

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 35 (1941)
Heft: 3

Artikel: Israel und die Völker
Autor: Buber, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-137838>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

können — und sollen ja — leiden um der Gerechtigkeit willen. Das bedeutet auch nicht ein bloß *passives* Hinnehmen des Bösen — das wäre ein arges Mißverstehen! Jesus Christus hat, bevor er am Kreuze hing, das Böse auch *aktiv* bekämpft, als Kämpfer der Kämpfer, als Held der Helden. Das am Kreuz geschlachtete Lamm ist vorher ein Löwe gewesen, wie es wieder ein Löwe sein wird. Aber wir können und sollen auch das Leiden auf uns nehmen, das im Tragen und Dulden besteht, wenn es an uns kommt. Auch das Leiden der andern. Auch das Unrecht, das über die andern kommt und — was noch wichtiger und heiliger ist — das Unrecht, das die andern selbst tun. Auch wir können — und sollen — in der Nachfolge Christi *stellvertretend* leiden.

Und auch davon gilt, was vom Kreuze gilt: *diese Art, das Böse zu bekämpfen, hat eine gewaltige Siegeskraft*. Es ist erst die eigentliche, die tiefste Art, es zu bekämpfen. Erst so wird es, im Großen und im Kleinen, in der Nähe wie in der Ferne, besiegt. Denn nur so wird es erlöst und nur so wirklich gerichtet. Jeder von uns, der in der Nachfolge Christi, im Blick auf das Kreuz Christi, *sein* Kreuz auf sich nimmt, der auf diese Art, so wie es an ihn kommt, am Bösen stellvertretend leidet, schafft damit ein Stück jener Siegeskraft, der das Böse zunächst innerlich, dann aber auch, wenn es Zeit ist, äußerlich erliegt. Er nimmt das Böse sozusagen in sich auf, um es in sich, leidend, zu besiegen. So viele Seelen das tun, so groß und so nahe ist der Sieg. So wird auch durch *uns* dem Bösen sein Recht und damit sein Gericht. Werfen wir diese Waffe, das Leiden für die Gerechtigkeit, besonders das stellvertretende Leiden, nicht weg, wenn sie sich uns anbietet — es ist die gewaltigste der Waffen. Sie hat ihre Kraft vom Kreuze Christi — es ist darin mächtig.

Es gibt, liebe Brüder und Schwestern, für uns, wenn wir gequält werden vom Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und Gericht, keinen besseren Weg, als den zum Kreuz des Karfreitags, hinter dem schon Ostern aufglänzt.
Leonhard Ragaz.

Israel und die Völker.¹⁾

I.

Wie in so vielen Dingen, so folgt Nachman Krochmal (1785 bis 1841), der Begründer der Philosophie der jüdischen Geschichte, dem Begründer der modernen Geschichtsphilosophie, Giambattista Vico (1668—1744), auch in seiner Zeiteinteilung der Weltgeschichte in die Geschichte der Völker und die Geschichte Israels, als unter zweierlei

¹⁾ Rede in Tel-Aviv zum hundertsten Todestag Nachman Krochmals.

Gefetz stehend. Nur daß das Einteilungsprinzip bei Vico im Doppelwesen der göttlichen Vorsehung begründet ist, die sich zu den Völkern wesentlich schaffend verhalte, so daß ihr historischer Weg durch ihre Anlagen bestimmt sei, zu Israel aber auch offenbarend, so daß sein besonderer historischer Weg aus diesen göttlichen Eingriffen zu verstehen sei; wogegen Krochmal nicht von Gott, sondern vom Menschen ausgeht. Jedes der Völker hat seine führende geistige Einheit, der all seine übrigen Eigenschaften unterworfen sind, seinen Genius, dem es als seinem „Fürsten“ oder seinem „Gott“ zugewandt ist; dieser nationale Geist entfaltet sich, reißt und vergeht: eben das, was den Volksgeist beschränkt, macht seine Vergänglichkeit aus. Nicht so Israel: es verehrt das ganze, ungeteilte geistige Sein, und so dauert es und erhebt sich aus dem Niedergang zu neuem Beginn aus erneuerter Kraft. Die Völker machen ihre höchsten Fähigkeiten sich zu Götzen und verfallen dadurch dem geschichtlichen Gericht: Israel kennt keinen Gott außer dem Ewigseienden selber, und so kennt es das Geheimnis der Wiedergeburt.

Mit anderen Worten: Die Völker erheben jedes sein Selbst zum Absoluten und beten es als solches an; Israel erfährt das Absolute als das, was es selber nicht ist und wozu es nicht werden kann, und verehrt es als solches. Oder auch: Für die Völker läßt sich das Absolute nur erfahren in dem, was man ist; für Israel läßt sich das Absolute nur erfahren, wenn und weil es dem, was man ist, gegenübertritt. Und weiter: In sich beschränkt sein heißt sterben müssen, auf das Unbeschränkte hin existieren heißt vom Tode erlöst werden. Volksvergötzung und Volkstod hängen eng zusammen. Wenn der Volksgeist entartet und sich zersetzt und das Volk also nicht mehr ein teilhaftes Sein, eine Kundgebung des Absoluten, sondern das Nichts anbetet, ist ihm das Sterben nah. Die unmittelbare Verehrung des Absoluten ist das Prinzip des ewigen Lebens in Israel. Damit ist seine Geschichte von der der Völker geschieden; sie vollenden die ihnen angewiesene Bahn in der Zeit, ihm aber ist ein neuer Start in verjüngter Kraft gestattet — unter dem Vorbehalt, daß sein gläubiger Zusammenhang mit dem Absoluten sich ungeschwächt erhält. Es besteht also in der Geschichte Israels ein die Geschichte der Völker nicht bloß ergänzendes, sondern auch *berichtigendes* Element.

