

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 3

Artikel: Betrachtungen zu drei chassidischen Erzählungen
Autor: Hedinger, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878881>

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: 16.05.2025

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

Betrachtungen zu drei chassidischen Erzählungen

In den von *Martin Buber* edierten und bearbeiteten «Erzählungen der Chassidim» leuchten Horizonte auf, die nicht nur von kultur- oder religionsgeschichtlichem, sondern auch von theologischem Belang sind. Wir greifen, bald mehr kommentierend, bald mehr dogmatischen Gedanken folgend, *drei* von diesen *Erzählungen* heraus. Sie werfen ein Licht auf christlich-dogmatische Probleme, bringen solche gar erst ins Licht. Unsere Betrachtungen verstehen sich als *Randglossen* oder bloß Randfragen zur christlichen Dogmatik; wir meinen freilich, daß von diesem Rand her auch ihr Zentrum hell wird¹.

1.

Wir führen den zweiten Teil der mit *Umkehr und Erlösung* betitelten Erzählung an (M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, 1949, S. 508f.):

Ein andermal, nach der Morgenmahlzeit, legte der Rižiner die Finger seiner rechten Hand auf den Tisch und sagte: «Gott spricht zu Israel: Kehret euch zu mir, und ich will mich zu euch kehren.» Danach drehte er die Rechte um und sagte: «Wir Kinder Israels aber sprechen: Kehre uns, Herr, zu dir, und wir werden umkehren; erneue unsere Tage wie vordem. Denn die schwere Verbannung lastet auf uns, und wir haben keine Kraft, von selber zu dir umzukehren.» Sodann wandte er die Hand wieder: «Aber der Heilige, gesegnet sei er, spricht: Ihr müßt euch vorerst zu mir kehren.» So tat der Rižiner viermal und drehte seine Hand nach oben und nach unten. Zuletzt aber sagte er: «Das Recht ist bei den Kindern Israels, denn wahrlich, die Fluten der Pein schlagen über ihnen zusammen, und sie vermögen ihr Herz nicht zu regieren, daß es umkehre.»

In fast dramatisch verlaufender Rede hebt der Zaddik die tiefe Gegenseitigkeit von der Zukehr Gottes zu Israel und der Umkehr Israels zu Gott hervor; er fragt nach der ersten, gründenden, grund-

¹ Um den Anstoß, den die christliche Dogmatik aus dem reichen chassidischen Überlieferungsgut empfangen kann, nicht vorschnell abzuschwächen, heben wir seine Nähe zum christlichen Glauben hervor, bedenken also beispielsweise beim Problem der Theopaschie die *Weiblichkeit* der leidenden Schechina und die damit gesetzte Differenz zur christlichen Auffassung der Theopaschie nicht.

reichenden Zuwendung und kehrt schließlich die Reihenfolge von Sach. 1, 3 (Umkehr des Menschen – Zuwendung Gottes) um. Diese Umkehrung verunmöglicht einmal ein pragmatisches bzw. synergistisches Mißverständnis von Sach. 1, 3. Freilich ließe sich sagen, daß ein solches Bekehrungsverständnis zum vorneherein ausgeschlossen sei, indem Gottes Aufforderung «Kehret um zu mir!» zugleich Erlaubnis und Ermächtigung, zugleich erste Zukehr Gottes zu Israel einschließe. Der spannungsvolle Text über Grund und Reihenfolge der jeweiligen Zuwendung ist jedoch damit keineswegs erschöpft; versteht doch der Zaddik, alttestamentlich-prophetischer Überlieferung folgend, die Zuwendung Gottes nicht einfach als «personalen Akt» oder «Wortgeschehen», sondern konkret und real als Erlösung Israels aus den «Fluten der Pein». Rabbi Israel von Rižin weist hier die Umkehr als Folge solch vollzogener, nicht bloß verheißener, Erlösung nach. Tauchen hier nicht die Schatten der pharisäischen «Zeichenforderung» auf, dunklere Schatten als die des Pragmatismus, welcher immerhin, wenigstens erstem Anschein nach, bloß den Menschen und nicht Gott unter eine Bedingung stellt? Ton und Gefälle dieser Erzählung erhellen aber, daß Gott hier keine Bedingungen gestellt werden. Sie reflektiert das ursprüngliche Credo Israels, welches in der Tat die glaubende Zukehr zu Jahve als Antwort auf seine erlösende, aus dem ägyptischen Sklavenjoch befreiende Zuwendung auffaßte.

