Martin Bubers messianische Hoffnung und ihr Verhältnis zu seiner Philosophie

Autor(en): **Hammerstein, Franz von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **10 (1954)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-960960

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MARTIN BUBERS MESSIANISCHE HOFFNUNG UND IHR VERHÄLTNIS ZU SEINER PHILOSOPHIE

von Franz von Hammerstein

I. Die messianische Hoffnung des Juden Martin Buber

Wenn wir uns mit dem Messiasbild beschäftigen, zu dem sich der Jude Buber selbst bekennt, das also nicht nur Gegenstand historischer Forschung für ihn ist, sondern Wirklichkeit im umfassenden Sinn, so müssen erst einmal einige Vorfragen gestellt werden.

Wie verhalten sich Philosophie und Theologie in Bubers Denken zueinander? Seine theologisch-biblischen Schriften, zu denen auch ein Teil der zionistisch-jüdischen Schriften kommt, sind vor allem für Juden bestimmt, und für Christen, insofern als Buber von der missionarischen Aufgabe der christlichen Kirche weiß und ihr nun zeigen will, was der Jude von dieser Aufgabe hält[1]. Sie sind nicht für alle Menschen gedacht: wem die Erwählung des Volkes Israel am Sinai nicht gilt, dem gelten auch die Zeugnisse von dieser Erwählung nicht. Aber diese Menschen sind doch auch nicht ganz von Gott vergessen: so wie das talmudische Judentum die noachidischen Gebote für sie bereit hielt, so ähnlich hat Buber für die Menschheit seine Philosophie bereit. In dieser Philosophie werden biblische, an die Geschichte gebundene Wahrheiten in allgemein menschlicher Form wiederholt. Die Wahrheit wird also gleichsam für den Heiden von der Bindung an ein bestimmtes Glaubensereignis befreit. Sie wird in die Sprache und die Denkformen des modernen Menschen übertragen. Das bedeutet nun nicht unbedingt, daß diese Philosophie gläubigen Juden und gläubigen Christen überhaupt nichts zu sagen hätte. Sie sagt ihnen nur nichts

[1] Vgl. M. Buber «Kampf um Israel», Berlin 1933, S. 50ff.

wirklich Neues, weil sie nur eine Wiederholung und Entfaltung der biblischen Wahrheit ist. Das wird aber nun in dieser Philosophie nicht gesagt, sondern anscheinend geht es hier um allgemeine Wahrheiten, die den vernünftigen Menschen überzeugen können. Die Grundlage seiner Erkenntnisse scheint nicht die Offenbarung, sondern die menschliche Vernunft zu sein. Wir wenden uns aber jetzt zuerst dem Bekenntnis des *Juden* Buber zu, um nachher die hier schon anklingenden Fragen wieder aufzunehmen.

Dieses Bekenntnis findet sich vor allem in zwei Gruppen von Veröffentlichungen: den chassidischen und den zionistisch-jüdischen Schriften. In den *chassidischen* Schriften ist die Sache insofern schwierig, weil Buber hier eigentlich nur der Herausgeber ist, und deshalb nicht immer deutlich wird, wo er einfach referiert, ohne sich mit der Meinung des Gesagten zu identifizieren, und wo er bewußt auswählend referiert, also gleichzeitig interpretiert. Man wird sagen können, daß Buber da, wo er gegen chassidische Überzeugungen ist, das in den Vorworten oder in seinem Buch «Die chassidische Botschaft» deutlich sagt. Da, wo er also keine Einwände oder Abgrenzungen vornimmt, darf man wohl mit Recht sein Bekenntnis zu der chassidischen Botschaft voraussetzen. Unbehandelt bleibt die Frage, ob Buber den Chassidismus *historisch* richtig und umfassend sieht, weil dies für uns nicht wichtig ist. Es geht ja hier nicht um den Chassidismus als solchen, sondern um Bubers Bekenntnis zu dem Glauben der Chassidim. — In den zionistisch-jüdischen Schriften ist die Sache am klarsten, weil da wirklich Buber selbst spricht.

Eine zeitliche Reihenfolge von einer Gruppe zur anderen läßt sich nicht herausstellen, weil Buber sich zwar nicht gleichzeitig mit dem Chassidismus, dem Zionismus, der Bibel und Philosophie beschäftigt hat, aber man kann die Epochen, in denen er mehr an dem einen oder anderen arbeitete, nicht gegeneinander ausspielen. Im Gegenteil: es liegt eher immer wieder eine gegenseitige Befruchtung vor. Die innere Einheit zeigt sich darin, daß er innerhalb der letzten Jahre sowohl seine biblische Arbeit sehr intensiv betrieben hat («Moses», «Glaube der Propheten», «Zwei Glaubensweisen») als auch eine zusammenfassende Arbeit über den Chassidismus und eine neu durchgearbeitete Ausgabe der chassidischen Bücher herausgegeben hat. Daneben beschäftigte er sich auch mit dem Zionismus immer

weiter («Israel und Palästina»); seine Professur in Jerusalem war ein Zeichen und eine Notwendigkeit gerade hierfür[2].

A. Der Zionismus als messianisches Problem

Wenn wir uns nun zuerst der palästinensischen Seite des messianischen Problems bei Buber zuwenden, so stoßen wir sofort auf den *Zionismus*. Die Wirklichkeit dieses Begriffes ist sehr weitschichtig. Im weitesten Sinn sind in ihm alle Bestrebungen zusammengefaßt, die die zerstreuten Juden in Richtung des heiligen Landes, des «Zion» hegen. Solche Bestrebungen waren mehr oder weniger stark seit der Vertreibung aus Palästina immer lebendig. Ihre Geschichte kann hier nicht dargestellt werden. Sie waren lebendig ebenso wie auch die messianische Hoffnung immer lebendig war, und beide Strömungen hängen eng zusammen, überschneiden sich mannigfaltig: sei es, daß der Messias oder das messianische Reich in Palästina verwirklicht wird oder daß jedenfalls geheime Verbindungen diese beiden Vorstellungen zusammenhalten.

Hier kann es nur darum gehen, den Zionismus der letzten 50 Jahre in großen Zügen zu entfalten und zu zeigen, wie Buber mit ihm verbunden war. Dabei wird gleichzeitig deutlich werden, welche messianischen Erwartungen sich in ihm niedergeschlagen haben.

Man muß in dieser Epoche innerhalb des Judentums drei Gruppen nach ihrer Haltung zum Zionismus unterscheiden:

die politischen Zionisten,
die Anti-Zionisten,
die religiösen Zionisten.

Die Trennung ist in der Wirklichkeit nicht scharf durchführbar, es laufen mancherlei Fäden hin und her, auch gibt es zweifellos Gruppen, in denen der Zionismus keine Rolle spielt.

Über den *politischen* Zionismus braucht hier nicht viel gesagt zu werden. Er will für die Juden einen Staat unter andern Staaten, mit

---

[2] Befremdlich mag es uns scheinen, daß Buber in Frankfurt einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft und in Jerusalem für Sozialphilosophie innehatte. Zweifellos hat er sich auch mit diesen Gebieten beschäftigt, aber im Mittelpunkt seiner Arbeit stehen beide nicht.

einem Staatsethos, wie es andere Staaten auch haben. Er will aus den zerstreut in den Völkern lebenden Juden ein jüdisches Volk machen, das ein Volk unter anderen ist[3]. Es gibt nicht viele Juden, die diesen rein säkularen politischen Zionismus schroff vertreten, aber es ist doch offensichtlich, daß der Staat Israel für viele seiner Bürger und vor allem für viele Außenstehende eben ein Staat neben anderen Staaten ist, daß das in diesem Staat lebende Volk ein Volk neben und unter anderen Völkern ist. Gleichzeitig wird allerdings immer deutlich sein, daß das Ethos dieses Staates geprägt ist durch den jüdischen Glauben, so wie das Staatsethos der USA oder irgend eines europäischen Staates durch den christlichen Glauben geprägt wird; ebenso wird deutlich sein, daß dieses Volk eben doch seine bestimmten Eigenarten hat, wie wir sie bei jedem Volk finden. Aber diese Eigenarten sind nun in diesem Fall in besonderer Weise bestimmt durch die einzigartige «Geschichte» der Juden, der Menschen also, die weder durch eine gemeinsame Sprache noch durch ein gemeinsames Vaterland, noch auch durch eine gemeinsame Geschichte, sondern lange Zeit hindurch «nur» durch einen gemeinsamen Glauben verbunden waren[4]. Wird sich dieser Glaube in Israel als das entscheidende und tragende Fundament erweisen, wird er die neue Lebensgemeinschaft der Menschen in Israel formen und führen? Das ist die Frage. Oder wird es eine reine Interessengemeinschaft sein, in der all die natürlichen Bindungen wie Sprache und gemeinsame Geschichte erst wachsen müssen, wie sie bei anderen Völkern gewachsen sind, um dann doch wie in anderen Völkern kein wirklich tragendes Fundament mehr zu sein. Ein wirkliches Fundament wird nur der jüdische Glaube sein können. Wie sieht dieser Glaube nun im Hinblick auf den Staat Israel aus, mit anderen Worten: was ist

---

[3] Vgl. die Deklaration des 1. Zionistenkongresses in Basel (August 1897), in der es heißt: «Der Zionismus erstrebt die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte für das jüdische *Volk* in Palästina ...» Gegen die Worte «für das jüdische Volk» protestiert Schoeps scharf, weil in ihnen eine «verhängnisvolle Fehlinterpretation des jüdischen Volkes» zum Ausdruck komme. Die Judenfrage könne auf diesem Wege nicht gelöst werden. (S. «Wir deutschen Juden», Berlin 1934, S. 20.)

[4] Glaube muß hier im Sinne der jüdischen Theologie verstanden werden.

religiöser Zionismus? In diese Frage hinein gehört dann noch eine andere: wie verhalten sich Zionismus und Messianismus zueinander?

Bevor wir uns dem religiösen Zionismus zuwenden, müssen wir einen kurzen Blick auf die Gegner des Zionismus, die *Anti-Zionisten*, werfen. Es geht natürlich hier nicht um Juden, die aus wirtschaftlichen, kulturellen oder politischen Gründen dem Zionismus und damit heute auch dem Staat Israel neutral oder eben feindlich gegenüberstehen, sondern es geht um eine Gruppe von Juden, die aus religiösen Gründen die Rückkehr der Juden nach Palästina ablehnen. H. J. Schoeps hat diese Gründe folgendermaßen formuliert: «Wir deutschen Juden stehen auf Hiobsposten, . . .» schrieb er 1934, und fuhr fort:

«Es könnte ja sein, daß der deutsche Jude dieser Zeit in die echte Hiobs-Nachfolge gezwungen wird, daß ihm das Schicksal tragischer Größe zugeworfen wurde, daß an seiner Gestalt einer verflachenden Welt die Möglichkeiten menschlicher Tiefe aufbrechen sollen[5].»

Gegen den Zionismus wurde diese Haltung so abgegrenzt: Gott hat «Israel verstoßen auf Weltzeit, ein Exempel den Heiden für Gottes Strafgerechtigkeit, nicht verdammt auf Ewigkeit, ein Exempel den Heiden, daß der nach seinem Rechte strafende Herr aw horaschamin, Vater der Barmherzigkeit genannt wird, . . .». Als Zeichen dieser Verstoßung wurde Israel in den golus, in die Verbannung gegeben. «Solange es Juden gibt und solange Welt Welt ist, ist Israel im golus, in der Verbannung[6].» Die Verbannung kann nur durch ein «sichtbares Zeichen» Gottes aufgehoben werden. Die Gründung des Staates Israel ist für Schoeps kein solches Zeichen. Das jüdische Volk kann und darf sich also bis zu einem solchen Zeichen, das nach dem angeführten Zitat das Ende dieser Welt bedeuten müßte, nur auf einer «gläubigen Existenzebene» erhalten. Das Deutschtum der Juden ist dagegen auf einer natürlichen Existenzebene aufgebaut und schließt deshalb jene andere Ebene nicht aus. Christliche Kirche *und* Judenschaft sind nach Schoeps leibhafte Zeugen des Gotteswillens[7]. Schoeps braucht auf den Zion und Palästina kein Gewicht

---

[5] S. «Wir deutschen Juden», S. 10.

[6] S. a. a. O., S. 16.

[7] Vgl. a. a. O., S. 18.

zu legen, weil die jüdische Existenz seiner Meinung nach auf zwei Pfeilern ruht: dem Passahfest einerseits und dem Sinaibund andererseits. Die Zionisten betrachten mizrajim losgelöst vom Sinaibund als *völkische* Geburtsstunde, ohne zu beachten, daß am Sinai dieses Volk von allen anderen ausgesondert wurde[8]. Die Bedeutung des heiligen Landes Palästina, die für Buber so eine große Rolle spielt, sei also durch die Verbannung aufgehoben und man dürfe nicht versuchen, ein Volk wie andere Völker zu sein[9]. Schoeps fügt allerdings hinzu, daß die Frage der Golusbewertung in der Traditionsliteratur überaus uneinheitlich sei. Es gebe in dieser Frage kein jüdisches Dogma, keine einheitliche Lehrmeinung. Schoeps hält die Ablösung des Glaubens an einen persönlichen Messias durch den Glauben an einen «palästinensischen Nationalstaat, der den Völkern ein soziales und kulturelles Beispiel gibt» für Umwandlungen, die durch die «Zeitideologie», durch moderne Götzen also, ausgelöst worden sind[10].

