

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 25 (1969)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Bubers Kritik an Jesus  
**Autor:** Hedinger, Ulrich  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878682>

#### 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:** 12.01.2026

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

## Bubers Kritik an Jesus

Wie mancher jüdische Denker macht Martin Buber einen großen Unterschied zwischen dem Glauben und Wirken Jesu von Nazareth einerseits und den dogmatisch-ethischen Vorstellungen des Christentums andererseits. Dem Glauben und Wirken Jesu fühlt er sich näher als den moralischen und religiösen Anschauungen des «synkretistischen Christentum[s] des Abendlandes»<sup>1</sup>. Das «Urchristentum» sollte «Ur-Judentum» heißen, denn es «hat mit dem Judentum weit mehr als mit dem zu schaffen, was man heute als Christentum bezeichnet»<sup>2</sup>. Buber stellt dabei die geschichtlich und geistesgeschichtlich unwahrscheinliche These eines Zusammenhangs zwischen Jesus von Nazareth und seiner Bewegung mit den «Rechabitern» und «Essäern» auf. Überzeugender ist seine Einreihung des Nazareners in den Kampf der «Religiosität der Tat» gegen «Zeremonialgesetz» und «Erstarrung»<sup>3</sup>. Er stellt die ur-jüdische, prophetisch-jesuanische Religiosität der «Unbedingtheit der Tat», bzw. der «göttlichen Unbedingtheit» sowohl dem jüdischen Zeremonialismus und Nomismus als auch dem christlichen Synkretismus (Christentum ist für Buber per definitionem Synkretismus) gegenüber. Verständnis und Lob der ur-jüdischen Bewegung Jesu werden so implizit zur Kritik der jüdischen und der christlichen Religionsgeschichte.

Wenn wir im folgenden die *Kritik* Martin Bubers an Jesus von Nazareth skizzieren und beleuchten, darf seine Auffassung von der *Nähe* Jesu zum Ur- Judentum (bzw. zu Bubers eigener Religionsphilosophie) nie vergessen werden<sup>4</sup>. Die leider nur in Ansätzen begegnende Kritik sei unter den drei Stichworten notiert: 1) Die ungebrochene Gottesunmittelbarkeit Jesu und die ethische Über-

---

<sup>1</sup> M. Buber, Der Jude und sein Judentum (abgek. Judentum, 1963), S. 38.

<sup>2</sup> Buber, ebd. S. 37.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Seine These von der Nähe, ja Identität zwischen Jesus und dem Ur-Judentum kulminiert etwa im Satz: «Was an den Anfängen des Christentums nicht eklektisch, was daran schöpferisch war, das war ganz und gar nichts anderes als Judentum», Judentum, S. 37. Ein erschöpfender Vergleich von Bubers Religionsphilosophie mit dem Gottes- und Menschenverständnis Jesu müßte natürlich die Nähe der Anthropologie Jesu und Bubers kritisch untersuchen.

forderung des Menschen, 2) Die Gewaltlosigkeit und das Kreuz und 3) Die Lähmung der Hoffnung durch die Christologie. Die drei Teilabschnitte enthalten auch Elemente einer Anti-kritik. Diese möchte jedoch nicht als umfassende Widerlegung verstanden werden; sie möchte und kann nicht in undialogischen Ungeist vorgenommen werden. Die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christusverständnis der verschiedenen jüdischen und hellenistischen Schichten der neutestamentlichen Literatur ist im Auge zu behalten; sie lässt sich aber nicht überall absolut durchführen. Sonst würde der Raum eines Aufsatzes gesprengt, auch darum, weil Buber sein Jesusverständnis nicht mit den Einzelergebnissen der neutestamentlichen Wissenschaft konfrontiert.

## 1.

a) Buber schätzt Jesus, weil dieser Glauben *Vertrauen* nennt, Vertrauen auf den «selbstverständlich» seienden Gott. Mit der «Selbstverständlichkeit Gottes» will Buber kein pantheistisches Lebensgefühl bezeichnen, sondern die Ferne der «altisraelitisch» Glaubenden vom «christlichen Synkretismus» markieren, für den die «absolute Unwahrnehmbarkeit alles Ewigen» charakteristisch ist<sup>5</sup>. Die «Selbstverständlichkeit Gottes» spiegelt sich auch in Jesu Lehre von der «Einheit des wahrhaften Lebens», bzw. der Einheit von Geist und Natur<sup>6</sup>. Die «Selbstverständlichkeit Gottes» verträgt sich schlecht mit einer dualistischen Anthropologie, d. h. einer Anthropologie des ewigen Gegensatzes von Natur und Geist. Eine solche Anthropologie enthält, nach Buber, die Theologie des Paulus<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Buber, Zwei Glaubensweisen (1950), S. 22. Im Lichte dieser Ausführung müsste einmal geprüft werden, ob der christlich-dogmatische Satz von der Unsichtbarkeit Gottes (vielleicht gerade kombiniert mit einem «pan-theistischen» Weltverständnis) für die Rede vom «Tode Gottes» verantwortlich ist, die seit Hegel im abendländisch-christlichen Raum vermehrt zu hören ist.

<sup>6</sup> Buber, Hinweise (1953), S. 61.

<sup>7</sup> Ebd. Nach Buber hat Paulus seines Meisters Lehre von der Einheit des wahrhaften Lebens «zersetzt». Gegen diesen Vorwurf muß der Ort der paulinischen Anthropologie hervorgehoben werden, wie er etwa in Röm. 7, 23ff. begegnet: es ist der Ort der *Hamartologie*, des Nachweises vom Auseinanderbrechen des Lebens extra Christum, extra gratiam Dei. Die pau-

Freilich, Jesus ist an dieser paulinischen «Zersetzung» der Anthropologie und Ethik Jesu nicht unschuldig. Die Religiosität des Paulus ist eben doch auch ein Resultat der geschichtlichen Wirkung Jesu, genauer: derjenigen Wirkung Jesu, die ihn vom Pharisäismus unterscheidet. Wir kommen damit auf die Kerngedanken der für unser Thema wichtigen Aufsätze «Pharisäertum» und «Bericht und Berichtigung», die Buber im Jahre 1925, bzw. 1926 schrieb. Buber gewahrt einen wichtigen Unterschied zwischen den Pharisäern und Jesus – einen andern freilich als den, der von der vulgär christlichen Polemik vorgebracht wird<sup>8</sup>. Die Gegnerschaft Jesu zu den Pharisäern ist gleichsam für die paulinische Abweichung vom Ur-Judentum offen. Für Buber wird das Ur-Judentum wesentlich durch die Pharisäer verkörpert<sup>9</sup>. Insofern sich Jesus von ihnen unterscheidet, weicht auch er vom Ur-Judentum ab.

