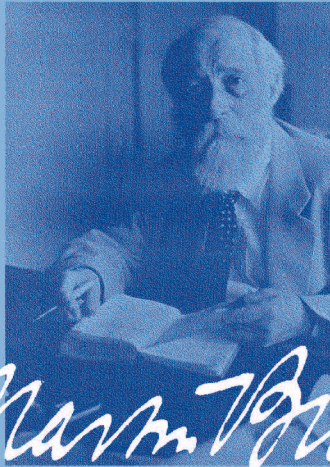


Martin Buber Werkausgabe



Martin Buber

Schriften
zum Christentum

9



Maximilian



Martin Buber Werkausgabe

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

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr, Peter Schäfer und Bernd Witte

Gütersloher Verlagshaus

Martin Buber Werkausgabe

9 Schriften zum Christentum

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Karl-Josef Kuschel



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

Finanziert von der Heinrich Heine Universität Düsseldorf.



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



Finanziell unterstützt von Karl-Hermann Blickle.

Copyright © 2011 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, Neumarkter Str. 28, 81673 München

Der Inhalt dieses E-Books ist urheberrechtlich geschützt und enthält
technische Sicherungsmaßnahmen gegen unbefugte Nutzung.
Die Entfernung dieser Sicherung sowie die Nutzung durch unbefugte
Verarbeitung, Vervielfältigung, Verbreitung oder öffentliche
Zugänglichmachung, insbesondere in elektronischer Form, ist
untersagt und kann straf- und zivilrechtliche Sanktionen nach sich ziehen.

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir
für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern
lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Umschlaggestaltung: Init Kommunikationsdesign GmbH, Bad Oeynhausen
Satz: SatzWeise GmbH, Bad Wünnenberg
ISBN 978-3-641-24858-1
www.gtvh.de

Inhalt

Vorbemerkung	7
Dank	9
Einleitung	11
Lebte Jesus?	75
Eine Feststellung	76
Der Preis	77
Religion und Gottesherrschaft	84
»Pharisäertum«	87
[Geleitwort zu <i>Die Kreatur</i>]	96
Bericht und Berichtigung	98
Brief von Dr. Martin Buber an den V.-V.-B.	101
Das menschliche Handeln und seine Problematik	103
Die Brennpunkte der jüdischen Seele	128
Brief an Ernst Michel	138
Gespräch um Gott. Bericht über zwei Meinungskämpfe	140
Kirche, Staat, Volk, Judentum	145
Offener Brief an Gerhard Kittel	169
Zu Gerhard Kittels »Antwort«	173
Dom und Friedhof	175
Die Mächtigkeit des Geistes	176
Unserem Verbündeten (Leonhard Ragaz zum 75. Geburtstag)	184
Ragaz und »Israel«	187
Echo und Aussprache	192
Zwei Glaubensweisen	202

Christus, Chassidismus, Gnosis	313
Zur Klaerung	320
Ein Realist des Geistes	326
[Eine Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften]	328
Philosophical Interrogations	329

Kommentar

Editorische Notiz	332
Diakritische Zeichen	334
Einzelkommentare	335
Abkürzungsverzeichnis	461
Quellen- und Literaturverzeichnis	465
Glossar	474
Stellenregister	477
Sachregister	483
Personenregister	492
Gesamtaufriß der Edition	505

Vorbemerkung

Im Oktober 2008 hat die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die bis dahin die Herausgabe der Martin Buber Werkausgabe gefördert hatte, ihre weitere Finanzierung eingestellt. Damit wurde auch die Anbindung der Arbeitsstelle an die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften hinfällig. Seitdem hat sich die Heinrich Heine Universität Düsseldorf, die sich schon aufgrund ihres Namensgebers ihrer Verantwortung für die deutsch-jüdische Kulturtradition bewusst ist, um eine Fortführung der Ausgabe bemüht. Seit April 2010 wird die Finanzierung zur Hälfte vom Land Nordrhein-Westfalen und zur Hälfte von der Universität getragen, so dass die Arbeit von diesem Zeitpunkt an mit zwei wissenschaftlichen Redakteurinnen weiter geführt werden kann. Auf diese Weise sollte die Gesamtausgabe bis zum Jahr 2016 fertig gestellt werden.

Mit der neuen Organisation ist eine Modifikation der Editionsprinzipien der Martin Buber Werkausgabe verbunden. Für die Details zu den jetzigen Editions-kriterien verweisen wir auf die Editorische Notiz am Ende des Bandes.

Düsseldorf, im November 2010

Paul Mendes-Flohr, Peter Schäfer, Bernd Witte

Dank

Herausgabe und Kommentierung der Schriften Martin Bubers zum Christentum sind für mich mehr als eine wissenschaftliche Herausforderung gewesen, der es sich mit aller Sorgfalt zu stellen galt. Sie waren und sind zugleich und vor allem Verpflichtung auf das Vermächtnis dieses großen jüdischen Denkers, dessen Name wie kein anderer im 20. Jahrhundert für das »Prinzip Dialog« steht, der – stets tief verwurzelt in lebendigen Traditionen des Judentums – in Theorie und Praxis für »dialogisches Denken« eintrat und den auch die Schoah an dieser Aufgabe nicht irre werden ließ. »Dialog« aber schloss für Buber kritische Herausforderungen an Christen ein. Und die Leidenschaft dieser Herausforderungen an den christlichen Glauben ist auch noch heute in Bubers Texten zu spüren. Die Grundfragen im Verhältnis von Juden und Christen sind immer noch dieselben und bleiben auf der Agenda des jüdisch-christlichen Dialogs. Das Bewusstsein, mit diesem Band das kostbare Vermächtnis Bubers wachhalten und weitergeben zu können, hat mich während der Arbeit an diesem Band getragen und den arbeitsintensiven Prozess zu Ende bringen lassen.

Unterstützung bei der Arbeit habe ich vor allem von Frau Heike Krajzewicz erfahren, der zuständigen Mitarbeiterin der Arbeitsstelle »Martin Buber Werkausgabe« (früher Berlin, jetzt Düsseldorf). Ohne ihre ständige Ansprechbarkeit und Einsatzbereitschaft, ihre Hilfe und ihre Ratschläge, verbunden mit einer liebenswürdigen Freundlichkeit, hätte ich die Arbeit nicht mit derselben Effizienz und Freude durchtragen können. Sie hat darüber hinaus die Register sowie umfangreiche Teile des kritischen Apparats selbständig erarbeitet und den Band insgesamt redaktionell betreut. Frau Grażyna Jurewicz, ebenfalls Mitarbeiterin an der Arbeitsstelle »Martin Buber Werkausgabe«, danke ich für die Erstellung der Variantenapparate und für ihre engagierte Mitarbeit an der Gesamtedaktion des Bandes. Für Literaturhinweise danke ich meinem Kollegen Martin Leiner (Jena), für engagierte begleitende Lektüre meinen beiden Tübinger Kollegen Hermann Häring und Helmut Zwanger, für die große Unterstützung und Mithilfe bei den bibliographischen Recherchen und den Korrekturarbeiten am Text meinen wissenschaftlichen Mitarbeitern Magdalena Ebertz und Fabian Daniel Schwarz.

Tübingen, im Oktober 2010

Karl-Josef Kuschel

Einleitung

Das Material, das für diesen Band zusammengestellt wurde, besteht aus 26 Dokumenten, die in der Reihenfolge ihrer Entstehung geordnet sind. Sie könnten unterschiedlicher nicht sein. Sie reichen von kurzen Stellungnahmen etwa zur Frage »Lebte Jesus?« (1910) über das »Geleitwort« zu einer Zeitschrift wie *Die Kreatur* (1926) und kleine geschichtlich-exegetisch argumentierende Abhandlungen zum Thema »Pharisäertum« (1925) bis hin zu offenen Briefen, kurzen Briefwechseln mit verschiedenen Partnern, größeren Abhandlungen wie »Kirche, Staat, Volk, Judentum« (1933) und zusammenfassenden Untersuchungen wie *Zwei Glaubensweisen* (1950). Anspruch und Qualität der einzelnen Stellungnahmen und Abhandlungen wechseln je nach Erscheinungsdatum und Anlass. Der zeitliche Rahmen umfasst mehr als 50 Jahre (1910-1964). Und doch zeichnen sich Grundlinien ab, die für Bubers Auseinandersetzung mit dem Komplex »Christentum« (Themen, Sachfragen, Personen betreffend) charakteristisch sind, sich teilweise von Anfang bis Ende in bestechender Stringenz und Konsequenz durchhalten und sich doch in Grundeinsichten wandeln.