Der *religiöse Zionismus* nun ist wiederum ein komplexes Gebilde, das hier nicht voll dargestellt werden kann[11]. Buber ist in ihm die ausgeprägteste Gestalt. Er ist schon auf dem ersten zionistischen

---

[8] Vgl. a. a. O., S. 15.

[9] Schoeps zieht für seine Auffassung eine Talmudstelle heran: Kethuboth 111a, wo Gott die Juden im Augenblick der Verbannung schwören läßt, daß sie nie die Wiederherstellung ihres Staates aus eigener Macht versuchen würden und nie dem Staat, in dem sie leben, untreu werden würden. Gleichzeitig beschwört Gott die Weltvölker, die Juden nicht unmäßig zu bedrücken. (Vgl. «Wir deutschen Juden», S. 17, Anm. 1a.)

[10] Vgl. Schoeps «Wir deutschen Juden», S. 20: «Darum ist der politische Zionismus die entscheidende Bedrohung und die größte Gefährdung, die an Israel im Laufe seiner Golusgeschichte bisher herangetreten ist. Er richtet Israels Lebensgesetze an denen der Völker aus und verfälscht durch seine assimilatorische Haltung die jüdische Aufgabe und das jüdische Schicksal.»

Vgl. dazu Schoeps «Jüdischer Glaube in dieser Zeit», Berlin 1932, S. 61f., wo die Umwandlung des altjüdischen Messiasglaubens in eine liberale Fortschrittsideologie ausführlich beschrieben wird. Vgl. auch M. Wiener «Der Messiasgedanke in der Tradition und seine Umbiegung im modernen Liberalismus», in Festgabe für Claude G. Montefiore, Berlin 1928, und Ethelbert Stauffer «Die Messiasfrage in Judentum und Christentum», Zeitschrift für Theologie und Kirche 1931, 3.

[11] Vgl. M. Buber «Israel und Palästina», Zürich 1950, S. 140ff., und K. Hartenstein «Israel im Heilsplan Gottes», Stuttgart 1952, S. 65ff.

Kongreß 1897 in Basel als junger Mann hervorgetreten, um seine Gedanken zum Zionismus fruchtbar zu machen, und blieb seitdem einer der Führer dieser Richtung. Allerdings ist es wichtig, zu beachten, daß die orthodoxen Juden ihn ablehnen. Er ist zwar in Polen bei seinem orthodoxen Großvater aufgewachsen, aber der Orthodoxie wurde er durch sein Studium in Wien und dann auch durch den Chassidismus entfremdet. Wenn man ihn unbedingt in eine Kategorie einordnen will, so müßte man ihn zu den sogenannten Reformjuden rechnen, aber auch diese Einordnung wird ihm nicht gerecht.

Indem wir uns nun Buber als religiösem Zionisten — man sollte vielleicht besser sagen gläubigem Zionisten — zuwenden, stoßen wir gleichzeitig auf den Messianismus Bubers; denn beides ist nicht zu trennen, sondern gehört eng zusammen. Wir werden sehen, eine wie große Rolle das Land Palästina in Bubers Messianismus spielt. An diesem Punkt kommen sich auch der Chassidismus und der Zionismus besonders nahe, weil im Chassidismus immer wieder Palästina als das heilige Land auftaucht[12].

Buber sagt betont: «Zur wahrhaften Erfüllung der übernationalen Aufgabe des jüdischen Volkes gehört eine Wiedergewinnung des natürlichen Lebens . . . [13].» Das natürliche Leben kann nur in Palästina wiedergewonnen werden, weil Palästina das Land «der besonderen Gnade» und das Land «der besonderen Arbeit» ist[14]. Worin sieht er nun die übernationale Aufgabe? Eine Antwort auf diese Frage findet sich in den «Reden über das Judentum». Als immanente Grundsätze dieser Aufgabe werden aufgezählt:

«die *Gemeinschaft* als die Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen;

die *Erde* als das mütterliche Element solchen Zusammenlebens, von Gott der Gemeinschaft allein und keinem Einzelnen verliehen;

die *Arbeit* als der immer wieder vollzogene Bund des Menschen mit der Erde, . . . ;

die *Hilfe*, gegenseitige Hilfe Leibes und der Seele, . . . ;

---

[12] Vgl. z. B. M. Buber «Die Legende des Baalschem», Frankfurt 1922, S. 81ff.

[13] S. «Kampf um Israel», S. 241.

[14] S. «Israel und Palästina», S. 65.

das *Führertum* als das Amt des Hilfreichsten und Hilfsfähigsten, verwaltet im Auftrag Gottes, nicht von geistlich spezialisierten Menschen, die zur Welt niedersteigen, sondern von weltlich allgemeinen, die sich zum zum Geist verklären;

die *Gemeinde* in ihren mannigfachen Formen, Ortsgemeinde, Genossenschaft, ..., als die Zelleneinheit aller Gemeinschaft ...;

das *Gemeinwesen* ...;

die *Menschheit* ...;

der *Geist* als der prophetische Lehrer der Treue und der Erneuerung, der Mahner zur Treue gegen die Verwirklichung ...;

über allem aber der *Name des Namenlosen*, des Ziels aller Verwirklichung, sprachlos vertraute Gnade allen zur Verwirklichung[15].»

Das sind Grundsätze, die aus dem Alten Testament entnommen werden können. Wir müssen uns darüber klar sein, daß es sich hier nach der Meinung Bubers um *über*-nationale Aufgaben handelt, um Aufgaben, die nur von dem jüdischen Volk auf Grund seiner besonderen Stellung zu Gott erfüllt werden können. Es geht also nicht um soziologische Probleme des Gemeinschaftslebens, die man überall und in jeder Gemeinschaft studieren und praktizieren kann. Es geht darum, daß das jüdische Volk den übrigen Völkern beispielhaft und richtunggebend vorangeht, sie aus ihrer nationalen Engstirnigkeit herausruft. Die Wirklichkeit im Staat Israel sieht entgegen dem Willen Bubers anders aus. Er hat nie einen Nationalstaat gewollt, sondern sein Programm lautet wie folgt:

«We describe our program as that of a bi-national state — that is, we aim at a social structure based on the reality of two peoples living together. The foundations of this structure cannot be the traditional ones of majority and minority, but must be different[16].»

Wir müssen also die Wirklichkeit im Staat Israel und die Idee Bubers sorgfältig auseinanderhalten. Die Idee wird nicht falsch, weil die Wirklichkeit vorerst anders aussieht[17].

---

[15] S. «Reden über das Judentum», Berlin 1932, a. a. O., S. 194.

[16] S. M. Buber «Towards Union in Palestine», Jerusalem 1947, S. 10.

[17] Die Kritik an diesem Programm, den alten Staat durch eine neue Ordnung zu ersetzen, findet sich in einem Aufsatz von H. J. Schoeps «Moskau oder Jerusalem?», Zeitwende vom 15. 8. 1951, S. 178—180, der als Kritik zu Bubers Buch «Pfade in Utopia» verfaßt wurde. Schoeps schreibt: «Buber will im Grund den Staat ersetzen durch Gesellschaft. Er will es, weil

Buber glaubt sich mit seiner Idee auf dem Boden des Alten Testaments zu befinden: nach seiner Meinung war der Gott des Volkes Israel «der Lehnsherr des Ackers, seine Feste waren Ackerfeste, sein Gesetz ein Ackergesetz»[18]. Die jüdische Religion und auch die jüdische Prophetie sei verwurzelt im natürlichen Leben des heimatgebundenen Bauern. Die Gemeinschaft solle auf dem schmalen kanaanitischen Boden bewährt werden. Auch der Messianismus dürfe nicht aus dieser Verbundenheit mit dem kanaanitischen Ackerboden gelöst werden: die auf diesem Boden entstandene Gemeinschaft wird mit allen Völkern erlöst, wenn der Herr «auf dem Berge Zion sein Mahl richten wird»[19]. Zion ist hier nicht eine Idee, sondern der konkrete Mittelpunkt Palästinas. Diese Überzeugung Bubers stützt sich im wesentlichen auf das Buch Jesaja, das er trotz einer langen Entstehungszeit, in der verschiedene Verfasser daran gearbeitet haben, für eine Einheit hält. Der Zion ist zur Mitte des Gottesreiches bestimmt. «Erneuerung der Welt und Erneuerung Zions sind eins, denn Zion ist das Herz der erneuerten Welt. Jesajas zionozentrische Anschauung ist hier (bei Deutero- und Tritojesaja) zu

---

er selber Utopist, d. h. Schwärmer und *Apokalyptiker* ist. Die von ihm verkündete ‚vollstrukturierte' Gesellschaft, die das Erbe des Staates antreten werde, ist nämlich — auf ihre Substanz hin gesehen — das tausendjährige Reich selbst ... Schon vor zwanzig Jahren ist mir in der Diskussion mit Buber aufgefallen, daß er für das Wesen von Autorität und für die Funktionen des Staates überhaupt keinen Sinn hat, füglich auch nicht für das Heilsame an Macht und Machtausübung» (S. 178). Hier wird schon deutlich, daß Schoeps den Menschen sehr viel nüchterner sieht als Buber: er nennt ihn einen hartnäckigen «Dauerversager» und spricht von einer «eingeborenen Selbstsucht» (s. a. a. O., S. 180). — Man wird diesen Vorwurf an Buber, ein Apokalyptiker zu sein, vorsichtig prüfen müssen, denn eigentlich wendet sich Buber ja sonst gerade gegen die Apokalyptik, und er verleugnet sich auch in seinem zionistischen Denken da nicht. Die Identifizierung von Bubers Gemeinschaftsidee mit dem tausendjährigen Reich ist nicht wirklich zutreffend und damit fällt auch der Vorwurf hin. Es bleibt allerdings eine verschiedene Beurteilung des Menschen und infolgedessen auch der Möglichkeit der Verwirklichung von Ordnungen. Auch Buber will ja doch die Autorität aus seiner Gemeinschaft nicht ganz ausschließen.

[18] S. M. Buber «Vom Geist des Judentums», Leipzig 1916, S. 37.

[19] S. a. a. O., S. 38.

kosmischen Maßen erwachsen[20].» Land und Volk Israel dürfen also nicht getrennt werden, denn von ihrer Verbindung hängt die Erlösung ab[21].

Welche Aufgabe bleibt nun innerhalb dieser Überzeugung für das Exil, die Galuth? Sie hat nach Buber keine konstruktive Aufgabe, sondern ist Strafe. Und jeder Israelit müsse sehen, so schnell wie möglich wieder nach Palästina zurückzukehren, denn ein alter jüdischer Spruch sagt die Wahrheit:

«Jeder, der im Lande Israel wohnt, gleicht dem, der einen Gott hat, und jeder, der im Ausland wohnt, gleicht dem, der keinen Gott hat[22].»

Außerhalb Palästinas also kann der Jude seine Aufgabe an den Völkern nicht erfüllen. Das paulinische Missionschristentum sei dem jüdischen Glauben wesensfremd. Die Aufgabe des Juden kann nur erfüllt werden durch die «Einwurzelung in heimatlichem Boden»[23]. «Nur in Palästina kann der jüdische Mensch mit der Ganzheit des tätigen Lebens Gott dienen[24].» Und, was für uns hier nun am wichtigsten ist, der Anbruch der messianischen Zeit wird als eine Frucht dieses Verhältnisses des Juden zum Land erwartet[25]. Wer also das Exil als Aufgabe bejahe, verdrehe den Willen Gottes: er mache aus dem «Lehnsherrn des Ackers» den «Schutzherrn der Frömmigkeit», aus Ackerfesten «Feste der Synagoge», aus dem Ackergesetz ein «Ritualgesetz». In diesem Prozeß wurde der Geist von seinen Wurzeln gelöst[26]. Diejenigen, die also heute aus irgendwelchen weltlichen Gründen nicht nach Palästina zurückkehren, werden ebenso getadelt, wie Jehuda Halevi diejenigen tadelte, die aus Babylon nicht zurückkehrten:

«Das Göttliche war schon bereit wieder wie vordem sich niederzulassen, hätten sie nur alle freudigen Herzens eingestimmt ins Land zurückzukehren. Aber nur ein Teil kehrte zurück; die Mehrheit, und gerade die Vornehmen unter ihnen, verblieb in Babel und zog es vor, als Geduldete und Verknech-

---

[20] S. «Israel und Palästina», S. 55.

[21] Vgl. zu diesem Absatz vor allem «Israel und Palästina», S. 50—55.

[22] S. a. a. O., S. 74.

[23] S. «Vom Geist des Judentums», S. 37f.

[24] S. «Israel und Palästina», S. 89.

[25] Vgl. a. a. O., S. 78.

[26] S. «Vom Geist des Judentums», S. 38.

tete zu leben, um sich nur nicht von ihren Wohnungen und Geschäften zu trennen ...[27].»

Verheißung und Erlösung sind aufs engste mit diesem Land verknüpft.

Man wird schwerlich bestreiten können, daß die Verheißung des Landes und die Landnahme, daß auch Jerusalem und der Zion im Alten Bund zentrale Bedeutung haben, aber man wird allerdings bezweifeln können, ob sie diese Bedeutung noch haben, und solche Zweifel gelten nicht nur für das Christentum, sondern auch für das Judentum. Sie werden nicht nur von Christen, sondern auch von Juden geäußert, die das Exil, die Galuth, anders, positiver beurteilen als Buber.