Worin nun besteht der Abstand, die Gegnerschaft Jesu zu den Pharisäern? Sie besteht darin, daß Jesus die «Weisung»<sup>10</sup> der Sinaioffenbarung nicht in die «lebendige Überlieferung» des Volkes

---

linische Anthropologie durchbricht aber die Grenzen der Hamartologie (Röm. 7, 25). Die paulinische Hamartologie konnte freilich zur Dominanten des Christentums werden, welches darauf die berechtigte jüdische Kritik provozierte.

<sup>8</sup> Den wirklichen Pharisäer trifft der Vorwurf der Heuchelei und des Zeremonialismus nicht. Buber, Judentum, S. 225f.; so aber auch schon Paulus, Phil. 3, 6. Mark. 12, 28 weiß von einem Pharisäer, der Jesus im Ernst befragt; bei Matth. und Luk. muß er das bereits aus versucherisch-hinterlistiger Absicht tun (vgl. Judentum, S. 225). Vor allem jedoch hat Matth. 23 der vulgären christlichen Polemik den Anlaß zur Identifizierung der «Pharisäer» mit «Heuchlern» gegeben.

<sup>9</sup> Für Buber sind die Pharisäer keineswegs mit der jüdischen Orthodoxie identisch, welche den schöpferischen Prozeß der unablässigen, korrekten Erörterung der Überlieferung in den «Aggregatzustand der abgeschlossenen Gültigkeit» versetzt hat. Die «gegenwärtige westliche Orthodoxie vollends ist ein neosadduzäisches Gebilde, nur daß aus dem sadduzäischen Heiligtum der Bibel ein das ganze talmudisch überlieferte Gesetz mitumfassendes geworden ist» (Judentum, S. 227).

<sup>10</sup> So interpretiert Buber den Begriff «Thora». Er widersetzt sich dem paulinischen Nomosverständnis, das den «innern dynamischen und vitalen Charakter» der «Thora» ausradiert und aus ihr eine «gräzisierende, objektivierende» Größe gemacht habe (Zwei Glaubensweisen, S. 55). Als «objektivierende» Größe ist zweifelsohne der paulinische Begriff τὸ γράμμα anzusehen; er bezeichnet das vom Menschen der Sünde pervertierte Gesetz.

hineinstellt und so die Abwandlung und Auslegung der ersteren im «gelebten Augenblick» verunmöglicht<sup>11</sup>. In der Folge greift aber Buber weniger den fehlenden Bezug zur Überlieferung in Jesu Thoraverständnis an als Jesu Vordringen in die «Urabsicht» Gottes. Während die Sadduzäer (in ihrer Ablehnung der Tradition) nur bis zum «Sinai» zurückgingen, will Jesus in die «Wolke überm Berg» dringen, aus der die Stimme schallt, «in die Ur- unbedingtheit der Weisung, wie sie war, ehe sie sich in der menschlichen Materie brach». Jesus «will die Thora ‚erfüllen‘, das heißt, er will ihre Urfülle aufrufen und wirklich machen»<sup>12</sup>. Buber ist nun freilich der Meinung, daß die Thora Gottes in ihrer Urfülle, bzw. Jesus in seinem Zurückgehen auf sie, den Menschen in seinen Bedingtheiten versengen muß. Die Pharisäer jedoch erbringen einen «heiligen Verzicht»<sup>13</sup>; dadurch versengt ihre Auffassung der Thora des Menschen Tun und Sein nicht. Der in die «Wolke» dringende Jesus handelt gerade anders als Mose, der nach Ex. 34, 29 ff. eine Hülle über das Antlitz gelegt hatte, damit die Israeliten sich vor dem im Hören des Sinaigottes strahlend gewordenen Antlitz nicht fürchten mußten<sup>14</sup>. Jesus bringt durch sein Eindringen in die «Wolke», in die Majestät Gottes, faktisch lähmende Angst über die Menschen. Buber macht Jesus beinahe zur Gegenfigur des Christus, der nach 2. Kor. 3, 8 und 17 die Macht des «Dienstes des Geistes in Herrlichkeit und Freiheit» ist. Wir treffen bei Buber nur eine schwache exegetische Begründung der erwähnten Auffassung Jesu. Im Aufsatz «Bericht und Berichtigung» verweist er auf Matth. 5, 17 f.<sup>15</sup>. Vermutlich wird er neben andern Perikopen aus den Logien von Matth. 5–7 auch an Jesu Infragestellung der pharisäischen Ehescheidungspraxis und ihrer «mosaischen» Begründung gedacht haben<sup>16</sup>. Die nach Mark.

<sup>11</sup> Judentum, S. 226.      <sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., S. 233; vgl. Fortsetzung oben.

<sup>14</sup> Vgl. dazu die midraschartige Auslegung von Ex. 34, 34 in 2. Kor. 3, 6 ff. In letzter Konsequenz scheint für Buber Jesus die Rolle zu spielen, die für Paulus Mose spielt.

<sup>15</sup> Judentum, S. 233; s. u.

<sup>16</sup> Mark. 10, 2 ff. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition (1957), S. 51, scheidet zwischen Rahmung und «Herrenwort» (V. 6–9). Er zählt Mark. 10, 6–9 zu den «Herrenworten», die «eben einfach als ein Element des paulinischen Materials der Gemeinde» vorhanden waren; «von dem man sich, wenn man darauf reflektierte, bewußt war, es vom Meister empfangen zu haben, – natürlich mit einem inneren geschichtlichen Recht».