Aus dem großen Gedanken, den Krochmal, aus dem jüdischen Traditionsschatz schöpfend, begrifflich skizziert hat, hat er selbst die weitreichenden Folgerungen zum Verständnis der jüdischen Geschichte, aber auch der jüdischen Aufgabe, nur zum Teil gezogen. Es fehlt bei ihm aber auch, und zwar mit Notwendigkeit, die Ausarbeitung einer zur Erläuterung der Auffassung selber unentbehrlichen Unterscheidung. Bei manchen Völkern, bei den Chinesen, den Indern, den Griechen haben einsame Denker in ihren Gedanken das Absolute als solches in äußerster metaphysischer Reinheit gemeint; aber das Volk in seinem faktischen Leben blieb von diesem Denken unberührt. Die unmittelbare

Verehrung des Absoluten kann nur dann Lebensprinzip eines Volkes sein, wenn das Volk selber, als Volk, sie ausübt, und zwar naturgemäß nicht in der Sphäre des Denkens, sondern in der Sphäre des Lebens: Verehrung des Absoluten durch ein Volk bedeutet nicht metaphysische Ideation, sondern religiöse Begebenheit. Krochmal hat diese Unterscheidung nicht vollzogen, weil ihm, dem Intellektualisten, der intellektuale Akt genügte; aber er genügt nicht. Würde er genügen, so könnte man sich an Stelle des Volkes am Sinai einen kontemplierenden Moses vorstellen, der sodann die Ergebnisse seiner Kontemplation der Schrift überliefert; aber eine solche Vorstellung ist völlig unfähig, eine Zweiteilung der Weltgeschichte zu begründen. Daß Israel nicht, wie die Völker, sein Selbst zum Absoluten erhoben hat, liegt daran, daß es am Anfang seines Geschichtsweges *als Volk* das Göttliche erfuhr. Weil Krochmal diese Unterscheidung in ihrer zentralen Bedeutung nicht erkannt hat, hat er, der einzige Geschichtsphilosoph großen Stils, den das Judentum hervorgebracht hat, die tiefste geschichtliche Problematik seines Volkes unbeachtet gelassen. Entscheidend ist für ihn die Frage, inwieweit das Volk in den verschiedenen Epochen sich zum Absoluten bekannt und ihm gedient hat; aber er forscht nicht — was er seiner Grundthese nach doch tun müßte — danach, ob jeweils das Absolute ihm wirklich noch es selber blieb und von allen Tendenzen zur Abolutisierung der nationalen Einheit nach Art der anderen Völker ferngehalten wurde. Erst dem aber, der von Krochmals Voraussetzung — hie die Völkerwelt, hie sein Gott! ¹⁾ — ausgehend zu solcher Forschung und Prüfung vorschreitet, enthüllt sich das eigentliche Dilemma der jüdischen Existenz. Einerseits lag es dem jüdischen Volke ob, in seinem Verhältnis zum Absoluten der Beschränkung durch sein eigenes Wesen zu entgehen und nicht die Gottheit, die ihm gegenübergetreten ist, durch einen in seinem nationalen Bilde gemachten Gott zu ersetzen; andererseits aber war es ihm Pflicht, jenes Verhältnis in seinem organischen und volksmäßigen Charakter zu erhalten und das Lebendig-Göttliche in seiner Mitte sich nicht zu einer erhabenen Idee verflüchtigen zu lassen. Man entdeckt dieses Dilemma noch auf den Gipfeln der klassischen Religionsphilosophie der Juden; aber ein „säkularisierter“ Ausläufer ist auch in unserer Zeit in dem Kampf zwischen einem den Volksgeist verleugnenden Nationalismus und einer den Volkskörper verleugnenden Assimilation zu finden. Die Ueberwindung dieses Dilemmas ist vielleicht die schwerste Aufgabe, die je einer menschlichen Gemeinschaft gestellt worden ist; aber Israel lebt von dieser Aufgabe. Gewiß, die unmittelbare Verehrung des Absoluten ist das Prinzip des ewigen Lebens in Israel; aber bis heute hat das jüdische Volk noch nicht gelernt, es mit der Substanz seines Daseins zu

¹⁾ Diesen Spruch (2. Samuel 7, 23) hat Krochmal als Titel über jenen Abschnitt seines Buches „Der Führer der Ratlosen des Zeitalters“ gesetzt, in dem er seine Grundanschauung darlegt.

verehren — was es bis heute am Leben erhält, ist noch die Aufgabe selber, die ihm im Blute brennt und nicht zur Ruhe kommt, und nicht ihre Erfüllung.