Ich stelle der Überzeugung Bubers wieder diejenige von Schoeps gegenüber. Letzterer glaubt, daß der Bund Gottes mit Israel und die messianische Erwartung preisgegeben werde, wenn die Juden versuchen als ein Volk wie andere Völker in Palästina zu leben. Er kann sich nicht vorstellen, daß die Juden anders als andere Völker dort leben könnten. Eine Rückkehr nach Palästina wäre «Preisgabe der Geschichtswahrheit aller Jahrhunderte nach der Tempelzerstörung». Eine solche Rückkehr erniedrige das Judentum zu einem Volkskuriosum, das sich «durch Ahnenkult, Eugenik und Kinderzucht» durch die Jahrtausende erhalten habe[28].

Nach Schoeps aber sind für die Judenheit konstitutiv einzig und allein die den Glauben begründende Erwählung dieses Stammes und die Verheißung[29]. Verheißen sei dem erwählten Stamm Heil, wenn er «in der Ständigkeit des Gesetzesvollzuges» lebe[30]. Dieses Heil aber würde erst offenbar am Ende der Tage:

«Diese unlösliche Verknüpfung und damit die Deutschheit des Juden wie des Christen endet erst dann, wenn die Völker der Welt aufhören zu sein und an allen Enden der Welt Schofar geblasen wird, daß für die Juden die Heimkehr nach Erez Israel beginnt[31].»

---

[27] S. «Israel und Palästina», S. 86.
[28] S. «Wir deutschen Juden», S. 18f.
[29] Vgl. a. a. O., S. 19.
[30] S. «Jüdischer Glaube in dieser Zeit», S. 75.
[31] S. a. a. O., S. 76, Anm. 224.

Das Land Palästina spielt also nach der Überzeugung von Schoeps in der Zeit zwischen der Zerstörung des Tempels und dem Ende dieser «Weltzeit» keine Rolle[32].

Die *christlichen* Theologen sind in dieser Frage verschiedener Ansicht. Die einen lehnen jede heilsgeschichtliche Bedeutung des Staates Israel oder des Landes Palästina ab, die andern sehen in der Sammlung der Juden in Palästina zum mindesten einen endgeschichtlichen Schritt[33]. Wichtig für die Entscheidung dieser Frage ist das Problem des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament. Im Alten Testament spielt Palästina, Jerusalem und der Zion zweifellos eine wichtige Rolle. Wie aber sind diese alttestamentlichen Worte zu verstehen, fleischlich oder geistlich, und wie haben wir es

---

[32] Vgl. «Wir deutschen Juden», S. 52 und z. B. Franz Rosenzweig «Zweistromland», Berlin 1926, S. 184: «Ich glaube (und weiß aus beglückender Erfahrung), daß zwischen diesen Zionisten und uns anderen, die (nicht Zionisten wurden, sondern) hinübergingen, wenn sie den Zionismus für etwas anderes hielten als für eine Episode — daß zwischen diesen beiden ein tieferer und vollerer Einklang besteht, als zwischen ihnen und dem Mitläufervolk im jeweils eigenen Lager.» Rosenzweig und u. a. H. Cohen waren gegen den Zionismus. Zwischen ihnen und dem Zionisten Buber besteht der tiefe Einklang.

[33] Vgl. Hartenstein «Israel im Heilsplan Gottes», S. 73f., und G. Schrenk «Die Weissagung über Israel im N. T.», Zürich 1951. Beide zeigen, daß Israel im N. T. zwar eine bedeutende Rolle spielt, aber im wesentlichen nicht als ein Volk, das in Jerusalem oder Palästina den Mittelpunkt der Heilsgeschichte bildet, sondern als ein Glied der ganzen Menschheit, die einen neuen Himmel und eine neue Erde sehen wird; auch Israel soll an dieser Neuschöpfung Anteil haben. (Vgl. Schrenk, S. 61ff.) Der Staat Israel hat demgemäß keine heilsgeschichtliche Bedeutung.

Demgegenüber sehen in der Gründung des Staates Israel in Palästina einen endgeschichtlichen Schritt vor allem einige aus dem Judentum stammende Christen (z. B. Pfr. Leuner, der Sekretär der Judenchristlichen Allianz, vgl. «Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk» 12/15, Dez. 1951, S. 17) und die Alttestamentler, die die im Alten Testament auf Palästina und Jerusalem gerichteten Weissagungen nicht spiritualisieren, aber auch Neutestamentler wie z. B. Karl Heinrich Rengstorf; vgl. die Vorträge, die auf der 3. Studientagung des Deutschen Evangelischen Ausschusses für Dienst an Israel in Düsseldorf 1951 gehalten wurden. Die großen Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage weisen uns auf ungelöste exegetische und theologische Probleme hin, an denen weiter gearbeitet werden muß.

zu beurteilen, wenn das Neue Testament hierüber nahezu vollständig schweigt? Im Rahmen dieser Arbeit kann auf diesen Fragenkomplex nicht näher eingegangen werden[34].

Hinzu kommt noch die Schwierigkeit, daß es bei Buber ja nicht nur um das Land geht, sondern um eine lebendige Gemeinschaft, eine bestimmte Form von Staat in diesem Land. Allerdings kann man nicht von dieser Gemeinschaft ausgehen und die Frage des Landes als sekundär betrachten, weil Buber selbst das Hauptgewicht auf das Land Palästina legt. Zu der Aufgabe, eine jüdische Gemeinschaft aufzubauen, könnte die christliche Theologie leichter Stellung nehmen, weil im Neuen Testament ja nicht mit einzelnen Juden gerechnet wird, sondern mit dem Volk Israel. Die Eigenart dieses «Volkes Israel» müßte dann untersucht werden.

B. Wann und wie kommt das messianische Reich?

Bisher haben wir uns in diesem Kapitel mit dem Zionismus als messianischem Problem, mit dem Ort also des messianischen Geschehens beschäftigt. Jetzt müssen wir weiter fragen, *wie* und *wann* das messianische Reich nach Bubers Ansicht kommt, bzw. wie und wann der Messias erscheint, denn die Rückkehr des Volkes Israel nach Palästina ist ja noch nicht dieses Ereignis selbst. Wir haben

---

[34] Vgl. zu diesem Absatz noch Hartenstein «Israel im Heilsplan Gottes», S. 63ff. Vgl. zum Verständnis des A. T. Gerhard von Rad «Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Forschung im Alten Testament» in «Verkündigung und Forschung», München 1949—1950, wo es heißt: «... die Verheißung und Gabe des Landes ist in fast allen alttestamentlichen Büchern von zentraler Bedeutung. ... Israel hat also die Heilsgaben Jahwes zunächst ganz diesseitig und überwiegend materiell verstanden. Aber es zeigt sich, daß die Gaben Jahwes noch ganz andere Inhalte aus sich zu entlassen vermögen. Eine Untersuchung dieses Spiritualisierungsprozesses fehlt uns noch. Es handelt sich ja nicht eigentlich um eine Umdeutung, die den alten materiellen Sinn entleert oder aufhebt, also nicht um eine Vergeistlichung auf Kosten des Realen; die Spiritualisierungen und Eschatologisierungen umschreiben nur die größere Reichweite der Heilsgaben Gottes» (S. 192f.). Wir sehen, wie viel ungeklärte Fragen hier aufbrechen. Hinzu kommt dann die Frage nach dem christologischen Bezug der Landnahme. Ist in ihr das Geheimnis der Inkarnation Christi vorgebildet und repräsentiert sie infolgedessen die ganze Fülle der Diesseitigkeit?

schon in dem Abschnitt über Jesus gesehen[35], daß das Kommen des Messias nach der Überzeugung Bubers mit der Erfüllung, der Vollendung dieser Weltzeit, dieser Schöpfung zusammenfällt. Der Zeitpunkt dieses Endes allerdings ist unbekannt. Alle Versuche, diesen Zeitpunkt zu errechnen, werden abgelehnt, denn solch ein Rechnen könnte das Kommen des Endes gerade verzögern. Der Mensch soll aber die Erlösung beschleunigen. Wie er das tun kann, darauf werden wir noch zurückkommen. Hier soll erst einmal noch gefragt werden, gegen welche Art von Berechnungen sich Buber wendet. Im iranischen Messianismus z. B. sei der Sieg des Lichtes über die Finsternis auf die Stunde genau verbürgt[36]. Weiterhin säkularisiere Hegel den Messianismus, d. h. er übertrage ihn aus der Sphäre des Glaubens in die Sphäre der evidenten Überzeugung und baue ihn so in eine geschichtsphilosophische Dialektik ein[37]. Buber betont dagegen, daß der «Glaube an die Erlösung» durch die «Überzeugung von der Vollendung der Welt aus der Idee» nicht wirklich ersetzt werde[38]. Demgegenüber ist jede Zahlenmystik ebenso ungeeignet, das Kommen der Erlösung zu berechnen: das *Wann* ist durch keinerlei Spekulation — nur als solche können alle Gedanken darüber bezeichnet werden — festzustellen. Allerdings ist das Wann auch dem menschlichen Einfluß nicht vollständig entnommen, wie wir noch sehen werden.

Nun zu dem *Wie*. An diesem nicht zu berechnenden Ende, das mit dem Kommen des Messias zusammenfällt, höre das Erwähltsein Israels auf. Israel stehe dann auf der gleichen Stufe mit allen anderen Völkern und Nationen als Schöpfung Gottes, denn «das Ziel der

---

[35] Vgl. «Judaica» 9/3, Sept. 1953, S. 156 ff.

[36] Vgl. M. Buber «Dialogisches Leben», Zürich 1947, S. 355: «Wir kennen in der Religionsgeschichte vor allem zwei große Weltbilder dieser Art: das des iranischen Messianismus, in dem der künftige, endgültige und vollkommene Sieg des Lichtes über die Finsternis auf die Stunde genau verbürgt ist, und das des israelitischen Messianismus, der eine solche Festlegung ablehnt, weil er den Menschen selbst, den brüchigen, widerspruchsvollen, fragwürdigen Menschen selbst als ein Element versteht, das sowohl zur Erlösung beitragen als sie behindern kann ...»

[37] Vgl. «Kampf um Israel», S. 135.

[38] S. «Dialogisches Leben», S. 356.

Schöpfungssaat ist die messianische Welternte»[39]. Das Ziel Gottes, seine ganze Schöpfung zu vollenden, seine Offenbarung zur Tatsächlichkeit zu machen und alles Erlösungsbedürftige in seine Arme zu ziehen, ist dann erreicht[40]. «Die Welt der Einheit», auf die hinzuweisen schon immer «die Grundbedeutung des Judentums für die Menschheit» war, ist dann verwirklicht[41].

Nach dem Zeugnis Jeremias und in späterer Zeit des Midrasch beginnt diese Ernte, die Verwirklichung der Einheit, mit Israel[42]. Das ist die letzte Folge der Erwählung. Die Voraussetzung aber für einen solchen Beginn mit Israel sei die Aufhebung der Zerstreuung[43]. Die «Verbannung eines Volkes von seinem *natürlichen* Ort, an dem gesammelt zu leben ihm bestimmt ist», kann nur vorübergehend sein[44]. Bubers Begründung für diese Feststellung baut sich auf der Schöpfungsordnung auf: «Jedes Volk hat der Weltordnung nach einen Bund mit seinem Land[45]». Israel habe infolgedessen ein Recht auf sein Land[46]. Hier klaffen bei Buber Widersprüche auf: ist dieses Land Israel in Verbindung mit der Schöpfung oder Erwählung gegeben worden? Kann Israel gleichzeitig einen Bund mit dem Land und mit seinem Gott haben? Kann sich also Israel dieses Land zurücknehmen gegen den Willen Gottes, der es ihm vielleicht aus unerforschlichen Gründen vorenthält? Kann Israel die «läuternde Wirkung des Exils»[47] eigenmächtig beenden? Buber beantwortet diese Fragen nicht. Er stellt einfach das Naturrecht über die anderen Tatsachen und begründet diese Einstellung damit, daß das Israel der Erwählung seiner besonderen Aufgabe nur gerecht werden könne,

---

[39] S. «Israel und Palästina», S. 107.

[40] Vgl. «Kampf um Israel», S. 49.

[41] S. M. Buber «Reden über das Judentum», Berlin 1932, S. 33.

[42] Vgl. «Israel und Palästina», S. 107.

[43] Vgl. a. a. O., S. 111: «In Wahrheit gehören das heilige Volk und das Heilige Land zueinander: jedes von beiden stellt, das eine als Volk, das andere als Land, die Mitte der Welt dar ... Palästina ist in der Mitte der Erde, weil es die Eigenschaft der Mitte habe, die nämlich, allen Extremen, allen ‚Enden' gleich fern zu sein; ...»

[45] S. a. a. O., S. 109.

[46] Vgl. zu diesem ganzen Absatz «Israel und Palästina», S. 100ff. — Buber ist in diesem Punkt stark abhängig vom palästinensischen Talmud.

[47] S. a. a. O., S. 113f.

wenn es in «seinem Lande wohnt». Dann erst kann es der «Anfang seiner Ernte» sein[48]. Diese Beweisführung ist keineswegs überzeugend, denn das «natürliche» Recht des Volkes Israel ist nur zu leicht anfechtbar und es wird ja tatsächlich dauernd angefochten[49].

Die *Geschichte*, die Gott mit seinem Volk gegangen ist, wird hier nicht ernst genommen. Schöpfung und Natur werden der Geschichte vorgeordnet. Im Alten Testament steht zwar die Schöpfungsgeschichte am Anfang, aber im Bewußtsein des Volkes Israel steht am Anfang die Erwählung, d. h. die Befreiung aus Ägypten und der Bundesschluß am Sinai. Wenn wir auf Bubers alttestamentliche Arbeiten blicken, merken wir, daß er sich der großen Bedeutung der Geschichte Gottes mit seinem Volk doch nicht entziehen kann, aber in den entscheidenden Glaubensfragen tritt sie zurück.