10, 6 im Munde Jesu begegnende Wendung ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως deutet auf einen Sachverhalt, der Bubers Begriff der «Urabsicht» Gottes entspricht.

b) Es gilt, sich die Spannung bewußt zu machen, die zwischen der skizzierten Kritik Bubers an Jesus und seiner positiven Einschätzung der Religiosität der «göttlichen Unbedingtheit» besteht. Gerade diese hatte doch Buber als urjüdisches Wesensmerkmal herausgestellt, gerade ihretwegen hatte Buber das Urschristentum bzw. Jesus als Exponenten des Ur-Judentums anerkannt<sup>17</sup>! Wo aber die Differenz zwischen Jesus und den Pharisäern verhandelt wird, scheint aber die Religiosität und Ethik der Pharisäer unter die Herrschaft der menschlichen Bedingtheiten und geschichtlichen Gegebenheiten zu rücken und damit vom Ur-Judentum abzurücken. Es wäre jedoch voreilig, unter diesem Anschein Bubers Jesusinterpretation des Selbstwiderspruches zu bezichtigen; eine solche Beziehung hätte es sich erspart, auf sein Ringen um eine Abgrenzung zwischen Jesus und den Pharisäern wirklich einzugehen. Daß nach Bubers Intention die Pharisäer nicht vom Ur-Judentum abrücken, ergibt der Vergleich der Begriffe «Unbedingtheit» und «Ur-unbedingtheit». Der erstere kennzeichnet das Ur-Judentum, einschließlich der Pharisäer, der letztere Jesus und seine Anhänger. Die Pharisäer leiten Gottes Wesen und Willen keineswegs von den menschlichen Fakten und Gegebenheiten ab. Sie erkennen jedoch, daß sich Gottes Wille mit den schöpferischen Möglichkeiten der menschlichen Situation verbindet, die zugleich noch die Möglichkeiten der unerlösten Welt sind. Sie gestehen ein, daß der jetzt gültige Wille Gottes (nicht in seinem Charakter als unbedingt gebietender, aber gegenüber der Urfülle seines Wesens) ein gebrochener ist. Von der Fülle seiner Weisung ist die noch nicht erlöste Welt durch einen Abstand getrennt. Kein Mensch der noch nicht erlösten Welt erkühne sich, diesen Abstand zu leugnen oder zu überspringen! Jesus aber hat, indem er in Gottes «Ur-unbedingtheit» eindrang, gerade dies getan.

Der Mensch Jesus stand unter der großen Erfahrung, die Thora zu erfüllen. Durch seine eigene Erfahrung «emporgehoben», verheißt er in seiner Nachfolge das schlechthinnige Erfüllen der Thora<sup>18</sup>. In diesem ethischen Enthusiasmus aber tritt er, nach

<sup>17</sup> S. oben bei n. 3.

<sup>18</sup> Judentum, S. 233. Buber verweist dabei auf Matth. 5, 17f. Der jüdische

Buber, Gott zu nahe. Er stellt seine Menschlichkeit und die Menschlichkeit seiner Anhänger so sehr in die Sphäre Gottes, daß er zugleich die Gottheit Gottes und die Geschöpflichkeit des Menschen verletzt<sup>19</sup>. Buber bringt für Jesu Eindringen in die Urfülle Gottes und seiner Weisung viel Verständnis auf; aber er zieht solchem Überstieg in die unverhüllte Gottessphäre den «heiligen Verzicht» der Phasiräer<sup>20</sup> vor. Die Pharisäer sind sich der Unerfüllbarkeit des Gebotes (etwa des Gebotes der Liebe zu Gott und dem Nächsten) bewußt, aber sie lehren dennoch «die Erfüllbarkeit im Soviel-ich-vermag jedes wirklichen Menschen-tags»<sup>21</sup>. Wo dieser heilige Verzicht nicht erbracht wird, da schlägt das hohe Bewußtsein der Erfüllbarkeit des Gebotes noch leicht in Verzweiflung und Resignation um. Buber bemerkt bei *Paulus* die «Verzweiflung an der erfahrenen Unerfüllbarkeit» und schließlich die faktische «Auflösung» des Gebotes<sup>22</sup>. Wo hingegen der «heilige Verzicht» auf das gottgleiche Erfüllen des Gebotes die Religiosität und Ethik bestimmt, da wird der Mensch sowohl vor der Verzweiflung als auch vor der Einklammerung des Gebotes bewahrt.

---

Religionswissenschaftler J. Klausner hält den griechischen Text von Matth. 5, 17 für eine Fehlübersetzung aus dem Aramäischen, wo es ursprünglich geheißen habe: «Und ich bin nicht gekommen zu erfüllen», Jesus von Nazareth (1934), S. 54.

<sup>19</sup> In diesem Zusammenhang muß auch Bubers Bemerkung beachtet werden, wonach Jesus «der erste in der Reihe der Menschen ist», die «aus der Verborgenheit der Gottesknechte, dem wirklichen „Messiasgeheimnis“ tretend, in ihrer Seele und in ihrem Wort sich die Messianität zuerkannten»: Die chassidische Botschaft (1952), S. 29. Das Eindringen Jesu in die «Ur-unbedingtheit Gottes» entspricht seinem Heraustreten aus der Verborgenheit der Gottesknechte. Im interessanten Aufsatz «Christus, Chassidismus, Gnosis» bestreitet Buber, daß er Jesu Heraustreten aus der Verborgenheit der Gottesknechte als Schuld erachtete. Die von den Jüngern erteilte Antwort – daß er der Christus sei – hält er wesentlich für das Selbstverständnis Jesu. In der Folge dieser Antwort wird dann Jesus freilich zur «Bedrängung des Endes» geführt, die Jesus in der «höchsten Unschuld» vollzog; Buber, Werke, 3 (1963), S. 957. Dennoch bewertet Buber das Bedrängen des Endes im Ganzen als etwas Negatives; U. Hedinger, Theol. Zeitschr. 22 (1966), S. 266ff.

<sup>20</sup> Judentum, S. 233.

<sup>21</sup> Ebd. In anderm Zusammenhang erhält das (relative) Erfüllen des Gebotes noch eine positivere Wertung, nämlich die Wertung als «bescheidenes Umgehen» mit Gott: Buber, Gottesfinsternis (1953), S. 142.

<sup>22</sup> Judentum, S. 233.

Weil Jesus sich nicht darum kümmerte, daß der Mensch «nicht im Urreinen wird atmen können», darum hat ihn nie die Ahnung betroffen, daß seine Lehre schließlich eine «Kluft zwischen gemeintem und gelebtem Leben» aufreißen wird<sup>23</sup>.