Wiederholt sagt Knochmal den Juden, sie seien zu Lehrern der Völker berufen: sie hätten sie zu lehren, das Absolute selber und nicht die verabsolutierten Volksgaben anzubeten. Und es ist wahr: wir haben dies zu lehren. Aber wie kann man etwas lehren, was man noch nicht erlernt hat? Es gibt kein anderes Mittel, auf Gott hinzuzeigen, als durch ein ihm gemäßes Leben. Es gibt für ein Volk kein anderes Mittel, auf Gott hinzuzeigen, als durch ein ihm gemäßes Volksleben. Bisher hat unsere Existenz nur dazu ausgereicht, Götzenthrone zu erschüttern, nicht aber, einen Thron Gottes aufzurichten. Das macht die Unheimlichkeit unserer Existenz inmitten der Völker aus. Wir präntendieren, das Absolute zu lehren, aber faktisch lehren wir nur das Nein zum Leben der Völker, vielmehr wir sind dieses Nein und nichts mehr. Darum sind wir den Völkern ein Grauen geworden. Darum müssen sie in der Stunde, wo sie dazu übergehen, nicht mehr wie bisher nur in ihrer Innerlichkeit, sondern in den Ordnungen der Wirklichkeit jedes sein eigenes Selbst als das Absolute zu setzen, uns abschaffen wollen. Darum sind wir heute, statt mit einem Flug über dem Abgrund den Weg der Rettung weisen zu dürfen, zuunterst in den Strudel der allgemeinen Heillosigkeit gerissen.

2.

Wenn jedes Volk in der zum Absoluten erhobenen nationalen Einheit seinen „Fürsten“ hat,¹⁾ so kommt es vom Gesichtspunkt der Weltgeschichte aus, je mehr die Völker in großem, in kontinentalem Maßstab miteinander zu tun bekommen, immer mehr darauf an, ob und inwieweit, mythologisch gesprochen, diese Fürsten einen „Fürsten der Fürsten“ (Daniel 8, 25) über sich erkennen und anerkennen; unmythologisch gesprochen, ob und inwieweit die Völker eine gemeinsame Autorität, die ihnen unbedingt überlegen ist, erkennen und anerkennen. Von hier aus ist das weltgeschichtliche Problem der Christenheit zu erfassen.

Das Christentum ist über die abendländischen Völker aus einer Geisteswelt gekommen, in der sich die aus dem Zerfall der großen vorderasiatischen Religionen hervorgetauchten und gleichsam freischwebend gewordenen Elemente mit religiösen Ueberlieferungen und religiösen Begebenheiten des jüdischen Volkes vermischt hatten. Diese Vermischung hat die jüdische Lehre so verwandelt, daß sie als Botschaft die Völker erreichen und in sie eindringen konnte. Das Wesentliche war

¹⁾ Die Vorstellung, daß jedes der Völker einem Fürst-Engel untertan ist, stammt aus dem Buch Daniel und ist später ausgebaut worden. Knochmal hat sie ins Philosophische gewendet (wobei ihn Hegel beeinflußt hat).

die Ausschaltung der religiösen Volksaufgabe.¹⁾ Auch wo ganze Völker zum Christentum bekehrt wurden, wurden ja nicht die Völker als solche, sondern nur die Einzelnen in die religiöse Welt aufgenommen, die der Vorhof zu einem allem Völkischen völlig entrückten Jenseits war; im Zusammenhang damit fiel die in Israel dem Volk gestellte Aufgabe, die Welt zum Reich Gottes zuzubereiten, dahin. An ihre Stelle traten die „Reichsgedanken“, als christliche Verklärung der geschichtlichen Macht Tendenzen und Machthandlungen; ob sie auch immer wieder an die religiöse Aufgabe Israels anknüpften, in Wirklichkeit war unter religiösen Parolen die Autonomie der „Fürsten“ erklärt. Aber diese Autonomie hatte ihre Grenze: die Autorität der Kirche über den Völkern. Die Grenze war keine feste; die Päpste kämpften darum, sie zurückzudrängen; immer aber blieb über der Selbstherrlichkeit und Herrschsucht der Völker eine mäßigende und schlichtende Instanz, über dem Walten der „Fürsten“ blieb eine hinreichende faktische geistige Macht, um sie nicht zu „Göttern“ werden zu lassen. Auch nachdem der Zerfall der Kirche begann und im Bereich der Reformation die Landeskirche mit den Landesherren sozusagen grundsätzlich paktierten, schwand dieser Einfluß des Christentums nicht, dessen Lebenskraft noch nicht erschüttert war. Weit mehr noch als in den geschriebenen Prinzipien eines Völkerrechts, das aus ihm stammte, war dieser Einfluß in den den Völkerleben einwohnenden inneren Hemmungen zu finden. Zwar gab es ein Sittengesetz nur für den Menschen als Person, nicht für ihn als Mitglied eines Volkes, die Völker als solche lebten jenseits des christlichen Sittengesetzes; aber dem Wüten der Feindschaft trat jeweils ein Unnennbares, Unwägbares, dessen Herkunft aus dem Christentum nicht anzuzweifeln war, wirksam entgegen. Mochten die „Fürsten“ sich immer wieder wie „Götter“ gebärden, immer wieder kam die Stunde, wo man sie ihr Haupt vor Gott beugen sah.

Aber in unserem Zeitalter, das man von dieser seiner Seite aus als das der Krisis des Christentums ansprechen darf, hat sich darin eine fundamentale Aenderung zu vollziehen begonnen. Es ist kein Zufall, daß in eben diesem Zeitalter die Entwicklung der Technik zu einer solchen Höhe gelangt ist, die räumliche Entfernung zwischen den Völkern nicht mehr ein wesentliches Hindernis für Konflikte zwischen irgendeinem und irgendeinem andern von ihnen bilden und daß zugleich diese Konflikte bis zur gegenseitigen Vernichtung der Menschenmassen auf beiden Seiten ausgetragen werden können. In eben dem Zeitalter, in dem sich diese technischen Möglichkeiten eröffnet haben,

