Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 9 (1953)

Artikel: Die Bedeutung Jesu Christi und des ihn bekennenden Glaubens in Martin Bubers Denken

Autor: Hammerstein, Franz von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960918

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.09.2025

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

DIE BEDEUTUNG JESU CHRISTI UND DES IHN BEKENNENDEN GLAUBENS IN MARTIN BUBERS DENKEN

von Franz von Hammerstein, Berlin-Zehlendorf

Wie das Buch von H. J. Schoeps «Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten» zeigt, hat es wenig echte Glaubensgespräche zwischen Christen und Juden in der Geschichte gegeben. Dafür um so mehr gegenseitige Diskriminierungen und Verfolgungen, und das ist besonders für die Christen beschämend; denn sie hätten ja anfangen müssen, weil sie die Mehrheit bilden, und vor allem auch, weil sie den stärkeren missionarischen Auftrag haben. Um mit Juden in ein Gespräch zu kommen, muß man sich vor allem ehrlich bemühen, sie kennen zu lernen. Man muß unter anderem wissen, was eigentlich christlichen und jüdischen Glauben voneinander unterscheidet. Wie dieser Unterschied von einem Juden gesehen wird, das zeigt uns Martin Bubers Buch «Zwei Glaubensweisen», in dem zwei Arten des Glaubens im Neuen Testament — die israelitisch-jüdische und die griechische — verglichen werden. Auch in Bubers anderen Schriften finden sich immer wieder verstreute Bemerkungen, die auf seine Beschäftigung mit dem christlichen Glauben hinweisen. Diese Offenheit Bubers zeigt, daß er kein orthodoxer Jude ist, der von seinem orthodoxen Standpunkt keinen Fußbreit weicht, daß er aber auch kein liberaler Jude ist, für den sein Judentum zwar vielleicht noch nationale, aber keine religiösen Werte, Überzeugungen und Pflichten einschließt. Er ist ein lebendiger, gläubiger Jude, der fragt und sich fragen läßt, den die Traditionen seines Volkes zu einer neuen Besinnung über die Fragen des Glaubens gerufen haben.

Für den gläubigen Juden geht es bei der Frage nach Jesus Christus selten um die messianische Frage, denn Jesus ist für ihn nicht der Messias. Diese Frage spielt aber aus zweierlei Gründen doch immer wieder hinein. Erstens ist Jesus Christus derjenige, der die messianischen Hoffnungen des Alten Testaments erfüllt hat. Er hat sie anders erfüllt, als viele erwartet hatten, aber das ändert nichts an

der Tatsache, daß wir *diesen* Erfüller nun bekennen. Wenn gläubige Juden also mit Jesus oder mit Christen irgendwie in Berührung kommen, so steht dieses Bekenntnis der christlichen Kirche immer im Hintergrund. Außerdem kennen die Juden natürlich dieses Bekenntnis des christlichen Glaubens, und ihre Fragen nach Jesus, nach christlicher Lehre und christlichem Leben sind immer geprägt durch die Tatsache, daß sie den christlichen Anspruch nicht anerkennen können. Aber Jesus war trotzdem ein Sohn ihres Volkes, und deshalb kann der Jude seinem Anspruch nicht ganz ausweichen. Er muß ihn seinem Glauben einordnen, damit er nicht dauernd ein störender Faktor ist.

Wir fragen deshalb nun zuerst, für wen Buber Jesus Christus hält, um dann weiter nach seinen Ansichten über die Christen und die christliche Lehre zu forschen.

A. Wer ist Jesus?

Jesus, ein Mensch

Jesus ist für Buber immer ein *Mensch*, zwar nicht ein Mensch unter anderen, aber eben doch nur ein Mensch[1]. Was für ein Mensch ist er? Im Nachwort zum Buch «Gog und Magog» (1949) wird Jesus in eine Reihe gestellt mit den leidenden Knechten des Herrn, die alle im Schatten des deutero-jesajanischen «Knechts des Herrn» stehen. Aber — und das wird uns noch beschäftigen — «er ist aus der Verborgenheit des ‚Köchers' (Jes. 49, 2) getreten», während der «heilige Jude» darin verblieben ist. Das jüdische Volk ersehnt eine «irdische Erfüllung», «eine Erfüllung auf dieser Erde, eine Erfüllung in und mit dieser Menschheit»[2]. «Aus dem Menschentum selbst»

---

[1] In einer Beschreibung des Isenheimer Altars sagt Buber über Jesus: «... das ist *der Mensch*, der Mensch von Allzeit und Überall, von Jetzt und Hier, der sich zum Ich der Welt vollendet. Das ist der Mensch, der die Welt umfaßt und an ihrer Vielfältigkeit nicht vielfältig wird, vielmehr aus der Kraft seines Weltumfassens selber einig geworden ist, ein einig Tuender.» («Ereignisse und Begegnungen», S. 20.) Man wird dieses Zitat nicht dogmatisch pressen dürfen, weil es erstens schon aus dem Jahre 1914 stammt, und weil es sich zweitens in der Beschreibung dieses Altars befindet.

[2] «Kampf um Israel», Berlin 1933, S. 102.

muß das «mit dem Wesen gesprochene Wort» kommen, «das dem Wort Gottes erwidert.» Dieses Wort ist aber eben noch nicht gekommen. Der letzte Führertypus des Volkes Israel, der Prophet, weist auf den Erfüller, den Messias, hin, indem er jenes Bild des «Knechtes Gottes» entwirft, eines Knechtes, der um der Intention Gottes willen Leiden und Sterben auf sich nimmt[3]. Aber dieser Knecht wirkt bisher nur in der Verborgenheit; er ist noch nicht ans Licht getreten, seine Stunde ist noch nicht gekommen.

Jesus, ein verborgener Gottesknecht

Jesus ist für Buber solch ein verborgener Gottesknecht, den allerdings seine Jünger aus dieser Verborgenheit herausgerissen haben. Vor allem Paulus und später Johannes haben Jesus «vergottet». Buber sucht und findet die Erklärung für diesen «Vergottungsprozeß» in der Tatsache, daß Jesus sich selber in einer persönlichen Krisis seine Gegenwart und Zukunft erklären wollte. Er fand diese Erklärung in dem Gedanken von dem «Leidensdienst der Bereitung» und dem «Herrlichkeitsdienst der Erfüllung». In der ersten Phase ist er noch ganz der menschliche Knecht des Herrn, während er sich in der zweiten Phase mit dem «Messias» Daniels und Henochs identifiziert[4]. Wichtig ist nun, daß Buber auch zwischen diesem Selbstverständnis Jesu, das wir gleich noch näher beschreiben werden, und dem Vergottungsprozeß durch Paulus und Johannes keinen Übergang, keine Verbindung herstellen kann.

Jesus bildet sich auf Grund der Danielschen Vision ein, er werde entrückt werden und dann zum Erfüllungsdienst von oben wieder auf die Erde gesandt werden.

> «Der aus dem Lebensstande der Verborgenheit erst Entrückte, dann aber nicht mehr in eine neue Verborgenheit, sondern in die messianische Offenbarung Eingehende muß von oben kommen...»

Mark. 14, 62 dient Buber für diese These als Beweis: «...ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzend zur rechten Hand zur Kraft und kommen mit des Himmels Wolken[5].» Diesen Vers hält Buber für

---

[3] Vgl. «Kampf um Israel», S. 101.

[4] Siehe «Zwei Glaubensweisen», S. 114f.

[5] Siehe «Zwei Glaubensweisen», S. 110.

echt, aber er weist natürlich darauf hin, daß diese messianische Offenbarung in der Zukunft liege. So bleibt Jesus für Buber der verborgene Knecht, während Paulus und Johannes aus der Entrückung dann eine Auferstehung machen und weiterhin den Erfüllenden in den Knecht zurückprojizieren[6]. Hier kann der Jude nicht mitdenken, geschweige denn mitglauben. Die Auferstehung eines einzelnen kennt er nicht, und der aus den Wolken kommende «Menschensohn» ist noch lange nicht Gott. Vor allen Dingen aber ist dieser Menschensohn noch gar nicht gekommen.

Jesus, ein sich die Messias-Würde anmaßender Mensch

Aber nicht nur der Vergottungsprozeß des Paulus ist für Buber unvollziehbar, sondern auch das oben beschriebene *messianische Selbstbewußtsein Jesu* selbst hält er für problematisch. Es kann hier nicht darum gehen, ob und wie Jesus sich überhaupt als der Messias verstanden hat. Es geht uns nur darum, wie ein Jude einen solchen Anspruch beurteilt. Nach Bubers Ansicht ist dieser Anspruch in der jüdischen Geschichte öfters erhoben worden. In dieser «automessianistischen Reihe» sei Jesus der erste, Sabbathei Zwi der letzte. Jesus stehe infolgedessen mit Sabbathei Zwi und den anderen Pseudo-Messiassen zwar nicht auf einer Stufe, wenn man die menschliche Bedeutung vergleicht, aber er stehe eben doch in dieser problematischen Reihe, die zu immer absurderen Gestalten geführt hat:

> «Daß dieser Erste — ... — in der Reihe der unvergleichlich Reinste, Rechtmäßigste, mit wirklicher messianischer Kraft Begabteste war, ändert nichts an dem Faktum dieser Erstheit, ja es gehört wohl eben dazu, gehört zu dem furchtbar eindringlichen Wirklichkeitscharakter der ganzen automessianistischen Reihe.»

Neben den genannten besonderen Merkmalen Jesu weist Buber vor allem noch darauf hin, daß er sich von den anderen Automessiassen durch seine Bedeutung für die Völkerwelt unterscheidet[7].

---

[6] Die Entrückung ist für den Juden denkbar, weil es im Alten Testament Entrückungen einzelner (Henoch, Elias) gibt, während die Auferstehung einzelner nicht bezeugt ist. (Vgl. «Zwei Glaubensweisen», S. 101.)

[7] Vgl. «Die Chassidische Botschaft», Heidelberg 1952, S. 29, wo B. schreibt:

Der Chassidismus hat sich gegen diesen Auto- oder, wie er von Buber auch bezeichnet wird, «Fiebermessianismus» gewandt[8]. Die messianische Selbstunterscheidung ist für den Chassid eine unerträgliche Anmaßung, weil alles Handeln um Gottes willen messianisches Handeln sei. So sei jeder Mensch ein verborgener Messias, wenn er recht handle, aber kein Mensch dürfe sich anmaßen, *der* Messias zu sein; denn diesen gibt es in menschlicher Gestalt nach chassidischer Lehre noch nicht. Messianische Selbstmitteilung ist infolgedessen Zersprengung der wahren Messianität. Jeder Chassid kann der Erfüllende sein, keiner darf in seinem Selbstwissen etwas anderes sein als ein Knecht Gottes[9]. Diese chassidische Überzeugung kann hier nur angedeutet werden, um zu zeigen, welche Gedanken hinter Bubers Beurteilung Jesu stehen.