Daß Jesus die lebendige, aus dem Geist und Herzen stammende Tat betont, das macht ihn zur hervorragenden Gestalt der ur-jüdischen Religiosität. Indem er aber in die Urfülle der Thora eindringt und die ungebrochene Erfüllung derselben lehrt und verheiße, tritt er der Souveränität und Einzigkeit Gottes sowie der Geschöpflichkeit des Menschen (insbesondere des Menschen der unerlösten Welt) zu nahe. Er wird so verantwortlich für das Verschwinden der Zukunftsausgerichtetheit des Glaubens<sup>24</sup> (bzw. des Wissens um die Unerlösung der Schöpfung) und für die faktische Ausklammerung des Gebotes aus dem geschichtlichen Leben. Beides waren Faktoren und Exponenten der Entwicklung der Bewegung Jesu zum synkretistischen Christentum.

c) Da hier nicht der Ort ist, auf Bubers Interpretation der paulinischen Ethik einzugehen, reflektieren wir jetzt auf über Verständnis der Religiosität Jesu. Buber faßt Jesus als einen ethischen Enthusiasten auf, der trotz seiner Größe und Reinheit fatale Versprechungen aufgestellt hat, die den Menschen faktisch einfach zu Überforderungen ausschlügen. Von den neutestamentlichen Texten her muß diese Auffassung eine Verzeichnung genannt werden. Ist die Historizität des «Heilandsrufes» von Matth. 11, 29 auch umstritten, so steht die Echtheit der Überlieferungen nicht in Frage, wonach Jesus sich zu den Mühseligen und Belasteten gestellt hat. Wäre Jesus einfach ein ethischer Enthusiast gewesen, so hätte er in Matth. 11, 19 nicht τελωνῶν φίλος καὶ ἀμαρτωλῶν genannt werden können. Seine Solidarität mit den Beladenen war nicht bloß pädagogischer Art. Das bezeugt auch noch Apg. 15, 10f., wenn der Satz, der die Mission unter den Hellenisten rechtfertigt, auch eher als Ausdruck eines vulgären Paulinismus zu werten ist. Auf den unbedingten Liebes- und Vergebungszuspruch, den Jesu Verhalten implizierte<sup>25</sup>, geht Buber m.W. nirgends ein. Gewiß,

---

<sup>23</sup> Judentum, S. 226.

<sup>24</sup> S. Abschnitt 3.

<sup>25</sup> Nach E. Fuchs lag der Grund zur Kreuzigung Jesu darin, daß er «Gottes Willen kurzerhand als einen gnädigen Willen im eigenen Verhalten» geltend machte. Zur Frage nach dem historischen Jesus (1960), S. 155.

Jesus hat zugleich gebieterisch und streng in die Nachfolge und in die Ausrichtung auf die kommende Gottesherrschaft gerufen. Man muß mit H. Braun zugleich von der «Radikalisierung der Gnade» und von der «Radikalisierung der Tora» durch Jesus sprechen<sup>26</sup>. Wie verhalten sich diese beiden Aspekte des Wirkens Jesu zueinander? Es wäre einseitig, dieses Verhältnis lediglich als Dialektik von Gesetz und Gnade zu bestimmen<sup>27</sup>: das verschärfte Gebot rufe einer gesteigerten Bereitschaft für die Gnade<sup>28</sup>. Dann würde ja die Gnade den fordernden Anspruchscharakter des Wortes Jesu aufheben. Vielmehr hat der Zuspruch der Liebe, der von Jesu Wort und Liebe ausgeht, selber strengen Anspruchscharakter. Der Empfänger der Barmherzigkeit muß selber barmherzig werden; wer weiß, daß Jesu Botschaft Leben verheißt und bringt und darum größer ist als die Sicherheiten des religiösen und ökonomischen Besitzes, der soll sich nicht sträuben, auf Jesu Zumutung hin das Besorgen und Besitzen seiner Güter fahrenzulassen<sup>29</sup>. Jesu Verhalten und Verkündigen der Liebe fordert zum Mut der Liebe heraus und ist insofern die Zumutung der Liebe; diese fällt mit dem Wesen – und nicht bloß mit einer gebrochenen Form der Thora zusammen.

d) Freilich, Bubers Kritik an Jesus schärft die Augen für die negativen Folgen, die der schon in der Frühzeit des Christentums waltende Enthusiasmus gezeigt hat. Der Enthusiasmus, der in palästinensischen und hellenistischen Varianten<sup>30</sup> auftrat, verband sich bald mit nomistischer, bald mit antinomistischer Religiosität. Mittelbar hat er die Geschichte der Verzweiflung am Gebot, aber

<sup>26</sup> H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (1962), S. 248.

<sup>27</sup> Gibt etwa Mark. 10, 25–27 ein Recht her zu solcher Deutung? Mark. 10, 25–27 besteht aus dem bekannten Wort vom Nadelöhr, einem Drohwort gegen die Reichen – Bultmann (A. 16, S. 110), gesteht diesem die Wahrscheinlichkeit der Echtheit zu – im Betroffensein der Jünger, die erkennen, daß Jesu Drohung jeden Menschen trifft, und schließlich im Verweis Jesu auf die Möglichkeit Gottes. Sicher gibt aber Mark. 10, 25–27 kein Recht, den Zuspruch und Anspruch Jesu lediglich im Sinne der erwähnten Dialektik zu verstehen.

<sup>28</sup> Matth. 18, 33.

<sup>29</sup> Mark. 10, 17. 21.