¹⁾ Diese wegen ihrer Kürze nicht ganz deutliche Stelle (es war nicht möglich, mit dem Verfasser noch darüber zu verhandeln) würde *ich* in diesem Zusammenhang so verstehen: Das Christentum kam zu den abendländischen Völkern nicht als die Botschaft vom *Reiche Gottes*, sondern, um es in äußerster Kürze zu sagen, als das aus der Verbindung von Christus und Plato entstandene *Dogma*.

hat das Christentum sowohl an sich als in seinen weltlichen Ausläufern aufgehört, eine politisch wirksame Autorität über den Völkern zu sein. Daß es eine solche Autorität nicht mehr gibt, hat die tragikomische Geschichte des sogenannten Völkerbundes mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt. In dieser Zeit geschieht das Neue, daß einige der National-egoismen, die vom Christentum, als von einer gemeinsamen und überlegenen Wahrheit, im Zaum gehalten wurden, sich zugleich von ihm und von allen inneren Hemmungen befreien: die Wahrheit ist nur noch eine Funktion der Nation, der „Fürst“ proklamiert sich als Gott.

Fast ein halbes Jahrhundert vor der Begründung des Völkerbundes und zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen von Krochmals Buch hat ein Mann, in dessen Seele sich die Krisis des Christentums exemplarisch vollzog, Dostojewski, die Lehre von den „Fürsten“ der Völker modernisiert. In dem Roman „Die Dämonen“, in dem er so viele Erscheinungen seiner Zeit in eine geistige Atmosphäre gestellt hat, die mehr der unserer eigenen entspricht, läßt er sie in einer seltsamen Weise aussprechen — nicht von dem dämonischen Helden des Romans, dem er sie zuschreibt, sondern von einem, der dessen Schüler gewesen ist und nun gegen die Zerfetzung des Wesens seines einstigen Lehrers und um dessen Läuterung und Vollendung ringt: er hält ihm deswegen die einst vernommene Lehre entgegen. Jedes Volk hat sein Ziel in seinem besonderen Gott. Dieser Gott ist die „synthetische Persönlichkeit“ des Volkes. An diesen Gott glaubt das Volk „als an den einzig wahren“. Es glaubt, „daß in ihm *allein* die Wahrheit ist — gerade in *ihm* allein und unbedingt und *ausschließlich* in ihm“. In diesem Glauben liegt die Stärke und die geschichtliche Größe eines Volkes. „Ein Volk, das diesen Glauben verliert, ist kein Volk mehr.“ So weit stellt, was hier gesagt wird, durchaus eine Ausgestaltung dessen dar, was Krochmal über die Völker lehrt, von der heidnischen Seite der Weltgeschichte her. Nun aber kommt das Seltsame. Der Sprecher wirft sich — gewiß nicht ohne daß der Dichter, der durch seinen Mund spricht, es merkt, vielleicht aber ohne daß er die ganze Tragweite des Vorgangs sich gegenwärtig hält — auf die andere Seite hinüber. „Doch da es nur eine Wahrheit gibt“, sagt er, „so kann auch nur ein einziges Volk den einzigen, wahren Gott haben.“ Es gibt nur eine Wahrheit — mit diesem Wort aus der Zeitentiefe her, das er gleichsam allem, was nach ihm kommen wird, entgegenhält, zeugt Dostojewski (es wird hier unzweifelhaft, daß es sein eigenes Bekenntnis, freilich auch sein eigener innerer Widerspruch ist, was er hier aussprechen läßt) für Gott und gegen die „Fürsten“. Aber schon mit der Folgerung, also könne auch nur ein einziges Volk den einzigen, wahren Gott haben, nicht bloß erkennen, nicht bloß anrufen, sondern „haben“, wird sein Zeugnis problematisch, und wenn nun gar unmittelbar darauf die Verkündigung folgt, das einzige Gotträger-Volk sei das russische (das war auch zu Anfang des Gesprächs gesagt worden und daß es „kommen wird, die Welt zu erlösen

und zu erneuen mit dem Namen des neuen Gottes“), erscheint uns in furchtbarer Klarheit die Tatsache, daß der Sprecher — jedenfalls er, vielleicht aber auch sein Dichter — „auf beiden Astzweigen hüpf“ (1. Könige 18, 21). Und es ist von genauer Konsequenz, daß der Mann auf die nackte Frage, ob er selber an Gott glaube, zunächst nur zu stammeln weiß, er glaube an Rußland, er glaube an den Leib Christi, schließlich aber zur Antwort gibt, er werde an Gott glauben. In diesem verzweifelten Geständnis des Menschen, der vor einer Weile noch den strengen Singularbegriff „Gott“ und den lockeren Pluralbegriff „Götter“ wie in einem Spiel vertauscht und wieder vertauscht hatte (wie in einem Spiel, denn ist Gott, so sind „Götter“ nur eine Metapher, sind aber Götter, so ist „Gott“ nur eine Metapher), lebt die sublimen Grausamkeit des Dichters, der in seinem Gericht gewiß auch sich selber nicht schont. Wohl, er war ein gläubiger Christ; aber ich habe manchen solchen gekannt, der an den „Sohn“ glaubte, ohne wahrhaft an den „Vater“ glauben zu können. Freilich findet sich in einem von Dostojewskis Entwürfen zum Roman eine noch allgemeinere Formulierung. Der Held sagt: „Ist es für den zivilisierten Menschen noch möglich, zu glauben?“

