar nicht seinen Vorstellungen, aber faktisch, seinem Existenz- und Glaubensbezug nach, das Eschaton enteschatologisiert, d. h. ohne das Programm der Entmythologisierung bzw. Vergegenwärtigung und Individualisierung als solches zu akzeptieren[25], hätte er dann die verheißene Zukunft des Reiches in die Präsenz seines Glaubens und Tuns vorweggenommen. Oder er

[25] Vgl. dazu R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie (1958), S. 184.

hätte, wenn ihm mehr am «objektiven Glaubensgrund» läge, die Differenz zwischen Erlösung und Versöhnung, zwischen Parusie Jesu Christi und Osterereignis bzw. Kreuzesgeschehen nivelliert, die Eschatologie faktisch in eine mit Kreuz und Auferstehung als abgeschlossen betrachtete Christologie aufgehen lassen. Der Abstand christlicher Existenz von Synergismus und apokalyptischer Geschichtsbetrachtung bedeutet keineswegs, daß sie sich nicht aufs höchste interessiert zum verheißenen Reich verhalten müßte. Gerade auf Grund der versöhnenden Liebe Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus empfängt sich die christliche Hoffnung als Freimut, als Παρρησία, welche um das Kommen der Erlösung bittet, ja drängt. Denn wenn Glaube und Hoffnung im Bezug stehen zum erhöhten Jesus Christus, dann sind sie ja die Entsprechung zu dem, der für die unerlöste Kreatur eintritt, zu dem, der nicht ohne die Ktisis vollendet sein will, zu dem, der seine eigene Zukunft in der Erlösung und Neuschöpfung hat[26]. Ist es nicht dieser für uns bittende, für uns eintretende und für uns (hier geben die neutestamentlichen Christologien allerdings keine Termini mehr her) drängende Jesus Christus, der im Gleichnis vom «ungerechten Richter» (Luk. 18, 1–8a) die Hoffenden zum drängenden Bitten um die Erlösung ermächtigt, ja aufbietet? Wenn schon ein ungerechter Richter dem Drängen einer Recht suchenden Witwe nachgibt, um wieviel mehr wird der seine Gerechtigkeit in Jesus Christus als Heil und Verheißung erweisende Gott den ihn Bittenden nicht nur «nachgeben», sie nicht nur hören, sondern solche Bitte fordern? Solch drängendes Bitten geschieht im Namen, in der Vollmacht Jesu Christi[27], in dem Bezug zu ihm, welchen er nicht Knechtschafts- sondern Freundschaftsverhältnis nennt[28]. In diesem Freundschaftsverhältnis, welches nun alle apokalyptische Magie und Gott erst zum Gott der Erlösung machen wollende Theurgie überholt und verunmöglicht, kann jenes Wort des großen Sehers von Lublin: «Der Zaddik beschließt und Gott erfüllt»[29] durchaus als Parallele der johanneischen Verheißung der Gebetserfüllung gehört werden.

---

[26] S. Röm. 8, 34. – J. Moltmann betont profiliert die Unabgeschlossenheit und (noch ausstehende) Zukunft der Gegenwart des auferstandenen Jesus Christus, Theologie der Hoffnung (1964), S. 74ff.

[27] Vgl. Joh. 14, 13.

[28] Joh. 15, 15.

[29] S. bei A. 2.

Solches Bitten und Drängen stellt nur auf Gottes Verheißung ab. Weder der Mut noch die Demut, weder die Kühnheit noch die Selbstverständlichkeit des Bittens können sich hier in irgendeinem Sinne als causa efficiens der Erfüllung und Erlösung verstehen. Denn so wäre ja die christliche Parrhesia zum Motiv des sublimsten Synergismus geworden.

Wo christliches Hoffen nicht je und je zu solch drängendem Bitten um das Kommen des Reiches und um vorläufige Erfüllungen der Verheißung Gottes würde, da nähme, wenigstens den innersten Bezirk des Glaubens, das Kreuz und allein das Kreuz ein. Da stünde nicht mehr das Kreuz Jesu Christi in seinem Bezug zur Parusie Christi und zum Reich Gottes im Zentrum des Glaubens, sondern das von der Zukunft, der Verheißung des Reiches gelöste Kreuz. Der Glaube geriete dann in Gefahr, zur Häresie der Staurolatrie zu werden, sich in der Vergötzung des Kreuzes, in der Verherrlichung der Leiden, der Paradoxien und Unerlöstheit des Daseins aufzulösen. Das Kreuz Jesu Christi, gewiß, ist der Bruch zwischen Geschichte und Eschaton, bedeutet Gottes Nein zu einem Eschaton, welches sich in die kosmische Ontologie und ihre Evolution, in die Progression menschlicher Geschichte und ihrer Revolution oder auch in das Telos menschlicher Ethik stellte. Dieser Bruch, dieses Nein, geschah und erging jedoch um des Ja Gottes willen, welches mehr als nur Heilung, welches die Neuschöpfung verheißen hat. Auf daß das Bekennen zum Sein in der ganzen erneuerten Schöpfung werde, das Sein der gewandelten Schöpfung zum Bekennen und Loben Gottes in der Macht und Herrlichkeit seiner Liebe.

*

Wir haben uns zunächst des Abstandes der Hoffnung von theurgischer Praxis vergewissert, welche gar noch mit der Dialektik der Paradoxie das Ende herbeiführen wollte. Von der in Jesus Christus vollzogenen Versöhnung und verheißenen Erlösung her haben wir das Nein der christlichen Hoffnung auch zum ethisch geprägten, auf das Kommen des Eschaton gerichteten Synergismus vernommen. Schließlich wurde bedacht, daß das reine Harren des Glaubens sich im Bezug auf das Kommen des Reiches Gottes keineswegs indifferent oder neutral verhalte. Das Harren der spes Christiana muß übergehen zur drängenden Bitte: «Dein Reich komme!» Ansonst

würde der christliche Glaube einer staurolatrischen Religiosität des «Puritanismus» und der Paradoxien anheimfallen, welche Gott nur in der Verneinung des Kreatürlichen und seiner Sehnsucht nach Erlösung zu erkennen meint. Die Verheißung des Eschaton würde dann faktisch im Ja zu diesem Gott als erfüllt angesehen, das Kreuz wäre dann zur Chiffre oder zum Imperativ der Hinnahme und Ergebung in die Unerlöstheit des Daseins und Seins geworden. Der für uns eintretende erhöhte Jesus Christus gebietet uns aber nicht solche Hinnahme, sondern die drängende Bitte um das Kommen des Gottesreiches und seiner Vorzeichen.

So wurde uns das spannungsvolle, schöne Dokument des chassidischen Judentums zum Anlaß, zu bedenken, daß christliche Hoffnung, im Abstand von allen theurgischem und ethischen Synergismus, um das Kommen des Reiches drängen muß und darf.

Ulrich Hedinger, Basel