In welcher Relation stehen menschliche Umkehr und Erlösung (von der freilich nicht mehr volks- und partikulargeschichtlich, sondern allgemein kreatürlichen Verfremdung und Verfallenheit) in der *christlichen* Tradition zueinander? Die herkömmliche Dogmatik handelt von des Menschen *Umkehr* zwischen der Erörterung des versöhnenden Werkes Christi und seiner Wiederkunft, der Eschatologie²; dieser Ort macht sie zwar nicht von der verheißenen, wohl aber vollzogenen Erlösung unabhängig. Eine die menschliche Existenz ins Zentrum rückende Theologie aber zeigt die Tendenz, die Erlösung in die Umkehr aufzulösen³. Die Vorordnung der Erlösung weist zurück auf das synoptische Verständnis der Umkehrforderung Jesu, welche in der andrängenden Gottesherrschaft gründet⁴. In-

² Vgl. die Stellung des locus «Die Bekehrung» in Chr. E. Luthardt, *Kompendium der Dogmatik* (1900).

³ Vgl. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 3 (1960), S. 52, und Kerygma und Mythos, 1 (1951), S. 47.

dem Jesus je und je von den die Existenzfristung nichtenden und bedrohenden Mächten löste und befreite, erging auch sein Ruf zu Glauben und Umkehr. Synoptische Perikopen bezeugen ihn als den, der einfach, sogar ohne solch expliziten Ruf, den elementaren Schrei bedrängter Existenz «Erbarm dich unser!» zu vernehmen und zu stillen vermochte. Gewiß, an Stelle der sich ankündigenden Gottesherrschaft ist bei Paulus – in einem komplexen, hier weiter nicht zu diskutierenden Verhältnis von Fortsetzung und Nichtidentität – der Dienst der Versöhnung getreten. Bedenkt man die Differenz zwischen Reichsbotschaft Jesu und dem apostolischen Versöhnungszeugnis, dann könnte man wenigstens erwägen, ob der christliche Ruf zu Umkehr sich ausschließlich innerhalb des Dienstes der Versöhnung vollziehen und Gehör schaffen müsse⁵. Müßte nicht die christliche Dogmatik, die Worte Israels von Rižin im Horizont der Reichsbotschaft Jesu und auch im Problemfeld der Parusieverzögerung bedenkend, neben der Vorordnung der Umkehr sich auch für die dieser entgegenlaufende Vorordnung der Erlösung offenhalten? Jedenfalls dürfen Kirche und Theologie den Umkehr- und Glaubensruf nicht unter Abrücken von der Bedrohung menschlicher Existenzfristung und -erfüllung ergehen lassen; sie müssen handelnd und denkend auf die kommende Erlösung und den ihr vorlaufenden, sie anmeldenden Gnadenerweis zeigen. Ante regnum Dei muß dabei die Differenz zwischen Umkehr und Erlösung festgehalten werden: Einerseits heißt Umkehr noch nicht Erlösung und auch nicht eo ipso die ihr vorlaufende Befreiung von den in und durch menschliche Existenz und Geschichte wirkenden Fremdmächten; andererseits führt der ethische, soziale, politische, diakonische und therapeutische Einsatz der Kirche mit den aus ihm sich ergebenden, auf die Erlösungweisenden Befreiungen nicht ohne weiteres zu Glauben und Umkehr. Der Dienst der Kirche besteht nicht nur in der vom Heiligen Geist gewirkten Verkündigung und Zumutung des Glaubens, sondern auch im Hören der bedrängten Kreatur. Zu dieser Bereitschaft könnte sie gerade durch jüdisches Gedankengut und seine chassidische Hoffnungsglut gestärkt werden.

⁴ Vgl. Mark. 1, 15.

⁵ Vgl. 2. Kor. 5, 18–20. «Versöhnung» und «Erlösung» verstehen wir hier in der Linie der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths: jene als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen, diese als Kommen des Reiches; zu ihr rücken wir allerdings auch den ihr vorlaufenden konkreten Gnadenerweis Gottes.

2.