Jesus, ein Jude

Wir müssen nun doch ein wenig näher untersuchen, welche Züge Buber an Jesus als genuin jüdisch bejaht und unterstreicht, und welche er als an Jesus herangetragene Züge ablehnt. Man wird beachten müssen, daß hier nicht rein objektive Unterschiede herausgestellt werden, sondern daß man die Worte Bubers im Ohr behalten muß:

> «Wir Juden kennen Jesus von innen her auf eine Weise, eben in den Antrieben und Regungen seines Judenwesens, die den ihm untergebenen Völkern unzugänglich bleibt[10].»

Hier ist der wesentliche Unterschied zwischen Buber und der liberalen, historisch-kritischen Theologie, an die Bubers Ergebnisse einen oft erinnern. Aber die Ausgangspunkte sind eben grundlegend verschieden. Die historisch-kritische Theologie geht aus von einem modernen Wissenschaftsbegriff und dem Selbstverständnis des modernen Menschen, während bei Buber neben diesen Faktoren, die natürlich auch bei ihm lebendig sind, die Prägung durch jüdi-

---

«Jesu Bedeutung für die Völkerwelt bleibt für mich der eigentliche Ernst der abendländischen Geschichte.»

[8] «Israel und Palästina», Zürich 1950, S. 123.

[9] Vgl. «Vom Geist des Judentums», Leipzig 1916, S. 107ff.

[10] «Zwiesprache», 1930, S. 26.

sches Glaubensgut eine ganz starke Rolle spielt[11]. Insofern hat seine Stimme ein besonderes Gewicht für uns; hier versucht der gläubige Jude mit dem Christen in ein Gespräch zu kommen. Das ist etwas anderes, als wenn ein «Heide» aus der Völkerwelt über Jesus spricht[12].

Buber sieht das Kernstück der Botschaft Jesu in Mark. 1, 15; diesen Vers übersetzt er wie folgt:

> «Erfüllt ist die gesetzte Zeit und genaht die Königsherrschaft Gottes. Kehret um und glaubet an die Botschaft[13].»

Diese Worte enthalten drei wesentliche Punkte, mit denen wir uns befassen müssen. Erstens die Königsherrschaft Gottes ist nahe. In dieser eschatologischen Erwartung unterscheidet sich Jesus von den Pharisäern, wie wir noch sehen werden. Die anderen beiden wichtigen Punkte sind: «Kehret um» und «Glaubet an die Botschaft». Es sind demgemäß zwei Züge, die Buber an Jesus als genuin jüdisch bejaht:

> Jesus ruft zur *Umkehr*, zur «gotterobernden Umkehr».
> Jesu Glaube ist *Vertrauen* in den führenden Gott.

Dem gegenüber steht, daß Paulus und Johannes Jesus zwischen sich und Gott stellen, daß sie glauben, die Umkehr werde allein durch Jesus, den Christus, gewirkt, und daß sie statt der Emuna die Pistis, den Glauben *an* ein Geschehen verkünden. Auf diese letzte Tatsache komme ich noch zurück.

---

[11] Buber fragt nicht die wie liberale Theologie nach dem historischen Jesus, sondern er fragt nach dem Jesus, der sich in die jüdische Tradition eingliedern läßt. Die Grundzüge jüdischen Glaubens findet er in Jesus wieder, während er sie bei Paulus und Johannes überhaupt nicht oder nur sehr verzerrt findet.

[12] Vgl. hierzu, was Buber über die aus der historisch-kritischen Schule hervorgewachsenen religiösen Sozialisten sagt, unter denen er mehrere Freunde hatte: «Der religiöse Sozialismus, ..., kehrt zu dem Jüdischen ... im geschichtlichen Jesus und den prophetischen Vorstellungen in der Idee des ewigen Christus zurück.» Das Jüdische in Jesus war sein Glaube, der Glaube aller Propheten, an die Wandlung des Chaos im Zusammenleben der Menschen in einem geistigen Kosmos, in eine einheitliche, an Gott gebundene Gemeinschaft. (Hans Kohn, «Martin Buber», 1930, S. 159f.)

[13] «Zwei Glaubensweisen», S. 22.

Die *Umkehr* wird bei Jesus noch ganz und gar jüdisch verstanden, während sie später zur Sinnesänderung reduziert wurde[14]. Die «leibhafte, im Raum der Welt vor sich gehende Teschuwa» wurde auf diese Weise ebenso wie die Emuna verändert[15]. Die christliche *μετάνοια* hat nach der Meinung Bubers einen magischen Charakter, weil an die Stelle der Entscheidung die Wiedergeburt durch das von außen an den Menschen herangebrachte Sakrament getreten sei. Aus der Entscheidungstaufe sei also die «Anschlußtaufe» und schließlich die Kindertaufe geworden. Das bedeutet für Buber, daß die Sicherung der Kontinuität an die Stelle des gewagten und freien Lebens getreten sei[16]. Hier zeigt sich wieder, daß Bubers Auslegung des Neuen Testaments von einem verengerten, auf das Seelenleben des Menschen reduzierten Christentum ausgeht. Anstatt also das Neue Testament vom Alten Testament her zu lesen und zu verstehen, versteht er es von einem solchen verfälschten Christentum her. Allerdings bliebe auch ohne diesen falschen Ansatzpunkt ein Unterschied bestehen, weil das Wort von der Vergebung für den Christen in jedem Fall am Anfang steht[17].

---

[14] Vgl. «Vom Geist des Judentums», Leipzig 1916, S. 54ff.: «Die große Entscheidung ist der höchste, der göttliche Augenblick des Menschenlebens, ja des ganzen Weltlebens; ‚besser', sagt die Mischna, ‚ist eine Stunde der *Umkehr* in dieser Welt, als das ganze Leben der kommenden Welt'; denn diese ist nur noch Sein, jene aber ist das gigantische *Werden*.» — «Die *Grundanschauung der jüdischen Religiosität* ist in dem Spruch enthalten: ‚Wenn der Mensch sich selbst reinigt und heiligt, ergießt sich der Heilige Geist auf ihn'».

[15] «Zwei Glaubensweisen», S. 24f.

[16] Vgl. Hans Kohn «Martin Buber» (Hellerau 1930), S. 271.

[17] Buber schreibt hierzu: «... das Urchristentum aber war für eine Erneuerung des Judentums verloren, als es sich selber untreu wurde und den großen Gedanken, der es emporgetragen hatte, die Idee der *gotterobernden Umkehr*, zum gnadenreichen Anschluß an den Christus verengerte ...» («Vom Geist des Judentums», S. 69). Johannes Pfeiffer («Zwiesprache mit Martin Buber», in Eckart, Witten-Berlin, Febr./März 1952) sagt zu dieser Überzeugung Bubers sehr richtig: «Wohl ist die Umkehr von uns gefordert und erwartet; aber wenn wir nicht zuvor dessen gewiß geworden sind, daß Gott im Wort der Vergebung täglich neu den Abgrund zwischen uns und ihm chließt, können wir vor ihm nicht bestehen, können wir zu ihm nicht umkehren» (S. 228).

Vgl. zu Bubers Auffassung von der Umkehr weiterhin «Kampf um Israel», S. 38—41, und «Zwei Glaubensweisen», S. 23f.

Buber meint zu dem letzten Worte von Mark. 1, 15, daß die Hörer die Botschaft ja noch gar nicht kennen, und man deshalb einfach sagen müsse: Glaubt, oder besser, vertraut. Das Objekt dieses *Vertrauens* kann natürlich nur Gott sein, von dessen Königsherrschaft ja am Anfang des Satzes die Rede ist. Wir müssen uns nun den Unterschied zwischen diesem Vertrauen (Emuna) und dem Glauben (Pistis), so wie Buber ihn sieht, deutlich machen[18]. Jesus vertraut dem seienden Gott. Dieses *Sein* Gottes ist «der Jakobsseele nie zweifelhaft gewesen[19]». Hebr. 11, 6: *πιστεῦσαι ... ὅτι ἔστιν* ist dem Juden und auch Jesus ein fremder Gedanke[20]. Weiterhin will Jesus, wie alle echten religiösen Führergestalten, den Menschen lehren aus der Kraft des Geheimnisses zu leben; er will ihm «den Weg weisen, auf dem ihm Gott begegnen kann[21]». Er wolle also nicht eine Lösung des Weltgeheimnisses darbieten, wie manche Apokalyptiker, er wolle den Menschen nicht über das Wesen Gottes belehren. Für Jesus gebe es keine Spekulation über Gott, wie wir sie bei Paulus fänden. Jesus bliebe immer der «Glaubende», der «Vertrauende», und werde nie in seinem Selbstbewußtsein — so wie der Jude Buber sich dieses Selbstbewußtsein vorstellt — zu einem möglichen Gegenstand des Glaubens. Jesus lehne es ab, daß man ihn zum «Gegenstand des Glaubens» mache[22].

Hier wird deutlich, daß Buber den *Menschen* Jesus tatsächlich «von innen her» kennt, besser kennt als ein Heide aus den Völkern. Aber er kennt nicht den Auferstandenen. Weil nun Buber und wohl die Juden überhaupt das Neue Testament nur als einen Bericht von dem Menschen Jesus lesen wollen, so versuchen sie das, was es über den Menschen Jesus und über den auferstandenen Christus bezeugt, voneinander zu trennen[23]. Das Neue Testament legt ein solches Mißverständnis nahe. Deshalb ist es ja für die Kirche so

---

[18] Vgl. hierzu «Zwei Glaubensweisen», S. 23ff.

[19] «Kampf um Israel», S. 52.

[20] Vgl. «Zwei Glaubensweisen», S. 41ff.

[21] Siehe «Chassidische Botschaft», S. 96.

[22] Vgl. «Zwei Glaubensweisen», S. 128.

[23] Joseph Klausner («Jesus von Nazareth», Berlin 1934) schreibt hierzu ganz in Bubers Sinn:

«So weicht auf Grund der Ergebnisse der Evangelienkritik, der Leben-Jesu-Forschung und der Kenntnis des zeitgenössischen Judentums der mysti-

schwierig gewesen, die Lehre von der Christologie zu formulieren. Man muß den Menschen Jesus und den auferstandenen Christus trennen, sorgfältig auseinanderhalten, wie das Chalcedonense getan hat. Aber der «historische Jesus» ist von dem Auferstandenen nicht zu lösen. Buber glaubt nicht an den Auferstandenen und kann deshalb diese sorgfältige Trennung nicht vollziehen. Darüber hinaus kann er die Aussagen über den Auferstandenen nicht verstehen.

