

Martin Greber

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Martin Buber Werkausgabe

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

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Martin Buber Werkausgabe

5

Vorlesungen über
Judentum und Christentum

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Orr Scharf

GÜTERSLOO
LOHENVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gefördert von der Friede Springer Stiftung.

friede springer stiftung

Gefördert von der Gerda Henkel Stiftung.

GERDA HENKEL STIFTUNG

Gefördert vom Bundesministerium für
Bildung und Forschung.



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Gefördert vom Deutschen Zentrum
für Luft- und Raumfahrt.



DLR

Gefördert von der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf.



HEINRICH HEINE
UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

Gefördert von der
Israel Academy of Sciences and Humanities.



1. Auflage

Copyright © 2017 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Straße 28, 81673 München

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Druck und Einband: Hubert & Co, Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-02680-0

www.gtvh.de

Inhalt

Vorbemerkung	7
Dank	9
Einleitung: Von »Ecclesia et Synagoga« zu »Zwei Glaubensweisen«: Martin Bubers Vorlesungen über Judentum und Christentum . . .	11
Vorlesungen über Judentum und Christentum (Fassung I)	51
[I. Jüdischer und christlicher Glaube]	52
[II. Jüdische und christliche Erlösungslehre]	119
[III. Jüdischer und christlicher Messianismus]	190
Vorlesungen über Judentum und Christentum (Fassung II)	249
I. Jüdischer und christlicher Glaube.	250
II. Jüdische und christliche Erlösungslehre.	278
III. Jüdischer und christlicher Messianismus.	302

Kommentar

Editorische Notiz	328
Diakritische Zeichen	329
Einzelkommentare	330
Abkürzungsverzeichnis	408
Quellen- und Literaturverzeichnis	412
Glossar	422
Stellenregister	424
Sachregister	431
Personenregister	436
Gesamtaufriß der Edition	445

Vorbemerkung

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

Martin Buber, der zeitlebens mit zahlreichen christlich geprägten Denkern und Theologen befreundet war und in regem gedanklichen Austausch mit ihnen stand, gilt als einer der engagiertesten Protagonisten der Begründung eines christlich-jüdischen Dialogs. In seiner Schrift *Zwei Glaubensweisen* (1950, jetzt in MBW 9) als einem Alterswerk verdichten sich die langjährigen Reflexionen zu den verbindenden bzw. den gegensätzlichen Elementen beider Religionen in umfassender Weise. Als eine entscheidende Vorstufe hierzu erweisen sich die bislang unveröffentlichten Mitschriften einer Vorlesungsreihe über Judentum und Christentum, die Buber 1934 am 1933 neu gegründeten Jüdischen Lehrhaus abhielt, das in der Zeit wachsender antisemitischer Anfeindungen die Nachfolge des 1929 aufgelösten Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhauses angetreten hatte. Auch wenn die Vorlesungsreihe, die sich in zwei unabhängig voneinander erstellten Mitschriften erhalten hat (vgl. den Kommentar S. 330-332), als Vorstufe zu *Zwei Glaubensweisen* erscheinen mag, worin deren zentrale Motive verdichtet wieder aufgegriffen werden, so stellt sie doch, was die Gedankenführung und vor allem das ausgebreitete exegetische Material betrifft, zugleich eine eigenständige Arbeit dar. Nicht zuletzt aber kann die Vorlesungsreihe auch als bedeutendes zeithistorisches Dokument gelten, ist sie doch ebenso als Zeugnis des geistigen Widerstands und der Vergewisserung jüdischen Selbstverständnisses angesichts der rapide um sich greifenden und sich radikalisierenden Repression zu verstehen.

Die zentralen Begriffe, anhand derer der Vergleich beider Religionen entwickelt wird, Glauben, Erlösung und Messianismus, bilden nicht allein die titelgebenden Themen des jeweiligen Trimesters, sie sind es gemäß Bubers Analyse auch, die von beiden Glaubensweisen geteilt werden und in diesem Sinne beider Einheit konstituieren. Zugleich aber versucht Buber dezidiert in akribischen Interpretationen der Originalschriften die in beiden Religionen prinzipiell unterschiedliche Auffassung dieser Zentralbegriffe zu belegen. Bubers Untersuchung zeichnet die ungebrochene

Lebendigkeit und Bedeutung dieser Kernlehren im Judentum nach und weist damit den Universalitätsanspruch des Christentums zurück.