<sup>30</sup> Der Enthusiasmus, der nach 2. Tim. 2, 18 das Schon-Geschehensein der Auferstehung lehrte, ist eine palästinensisch-hellenistische Mischform.

auch die Geschichte der Domestizierung des Gebotes zu bürgerlichem Wohlverhalten verursacht. Er ist geistesgeschichtlich auch eine Ursache der «doppelten Moral», der (katholischen) Ethik, die zwischen Geboten und «Ratschlägen» des Evangeliums (welche der monastisch lebende Mensch als Gebote beachtet) unterschied. Letztlich ist er aber auch eine Ursache der «doppelten Moral», die zum Kennzeichen vor allem der protestantischen Religiosität wurde. Die «doppelte Moral» stellte hier nur den Einzelnen oder die kleine Gemeinschaft, nicht aber die Gesellschaft unter die Verbindlichkeit des Gebotes Jesu; sie konnte sich hier auch auf die Gesinnung konzentrieren und das Gebot von der Ebene der konkreten geschichtlichen Tat verdrängen. Gerade der jüdische Denker hat wahrhaftig das Recht, die Radikalisierungen und Domestizierungen (in) der Geschichte des christlichen Glaubens und Tuns kritisch zu durchleuchten, ja bis zum Auftreten und Wirken Jesu hin zu durchleuchten. Der Christ hat allerdings allen Grund, das ebenso kritisch zu tun wie der Jude. Weil der Christ Jesus Christus als Befreiung von der Macht des radikalen Enthusiasmus und der domestizierten Moral bekennt, weil er also keinen Anlaß hat, die Zweideutigkeiten der christlichen Religiosität und Ethik schon in Jesus zu begründen, darum muß er die Kritik sogar noch stärker betreiben. Die Frage indessen legt sich nahe, ob Jesu Wirken nicht auch zu den geistesgeschichtlichen Bewegungen gehöre, die sich durch Motive durchsetzen, die ihrem Kern geradezu entgegengesetzt sind<sup>31</sup>. Diese Frage impliziert eine harte Anfechtung des Glaubens an Christus. Offenbar wurde der Name Jesus Christus mißbraucht sowohl für den Radikalismus und Enthusiasmus – der sich über die Bedingtheiten und Gegebenheiten der Geschichte hinwegsetzt – als auch für die domestizierte Moral – die die Gegebenheiten, wenn sie nur den Anschein von Ruhe und Ordnung erwecken, religiös erklärt. Muß in dieser Tatsache etwa Jesu Kreuz wahrgenommen werden – das Kreuz jetzt nicht als wunderbares Glaubensparadox, sondern als Ende und Scheitern der Sendung Jesu verstanden?

---

<sup>31</sup> Vgl. D. Bonhoeffers Feststellung und Reflexion der Diskrepanz zwischen Intention und Folge von Luthers Reformation, Widerstand und Ergebung (1956), S. 70.

## 2.

a) In einem 1939 an Gandhi gerichteten Brief<sup>32</sup> begegnet eine interessante Kritik Bubers an Jesu Stellung gegenüber dem *Übel*, gegenüber Jesu Einwilligung in Verurteilung und Kreuzigung. Leider kritisiert Buber nur andeutend. Er schreibt: «Ich möchte Ihnen nicht verschweigen, daß ich zwar nicht unter den Kreuzigern Jesu, aber auch nicht unter seinen Anhängern gewesen wäre. Denn ich kann mir nicht verbieten lassen, dem Übel zu widerstreben, wo ich sehe, daß es daran ist, das Gute zu vernichten. Ich muß, wie dem Übel in mir, so dem Übel in der Welt widerstreben.»<sup>33</sup> Expressis verbis trifft hier nur die Anhänger Jesu Kritik; doch ist der Grundsatz der Widerstandslosigkeit gegen das Übel vom Verhalten Jesu selbst nicht zu trennen. Für Buber liegt das Problem «Jesus und das Kreuz», undifferenziert gesprochen, in der Mitte zwischen der vor allem in den paulinischen und johanneischen Schriften begegnenden Theologie und der Christologie E. Blochs – in der Mitte also zwischen der Interpretation, die das Kreuz zugleich als in Jesu Willen liegend und als Heilsereignis auffaßt, und derjenigen, die das Kreuz als Katastrophe und durchaus nicht in Jesu Willen liegend erachtet<sup>34</sup>. Buber versteht das Kreuz nicht

<sup>32</sup> Buber, Judentum, S. 629ff. Der Brief wirbt um Gandhis Verständnis für die Juden, insbesondere für ihre Niederlassungsbestrebungen in Palästina.

<sup>33</sup> Ebd., S. 642. Buber verwendet hier faktisch einen andern Begriff von «Übel» als dort, wo er Jesu Wort: «Widerstrebet nicht dem Übel» (Matth. 5, 39) interpretiert: «Widerstrebet dem Übel, indem ihr das Gute tut, schlaget nicht auf das Reich des Übels los, sondern tut euch alsbald zum Reich des Guten zusammen – dann wird die Zeit kommen, wo das Übel euch nicht mehr zu widerstreben vermag, nicht weil ihr es besiegt, sondern weil ihr es erlöst habt», Judentum, S. 102. Hier ist «Übel» nicht das schlechthin Gewalttätige und Unterdrückende (wie im Brief an Gandhi), sondern so etwas wie Trieb oder Elementarkraft (zu diesen Begriffen vgl. Judentum, S. 34 und 574), der unter die Vorherrschaft einer destruktiven Tendenz geraten ist. Jesu Umgang mit den Menschen hat gewiß auch die im Sinne Bubers verstandene Erlösung *des* Übels in sich geschlossen. Zugleich jedoch muß die für das neutestamentliche Jesusverständnis zentrale Bitte: «Erlöse uns von dem Bösen» (Matth. 6, 13) erinnert bleiben. Jesu Wirken ist also nicht bloß unter dem Gesichtspunkt der therapeutischen Erlösung *des* Übels, sondern auch und vor allem auch unter demjenigen der Verheißung der eschatologischen Erlösung *vom* Übel zu verstehen.