Nun sieht aber wiederum Buber deutlich, was Jesus für die Völkerwelt bedeutet, er sieht — wie wir schon andeuteten —, daß die Völkerwelt ja nur durch den christlichen Glauben mit Jahwe in Berührung gekommen ist. Aber er will und kann daraus nicht die Folgerung ziehen, daß hier tatsächlich mehr geschehen ist, als ein verborgener Knecht Jahwes tun kann, daß hier eine Erfüllung Wirklichkeit geworden ist, die die Knechte des Alten Testaments zwar ankündigten, aber eben nicht verwirklichen konnten, weil sie für diesen Auftrag noch nicht ausersehen waren. In Jesus Christus geschieht die Versöhnung für die Völkerwelt. Das ahnt Buber, ohne daß er zugestehen kann: der Versöhner muß Gott selbst sein[24].

---

sche und dogmatische Nebel, der auch Jesus einhüllte, und wir wissen jetzt, was von den Berichten in den Evangelien anzunehmen und was abzulehnen, was älter und was jünger ist, was die Evangelisten aus den Tendenzen der nach-paulinischen Kirche heraus Jesus unbewußt zuschrieben und was sie ebenso unbewußt von seinen national-jüdischen Zügen bewahrt haben. Nur dadurch erkennen wir den historischen Jesus, Jesus den Juden, der so nur aus Israel hervorgehen konnte, den aber die Juden infolge gewisser historischer und persönlicher Umstände ebensowenig als Messias anerkennen konnten wie seine Lehre als den Weg zur Erlösung» (S. 168).

Die erstaunliche Sicherheit dieses Urteils findet sich allerdings bei Buber so nicht.

[24] Vgl. hierzu den Brief Bubers an Hugo Bergmann vom 4. 12. 1917, abgedruckt bei Hans Kohn («Martin Buber», Hellerau 1930):

«... Es kann somit niemals der Aufstieg eines Menschen zu Gott, die Wiedergeburt eines Menschen als messianisches Geschehen betrachtet werden, sondern nur die erlösende Funktion eines Menschen. In der *erlösenden Funktion*, der erlösenden *Tat* messianischer Menschen bereitet sich die absolute Zukunft in der Gegenwart ...» (S. 331f.).

Vgl. außerdem die S. 144, Anm. 1, schon erwähnte Beschreibung des Isenheimer Altars:

«Das ist nicht der Jude Jeschua, wandelnd und lehrend zu seiner Zeit auf galiläischer Erde; es ist auch Jeschua; das ist nicht der eingeborene

Den Glauben des Judentums zur Zeit Jesu repräsentieren nach der Meinung Bubers die Pharisäer[25]. Der Hauptunterschied zwischen ihnen und Jesus sei nun folgender: Sie reden das Volk an unter Berufung auf das «um den Sinai versammelte Israel», die dort erfolgte «sakrale Grundlegung des dauernden Volkslebens[26]». Jesus dagegen redet seine Jünger und auch das Volk unter Berufung auf die eschatologische Stunde und seinen Platz in ihr an[27]. Diese eschatologische Situation, in der Jesus zu sein glaubt, erklärt dann auch die Unterschiede zwischen der Ethik der Pharisäer und der Ethik Jesu. Derjenige, der glaubt, daß die Königsherrschaft Gottes bald hereinbrechen wird, handelt notwendigerweise anders als der, der glaubt, daß er daran mitarbeiten muß[28]. Die religiösen Sozialisten

---

Logos, der aus seiner Zeitlosigkeit in die Zeit niedersteigt; es ist auch der Logos; — das ist der *Mensch*, ...» («Ereignisse und Begegnungen», Leipzig 1917, S. 20).

Man spürt hier, wie Buber mit sich ringt, Jesus gerecht zu werden.

[25] Siehe «Zwei Glaubensweisen», S. 92ff.

Vgl. außerdem die vielen in den letzten Jahren über die Pharisäer geschriebenen Bücher:
von R. Travers Herford beachtlich.

Leo Baeck, Die Pharisäer (Berlin 1934); I. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer (Berlin 1904); L. Finkelstein, The Pharisees (Philadelphia 1938); H. Loewe, The Pharisaism (in Judaism and Christianity, London 1937); Hugo Odeberg, Pharisäismus und Urchristentum (Lund 1943); R. Travers Herford, The Pharisees (London 1924).

[26] «Zwei Glaubensweisen», S. 58.

[27] Vgl. «Zwei Glaubensweisen», S. 92: «Die Lebensfrage des Menschen, der vom ‚Gesetz' herkommt, ist also für die Pharisäer und für Jesus: wie gelange ich von einem scheinbaren Leben im offenbarten Willen Gottes zu einem wahren Leben in ihm, das ins ewige Leben führt? Nur daß ‚offenbart' für die Pharisäer bedeutet: durch die geschichtliche Offenbarung im Wort in die Überlieferung Israels eingegangen und in ihr offenbar, für Jesus aber: von der Überlieferung Israels nicht adäquat aus der geschichtlichen Offenbarung im Wort aufgenommen, nunmehr jedoch in Sinn und Absicht adäquat erschlossen.»

[28] Der Jude muß daran mitarbeiten, daß diese Welt eine vollkommene wird. Joseph Klausner («Jesus von Nazareth», Berlin 1934) arbeitet den unterschiedlichen Charakter der Ethik Jesu sehr gut heraus. Er schließt mit den Worten:

haben deshalb den Glauben an die eschatologische Stunde für zeitgebunden erklärt und die Ethik Jesu von dieser Zeitgebundenheit gereinigt. Buber fühlte sich von ihnen immer gut verstanden.

Jesu Stellung in der Geistesgeschichte des Judentums

Buber ordnet nun Jesus und die «nazarenische Bewegung» in die Geistesgeschichte des Judentums ein, damit die Juden auch dieses Phänomen nicht mit «abergläubischem Schrecken», sondern nüchtern schauen können[29]. Die Eingliederung in die jüdische Geistesgeschichte sieht so aus, daß Jesus — wie wir schon andeuteten — der «Erste in der Reihe der Menschen, die aus der Verborgenheit der Gottesknechte, dem wirklichen ‚Messiasgeheimnis', tretend, in ihrer Seele und in ihrem Wort sich die Messianität zuerkannten[30]». Ihm folgen all die anderen von Bar Kochba bis Sabbathei Zwi. Mit letzterem hat dieser Automessianismus ein Ende gefunden. Er war ein Fehlgeschehen, «aber ein Fehlgeschehen in der Wirklichkeit zwischen Mensch und Gott[31]».

«Jesu Ethik ist begründet auf den besonderen Charakter seines Glaubens an das Jüngste Gericht und an das Gottesreich (‚die Tage des Messias'). Erst wenn wir das Wesen dieses Glaubens verstanden haben, können wir begreifen, wie der Jude Jesus in seiner Sittenlehre zu einem so extremen Standpunkt kommen konnte» (S. 552).

[29] Siehe «Reden über das Judentum» (Berlin 1932), S. 54. Buber unterstreicht seine These indem er feststellt:

«Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, ..., was aber am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch ...»

[30] «Chassidische Botschaft», S. 29.

[31] «Chassidische Botschaft, S. 30.

Karl Thieme weist in seiner Besprechung der «Chassidischen Botschaft» (in «Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk», 12—15, 1951/52, S. 25) darauf hin, daß bei Buber ein Widerspruch in der Beurteilung Jesu bestehe. Er beschreibe in «Zwei Glaubensweisen» Jesus als einen «authentischen ‚Juden'», «der davor gewarnt hätte, ihn zu vergotten»; in der «Chassidischen Botschaft» dagegen sei Jesus «der Erste» einer «automessianischen Reihe». Dieser angebliche Widerspruch scheint mir verständlich zu sein. In «Zwei Glaubensweisen» versucht Buber ehrlich, das Zeugnis des Neuen Testamentes von Jesus zu verstehen und fragt nach den genuin jüdischen Zügen in Jesus, stößt allerdings auch schon

Für die Völkerwelt hat Jesus nun allerdings eine ungeheure Bedeutung, denn Buber glaubt, daß die «Gottestore» offen sind für alle:

> «Der Christ braucht nicht durch Judentum, der Jude nicht durch Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen[32]».

Aus diesem Zitat wird schon deutlich, daß nach der Ansicht Bubers Gott mit dem Judentum und dem Christentum verschiedene Wege geht. In Jesus Christus handelt Gott an den Völkern in besonderer Weise:

> «Wir verstehen die Christologie des Christentums durchaus als wesentliche Begebenheit zwischen Oben und Unten. Wir sehen das Christentum als etwas, dessen Kommen über die Völkerwelt wir in seinem Geheimnis zu durchdringen nicht im Stande sind[33].»

Aber der Messias kann Jesus trotz alledem nicht sein, denn die Vollendung der Schöpfung, die Erlösung der Welt ist noch nicht eingetreten[34].

---

auf ein messianisches Selbstbewußtsein, das ihm als Juden unverständlich ist. In der «Chassidischen Botschaft» hingegen geht es Buber um die Einordnung der Gestalt Jesu in die jüdische Geistesgeschichte, eine ganz andere Aufgabe also.

[32] Siehe «Theologische Blätter», Sept. 1933, S. 274. (Kirche, Staat, Volk, Judentum, Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. 1. 1933 zwischen K. L. Schmidt und Martin Buber.)

Vgl. außerdem «Chassidische Botschaft», S. 29.

[33] Siehe «Theologische Blätter», Sept. 1933, S. 267.

[34] Vgl. Franz Rosenzweig, «Der Stern der Erlösung» (Frankfurt a. M. 1921). «Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk» (S. 520). Beider Ziel ist also die Erlösung, und der «Stern der Erlösung» leuchtet beiden, dem Christen «als Noachiden und dem Juden als älterem Bruder, auf den gleichen Weg des Lebens». (Claus Götz Müller, «Zeitwende» vom 15. 2. 1951, S. 543.)

Einen ähnlichen Gedanken äußert Schoeps: «Es könnte sein, daß er, der am Ende der Tage kommen wird, er, der die Hoffnung der Synagoge und der Kirche ist, das gleiche Antlitz trägt.» (Zitat bei C. G. Müller, a. a. O., S. 543.) Vgl. Unterwegs, 1948, Heft 3, S. 4—7.