Die Typoskripte, in denen die Vorlesungsreihe im Martin Buber Archiv in Jerusalem sowie im Leo Beck Institut in New York überliefert ist, stellen zwei unterschiedliche Fassungen derselben Vorlesung dar. Die eine, längere ist eine unmittelbare Wiedergabe des gesprochenen Wortes von Buber und gibt unverkürzt alle Exkurse des Vortragenden wieder. Die zweite, kürzere wurde nachträglich von Ernst Michel auf Grundlage eigener Notizen angefertigt, gibt also einen bereits konzentrierten Inhalt wieder. Beide Fassungen werden in diesem Band abgedruckt, die längere als »Fassung I«, die kürzere als »Fassung II«. Der Abdruck beider Fassungen scheint geboten, da die längere teils bedeutend mehr Materialien und Exkurse enthält sowie den unmittelbaren Redegestus Bubers vergegenwärtigt, während die zweite, kürzere nicht allein nur auf die geschriebene Sprache hin redigiert ist und darin als eine erste Schicht im Übergang zu den späteren *Zwei Glaubensweisen* fungiert, sondern zudem genauere Verweise auf einzelne Schriften bietet.

*

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

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finanzielle Förderung nicht möglich. Wir danken insbesondere der Friede Springer Stiftung für die spezielle Förderung des Herausgebers dieses Bandes. Desweiteren danken wir dem Bundesministerium für Bildung und Forschung und der Gerda Henkel Stiftung für ihre nachhaltige Unterstützung des Gesamtprojekts der Martin Buber Werkausgabe. Nicht zuletzt sei der Heinrich Heine Universität Düsseldorf gedankt, die das Projekt logistisch und administrativ betreut.

Düsseldorf, im März 2017

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Ich danke den Herausgebern der Martin Buber Werkausgabe Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte dafür, dass sie mir die Arbeit diesen Bandes anvertraut haben, was ich als besondere Auszeichnung empfinde, da es sich um die Herausgabe zweier bisher unveröffentlichter Texte handelt. Ihre Anregungen erleichterten mir die Kommentierung und halfen mir bei der Lösung einiger Probleme, die sich mir während meiner Arbeit am Band auftraten.

Danken möchte ich auch meinem Freund Biti Roi in Jerusalem, der mir wertvolle Ratschläge gab, wo ich die von Buber herangezogenen rabbinischen Quellen finden könnte.

Die Mitarbeiter der Martin Buber Arbeitsstelle – Arne Taube und Simone Pöpl – haben mich weitgehend unterstützt. Zusätzlich zu ihrer Professionalität und ihrer Expertise gaben sie mir Zuspruch und unterstützten mich beim gesamten Prozess der Fertigstellung dieses Bandes.

Zu guter Letzt bin ich meiner Frau Shira und meinen Kindern Avigail Dora und Eitan Yosef für ihre Geduld und ihr Verständnis zu Dank verpflichtet.

Philadelphia und Kfar Saba, im März 2017

Orr Scharf

Von »Ecclesia et Synagoga« zu »Zwei Glaubensweisen«: Martin Bubers Vorlesungen über Judentum und Christentum

Der sinnbildliche Gegensatz zwischen »Ecclesia et Synagoga«, wie er in den allegorischen Darstellungen von Kirche und Synagoge an Kirchengebäuden in konzentrierter Form zum Ausdruck kam, definierte für Jahrhunderte das zwiespältige Verhältnis zwischen Christen und den jüdischen Gemeinschaften in ihrer Mitte. Die Figur der »Synagoge« hält, die Augen verbunden, einen zerbrochenen Stab in der einen und das Gesetz – repräsentiert durch die Steintafeln – in der anderen Hand. In ihr erscheint das Judentum als das gedemütigte Gegenstück zum Christentum, dessen allegorische Darstellung ihrerseits aufrecht, triumphierend, ein Banner in Form eines Feldzeichens [vexillum] in der einen und einen Abendmahlskelch in der anderen Hand hält. Als junger Mann, von einer Glaubenskrise gequält, sah Franz Rosenzweig (1886-1929) diese beiden Statuen, die »Ecclesia« und die »Synagoga«, am Freiburger Münster als bedrückende Mahnung, dass das Judentum keinen Ort in der Welt mehr habe.¹ Eine andere sinnbildliche Darstellung der Kirche ist das Kruzifix mit Steinstatuen an der berühmten Karlsbrücke in Prag. Diese Figurengruppe, die erstmals im Jahr 1629 errichtet wurde, zeigt Jesus am Kreuz, geschmückt mit dem in vergoldeten Lettern wiedergegebenen Vers aus Jesaja 6,3: קדוש קדוש יהוה צבאות.² Ursprünglich wurde diese hebräische Inschrift als Bestrafung für einen Juden angebracht, der der Blasphemie angeklagt war, und war gedacht als Geste der Demütigung gegenüber den Juden der Stadt, die gezwungen waren, die Worte ihrer heiligen Schrift als goldenen Schmuck am Kreuz zu erblicken. Allerdings konnte etwa der in Prag aufgewachsene Hugo Bergmann (1883-1975), wie er sich in einem autobiographischen Fragment erinnert, als Kind nicht anders, als Stolz zu empfinden, dass die