C. Das Verhältnis des Menschen (Juden) zur messianischen Zeit

Aber — und damit wenden wir uns einem neuen Abschnitt zu — der jüdische Messianismus ist weder im Glauben an ein «einmaliges endzeitliches Ereignis» noch im Glauben «an eine einzelne Menschengestalt als Mitte dieses Ereignisses» erschöpft[50]. Es ergibt sich die Frage, welchen Einfluß der Messianismus auf die Juden oder auf die Menschen habe, bzw. welchen Einfluß Menschen auf das Kommen der messianischen Zeit haben können?

Zum ersten Teil dieser Frage ist nur wenig zu sagen. Die messianische Zeit kündigt sich in unserer Zeit an, indem die *Unerlöstheit der Welt* den Juden immer wieder an die notwendige Erlösung mahne. Man spürt, daß die Betonung der Unerlöstheit gegen den christlichen Glauben gerichtet ist. Diese Frontstellung ist uns schwer verständlich, denn sie setzt voraus, daß die Christen eine spannungslose Erlöstheit der Welt bekennen. Das aber ist nicht richtig. Andererseits weiß auch Buber, daß die Erlösung im Gange ist:

---

[48] S. a. a. O., S. 114.

[49] Im Blick auf die jüngstvergangene deutsche Geschichte stellt sich hier die Frage, ob diese Verbundenheit von Volk und Land für alle Völker beispielhaft gilt oder ob das jüdische Volk hier eine besondere Stellung einnimmt.

[50] S. M. Buber «Die Chassidische Botschaft», Heidelberg 1952, S. 27.

«Wir leben in einer unerlösten Welt. Aber aus jedem willkürlos weltverbundenen Menschenleben fällt in sie ein Same der Erlösung, und die Ernte ist Gottes[51].»

Der Ursprung dieser Erlösung liegt offensichtlich anderswo als im christlichen Glauben.

Weiterhin ist nun die *Verborgenheit* des Messias doch auch schon ein Zeichen für sein Vorhandensein. Es heißt ja nicht, der Messias sei noch nicht vorhanden, sei noch nicht existent, sondern es heißt, er sei verborgen, also vorhanden, aber eben nicht offenbar. Wie sieht diese Verborgenheit, auf die Buber immer wieder hinweist, nun aus? Sie wird einerseits in den «Wehen des Messias», andererseits z. B. in dem Vorhandensein der «Schechina» durchbrochen, die im christlichen Glauben etwa dem Heiligen Geist gleicht. Die «Wehen des Messias» (חֲבָלֵי הַמָּשִׁיחַ) sind Anzeichen seines Kommens in Form von Auflösungserscheinungen sowohl in der Völkerwelt als auch in Israel, wie z. B. Sittenlosigkeit, Plagen und Naturkatastrophen. Die *Schechina* ist die «einwohnende Gegenwart Gottes in der Welt»[52]. Gott selber hat in ihr «sein Schicksal an der Welt»[53]. Sie ist nicht eine Hypostase, sondern ER selbst. Sie wohnt in den verborgenen Gottesknechten, in den messianischen Menschen[54].

Der zweite Teil der obigen Frage ist nun der viel wichtigere: *Welchen Einfluß haben Menschen auf das Kommen der messianischen Zeit?* Mit dieser Frage ist notwendigerweise die Frage nach dem Menschenverständnis Bubers gestellt. Der Mensch ist nach der Überzeugung Bubers entscheidend mitbeteiligt an dem Kommen des Messias. Von ihm hängt es ab, wann der Messias kommt. Aber *wie* ist nun der Jude an seiner Erlösung beteiligt? Buber spricht zwar oft vom Menschen, aber er meint in diesem Zusammenhang doch immer den jüdischen Menschen. «Nur an der Erlösung des Alltags wächst

---

[51] S. a. a. O., S. 31.

[52] S. M. Buber «Die Erzählungen der Chassidim», Zürich 1949, S. 19.

[53] S. M. Buber «Die Chassidischen Bücher», Berlin 1927, S. 345.

[54] Vgl. «Die Chassidischen Bücher», S. 364, und zu dem ganzen Absatz «Die Chassidische Botschaft». — Die jüdische Theologie kennt auch noch andere Wege zur Verbindung zwischen Gott und seinem Volk, wie z. B. durch den Metatron oder durch das Memra, aber bei Buber spielen sie keine Rolle.

der All-tag der Erlösung.» Diese Gewißheit, an der Erlösung mitzuwirken, verbindet «die Endzeit mit dem gegenwärtigen Leben»[55]. Das Handeln im Dienst der Erlösung steht allerdings in einer seltsamen Dialektik:

> «Allem Menschentum ist die mitwirkende Kraft zugeteilt, alle Zeit ist erlösungsunmittelbar, alles Handeln um Gottes willen darf messianisches Handeln heißen. *Aber* nur absichtsloses Handeln kann ein Handeln um Gottes willen sein[56].»

Der Mensch dürfe weder auf einen «messianistischen» Vorzug noch auf eigene messianische Berufung spekulieren. Wenn er das tut, zerstört er sein eigenes Werk. Wir sahen schon, daß Jesus nach der Meinung Bubers an eine solche pseudo-messianische Berufung gedacht habe[57]. Es geht also nicht um irgend ein besonderes messianisches Handeln, sondern um die «Durchheiligung aller Dinge und alles Lebens»; in der messianischen Zeit wird dann endgültig «keine Scheidung mehr zwischen Heilig und Profan bestehen»[58].

Die messianische Aufgabe des Menschen kann auch anders formuliert werden: es geht um die *Umkehr* des Menschen, um das Teschuba der Propheten[59]. Den Ursprung der Möglichkeit und des Willens zur Umkehr sieht nun Buber merkwürdigerweise nicht in einem Gnadenakt Gottes, sondern in dem «motorischen Menschentypus» des Orients, der dem sensorischen Menschen des Okzidents

---

[55] S. «Die Chassidische Botschaft», S. 27.

[56] S. a. a. O., S. 31. Cullmann wendet sich gegen die durch Ranke berühmt gewordene Überzeugung, «jede Epoche sei unmittelbar zu Gott», weil sie in der Beziehung zu einem zeitlosen Gott gemeint sei («Christus und die Zeit», Zürich 1948, S. 59).

[57] Vgl. «Judaica» 9/3, Sept. 1953, S. 146.

[58] S. «Die Chassidische Botschaft», S. 57.

[59] Vgl. M. Buber «Vom Geist des Judentums», S. 29, und u. a. auch M. Buber «Gog und Magog», Heidelberg 1949, S. 402ff., wo Buber zwei Möglichkeiten, das Kommen des Messias zu beschleunigen, vergleicht.

1. Einige Zaddikim versuchen es durch «theurgische Handlungen (die sogenannte praktische Kabbala)»; sie bedrängen die «oberen Mächte» durch «magische Prozeduren». Diese Möglichkeit lehnt Buber ab.

2. Die übrigen Zaddikim versuchen es nicht mit «äußeren Gebärden», sondern wissen, daß «allein durch die *Umkehr des ganzen Menschen*» der Anbruch der Erlösung vorbereitet werden kann.

gegenübersteht[60]. Die Eigenarten dieser beiden Typen werden sehr deutlich, wenn man Juden und Griechen vergleicht, denn der Jude ist unter allen Orientalen der «offenbarste Widerpart des Griechen»:

«Der Grieche will die Welt bewältigen,	der Jude will sie vollenden;
für den Griechen ist sie da,	für den Juden wird sie;
der Grieche steht ihr gegenüber,	der Jude ist ihr verbunden;
der Grieche erkennt sie unter dem Aspekt des Maßes,	der Jude unter dem des Sinns;
für den Griechen ist die Tat in der Welt,	für den Juden ist die Welt in der Tat[61].»

Aus der jüdisch-orientalischen Haltung ist also die «Lehre von der Entscheidung und der Umkehr» entstanden; sie ist das große Geschenk des Judentums an den Okzident[62]. Wir werden noch sehen, wie wichtig es ist, daß Buber die Umkehr mit der Entscheidung zusammenbringt. Sünde ist für ihn Entscheidungslosigkeit. Der orientalische Wille zur Entscheidung ist also gleichzeitig Neuschöpfung, Erneuerung der Welt. Die Entscheidung ist «die Seele der jüdischen Religiosität». Prophetentum, Urchristentum und Chassidismus zeugen von dieser Tatsache[63].

Der Akt der Entscheidung ist «Verwirklichung der göttlichen Freiheit und Unbedingtheit auf Erden»[64]. Die «innere Freiheit» muß durch die Entscheidung beim Menschen überwunden werden[65]. Diese innere Freiheit wird als ein Abgrund beschrieben. Sie ist die eigentliche Sünde. Die Entscheidung führt dann zu dem «Wunder der Einung»[66]. Diese Entscheidung für Gott kann jeder Mensch nur selbst fällen, «kein Mittler kann ihm helfen, kein Getanes ihm seine

---

[60] Vgl. «Vom Geist des Judentums», S. 12 und 22.

[61] S. a. a. O., S. 27.

[62] Vgl. a. a. O., S. 32.

[63] Vgl. a. a. O., S. 72f. Vgl. Hans Kohn «Der Geist des Orients» (Erscheinungsjahr unbekannt), S. 17: «Uns Juden fehlt seit Jahrhunderten die sinnvoll lebendige Ordnung; erlangen können wir sie nur dort, wo wir mit unserem tiefsten Leben wurzeln: *im Orient*. Dort können wir wieder reine Gefäße des himmlischen Willens werden, ehrfürchtig voreinander, mutig gegen Gott.»

[64] S. «Vom Geist des Judentums», S. 52.

[65] S. a. a. O., S. 54.

[66] S. a. a. O., S. 55.

Tat erleichtern», nur «wenn er sich selbst reinigt und heiligt, ergießt sich der Heilige Geist über ihn»[67].

Es ist merkwürdig, aber vielleicht auch typisch für Bubers Denken, daß er die Umkehr einerseits einordnet in die Geistesgeschichte des Orients, sie aber andererseits auch hineinstellt in die Wirklichkeit, die zwischen Gott und Mensch geschieht. Sie ist dann nicht als Sieg des Menschen über den bösen Trieb gesehen, sondern sie geschieht in einem Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch: «Kehret um und ich werde euch zu einer neuen Schöpfung umschaffen[68]». Sie ist also kein seelisches Ereignis, sie geschieht auch nicht im «Verkehr des Menschen mit sich selbst, sondern in der schlichten Realität der Urgegenseitigkeit», der Gegenseitigkeit von Gott und Mensch, und zwar des lebendigen Gottes und des ganzen Menschen[69]. Der Widerspruch zwischen dem in der Entscheidung handelnden Menschen und dem Handeln Gottes wird von Buber nicht aufgelöst[70].

Es ist erstaunlich, wieviel zu diesem *ganzen* Menschen gehört:

«Die Umkehr Israels kann nur geraten, wenn sie, in einem mit aller Herrlichkeit des Geistigen, ‚auch eine leibliche Umkehr ist, die gesundes Blut schafft, gesundes Fleisch, wohlgemeißelte, grundfeste Leiber, flammenden Geist, der über starken Muskeln strahlt, und in der Mächtigkeit des geheiligten Fleisches leuchtet, die erschwacht war, die Seele, Hindeutung auf die leibliche Auferstehung der Toten'[71].»

---

[67] S. a. a. O., S. 55f. Vgl. hierzu «Ich und Du», wo Buber schreibt: «Das einzige, was dem Menschen zum Verhängnis werden kann, ist der Glaube an das Verhängnis: er hält die Bewegung der Umkehr nieder» («Dialogisches Leben», S. 67).

Wie kann aber der Mensch diesem Irrglauben an das Verhängnis entrinnen, wenn er einmal drinsteckt? Buber nimmt diesen Zustand als Glauben nicht ernst genug.

[68] S. «Kampf um Israel», S. 39.

[69] S. a. a. O., S. 38.

[70] Vgl. «Die Chassidische Botschaft», S. 25: «... es ist sinnwidrig zu fragen, wie weit mein eigenes Handeln reicht und wo Gottes Gnade beginnt; sie grenzen gar nicht aneinander; sondern was mich allein angeht, ehe ich etwas zustande bringe, ist mein Handeln, und was mich allein angeht, wenn es geriet, ist Gottes Gnade; ... das Wirken des Menschen ist in das Wirken Gottes eingetan und ist doch wirkliches Wirken.»

[71] S. «Israel und Palästina», S. 192. Buber zitiert Raw Kuk, den er eindeutig bejaht.