<sup>34</sup> S. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (1959), S. 1489.

als Heilsereignis, aber das Kreuz scheint ihm doch in Jesu Willen gelegen zu haben. Aber gerade das lehnt er ab, den Willen zum Kreuz, die Ergebung in die Überwältigung des Guten durch das Übel. Der Widerstand gegen das Übel ist geboten, ja zuweilen ist sogar der Widerstand durch Gewalt geboten: «Ich will die Gewalt nicht. Aber wenn ich nicht anders als durch sie verhindern kann, daß das Übel das Gute vernichtet, werde ich hoffentlich Gewalt üben und mich in Gottes Hände geben.»<sup>35</sup> Hätte Jesus sich also doch auf irdische oder überirdische Waffen stützen sollen, um seiner Verhaftung und Verurteilung zu entgehen?<sup>36</sup> Buber führt nahe an diese Frage heran, auch wenn er sie weder stellt noch bejaht. Nehmen wir die angedeuteten Gedanken der zitierten Briefstelle auf und führen wir sie weiter zu einer radikalen Kritik des Verhaltens Jesu gegenüber seinem nahenden Ende! Hat Jesus nicht in passivem Quietismus das Übel und die Gewalt auf sich zukommen lassen?<sup>37</sup> Hat er am Ende darum auf Widerstand verzichtet, weil er reine Hände bewahren, weil er keine Schuld auf sich laden wollte? Dann wäre Jesu Wort an Petrus: «Stecke dein Schwert in die Scheide!»<sup>38</sup> auf seine Weise (natürlich auf höherer Ebene, weil doch ein Märtyrer einem vorsichtigen politischen Machthaber überlegen ist) eine Analogie zum Händewaschen des Pilatus<sup>39</sup>. Hat Jesus nicht selber Anlaß dazu gegeben, daß er zu so etwas wie zu einer Chiffer des Verharrens in Unschuld und passiver Vorsehungsgläubigkeit geworden ist? Hätte Jesus das nicht tun sollen, was zur Zeit des zweiten Weltkrieges viele (charakteristischerweise viele Nichtchristen!) taten, die die Unmenschlichkeit bekämpften und so ihre Unschuld preisgaben? Hat Jesus, noch radikaler gefragt, durch seine Ergebung in Verurteilung und Tod nicht einen Prozeß eröffnet, den man als Apotheose des Todes und des Nichtigen bezeichnen muß? Hat er nicht die Verwechslung des Schöpfers und Erlösers mit den Mächten gefördert, die den Zuspruch und Anspruch der Liebe ersticken? Ist Jesus zumindest nicht in die Nähe jener Sphäre gerückt, wo der die Opferung Isaaks heischende

---

<sup>35</sup> Buber, Judentum, S. 642.

<sup>36</sup> Luk. 22, 49 und Matth. 26, 53.

<sup>37</sup> Von der These A. Schweitzers, Von Reimarus zu Wrede (1906), S. 386ff., wonach Jesus sein Ende provoziert habe, sehen wir hier ab.

<sup>38</sup> Matth. 26, 52.

<sup>39</sup> Matth. 27, 24.

Gott Abrahams von dem das Sohnsopfer heischenden Moloch kaum noch zu unterscheiden war – in die Nähe jener Sphäre also, die durch die Propheten und ihrer Forderung «bescheidener» Gottesfurcht und «bescheidenen» Gottesdienstes verschlossen worden war?<sup>40</sup> Ist der vor seinem Ende stehende Jesus darum nicht mitverantwortlich geworden für ein Christentum, das so lange dem Übel nicht widerstrebt hat, bis es erfahren mußte, daß es keines Widerstandes mehr mächtig war gegen die rasenden Exzesse der Imperatoren?<sup>41</sup>

b) Nicht nur die christliche Pietät, sondern auch die christliche Theologie wird diese Fragen, die die Kritik Bubers radikal zu Ende zu denken versuchten, als Blasphemien empfinden. Man kann ihnen entgegenhalten, daß Jesus nicht in naiver Vorsehungsgläubigkeit und in fatalistischer Ergebung in den Tod geschritten sei; man kann in diesem Zusammenhang etwa auf den Anfang seines Gebetes in Gethsemane verweisen: «Abba, Vater, alles ist dir möglich, laß diesen Kelch an mir vorübergehen!» (Mark. 14, 36; Abschwächungen bei Matth. und Luk.). Gegen den Vorwurf, daß Jesus keine Schuld auf sich laden wollte, kann man mit Recht einwenden, daß er in seiner Solidarität mit Zöllnern und Sündern<sup>42</sup> Schuld auf sich lud und gerade um solcher Solidarität willen gekreuzigt wurde<sup>43</sup>. Schließlich muß man auch bedenken, daß die Einzelheiten seiner Verhaftung und Verurteilung in historisches Dunkel getaucht sind, daß es also, m. a. W., außerordentlich problematisch wäre, eine Christologie vor allem auf die Einzelüberlieferungen der synoptischen und johanneischen Passionsgeschichte zu gründen.

c) Jesu Hinnahme seines Todes wird freilich von den verschiedensten neutestamentlichen Schichten und Schriften vorausgesetzt. Es läßt sich nun nicht sagen, daß diese Hinnahme schon als solche, ungebrochen und eindeutig, als opus Dei, bzw. als passio Dei aufzufassen sei. Nicht nur sein Leben, sondern auch sein Sterben nimmt teil an den Bedingtheiten und Zweideutigkeiten der menschlichen Situation. Es geht darum nicht an, sein Sterben als reine manifestatio Dei aufzufassen oder es geradezu als Aufhebung der Be-

---

<sup>40</sup> Buber, Gottesfinsternis (A. 21), S. 142.

<sup>41</sup> Buber, Judentum, S. 104.

<sup>42</sup> Mark. 2, 16; Matth. 11, 19.

<sup>43</sup> Anm. 26.

grenztheit seines Lebens zu preisen<sup>44</sup>. Die (wenn auch legendären) Berichte über Jesu Einstellung zu seinem bevorstehenden Ende sind vor einer Interpretation im Sinne des religiös-heroischen Quietismus (der die Differenz zwischen dem Leben schaffenden Gott und den Gottheiten des Schicksals aufhebt<sup>45</sup>) mindestens nicht geschützt und müssen so als Reflex der Bedingtheit auch seines Sterbens verstanden werden.