Die Einleitung steht ausschließlich im Dienst der hier abgedruckten Dokumente. Sie hat die Aufgabe, die nötigsten zeit- und werkgeschichtlichen Hintergrundinformationen bereitzustellen, um die Texte in den Grundfiguren ihrer Argumentation und in der Entwicklung der ihnen zugrunde liegenden Konzeption besser zu verstehen. Anspruch dieser Einleitung kann nicht eine umfassende, ins Detail gehende Untersuchung zu Martin Bubers Auseinandersetzung mit der Welt des Christlichen sein. Einzelproblemen (etwa im Zusammenhang mit der Figur Jesu Christi), die da und dort im Werk auftauchen, kann hier nicht nachgegangen werden. Auch nicht Bubers Rolle im und seine Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog vor und nach 1945. Schon gar nicht kann diese Einleitung beanspruchen, eine umfassende Rezeptionsgeschichte christlicher Theologie mit Blick auf Buber zu liefern – weder für die Zeit seines Lebens noch darüber hinaus. Andeutungen und Fingerzeige am Ende dieser Einleitung müssen hier genügen.

1. »Fremdandacht« – ein Schlüsseldokument aus der Schulzeit in Lemberg

Wenig wissen wir aus autobiographischen Zeugnissen über Bubers Schulzeit; umso kostbarer ein Dokument, das Buber 1960, fünf Jahre vor seinem Tod, selbst veröffentlicht. Der damals 82-Jährige legt *Autobiographische Fragmente* vor, darunter einen Text unter dem Titel »Die Schule« – ein bemerkenswertes Signal nach einem ereignisreichen Leben und jahrzehntelangen Bemühungen um einen Dialog mit Christen. Der Altgewordene will offenbar der Öffentlichkeit noch einmal signalisieren, wo er herkommt und welche Erstbegegnung mit der christlichen Welt sein Leben geprägt hat.

Die Szene spielt im *Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasium zu Lemberg*, das Buber in den Jahren 1888 bis 1896 besucht hatte. Die Unterrichtssprache ist Polnisch, und die polnischen Mitschüler sind allesamt katholischer Konfession. Juden sind nur als kleine Minderheit präsent. Persönlich kommen die Schüler gut miteinander aus, aber beide Gemeinschaften wissen – so Buber – »fast nichts voneinander«.

»Vor 8 Uhr morgens mußten alle Schüler versammelt sein. Um 8 Uhr ertönte das Klingelzeichen; einer der Lehrer trat ein und bestieg das Katheder, über dem an der Wand sich ein großes Kreuzifix erhob. Im selben Augenblick standen alle Schüler in ihren Bänken auf. Der Lehrer und die polnischen Schüler bekreuzigten sich, er sprach die Dreifaltigkeitsformel und sie sprachen sie ihm nach, dann beteten sie laut mitsammen. Bis man sich wieder setzen durfte, standen wir Juden unbeweglich da, die Augen gesenkt.

Ich habe schon angedeutet, daß es in unserer Schule keinen spürbaren Judenhaß gab; ich kann mich kaum an einen Lehrer erinnern, der nicht tolerant war oder doch als tolerant gelten wollte. Aber auf mich wirkte das pflichtmäßige tägliche Stehen im tönenden Raum der Fremdandacht schlimmer, als ein Akt der Unduldsamkeit hätte wirken können. Gezwungene Gäste; als Ding teilnehmen müssen an einem sakralen Vorgang, an dem kein Quentchen meiner Person teilnehmen konnte und wollte; und dies acht Jahre lang Morgen um Morgen: das hat sich der Lebenssubstanz des Knaben eingepägt.

Es ist nie ein Versuch unternommen worden, einen von uns jüdischen Schülern zu bekehren; und doch wurzelt in den Erfahrungen jener Zeit mein Widerwille gegen alle Mission. Nicht bloß etwa gegen die christliche Judenmission, sondern gegen alles Missionieren unter Menschen, die einen eigenständigen Glauben haben. Vergebens hat noch Franz Rosenzweig mich für den Gedanken einer jüdischen Mission unter Nichtjuden zu gewinnen gesucht.«¹

1. Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, S. 12 f.

Eine kleine Szene zwar, aber sie ist von geradezu obsessiver Mächtigkeit. Hier sich bekreuzigende katholisch-polnische Schüler, christliche Gebete mit der Dreifaltigkeitsformel, laut gesprochen, und ein übermächtig-großes Kruzifix, welches das Katheder des Lehrers ins geradezu Metaphysische steigert; und dort die jüdischen Schüler: stumm, unbeweglich, die Augen gesenkt. Szenisch-symbolisch-körperlich kann Ausgrenzung kaum intensiver, kaum bitterer erfahren werden. Es braucht in der Tat die direkte Diskriminierung nicht, keinen »spürbaren Judenhass«, keine »Akte der Unduldsamkeit«, um Erfahrungen mit der Welt des Christlichen traumatisch werden zu lassen. Juden sind unter Christen »gezwungene Gäste«. Die jüdischen Schüler müssen einem religiösen Akt beiwohnen, ohne mit einem »Quentchen« ihrer Person teilnehmen zu können. Denn ihre Anwesenheit wird kalt ignoriert, als gäbe es sie nicht.

Acht Jahre lang erlebt Buber diese Szene, Morgen für Morgen, für die er das Wort »Fremdandacht« prägt. Eine bemerkenswerte Wortschöpfung: Sie bringt die Entfremdungsgeschichte zwischen Juden und Christen »vor Gott« plastisch ins Bild. Bubers Verhältnis zum »Christentum« als soziokulturelle Größe ist mit dieser Erfahrung ein für allemal vorgeprägt. Sie hat sich in die »Lebenssubstanz« des Knaben ebenso eingepreßt wie der Widerwille »gegen die christliche Judenmission«, ja »gegen alles Missionieren unter Menschen« überhaupt. Kein Zufall somit, dass der alt gewordene Buber diese Szene ganz bewusst noch einmal der bleibenden Erinnerung überliefert. Und man versteht daher auch besser das Zeugnis eines polnischen Mitschülers von Buber aus den Lemberger Jahren, Witold O., der 1962 auf die Zusendung der *Autobiographischen Fragmente* in einem Brief an Buber festhält: »Das Christentum, in dem ich so tief verwurzelt war, Dir war es verhaßt. Wie gut erinnere ich mich noch an Deinen Ausspruch: ›Schade um die schönen Glockenklänge für diese christliche Religion!‹«²

Und doch sind für die Schulzeit in Lemberg auch Zeichen zu beobachten, die auf andere Art und Weise für Bubers Entwicklung »nach vorn« weisen. Denn auffällig ist, dass Buber schon als 13-Jähriger in einer Rede aus Anlass seiner Barmizwah-Feier am 8. Februar 1891 wie auch in seiner polnisch gehaltenen Rede »Glaube, Hoffnung, Liebe« (entstanden November 1892) Signale einer ersten eigenständigen Deutung des Jüdischen gibt, wobei zweifellos »der schwärmerische Ton eines Aufbruchs« vorherrscht.³ Indem Buber in den beiden frühen Texten als Kern der jüdi-

2. Brief an Martin Buber vom 29. Juli 1962, in: B III, S. 551.

3. Martin Tremml, Einleitung, MBW 1, S. 23.

schen Religion nicht nur »Liebe und Erbarmen für den Fremden wie für den Einheimischen, Milde und Barmherzigkeit für alle Geschöpfe Gottes«, sondern auch »Liebe selbst gegen den Feind« herausstellt,⁴ nimmt er schon früh eine »antijüdische Polemik des Christentums auf: den Vorwurf, im Judentum herrsche Gesetz über Liebe und Zorn über Gnade«.⁵ Er offenbart hier erstmals in dieser Form eine eigenständige Distanz zur traditionellen Deutung des Judentums wie des Christentums. Im Rückblick hat Buber denn auch erklärt, mit vierzehn aufgehört zu haben, »Tefillin zu legen«;⁶ ein für ein jüdisch erzogenes Kind starker symbolischer Befreiungsakt, haben doch männliche Beter, die über dreizehn Jahre alt sind, beim Morgengebet an Wochentagen Gebetsriemen anzulegen. Jetzt beginnt bis in sein zwanzigstes Jahr, so Buber, eine immer stärkere Entfremdung von allem Jüdischen. Es ist eine Zeit »ohne Zentrum und ohne wachsende Substanz«, zwar in »beweglicher Fülle des Geistes, aber wie ohne Judentum, so auch ohne Menschlichkeit und ohne die Gegenwart des Göttlichen«.⁷