Diese Umkehr weist also hin auf den kommenden Messias, denn er steht ja am Eingang des Reiches, in dem die Toten auferstehen werden. Wenn dieses Zitat in seiner Formulierung nicht so schön wäre, könnte man meinen, hier spräche ein Nationalsozialist oder Faschist. Aber die Ansicht berührt sich nur an einem Punkt mit dem Nationalsozialismus oder Faschismus. Die Ausgangs- und Endpositionen sind völlig andere. Die «heilige Verbindung Israels mit seinem heiligen Lande»[72] und den in diesem Lande lebenden Juden gleicht nicht dem natürlichen Band, durch das die Völker mit ihren Ländern verbunden sind. Wir dürfen aber doch nicht übersehen, daß es bei Buber zumindest oft so scheint, als ob Israel sich in seinem Charakter als Volk jedenfalls nicht von anderen Völkern unterscheidet. Er sieht das Besondere an Israel nicht darin, daß hier ein von den Weltvölkern unterschiedenes Volk steht, oder gar ein Nicht-Volk, sondern betrachtet die Gliederung der Weltbevölkerung in Völker als eine Schöpfungsordnung für alle Menschen[73]. Wenn das Besondere in diesem Fall also nicht in dem Volk liegt, so haben wir es in dem Land zu finden, in der Heiligkeit Palästinas.

Wir müssen nun noch einmal etwas ausführlicher auf die Frage der *Sünde* zurückkommen, denn die Umkehr weist uns auf sie hin und Buber selbst hat in seinem kürzlich erschienenen Buch «Bilder von Gut und Böse» versucht, zu diesem Problem Stellung zu nehmen. Er wendet sich gegen die Erbsünde, die er als «Sündigenmüssen» definiert[74]. Die von Adam und Eva vollzogene Erkenntnis von Gut und Böse wirkt sich «in den nachfolgenden Geschlechtern aus — nicht zwar als Erbsünde, aber als die nur im Verhältnis zu Gott mögliche spezifische Sünde, . . .»[75]. Es geht also in Gen. 3 um die *Erkenntnis* von Gut und Böse. Diese Erkenntnis unterscheidet sich von der Erkenntnis Gottes darin, daß Gott Gut und Böse in seiner Gewalt hat, während der Mensch ihre Gegensätzlichkeit erst erkennt, «indem er sich in ihr findet»[76]. Kains Entscheidungslosigkeit,

---

[72] S. «Kampf um Israel», S. 188.
[73] Vgl. «Israel und Palästina», S. 100ff.
[74] S. M. Buber «Bilder von Gut und Böse», Köln 1952, S. 29.
[75] S. a. a. O., S. 33.
[76] S. a. a. O., S. 25.

sein Schweigen, als Gott ihn anredet (Gen. 4, 10), ist die Entscheidung zum Bösen[77]. Die Bosheit ist dem Menschen «nicht eingeboren», die Bosheit meint nicht eine Verderbnis der Seele, «sondern eine des ‚Weges'» (Gen. 6, 12): das «Gebild», wie Buber יֵצֶר in 6, 5 übersetzt, die Einbildung — nicht die Einbildungskraft — hat die Möglichkeit, sich gut und böse zu gestalten. Für die Erfüllung des göttlichen Gebotes: «Liebe JHWH deinen Gott mit deinem ganzen Herzen» ist es notwendig, daß gute und böse Einbildung oder, wie Buber mit dem Talmud dann interpretiert, guter *und* böser Trieb «in die Liebe zu Gott» hineingenommen werden. «Die richtungslose Potenz der Leidenschaft mit der *einen* Richtung versehen, die sie zur großen Liebe und zum großen Dienst tauglich macht»: das ist die Aufgabe des Menschen[78].

Sowohl Buber als auch in ganz ähnlicher Weise Schoeps betonen also, daß die Sünde vom Menschen je und je «in Freiheit neu gewählt» wird[79]. Sie wenden sich gegen eine falsch — d. h. biologisch oder schicksalsmäßig — verstandene christliche Lehre von der Erbsünde. In Wahrheit ist aber der Satz von der Sünde als Erbsünde «das Bekenntnis des Menschen, dem Gott in Jesus Christus begegnet, und der in dieser Begegnung nicht als ein nur teilweise oder gar nicht der Rettung bedürftiger Mensch, sondern als ein verlorener, ganz und

---

[77] Vgl. a. a. O., S. 41.

[78] Zu den letzten Zitaten dieses Absatzes siehe a. a. O., S. 43ff. Vgl. «Die Chassidische Botschaft», S. 20: Mensch und Welt tragen einen «Makel der Schöpfung»: «Aber dieser Makel ist nicht ein Wesen, eine evidente Eigenschaft der Dinge. Es ist nur ihr Nicht-Stand-halten, Nicht-Richtung-finden, Sich-Nicht-entscheiden.»

Vgl. dazu auch «Kampf um Israel», S. 35ff.; dort heißt es u. a.: «Der Mensch, der sich entscheidet, weiß, daß das keine Selbsttäuschung ist; der Mensch, der gehandelt hat, weiß, daß er in der Hand Gottes stand und steht» S. 35).

Woher soll er das eigentlich wissen, wenn ihm nicht zuvor die Gnade Gottes verkündigt wird, die den Menschen überhaupt erst frei macht zu solchem Handeln?

[79] S. Schoeps «Jüdischer Glaube», S. 74; und auch S. 72f. Vgl. hierzu auch das Zitat aus der Zeitwende in Anm. 17, wo Schoeps wohl infolge der Ereignisse seit 1932, als der «Jüdische Glaube in dieser Zeit» erschien, sehr viel kritischer über den Menschen spricht.

gar auf Gnade angewiesener Mensch vorgefunden wird»[80]. Sie wird also nur in der Begegnung mit Jesus Christus überhaupt verständlich und kann nicht von der Biologie oder dem Schicksal her erklärt werden. Juden und Christen können in der alttestamentlichen Exegese der Urgeschichte weitgehend einer Meinung sein und werden doch in der Frage der Sünde verschiedene Überzeugungen haben, weil der gekommene Messias — der allerdings mehr war als ein jüdischer Messias — ein Licht auf die Sünde geworfen hat, das dem Juden verborgen ist[81].

Die Frage der Umkehr und der Sünde wird in neuer Weise beleuchtet, wenn wir uns die *jüdische Emuna* gegenüber der *christlichen Pistis* noch einmal vergegenwärtigen (vgl. Judaica, 9/3, Sept. 1953, S. 159ff.). Die Emuna war volksgeschichtlicher Natur, d. h. sie war in den «Lebenserfahrungen Israels entstanden», sie war Volksglaube; die Pistis dagegen war individualgeschichtlicher Natur. Sie wurde «außerhalb der Geschichtserfahrungen von Völkern, sozusagen im Austritt aus der Geschichte, geboren». Die Grundlage dieser Art Glauben kann man «ungeachtet ihrer ‚Irrationalität' als logisch oder noetisch bezeichnen»: das «Als-wahr-annehmen und Als-wahr-anerkennen eines verkündigten Satzes über den Gegenstand des Glau-

---

[80] S. Heinrich Vogel «Gott in Christo», S. 477.

[81] Vgl. zu diesem Absatz Karl Thieme «Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und Neuen Gottesvolk» 12 / 15, Dezember 1951, S. 54f. Er weist dort in einer Besprechung der «Bilder von Gut und Böse» darauf hin, daß Buber mit der Gleichsetzung von «Sündigenmüssen» und Erbsünde nur das protestantische Verständnis der Erbsünde träfe, ohne zu sagen oder zu fragen, in welchem Sinn Protestanten denn ein Sündigenmüssen bekennen. Hier scheint Thieme, aber vor allem auch Buber, nicht die richtige Alternative zu finden: es geht ja doch auch in der protestantischen Theologie nicht um den ethischen Gegensatz — Sündigenmüssen, also Unfreiheit des Menschen — Sündigenkönnen, also Freiheit des Menschen — sondern um die grundsätzliche «Verderbnis und Verlorenheit» des Menschen *vor Gott*, ohne daß das Wesen des von Gott geschaffenen Menschen als Sünde bezeichnet werden soll. Vgl. H. Vogel «Gott in Christo», S. 481f.).

Schoeps hat ganz recht, wenn er in seiner Kritik von Bubers «Pfade in Utopia» betont, daß alles davon abhängt, daß «Gott die Herzen der Menschen verwandelt» («Zeitwende» vom 15. 8. 1951, S. 180). Leider ist Schoeps nicht eingehender auf diese Frage eingegangen.

bens». Das Volkstum steht diesem Glauben gegenüber. Der Christ müsse infolgedessen ein «zweigeteiltes Dasein» führen:

«So hatten denn die Christgläubigen an jedem Tag ein zweigeteiltes Dasein: als Einzelne im Lebensbereich der Person und als Teilnehmer am öffentlichen Leben ihrer Völker[82].»

Ein Vergleich mit Schoeps, der ja die Juden nicht wie Buber als Volk bezeichnet wissen will, weil Gott sie als Volk zerschlagen hat, und sie sich nicht selbst wieder zu einem solchen machen dürfen[83], zeigt, daß auch letzterer die Gottesfurcht (יִרְאַת יי) und die Emuna nicht nur als Taten des Menschen innerhalb des auf Gegenseitigkeit beruhenden Bundes, als «Seinsmöglichkeit des Menschen» bezeichnet, sondern den Bund — die «Israelberith des Thenath» —, in dem Gottesfurcht und Emuna ihren Platz haben, durchaus als auf eine «biologisch fixierte Menschengruppe» beschränkt ansieht[84].

Von daher wird die Möglichkeit der Umkehr für alle Menschen sowohl bei Buber als auch bei Schoeps fragwürdig und die Völker stehen zweitrangig da. Ihnen ist die Umkehr nicht angeboten, denn der Bund gilt ihnen nicht. Die Völker stehen auf Weltzeit in einem zweitrangigen Verhältnis zu Gott, das durch den noachidischen Bund

---

[82] S. M. Buber «Zwei Glaubensweisen», Zürich 1950, S. 177. Zu den übrigen Zitaten dieses Absatzes s. a. a. O., S. 174ff.

[83] Vgl. Schoeps «Wir deutschen Juden», S. 20f.: «In allen den Punkten, in welchen das Volksprinzip der Juden mit dem anderer Völker übereinstimmt, hat dies Volk seinen natürlichen Lebenslauf beendigt. Das volksbildende und -erhaltende Element des Judentums ist die Offenbarung, durch sie gehört jegliches Individuum dieses Volkes zum heiligen Bunde, einzig als religiöse Person, weil das ganze Volkstum Religion und nur sie ist.» (Schoeps zitiert hier S. L. Steinheim «Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge, Bd. I, S. 56, Frankfurt 1835.)

Schoeps selbst sagt auf S. 52: «Wir deutschen Juden, ..., wissen und bekennen die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Israels, die es verbietet, daß wir uns zu einem künstlichen Volk in Palästina rechnen, ...»

[84] S. H. J. Schoeps «Religionsphänomenologische Untersuchungen zur Glaubensgestalt des Judentums» in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 2. Jahrgang, 1949/50, Heft 4, S. 293—310. Die Zitate im Text finden sich auf S. 310 und 302. Schoeps versucht in diesem Aufsatz zu zeigen, daß Paulus sowohl in seinem Verständnis von Berith (διαθήκη) als auch von

hergestellt wird[85]. Es wird nun verständlich, daß man Jesus Christus für die Völker durchaus eine einmalige Bedeutung zuschreibt, aber andererseits betont, daß der alle Menschen erlösende Messias erst am Ende dieser Weltzeit kommt. Man fragt sich, wie der Mensch Jesus so große Bedeutung für die Völker bekommen konnte. Man fragt sich vor allem, ob hier nicht ein bestimmtes Verständnis der Geschichte absolut gesetzt wird.

Thora (*νόμος*) einer griechischen Verkürzung zum Opfer gefallen ist. Man dürfe nicht

Gesetz	und Glaube,
Gerechtwerdung aus Werken	und Rechtfertigung aus dem Glauben,

sondern müsse

Gottesfurcht	und *Glaube*,
Israelberith	und *Christusoffenbarung*

vergleichen.

Man wird Schoeps vielleicht folgen können, wenn er Paulus einen «Assimilationsjuden der hellenistischen Diaspora» nennt (S. 309) — obgleich auch das eine umstrittene These ist —, aber man wird fragen müssen, ob seine Bedeutung nicht auf einer Ebene liegt, die Schoeps außer acht läßt. An wichtigen Stellen in den paulinischen Briefen ist der Mensch schlechthin angesprochen und die menschliche — nicht die jüdische oder griechische — Situation ist vorausgesetzt. Von dieser Voraussetzung ist auch die Terminologie des Paulus häufig bestimmt, so daß man sie nicht entwerten kann mit der vielleicht richtigen Einsicht, daß jüdisches und griechisches Gedankengut vermischt sei. Der Mittelpunkt des paulinischen Glaubens ist ja nicht im Juden- oder Griechentum, sondern in der durch Jesus Christus offenbarten Gnade Gottes zu finden. Es kommt infolgedessen nicht darauf an, ob *νόμος* eine richtige Wiedergabe von תּוֹרָה ist, sondern ob der *Mensch* richtig gesehen ist, wenn von ihm gesagt wird: «Christus hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes» (Gal. 3, 13). Selbst wenn man dann statt Gesetz Gottesfurcht sagt, wird im Lichte der Offenbarung Jesu Christi sich die Situation des Juden oder des Menschen schlechthin so darstellen, wie Paulus sie geschildert hat.

[85] Wir sahen schon, daß Buber den noachidischen Bund nicht erwähnt, sondern ihn durch seine Philosophie ersetzt. — Franz Rosenzweig geht soweit in der Betonung der Freiheit Gottes, daß er schreibt: «Nein, so wenig wie vom Sinai oder von Golgatha Wege führen, auf denen ER mit Sicherheit erreicht wird, so wenig kann er sich versagen, auch dem, der ihn auf den Saumpfaden um den Olymp suchte, zu begegnen» («Zweistromland», Berlin 1926, S. 259).