Allerdings streben weder Rosenzweig noch Schoeps wegen dieser möglichen endzeitlichen Verbundenheit eine Vermischung an. «Nur der totale Jude Franz Rosenzweig vermochte ein gleichfalls totales Christentum zu

Es ist merkwürdig, daß dieser nach Bubers Ansicht sich selbst die Messianität anmaßende Jesus für die Völker eine so ungeheure Bedeutung haben soll, während er für die Juden zwar der «unvergleichlich Reinste, Rechtmäßigste, mit wirklicher messianischer Kraft Begabteste» war, aber eben als solcher unter anderen Menschen stand, und zwar vor allem in einer Reihe von Menschen, die sich eine ihnen nicht zustehende Würde angemaßt haben[35]. Buber hält diese verschiedenen Perspektiven und die hinter ihnen liegenden Wirklichkeiten für «schicksalsmäßige» Trennungen. Vormessianisch ist

> «der Jude für den Christen unverständlich als der Verstockte, der nicht sehen will, was sich begeben hat, unverständlich der Christ dem Juden als der Verwegene, der in der unerlösten Welt ihre vollzogene Erlösung behauptet. Das ist eine von keiner Menschenmacht überbrückbare Spaltung[36]».

So weit hat Buber zweifellos recht. Allerdings bleibt die Frage nach dem Universalismus des jüdischen Gottes. Ist es wirklich Gott,

---

begreifen und anzuerkennen.» (Claus Götz Müller, «Franz Rosenzweig und das Christentum», in Zeitwende vom 15. 2. 1951, S. 544.)

[35] Vgl. «Chassidische Botschaft», S. 29.

[36] «Kampf um Israel», S. 67.

Vgl. Schoeps, Religionsphänomenologische Untersuchungen in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Erlangen 1949/50, Heft 4, S. 310. Er sieht die Schwierigkeit ähnlich wie Buber: «Von jeher ist der Reflexion die Tatsache, daß der *Menschheits*heiland in dem auf seinen Messias wartenden jüdischen Volk kam und von diesem zurückgewiesen wurde, als ein großes Mysterium erschienen.»

Es ist wichtig, sich in diesem Zusammenhang von Proksch daran erinnern zu lassen, daß «Jesus mehr als der Messias» ist:

Jesus' «Selbstbezeichnung als Menschensohn kann nur verhüllenden Sinn haben, so daß sich der Gottessohn darin verbirgt. Er ist *mehr als der Messias* und hat einen anderen Ursprung, wie denn Jesus sich den Messiastitel zwar gefallen läßt, um seinen königlichen Rang im Reiche Gottes anzudeuten, aber ihn nicht als erschöpfenden Ausdruck seines Wesens ansieht, da er sich selbst nicht so nennt». (Otto Proksch, Theologie des Alten Testaments, S. 599f. Ed. G. v. Rad, Gütersloh 1950.)

Der jüdische Messias ist infolgedessen eine schon der Geschichte angehörende Gestalt, die man weder in Jesus finden noch überhaupt erwarten kann.

der durch Jesus zur Völkerwelt spricht? Buber scheint diese Frage mit Ja zu beantworten. Wenn man nun statt Erlösung Versöhnung sagt, wäre dann nicht schon ein schwieriger Punkt aus dem Wege geräumt? Der Begriff Erlösung ist bei Buber oft so gebraucht, daß auch der Christ selbstverständlich nur an die endgeschichtliche Erlösung denken kann. Allerdings bleibt ein Unterschied bestehen: die Vorstellungen von diesem Ende sind verschieden[37].

B. Bubers Beurteilung der Christen und des Christentums

Wir kommen damit zu der Frage, wie Buber die Christen und das Christentum beurteilt. Als Hauptvertreter der Christen zieht er immer wieder Paulus, Johannes und seltener Petrus heran, die dann auch das Christentum in seinen drei Hauptgestalten angeblich repräsentieren. Wir werden nun so vorgehen, daß wir erst einmal einige für Buber wichtige geschichtliche bedingt Unterschiede zwischen Juden und Christen zeigen, die sich trennend auswirken, um dann zu dem Hauptunterschied vorzustoßen, der sich nach Buber in der Verschiedenheit des Glaubens findet. Wir werden darauf fragen müssen, ob diese Verschiedenheit wirklich so besteht, wie Buber sie sieht, und ob er sie richtig beurteilt.

Bubers messianisches Geschichtsbild im Gegensatz zum christlichen Geschichtsbild

Durch den Glauben an die Auferstehung Jesu Christi ist die Geschichte in zwei Hälften geteilt worden: die Zeit vor Jesus Christus und die Zeit nach Jesus Christus. Diese Zäsur kann der Jude nicht mitvollziehen: für ihn ist die Menschengeschichte ohne Zäsur

---

[37] Buber weiß selbst um die Schwierigkeit der Begriffsverwirrung Versöhnung — Erlösung, denn in einem Abschnitt «Der Dreiklang der Weltzeit» (Kampf um Israel, S. 45ff.) und vor allem in «Zwei Glaubensweisen» redet er sehr viel differenzierter und damit richtiger. Es geht in «Zwei Glaubensweisen» gar nicht mehr um dieses Problem; andere Unterschiede sind in den Vordergrund getreten.

auf Erfüllung ausgerichtet. In seinem Aufsatz «Brennpunkte der jüdischen Seele» aus dem Jahre 1933 geht Buber so weit, zu sagen:

> «Die *Zäsurlosigkeit* der auf Erfüllung ausgerichteten und immerdar Entscheidung erfahrenden Menschengeschichte ist das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum[38].»

Die versöhnende Kraft wirkt für den Juden in «einer unversöhnten Welt[39]».

Diese Zäsurlosigkeit des jüdischen Glaubens ist nun jedoch bedingt durch seine *Inkarnationslosigkeit*, seine «Unmittelbarkeit zum Seienden». Fleischwerdung und Auferstehung sind damit ausgeschlossen[40]. Die Unmittelbarkeit zu Gott, dem schlechthin Seienden, schließe einen Mittler im Sinne der Brunnerschen Theologie aus, schließe einen Erlöser, der Gott ist und Mensch wird, aus[41].

---

[38] «Kampf um Israel», S. 65.

[39] Da uns die Ausrichtung auf die Wiederkunft Jesu verlorengegangen ist, leben wir tatsächlich als Christen zu einseitig von der Zäsur her (vgl. Karl Hartenstein, «Verwilderte Eschatologie» in Die neue Furche, Jan. 1952, S. 18ff.). Hartenstein schreibt: «Es ist darum wahrlich kein Wunder, daß die Schwärmer seit der Reformationszeit in steigendem Maße die großen außerkirchlichen christlichen Bewegungen sich in diesem Niemandsland der Theologie angesiedelt haben, kein Wunder, daß hier sehr viel Verwilderung eingetreten ist, zuerst und zuletzt darum, weil die Großkirchen keine einheitliche gesunde Eschatologie entfaltet haben» (S. 18). Diesen Mangel spürt auch Buber sehr stark.

[40] Siehe «Kampf um Israel», S. 65.

Vgl. Franz Rosenzweig, «Zweistromland» (Berlin 1926), wo er über H. Cohen schreibt:

«Den tiefen Schauder, ja das Entsetzen vor der christlichen Vermenschlichung Gottes, dem einst als erster der Hohepriester, der seine Kleider zerriß, Ausdruck gab, hat er (Cohen) trotz aller kulturgeschichtlichen Anerkennung und philosophischen Idealisierung der ‚Christusidee' und trotz der starken und mit Bewußtsein aufgenommenen christlich-theologischen Einflüsse, welche die Religionsschrift von 1915 zeigt, nie verloren» (S. 229).

[41] Vgl. «Zwei Glaubensweisen», S. 153f. und 166ff.

Gottlob Schrenk stellt hierzu sehr richtig fest:

«Es gibt ... für Paulus gar keine größere Unmittelbarkeit als die durch den Christus im Geist.» Paulus findet «den Ausdruck ‚Mittler' für Christus gar nicht entsprechend ... Bei ihm löst die Unmittelbarkeit durch den Geist alle anderen und vorigen Mittelwege ab und ersetzt sie in endgültiger Erfüllung» (Judaica 8, 1, S. 5).

Wir werden uns fragen müssen, ob Brunner mit seiner Theologie es nicht dem Juden wirklich sehr schwer macht, ob nicht Buber eine sehr echte Kritik an Brunner anmeldet[42]. Die Inkarnation ist Buber ein Zeichen für die Abgeschlossenheit, d. h. seiner Meinung nach den Besitz der Offenbarung. Einen solchen Besitz der Offenbarung aber lehnt er ab. Offenbarung bedeutet für ihn immer neue Begegnung mit Gott selbst[43].

Auf Grund dieser Unmittelbarkeit kann es neben Gott keinen Erlöser geben: die jüdische Religion sei demnach nicht wie die christliche eine *Erlöser*religion, sondern eine *Erlösungs*religion[44].

Einige exegetische Anmerkungen, die sehr wertvoll sind, bietet Schrenk auf S. 13—15 desselben Aufsatzes.

[42] Man muß sich vergegenwärtigen, daß Buber den Eindruck, den er von der Theologie des Paulus hat, bestätigt findet in Emil Brunners Buch «Der Mittler» (siehe Zwei Glaubensweisen, S. 167). Vielleicht aber ist Buber auch erst durch dieses Buch zu seinem Urteil über Paulus hingeführt worden. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß er dieses Buch als den typischsten Ausdruck des paulinischen Glaubens in unserer Zeit empfindet. Er kennt kein anderes Buch, «in dem mit solcher Direktheit paulinisch von Gott gesprochen wird» (Zwei Glaubensweisen, S. 167). Hat Buber da recht, oder ist Brunner doch letztlich kein guter Interpret des Paulus? Zweifellos ist Brunner ein sehr typischer Vertreter des «Glaube an...». Aber gerade in dem Punkt ist er weit entfernt von Paulus, der Vernunft und Glaube nicht verbinden will, sondern das Geheimnis des Glaubens wahrt, Gott und Mensch in ihrem Gegenüber beschreibt: Gott ist wirklich Gott für ihn und wird nicht wie bei Brunner vom Menschen her erklärt, und der Mensch ist ganz Mensch in all seiner Verlorenheit (vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik, I, 2, S. 140, 190, 200 und 207).

[43] Johannes Pfeiffer (Zwiesprache mit Martin Buber, in Eckart, Witten-Berlin, Februar/März 1952) schreibt zu Bubers Kritik an dem christlichen Offenbarungsverständnis sehr treffend:

«Daß Offenbarung nicht abgeschlossener Besitz, sondern immer neue Begegnung ist: diese Einsicht trifft das objektivistische Konfessionschristentum, nicht den eigentlichen und ursprünglichen Christusglauben, der in der vertrauenden Hingabe des ganzen Wesens und Lebens an den Geist Jesu vernimmt, daß Gott durch diesen das Wort der Vergebung spricht: Joh, 7, 16. Was Buber aufzeigt, wird für den Christen zum Appell, das Evangelium vom Ursprung her zu entstarren und so einen Es-Glauben zu überwinden, der...» (S. 228).