Jesu Tod ist aber nach den neutestamentlichen Schriften gerechtfertigt und so von den Zweideutigkeiten und Begrenztheiten des menschlichen Todes, insbesondere auch des Märtyrertodes, losgesprochen und gelöst worden. Gott hat Jesus vom Tode auferweckt. Gott, sein Wort und Licht, ist nicht nur der Grund des Lebens und der Sendung Jesu, sondern erweist sich auch als Befreiung Jesu von der Macht und Zweideutigkeit des Todes. So wurde sein Leben und sein Sterben zu der vom Vater empfangenen Herrlichkeit (Doxa), die gleicherweise Macht der Gnade und Wahrheit<sup>46</sup> und damit die Macht des ewigen Lebens ist<sup>47</sup>. Buber bekennt sich allerdings nicht zur Rechtfertigung des Menschen Jesus, bzw. zum Liebeserweis Gottes an Jesus, die beide «Auferweckung von den Toten» heißen<sup>48</sup>. Der Christ tut es, weil er an die Antwort Gottes auf die Liebe Jesu und an die Fortsetzung der Liebe Jesu durch Gott glaubt.

d) Weil Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, darum drückt die im lukanischen Sondergut berichtete Kreuzesbitte Jesu «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun»<sup>49</sup> nicht einfach die

<sup>44</sup> Diese Tendenz ist typisch für die Christologie R. Tillichs, Systematische Christologie, 1 (1956), S. 160f. Sie wird teilweise korrigiert durch die im Hinblick auf Jesu Kreuzestod aufgestellte These, daß der, der sich für die Wahrheit töten läßt, tragisch für die Schuld derer verantwortlich ist, die ihn töten: Systematische Theologie, 2 (1958), S. 144.

<sup>45</sup> Das synoptische Gethsemanegebet Jesu (Mark. 14, 36) scheint einem quietistischen Verständnis insofern offen zu sein, als es die anfängliche Bitte um Abwendung des drohenden Endes lediglich der menschlichen Angst konzediert und sie so nicht auf die Ebene stellt, wo wirklich um die Unterscheidung zwischen Gott und Moloch gerungen wird.

<sup>46</sup> Joh. 1, 1. 5. 14.

<sup>47</sup> Joh. 3, 16.

<sup>48</sup> (Der junge) Buber würdigt in der Betrachtung des Isenheimer Altars die Auferstehung Christi als «allfarbene Einheit», als Vereinigung der gegensätzlichen Farben: Hinweise (1953), S. 28; B. Casper, Das dialogische Denken (1967), S. 42. <sup>49</sup> Luk. 23, 34.

Tugend der Hochherzigkeit aus. Die Liebe verabschiedet sich nicht in einem hochherzigen Tugendakt von den Menschen, die sich ihr widersetzen, sondern sie vollzieht die Krise. Das heißt, sie vollzieht die radikale und kreatorische Scheidung zwischen dem Menschen als unbedingt geliebtem Geschöpf Gottes und dem Menschen als Sünder, der der Liebe entfremdet ist und die Liebe verdreht. Diese Krise und Schöpfung läßt sich nicht als – ohnehin problematische<sup>50</sup> Unterscheidung zwischen Person und Tat ausgeben. Sie trennt den Menschen von seinem Zerrbild, das faktisch über seine Existenz und Geschichte Macht gewann, und schafft so den ganzen Menschen, den Menschen des göttlichen Wohlgefallens. Das im Licht der Auferweckungstat Gottes stehende Kreuz Jesu wird so mitsamt seinem Leben zum Grund der Krise des Sünders und der Erschaffung des ganzen und unbedingt geliebten Menschen.

## 3.

In einem 1930 gehaltenen Vortrag vor vier deutschen Judenmissionsgesellschaften stellt Buber die These auf, daß der christliche Glaube an die *Einung* des Menschen mit Gott (der schon für Jesus nachzuweisen ist)<sup>51</sup> die Orientierung und die Hoffnung auf die Zukunft lähme: «Eben das aber, daß wir nicht vermeinen, uns ihm einen zu können, befähigt uns, so inbrünstig danach zu verlangen, „daß die Welt in der Königsherrschaft des Gewaltigen zurechtgebracht werde“».<sup>52</sup> Als Kritik des genuin christlichen Glaubens oder gar des Glaubens Jesu, der ganz auf die Zukunft der Gottesherrschaft ausrichtete, kann man diesen Satz nicht annehmen. Er weist aber darauf hin, daß im Christentum Mystik und Individualismus den Menschen der verheißenen Zukunft des Gottesreiches verschlossen haben<sup>53</sup>. Der christliche Glaube ist im Hinblick

<sup>50</sup> Vgl. Buber über seine Anthropologie in Judentum, S. 136: «Dem Menschenbild, dem wir zustreben, sind... die Persönlichkeit und ihre Tat eins und unteilbar.»

<sup>51</sup> Anm. 18. 12.

<sup>52</sup> Buber, Judentum, S. 210.

<sup>53</sup> Vgl. etwa J. G. Fichtes Angriff auf diejenigen, die nicht ahnen, «daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig» sein könne (nach E. Staehelin, Das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu Christi, 1963, S. 289).

auf die Einung Gottes mit dem Menschen Jesus (und nicht der Einung des Menschen mit Gott!) Hoffnung darauf, daß Gott alles Seiende in die Entsprechung zur Liebe Jesu Christi und zu seiner Liebe zu Jesus bringen wird<sup>54</sup>.

Eine nur auf die Inkarnation und das Kreuz konzentrierte Theologie freilich führt zur Aufgabe des harrenden und tätigen Ausseins auf die Zukunft. Diese Theologie gibt die Menschwerdung Gottes, bzw. die im Kreuz und in der Auferweckung Jesu geschehene Krisis und Versöhnung als Eschaton, als unüberholbares Heil, als Erlösung aus. Bubers Charakterisierung des jüdischen Glaubens ist insofern berechtigt, als sie auf das Abrücken des christlichen Glaubens von der Zukunftsbezogenheit zielt<sup>55</sup>: «Uns ist nicht an einem Punkt der Geschichte ein Heiland erschienen, daß eine neue, erlöste mit ihm begänne. Da nichts Gekommenes uns beruhigt hat, sind wir ganz ausgerichtet auf das Kommen des Kommenden.»<sup>56</sup> Der Begriff «Erscheinung des Heilandes» verlangt eine Differenzierung: nämlich zwischen dem, was das Kommen Jesu erbracht hat und erbringt, und dem, was es erst verheißen hat. Das Leben, Sterben und Auferwecktwerden Jesu Christi hat die *Versöhnung* des sündigen Menschen mit Gott vollzogen, indem es den Menschen zum Empfänger und Partner der Liebe Gottes erklärt. Buber weiß freilich nichts von einer geschehenen Versöhnung; Versöhnung – übrigens die Versöhnung aller Menschen – koinzidiert bei ihm mit der Erlösung<sup>57</sup>. Der christliche Glaube bekennt, daß Gott in Jesus unüberholbar gehandelt hat; er unterscheidet sich in diesem

<sup>54</sup> 1. Kor. 15, 28. Gerade auch für Paulus ist der Glaube konstitutiv hoffende Zuwendung zur Zukunft.