2. »Jüdische Renaissance« und ihre Konsequenzen für das Christentum

Für die Jahre vor dem Ersten Weltkrieg zeichnen sich zwei gegenläufige Bewegungen in Bubers Entwicklung ab. Zum einen eignet er sich vor allem durch Universitätsstudien in europäischen Zentren wie Wien, Leipzig, Zürich und Berlin ein breites Wissen der europäisch-christlich geprägten Geistes- und Kulturgeschichte an, namentlich in Philosophie, Geschichte, Psychologie und Kunstgeschichte.⁸ Den *Autobiographischen Fragmenten* zufolge haben auf Buber vor allem Immanuel Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* sowie Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* nachhaltigen Eindruck gemacht. Insbesondere die Nietzsche-Lektüre »bemächtigt« sich seiner derart, dass Buber sich entschließt, den *Zarathustra* ins Polnische zu übersetzen, ein Plan, der über Anfänge nicht hinauskommt und schließlich fallen gelassen wird.⁹ Be-

4. Rede gehalten von Martin Buber an seiner »Barmizwah«-Feier am 8. Februar 1891, in: MBW 1, S. 93-98, Zitat S. 96; vgl. auch S. 101 f. u. Glaube, Hoffnung, Liebe, in: MBW 1, S. 99-102, bes. S. 101 f.

5. Martin Tremml, Einleitung, MBW 1, S. 23.

6. Brief an Franz Rosenzweig vom 1. Oktober 1922, in: B II, S. 141.

7. Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1918, S. 16.

8. Eine Aufstellung der von Buber 1896-1901 belegten Universitätsveranstaltungen ist zu finden in: MBW 1, S. 301-304.

9. Zum Einfluss Nietzsches auf Buber und die zionistische Bewegung s. Martin Tremml,

zeichnend auch: Unter dem Stichwort »Wien« gibt es in den *Autobiographischen Fragmenten* Fingerzeige vor allem auf das Burgtheater: auf die Welt der hier aufgeführten Dramen, des »›richtig‹ gesprochenen Menschenworts«, »der Fiktion aus Fiktion«. ¹⁰ All dies schlägt den jungen Buber in seinen Bann.

Sichtbarer Ausdruck dieser frühen Auseinandersetzung mit der europäisch-christlich geprägten Kultur ist Bubers 1904 an der Universität Wien in den Fächern Philosophie und Kunstgeschichte abgelegte Promotion. Die eingereichte Dissertation über zwei christliche Denker, Nikolaus von Kues (1401-1464) und Jakob Böhme (1575-1624), trägt den Titel *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems*. Vor allem aber seine seit 1904 erfolgenden Studien zur Geschichte der Mystik zeigen, wie breit Buber in dieser Zeit kultur- und religionsgeschichtlich orientiert ist. Das findet seinen besonderen Ausdruck in dem 1909 erstmals vorgelegten Buch *Ekstatische Konfessionen*. ¹¹ Zwar nimmt Buber in diesem Band zur Dokumentation mystischer Erfahrungen auch Texte aus der Welt Indiens, Chinas und des Orients auf; es dominieren aber Zeugnisse europäisch-christlicher Mystik vom 12. bis zum 19. Jahrhundert. Illustre Namen sind darunter: Hildegard von Bingen (1098-1179), Mechthild von Magdeburg (ca. 1207-1282), Mechthild von Hackeborn (1241-1299), Heinrich Seuse (1295/1297-1366), Brigitta von Schweden (1303-1373), Katharina von Siena (1347-1380), Katharina von Genua (1447-1510) und Katharina Emmerich (1774-1824); eine Auswahl, die allerdings, wie Buber freimütig eingesteht, weniger einer Präferenz für das Christliche als vielmehr mangelnder Sprachkenntnis geschuldet ist. ¹² Die Beschäftigung mit der nichtjüdischen Mystik gibt Buber später auf, als sich im Laufe des Ersten Weltkriegs seine dialogische Philosophie herauszubilden beginnt. ¹³

Zum anderen setzt bei Buber in dieser Phase gleichzeitig eine neue Hinwendung zum Judentum ein. Unter dem Eindruck der Lektüre einer

- Einleitung, MBW 1, S. 35-39: »Philosophische Einflüsse«; sowie Barbara Schäfer, Einleitung, MBW 3, S. 25-28: »Die Jüdische Renaissance im Schatten Nietzsches«.
10. Zur Wiener Zeit s. Martin Buber, *Autobiographische Fragmente*, S. 20f.; außerdem die Abschnitte »Wiener Literaten« (S. 24-29) und »Studien und Lehrer« (S. 29-35) in Martin Tremels Einleitung zu MBW 1 sowie die Abschnitte »Frühe biographische Zusammenhänge« und »Hugo von Hofmannsthal« in Asher Biemanns Einleitung zu MBW 6.
 11. *Ekstatische Konfessionen – Gesammelt von Martin Buber*, Jena: Eugen Diederichs 1909.
 12. Vgl. Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 5. Aufl., Heidelberg: Lambert Schneider 1984, S. XIX.
 13. Vgl. Paul Mendes-Flohr, Nachwort, in: Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 5. Aufl., Heidelberg: Lambert Schneider 1984, S. 249f.

Essaysammlung von Achad Haam (1856-1927) sowie des Wirkens von Theodor Herzl (1860-1904; 1896 erscheint dessen programmatische politische Schrift *Der Judenstaat*) schließt sich Buber bereits als Student in Leipzig 1898/99 durch Gründung eines Vereins jüdischer Studenten und einer zionistischen Ortsgruppe der Bewegung des Zionismus an, ohne sich von vorneherein ausschließlich mit dessen politischen Zielen zu identifizieren.¹⁴ Vielmehr wird Buber zum wichtigsten Sprecher kulturzionistischer Bestrebungen. Sie zielen ab auf eine Überwindung der Auszehrung jüdischer Identität und eine kulturelle Erneuerung durch Bewusstwerdung der geistigen und ethischen Werte des jüdischen Volkes. Neben der Schaffung eines geistigen Zentrums in Palästina, dessen Ausstrahlung eine Renaissance des jüdischen Geistes in der Diaspora befördern sollte, geht es den Kulturzionisten vor allem um »Gegenwartsarbeit«, um Stärkung des jüdischen Gemeinschaftsbewusstseins und um Förderung einer eigenständigen kulturellen Identität in Deutschland.