[44] Vgl. Theologische Blätter, Juli 1924, S. 160f., wo Buber in einer Antwort zu K. L. Schmidts Aufsatz «Die Entstehung des Chassidismus» schreibt:

«Erlösung geschieht immer und überall, aber die Erlösung der Welt — das ist sein (des Chassidismus) wie alles Judentums Grundglaube — wird am

Deshalb kenne der Jude nicht wie der Christ eine *Spaltung des Seins*, die eben durch jene Zäsur in der Geschichte, durch die Inkarnation Gottes gewirkt werde. Diese Spaltung des Seins zeige sich unter anderem in dem Zwielicht, in dem alles christliche Tun sich fände. Gott bedürfe ja eigentlich des Menschen gar nicht; also sei auch das menschliche Tun nicht wesentlich. Dann wäre der Mensch zum Spiel gemacht und nicht zur Vollendung[45].

Die Hintergründe dieses Geschichtsbildes

Hier wird schon deutlich, daß die Unterschiede in der Beurteilung der Geschichte hinauslaufen auf den einen wesentlichen Unterschied in der *Art des Glaubens*. In seinem Buch «Zwei Glaubensweisen» versucht Buber das deutlich zu machen. Wir müssen fragen, ob die Gegenüberstellung der jüdischen und christlichen Glaubensweise, wie er sie versucht, dem Tatbestand des Neuen Testaments gerecht wird, ob man Glaube als Vertrauen und Glaube als Anerkennung so konfrontieren darf, ob nicht sowohl der jüdische als auch der christliche Glaube beide Elemente enthalten und notwendigerweise enthalten. Schrenk zeigt in sorgfältiger Exegese, daß in Gen. 15, 6 entgegen Bubers Behauptung[46] von einem entscheidenden Moment im Leben Abrahams berichtet ist und also nicht nur die Fortsetzung des Bisherigen beschrieben wird, wie Buber meint[47].

‚Ende der Tage' sein. Obgleich auch er die personhafte Konzeption des Kommenden wahrt, determiniert der Chassidismus in entscheidender Weise das Judentum: welches eine Erlös*ungs*religion, aber — *auch in futurischer Form* - nicht eine Erlös*er*religion ist.»

Der wichtige Zusatz «auch in futurischer Form» trennt im Grunde jüdischen und christlichen Glauben auch endgeschichtlich (vgl. hierzu Anm. 34 auf Seite 154).

Vgl. auch «Die Chassidischen Bücher» (Berlin 1927), S. 107:

«Nicht die Konzeption der Erlösung selbst ist das Scheidende: die lebte schon im prophetischen Messianismus und wurde vom nachexilischen Judentum zum Kern seiner Weltansicht ausgebildet. *Aber* den Erlös*er*religionen ist die Erlösung ein — seinem Wesen nach der Geschichte transzendentes, dennoch in ihr lokalisiertes — Faktum, «dem Judentum ist sie reiner *Ausblick*...».

[45] Vgl. Hans Kohn, «Martin Buber», S. 155.

[46] «Zwei Glaubensweisen», S. 42.

[47] Vgl. Judaica, 8, 1, S. 1ff.

Allerdings bleibt, selbst wenn man Emuna und Pistis nicht so auseinanderreißt, ein Unterschied bestehen: Juden und Christen halten andere Tatsachen für wahr, bekennen sich — jedenfalls zum Teil — zu anderen geschichtlichen Offenbarungen und können deshalb nicht zusammenfinden. Der jüdische Glaube geht aus von der Tatsache, daß Gott dieses jüdische Volk aus Ägypten geführt hat und ihm am Sinai seine Thora gegeben hat, während der christliche Glaube von der Geschichte Jesu Christi ausgeht[48].

Die jüdischen Messiasvorstellungen spielen also in dieser Frage eigentlich keine Rolle oder jedenfalls nur insofern, als auch der messianische Glaube die Tora an ihrer Stelle beläßt. Aber die christliche Messiasvorstellung ist jedenfalls für diesen Punkt sehr wesentlich, denn der christliche Glaube hat seinen Drehpunkt hier. Durch den Glauben an die Geschichte Jesu Christi, so wie sie der zweite Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses erzählt, und so wie Luther dieses Bekenntnis auslegt, erhält alles frühere Geschehen eine neue Bedeutung, einen neuen Ort innerhalb der Heilsgeschichte.

Buber geht nun an dieses Problem als ein Jude heran, für den das Alte Testament eine *Einheit* und *die* Offenbarung Gottes ist, während er das Neue Testament in verschiedene Teile zerlegt und diese einander gegenüberstellt. Für das Alte Testament hat er eine theologische, eine dogmatisch-konstruktive Konzeption, in die er alle einzelnen Aussagen versucht einzuordnen, während er für das Neue Testament nur einen religionsgeschichtlichen, kritisch-exegetischen Blick hat. Auf diese Weise findet er im Neuen Testament nur die Widersprüche und nicht die Einheit; er findet vor allem die Widersprüche zwischen den synoptischen Evangelien einerseits, Paulus und Johannes andererseits. Buber weiß zwar, daß auch im Alten Testament ähnliche Spannungen zu Tage treten, aber diese stehen

---

[48] Rosenzweig erläutert diese zwei Glaubensweisen ganz im Sinne Bubers: Das Wissen, auf dem Wege vom gekommenen zum wiederkommenden Christus zu sein, ist der christliche Glaube: «Es ist der Glaube als Inhalt eines Zeugnisses. Es ist der Glaube *an etwas*. Das ist genau das Entgegengesetzte wie der Glaube des Juden. Sein Glaube ist nicht Inhalt eines Zeugnisses, sondern Erzeugung einer Zeugung.» (Der Stern der Erlösung, S. 429.)

Das ist zwar sehr schön gesagt, aber es stimmt nicht. Man kann auch beim christlichen Glauben von Zeugung sprechen: vgl. Joh. 3, 5; Röm. 6; 1. Kor. 4, 15 usw.

für ihn im Hintergrund, weil das Alte Testament vor allem und zuerst als «Ein Buch» gelesen werden will. Das Grundthema dieses Buches ist die «Begegnung einer Menschenschar mit dem Namenlosen». Die Berichte über diese Begegnung sind zum *Kanon* zusammengewachsen. Innerhalb des Kanons muß jeder Teil auf den anderen hin offengehalten werden; erst die Vielfalt ineinander geschaut ergibt die Einheit, den jüdischen Glauben[49]. Das sind alles Aussagen, die der Christ auf Altes *und* Neues Testament beziehen und anwenden muß. Da Buber das nicht tut, kann er das Neue Testament nicht richtig lesen. Der Glaube Jesu und der Glaube des Paulus oder Johannes fallen für ihn auseinander. Hier gibt es für ihn keine Einheit der Offenbarung mehr.

Karl Barth weist auf die Notwendigkeit, mit der das Neue Testament für den auseinanderfallen muß, der es nicht als Offenbarung hört, sehr nachdrücklich hin, indem er gleich im ersten Teilband seiner «Kirchlichen Dogmatik» zeigt, daß die Verkündigung der Kirche (Kap. 1) und also die Offenbarung Gottes (Kap. 2) Voraussetzung für die Trinitätslehre sind. Wir haben gesehen, daß Buber sich an dieser vor allem stößt, denn in ihr ist ja die Zäsur, die Inkarnation, der Erlöser enthalten. Die Offenbarung ist nach Barth die «Wurzel der Trinitätslehre»; d. h. also, daß die Trinitätslehre als eine «Grundfrage, eine Lebensfrage erster Ordnung für die kirchliche Predigt und damit auch für die kirchliche Theologie» Buber in

---

[49] Siehe Martin Buber und Franz Rosenzweig, «Die Schrift und ihre Verdeutschung» (Berlin 1936):

«Es ist aber in Wahrheit Ein Buch. Alle diese Erzählungen und Gesänge, Sprüche und Weissagungen sind vereint durch das Grundthema der Begegnung einer Menschenschar mit dem Namenlosen...» (Buber, S. 13.)

«Die Bibel (A.T.!) will als Ein Buch gelesen werden, so daß keiner ihrer Teile in sich beschlossen bleibt, vielmehr jeder auf jeden zu offengehalten wird; sie will ihrem Leser als Ein Buch in solcher Intensität gegenwärtig werden, daß er beim Lesen oder Rezitieren einer gewichtigen Stelle die auf sie beziehbaren, insbesondere die ihr sprachidentischen, sprachnahen oder sprachverwandten erinnert und sie alle für ihn einander erleuchten und erläutern...» (Buber, S. 169).

Buber unterscheidet sich in diesem Punkt wesentlich von dem orthodoxen Juden, für den innerhalb des alttestamentlichen Kanons das Gewicht der «Thora» stärker ist als das der «Propheten» und «Schriften».

ihrer Wichtigkeit gar nicht deutlich werden kann, solange er in Jesus Christus nicht *dem* Offenbarer begegnet ist[50].

Dazu kommt nun, daß sowohl das Zeugnis des Neuen Testaments als auch eine oberflächliche Betrachtung des Trinitätsdogmas Mißverständnisse nahelegen, die für den Juden anstößig sein müssen. Dazu gehört vor allem der Vorwurf der «Vergottung» Jesu, den Buber Paulus macht und der von anderen jüdischen Theologen immer wieder erhoben wird: sie sehen und verabscheuen im Christentum sowohl Menschvergöttlichung als auch Gottvermenschlichung. Beides ist ihnen ein unüberwindlicher Anstoß, weil Gott für den Juden der schlechthin Heilige, der Schöpfer ist. Eine Vermischung der Sphäre dieses Gottes und der Sphäre des Menschen ist Gotteslästerung[51].

Der christliche Glaube legt tatsächlich von außen besehen eine solche Vermischung nahe; aber es muß betont werden, daß die christliche Theologie versucht hat, ihr Wächteramt in dieser Frage ernst zu nehmen. Die Lehre von den zwei Seinswesen Jesu Christi versucht ja gerade den Menschen und den Gott scharf voneinander zu trennen, sie eben nicht zu vermischen. Barth weist sehr richtig darauf hin, daß Juden überhaupt nur so Jesus als den *Κύριος* bekennen könnten[52]:

> «Wenn Jesus sich, beziehungsweise wenn die älteste Kirche ihn in dem Sinn als Gottes Sohn bezeichnet hätte, wie diese beiden Konzeptionen es voraussetzen (die Konzeption des Ebionitismus und Doketismus), dann wären er und seine Kirche mit Recht aus der Gemeinde des Alten Testaments ausgestoßen worden. Denn was könnte jenes Idealisieren eines Menschen oder jenes

---

[50] Siehe Karl Barth, «Kirchliche Dogmatik», I, 1, S. 326 und 400.