Chassidisch-jüdischer Glaube ist kein passives Abwarten auf Gottes erlösendes Tun. Er kann zum rechtenden Ringen mit Gott werden, daß er doch die Erlösung oder die ihr vorlaufende Wendung heraufführe. Schon in der erwähnten Erzählung hatte sich der Glaube als Rechten mit Gott manifestiert, hatte, allerdings nur indirekt, über die Dringlichkeit der menschlichen Umkehr, auf Gottes Erlösung gedrängt. Unmittelbar um *Befreiung von drohender Not* rechnet er in folgender Erzählung (Buber, ebd., S. 403f.):

Als eine kaiserliche Order aus Wien das Leben der galizischen Juden vollends in Fesseln schlagen sollte, weilte der eifrige Rabbi Feiwele im Lehrhaus des Zaddik Elimelech von Lisensk. Mitten in der Nacht stand er auf, betrat die Kammer des Zaddiks und sprach: «Herr, ich habe einen Rechtsstreit mit Gott.» Am folgenden Mittag, als noch zwei weitere Zaddikim zu Elimelech gekommen waren, ließ dieser Rabbi Feiwele zu sich rufen und sagte ihm: «Nun lege uns deinen Rechtsfall vor.» «Ich habe nicht mehr die Kraft zu reden», stammelte Feiwele. «So gebe ich dir die Kraft.» Da redete Rabbi Feiwele: «Wie darf es sein, daß wir in diesem Reich verknechtet sind? Spricht doch Gott in der Thora: Denn meine Knechte sind die Söhne Israels. Und hat er uns auch der Fremde überantwortet, wo immer wir sind, es ist an ihm, uns die Freiheit, ihm zu dienen, ungeschmälert zu wahren.» – Hierauf sprach Rabbi Elimelech: «Gottes Entgegnung kennen wir, denn auch sie steht geschrieben, in der Fluchrede durch Mose und die Propheten. Jetzt aber sollen nach der Vorschrift beide Rechtsgegner den Ort des Gerichts verlassen, damit die Richter ihres Ansehens nicht achten. So gehe du hinaus, Rabbi Feiwele. Und dich, Herr der Welt, vermögen wir nicht hinauszuschicken, denn deine Herrlichkeit füllt die Erde, und ohne deine Gegenwart könnte keiner von uns einen Augenblick leben; wisse aber, daß wir auch deines Ansehens nicht achten werden.» Danach saßen die drei zu Gericht, schweigend und mit geschlossenen Augen. Nach einer Stunde riefen sie den Mann Feiwele in die Stube und verkündeten das Urteil, daß das Recht bei ihm sei. In derselben Stunde wurde in Wien die Verordnung aufgehoben.

Aufs schönste zeigt diese Geschichte das Miteinander und Ineinander von Ehrfurcht und Kühnheit im Ringen mit Gott, im theomachischen Hoffen auf ihn.

Sie weist in die Nähe des *paulinischen* und deutero-paulinischen Begriffes der *παρησία*. Im Unterschied zum alttestamentlichen Schrifttum scheint zwar das neutestamentliche den Rechtsstreit mit Gott kaum mehr zu kennen. Doch läßt und eröffnet seine Pneumatologie, insbesondere diejenige von Röm. 8, dem theomachischen Hoffen Raum. In der Anwartschaft des Geistes seufzen die «Söhne»

nach der in Doxa erfolgenden Offenbarung ihrer Sohnschaft, nach Erlösung des Leibes, darin mit der Nichtigkeit unterworfenen, seufzenden Kreatur solidarisch⁶. Der Geist selber tritt für sie ein, für ihr Beten, in dem sich das vorher erwähnte Hoffen und Seufzen fortsetzt. Mit «unaussprechlichen Seufzern» übt er dasselbe Amt aus wie der zur Rechten Gottes erhöhte Christus Jesus. Solches durch die Interzession des seufzenden Geistes und des erhöhten Christus ermöglichte und vollzogene Hoffen, Beten und Seufzen der «Söhne» ist der Weg, auf dem der Mensch Gott rühmen und ihm Recht geben wird⁷, nicht a priori, als ob Gott das vergötzte summum ius wäre, sondern a posteriori, im Angesicht des erlösenden Gottes. Die zweite chassidische Erzählung könnte die christliche Theologie anfragen, ob nicht Hoffnung je und je auch zur rechtenden, auf konkreten Gnadenerweis drängenden werden muß – damit sie, weder sublimiert noch spiritualisiert, auf ein rein «Überweltliches» bezogen werde. Nicht nur das christliche Gebetsleben, nicht nur die christliche Dichtung (etwa Léon Bloys), sondern auch die Theologie sollte der rechtenden, theomachischen Hoffnung Ort und Wort weisen, durch sie Weg und Wort empfangen.