Die Befreiung, die der Zionismus für ihn bedeutet, fasst Buber denn auch in die folgenden Worte: »Wiederherstellung des Zusammenhangs«, »erneute Einwurzelung in die Gemeinschaft«, »rettende Verbindung mit einem Volkstum«. Keiner bedürfe all dessen so sehr, »wie der vom geistigen Suchen ergriffene, vom Intellekt in die Lüfte entführte Jüngling; unter den Jünglingen dieser Art und dieses Schicksals aber keiner so sehr wie der jüdische«, so Buber schon in der Rückschau auf seinen *Weg zum Chassidismus* (1918). In der Tat ist insbesondere der Chassidismus, eine mystisch-charismatische Frömmigkeitsbewegung im osteuropäischen Judentum seit dem 18. Jahrhundert, eine der großen Entdeckungen Bubers im Prozess kulturzionistischer Erneuerung. Hier glaubt er, die unverbrauchte »Seelenkraft des Judentums« gefunden zu haben. »Urjüdisches« sei ihm, wie er meint, in den Texten der chassidischen Meister aufgegangen, das »im Dunkel des Exils zu neu bewußter Äußerung aufgeblüht« sei: »die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefaßt«. »Urjüdisches«, das für Buber zugleich »Urmenschliches« ist, »der Gehalt menschlichster Religiosität« schlechthin.¹⁵ 1906 beginnt Buber mit einer ersten Edition chassidischer Texte: *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, gefolgt von *Die Legende des Baal-schem* (1908). Und mit diesen Dokumenten »im Rücken« geht Buber dann auch in die Auseinandersetzung mit »dem Christentum«. Sie ha-

14. Hintergründe und Zusammenhänge bei Barbara Schäfer, Einleitung, MBW 3, S. 20 ff.

15. Alle Zitate in diesem Abschnitt stammen aus Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 16f. u. 19.

ben sein Selbstbewusstsein als genuin jüdischer Denker in besonderer Weise gestärkt.¹⁶

Erster Höhepunkt einer durch Buber nun programmatisch vollzogenen »jüdischen Renaissance« sind die drei in Prag 1909 und 1910 gehaltenen *Reden über das Judentum*.¹⁷ Dabei ist für unseren Zusammenhang entscheidend: Die geistige Neubestimmung des Judentums ist bei Buber zugleich eine Auseinandersetzung mit den Ursprüngen des Christentums. Wir fassen in diesen Reden erstmals programmatische Äußerungen zum Urchristentum und zur Gestalt Jesu – in scharfer Abgrenzung zu dem, was Buber schon jetzt und künftig pauschal »das Christentum« nennt, worunter er einen von jüdischem Wurzelboden abgelösten, unter den Bedingungen der hellenistisch-römischen Kultur gewachsenen geschichtlichen Komplex versteht. »Ur-Christentum« und die Gestalt Jesu aber werden von Buber jetzt und künftig ausschließlich von ihren jüdischen Voraussetzungen her verstanden. Ur-Christentum (als »Geistesrevolution« in einer Zeit des immer starrereren und lebensfremderen »Zeremonialgesetzes«) müsse eigentlich »Ur-Judentum« heißen, erklärt Buber in seiner dritten Prager Rede »Die Erneuerung des Judentums«, denn es habe »mit dem Judentum weit mehr als mit dem zu schaffen, was man heute als Christentum« bezeichne.¹⁸ Buber spitzt seine mittlerweile gewonnenen Einsichten in dieser Rede so zu:

»Was an den Anfängen des Christentums nicht eklektisch, was daran schöpferisch war, das war ganz und gar nichts anderes als Judentum. Es war jüdisches Land, in dem diese Geistesrevolution entbrannte; es waren uralte jüdische Lebensgemeinschaften, aus deren Schoße sie erwacht war; es waren jüdische Männer, die sie ins Land trugen; die, zu denen sie sprachen, waren – wie immer wieder verkündet wird – das jüdische Volk und kein anderes; und was sie verkündeten, war nichts anderes als die Erneuerung der Religiosität der Tat im Judentum. Erst im synkretistischen Christentum des Abendlandes ist der dem Okzidental vertraute Glaube zur Hauptsache geworden; im Mittelpunkt des Urchristentums steht die Tat. [...] Und können wir nicht denen, die uns neuerdings eine ›Fühlungnahme‹ mit dem Christentum anempfehlen, antworten: Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit brauchen wir nicht Fühlung zu nehmen, brauchen es nur in uns zu erkennen und in Besitz zu nehmen, denn wir tragen es unverlierbar in uns; was aber am Christentum nicht Judentum ist,

16. Neben der bereits genannten Einleitung Barbara Schäfers zu MBW 3 vgl. auch: Gilya G. Schmidt, *Martin Buber's Formative Years. From German Culture to Jewish Renewal (1897-1909)*, Tuscaloosa u. London 1995; dies., *The First Buber. Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, Syracuse u. New York 1999.
17. Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911, zuletzt in: MBW 3, S. 219-256.
18. Ebd., MBW 3, S. 247.

das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt, – und damit – das sagen wir als Juden und als Menschen – wollen wir nicht Föhlung nehmen. Freilich dürfen wir dies nur antworten, wenn wir den abergläubischen Schrecken, den wir vor der nazarenischen Bewegung hegen, überwinden und sie dahin einstellen, wohin sie gehört: in die Geistesgeschichte des Judentums.«¹⁹

»Abergläubischer Schrecken vor der nazarenischen Bewegung«. »Nicht Föhlung nehmen«. Der frühe Buber bedient sich nicht selten gezielt einer kämpferischen Sprache, deren psychologische Funktion vor einem jüdischen Publikum im Prozess des Ringens um eine eigene Identität offensichtlich ist. Wer Schrecken beschwören muss, weiß um die Angst von Minderheitskulturen in Mehrheitsgesellschaften. Wer das Christentum zur »nazarenischen Bewegung« verkleinert, auf einen unschöpferischen, weil angeblich synkretistischen Mix aus »tausend Riten und Dogmen« reduziert und in seinen Ursprüngen »in die Geistesgeschichte des Judentums« verweist, der beschwört mehr als er argumentiert, weil das Gegenüber von geschichtlicher Übermächtigkeit ist.

Anlass und Adressat dieser »Reden« muss man denn auch stets im Blick behalten. Grete Schaeder, der wir ein erhellendes Kapitel über Bubers »Gespräch mit dem Christentum« schon aus dem Jahr 1966 verdanken, hat deshalb wohl Recht mit der Feststellung, dass Buber den distanzierenden Satz von der Zurückweisung der »Föhlung« zwar »nie zurückgenommen« hat, aber in späteren Jahren auch »nicht mehr ausgesprochen hätte«.²⁰ Der Satz hat 1910 vor jüdischem Publikum sichtlich die Funktion, angesichts einer jahrhundertealten Geschichte des christlichen Antijudaismus – so der evangelische Theologe Ekkehard Stegmann – den »Spieß« gewissermaßen »umzudrehen«:

»Wenn die Christen den Juden das Christentum als Erfüllung und damit zugleich als Überwindung und Aufhebung des Judentums empfohlen haben, dann hat Buber dem entgegengehalten: ›Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum [...]!‹ Ebendies bestimmt nun einerseits das Selbstbewußtsein, das Buber als Jude gegenüber den Christen aufbringen kann. Andererseits bestimmt es aber auch seinen Respekt vor dem Christentum, das ja

19. Ebd., S. 247 ff.

20. Grete Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 327. Bemerkenswert ist ein Brief Bubers an Hans Blüher (1888-1955) vom 19. Januar 1955, in dem er auf seine frühere Äußerung (»Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum«) selbstkritisch eingeht: »Für meine Ansicht zum Verhältnis zwischen Judentum und Christentum zitieren Sie (ungenau: ich sage nicht »gut«, sondern »schöpferisch«) eine Äußerung von 1909. Im Interesse eines wirklichen gegenseitigen Verständnisses möchte ich empfehlen, statt einer so unreifen Formulierung sich ein Bild von meiner Ansicht zu jenem Verhältnis etwa aus meinem Buch »Zwei Glaubensweisen« von 1950 zu machen« (B III, S. 390 f.).

mit seinem Stifter, Jesus von Nazareth, das Ur-Judentum im Herzen trägt. Schließlich erklärt sich aber auch von hierher, wo Bubers Kritik am Christentum ansetzt.«²¹

3. »Urchristentum« und »Wesen des Christentums« im Streit von Juden und Christen

Mit solchen Bemühungen jüdischer Selbstbehauptung steht Buber in seiner Zeit keineswegs allein. Sein Versuch muss im Kontext der Gesellschaft des wilhelminischen Deutschland gesehen werden, insbesondere in dem Versuch von Vertretern der *Wissenschaft des Judentums*, sich gegenüber einer kulturell und gesellschaftlich dominierenden christlichen, namentlich »protestantischen« Theologie zu behaupten.²² Hier kommt der Debatte über das »Wesen des Christentums« eine Schlüsselrolle zu, angestoßen durch das gleichnamige, 1900 veröffentlichte Buch eines der damals einflussreichsten Repräsentanten des deutschen Kulturprotestantismus, des Berliner Kirchen- und Dogmenhistorikers Adolf von Harnack (1851-1930). Denn schon Harnack hatte das Wesen des Christentums von der Verkündigung des geschichtlichen Jesus her zu bestimmen versucht und damit in Frontstellung zu einem kirchlich erstarrten Traditionalismus und verkopften Dogmatismus gebracht. Harnacks Gegner waren die Orthodoxen seiner eigenen Kirche. Ihnen stellt er mit den Mitteln historischer Kritik das »einfache Evangelium« Jesu vor Augen als Befreiung von einer verkrusteten, leb- und kraftlos gewordenen Religiosität.