1. Franz Rosenzweig, Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913, in: *Franz Rosenzweig: Briefe und Tagebücher. Band I: 1900-1918*, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, Den Haag 1979, S. 133-143. Eine Analyse des starken Eindrucks, den dieses Bild auf Rosenzweigs Wahrnehmung des Verhältnisses beider Glaubensweisen gemacht hatte, bietet Paul Mendes-Flohr, Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism, in: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Hannover und London 1988, S. 138-161.
2. In Bubers Übersetzung: »Heilig heilig heilig / ER der Umscharte.« *Das Buch Jeschajahu. (Die Schrift X)*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Berlin: Lambert Schneider 1930, S. 28.

Worte des *Kedushah*-Abschnitts des täglichen Gebets über dem Haupt der Jesus-Statue erstrahlten.³

Auch Martin Buber wuchs im Schatten der christlichen Enterbungstheologie auf, die im Zeichen des Leitbilds der »Ecclesia et Synagoga« stand.⁴ Eine Vielzahl seiner Beteiligungen an öffentlichen Angelegenheiten, nicht zuletzt als Gründer und Herausgeber der einflussreichen Zeitschrift *Der Jude*, waren Reaktionen auf die christlichen »Metaphysiker der Geringschätzung«⁵. Allerdings weigerte sich Buber als standhafter Verfechter des jüdisch-christlichen Dialogs, der Enterbungstheologie lediglich apologetisch zu begegnen. Bubers Denken über das Christentum und dessen Konfrontation mit dem Judentum wurde demnach durch die beiden sinnbildlichen Figuren, durch die Enterbung, die sie bezeichnen, sowie durch die durch sie provozierten modernen jüdischen Gegenreaktionen und schließlich durch ihren geographischen Ort geprägt. Das südliche Deutschland – Frankfurt und Freiburg – und Prag umreißen den geographischen und intellektuellen Raum, in dem Buber in den Jahren beheimatet war, während derer er sein ausgereiftes Verständnis des Christentums formulierte. Frankfurt am Main, die Heimstätte des Freien Jüdischen Lehrhauses, wo Buber auf Franz Rosenzweigs Einladung 1922 zum ersten Mal Vorlesungen über Judentum und Christentum hielt, war ein blühendes Zentrum der jüdischen geistigen Erneuerungsbewegung. Prag hingegen war eine Stadt, die auf Grund ihres vibrierenden modernen jüdischen Milieus Bubers Zuneigung fand: Heimat von Franz Kafka (1883-1924), Robert Weltsch (1891-1982), Hans Kohn (1891-1971) und Hugo Bergmann, mit denen Buber neben vielen anderen in einen langjährigen und fruchtbaren intellektuellen und spirituellen Dialog eintrat. Prag war der Schauplatz, an dem Buber seine *Drei Reden über das Juden-*

3. Hugo Bergmann, Prag [Hebräisch], in: *Knesset: Writers Speak in Memory of H. N. Bialik*, Tel Aviv 1954. Zitiert nach Natan Ofek, *Conversations about Kafka and More*, Jerusalem 2004, S. 198.
4. Vgl. etwa Bubers Erinnerungen an seine Schuljahre an einem katholischen Gymnasium im polnischen Lemberg: »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.« Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, S. 12; jetzt in MBW 7, S. 279.
5. Dieser Begriff wurde von Paul Mendes-Flohr zur Bezeichnung von christlichen Denkern und Ideologen geprägt, die mit ihren Arbeiten intellektuelle Munition für die Angriffe des sozialen und politischen Antisemitismus bereitstellten. Vgl. Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber and the Metaphysicians of Contempt*, in: *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 207-236.