3.

Der erhöhte Christus ist identisch mit dem gekreuzigten: er tritt vor der Erlösung nicht nur in «statu exaltationis», sondern auch noch in «statu exinationis» für uns ein. Dieser Status kennzeichnet auch noch den in seinen «Söhnen» wirkenden und seufzenden Geist. Die Solidarität Christi und des Geistes mit der bedrängten Kreatur ist eine so umfassende, daß sie nicht nur von der Höhe her, sondern auch in der Tiefe erwiesen wird. Bedenkt man, daß in ihnen Gott selber für uns eintritt, so wird man von dem In-der-Tiefe-Sein, ja gar Leiden Gottes reden dürfen⁸. Bevollmächtigten uns Christus und der Geist zunächst zur theomachischen Hoffnung, so weisen sie uns jetzt in das Geheimnis der Theopaschie; freilich lösen sich die Bevollmächtigung zu jener Hoffnung und die Einweisung in dieses Geheimnis nicht ineinander auf. Bedeutete das Für-uns-Eintreten

⁶ Röm. 8, 14ff.

⁷ Vgl. den Gebrauch von δικαιούν in Luk. 7, 29.

⁸ Zum Ausdruck vergleiche D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (1955), S. 244.

Christi zunächst seine Teilnahme an unsern Leiden und Bedrängnissen, so kehrt sich jetzt das Verhältnis der uns erwiesenen Solidarität um zu der ihm von uns zu erweisenden Solidarität. Die letzte Tiefe der fluchhaften Verfremdung der Kreatur durchsteht und durchleidet Gott selber, doch so, daß die Glaubenden ihm ebenso ihre Solidarität erweisen dürfen⁹.

Auch im Judentum, insbesondere im chassidisch geprägten, ist Gottes *Eintreten für Israel* als Leiden Gottes für Israel: als die Geschichte seiner «Schechina» erkannt und bekannt worden. Die Schechina bedeutete Gottes Wohnen im unzerstörten Tempel Israels, nennt und bekennt dann Gottes Wohnen im verbannten Israel, ja Gottes eigene Verbannung und Knechtschaft. Der Israelit soll weinen, weil die Schechina verbannt ist¹⁰; der Baalschem, der erste chassidische Zaddik, versucht, allerdings vergeblich, die Schechina aus dem Exil zu befreien¹¹. In die Nähe dieses tiefen Bekenntnisses zur Schechina weist folgende von Buber mit «Wie der Sasower die Mitternachtsklage sprach» betitelte Erzählung (Buber, ebd., S. 356f.):

[Der riesenhaft gewachsene, aber kranke Rabbi Mosche Löb erhob sich zu jeder Mitternacht von seinem Lager, die Klage um Jerusalem zu halten. Ein Gast verbarg sich einmal in dessen Haus und beobachtete], wie der Sasower Bauernkleider anzog, auf den schneebedeckten Hof ging, eine Last Holz aus dem Keller holte, sie zusammenband und sich damit belud. Dann verließ er das Haus, und Rabbi Hirsch folgte ihm in den klirrenden Frost der Winternacht bis ans Ende der Stadt, wo Rabbi Mosche Löb an einer armseligen Hütte stehenblieb und das Holz ablud. Der Schüler schlich sich ans hintere Fenster und sah eine leere Stube, einen erloschenen Ofen und auf einem Bette liegend eine Frau, die mit trostloser Gebärde ihr neugeborenes Kind an die Brust preßte. Schon aber stand der Sasower in der Stube, Rabbi Hirsch sah ihn auf die Frau zutreten und hörte ihn sie in ruthenischer Sprache anreden: «Ich habe eine Last Holz zu verkaufen und mag damit nicht weitergehn, willst du mir sie um geringen Preis abnehmen?» Die Frau antwortete: «Ich habe keinen Heller im Haus.» Der Rabbi aber ließ sich nicht abfertigen. «Das Geld will ich mir ein andermal bei dir holen, nimm mir nur das Holz ab.» Darauf ging der Sasower... vor die Tür hinaus, zog ein Beil hervor und hackte das Holz klein. Und während er das Holz kleinhackte, hörte Rabbi Hirsch ihn den einen Teil der Mitternachtsklage sprechen, der unter dem Namen der Urmutter Rahel steht, und die Worte drangen zu ihm: «Erwache, vom Staube erhebe dich, Gefangene Jerusalems!»