Alle Mission wird im Grunde so unnötig. Sie ist ja auch für Buber und Schoeps nur in dem Sinne möglich, als das Judentum durch seine Existenz

Es ging bei Buber um die Freiheit und Verantwortung der Juden, dem Messias den Weg zu bahnen[86]. Diese Freiheit und Verantwortung darf durch die Wirklichkeit der Sünde nicht verschüttet werden. Die Freiheit zur Umkehr, die Möglichkeit also, den Juden auf die Thora Gottes und auf den kommenden Messias hin anzusprechen, muß erhalten bleiben. Im Gegensatz hierzu spricht der Christ alle Menschen als freie Persönlichkeiten an und verkündigt ihnen die freie Gnade Gottes, die es zu ergreifen gilt. Aber er weiß zugleich, daß der Nichtchrist unfrei ist. Buber sieht dieses Problem, wenn er aus einem Fragment der Awesta zitiert:

«‚Alle guten Gedanken, alle guten Worte, alle guten Taten, ich tue sie bewußt. Alle bösen Gedanken, alle bösen Worte, alle bösen Taten, ich tue sie unbewußt'. Von hier führt ein Weg zum psychologischen Problem des Bösen, wie es erst im frühen Christentum sich entfaltet[87].»

Leider geht er auf diese Frage nicht näher ein und führt auch nicht aus, was er unter «psychologisch» hier versteht.

---

von dem Einen Gott zeugt, ohne daß die Völker eigentlich zu ihm gerufen werden. Vom A. T. her wäre hier zu fragen, ob der Ebed Deuterojesajas nicht der erste Missionar gewesen ist, der die Völker wirklich zu seinem Gott gerufen hat.

Rosenzweig ergänzt seine obige Feststellung insofern sehr wesentlich, als er fortfährt: «Die *Sonderstellung* von *Judentum* und *Christentum* besteht gerade darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser ihrer Religionshaftigkeit zu befreien ... Alle historische Religion ist ... spezialistisch ‚gestiftet'; nur Judentum und Christentum sind spezialistisch erst, ..., geworden und gestiftet nie gewesen. Sie waren ursprünglich nur etwas ganz ‚Unreligiöses', das eine eine Tatsache, das andere ein Ereignis» (S. 259).

Daß aus diesem *Ereignis* notwendigerweise auch Mission hervorgeht und daß dieses Ereignis den Gott auf dem Olymp ausschließt, sieht Rosenzweig nicht, obgleich seine Beobachtung im übrigen ausgezeichnet ist.

[86] In «Urdistanz und Beziehung» (Heidelberg 1951) ist merkwürdigerweise *der Mensch* als Gattung der, der die Fähigkeit hat, den *Messias* zu erwarten (S. 16). Diese Aussage steht innerhalb des Denkens Bubers seltsam isoliert. Wie kann *der* Mensch eine spezifisch jüdische Hoffnung haben?

[87] S. «Bilder von Gut und Böse», S. 63.

D. Die Folgen dieser Anthropologie für Bubers Messiasbild

Die Folge von Bubers Anthropologie hinsichtlich der messianischen Frage ist doch, daß der Mensch nicht nur auf das Kommen des Messias einwirkt, sondern sich dieses Kommen auch in bestimmter Weise vorstellt und infolgedessen dann nicht frei ist, den von Gott gesandten Messias so aufzunehmen, wie ER ihn schickt. In gewisser Weise ist sich so bei Buber der Mensch zur Norm geworden; er setzt sich selbst und läßt sich nicht von Gott in Frage stellen. Man kann diese Feststellung nur sehr vorsichtig machen, weil vieles in Bubers Schriften ihr widerspricht. Aber besonders in den philosophischen Schriften scheint es oft so, als ob ein Mensch den anderen zum Menschen macht, ohne daß Gott dabei nötig ist. Und die Wurzeln dieser philosophischen Überzeugung liegen offensichtlich in dem Verständnis der alttestamentlichen Botschaft.

Es stellt sich uns hier die Frage, ob Buber eigentlich auf seiner Suche nach der Wirklichkeit nicht einem Götzen zum Opfer gefallen ist. An die Stelle von Sein und Denken als Wirklichkeit, wie sie Rosenzweig als Schüler Hegels lange vertrat, ist die Erfahrung, das Inspiratorische getreten. Ist das volle Wirklichkeit oder auch nur ein schöner Traum? Ist der wirkliche Mensch, wie er ihn sieht, der Mensch schlechthin? Es gibt keine vom Glauben trennbare letzte Antwort auf diese Frage. Auch Buber weiß sich bei seiner Antwort an Gott gebunden, IHM verantwortlich. Aber sein Wirklichkeitsbegriff ist geschichtsfern. Man kann nicht sagen, daß er mystisch sei — das gilt nur für ein sehr frühes Stadium in seiner Entwicklung —, man kann auch nicht sagen, daß er welt- oder menschenfremd sei, aber die Geschichte Gottes mit seinem Volk tritt für ihn in den Hintergrund gegenüber der existentiellen Begegnung mit Gott hier und jetzt einerseits, und den von Gott gesetzten Naturgegebenheiten andererseits. Das wird schon in der alttestamentlichen Exegese deutlich[88]. Die Folge dieses Wirklichkeitsverständnisses ist

---

[88] Vgl. hierzu J. Coert Rylaarsdams Kritik von «Der Glaube der Propheten» in «Theology Today», Oktober 1950, S. 399—401, wo es heißt: «His use of Ex. 24 (rather than Ex. 15!) and of the Patriarchs as the basic loci recording revelation draws attention to the essentially mystical and non-historical view of revelation held by Buber. Sinai rather than the Exodus is

dann, daß auch der Messias schwer außerhalb der menschlichen Erfahrung faßbar ist. Und darüber hinaus ist die Begegnung zwischen Gott und Mensch so nur dem Juden widerfahren und nicht dem Heiden. Wir wenden uns deshalb nun der Frage zu, welche Bedeutung die messianische Hoffnung in Martin Bubers Werk für die Nichtjuden hat.

II. Die Bedeutung der messianischen Hoffnung für den Philosophen Martin Buber, der sich an alle Menschen wendet

Beim Lesen von Bubers theologischen Schriften, in denen er die messianischen Vorstellungen entfaltet, drängt sich einem immer wieder der Gedanke auf: Warum hat Buber gerade diese Position? Sind seine Entscheidungen wirklich rein exegetisch-theologisch oder liegt diesen exegetisch-theologischen Entscheidungen eine bestimmte Weltanschauung zugrunde, über die er nicht hinwegspringen kann? Wie sieht diese Weltanschauung aus? Woher stammt sie? Wie verhalten sich Philosophie und Theologie in Bubers Werk zueinander? Er ist ja doch einer der wenigen, der sich heute in beiden Gebieten betätigt, der versucht, sie füreinander fruchtbar zu machen. Diese Fragen müssen gestellt werden, weil mit ihrer Beantwortung gleichzeitig ein wichtiges Wort zur messianischen Frage gesagt wird.

Wie sieht Buber das Verhältnis von Philosophie und Theologie? Wir haben diese Frage zu Beginn (S. 1) schon einmal gestellt und zugespitzt auf das Problem, für wen — Juden, Christen, alle Menschen — Buber jeweils schreibt. Diese Frage kann nun noch von einer anderen Seite beleuchtet werden. Buber glaubt, daß Theologie

---

focal. The realistic disclosure of Jahweh as the lord of nature and of history recedes into the background because of the overconcern with the experience of personal relation. For the reviewer the Bible's own view of revelation is more objective and historical than Buber allows» (S. 401).

Das ist eine im wesentlichen richtige Beobachtung. Die Folgen dieser «übertriebenen Beschäftigung mit der Erfahrung der persönlichen Beziehung» sind in Bubers gesamten Werk spürbar.

und Philosophie in der jüdischen Wirklichkeit ganz eng zusammengehen können, weil diese «keine Inkarnation kennt und ihr daher die beiden Gottesakte der Offenbarung an den Menschen und der Erlösung der Welt nicht verschmelzen können, die Erlösung ihr aber eben als Erlösung der Welt in jenem höchst realen und positiven Sinn gilt»[89]. Für den Christen dagegen sei der Messias gespalten in den gekommenen und den kommenden; mit ihm ist auch das Sein «in seiner zeitlichen Erscheinung in ein Inneres und ein Äußeres» gespalten[90]. Die protestantische Theologie hätte sich demnach mit dem inneren Sein, die Philosophie mit dem äußeren Sein zu beschäftigen; während für den Juden die Welt nicht so auseinanderfällt, Theologie und Philosophie demnach zusammengehen[91].

Hier sind zwei Einwände zu erheben. Der Christ kann den Abgrund zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem Sein so nicht überwinden, d. h. er kann ihn überhaupt nicht selbst überwinden, sondern braucht die Hilfe Jesu Christi. Dieser kann nicht durch eine «gläubige», d. h. sich dem Anspruch einer Offenbarung beugenden Philosophie ersetzt werden. Man könnte auch sagen, er kann nicht durch Religion ersetzt werden. Religion wird immer nur Hilfestellung leisten. Im Sinne solch einer Hilfestellung ist dann jede protestantische Dogmatik ein Stück Philosophie, denn sie versucht die Offenbarung erklärend zu umschreiben, ohne ihr allerdings den

---

[89] S. «Kampf um Israel», S. 195.

[90] S. Hans Kohn «Martin Buber, sein Werk und seine Zeit», Hellerau 1930, S. 331f.; Zitat aus einem Brief Bubers an Hugo Bergmann vom 4. 12. 1917.

[91] Vgl. Martin Buber «Gottesfinsternis», Zürich 1953.

Dieses kleine Buch enthält Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, die an amerikanischen Universitäten vorgetragen wurden. Auf Grund dieser Betrachtungen scheint es, als ob Buber die Bezeichnung «Philosophie» für sein Werk überhaupt ablehne: «Philosophie meint wirklich das Philosophieren, Religion meint, je realer sie ist, um so mehr ihre eigene Überwindung: sie will aufhören, die Spezialität ‚Religion' zu sein, und will das Leben werden; es ist ihr letztlich nicht um die spezifischen religiösen Akte, sondern um die Erlösung von allem Spezifischen zu tun; historisch und biographisch strebt sie zum reinen Alltag hin» (S. 42).

Wenn wir also hier von dem Philosophen Martin Buber sprechen, so nur im Gegenüber zum Theologen. Immerhin müssen wir das oben Gesagte im Auge behalten, selbst wenn wir weiter von der Philosophie Martin Bubers reden.

Charakter der Offenbarung nehmen zu wollen. Wenn sie das jedoch tut, ist sie nur noch Philosophie.

Zweitens kann man nicht mit Buber sagen, daß Jesus Christus gespalten sei. Er ist gestorben und auferstanden und wird wiederkommen, aber immer bleibt er dabei *eine* Person. Der Christ mag als ein Gespaltener erscheinen, als ein Mensch, der simul justus et peccator ist, aber im Glauben hat auch er diese Spaltung schon überwunden. Zwischen der gläubigen Existenz und der zweifelnden Existenz besteht infolgedessen eine auch für Christen sehr umstrittene Spaltung. Man kann aber keinesfalls mit Buber sagen, daß protestantische Theologie «sich also kaum zu etwas anderem als zu einem die rechte Grenzhaltung klärendem und befestigendem Dialog hergeben kann»[92]. Hier meint Buber — vom Pietismus beeinflußt —, daß der Protestantismus sich nur mit dem geistlichen Menschen, der Gefühlsseite des Menschen, befasse, während seine Beziehung zum ganzen der Welt immer am Rande der protestantischen Theologie bleibe. Buber sieht hier nur eine theologische Schule, denn die christliche Existenz bezieht sich keineswegs immer und notwendigerweise nur auf einen Ausschnitt des Menschen, sondern sie kann auch den *ganzen* Menschen umfassen, so wie er von Gott in die Welt hineingestellt worden

---

[92] S. «Kampf um Israel», S. 195.

[93] Vgl. zu Bubers Behauptung sein Vorwort zu der ersten Ausgabe von «Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott» (Hellerau 1927), wo er schreibt: «Dieser Mensch (der Baal-Schem nämlich) ist eine führende Gestalt in der Geistesgeschichte des Judentums ... Des weiteren ist dieser Mensch eine der zentralen Gestalten in der Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts, der größere Gegenspieler Zinzendorfs (mit dem er wohl im gleichen Jahr geboren wurde und im gleichen starb, und von dem er gewiß nichts wußte). Durch beide vollzog sich die Wiederentdeckung des ‚Gegenüberstehens', der realen Gegenseitigkeit — der Deutsche entdeckte sie in der *Abgelöstheit* des *Gefühls*, der polnische Jude in der *Einbezogenheit* des *ganzen Weltlebens*. (Das deutsche philosophische Nachspiel endet mit dem jungen Schleiermacher, das jüdische hat mit dem Alterswerk Cohens begonnen») (S. 10f.).

Vgl. zu dem Problem die Antrittsvorlesung von Fritz Buri über «Theologie und Philosophie» (Theologische Zeitschrift, ed. Theologische Fakultät der Universität Basel, März-April 1952, S. 116ff.), in der er fordert, daß man sich als Theologe nicht mehr auf ein historisches «Heilsfaktum» berufen solle,

ist[93]. Doch wir müssen uns nun einfach fragen, welche Bedeutung gerade die messianische Hoffnung des Juden Buber für die Überzeugungen des Philosophen Buber hat. Zu diesem Zweck ist es notwendig, erst seiner philosophischen Entwicklung zu folgen.