tum (1911)⁶ hielt, in denen er die Wegmarken für die Zukunft des modernen Judentums entwarf. Zudem sind sie eine seiner frühesten Arbeiten, die den Kern seiner Auffassung vom Christentum enthalten, den er in seinen *Vorlesungen* entwickeln und entfalten sollte.⁷

Die Erstveröffentlichung der *Vorlesungen* in diesem Band fügt Bubers Untersuchungen zu den gemeinsamen Wurzeln von Judentum und Christentum einen wichtigen und bisher unbekanntem Aspekt hinzu. Die *Vorlesungen* berühren schwierige Fragen, die die historischen und theologischen Grundlagen, die von den beiden Glaubensweisen geteilt werden, ebenso wie die Kluft, die sich zwischen ihnen aufgetan hat, betreffen. Als die umfassendste erhaltene Arbeit Bubers zu dieser Thematik – mehr als doppelt so umfangreich wie *Zwei Glaubensweisen* (1950) – enthalten die *Vorlesungen* eine Fülle an Materialien, die nicht in anderen Schriften Bubers aufgenommen oder überliefert worden sind. Sie erst lassen den vollen Umfang der Quellen und der Gelehrsamkeit erkennen, die Buber in seiner Beschäftigung mit dem Gegenstand zu Rate gezogen hat. Im Jahr 1934⁸ in Frankfurt gehalten, stellen die *Vorlesungen* auch historisch wertvolle Aufzeichnungen dar, die Bubers Studien zum Thema während einer dramatischen Epoche seiner Biographie dokumentieren, seiner Leitung des geistigen Widerstands gegen die um sich greifende Verfolgung durch die Nationalsozialisten in den 1930er Jahren. Die *Vorlesungen* sind in zwei Fassungen überliefert, die offenkundig unabhängig voneinander entstanden sind. Nahezu identisch in Inhalt und Struktur, unterscheiden sie sich lediglich in Länge und Stil: Fassung I ist beinahe dreimal so umfangreich wie Fassung II und gibt in eher weitschweifiger Sprache den Duktus der unmittelbaren Rede Bubers wieder, während die zweite, mutmaßlich von Ernst Michel (1889-1964) angefertigte Fassung nicht nur kürzer, sondern in kompaktem Stil gehalten ist.⁹ Des Weiteren erlauben die *Vorlesungen* neue und faszinierende Einblicke in die Komposition der bekanntesten Arbeit Bubers zur jüdisch-christlichen Theologie, des Buches *Zwei Glaubensweisen*,¹⁰ das er in den späten 1940er Jahren in Israel verfasste, indem sie die Perspektive auf seine fortwährende Beschäftigung mit dieser Frage grundlegend erweitern.

6. Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911 (jetzt in: MBW 3, S. 219-256).
7. Für einen umfassenden Überblick zu Bubers Schriften zum Christentum vgl. Karl-Josef Kuschels Einleitung in MBW 9, S. 11-74.
8. Zum Problem der Datierung der *Vorlesungen* vgl. den Kommentar, S. 330-332.
9. Für einen Vergleich zwischen den beiden Zyklen vgl. ebd.
10. Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich: Manesse 1950, jetzt in: MBW 9, S. 202-312.

Die Vorlesungen: Struktur und Inhalt

1. Die Argumentation der Vorlesungen

Lesern, die mit *Zwei Glaubensweisen* vertraut sind, werden auch die *Vorlesungen* bekannt vorkommen, da sich die historischen und theologischen Prämissen von Bubers Monographie mit denen substantieller Teile seiner früheren Studien zum Christentum überschneiden. Buber bestimmt die Lehren des Juden Jesus als die einzige Brücke zwischen dem Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und dem Neuen Testament. Grundlegende Voraussetzung seiner Auffassung des Christentums ist die Unterscheidung zwischen jenen Quellen des Neuen Testaments, die die authentische Lehre Jesu enthalten – die Evangelien von Matthäus, Markus und Lukas –, und jenen, die den christlichen Glauben von seinen jüdischen Ursprüngen entfernen – wie etwa das Johannesevangelium, der Hebräerbrief¹¹ und Briefe des Apostels Paulus.¹²