Aber es gibt in dem Abschnitt des Romans eine Stelle, in der Dostojewski Krochmal noch viel näher kommt als in den allgemeinen Sätzen, so nah, daß sich von hier aus zu der Verkündigung des russischen Volkes als des einzigen Gotträger-Volkes eigentlich keine Brücke schlagen läßt. Er gibt Beispiele dafür, was er unter den Göttern der Völker versteht. „Die Griechen haben die Natur vergottet, und sie haben der Welt ihre Religion, d. h. Philosophie und Kunst, hinterlassen. Rom hat das Volk im Staate vergottet, und es hat den modernen Nationen den Staat hinterlassen.“ Das entspricht völlig dem, was Krochmal über die Fürsten als die ins Absolute erhobenen „herrschenden geistigen Gaben“ der Völker sagt, und könnte wörtlich so in seinem Buche stehen. Diesen beiden Sätzen geht aber als gleichgeordnetes Beispiel ein Satz über die Juden voraus: „Die Juden haben nur gelebt, um den wahren Gott zu erwarten, und sie haben der Welt den wahren Gott überliefert.“ Das kann doch gar nicht anders verstanden werden als: während die Griechen, Römer und andere Völker Wesenheiten, die nicht das Absolute waren, ins Absolute erhoben und dadurch der Menschenwelt überlieferten, haben die Juden das Absolute selber im Sinne gehabt, „den wahren Gott“, und ihn haben sie der Menschenwelt überliefert. Das ist genau das, was Krochmal lehrt, nur daß selbstverständlich Dostojewski nur den Christengott im Sinn hat. Aber es scheint unbegreiflich, daß Dostojewski es lehren oder in solcher Weise lehren lassen kann. Wie wider seinen Willen kommt hier die jüdische Seite der Weltgeschichte gewaltig zu Wort.

Die Krisis des Christentums hat ihren letzten Ursprung darin, daß wir Juden den wahren Gott, den wir der Welt überliefert haben,

ihr nicht faktisch, d. h. durch unser Leben als Volk, überliefert haben. Von da aus ist auch das unbegreiflich Scheinende bei Dostojewski zu begreifen. Er zeugt für uns, aber er will es nicht tun, er merkt nicht, daß er es tut, und er folgert nichts daraus.

3.

Mit alledem ist aber das, was uns an diesem Romankapitel für unseren Gegenstand angeht, noch nicht ausgeschöpft. Es gibt darin eine merkwürdige Stelle, inmitten dieses Gewitterhimmels mit feinen zukenden Blitzen einen Strich klaren Blaus. Der Held wirft seinem Gesprächspartner vor, daß er „Gott zu einem einfachen Attribut erniedrige“. „Im Gegenteil“, antwortet der andere, „ich erhebe das Volk zu Gott.“ Man kann dieser Antwort nur dann einen Sinn abgewinnen, wenn man versteht: „zu dem einen wahren Gott“. Dadurch vertieft sich zunächst nur noch der Widerspruch zwischen dem Bekenntnis des Sprechers zu der „einen Wahrheit“ und seiner Verherrlichung der nationalen „Götter“ (was vermutlich in einem gewissen Maße der unausgereiften Komposition dieses einen unter allen Romanen Dostojewskis zuzuschreiben ist); aber es zeigt sich bald, daß hier das Streben nach der Ueberwindung des Widerspruchs zum Ausdruck kommt. Dadurch — so wird gesagt —, daß die Volksgötter in ihrer Existenz und ihrem Ringen miteinander erkannt werden, wird das Volk zu Gott erhoben. Somit wird all dies als ein Weg der Völker zum wahren Gott verstanden. Die „Götter“ können somit nichts anderes sein als gebrochene, teilhafte Spiegelungen, sehr verschiedene und in ihrer Verschiedenheit geschichtlich notwendige Spiegelungen des wahren Gottes. Und wenn wirklich durch sie hindurch die Wege zu ihm führen, so muß es eine Stunde geben, wo die Spiegelungen verblaffen und nur noch das eine Licht leuchtet, das sich in ihnen bricht. Das wäre also, von Dostojewskis Voraussetzung aus gesehen, die eine Seite der Weltgeschichte. Die andere ist, wider Willen und Wissen des Dichters, in dem Satz von den Juden dargestellt, die „der Welt den wahren Gott überliefert“ haben. Auf dieser Seite gibt es naturgemäß, solange das Volk seiner Berufung treu bleibt, keine Spiegelung und kann es keine geben. Dostojewski versucht, die Juden in eine einheitliche Weltgeschichte einzureihen, aber sie lassen sich nicht einreihen, sie bleiben trotz all ihrer Untreue die andere Seite.

Wir müssen, um dies in seinen Wurzeln zu erfassen, weit hinter Krochmal zurückgehen.

Unsere Erkenntnis der zwei Seiten der Weltgeschichte fängt mit *Amos* an. Er lehnt (9, 7) die Anmaßung ab, Israel, *völkergeschichtlich betrachtet*, auf einer anderen Seite zu sehen als irgendeines der Völker: eine göttliche Befreiungstat, wie sie die Volksgeschichte Israels eröffnete, kennen auch andere, auch ihm feindliche Völker. Der wahre Gott,

den es bekennt, ist der Befreier der Völker. Aber sie kennen ihn nicht; jedes nennt als den Namen seines Volksgottes einen Götzennamen und schreibt ihm Götzenhandlungen zu. Was Israel von ihnen unterscheidet und scheidet, ist (3, 2), daß es von ihm „erkannt“ worden ist und ihn in dieser Berührung erkannt hat. Nicht das Schilfmeer, nur der Sinai gehört auf die andere Seite der Weltgeschichte.