[51] Vgl. hierzu H. Cohen, «Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums» (Leipzig 1919), S. 398:

«Der Mensch will Gott werden. Das ist die Sehnsucht des antiken Menschen. Mit dieser *Vergottung* ist die antike Welt auch dem Christentum gewonnen worden. Dahingegen hält der Monotheismus in allen Begriffen die Scheidewand aufrecht zwischen Gott und Mensch.»

Solche Konstruktionen, die die Geschichte erklären wollen, haben leider auch noch auf Buber ihre Wirkung.

[52] Karl Barth, «Kirchliche Dogmatik», I, 1, S. 425f.

Mythologisieren einer Idee anderes sein als charakteristisch das, was das Alte Testament unter der Errichtung und Anbetung eines Abgottes, eines jener unwürdigen und nichtigen Konkurrenten Jahwes verstand.»

Subordinationismus und Modalismus sind in der Bibel nicht ausdrücklich abgelehnt, aber indem bezeugt wird, daß Heiligkeit, Barmherzigkeit und Liebe Gottes ureigenste und charakteristische Erweisungen sind, wird deutlich, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, die diese Erweisungen repräsentieren, «gleichen Wesens und also im gleichen Sinn Gott selber sind[53]». Jesus Christus ist eben auf keinen Fall in dem Sinne der Mittler, daß er als ein Zwischenwesen zwischen Gott und dem Menschen stünde, daß über Gott ohne ihn irgendeine Aussage gemacht werden könnte, wie Emil Brunner es zweifellos fälschlich tut, sondern er steht als der Mittler ganz und gar auf beiden Seiten, so daß jede Gottvermenschlichung oder Menschvergöttlichung ausgeschlossen ist. Buber sieht und versteht nur die eine der beiden Seiten, die andere ist ihm unzugänglich. Sie müßte ihm offenbart werden. «Der neutestamentliche Satz von der Gottheit Christi ist ... nur sinnvoll als Zeugnis von Gottes *Offenbarung*[54].»

---

[53] a. a. O., I, 1, S. 401.

[54] a. a. O., I. 1, S. 424.

Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt noch H. J. Schoeps, «Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten» (Frankfurt 1949), S. 14f.:

«Was die Kirche als ihr Wesensgeheimnis behauptet, das sich dem Christen als Wahrheit *offenbart*, ist das in der Geschichte Israels geschehene Ereignis, daß Gott ... durch Jesus mit der Welt einen neuen Bund geschlossen hat. Dieser Glaube bewirkt ebenso für das Christentum *Absolutheit*, wie der Sinaibund für Israel die *absolute* Wahrheit ist ... Jude und Christen wissen beide, ..., daß die beiden — und beiden anders — gewordene Offenbarung von Gott her ist.»

Hier spricht der Religionswissenschaftler, der um die Grenzen seiner Wissenschaft weiß. Diese Grenzen sind allerdings nicht mehr ganz eingehalten, wenn Schoeps fortfährt:

«Aber als Christen und Juden wissen sie darum, daß in der übernatürlichen Zukunft des Reiches Gottes auch die Parallelen sich einst schneiden werden und beide Wege nur noch *ein* Weg sind — und dann schon nicht-mehr-Weg, sondern das Sein-am-Ziel» (S. 15). Mit diesem Satz könnte man die

Wir müssen uns weiterhin vergegenwärtigen, daß die Unvereinbarkeit des Glaubens Jesu und des Glaubens Pauli nach der Überzeugung Bubers nicht nur darin liegt, daß Jesus für Paulus zum Objekt des Glaubens geworden ist, sondern vor allem auch darin, daß der Gott des Paulus überhaupt ganz andere Züge trägt als der Gott Jesu oder der des Alten Testaments. Das zeigt sich schon darin, daß der Glaube des Paulus ein Glaube ist, der in der vorchristlichen Ära überhaupt noch nicht geglaubt werden konnte, denn er bezieht sich ja auf die Heilstat Christi[55]. Der vorchristliche Gott nun, wie Paulus ihn sieht, sei nicht ein Gott, der Vergebung anbiete und zur Umkehr rufe, sondern er sei ein Gott der Macht, des Zorns und der Vergeltung. Macht und Zorn Gottes seien für Paulus vor dem Erscheinen Jesu nicht väterliche Macht und väterlicher Zorn, sondern Vergeltungszorn. Gott zürne nicht einmal mehr selbst, sondern «er gibt den Menschen in die Hand des Gewaltwesens Zorn[56]». Nicht Gott, sondern nur Jesus Christus könne uns von diesem Zorn erlösen[57]. Dieser Gott, den Paulus bekennt, ist für Buber ein Gott des Schicksals, so wie ihn die Freunde Hiobs bekennen, ein willkürlicher Gott, der mit dem Gott des Alten Testaments wenig gemeinsam hat[58]. Er ist willkürlich, weil er zwar gerecht ist, aber die erlösende

---

Mission der Christen an den Juden in Frage stellen; nach christlicher Überzeugung führt wirklich nur *ein Weg* zu Gott, auf den alle Menschen gerufen werden müssen. Schoeps spricht also in dem letzten Satz als Jude mit einer bestimmten jüdischen Überzeugung und nicht mehr als Religionswissenschaftler.

Schrenk versucht Buber sehr richtig auf die Kernfrage hinzuweisen, wenn er sagt:

«Es hängt alles daran, ob die Botschaft vom Dahingeopferten und Auferstandenen von Gott her uns erreicht. Wäre sie nur ein menschlich erfundenes Theologoumenon, so wäre sie längst in sich selber zusammengesunken.» (Judaica, 7, 4, S. 261.)

Auch menschliche Theologoumena, wie z. B. Mythen von Göttern, bestehen oft lange und haben erstaunlich Kraft, aber wir glauben und bekennen, daß Tod und Auferstehung Jesu Christi kein Mythos ist. Diese Heilstatsachen gehören einer Dimension an, die man weder erklären noch beweisen kann. — Man sieht, wie schwer es ist, ein echtes Religionsgespräch zu führen.

[55] «Zwei Glaubensweisen», S. 49.

[56] «Zwei Glaubensweisen», S. 143.

[57] Vgl. 1. Thess. 1, 10.

[58] Vgl. «Zwei Glaubensweisen», S. 153.

Gnade mit der Endzeit verbunden hat. Er ist ein Gott des Zorns, weil er die Menschen verstockt, ohne sich weiter um sie zu kümmern. Menschen und Menschengeschlechter würden so verwendet und verbraucht zu den oberen Zwecken. Im Alten Testament dagegen greife die Verstockung — der Mensch *wird* dort nicht, sondern er *ist* verstockt[59] — «in eine extreme Lebenssituation, eine extreme Verkehrung eines Menschen oder eines Volkes zu Gott ein . . . [60]».

Der paulinische Gott sei auch deshalb ein Gott des Zorns und der Willkür, weil er ein unerfüllbares Gesetz gibt und «diese unvermeidliche Nichterfüllung unter den Fluch stellt». Diesem Gott gehe es nicht mehr um jeden einzelnen Menschen wie dem Gott des Alten Testaments oder Jesu, sondern um einen Heilsplan, um Israel als eine Funktion im Weltplan. Ein solcher Gott ist für Buber nicht der Eine Gott. Das ist für ihn ein apokalyptischer Pseudogott. Das Weltbild des Paulus ist für ihn apokalyptisch, und er lehnt es wegen des in ihm enthaltenen Dualismus ab[61].

---

[59] Hes. 2, 4; 3, 7.

[60] Vgl. «Zwei Glaubensweisen», S. 87f.

[61] Die entscheidenden Argumente gegen die Apokalyptik sind für Buber, daß es in ihr zwei Welten gibt, die sich ablösen werden (vgl. «Kampf um Israel», S. 61, und «Glaube der Propheten», Zürich 1950, S. 209, 216, 252 und 257), daß infolgedessen die Welt nicht *er*löst, sondern am Ende der Zeiten *ab*gelöst wird durch eine ganz neue Welt (vgl. «Kampf um Israel», S. 61, und «Zwei Glaubensweisen», S. 152), daß demgemäß Gott diese Welt und das auf ihr lebende Menschengeschlecht nicht wirklich lieben könne (vgl. «Glaube der Propheten», S. 273, 277 und 303, und «Zwei Glaubensweisen», S. 90).

Nach der für Buber maßgeblichen prophetischen Lehre wird aber die Welt nicht aufgehoben, sondern vollendet, weil die Erde heilig ist (vgl. «Kampf um Israel», S. 61, und «Glaube der Propheten», S. 10, 13, 139 und 252), und der Mensch ist für diese Vollendung mitverantwortlich (vgl. «Glaube der Propheten», S. 148ff., 254 und 257f.). Infolgedessen ist Gott auch der Schöpfer des Bösen, denn ohne das Böse wäre eine Verantwortung gar nicht notwendig (vgl. «Glaube der Propheten», S. 277).

Die alttestamentliche Eschatologie wird von Buber stark eingeengt. Die Abgrenzung zwischen ihr und einer spekulativen außerbiblischen Apokalyptik ist von Proksch in anderer Weise versucht worden (vgl. «Theologie des Alten Testamentes», S. 407ff.). Proksch bejaht gegen Buber die kanonische Apokalyptik, weil in ihr der «Zusammenhang von Schrift und Wort, der für die biblische Theologie maßgebend ist», gewahrt bleibt. Zu dieser Frage hat auch Hans Joachim Kraus in einem «Gespräch mit Martin Buber»

Die Frage der Apokalyptik ist außerordentlich wichtig. Begegnet uns bei Paulus wirklich *die* Apokalyptik, die Buber ablehnen zu müssen glaubt? Beim Lesen Bubers scheint es so, als ob zwischen dem Denken des angeblichen Griechen oder Hellenisten Paulus und dem Denken des Juden Buber eine Schlucht aufklafft, die kaum zu überbrücken ist. Paulus sucht nach einer Weltanschauung, nach einer Erklärung für die Geschichte, Buber versucht jeden einzelnen Augenblick neu als Begegnung zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Wir sahen schon, daß hinter diesen vordergründigen Problemen — Trinität, Gottesbegriff, und nun Apokalyptik — die eigentliche Frage nach *dem* Offenbarer Jesus Christus steht. Aber man wird sich mit Buber über die vordergründigen Fragen unterhalten müssen, um an den Kernpunkt heranzukommen, um Mißverständnisse zu vermeiden[62].