⁹ Vgl. dazu Kol. 1, 24.

¹⁰ M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim* (1949), S. 307.

¹¹ Ebd., S. 171.

Dann trug der Rabbi das Holz, sich tief bückend, um durch die niedere Tür Eingang zu finden, in die Stube und heizte den Ofen. Während er die Scheite hineintat, sprach er mit leiser Stimme den andern Teil der Mitternachtsklage, der unter dem Namen der Urmutter Lea steht, und beschloß ihn: «Du wirst dich Zions erbarmen, die Mauern Jerusalems wirst du aufbauen.» Sodann verließ er die Stube und ging eilenden Schrittes nach Hause.

Die elende Frau, in deren Hütte Rabbi Mosche Löb die nächtliche Klage um Jerusalem sagt, verbindet mit den Urmüttern Rahel und Lea, welche das Geschick Israels beweinen, es selber kat'exochen durchleiden, verbindet mit der Schechina. Im Mittragen des Leides der hilflosen Mutter trägt der Rabbi das Leid der Schechina mit.

Ob nicht auch das Kreuztragen des *Christen* als *Teilnahme am Leiden* Gottes verstanden werden muß, nicht bloß als paradoxes Empfangen der Auferstehungskraft, schon gar nicht unter dem Gesichtspunkt der ethisch-religiösen Läuterung oder Entweltlichung? Des Rabbis Mittragen des jammervollen Geschickes der Mutter und der in ihr sich spiegelnden Urmütter und der Schechina nimmt die Weise konkreten Holz- und Heizlasttragens an. Die Erzählung stellt so die menschliche Anteilnahme an der Theopaschie in die Perspektive des bekannten, Christi Identität mit den geringsten Brüdern erweisenden Wortes von Matth. 25, 40. – Keineswegs aber erschöpft sich die Anteilnahme des Rabbis in «praktischer Tätigkeit». Er führt mit der Frau ein merkwürdiges Gespräch über den Verkauf seiner Holzbürde, die er wie von ungefähr loswerden will; schließlich bemerkt er, er werde das Geld «ein andermal» holen. Unmöglich, darin Gewinnsucht oder Geiz zu erblicken, den Rabbi als einen nicht «gratis» Gebenden zu tadeln. Das Nicht-gratis-Abgeben des Holzes erweist sich vielmehr als Modus tiefer, hoffnungserweckender Liebe: Mit einem knappen Wort flößt der Rabbi der Elenden seine unerschütterliche, beinahe selbstverständliche Zuversicht ein, daß ihre Lage sich wenden werde. Sie empfängt von ihm nicht nur eine Gabe und eine praktische Tat, sondern zugleich die Hoffnung, daß auch sie wieder das Vermögen zu geben und zu handeln erhalten werde. Nur in Hoffnung erweckender, will sagen in tiefer Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens begründeter und solche eröffnender Liebe handelt und spricht der Zaddik – manchem christlich-karitativem, sich nur als momentan-einseitiges Tun abwickelndem Hilfeleisten zur Beschämung! In wunderbarer Verhaltenheit,

so dürfen wir wohl auslegen, deutet die Erzählung an, daß Rabbi Mosche nichts weniger als die Schechina getröstet hat. Dem Roman «Le désespéré» des katholischen Schriftstellers Léon Bloy entringt sich das Wort «consoler Dieu»¹² – sollte dieses Tun dem Christen unmöglich sein, solange die Kirche noch über die Perikope «Jesus in Gethsemane» predigt? – Rabbi Mosche ist der elenden Frau freilich nicht in der vornehm-optimistischen Haltung eines englischen Gentleman gegenübergetreten, hat ihr nicht zugeredet, daß ihre Lage sich irgendwie schon noch bessern werde. Er konnte ihr auf seine tiefe und feine Weise nur darum Hoffnung zusprechen, weil er nachher die feierliche Mitternachtsklage mit den verheißenden Worten Gottes endete: «Du wirst dich Zions erbarmen, die Mauern Jerusalems wirst du aufbauen.» Sein Verhältnis zu Gott erschöpft sich also nicht im Bezug zur leidenden Schechina, sondern schließt den zur wendenden Macht des «Herrn der Welt» ein. Auch des Christen Teilnahme an der *Theopaschie* wird in keinem ewigen Mysterium passionis aufgehen – und wenn es das Mysterium passionis crucis wäre –, sondern wird immer wieder ausgehen auf die *Theokratie*, auf die Herrschaft des kommenden Gottes: wie der Presbyter der Offenbarung sowohl und zugleich auf das Lamm «wie geschlachtet» und den «Löwen aus dem Stamm Juda» weist (Off. 5, 5). Grund und Ziel der Teilhabe an der Theopaschie ist die Hoffnung auf die Theokratie. Auf diesem Weg vollzieht sich in tiefer gottmenschlicher Solidarität das Hoffen und Glauben derer, die schon vor der Erlösung zu Gott umkehren: von ihrer Leidensscheu und Skepsis gegenüber der Hoffnung dem zu, der das Leiden nicht scheute und zu unserer Hoffnung ward und werden wird.