Alle Völker — das ist Amos' Lehre — haben als geschichtlich existierende mit dem wahren Gott zu tun; sie kennen ihn nur nicht. Sie kennen ihn *noch* nicht — so nimmt *Jesaja* die Botschaft wieder auf —, sie werden ihn erkennen, indem sie von ihm selber in seinen Wegen unterwiesen werden (2, 3). Israel hat vor ihnen nun eben dies voraus, daß es ihn schon kennt. Aber aus diesem „schon“ ist Israel die Aufgabe erwachsen, ihnen voran „in JHWHs Lichte“ zu gehen (V. 5 ist der Abschluß der Weisagung), damit der heilige Berg „bereit“ sei, ihrer aller Wallfahrt aufzunehmen. Aus den zwei Seiten ist eine einzige Gotteswelt geworden. *Micha*, anscheinend ein Schüler *Jesajas*, will es nicht so verstanden wissen. Er ersetzt die Aufforderung zum Vorangehen durch eine schwerwiegende Aussage (4, 5), in der der nationale Partikularismus den nationalen Universalismus durchbricht. Auch dann, nach der Versammlung der Völker auf dem heiligen Berg, wird jedes von ihnen im Namen seines Gottes gehen, Israel aber wird „im Namen JHWHs unseres Gottes“ gehen. Auch „in der Späte der Tage“ werden die zwei Seiten der Weltgeschichte geschieden bleiben, und zwar „in alle Ewigkeit“.

Was die Völker ihre Götter nennen — das hatte Amos angedeutet —, sind schlechte Bilder des wahren Gottes, schlechte Bilder mit falschen Namen. Der Tag wird kommen — so hatte *Jesaja* geweissagt —, wo die Völker auf dem Tempelberg als dem Sinai der Völkerwelt die Weisung (Thora) von ihm selber, dem schlecht abgebildeten, falsch benannten Gott, empfangen und von ihm durch Schlichtung all ihres Streites zu dem großen Frieden des Menschengeschlechtes gebracht werden. *Micha* läßt trotz Unterweisung aller Völker in Gottes Wegen, trotz Thoragebung und Friedensstiftung, Bilder und Namen fortbestehen. Es gibt keine Erlösung der Völker.

Von dem *Micha*-Vers aus, den *Krochmal* mißverständlich als Motto über das Kapitel gesetzt hat, in dem er seine Geschichtsanschauung darlegt, ist der Abstieg zu *Daniels* Lehre von den „Fürsten“ und zu allem, was sich an sie schließt, eröffnet. In ihr ist an die Stelle der direkten Führung der Völker durch die Geschichte von seiten des wahren Gottes die Leitung und Vertretung eines jeden durch einen besonderen Beauftragten Gottes getreten. Am Ende der Entwicklung sind die Taten Gottes an seinen Völkern verdunkelt, nur noch etwa als Schöpfer, nicht als Herr der Völkergeschichte ist er sichtbar, die Völker agieren selbständig, auch die Fürsten sind nur noch „herrschende geistige Volksgaben“ (*Krochmal*), „synthetische Volkspersönlichkeiten“ (*Dosto-*

jewski). Sie sind die von innen her erwachsenen Mächte, die das Leben der Völker regieren. Und keins der Völker weiß von einer anderen Völker-Erlösung als dadurch, daß es selber, wie Dostojewski sagt, mit seinem „Gott“ siegen und alle andern Götter und Völker sich unterwerfen wird.

Nun ist auch das Problem der weltgeschichtlichen Aufgabe Israels vollständiger zu erfassen. Wir müssen nur hinter die danielische Lehre von den Fürsten, ja auch noch hinter Michas Lehre vom ewigen Götzentum der Völker zurückgehen, auf die große Linie, die von Amos zu Jesaja führt. Wenn die nationalen Götter nur teilhafte und unvollkommene Spiegelungen des wahren Gottes sind, dann führt eben durch sie ein Weg der Völker zu ihm. Sie strömen zum Tempelberg nicht von ihren Wesenheiten weg, jedes kommt als das, was es ist, aber die Wesenheit, die ihm vordem ganz dicht und selbständig erschien, ist nun ganz auf das bezogen, was man durch sie wie durch ein durchsichtiges Glas schaut; was vordem als absolut erschien, ist als relativ auf das eine Absolute offenbar geworden. Wenn es so ist, was kann es bedeuten, die Völker „den unbedingten Glauben“ zu lehren, was Krochmal als die Aufgabe des Judentums erklärt? Zwei Dinge, die notwendigerweise zusammengehören, d. h. von denen jedes ohne das andere falsch und sogar verhängnisvoll wirken muß. Das eine: alles zu Unrecht als absolut Geltende als relativ erweisen. Das andere: auf das wahre Absolute hinzeigen, so daß der Unterschied zwischen ihm und allem Relativen wahrnehmbar wird. Das erste ist seinem Sinn nach ein Werk des Gedankens: Forschung, Analyse, Kritik. Das zweite kann seinem Sinn nach kein Werk des Gedankens sein, weil das Absolute dem Gedanken niemals so zugänglich wird, daß er dessen Unterschied gegen alles Relative wahrnehmbar machen könnte. Auf das wahre Absolute *hinzeigen* kann man überhaupt nicht mehr als auf das „Absolute“, d. h. in begrifflicher Sprache, sondern nur als auf Gott, d. h. obgleich es für unsern *Gedanken* das Absolute ist, als auf eine Person, paradox ausgedrückt: auf die absolute Person, die einen, dich also und mich, persönlich anspricht, die dir und mir auch nicht sagt: „Ich bin Gott“, sondern: „Ich bin dein Gott“, und wenn dieses „du“ nicht sogleich gesagt wird, folgt es alsbald: „Geh vor mir einher!“ (Genesis 17, 1). Das letztere, das Gebot, folgt immer in irgendeiner Gestalt. Es gibt keine Offenbarung ohne Gebot. Auch wenn der uns Ansprechende zu uns von sich selber redet, redet er in Wahrheit von uns. Was er von sich sagt, ist nicht Bericht über sein Wesen, sondern Begründung und Erläuterung dessen, was er von uns fordert. Indem er uns anspricht, scheidet er alsbald innerhalb des Lebens, das von Menschen gelebt werden kann, zwischen dem Ihm Gemäßen und dem Ihm Ungemäßen. Ohne aufzuhören das Absolute zu sein, d. h. was auf keine der menschlichen Erfassung zugänglichen Attribute festgelegt werden kann, scheidet er, wie in der Sphäre der Natur schaffend zwi-