Die gemeinsamen Ursprünge von Judentum und Christentum seien demnach der Grund für die gemeinsamen Glaubensanliegen. Dagegen sei der Widerstreit zwischen beiden angesichts bestimmter nicht weniger grundsätzlicher Fragen gerade deshalb so schwerwiegend, weil beide gewisse grundlegende Voraussetzungen teilten. Nicht zuletzt deshalb entschied sich Buber dafür, im Rahmen dreier thematischer Studien eine vergleichende Analyse durchzuführen: Die beiden Glaubensweisen teilten ähnliche Ursprungsvoraussetzungen, gelangten aber zu gänzlich unterschiedlichen Resultaten.¹³ Eine wichtige Konsequenz dieser Sichtweise besteht in Bubers Herausarbeitung zweier nicht-jüdischer Elemente im entstehenden Christentum, die hellenistischen und ägyptisch-mesopotamischen Ursprungs sind. Obgleich es sich dabei um heidnische Kulturen handelt, betont Buber die rationale Dimension des griechischen Einflusses auf den christlichen Begriff des *Glaubens*¹⁴ und, was die Frömmigkeit

11. Buber teilte die Position jener Gelehrten, die die traditionell Paulus zugeschriebene Autorschaft des Hebräerbriefs ablehnten.

12. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 53; (Fassung II), S. 250 f.

13. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 54; (Fassung II), S. 251.

14. »[...] mir scheint die christliche Weise des Glaubens in ihrer Verschiedenheit gegen die jüdische daher zu kommen, weil und insofern die christliche Botschaft an die Griechen gegangen ist. Dieser ›Glauben, dass‹ ist ein Element, das hinzutritt von der griechischen Welt her, wo es um ein Objektives geht, ein Objekt, das erkannt, gewusst, gemeint wird, wo es darauf ankommt zu wissen, wie sich etwas verhält, oder zu glauben, dass sich etwas so verhält.« Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 68. Weitere Bezüge auf den griechischen Einfluss finden sich auf S. 81 u. 124 sowie auf S. 78; in Fassung II auf S. 251 u. S. 259 u. S. 260.

betrifft, den Einfluss babylonischer, persischer und ägyptischer Kulturen auf das christliche Konzept des *Messianismus* und schließlich den Einfluss, den sowohl die griechische als auch die babylonische Kultur auf die christliche Vorstellung der *Erlösung*¹⁵ ausübten.

2. Der Inhalt der Vorlesungen

a) Glaube

In aller Kürze umreißt Buber das Thema der Vorlesungen, wenn er angibt, er wolle: »[...] über jüdischen und christlichen Glauben sprechen, also nicht über Judentum und Christentum, nicht über jüdische und christliche Geisteswerte oder wie man es sonst fassen will, sondern über den Glauben des Juden und den Glauben des Christen, wie sie sich zu einander verhalten.«¹⁶ In beiden Religionen, so Buber, umfasse der Glaube an Gott den Glauben an die Hoffnung auf seinen zukünftigen Erlösungsakt, wie sie in Hebr 11,1 zum Ausdruck komme.¹⁷ Das jüdische Glaubensverständnis weiche in der Frage des Glaubens an die *Existenz* Gottes jedoch vom christlichen ab. Der unmissverständliche Ausspruch in Hebr 11,6: »Wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er sei«, sei im Rahmen des jüdischen Glaubensverständnisses schlicht inakzeptabel.¹⁸ Die Frage, mit der der jüdische *Glaube* zu ringen habe, sei eine gänzlich andere: »Die Frage nach dem Glauben war die Frage nach der Lebensbeziehung zu Gott [...].«¹⁹ Diese Lebensbeziehung ist die Tora, welche mit einer alles durchdringenden Vielzahl von Gesetzen versehen ist: Anweisungen und Lehren, die Gott in die Intimität des persönlichen Lebens des Gläubigen einlassen. Buber zufolge wurde die Tora mit der Verbreitung der Lehren des Apostels Paulus zum Hauptstreitpunkt in der Kontroverse zwischen Judentum und Christentum. In der irreführenden Übersetzung des Wortes »Tora« mit »Gesetz« [*nomos*] und der

15. Zu den griechischen Einflüssen vgl. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 138; (Fassung II) S. 285 u. 287. Zu den mesopotamischen Einflüssen *Vorlesungen* (Fassung I) S. 168; (Fassung II) S. 294 f.

16. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 52; (Fassung II), S. 250.

17. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 55.

18. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 55; (Fassung II), S. 251. Buber gibt in Fassung I eine eigene, in Fassung II hingegen Luthers Übersetzung der Stelle an, die sich auch in *Zwei Glaubensweisen*, S. 41 findet (vgl. MBW 9, S. 225) »Aber ohne Glauben ist's unmöglich Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, der muss glauben, dass er sei und denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde.« (*Vorlesungen* [Fassung II], S. 251).

19. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 56; (Fassung II), S. 252.

Zurückweisung seiner Bestimmung als göttliches Gesetz habe die polemische Strategie bestanden, mit der Paulus zwischen Christentum und vorchristlichem Judentum zu unterscheiden versuchte.²⁰ Für Juden seien aber der Glaube (*Emunah*) und die Gebote (*Mitzwot*) unaufhebbar miteinander verbunden und bekräftigen einander: »Es ist schlechthin unmöglich, hier etwas herauszubringen, Mizwo [Gebot] und Emunah [Glaube] auseinanderzureissen. Die Mizwo ist ohne Emunah, und Emunah ohne Mizwo garnicht da, sondern das Tun hat seinen Sinn, seine religiöse Gültigkeit darin, dass eben die Emunah gebietet zu tun und dass sie in dem Getanen wohnt wie die Seele im Leib und umgekehrt ist eine Emunah nicht fassbar, die sich nicht in einem Tun auswirkt [...] also nicht etwa so, dass sie das Leben nur als Gewand um sich schlägt, sondern dass sie sich den Körper, die Wirklichkeit durch die Tat erschafft.«²¹ Dieser Hauptaspekt der Form des Glaubens – im Gegensatz zu dessen Inhalt, den Buber in den folgenden Vorlesungen behandeln wird – werde in dem jüdischen Begriff der *Kawannah*, der Intention, erfasst, mit welcher der Glaube an Gott durchdrungen sei. Die *Kawannah* verschmelze den religiösen Akt – die Erfüllung der Gebote Gottes – mit dem Herzen des Gläubigen, so dass der Glaube zum zuversichtlichen Glauben, zum *Vertrauen* werde.²²

Von der Form des Glaubens zu seinem Inhalt übergehend vergegenwärtigt Buber die Spannung zwischen dem Glaubensverständnis Jesu, wie es in den synoptischen Evangelien zu erkennen sei, und den Lehren der paulinischen Briefe, wie sie in Annäherung an den Begriff des Gesetzes entwickelt werden. So bestimme die Bergpredigt, wie sie im Matthäus-Evangelium wiedergegeben wird, die Versachlichung des Gesetzes als die größte Gefahr für den religiösen Glauben, und nicht etwa das Gesetz selbst, wie Paulus behauptete.²³ Der paulinischen Auffassung zufolge müsse hingegen die hauptsächliche Sorge des Gläubigen dem Inhalt dessen gelten, woran er glaube, oder, mit Bubers Worten: »glauben, dass etwas *ist*.«²⁴ Für Paulus sei dieses *Etwas* weniger Gott selbst als vielmehr sein Sohn, der Messias und Gesandte: Christus.²⁵ Von den verschiedenen Manifestationen Christi interessiert sich Buber vor allem für die Vorstellung von Christus als einem gütigen Gegenspieler einer bössarti-

20. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 57; (Fassung II), S. 253. Zu den entsprechenden Stellen bei Paulus vgl. Gal 3,11 u. Röm 3,28.

21. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 60 f.; vgl. auch (Fassung II), S. 255 f.

22. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 61-63; (Fassung II), S. 255 f.

23. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 67 f.; (Fassung II), S. 258 f.

24. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 68; (Fassung II), S. 259.

25. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 81; (Fassung II), S. 255 f.

gen Gottheit, die von ihm überwunden werden müsse, damit er als Vorbote einer künftigen Erlösung auftreten könne. Durch hellenistische Einflüsse sei, so Buber, dieser gnostische Dualismus in das Christentum eingedrungen und habe schließlich im zweiten Jahrhundert in den Lehren des christlichen Häretikers Marcion Niederschlag gefunden, die Buber als gefährliche Radikalisierung der paulinischen Theologie versteht.²⁶