*

1. Die erste der drei chassidischen Erzählungen ließ uns nach dem Zusammenhang von Umkehr und Erlösung fragen, bedenken, ob christliche Theologie als Ort für jene ausschließlich die Versöhnung annehmen müsse. – 2. In der zweiten trat die Hoffnung der schon «Umgekehrten», der «Söhne» als Seufzen, ja Drängen und Rechten um die Erlösung hervor. – 3. Dies theomachische Hoffen hielt sich durch die Interzession des Geistes und des erhöhten Christus für ermächtigt. Das Für-uns-Eintreten Christi wies zurück auf sein

¹² Léon Bloy, *Le désespéré* (1953), S. 81.

Leiden als Gekreuzigter, auf seine umfassende Solidarität mit der Not und dem Todesfluch der Kreatur, wies damit ins Geheimnis der Theopaschie. Nahe dazu stellte sich uns das jüdische Bekenntnis zur Schechina, zu ihrer Verbannung und zu ihrem Elend. Nach der Weise des theomachischen Hoffens zeigte sich uns der Glaube in der menschlichen Teilnahme an der Theopaschie, welche die dritte Erzählung verhalten zum «consoler Dieu» werden ließ.

Syllogistisch-logisches Denken wird das theomachische *Ring* mit Gott und die Teilnahme an seinem *Leiden* schwerlich auf einen Nenner, schwerlich auf eine Linie bringen: weil ersteres Gott Macht zuspricht, diese aber sich zu seiner Ohnmacht hält und stellt. Gerade *auf diesen beiden Wegen* jedoch bewegt sich lebendiger Glaube. Vollzöge sich dieser nur als theomachisches Ringen, so könnte Gott noch leicht bloß als feindliches, fernes Gegenüber erscheinen. Bei pneumatologisch-christologischer Begründung dieses Ringens würde zwischen Geist und Christus einerseits, Gott andererseits eine große Kluft aufgerissen. Vergißt das theomachische Ringen die Theopaschie nicht, so wird es kein titanisches Stehen vor Kluft und Abgrund, gegen eine «absolute Macht», sondern weiß sich, bei aller Härte des Fragens und Klagens, sohnhaft mit Gott verbunden. Glaube soll sich aber auch nicht auflösen zur Teilnahme an der Theopaschie, weil er sonst die verheißene Doxa ins schlechthinnige Paradox schlänge, zur Befolgung eines zum Prinzip verabsolutierten Kreuzes würde. Er muß, durch alle tiefe Partnerschaft des Leidens hindurch, Bezug auf den erhofften Machterweis Gottes, und zwar auf den Machterweis seiner Doxa bleiben. Glaube rechtet, ringt und leidet: damit sich Gottes Gnade als Gnade erweise, d. h. paradox zum menschlichen Meinen und Möglichenhalten, nicht aber paradox zum Erweise seiner auch der Kreatur verheißenen Doxa.

Daß chassidischer Glaube das theomachische Hoffen und die Theopaschie so herauszustellen vermag, zeigt, wie fern er sich von der Vergötzung des «absolut Einen»¹³, vom «abstrakten Monotheismus», aufhält. Sollte er sich nicht gerade darum zu einem schwesterlichen Gespräch, ja zu einer brüderlich-sohnhaften Herausforderung des christlichen Glaubens eignen?

Ulrich Hedinger, Basel

¹³ Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* II, 1 (1948), S. 504ff.