Die Tragödie aber: Dieser innerchristliche Befreiungsprozess war zugleich nicht nur ein radikales Nein zum Judentum zurzeit Jesu, sondern zugleich auch ein Nein zum Judentum als solchem.²³ Harnack spielt die Verkündigung Jesu gegen den zeitgenössischen »Pharisäismus« aus, der als düstere, dunkle Folie zur jesuanischen Botschaft erhalten muss.²⁴

21. Ekkehard Stegemann, Einleitung, in: *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum*, hrsg. von Fritz A. Rothschild, Berlin 1998, S. 123-133, Zitat S. 128.
22. Zu Einzelheiten s. Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999 sowie Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, aus dem Englischen von Holger Fliessbach, München 2000.
23. Vgl. Erich Zenger, *Der jüdische Grund des Christentums – Harnacks Sicht des Judentums und die theologische Wiederentdeckung des Judentums nach der Schoah*, in: *Das Wesen des Christentums*, hrsg. von Jan Rohls [u.a.], Göttingen 2003, S. 99-122.
24. Vgl. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900). Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, München u. Hamburg, Neuausgabe 1964, bes. S. 40 f.

Für diese Botschaft gelten Umschreibungen wie Reinheit, Ernst, frische Quelle, Kraft. Für das Judentum zurzeit Jesu benutzt Harnack Ausdrücke wie Sand, Schutt, Trümmer, schwächlich, schädlich. Der Eindruck soll erweckt werden: Einem mit Traditionsballast (»Schutt«) beladenen, ja auf den Ruinen einstiger Größe (»Trümmer«) lebenden, schwächlich gewordenen Judentum, dem die »Theologie nur das Mittel« ist, »um die Religion zu beseitigen«, aufs Ganze gesehen also einer eher schädlichen Form der Religion stellt Jesus ein helles, klares, frisches Evangelium entgegen. Wir werden bei Bubers Auseinandersetzung mit dem »Pharisäismus« auf die Sachproblematik zurückzukommen haben.

Eine Antwort von jüdischer Seite hatte Harnack schon 1901 durch den Rabbiner Leo Baeck (1873-1956) bekommen. 1905 legt dieser einen eigenen Entwurf zum »Wesen des Judentums« vor, bevor er 1912 als Rabbiner nach Berlin kommt und dort auch als Dozent an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* arbeitet, dem Rabbinerseminar des liberalen Judentums in Deutschland. Schon Baeck hatte 1901 in seiner Antwort an Harnack Jesus als einen »echt jüdischen Charakter« bezeichnet, als eine »echt jüdische Persönlichkeit«: »Er war ein Jude unter Juden; aus keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er hervorgehen können, und in keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er wirken können. [...] Diesen Mutterboden der Persönlichkeit Jesu hat Harnack nicht in den Blick genommen.«²⁵ Und schon Baeck hatte mit solchen Urteilen einen Prozess der geschichtlichen Neubewertung der Figur Jesu im neuzeitlichen Judentum fortgeführt, der im 19. Jahrhundert mit Abraham Geiger (1810-1874), dem eigentlichen Schöpfer einer wissenschaftlichen Theologie des Judentums, begonnen hatte. Der Neutestamentler Gösta Lindeskog (1904-1984) hat ihn schon 1938 in einer wegweisenden Monographie *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum* ausführlich beschrieben.²⁶ Dieser Prozess führt gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu

25. Leo Baeck, Harnacks Vorlesung über das Wesen des Christentums (1901), in: *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum*, hrsg. von Fritz A. Rothschild, Berlin u. Düsseldorf 1998, S. 55-85, Zitat S. 57. Zum Verhältnis Buber – Baeck vgl. Ralf Koerrenz, Gott und die Philosophie der Beziehung. Die Gefährtschaft von Martin Buber und Leo Baeck, in: *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und Hebräischer Humanismus. Mit der unveröffentlichten deutschen Originalfassung des Artikels »Erwachsenenbildung« von Martin Buber*, hrsg. von Martha Friedenthal-Haase u. Ralf Koerrenz, Paderborn 2005, S. 77-95.
26. Gösta Lindeskog, *Die Jesus-Frage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1938). Mit einem Nachwort zum Nachdruck, Darmstadt 1973.

bahnbrechenden Jesus-Büchern jüdischer Gelehrter wie Claude G. Montefiore (1909)²⁷ oder Joseph Klausner (1922)²⁸.

4. Bubers Bild von Jesus

Auch Bubers Jesus-Bild muss vor dem Hintergrund dieser folgenreichen kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung gesehen werden, und ohne diesen Hintergrund sind die ersten beiden Dokumente in diesem Band, »Lebte Jesus?« (1910) und »Eine Feststellung« (1914), nicht zu verstehen.²⁹ Buber registriert, dass seine »Anschauungen vom ›Urchristentum‹« missverstanden worden waren, und reagiert kämpferisch. Er formuliert schon 1914 Einsichten und Überzeugungen, an denen er – bei allen Wandlungen in Ton und Stil – der Sache nach auch künftig festhalten wird:

Erstens: Das Urchristentum ist eine radikaljüdische Bewegung. Sie ist Buber wichtig, nicht weil, sondern obwohl sie im Christentum mündete, in einem Christentum, in dem »alle jüdischen Elemente nicht entfaltet, sondern entstellt« worden seien. In einem programmatischen Aufsatz über »Jüdische Religiosität« nur zwei Jahre später, 1916, spitzt Buber diesen Gedanken zu und spricht davon, dass das Urchristentum für eine Erneuerung des Judentums in dem Moment verloren gegangen sei, als es den »großen Gedanken«, nämlich »die Idee der gotterobernden Umkehr«, zum »gnadenreichen Anschluß an den Christus verengerte.«³⁰

Zweitens: Zu unterscheiden ist zwischen Jesus als glaubendem Menschen, als Subjekt seiner eigenen Religiosität, und Jesus als Objekt von Religiosität, als »Gegenstand« des Glaubens. Jesu Religiosität ist für Buber geprägt vom Judentum seiner Zeit. Insofern ist sie Juden tief vertraut. Die »Objektivierung« Jesu als Glaubensinhalt und -gegenstand dagegen bezeichnet Buber schon 1914 als für Juden »auf immer unüberwindlich fern und fremd«. 1916 spricht er in dem genannten Aufsatz davon, dass die urchristliche Bewegung für Juden in dem Moment »unfruchtbar« geworden sei, »als sie aus der wahrhaft jüdischen Verkündigung Jesu, jeder könne durch unbedingtes Leben Gottes Sohn werden, die Lehre machte, allein der Glaube an den *eingeborenen* Sohn Gottes könne dem Menschen die Ewigkeit gewinnen.«³¹

27. Claude G. Montefiore, *The Synoptic Gospel*, London 1909.

28. Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, hebr. Ausg. 1922.