A. Die philosophische Entwicklung Bubers

Wir wenden uns nun der *inneren Entwicklung* Bubers zu, um festzustellen, wie seine philosophischen Überzeugungen entstanden sind und in welcher Weise sie auf den Messianismus gewirkt haben. Buber selbst gibt uns drei Stadien seiner inneren Entwicklung an[94]:

Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert war er tief davon durchdrungen, daß das Streben nach *Kultur* die wichtigste

---

weil dadurch eine wirkliche Zusammenarbeit mit der Philosophie unmöglich werde (S. 133f.). Er stößt sich wie Buber an der durch Jesus Christus eingetretenen Zäsur und versucht eine zeitlose Christusidee zu konstruieren. Er fällt einem ähnlichen Mißverständnis wie Buber zum Opfer, indem er meint, Theologie und Philosophie aussöhnen zu können, wenn Kreuz und Auferstehung als allgemeine Wahrheiten verstanden werden, als «Christusmythos», der «Ausdruck des Selbstverständnisses eigentlicher Existenz» sei (a. a. O., S. 134). Der Ansatz Bultmanns wird hier konsequent durchgeführt: es wird vollständig entmythologisiert. Zweifellos gibt es in Europa Philosophen wie z. B. Karl Jaspers, mit denen der Christ auf diese Weise in ein Gespräch kommen kann, weil bei ihnen eine allgemeine Anerkennung biblischer Gedanken vorhanden ist. Aber letztlich handelt es sich um eine äußerst verhängnisvolle Selbsttäuschung, weil es einerseits doch auf Gnade, auf die Offenbarung Gottes, ankommt. Das würde sich sofort zeigen, wenn auf der Grundlage Buris ein Gespräch mit einem marxistischen Philosophen versucht würde. Buri müßte dann erkennen, daß er doch noch ganz und gar Theologe ist, d. h. daß er noch auf Grund einer Offenbarung rede. Andererseits ist es eine Selbsttäuschung, weil das uns durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi angebotene Heil leichtfertig weggegeben wird. Vom christlichen Glauben aus gesehen fällt Buri ins Judentum zurück, ohne daß er allerdings den Juden ein Jude werden kann, weil dazu auch alle Voraussetzungen fehlen. Buri und Buber wollen dasselbe: ihren Glauben aus allen zeitlichen und örtlichen Bedingtheiten herauslösen und ihn dadurch zu einer allgemeingültigen Philosophie bzw. eben Religion machen. Ist das nicht der Versuch, den Turm zu Babel nun doch noch zu bauen? (Vgl. auch Anm. 111.)

[94] Vgl. «Kampf um Israel», S. 223f.

Aufgabe sei. Bergson und Wundt, Simmel und Dilthey waren in dieser Zeit seine Lehrer.

Dann besann sich Buber — angeregt durch die Begegnung mit dem Zionismus und dessen politischen Fragestellungen — auf den jüdischen Geist im Hause seines Großvaters, in dem er aufgewachsen war[95]. Aber bei diesen Erinnerungen blieb es nun nicht, sondern er ging daran, den Zionismus mit religiöser Kraft zu erfüllen. Durch eine Vorliebe für die Mystik (Cusanus, Paracelsus, Weigel, Jakob Böhme) angeregt, wandte er sich nun wieder dem Chassidismus zu, dem er schon in seiner Jugend in Polen begegnet war[96]. Jetzt entdeckte er für das politische Judentum das Judentum als Religiosität. Der Zionismus wurde auf diese Weise aus einer vorwiegend politischen Bewegung zu einer mit religiösem Gehalt erfüllten politischen Bewegung.

Aber das war noch nicht das Ende von Bubers innerer Entwicklung. Die harte Wirklichkeit des ersten Weltkrieges und der darauf folgenden Jahre wies ihn mit vielen anderen zusammen darauf hin, daß Religion etwas ist, «was man nicht einmal wollen darf. Nur wenn sie sich selbst zu überwinden strebt, also wirklich gar nicht mehr sich, das Reich der Religion, sondern Gott und sein Reich meint, führt sie zu ihm hin; . . . »[97]. Wenn Religion um eines Zweckes willen gefördert wird, sei es um des Menschen oder auch des Volkes willen, so steht sie Gott im Wege und verdunkelt die Wirklichkeit. So kam es bei Buber zum Ringen um Wirklichkeit im umfassenden Sinn, einem Ringen, mit dem wir uns jetzt als der wesentlichsten und letzten seiner Entwicklungsstufen beschäftigen müssen. Was bedeutet «Wirklichkeit» bei Buber? Von diesem Begriff der Wirklichkeit her oder vielleicht besser auf ihn hin lassen sich die verschiedenen Gedankengänge Bubers verstehen und aufeinander beziehen.

---

[95] Vgl. «Die Chassidischen Bücher», S. 664 (Mein Weg zum Chassidismus).

[96] Vgl. a. a. O., S. 665: Bei der Lektüre eines Satzes überwältigte ihn die chassidische Seele: «Er ergreife die Eigenschaft des Eifers gar sehr . . ., gesegnet sei er als er seine Welt erzeugte.»

Buber stand nach der Meinung von Nigg vor der «entscheidensten Begegnung seines Lebens». (Walter Nigg, «Martin Bubers Weg in unsere Zeit», in «Religiöse Gegenwartsfragen», Bern 1940, Heft 1, S. 8.)

[97] S. «Kampf um Israel», S. 223.

Die Philosophie, die dadurch entsteht, prägt auch sein Messiasbild[98]. Folgende Züge sind an dem Wirklichkeitsverständnis Bubers wesentlich.

Es ist das Große an ihm und eben der Ansatzpunkt seiner Kritik am christlichen Glauben, daß er versucht hat, den *ganzen Menschen* als Ausgang und Ziel seines Denkens zu wählen. Das Verhältnis des Menschen zur Kultur oder zur Religion ist nur ein Ausschnitt des menschlichen Seins, der absolut gesetzt für das Ganze leicht vergiftend wirken kann. «Auf die *ganze Wirklichkeit*» kommt es an, die «Wirklichkeit» mit Gott und Welt und Mensch — «Kampf des Menschen um Gott in der Welt, Begegnung des Menschen mit Gott an der Welt, Erlösung der Welt von Gott her durch den Menschen, und als die Stätte von Kampf, Begegnung und Erlösung: den gelebten Alltag»[99]. An der Aufgabe, diese ganze Wirklichkeit in irgendeiner Form zu durchdringen, scheitert heute nur zu oft nicht nur der Wissenschaftler, sondern vor allem auch dieser Mensch des Alltags. Wie packt Buber diese Aufgabe an? Wie löst er sie? Vor allen Dingen wie sehen die drei genannten Aufgaben in der Wirklichkeit aus?

«Kampf des Menschen um Gott in der Welt.»
«Begegnung des Menschen mit Gott an der Welt.»
«Erlösung der Welt von Gott her durch den Menschen.»

Wir werden sehen, daß es hier nicht um ein Nacheinander geht, sondern um ein Ineinander von Aufgaben, die dem Menschen gestellt sind. Wer die eine anpackt, arbeitet gleichzeitig an der anderen mit.

---

[98] Nigg (S. Anm. 96) merkt an: «Das religiöse Eingehen auf die Wirklichkeit führte Buber aber vor allem zum Alten Testament, das die heilige Vermählung von Geist und Leben lehrt ...» (S. 21f.).

L. Goldschmidt bemerkt zu dieser Entwicklungsstufe Bubers sehr richtig, daß Buber sich in drei Punkten jetzt selbst korrigiere:

1. Religion darf man nicht einmal wollen («Kampf um Israel», S. 233) und
2. die *Mystik* führt an der Wirklichkeit vorbei, wenn sie das Religiöse zur Ausnahme macht («Ereignisse und Begegnungen», Leipzig 1917, S. 25 und 31), wenn die Welt verneint wird, damit Gott ganz bejaht werden kann («Zwiesprache», S. 66).
3. Die Wirklichkeit ist der Ort, den der religiöse Mensch sich nicht zurechtmachen kann, sondern an dem der Mensch sich bewähren muß. (Hermann L. Goldschmidt «Hermann Cohen und Martin Buber», Genf 1946, S. 64.)

[99] S. «Kampf um Israel», S. 224.

Bevor wir auf diese drei Aufgaben weiter eingehen, ist es notwendig, hervorzuheben, daß hinter dieser Frage nach der Wirklichkeit der Wunsch nach einer *Einheit des Lebens* steht. Diese Einheit soll nicht Aufhebung der Zweiheit sein, von der wir noch zu sprechen haben, sondern Vollendung, Bejahung ihrer Spannung[100]. Die Vollendung kann man nicht theoretisch begründen, aber man kann auf sie hinwirken. Einung — Jichud — muß das Ziel des Menschen sein, denn sie «reißt den Menschen aus seiner richtungslosen Zerstreutheit und läßt ihn aus seiner Einung an der Einung der Welten, an der Einung Gottes mitwirken»[101]. In der Vielfältigkeit der Erscheinungen wird die göttliche Einheit immer erneut gesucht: Gut und Böse, Determination und Indetermination, Prädestinationslehre und Freiheitslehre; alle diese scheinbaren Gegensätze sind zwar logisch nicht immer zu vereinen, aber deswegen darf man keinem absoluten Dualismus Raum geben[102]. Gott ist Einer. Infolgedessen darf und kann die Welt nicht in unauflösliche Gegensätze zerfallen, sondern zwischen allen Gegensätzen, auch zwischen der Zweiheit von Gut und Böse, muß die göttliche Einheit aufleuchten. Und der Mensch muß sich dieser Einheit einen. Das Streben nach der Einheit macht schöpferisch, denn sie steht nicht als Tatsache am Ende der Geschichte, sondern als Ziel in der Geschichte. Das messianische Reich wird hier und jetzt verwirklicht[103].

---

[100] Vgl. Hans Kohn «Martin Buber, sein Werk und seine Zeit», Hellerau 1930, S. 132.

[101] S. a. a. O., S. 82.

Vgl. M. Buber «Ereignisse und Begegnungen», S. 21: «Wir vermögen nicht in der Vielheit die lebendige Einheit zu finden. Wir vermögen aus der Vielheit die lebendige Einheit zu tun.»

[102] Vgl. «Kampf um Israel», S. 35: «Nur wenn die Wirklichkeit logisiert wird, wenn also A und non-A nicht mehr beieinander wohnen dürfen, gibt es als einander ausschließend Determinismus und Indeterminismus, Prädestinationslehre und Freiheitslehre. Dem logischen Wahrheitsbegriff kann nur eins von beiden wahr sein, aber in der Wirklichkeit des gelebten Lebens sind sie voneinander unablösbar ...»

Vgl. hierzu auch a. a. O., S. 31f.

[103] Vgl. Kohn «Martin Buber», S. 101: «... Diese Forderung der Einheit und der Tat weisen beide in die Zukunft, auf den Weg der Geschichte als den Weg ihrer Verwirklichung, weisen auf eine messianische Welt der Einheit hin, die im Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit verwirklicht sein will.»

Wie sieht die *Einung* nun in der Wirklichkeit aus? Buber weist immer wieder darauf hin, daß man den Weg zu ihr nicht betrachten, sondern nur gehen könne. Alle Beschaulichkeit ist ihm fremd. Mit Kant glaubt Buber also, daß die Wirklichkeit begrifflich unfaßbar ist, daß sie nur erlebbar ist:

«Die Substanz der Welt ist nicht Trennung und nicht unterschiedslose Einheit, sie ist Beziehung ...[104].»

Die Substanz, das Sein der Welt, ist also weder in den Menschen noch in den Dingen, sondern in der Beziehung zwischen ihnen[105]. Alles, was uns begegnet, seien es Menschen oder Bücher oder irgendwelche Eindrücke, ruft uns deshalb auf zur Tat, zum *Kampf* mit oder gegen diesen Menschen, dieses Buch. Wir dürfen nichts hinnehmen, sondern müssen alle Begegnungen einer Bewährungsprobe unterziehen. Die Einheit Gottes muß sich in allen Begegnungen bewähren. Um diese Einheit Gottes müssen wir in allen Begegnungen kämpfen. Das Fundament der Wirklichkeit liegt also in Gott: «Gott ist wirklich, der Mensch verwirklicht»[106]. Der Mensch kann sich seine Wirklichkeit nicht zurecht machen wie er das will, sondern er muß die Wirklichkeit Gottes bewähren. An diesem Punkt unterscheidet sich Buber von den Philosophen, die beinahe dasselbe zu sagen scheinen wie er, deren Gott aber ein anderer ist.

Nur unter dieser Voraussetzung wird deutlich, was Buber unter *dialogischem Leben*, unter der «Begegnung des Menschen mit Gott an der Welt» versteht. Das Dialogische zwischen Menschen oder zwischen Mensch und Ding wird nicht konstituiert durch irgendwelche psychologischen Momente, sondern ist nur ontologisch zugänglich[107]. Wer versucht, das Geschehen zwischen zwei Menschen

---

[104] S. a. a. O., S. 245.

In der Vorrede zum «Verborgenen Licht» sagt Buber: «Seit ich, vor zwanzig Jahren, die Arbeit am chassidischen Schrifttum begonnen habe, ist es mir um die Lehre und den Weg zu tun. Aber damals meinte ich, das sei etwas, was man auch bloß betrachten könne und dürfe; seither habe ich erfahren, daß die Lehre zum Lernen und der Weg zum Gehen da ist.» (S. Wilh. Michel «Martin Buber, sein Gang in die Wirklichkeit», Frankfurt am Main 1926, S. 16.)