Da ist es nun wichtig zu sehen, daß bei Paulus auch eine große Unmittelbarkeit zu Gott vorhanden ist. Schrenk weist besonders auf Stellen wie Röm. 8, 26 und 2. Kor. 12, 8 hin, die Buber einseitig

---

(«Evangelische Theologie», Juli/August 1952, S. 71ff.) Stellung genommen, indem er fragt, ob nicht Bubers Sicht der Prophetie zu stark von der «Thora-Konzeption» geprägt sei.

[62] Wie verwirrt diese Frage ist, zeigen schon folgende Hinweise. Während Buber bestreitet, daß auch Jesus von der Apokalyptik beeinflußt war, weil das Verderbensprinzip bei ihm nicht das Weltgefüge beherrsche, sieht Bultmann Jesu Verkündigung durchaus im Zusammenhang mit der Apokalyptik, und Schrenk schließt sich seiner Meinung an (vgl. Judaica 8, 1, S. 15, Anm. 16). Schrenk betont sehr richtig, «sowohl bei einer ausgeprägten Dämonologie wie auch bei einer abstrakt gefaßten Wertung des Bösen ist das Entscheidende, durchzustoßen durch eine Machtsphäre zum erlösenden Gott» (a. a. O.). Das aber gelingt Buber aus den dargelegten Gründen hinsichtlich des Neuen Testamentes nicht.

Vgl. auch den Artikel *αποκαλύπτω — αποκάλυψις* im «Theologischen Wörterbuch», III, 565ff., von A. Oepke, vor allem S. 579, 15ff.; S. 580; S. 582, 46ff. Besonders an der letzten Stelle wird deutlich, daß das Neue Testament zwar viele Begriffe der Apokalyptik entnimmt, aber im übrigen an den Prophetismus, vor allem Jeremias und Deuterojesajas anknüpft.

Martin Werner («Die Entstehung des christlichen Dogmas», Bern 1941) stützt diese These, wenn er ausführt, daß Paulus Gedanken- und Sprachgut zwar von der Apokalyptik her bestimmt ist, daß er sich aber durch die Gegenwärtigkeit der apokalyptischen Zeit und durch die Verknüpfung mit der Ethik sehr stark an die prophetische Eschatologie annähere (S. 88).

lese, indem er den «unmittelbaren» Vateranruf durch den Geist übersehe[63]. Dieser und andere Punkte zeigen, daß Paulus nicht einfach ein Apokalyptiker genannt werden kann. Jeder Versuch einer Einordnung in eines der damaligen Systeme scheitert letztlich, weil dieser Mann von einer Macht geprägt ist, die sich nicht so einordnen läßt.

Die geschichtliche Bedeutung des Gegenüber von Judentum und Christentum

Nun müssen wir aber beachten, daß Buber sich bemüht hat, den Ursprung und die Bedeutung dieser Veränderungen zu begreifen. sie nicht als Verfälschungen anzuprangern. Das Christentum gewann auf diese Weise die Völker und gab dafür allerdings das Judentum preis, weil es «das Gefüge seiner Gemeinschaft sprengte[64]». Vor dem ersten Weltkrieg beurteilte Buber diese Tatsache noch recht negativ:

> «Das Christentum ist von da aus zur Herrschaft über die Völker aufgestiegen, das Judentum in Erstarrung, Erniedrigung, Entartung versunken; aber ein Kern hat unerschütterlich den Anspruch gewahrt, die wahre Ekklesia, die treugebliebene Gemeinde der göttlichen Unmittelbarkeit zu sein[65].»

Und man wird hinzufügen müssen, daß nach jüdischem Glauben nur von dieser treugebliebenen Gemeinde die Erlösung der Schöpfung ausgehen kann. Diese kollektive Erlösung kann nicht wie im christlichen Glauben vorweggenommen werden[66].

Wir haben gesehen, daß Buber viele wertvolle und für uns anregende Bemerkungen macht, aus denen wir lernen können. Nun muß aber noch einmal gefragt werden, ob seine krasse Gegenüberstellung von Emuna und Pistis richtig ist. Besonders der letzte Abschnitt des Buches «Zwei Glaubensweisen» regt dazu an, diese Frage hier

---

[63] Vgl. Schrenk, Judaica 8, 1, S. 5, und «Zwei Glaubensweisen», S. 165.

[64] «Vom Geist des Judentums», S. 69.

[65] «Vom Geist des Judentums», S. 70.

[66] Vgl. Kurt Schubert, «Gesetz und Erlösung in der jüdischen Theologie», Judaica 7, 2, S. 138f.:

«Wo der Christ vom Menschen spricht, denkt der Jude an die Menschheit ... Für das Judentum gibt es nur eine kollektive Erlösung der gesamten Schöpfung.»

wieder aufzugreifen. Buber behauptet da, daß die beiden ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach grundverschieden sind. Die Wirkung der Emuna sei «volksgeschichtlicher» Natur[67]. Bestimmte Lebenserfahrungen Israels hätten sie entscheidend geprägt. Die christliche Pistis dagegen «wurde außerhalb der Geschichtserfahrungen von Völkern, sozusagen im Austritt aus der Geschichte, geboren, in den Seelen von Einzelnen, an die die Forderung herantrat, zu glauben, daß ein in Jerusalem gekreuzigter Mann ihr Erlöser ist». Die Grundlage dieser Glaubenshaltung muß demgemäß von Buber als logisch, als noetisch bezeichnet werden: «Kenntnisnahme eines So-Seins, das jenseits der geläufigen Begrifflichkeit steht», aber dennoch in noetischer Form vollzogen wird[68].

Auf Grund dieses Schlußwortes Bubers müssen zwei Einwände gemacht werden. Erstens ist die Emuna Bubers für den Nicht-Israeliten, der die Lebenserfahrungen des jüdischen Volkes nicht in sich hat, unzugänglich. Die Völker, die Gojim, sind also ausgeschlossen, verloren. Dieser Gedanke ist jedenfalls beim Lesen dieses Abschnittes unvermeidlich. Zweitens ist die Pistis, die Buber schildert, zwar an Einzelpunkten scharf beobachtet, aber im ganzen eben doch von außen gesehen: er spricht von einer «Forderung» statt von einer frohen Botschaft; er spricht an dieser Stelle nur von dem Gekreuzigten, der ja auch für ihn eine Realität ist, nicht von dem Auferstandenen; ihm fällt der christliche Glaube in logische und mystische Bestandteile auseinander. Hier sieht das scharfe Auge eines Außenstehenden, der allerdings ein Jude ist und insofern ein anderer als die Heiden, weil er die Pistis von der Emuna her beleuchten kann. Man wird aber doch eben sagen müssen, daß dieser Gegensatz Emuna-Pistis konstruiert ist und letztlich nicht der Wirklichkeit entspricht. Die frohe Botschaft ruft den Menschen ja zu einem Glauben, wie ihn die *ganze* Bibel bekennt, nicht wie ihn Paulus angeblich gepredigt hat. Und dabei muß betont werden, daß Buber das Wesentliche an Paulus nicht sieht: wir werden gerettet allein aus Glauben und nicht über ein Volkstum.

---

[67] «Zwei Glaubensweisen», S. 174.

[68] «Zwei Glaubensweisen», S. 176.

C. Wie verhält sich Bubers Einstellung gegenüber Christus und dem Christentum zu der Einstellung anderer jüdischer Denker (Klausner und Rosenzweig)?

Um Buber in seiner Eigenart zu verstehen und zu würdigen, ist es interessant, sich zu vergegenwärtigen, was einige andere Juden über Jesus Christus und das Christentum gesagt haben. Es geht dabei darum, vor allem die Punkte herauszuarbeiten, an denen wesentliche Unterschiede von Buber erscheinen.

Klausner, der ein Kollege Bubers an der Universität Jerusalem ist, grenzt das Christentum viel schärfer vom Judentum ab. Er meint, daß es «*zwangsläufig*» zu der Auffassung des christlichen Messias kommen mußte, die heute allen drei großen christlichen Bekenntnissen gemeinsam ist:

> «*Zwangsläufig* wurde die Erlösung vergeistigt. Die Befreiung von politischer Bedrückung und materiellem Übel war nicht mehr Aufgabe des Messias.
>
> *Zwangsläufig* wurde die Erlösung durch diesen Messias universell, weil das geistige Übel universell ist.
>
> *Zwangsläufig* wurden Leiden und Tod Jesu zum Entsühnungsleiden und Opfertod, weil sie eben sinnvoll erklärt werden mußten[69].»

---

[69] Siehe Joseph Klausner, «Der jüdische Messias und der christliche Messias» (Zürich 1943), S. 14f.

Klausners Überzeugung, daß die Erlösung im Urchristentum *vergeistigt* wurde, zeigt, daß er das Neue Testament mit idealistisch-liberalen Augen liest. Es ist an dieser Behauptung zwar etwas Richtiges, insofern als die Erlösung für die Völkerwelt tatsächlich mancherlei Fleischlich-Materielles des jüdischen Glaubens ausschied, aber von einer Vergeistigung in dem Sinn, daß nicht mehr der ganze Mensch oder auch die ganze Welt von ihr erfaßt würde, kann nicht die Rede sein (vgl. Römer 8). Klausners oben genannter Aufsatz legt das Mißverständnis einer einengenden Vergeistigung sehr nahe, während er allerdings in seinem Buch «Von Jesus zu Paulus» (Jerusalem 1950) sehr viel differenzierter und richtiger urteilt.