29. In diesem Band, S. 75 f.

30. Martin Buber, *Jüdische Religiosität* (1916), in: JuJ, S. 65-78, Zitat S. 75.

31. Ebd., S. 66-69.

Drittens: Die unüberwindliche Ferne und Fremdheit wird von Buber in dieser Zeit unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg mit geradezu militärischen Bildern zum Ausdruck gebracht: kein »Frieden«, kein »Waffenstillstand«. Ein scharfer Antagonismus wird sichtbar zwischen »reinen, ganzen Juden« sowie der »weltbeherrschenden christlichen Kirche«. Ein Antagonismus, der dadurch entsteht, dass Buber der Kirche die »Usurpation jüdischen Urbesitzes« vorwirft im Bewusstsein des »ewigen Anspruchs« des Judentums, selbst »die wahre Ekklesia, die Gemeinde Gottes zu sein.«³²

Dieses demonstrative Selbstbewusstsein hat mit dem ständig neu geforderten Legitimationsnachweis jüdischer Denker angesichts einer christlichen Mehrheitskultur zu tun. Es ist ein »Schrei« nach Anerkennung, der freilich vielfach »ins Leere« geht, weil er von der Gegenseite überhört oder nicht ernst genommen wird. Jüdische Denker sind immer wieder neu gezwungen – so Christian Wiese in seiner Untersuchung aus dem Jahre 1999 – »gegen Vereinnahmung, missionarische Intentionen und exklusive Wahrheitsansprüche« ihr eigenes zu setzen³³ und mit eigenem argumentativem Gewicht dem Christentum die Legitimationsfrage zu stellen – 2000 Jahre christlicher Dominanz hin oder her. Buber tut genau dies. Indem er Jesus ganz für das Judentum reklamiert, entzieht er faktisch dem christlichen Glauben die Legitimationsbasis, sich auf Jesus als den Christus zu berufen. Kann man, wird später der evangelische Theologe Gerhard Ebeling (1912-2001) in selbstkritischer Auseinandersetzung mit Buber fragen, »den christlichen Glauben radikaler in Frage stellen, als wenn man ihn im Namen Gottes um des Glaubens willen unter Berufung auf Jesus in Frage stellt?«³⁴

Die scharfen Abgrenzungen hindern Buber freilich nicht daran, im selben Jahr 1914 im Rahmen einer eindrucklichen Betrachtung des Isenheimer Altars von Matthias Grünewald (1475/80-1528) im elsässischen Colmar eine besondere Christus-Meditation vorzulegen,³⁵ und zwar in Anwendung dessen, was man Bubers »Einheitslehre« genannt hat. Gemeint ist das Bemühen, die in der Moderne entstandene Spaltung der Welt in Religiöses und Nichtreligiöses zu überwinden und Gottes Wirklichkeit in der Welt erfahrbar zu machen.³⁶ Im »Auferstehungsbild« Grünewalds

32. Für die Zitate s. in diesem Band, S. 76.

33. Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie*, S. 363.

34. Gerhard Ebeling, *Zwei Glaubensweisen?* (1961), in: Ders., *Wort und Glaube*, Bd. III, Tübingen 1975, S. 236-245, Zitat S. 239.

35. Martin Buber, *Die Fahrt. Der Altar* (1914), in: MBW 1, S. 249-252.

36. Genauerer zum Hintergrund s. Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«*, Königsteini. T. 1978, S. 68-77, bes. S. 72-74.

erkennt Buber, dass dieser Christus sämtliche Farben in sich vereinigt und verklärt hat. Er trägt die Vielheit der Welt buchstäblich gen Himmel.

Es ist dieselbe Zeit, in der Buber sich mit dem Plan trägt, selbst ein Buch über Jesus und das Urchristentum zu schreiben,³⁷ kann er sich doch in seinem Jesus-Verständnis nicht nur von jüdischen, sondern auch von christlichen Theologen bestätigt sehen. Insbesondere von Albert Schweitzer (1875-1965), dessen Wirken Buber stets höchsten Respekt entgegenbringen wird.³⁸ Zu dessen 80. Geburtstag wird er ihm ein kleines Portrait widmen unter dem Titel »Ein Realist des Geistes« (1955), nachzulesen in diesem Band. Noch im Alter – so Grete Schaeder in ihrem biographischen Abriss zur Briefausgabe 1972 – soll Buber gesagt haben, man müsse bei den Schriften Schweitzers ansetzen, wenn man sein Verhältnis zum Christentum verstehen wolle.³⁹ Zu nennen sind vor allem Schweitzers frühe wissenschaftlich-theologische Arbeiten: seine Straßburger Promotion aus dem Jahr 1900 *Das Abendmahlsproblem aufgrund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte* (erschienen 1901) sowie seine Straßburger Habilitation an der Fakultät für evangelische Theologie *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1902). Wichtig für Buber ist, dass Schweitzer die Botschaft und das Messiasbewusstsein Jesu aus der Erwartung erklärte, dass das Reich Gottes unmittelbar bevorstehe. Denn auch Buber versteht »die Gestalt Jesu aus der Botschaft vom Gottesreich und aus dem Leidensgeheimnis des Gottesknechts bei Deuterocesaja«. ⁴⁰ Gemeint ist damit das 53. Kapitel des Jesaja-Buches, in dem von einem leidenden, sterbenden und die »Sünden von vielen« als Sühneopfer auf sich nehmenden »Knecht Gottes« die Rede ist, den nach Bubers Überzeugung Jesus »messianisch« gedeutet und auf sich bezogen hat. In der Rückschau des Jahres 1955 hat Buber selbst festgehalten, was er dem Jesus-Verständnis Albert Schweitzers verdankt: »Ich hatte Schweitzer 1901 und 1902 durch eine Abhandlung über das Abendmahlsgeheimnis kennengelernt, die mir einen tiefen Eindruck machte, weil sie Jesus mit Mysterien des jüdischen Glaubens in nahe Verbindung brachte.«⁴¹

37. Vgl. Martin Buber, Brief an Ernst Elijah Rappeport vom 28. September 1911, in: B I, S. 301 f.

38. Vgl. Lothar Stiehm, Geben, Nehmen, Miteinander. Martin Buber und Albert Schweitzer 1901-1965, in: *Ich und Du – Mensch und Gott. Gespräche mit Martin Buber*, hrsg. von Werner Zager, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 115-146.

39. Vgl. Grete Schaeder, Martin Buber. Ein biographischer Abriss, in: B I, S. 19-141, Zitat S. 88.

40. Ebd.

41. In diesem Band, S. 326.

5. »Für Jesus und gegen das Christentum kämpfen«

Wer wie Buber schon 1914 der »weltbeherrschenden christlichen Kirche« die »Usurpation jüdischen Urbesitzes« vorgeworfen und zugleich am »ewigen Anspruch« des Judentums festgehalten hatte, die »wahre Ek-klesia, die Gemeinde Gottes«, zu sein, der musste alle in der christlichen Mehrheitsgesellschaft immer wieder neu aufkommenden, »beleidigenden Zumutungen« entschieden zurückweisen, Juden könnten in Deutschland nur dann gute Staatsbürger sein, wenn sie sich zum Christentum bekehrten. 1917 nimmt Buber deshalb mit dem Beitrag »Der Preis« zur so genannten »Judenfrage« Stellung und erklärte unmissverständlich, dass man in Deutschland beides zugleich sein könne: in vollem Sinne Staatsbürger und Angehöriger des jüdischen Volkes. Jegliches Ansinnen an Juden, einen »Teil ihrer religiösen Empfindungen aufzugeben«, etwa durch Bekehrung zum Christentum, und zwar als »Bedingung für den Eintritt der vollkommenen Gleichberechtigung«, lehnt Buber unmissverständlich ab. Für Juden gebe es eine »innere Anschauung des Geschlechterzusammenhangs sub specie aeternitatis«, meint er. Diesen könne man aus dem Judentum, ohne dessen Bau zu erschüttern, so wenig reißen, »wie die Person Christi aus dem Christentum«. Von daher versteht sich Bubers Selbstverständnis als Angehöriger dieses »Geschlechterzusammenhangs«, den er um keinen Preis der Welt aufzugeben gedenkt:

»Wer sich nicht erinnert, daß Gott ihn aus Ägypten geführt hat, wer nicht den Messias erwartet, ist kein wahrhafter Jude mehr. Diese Erinnerung und diese Erwartung bilden jenen Teil unserer religiösen Empfindungen, dessen Aufgabe Scheffler als Preis für die »vollkommene Gleichberechtigung« fordert, die uns, wie er selbst erklärt, »nicht versagt werden kann«. Nun denn, diesen Preis werden wir niemals zahlen.«⁴²

Im Gegenteil. In zahlreichen Schriften während des Ersten Weltkriegs und danach präzisiert Buber immer stärker seine jüdische Interpretation der Botschaft Jesu. In »Der Geist des Orients und das Judentum« (1916) ist davon die Rede:

»Die Schwungkraft der Botschaft Jesu ist die altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung, die den Menschen wandelt und ins Gottesreich hebt. Und sie ist die Schwungkraft des Christentums geblieben, auf die es zurückgriff, so oft es sich erneuern wollte – und wenn es sich noch so sehr zu entjüden vermeinte.«⁴³

42. In diesem Band, S. 80.

43. Martin Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in: *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte von Martin Buber*, München: Kurt Wolff Verlag 1916, S. 9-48; aufgenommen in u. hier zitiert aus: *JuJ*, S. 45-63, Zitat S. 56.