ſchen Licht und Finſternis, ſo in der Sphäre unſeres Lebens fordernd zwiſchen Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Dies iſt ſomit die einzige Sphäre, in der wir auf ihn hinzeigen können, und zwar eben nur durch unſer Leben ſelber. Es iſt aber das Geheimnis des *Volkes*, daß erſt in ihm und durch es jene Scheidung zu faktiſchem Leben werden kann. Mag auch manches davon im perſönlichen Daſein in die Erſcheinung treten, vollkommen leibhaft ſichtbar kann die Gerechtigkeit erſt in den *Ordnungen* einer Volksexiſtenz werden, in denen ſie ſich zugleich nach innen, zwiſchen den Volksteilen, und nach außen, zu den anderen Völkern, verwirklichen kann, in all ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit, nach allen Möglichkeiten der ſozialen, politiſchen, hiſtoriſchen Situationen. Das Hinzeigen auf das wahre Abſolute kann nur ein Werk des Lebens und in ſeiner Vollſtändigkeit nur eins des Volkslebens ſein. Der Sprecher in Doſtojewſkis Roman ſagt, nachdem er erklärt hat, daß er mit ſeiner Lehre das Volk zu Gott erhebe: „Das Volk — das iſt der Körper Gottes.“ Das iſt in der Sprache der chriſtlichen Myſtik geſagt. Aber auch Iſrael darf ſagen, daß nur das Volk Gott gleichſam körperlich darſtellen kann, indem es in ſeinem Leben darſtellt, was Gott mit der Schöpfung des Menſchen „in ſeinem Bilde“ im Sinne hatte. Das Ebenbild Gottes, in dem der Menſch als Individuum oder richtiger als Paar geſchaffen wurde, iſt ein Umriß, der erſt durch das Volk ausgefüllt werden kann: erſt in einer Vielheit verſchieden gearteter und verſchieden gewillter Menſchen, die dennoch wahrhaft einig wird, ein einiger menſchlicher Kreis um eine göttliche Mitte, kann ſich vor den Augen des Menſchengeschlechts das Ebenbild offenbaren. Dem Volk als Volk ſind die natürlichen Vorausſetzungen zu ſolchem Werden eingetan: ſeine Glieder haben bei aller Verſchiedenheit dennoch ſoviel gemeinſam, daß in ihren Beziehungen zueinander damit begonnen werden kann, Gemeinſchaft der Menſchen als Darſtellung des Gott gemäßen Lebens zu verwirklichen und damit auf ihn ſelber hinzuzeigen. Der Gedanke der Einzelnen vermag die durch geiſtige Gebilde usurpierten Throne, von denen jeder als der Thron der Welt gelten will, zu erſchüttern; aber nichts anderes als das Leben des Volkes vermag den Thron des wahren Königs aufzurichten. Von dieſer Doppelaufgabe iſt, wie geſagt, jede Hälfte an die andere gebunden und kann ohne ſie der Menſchheit nicht zum Heil gereichen. Würden die falſchen Throne nicht erſchüttert, ſo würde das Unterfangen der Aufrichtung des echten, wenn es geſchieht, nicht als das erkannt, was es iſt, es würde als Herausforderung der Völker angeſehen und als ſolche beantwortet, bekämpft, vereitelt. Hat die Aufrichtung des echten Throns nicht ſichtbar angehoben, ſo werden, wenn jene herrſchenden Geiſtesgebilde von ihren Thronen ſtürzen, die unverkleideten, unverhüllten nationalen Selbſtſüchte ſich darauf ſetzen; nicht mehr eine Weſenheit oder Idee des Volkes, ſondern ſeine techniſierte Leistungskraft wird als das Abſolute proklamiert. Wenn Iſrael kraft der

geschichtlichen Tatsache, daß es in den Dienst des wahren Gottes genommen worden ist, eine geschichtliche Aufgabe hat, so kann es nur die ganze Doppelaufgabe und nicht weniger sein als sie.