Das urchristliche Bekenntnis *Κύριος Ἰησοῦς* ist ein Bekenntnis zu dem Herrn *aller* Dinge. Allerdings steht dieses Bekenntnis in der Spannung, daß die *schon jetzt* vorhandene Erfüllung nur geglaubt werden kann; es gibt für unsere Erkenntnis außerhalb des Glaubens ein *noch nicht*. Diese Spannung

Der Christ muß für dieses «zwangsläufig» einsetzen «durch Offenbarung»; denn diese logischen Zwangsläufigkeiten sind im Grunde ebenso unlogisch wie die Offenbarung. Könnte man nicht statt dessen auch sagen: Nachdem Jesus wie ein Verbrecher gekreuzigt war, mußten die Jünger wahrhaftig (zwangsläufig) einsehen, daß er und sie sich geirrt hatten. Klausner spricht in seinem Kapitel «Der Bericht über die Auferstehung[70]» von den «enthusiastischen Frauen», die genau wie die Jünger «Visionen» haben, und fragt: «... Könnte das jüdische Volk in seiner Mehrheit seinen Glauben auf dieser Basis aufbauen[71]?» Muß man da nicht sofort zurückfragen: Hat nicht Mose auch «nur» Visionen gehabt? War die Basis des Glaubens zur Zeit des Moses wirklich eine bessere»? Die Fragwürdigkeit dieser Fragen ist deutlich. Buber versucht im Gegensatz zu Klausner die beiden Glaubensweisen in ihrer Verschiedenheit aufzuzeigen, ohne solche Werturteile zu fällen, ohne das Geheimnis eines jeden Glaubens auflösen zu wollen. Er charakterisiert den christlichen Messias ähnlich, aber das Denken in logischen Zwangsläufigkeiten ist für ihn unmöglich. Der Grund hierfür ist, daß er einen ganz anderen Begriff von Glauben hat als Klausner. Nach Klausner ist das Irrationale und Mystische am christlichen Messias widernatürlich und nicht nur übernatürlich wie beim jüdischen Messias. Somit ist auch der christliche Glaube widernatürlich[72]. Diese Unterscheidung

erkennt der Jude nicht an, obgleich sie auch in seinem Glauben keimhaft vorhanden ist.

Auf Paulus spezialisiert, sieht diese Zwangsläufigkeit bei Klausner so aus:

«Wie kam Paulus zu diesem neuen Begriff vom Messias? Erstens die Notwendigkeit, die politische Seite des neuen Messianismus zu verwischen, und zweitens die Notwendigkeit, den gekreuzigten, auferstandenen und in der Vision auf dem Wege nach Damaskus erschienenen Jesus an die Stelle desjenigen zu setzen, der lebte, seine Schüler in einer neuen Lehre unterwies ...» («Von Jesus zu Paulus», S. 447).

[70] «Jesus von Nazareth» (Berlin 1934), S. 494ff.

[71] a. a. O., S. 499.

[72] Vgl. Klausner, «Der jüdische Messias und der christliche Messias», S. 20. Trotzdem haben Jesus und Paulus auch für Klausner eine große Bedeutung, denn sie sind seiner Ansicht nach «Wegbereiter für den König Messias» («Von Jesus zu Paulus, S. 561). Sie haben die Völker mit dem Judentum — wenn auch in verzerrter Form — in Berührung gebracht:

«Von einem allgemein-menschlichen Gesichtspunkte aus ist er gewiß ‚ein Licht den Völkern' (d. h. Jesus). Seine Jünger haben die Lehre Israels, wenn

gehört in das strenge Kausalitätsdenken; sie wird von Buber nicht mehr mitgemacht. Dieser stellt statt dessen zwei Glaubensbegriffe einander gegenüber, wie wir gesehen haben. Auch das ist eine Konstruktion, aber vom Standpunkt der vergleichenden Religionswissenschaft ist es jedenfalls die richtige Methode, während die Methode Klausners dem anderen nicht zugesteht, was er selbst für sich beansprucht. Als Bekenntnis des Glaubens ist das möglich, aber nicht als Grundlage für die Darstellung einer fremden Religion, wie sie Klausner versucht[73].

Ein anderer jüdischer Denker — Franz Rosenzweig — weist ebenfalls wesentliche Unterschiede von Buber in seiner Beurteilung des Christentums auf. Er zeigt — ohne daß man eine apologetische Tendenz wie bei Klausner spürt — drei Gefahren, die die christliche Kirche bedrohen:

Die menschvergötternde Gottvermenschlichung drohe in der nordischen Kirche.

Die weltvergötternde Gottverweltlichung drohe in der südlichen Kirche.

Die Gottvergeistigung drohe in der östlichen Kirche.

Über diese Gefahren — Apotheosierung des Menschen —, Pantheisierung der Welt —, Spiritualisierung Gottes — kommt das Christentum nicht hinaus. Und alle hängen mit seinem Messiasbild zusammen. Nach Rosenzweig ist all das im Judentum eine Einheit[74].

Diese Methode, von angeblichen Ausdrucksformen der christlichen Kirchen, die oft beobachtet wurden und auch einen Wahrheitskern in sich haben, auf das Wesen der Kirche Christi zu schließen, ist natürlich falsch und würde umgekehrt beim Judentum ebenso falsch sein. Buber ist in dieser Hinsicht über Rosenzweig hinausgestoßen, indem er zu dem Kern des Glaubens vorzustoßen

---

auch in verstümmelter und unvollkommener Form, unter die Heiden aller Erdteile getragen» (Jesus von Nazareth, S. 572).

Man möchte fragen, warum es den Juden nicht gelungen ist, die Lehre Israels den Völkern in reinerer Form zu bringen.

[73] Vgl. H. J. Schoeps, «Gottheit und Menschheit» (Stuttgart 1950), S. 9ff.: «Die religionswissenschaftliche Betrachtungsweise». Man muß allerdings beachten, daß Klausner versucht, Jesus und Paulus losgelöst von der christlichen Kirche zu beurteilen.

[74] Vgl. «Der Stern der Erlösung» (Frankfurt a. M. 1921), S. 502ff.

versucht und nicht mehr in den soziologischen Vorhöfen stehen bleibt. Allerdings ist natürlich inzwischen auch die Religionssoziologie sehr vervollkommnet worden[75].

An Klausner und Rosenzweig können wir schon sehen, in welcher Richtung die Entwicklung etwa geht. Rosenzweig war ähnlich wie der frühe Buber einerseits von Hermann Cohens ethischem Verständnis der Religion und andererseits von der Soziologie her geprägt. Leider starb er zu früh, um noch wirklich über diese Ansatzpunkte hinauszuwachsen. Klausner ist zwar nicht von solchen «Vorurteilen» geprägt, aber er ist befangen in dem jüdischen Vorstellungskreis und versucht nicht wirklich, sich in den anderen hineinzuversetzen. Buber hat diesen Versuch gemacht. Er hat versucht, durch alle Vor-Urteile hindurchzustoßen und ein Religionsgespräch in Gang zu bringen, in dem beide Partner sich ernst nehmen. Man merkt, daß auch er seine jüdische Herkunft, selbst da, wo er sich ganz in den anderen hineinversetzen möchte, nicht vergessen kann. Und das ist gut so; es kann nicht anders ein. Sonst wäre es möglich, heute ein Jude und morgen ein Christ zu sein. Aber er versucht doch, den Partner vor allem zu verstehen und von ihm verstanden zu werden. Nur aus echtem Verstehen kann eine echte Überzeugung

[75] Vgl. Gustav Mensching, «Soziologie der Religion», Bonn 1947, und Joachim Wach, «Soziologie der Religion», Tübingen 1950.

Es mag hier noch angemerkt werden, daß Rosenzweig und in seinen Fußstapfen später Schoeps als Nicht-Zionisten das Zueinander von Judentum und Christentum anders sehen als Buber oder Klausner. Rosenzweig schildert dieses Zueinander im «Stern der Erlösung» (S. 510ff.) wie folgt:

Für den Juden geht es um die Umschaffung, die Wiedergeburt seines Volkes, nicht um die Wiedergeburt des Einzelnen. Der Jude kann sich aus seiner geschichtlichen Verklammerung und Tradition nicht lösen. Das Judentum ist infolgedessen nach innengekehrt; der Jude lebt immer tiefer in sich selbst hinein, in seine Geschichte, seine Gottesoffenbarung. Darüber vergißt er die Welt. Weltverachtung, Weltverleugnung und Weltabtötung sind nach Rosenzweig die Gefahren des Judentums. Aber Israel ist für den Juden jedenfalls immer eine Wirklichkeit, während Christus als Erlöser für den Juden nur eine Idee ist. Aber dieses in sich gekehrte Israel und das nach außen gewandte Christentum ergänzen sich und brauchen sich deshalb gegenseitig. Die Kirche ist durch Israel immer wieder an ihren Ausgangspunkt erinnert worden. Israel ist durch die Kirche immer wieder an die Völker, an die Tatsache, daß Gott einen Plan mit der Welt hat, gemahnt worden. Vgl. Schoeps, «Wir deutschen Juden», S. 43ff.

entstehen. Nur wenn ein Religionsgespräch so geführt wird, wird es gleichzeitig echte Verkündigung und Bekenntnis[76].

An den *Schluß* dieses Aufsatzes möchte ich ein Wort Bubers stellen, das in klassischer Form seine Bedenken gegenüber Jesus Christus und dem Christentum zusammenfaßt:

> «*Meinem Glauben nach* ist in Cäsarea Philippi ein aufrichtiges, aber unwahres Wort gesprochen worden, und es ist durch die Wiederholung in den Jahrtausenden nicht wahrer geworden.
>
> *Meinem Glauben nach* offenbart sich Gott nicht im Menschen, sondern nur durch Menschen.
>
> *Meinem Glauben nach* ist die Erlösung der Welt nicht vor 19 Jahrhunderten geschehen, sondern wir leben noch immer in der unerlösten Welt und harren der Erlösung, an der mitzuwirken jeder von uns in unbegreiflicher Weise berufen ist. Israel ist die Menschengemeinschaft, die diese rein messianische Erwartung trägt, wie vielfältig ihr auch das Judentum untreu geworden ist; Israel ist es noch heute und bis ans Ende; und um seines Anteils am Werke des Endes willen muß ihm der unabgeschwächte, unabgelenkte Glaube an das Kommen des Reiches, d. h. an das Noch nicht-geschehen-sein und das Geschehen-sollen der Welterlösung gewahrt werden.
>
> *Unserem, Israels Glauben nach* ist die Erlösung der Welt eins mit der Vollendung der Schöpfung. Wer Jesus unter den geschichtlichen Personen noch so hoch stellt, kann zu uns gehören — wer ihn als den gekommenen Messias bekennt, gehört zu uns nicht mehr, und wenn er unseren Glauben an die vorbehaltene Erlösung abzuschwächen und abzulenken sucht, gibt es kein Einvernehmen mit ihm[77].»

---

[76] Zu der Beschäftigung der jüdischen Theologie mit Jesus vgl. vor allem noch Gösta Lindeskog «Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie», in Judaica 1950, S. 190—229 und 241—268. Dort finden sich auch viele wertvolle Literaturhinweise.

[77] Aus einem Brief an den Leiter des Versöhnungsbundes in Hamburg, zitiert bei Gerhard Jasper, «Vom modernen religiösen Judentum und seiner Haltung zum Christentum» (Dresden 1928), S. 14.

Es muß hier betont werden, daß Buber die Frage Jesu und das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi (Mark. 8, 27ff.) nicht mit der liberalen