<sup>55</sup> Selbst bei christlichen Theologen, die an sich an der («futurischen») Eschatologie und so an der Differenz zwischen Eschatologie einerseits und Soteriologie sowie Ekklesiologie andererseits festhalten, verblaßt die urchristliche Zukunftsbezogenheit des Glaubens. Auf römisch-katholischer Seite statuiert J. Daniélou, *Das Geheimnis des Kommens des Herrn* (1951), S. 35, daß «das Vergangene größer ist als das Kommende». Der evangelische Theologe O. Cullmann bestimmt als spezifischen Unterschied zwischen christlichem und jüdischem Glauben: «Die Eschatologie ist nicht beseitigt, wohl aber entthront, und das gilt zugleich in chronologischer und sachlicher Hinsicht»: *Christus und die Zeit* (1946), S. 122.

<sup>56</sup> Buber, *Judentum*, S. 210; vgl. auch S. 211.

<sup>57</sup> Ebd., S. 207. Vgl. jedoch Werke, 3 (A. 19), S. 955, wo Buber im Zusammenhang des «Mysteriendrama[s] von göttlichem Sterben und Auferstehen» Gott erwähnt, der den Völkern Sühne gewährte.

Bekenntnis vom jüdischen Glauben. Der christliche Glaube sagt aber nicht aus, daß Gott in Jesus von Nazareth, in seinem Leben und Sterben schon das unüberholbar Letzte, das Reich der Erlösung vom Tode und der ihn kennzeichnenden Gegensätze in Geschichte und Geist aufgerichtet habe. In der Kritik dieser enthusiastisch-doketischen Behauptung fällt der christliche Glaube mit dem jüdischen zusammen. Jesus hat die *Erlösung* also erst verheißen, die Erlösung, die alles Seiende in die Macht der Liebe Gottes rücken und damit die Liebe Gottes allem Seienden evident machen wird.

Wo bereits die Versöhnung, die Proklamierung der unbedingten Liebe Gottes, als Erlösung, als universale Verwirklichung der Liebe ausgegeben wird, da müssen die Gegensätze in Geschichte und Geist geleugnet oder eo ipso als satanisch, als Mächte eines von der Erlösung a radice ausgeschlossenen Weltbereiches deklariert werden. Weil der christliche Glaube die Differenz zwischen Versöhnung und Erlösung festhält, darum muß er sich nicht als Aufhebung der Dramatik geistiger Gegensätze ausgeben. Bubers Charakterisierung des christlichen Glaubens ist darum nur für sein enthusiastisch-doketisches Zerrbild einschlägig: Weil «Offenbarung»<sup>58</sup> und «Erlösung» zusammenfallen, gibt es zwei Welten, «die erlöste, in der kein Gegensatz und Widerspruch, also keine Dramatik mehr besteht», und die unerlöste Welt, «die Welt hinter Gottes Rücken, die aus nichts als Gegensatz und Widerspruch besteht»<sup>59</sup>. Es ist wichtig, daß der Christ im geschichtlichen und geistigen Bereich die Gegensätze anerkennt, die das Noch-nicht-Erlöstsein der Welt markieren. Sollte er diese leugnen oder als schlechthin satanisch bezeichnen, dann würde sein Suchen nach relativen Vermittlungen und Lösungen für Probleme (wie etwa für den Nahostkonflikt)<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Dem Zusammenhang nach ist die Ersetzung dieses Begriffes durch denjenigen der «Versöhnung» legitim; nicht von ungefähr tritt jedoch dieser bei Buber in den Hintergrund (s. Anm. 57).

<sup>59</sup> Buber, Judentum, S. 750. Mit der Anerkennung der harten, aber nicht teuflischen Gegensätze im Bereich des Geistes hängt auch Bubers Klage über die «Ideenlosigkeit unserer inneren Kämpfe» zusammen (s. Judentum, S. 469).

<sup>60</sup> Daß im Konflikt zwischen Israel und der arabischen Welt harte Gegensätze geschichtlicher und geistiger Art aufeinanderprallen – daß hier also nicht einfach eine Seite recht, die andere unrecht hat, zeigt etwa die von J. P. Sartre edierte Aufsatzsammlung: *Le conflit israélo-arabe* (1967).

gelähmt, wo geistige und geschichtliche Gegensätze besonders hart aufeinanderprallen.

\*

Martin Bubers Kritik an Jesus von Nazareth hat uns auf die enthusiastische Ethik aufmerksam gemacht, die den Menschen überfordert und schließlich in ethische Resignation umschlägt. Überforderung und Resignation haben beide in der Geschichte des christlichen Ethos gewaltet. Bubers Kritik weist die Problematik der traditionellen christlichen Lehre von der Ergebung nach; sie hebt in diesem Zusammenhang die zweideutigen Aspekte von Jesu Todesbejahung hervor und lässt mittelbar die Auferweckung Jesu als Rechtfertigung seines Sterbens erkennen. Sie signalisiert das Verschwinden der Hoffnung auf die der noch unerlösten Welt verheiße Zukunft. Das Verbllassen der eschatologischen Hoffnung folgt sowohl aus dem ethischen Enthusiasmus als auch aus einer auf die Inkarnation oder das Kreuz Jesu konzentrierten Theologie. In der Kritik des Zurücktretens der Hoffnung und Zukunft ist Bubers «urjüdische Religiosität» zugleich «ur-christlich»<sup>61</sup>.

Nur im Ernstnehmen der Kritik Bubers an Jesus von Nazareth kann das heute so empfohlene christlich-jüdische Gespräch zu seinem Wesen, d. h. zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung kommen.

*Ulrich Hedinger, Basel*

---

<sup>61</sup> Glaube an Jesus Christus ist konstitutiv Hoffnung auf Jesus als den verheißenen Christus (Apg. 3, 20f.); vgl. dazu U. Hedinger, Hoffnung zwischen Kreuz und Reich (1968), 2BIII.