[105] Vgl. «Dialogisches Leben», S. 181.

[106] S. W. Michel «Martin Buber», S. 37.

[107] Vgl. «Dialogisches Leben», S. 457.

psychologisch, mit Hilfe der menschlichen Psyche zu erklären, oder wer meint, mit Hilfe der Psychologie in einen anderen Menschen eindringen zu können, muß scheitern, weil das Wesentliche einer Begegnung nicht vom Menschen her zu fassen ist. Das dialogische Leben kann nicht vom Menschen her erklärt werden. «Alles wirkliche Leben ist Begegnung»[108], aber in jeder echten Begegnung wirkt eine Macht, die außer uns selbst liegt. Das ist das oben erwähnte ontologische Faktum. Jede Begegnung schließt menschliche Wahl ein, aber sie ist nicht von dieser allein bestimmt, sondern hinter unserer Wahl steht eine in das «Mysterium des Seienden»[109] aufgenommene letzte Realität:

«Der Mensch, der sich entscheidet, weiß, daß das keine Selbsttäuschung ist; der Mensch, der gehandelt hat, weiß, daß er in der Hand Gottes stand und steht[110].»

Wir müssen uns nun die *Wirklichkeit* des dialogischen Lebens vergegenwärtigen in ihrer Begegnung mit den verschiedensten Mächten: der Wirtschaft und dem Staat, der Religion und der Moral, dem Dogma und dem Kult, der Literatur. Man sieht schon an dieser Auswahl, wie umfassend Bubers Denken ist. Das «Neue Denken», wie Rosenzweig, ein Freund Bubers, es nennt, oder das dialogische Leben, wie es umfassender bei Buber heißt, dem es ja gerade nicht um das Denken allein geht, erstreckt sich auf alle Lebensgebiete[111]:

Wirtschaft und *Staat:* kann man in diesen Bereichen dem Es überhaupt noch entgehen? Es sieht so aus, als sei das unmöglich, und doch

---

[108] S. a. a. O., S. 23.

[109] S. «Kampf um Israel», S. 34.

[110] S. a. a. O., S. 35.

[111] Vgl. Franz Rosenzweig «Zweistromland», S. 240ff.

«Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung'». Rosenzweig spricht in diesem Aufsatz u. a. auch von dem Verhältnis von *Philosophie* und *Theologie:* «Das wahre Verhältnis der beiden erneuerten Wissenschaften» ist «geschwisterlich, ja bei ihren Trägern muß es zur Personalunion führen. Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben» (S. 257).

Das klingt sehr schön. Dieses neue Denken ist umfassend, aber es ist so umfassend, daß es eigentlich die *Offenbarung* nicht mehr braucht: «Einem *Christen* wären, das weiß ich, statt der meinen Worte des Neuen Testaments auf die Lippen gekommen, einem *Heiden,* so denke ich, zwar nicht Worte

ist Buber überzeugt, daß der Staatsmann oder Wirtschaftler, «der dem Geist botmäßig ist», nicht dilettiert, denn Arbeit und Besitz sind von sich aus nicht zu erlösen. Nur vom Geist her gibt es neue Wege[112].

Moral und *Religion:* nichts kann uns so das Antlitz des Mitmenschen verstellen wie die Moral, nichts kann uns so das Antlitz Gottes verstellen wie die Religion, besonders wenn sie mit Kult und Dogma verbunden ist. Das Prinzip in der Moral und das Dogma oder der Kult in der Religion heben die «dialogische Gewalt der Situation» auf. Wo Prinzip und Dogma regieren, da ist kein Raum mehr für die Offenbarung; und zwar gilt das für alle Arten von Dogmen. Allerdings sieht Buber auch, daß dem Dogma sehr wohl eine *dienende* Funktion zukommt[113].

In der Ablehnung von Dogma und Kult findet sich Buber verbunden mit religiösen Sozialisten wie Leonhard Ragaz, der schreibt:

«Das ist Israels große Berufung, das ist, wenn man ihn recht versteht, auch Jesu Sendung: Gottes Verwirklichung in der Welt, Gottes Verweltlichung; Gott, der Gott ist, wird wirklich Gott dadurch, daß er in die Welt eingeht; aber nicht geht er in der Welt auf, sondern die Welt in ihm, aber so, daß sie damit erst wirklich Welt wird, Schöpfung wird, aber damit frei, konkret, unendlich bedeutsam im Kleinsten wie im Größten[114].»

Die Kirche soll aufhören zu bestehen, damit Gott mächtig wird in allen Lebensgebieten. So denkt auch Buber, dem die Synagoge ebenso wie übrigens Schoeps wenig bedeutet.

---

seiner heiligen Bücher — denn deren Aufstieg führt von der Ursprache der Menschheit ab, nicht wie der Erdenweg der Offenbarung zu ihr hin —, aber vielleicht ganz eigene» (S. 260).

Dieses *neue Denken* hat seinen Ursprung schon bei H. Cohen, bei dem es bezeichnenderweise auch als *natürliches* Denken erscheint. Rosenzweig schreibt über dieses natürliche Denken Cohens: «Natürliches Denken! Denken, das vom Menschen weiß und das sich dieses Wissen nicht mehr in idealistischem Selbstbetrug wieder aus den Fingern gleiten läßt. Denken, das vom Wechselverhältnis von Ich und Du ausgeht, statt wie alles frühere Denken vom Es und vom Ich — ist es Zufall, daß der *Jude* Cohen, . . ., diese menschlichste aller philosophischen Entdeckungen gemacht hat? Ich glaube nein» (a. a. O., S. 181).

Vgl. hierzu H. Cohen «Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», Leipzig 1919, S. 136, 341 u. ö.

[112] Vgl. «Dialogisches Leben», S. 56, 182, 184 und auch «Pfade in Utopia».

[113] Vgl. zu diesem Absatz «Dialogisches Leben», S. 67, 156 u. ö.

[114] S. L. Ragaz «Aus unbekannten Schriften», Berlin 1928, S. 162f.

Literatur: in einem Aufsatz «Greif nach der Welt, Habima»[115] ruft Buber dem jüdischen Theater zu, Aeschylos und Sophokles, Shakespeare und Calderon, Schiller und Kleist zu spielen.

«Denn es gilt, dem Juden in seiner Sprache, ..., das Drama der Weltliteratur und darin ausgesprochen die Dramatik der Weltexistenz zu zeigen, um aus ihm, dem Juden, herauszuholen, was er dazuzutun hat: die *Verkündigung* der *Schechina*[116].»

Buber betont in diesem Zusammenhang wieder, daß die Welt für den Juden eine Einheit sei, während sie angeblich für den Christen auseinanderfalle in zwei Welten, eine erlöste, in der keine Dramatik mehr besteht, und eine unerlöste, «die Welt hinter Gottes Rücken, die aus nichts als Gegensatz und Widerspruch besteht[117].

Wenn nun die Einheit durch das dialogische Leben in diesen und natürlich auch in allen anderen Lebensgebieten verwirklicht ist, dann ist die Erlösung da. Durch den Menschen wird also die Welt der Erlösung immer näher gebracht. Wann der Zeitpunkt gekommen ist, daß die Einheit vollkommen verwirklicht ist, wissen wir nicht; wir kennen deshalb auch den Zeitpunkt der Erlösung nicht, falls es überhaupt möglich ist, sie in einem Zeitpunkt zu fixieren. Man wird im Sinne Bubers vielleicht besser sagen, die Welt gehe über in ein Stadium der Erlöstheit. Buber selbst hat diese letzten Gedanken nicht formuliert, aber sie sind notwendige Folgerungen aus seinem Ansatz. Sie entfalten den Satz: «Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gottesseite heißt Erlösung[118]».

B. Die Wichtigkeit dieser in groben Zügen angedeuteten philosophischen Konzeption für die messianische Hoffnung Bubers

Philosophisch sagt Buber im Grunde für uns heute nichts mehr wirklich Neues, aber er sagt das, was andere neben und nach ihm gesagt haben in einer besonders überzeugenden und umfassenden Weise. Er sagt es so, daß es die gesamte Wirklichkeit des Lebens betrifft und nicht nur Teilgebiete. Er sagt es weiterhin — und

---

[115] «Kampf um Israel», S. 214—218.
[116] S. a. a. O., S. 218.
[117] S. a. a. O., S. 217.
[118] S. «Dialogisches Leben», S. 128.

das ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig — in einer von der Offenbarung scheinbar unabhängigen Form. Für ihn steht zweifellos der prophetisch-jüdische Glaube im Hintergrund, aber er tut hier so, als ob dieser konkrete, auf geschichtliche Tatsachen bezogene Glaube für die Verwirklichung dieses dialogischen Lebens unnötig sei. Er meint, daß man das dialogische Leben ohne die geschichtliche Offenbarung erkennen und verwirklichen kann. Das ist eine wichtige Frage. Kann man, darf man die Offenbarung so verobjektivieren, so von der Geschichte lösen? Buber entgeschichtlicht: das geschichtliche Handeln Gottes mit seinem Volk wird von ihm in allgemeinverständliche philosophische Wahrheit umgeprägt. In dieser philosophischen Wahrheit werden Zeit und Ewigkeit unwichtig, weil die Geschichte eben keine Rolle mehr spielt. Gott wird zwar nicht zu einem abstrakten Begriff, aber doch zu einer allgemeinen Wahrheit.

Man könnte nun meinen, daß die Frage nach dem Messias und seinem Reich dann für ihn überhaupt nur historische Bedeutung habe, weil sie für das Leben nicht mehr notwendig sei. Eine andere Möglichkeit wäre zu sagen: die Frage nach dem Messias betrifft ihn nur als Juden. Für ihn als Juden hat die alttestamentliche Geschichte noch Bedeutung, weil sie für ihn nicht Historie, sondern geschichtliche Wirklichkeit ist. Der Heide hingegen kann von dieser Historie nur Kenntnis nehmen, um den Juden zu verstehen, aber sie wird ihm nie zu lebendiger Geschichte werden und sie braucht es nach Bubers Meinung auch nicht, weil der Weg zu Gott für den Heiden weder durch das Judentum noch durch das Christentum führen muß. Die Frage nach dem Messias ist also für Buber nur wichtig, weil er ein Jude ist.

Diese Behauptung wird durch die Tatsache unterstützt, daß in dem «Dialogischen Leben» vom Messias kaum die Rede ist, während von Gott, Umkehr und Erlösung viel gesprochen wird[119]. Aber diese Begriffe sind herausgelöst aus der konkreten biblischen Geschichte und zu philosophischen Wahrheiten gemacht. Wie wichtig die Umkehr zu Gott ist, zeigen die schon einmal zitierten letzten Sätze von «Ich und Du»:

---

[119] Vgl. z. B. «Dialogisches Leben», S. 67f., 113, 119, 127f. u. ö.

«Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Wegs führt uns in tieferes Verderben und in grundhaftere *Umkehr* zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen *Gottes*seite heißt *Erlösung*[120].»

Der Messias oder auch nur eine messianische Zeit spielen also im dialogischen Leben keine Rolle, und nun nicht etwa deshalb, weil das Kommen des Messias, bzw. der messianischen Zeit in der Zukunft liegt — Buber kennt so eine für die Gegenwart bedeutungslose Zukunft nicht —, sondern weil die messianische Hoffnung eine spezifisch jüdische Hoffnung ist. Aber «die Gottestore sind offen für alle»[121] nach Bubers Ansicht, und das bedeutet, daß verschiedene Wege zu Gott führen: der jüdische Weg, der christliche Weg und eben der im dialogischen Leben aufgezeichnete, der nicht der von den Juden sonst aufgezeigte noachidische Weg ist, sondern der auf einer absoluten Entgeschichtlichung des jüdischen Glaubens, des jüdischen Gottesverhältnisses beruht. Die Geschichte, die Gott mit seinem Volk gegangen ist, wird all ihrer zeitbedingten Ereignisse entkleidet. Und es bleibt übrig ein Glaube, der anscheinend herausgelöst ist aus allen geschichtlichen Bedingtheiten.

Aber wir dürfen nicht vergessen, daß dieser Glaube — oder man kann auch sagen diese Lebensphilosophie — doch auch abhängig bleibt vom jüdischen Glauben, denn das Postulat der Einheit ist letztlich doch nicht so allgemein menschlich wie vielleicht noch der Satz des Descartes «cogito ergo sum», sondern die Forderung der Einheit ist verständlich nur auf dem Boden des jüdischen Glaubens an den Einen Gott. Dem Juden bleibt deshalb die Sonderstellung, das Wissen, diese Einheit zu bewahren, damit sie immer wieder für die Menschen fruchtbar werden kann. Buber glaubt im Gegensatz zu vielen seiner Glaubensbrüder und vor allem im Gegensatz zu den Christen, die Herkunft der Einheit nicht bekennen zu müssen, sondern macht sie zu einer allgemein menschlichen Voraussetzung wie Descartes seinen Satz. Die messianische Hoffnung des Juden Martin Buber ist also die Grundlage für das dialogische Leben, aber diese Grundlage bleibt dem geborenen Juden vorbehalten. Der Heide ist deshalb indessen nicht benachteiligt: das dialogische Leben ist ihm ohne die Grundlage zugänglich.

---

[120] S. «Dialogisches Leben», S. 127f.

[121] S. «Theologische Blätter», Sept. 1933, S. 274.