Das Schicksal des Urchristentums aber? In seinem schon genannten Aufsatz »Jüdische Religiosität« aus demselben Jahr sieht Buber es so:

»Das Urchristentum aber war für eine Erneuerung des Judentums verloren, als es sich selber untreu wurde und den großen Gedanken, der es emporgetragen hatte, die Idee der gotterobernden Umkehr, zum gnadenreichen Anschluß an den Christus verengerte: – damals gewann es die Völker und gab das Judentum preis, indem es das Gefüge seiner Gemeinschaft sprengte. Das Christentum ist von da aus zur Herrschaft über die Völker aufgestiegen, das Judentum in Erstarrung, Erniedrigung, Entartung gesunken; aber sein Kern hat unerschütterlich den Anspruch gewahrt, die wahre Ekklesia, die treu gebliebene Gemeinde der göttlichen Unmittelbarkeit zu sein.«⁴⁴

Nur ein Jahr später, 1917, kann Buber in einem Brief an den aus Prag stammenden Schriftsteller Franz Werfel (1890-1945) den Unterschied zwischen Judentum und Christentum in bisher nicht erreichter Klarheit und Schärfe zusammenfassen. Dieser Brief ist ein Schlüsseldokument für Bubers Einstellung zum Christentum zur Zeit des Ersten Weltkriegs. Er verdient deshalb, ausführlicher zitiert zu werden:

»Die großen Christen, Paulus, Augustinus, Thomas, Luther, meinten alle, was dieser letzte derb und deutlich heraussagte: Gott sei denen feind, die ›durch ihre eigene Vermessenheit sich selbst reinigen wollen‹. Und dagegen steht das jüdische Wort, mehr als tausend Jahre älter als Luther, aber wie ein Fels gegen das seine aufgerichtet: ›Wer sich zu reinigen kommt, dem stehen sie bei‹ [Talmudtraktat, ›Schabath‹, 104a]. Sie, die hilfreichen Gottesmächte. Welches dieser zwei Worte ist für die Wahrheit? Ich meine, es ergeht Ihnen wie mir: Gott offenbart sich in Ihrem Werdenwollen, nicht in Ihrem Harren auf Gnade. Und sage ich damit wirklich nur etwas über mich und Sie aus? Wenn Gott meiner bedarf, bedarf er meiner um ihn zu erwarten, oder um ihn zu bereiten? Und wie könnte ich es fassen, was die Christen so leicht fassen können, daß Gott meiner nicht bedürfe! Daß ich zum Spiel gemacht sei und nicht zu einer Vollendung! Nicht ich warte, Gott wartet, daß er zu mir, zu Ihnen, zu jedem EINZIGEN Menschen sagen könne, was nach dem Bericht des Hebräerevangeliums der Geist zu Jesus sprach, als er ihn in der Taufe zur Sohnschaft erhob: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu enim es requies mea. [Mein Sohn, in allen Propheten habe ich Dich erwartet, daß Du kommest und ich Ruhe fände in Dir. Du bist nämlich meine Ruhe.] Nein, lieber Freund, auferlegt ist uns von Gott gar nichts, erwartet wird alles. Und Sie sagen mit Recht: Es steht uns frei, ob wir das wahre Leben leben wollen: um ihn in unserer Einzigkeit zu vollenden. Aber nach der christlichen Lehre, die Jesu Sinn und Grund verkehrt hat, steht es uns nicht frei, sondern es hängt davon ab, ob wir erwählt sind. Unsere Lehre aber ist: es gilt nicht, ob Er mich erwählt hat, sondern daß ich Ihn erwähle. Denn es ist wahrhaftig nicht seine

44. Martin Buber, Jüdische Religiosität, in: JuJ, S. 73.

Sache, zu erwählen und zu verwerfen. Jene Lehre aber, die sich die christliche nennt, hindert den Menschen, indem sie ihn auf die Gnade verweist, an der Entscheidung, die Jesus verkündete *METANOEITE* und von der wir uns einst in den Straßen der Stadt Leipzig (zu einer Zeit, als ich noch nicht am bitteren Erleben ihre Tiefe erkannt hatte) unterredeten. Darum will und werde ich für Jesus und gegen das Christentum kämpfen.«⁴⁵

»Für Jesus und gegen das Christentum kämpfen«: Deutlich wird vollends, was Buber in dieser Phase unter Christentum versteht. Es ist vor allem anderen ein bestimmtes Verständnis von Gnade, für das Buber von Paulus über Augustinus bis hin zu Luther die größten unter den christlichen Theologen verantwortlich macht und das aus seiner Sicht bei Christen einer Haltung der Passivität, des Erwartens und Harrens Vorschub leistet. Buber dagegen beruft sich auf Jesus, um das spezifisch Jüdische – in der Tradition der großen Propheten – in der Aktivität, in der Wahl, in der Entscheidung für Gott zu sehen: »Werdenwollen, nicht Harren auf Gnade«. Das, was Buber »christliche Lehre« nennt, hat für ihn »Jesu Sinn und Grund verkehrt«! Mehr noch: Jene »christliche Lehre« hindere den Menschen »an der Entscheidung, die Jesus verkündete«, indem sie ihn »auf die Gnade verweist«.

6. »Die Welt ist unerlöst« Ablehnung der Messianität Jesu

Doch nicht nur im Verhältnis von Tat und Gnade sieht Buber einen entscheidenden Trennungspunkt zwischen einem jüdischen und einem christlichen Verständnis Jesu, sondern auch in der Frage der Messianität. Buber geht hier in doppelter Hinsicht auf Distanz zur christlichen Position. Zum einen befremdet ihn, dass Jesus selbst das messianische Geheimnis des nach Jes 53 verborgenen »Gottesknechtes« öffentlich gemacht hat, indem er es auf sich bezogen habe. 1928 nimmt er in einem Geleitwort zu *Die chassidischen Bücher* dazu Stellung, eine Position, die er noch nach dem Zweiten Weltkrieg verteidigen muss (»Christus, Chasidismus, Gnosis«, 1954)⁴⁶:

»Man muß in die Tiefen dieses in keinem Bekenntnis zusammengeschloßnen, aber aus den Zeugnissen erweislichen Glaubens hinabsteigen, um das Verhältnis des Judentums zur Erscheinung Jesu wahrhaft zu verstehn. Was auch seine Erscheinung der Völkerwelt bedeutet (und ihre Bedeutung für die Völkerwelt bleibt für mich

45. Brief an Franz Werfel vom 17. März 1917, in: B I, S. 483 f.

46. In diesem Band, S. 313-319.

der eigentliche Ernst der abendländischen Geschichte), vom Judentum aus gesehen ist er der erste in der Reihe der Menschen, die, aus der Verborgenheit der Gottesknechte, dem wirklichen »Messiasgeheimnis«, tretend, in ihrer Seele und in ihrem Wort sich die Messianität zuerkennen. Daß dieser Erste – wie ich immer wieder erfahre, wenn sich mir die personhaft klanggechten Worte zu einer Einheit fügen, deren Sprecher mir schaubar wird – in der Reihe der unvergleichlich Reinste, Rechtmäßigste, mit wirklicher messianischer Kraft Begabteste war, ändert nichts an dem Faktum dieser Erstheit, ja, es gehört wohl eben dazu, gehört zu dem furchtbar eindringlichen Wirklichkeitscharakter der ganzen automessianischen Reihe.«⁴⁷

Jesus als »Automessias«. Jesus somit als derjenige Jude, der sich als erster Messianität zuerkennt. Das Befremden ist bei allem Respekt für Jesu Person unverkennbar, zumal Buber sich nicht scheut, die Reihe der »Automessiasse« im Judentum bis hin zu einer so fragwürdigen Gestalt wie Sabbatai Zwi (1626-1676) durchzuziehen. An der zitierten Stelle fährt er nicht zufällig fort:

»Dazu gehört es auch wohl, daß der letzte in der Reihe – jener Sabbatai Zwi, der im gleichen Jahr wie Spinoza starb – der tiefsten Problematik verfiel, aus der redlichen Selbstgewißheit in eine gespielte hinüberglitt und im Abfall endete.«⁴⁸

