

Martin Luther

Martin Buber Werkausgabe

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

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Gütersloher Verlagshaus

Martin Buber Werkausgabe

15

Schriften zum Messianismus

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Samuel Hayim Brody

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Gefördert von der Heinrich Heine Universität.



Gefördert vom Ministerium für Familie,
Kinder, Jugend, Kultur und Sport
des Landes Nordrhein-Westfalen.



Gefördert von der
Israel Academy of Sciences and Humanities.



Gefördert von der Anton-Betz-Stiftung
der Rheinischen Post e. V.



ANTON-BETZ-STIFTUNG
DER RHEINISCHEN POST EV.
GEMEINNÜTZIGER VEREIN ZUR FÖRDERUNG
VON WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG
DÜSSELDORF

1. Auflage

Copyright © 2014 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Druck und Einband: Memminger MedienCentrum AG, Memmingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-02691-6

www.gtvh.de

Der jung verstorbenen Kollegin
Francesca Albertini
seligen Angedenkens gewidmet.

Inhalt

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

Kommentar

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

Vorbemerkung

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

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

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

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

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

durch einen Druckkostenzuschuss das Zustandekommen dieses Bandes gefördert.

Düsseldorf, im August 2014

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

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

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

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

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

Lawrence (Kansas), September 2014

Samuel Hayim Brody

Einleitung

I. Messianismus im Judentum

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Überlegungen zum Messianismus in Bubers Schriften

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Bubers früher Messianismus 1898–1916

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14. Gustav Landauer an Martin Buber, 12. Mai 1916, in: B I, S. 433–438, hier S. 434. Landauer bezieht sich vermutlich auf die Abschnitte, in denen die Deutschen mit den Juden zusammen aufgeführt wurden, weil sie die Verantwortung hätten, den Geist des Orients nach Europa zu bringen; diese Passagen wurden in späteren Wiederabdrucken ausgelassen, ohne darauf aufmerksam zu machen.

15. Martin Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in: ders., *Vom Geist des Judentums*. Reden und Geleitworte, Leipzig: Kurt Wolff Verlag 1916, S. 9–48, hier: S. 37–38, jetzt in: MBW 2.1, S. 187–203, hier: S. 199.

16. Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, S. 198

17. Martin Buber, *Der Heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker*, Frankfurt

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

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

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

18. Ebd., S. 17.

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

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

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

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

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

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

22. Berühmt ist Walter Benjamins (1892–1940) Ringen in seinem eigenen Werk mit der Frage, insbesondere in »Über den Begriff der Geschichte«, wo er behauptet: »Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu«. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. 1.2, Frankfurt a.M. 1974, S. 691–714, hier S. 694.

23. Martin Buber, Gandhi, die Politik und wir, *Die Kreatur* 3 (1929/1930), S. 331–342; auch in: Werke I, S. 1092–1094. Siehe auch »Politik aus dem Glauben« (1933): »Es gilt nicht, eine besondere »messianische« Politik zu treiben. Aber es gibt eine bestimmte Art der Teilnahme am öffentlichen Leben, bei dem wir mitten in der Auseinandersetzung mit Welt und Politik den Blick auf das Gottesreich hin gerichtet halten. Es gibt keine religiöse Sanktion der politischen Zwecksetzung. Es gibt keine politische Partei, die behaupten könnte, daß nur sie von Gott gewollt sei; aber es ist auch nicht so, daß man sagen könnte, vor Gott sei es gleichgültig, ob dies oder jenes getan werde.« Ders., Politik aus dem Glauben, in: Ders., *Nachlese*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1965, S. 190–197, hier: S. 195.

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

V. Theopolitik und Eschatologie, 1932–1965

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI.

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

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

Das messianische Mysterium (Jesaja 53)

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

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

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

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

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

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

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

- 5 Elia: Geh hin und frage ihn selbst, er sitzt vor dem Tore Roms, ein aussätziger Bettler; Du wirst ihn erkennen, denn alle andern Aussätzigen binden alle ihre Wunden auf und wieder zu, er aber immer nur eine Wunde nach der andern, da er immer bereit sein muss. Rabbi Josua geht hin, findet den Bezeichneten und fragt ihn. Die Antwort lautet: heute. Rabbi
10 Josua verbringt den Tag in grosser Erregung, sein Warten wird aber enttäuscht. Da geht er wieder zum Propheten Elia und sagt: der Herr hat mich getäuscht. Da antwortet Elia mit dem Schriftvers: Heute, *wenn ihr auf meine Stimme hört*.

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

- Wir haben hier einfach zu fragen: ist das wahr? Wer das Buch Deutero-Jesaja im Zusammenhang liest, der weiss, dass ausserhalb dieser vier Lieder, die vom Knechte Gottes handeln immer schon das Wort Knecht, mein Knecht, ausgesprochen worden ist, aber nicht von einer Person, sondern von Israel. Wie ist der Zusammenhang dieser Kapitel, wo Knecht-
25 Israel gemeint ist, und wo etwas anderes. Im Kapitel 53, wo diese Weissagen kulminieren, sehen wir: es ist wirklich Vergangenheit, ein abgeschlossenes Menschen-Schicksal, das berichtet wird bis in den Tod und bestattet wird unter den Bösewichtern. Schon früh setzt die Deutung auf
30 Israel ein, aber es ist eine polemische antichristliche Deutung. Sie füllt die eigentliche klassische Exegese des Judentums, der Hauptvertreter der jüdischen Exegese, Raschi, Joseph Caro, Ibn Esra, Jehuda Halevy, Menasche ben Israel, Samuel David Luzatto. Dieser Deutung widerspricht aber der persönliche Charakter der Lieder. Freilich ist ein Zusammenhang zwischen den Israel-Kapiteln und diesem, aber an der Personhaftigkeit des
35 Knechtes ist nicht zu zweifeln. Es ist der Versuch einer Deutung auf eine historische Person gemacht worden, auf Könige, auf Volksführer, ja sogar auf einen Märtyrer der makkabäischen Zeit hat ein christlicher Theologe unserer Zeit geraten. Schliesslich auch Propheten wie Jeremia (Saadja,
40 Grätz), und die merkwürdigste aller Deutungen, auf den namenlosen Propheten selbst (schon bei Voltaire, in unsern Tagen bei Mowinckel, Gunkel,

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

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

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

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

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

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

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