In dem Zeitalter nach dem Eintritt der Juden in die Geschichte der abendländischen Völker mit individueller „Gleichberechtigung“ hat der jüdische Gedanke führend zur Relativierung fiktiver Absoluta beigetragen. Ideologien, Ideale, Ideen wurden zuerst einer soziologischen, dann einer psychologischen Analyse und Kritik unterworfen. *Marx* „durchschaute“ sie als Hilfskonstruktionen im Wandel des Produktionsprozesses und den aus ihm aufsteigenden Kämpfen der Klasse; *Freud* „entlarvte“ sie als Sublimierung der geschlechtlichen Libido und als Ausgestaltungen der zu ihrer Verdrängung bewegenden Mächte. In diesen genialen Unternehmungen wurde jedoch im Schwunge der hemmungslos operierenden Methoden auch das echte, unabhängige geistige Element in den Ideen, die ins Relative gefallene und mit ihm verschmolzene Gabe vom Absoluten her, mit „reduziert“, bis sein selbständiger Charakter unkenntlich geworden war. Statt der Scheidung und Abgrenzung innerhalb der ideellen Substanz wurde ihre unterscheidungsbarbare Auflösung vollzogen. Als realer Bestand verblieb dort die Dynamik der wirtschaftenden Gesellschaft, hier die des triebhaft bestimmten Individuums, immer ein monistisches Kernsystem des Menschen. Aber der Mensch kann nur durch Verzicht auf seine totale Wirklichkeit, durch Verwischung auch noch aller Finger Spuren des Absoluten zum monistischen System gemacht werden, in religiöser Sprache: durch Auslöschung des Ebenbildes. Der Mensch ist nicht Ebenbild, er ist nur im Bilde erschaffen, aber löscht man das Ebenbild aus, so gibt es auch den Menschen als Menschen nicht mehr. Das kritische Werk des Juden in den letzten hundert Jahren hat, statt durch Zerschmetterung der Götzen Raum für Gott zu schaffen, ihm selber alle Stätte auf Erden zu rauben unternommen. Statt Völker zu lehren, vom Dienste der Fiktionen zum Dienste der Wahrheit überzugehen, hat es dazu beigetragen, daß sie den Gedanken der Wahrheit selber zu einer unerlaubten Fiktion gestempelt haben. Daß das analytisch-kritische Werk des jüdischen Gedankens diese Wendung genommen hat, ist nicht beiläufig. *Marx* und *Freud* sind weit mehr als sie ahnten vom herrschenden geistigen Status des modernen Judentums abhängig gewesen, wo man das faktische Sein des Absoluten nicht mehr zu fassen, geschweige denn das Paradox einer absoluten Person sich zu vergegenwärtigen vermag. Hier ist noch etwas anderes, als jener „zivilisierte Mensch“, von dem *Dostojewskis* Held bezweifelt, ob er überhaupt noch glauben könne. Hier ist ein organisches Band, eben das, welches die andere Seite der Weltgeschichte konstituiert hat, durchschnitten.

Und die andere Hälfte der Aufgabe, die nur durch das Volksleben selber erfüllbare? Nach so langer Zeit geschichtlichen Zwanges, in denen es uns Juden unmöglich gemacht war, eine eigene Volksordnung

einzurichten, war uns gleichsam eine Geschichtspause gewährt worden, in der wir zwar nur auf einem kleinen Fleck Erde, aber doch eben auf dem unseren, weitgehend zu bestimmen hatten, wie wir miteinander und mit unseren Nachbarn leben wollten. Was ist in dieser Pause geschehen? Viel — und wenig. Generationen, die aus sich eine bisher ungeahnte Arbeitskraft und Leistungsfähigkeit herausholten und hergaben, haben über ihrem Werke die Tafeln der sozialen Gerechtigkeit aufgestellt. Aber die Inseln, die sie geschaffen haben, sind von den Wogen eines Lebens umbrandet, das keine Tafeln kennt, eines Lebens ohne Gemeinschaftsinn und Gemeinschaftsordnung. Wir wissen noch nicht, was sich als stärker erweisen wird, die Wogen oder das Inselland. Und jene Tafeln selber — so grundwichtig sie auch sind, es ist von schwerwiegender Bedeutung, daß sie nicht auf ein Gebot des Absoluten hin ausgehauen wurden. Auch hier gilt das Absolute als ein veralteter, rückständiger Begriff, der nach Unfreiheit des Denkens riecht. Man vergleiche nur unser nationales Schrifttum, das die ideellen Grundlagen der Siedlung geliefert hat, mit Krochmals Buch: wie ist doch auch bei jenen Denkern, die nicht wollen, daß wir „wie alle Völker“ seien, aus dem absoluten „Geistigen“, zu dem sich Israel bekennt und dem es dient, ein „Geist Israels“ geworden, seiner Art nach kaum von den „Geistern“ anderer Völker verschieden — mit anderen Worten, ein „Fürst“ unter „Fürsten“. Wir haben gehofft, daß die palästinensische Siedlung die Mitte des jüdischen Volkes werde; aber was ist die Mitte dieser „Mitte“? Schon scheint die uns gewährte Pause, die uns erproben sollte, ihrem Ende entgegenzugehen. Und die andere Seite der Weltgeschichte ist heute, als wäre sie nicht.

Martin Buber.

Sollen und können wir die Bibel lesen und wie?

V.

Wo finde ich den Zugang?

Aber noch einmal erhebt sich eine Frage: „Ich will glauben, daß jene Landschaft vorhanden ist, daß die Bibel jene Landschaft ist, die du schilderst; *aber wo finde ich den Zugang zu ihr? Wo soll ich anfangen?*“ Etwa vornen im Alten oder doch vornen im Neuen Testament?“

Die Bibel muß uns begegnen.

Ich antworte: Sicher ist auch das eine Schwierigkeit ernsthafter Natur, die viele von der Bibel abhalten mag. Wir kommen damit auf einen außerordentlich wichtigen Gesichtspunkt. Ich sage: *Wie uns Gott begegnen muß, wenn wir ihn finden wollen, so auch die Bibel.*