Später in seinem Werk wird Buber Jesus noch einmal mit einer positiven, einer geradezu heiligen Gestalt aus dem chassidischen Judentum kontrastieren, nachzulesen im Nachwort zur deutschen Ausgabe seines eine »Chronik« genannten Buches *Gog und Magog*. Der »heilige Jude« von Pzysha sei in der »Verborgenheit des Köchers« geblieben, meint Buber; Jesus dagegen, der im Schatten des deuterocesajanischen »Knechts des Herrn« gestanden habe, sei aus der »Verborgenheit« getreten: »Das gilt es zu sehen: die Hand, die den Pfeil erst zuspitzt und ihn dann ins Dunkel des Köchers versenkt, und den Pfeil, der sich ins Dunkel duckt.«⁴⁹

Der Anspruch Jesu und der Christen auf Messianität aber war Buber auch schon deshalb fragwürdig, weil vom jüdischen Standpunkt aus das Erscheinen des Messias mit der Erlösung der Schöpfung zusammenfällt. Dies geht bereits aus einer Stellungnahme Bubers vom November 1917 hervor. Ein christlicher Gesprächspartner hatte behauptet, nichts stünde doch im Wege, »Jesus als den Messias der Welt anzusehen, der das geläuterte Judentum der aus ihrem Götzendienst zu befreienden Welt gebracht habe«. Buber hält dagegen:

47. Martin Buber, Geleitwort zu *Die chassidischen Bücher*, Hellerau: Jakob Hegner 1928, S. XXVIII; aufgenommen in u. hier zitiert aus: Werke III, S. 755.

48. Ebd., S. 755 f.

49. Martin Buber, *Gog und Magog. Eine Chronik*, Heidelberg: Lambert Schneider 1949; zuletzt in: MBW 19, hrsg. von Ran HaCohen, Zitat S. 275.

»Das ist ein durchaus lutherischer Gedanke, den ich auf das entschiedenste verwerfen muß. Schon die Formulierung, daß ›nichts im Wege stände‹, finde ich auf religiöse Entscheidungen völlig unanwendbar; der religiöse Mensch ergreift eine Glaubenswahrheit, nicht weil ihr nichts im Wege steht, sondern weil seine Seele von ihr überwältigt und erleuchtet ist. Wichtiger ist aber das Inhaltliche. Wer ›die Welt‹, richtiger einen Teil der Menschheit vom Götzendienste befreit, heiße er nun Jesus oder Buddha, Zarathustra oder Laotse, hat keinen Anspruch auf den Namen des ›Messias der Welt‹; der käme nur dem zu, der die Welt erlöste. Läuterung der Religiosität, Monotheisierung, Christianisierung, all das bedeutet nicht Erlösung der Menschheit. Erlösung – das ist eine Verwandlung des ganzen Lebens von Grund aus, des Lebens aller Einzelnen und aller Gemeinschaften. Die Welt ist unerlöst – fühlen Sie das nicht wie ich in jedem Blutstropfen? Fühlen Sie nicht wie ich, daß das Messianische nichts Geschehenes, nichts an einem bestimmten Fleck der geschichtlichen Vergangenheit Lokalisiertes sein kann, sondern einzig das, dem wir ins Unendliche entgegenblicken, in die Ewigkeit entgegenharren, als Ideal überempirisch, als das, an dessen Verwirklichung wir allständig arbeiten können, uns unmittelbar gegeben, unberührbar wie Gott selber und unanzweifelbar lebendig wie er, – die absolute Zukunft? Ist es möglich, daß dieses urjüdische Gefühl, das die Wurzel jüdischer Religiosität ist, der Glaube an die Erfüllung am Ende der Tage, der nichts Vergängliches vorgreifen, aber alles Vergängliche vorarbeiten darf und soll, aus Ihrem Herzen gebrochen ist?«⁵⁰

»Die Welt ist unerlöst, fühlen Sie das nicht in jedem Blutstropfen?« Diese Briefstelle von 1917 findet ihre eindrucklichste Bestätigung knapp 30 Jahre später in einem Text Bubers nach der Schoah. Gerade sie war für ihn zum grauenhaftesten Zeichen der Unerlöstheit der Welt geworden. Nichts widerlegt für Buber christlich-messianische Ansprüche stärker als das, was Juden hier angetan wurde. Dieser kurze Text aus dem Jahr 1946 zum Gedenken an den evangelischen Theologen Leonhard Ragaz (1868-1945) ist – wie der Jerusalemer Religionsgeschichtler David Flusser (1917-2000) zu recht angemerkt hat – bisher nicht genügend beachtet worden. Buber hat in diesem Text, wie Flusser schreibt, »in einer wahrlich klassischen Weise seinen Vorbehalt gegen die Christologie angemeldet«:⁵¹

»Aber ich glaube ebenso fest daran, dass wir Jesus nie als gekommenen Messias anerkennen werden, weil dies dem innersten Sinn unserer messianischen Leidenschaft [...] widersprechen würde. In das mächtige Seil unseres Messiasglaubens, das, an einen Fels am Sinai geknüpft, sich bis zu einem noch unsichtbaren, aber in den Grund der Welt gerammten Pflocke spannt, ist kein Knoten geschlagen. Für unseren Blick geschieht Erlösung allezeit, für ihn ist keine geschehen. Am Schand-

50. Brief an Landgerichtsrat S. vom 26. November 1917, in: B I, S. 513.

51. David Flusser, Nachwort zu *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen 1994, S. 185-247, Zitat S. 229.

pfahl der Menschheit stehend, geißelt und gefoltert, demonstrieren wir mit unserem blutigen Volksleib die Unerlöstheit der Welt.«⁵²

Weitere Selbstzeugnisse aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg verdeutlichen, dass Buber immer präziser die Diastase von Jesus einerseits und Christentum andererseits zu bestimmen sucht. In seiner Totenrede (»Der heilige Weg«, 1919) auf den Freund Gustav Landauer (1870-1919), der als führendes Mitglied der Räterepublik Bayerns am 2. Mai 1919 von Soldaten der Reichswehr erschossen worden war und den Buber einen »der reinsten, echtsten, edelsten, mutigsten, treusten Menschen dieses Zeitalters« nennt (»Bericht und Berichtigung«, 1926)⁵³, geht Buber noch einmal auf die »ungeheuerliche Mißdeutung« von Jesu Lehre ein, die »zwei Jahrtausende abendländischer Geistesgeschichte« fülle. An die Stelle des »jüdischen Wissens« um praktische Verantwortung für die Welt vor Gott sei die »Annahme einer grundsätzlichen und unüberbrückbaren Zweiheit von Menschenwillen und Gottesgnade« getreten.⁵⁴ Die Völker des Abendlandes hätten mit der Lehre Jesu das wesentlich Jüdische gerade nicht übernommen: die »Tendenz der Verwirklichung« von Gottes Reich unter den Bedingungen der Welt. Abgefunden hätte man sich »mit der Zweiheit«, was Buber zufolge zu geschichtlich fatalen Folgen geführt hat, die er – die Schrecken des soeben zu Ende gegangenen Ersten Weltkriegs vor Augen – mit den Sätzen zuspitzt:

»Es ist die Atmosphäre, in der noch unsre heutige Zeit steht, die des Dualismus von Wahrheit und Wirklichkeit, Idee und Tatsache, Moral und Politik; es ist die Atmosphäre, in der das Christentum dem römischen Kaiser so lange gegeben hat was »des Kaisers« war, bis es ihm nichts mehr zu verweigern hatte; in der das Christentum so lange dem Übel nicht widerstrebt hat, bis es, als es seinen rasendsten Exzessen zu widerstreben versuchte, erkennen mußte, daß es dessen unmächtig geworden war.«⁵⁵

7. Ein »Gewalttäter des Geistes« Bubers Paulus-Kritik

Im Zusammenhang dieser Landauer-Rede machte Buber eine Schlüsselfigur für diesen Prozess »ungeheuerlicher Mißdeutung« der Lehre Jesu

52. In diesem Band, S. 190.

53. In diesem Band, S. 98 ff.

54. Martin Buber, *Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1919; aufgenommen in u. hier zitiert aus: JuJ, S. 87-119, Zitat S. 103.

55. Ebd., S. 104.