Bubers Interpretation von Paulus' eigenen Lehren zufolge wird Christus darin bereits als Hypostase des Gottes der Gnade vorausgesetzt, der, um die Menschheit zu erlösen, den Gott des Alten Testaments überwinden muss, da dieser sowohl der Schöpfer unserer vom Bösen durchdrungenen Welt als auch der zorngefüllte Rächer von Übertretungen seines Gesetzes sei. Im Judentum sei dieser Dualismus durch die Erkenntnis aufgehoben, »[...] dass es [das Böse] hier kein Gegensatz mehr ist, sondern ein Geschehen in Gott selbst.«²⁷ Das biblische Vorbild dieses Dramas finde sich, wie Buber erklärt, in der Beschreibung Gottes bei Deuterocesaja als dem »Gott des Lichtes und der Finsternis«²⁸. Das nachbiblische Judentum habe diese Auffassung weiterentwickelt, indem es zwei göttliche Wirkweisen (*Middoth*) postulierte: das Erbarmen und das Gericht (*Rachamim* und *Din*). Somit gelte für das Judentum: »Es gibt keinen Dualismus von Gott aus und es gibt auch keinen Dualismus in Gott selbst. In Gott gibt es nur jene Bewegung zwischen Gericht und Erbarmen auf den Menschen zu. In Gott gibt es nur diese Dramatik seiner Beziehung zur Welt.«²⁹ An diesem kritischen Punkt führt Buber in die bis dahin gängige historische Konstruktion eine faszinierende Wendung ein, indem er behauptet, die jüdischen, vorchristlichen Apokryphen bildeten eine mögliche Verbindung zwischen dem Alten Testament und der christlichen Lehre von der Sohnschaft, die dem talmudischen Judentum fremd sei und eine der Bruchlinien zwischen den beiden Religionen markiere. Buber führt Passagen aus der Weisheit Salomons (2,12)³⁰ und dem Henochbuch (51,3; 69,27; 71,14; 105,2)³¹ als Belege dafür an, wie die Gestalt eines Gottessohnes sich zum Sinnbild

26. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 85. Buber bezieht sich auf die »altpersischen« Ursprünge dieser Lehren in (Fassung I), S. 91; (Fassung II), S. 263.

27. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 87 f.; vgl.: »Diese innergöttliche Dramatik ist *offen nach der Welt zu*«, (Fassung II), S. 264.

28. Vgl. Jes 45,6-7: »Ich bin der HERR, und sonst keiner mehr, der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden geben und schaffe Unheil.«

29. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 92; (Fassung II), S. 265.

30. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 99; (Fassung II), S. 269.

31. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 99-101, 104 f.; (Fassung II), S. 269 f. Fassung II enthält auch Verweise auf Henoch 62,7, ebd.

göttlicher Gnade und Mitgeföhls verwandle. Bis ins Detail zeichnet er nach, wie sich die Wege zwischen der jüdischen und der christlichen Auffassung des Sohnes bis hin zu ihrer völligen Trennung voneinander entfernt hätten: Das jüdische Verständnis der Sohnschaft basiere auf dem Aufstieg eines als Mensch geborenen Mannes in den Himmel, während die christliche Auffassung des Sohnes von dessen Abstieg vom Sitz neben dem himmlischen Vater hinab zur Erde ausgehe.³²

b) Erlösung

Bubers Erörterung des Konzepts der Erlösung ist gänzlich diesseitig ausgerichtet, konzentriert er sich doch auf die jüdischen und christlichen Vorstellungen über den Zustand des gefallen Menschen, der die Vorbedingung für den erlösenden Eingriff des Göttlichen darstellt. Anhand dieser Fragestellung scheint die Nähe zwischen der Konzeption des Glaubens der Hebräischen Bibel und der der synoptischen Evangelien, die im ersten Teil des Zyklus umrissen werden, einer größeren Distanz zu weichen: »das scheinbar Selbstverständliche, was Judentum und Christentum scheidet: dort Glaube an den gekommenen Christos, hier Glaube an den kommenden«³³. Bevor Buber dieses Thema vertieft, verortet er in der Eröffnungsvorlesung des zweiten Teiles die jüdisch-christliche Beschäftigung mit der Erlösung im weiteren Umfeld der antiken Kulturen, von Indien im Osten bis zu den monotheistischen Religionen im Westen. Ihnen allen sei die »Vorstellung eines Verfallenseins [gemeinsam], immer die Bindung der eigenen Fesselung an eine Urfesselung des Seins, und immer die Sehnsucht nach einer Lösung, die die Welt, ja das Göttliche, die unsere Substanz erlöst und damit mich, sodass meine Erlösung an die Erlösung des Seienden irgendwie gebunden ist«³⁴. Innerhalb dieses Rahmens betreffe die christliche Vorstellung von der Erlösung »in besonderer Weise die Erlösung von der Sünde«³⁵. Von diesem Punkt an wird Bubers Analyse der christlichen Lehre von der Sünde und ihres jüdischen Gegenstücks apologetisch, da er der jüdischen Diskussion der Erlösung die christliche Fixierung auf die Sünde als Hindernis für die Erlösung gegenüberstellt, die nur durch die endgültige Abhilfe, durch Christus, überwunden werden könne. Somit geht seine Erörterung des Erlösungsbegriffs in der Hebräischen Bibel und den rabbinischen Quellen nicht auf die maßgeblichen theologischen Voraussetzungen und Bedenken im Ju-

32. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 101 u. S. 108 f.; (Fassung II), S. 273 f.

33. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 120.

34. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 126; (Fassung II), S. 280.

35. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 128; (Fassung II), S. 281.

dentum ein, sondern beschränkt sich stattdessen auf den jüdischen Gegensatz zur christlichen Lehre.³⁶

Was den Glauben betrifft, so betrachtet Buber die Lehren Jesu als durchaus verträglich mit den jüdischen Vorstellungen und dem jüdischen Glauben seiner Zeit, während es Paulus zuzuschreiben sei, den Weg für die spätere Radikalisierung des Christentums gebahnt zu haben. Demgemäß erörtert Buber im Zusammenhang mit der Sünde die frühe christliche Lesart von Jesaja 52-53, die davon ausgeht, diese Worte seien durch den Tod Jesu erfüllt worden.³⁷ Indem der dort beschriebene Akt der Selbstopferung Jesus als entscheidendes Glied in der Kette der Ereignisse ausweise, die zur Erlösung führen³⁸ – eine Lesart, die vom Judentum nicht akzeptiert werden könne –, blieben die synoptischen Evangelien dabei, die Erlösung durch Jesus in einem Sündenverständnis zu verankern, das mit dem Judentum gänzlich kompatibel sei: »Bei Jesus bedeutet Sünde einfach die Sünde, die der Mensch tut, nicht den absoluten Sündenstand des Menschen, sondern die, die der Mensch getan hat.«³⁹

Mit der Herausbildung des paulinischen Sündenverständnisses, das später zur offiziellen Sündenlehre der Kirche heranreifen sollte, sei das Christentum zu einer Religion geworden, die von der Zusammengehörigkeit des menschlichen Daseins mit seiner Sündenhaftigkeit geradezu besessen sei: »In der [sündigen] Tat [...] sehen wir, es ist garnicht eine Sünde, sondern es ist die Sündigkeit schlechthin, es ist der Sündenstand des Menschen, um den es geht, der Sündenstand des Menschen, der nach den Vorstellungen von Paulus – und diese Lehre bildet sich im späteren Christentum immer stärker aus in der sogenannten Lehre von der Erbsünde [...]. Der Sündenstand, der wirklich Gott und Mensch auseinanderreißt, gibt eine urmenschliche, allmenschliche, gesamt menschliche, eine menschhafte Versündigung, an der wir alle irgendwie teilhaben.«⁴⁰ Und er fügt hinzu: »Sündenfall [...] ist eine Kluft zwischen Gott und Mensch.«⁴¹ In der Auseinandersetzung mit dieser Lehre richtet Buber seine Aufmerksamkeit auf zwei ihrer Hauptbestandteile: die Erfüllung des Gesetzes als eine letztendlich sündhafte Handlung⁴² und die ab-

36. Allerdings führt Buber als Entschuldigung an: »Wir gehen vom *Christentum* aus, das eine ausgebildete Dogmatik der Erlösungslehre hat, die das *Judentum* nicht hat.« (*Vorlesungen* [Fassung II], S. 281.)

37. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 129; (Fassung II), S. 276.

38. Vgl. Lk 7,47; 22,19; Mk 10,45; Apg 3,1-10.

39. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 132; (Fassung II), S. 283.

40. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 137; (Fassung II), S. 284.

41. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 137.

42. »... für Paulus existiert die Sünde eigentlich erst durch das Gesetz.« Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 136; (Fassung II), S. 284.

solute Abhängigkeit von Christus als dem Erlöser.⁴³ Buber zufolge leitet sich der paulinische Dualismus zwischen den Kräften der göttlichen Güte und den Kräften des Bösen nicht von einer Spannung zwischen Geist und Fleisch her. Vielmehr werde er erzeugt von dem Gegensatz zwischen den Kräften des Bösen, die diese Welt regieren und dem Gott der kommenden Welt:⁴⁴ »der Begriff steht einer ewigen, einer dämonischen Macht, eines Satans [gegenüber], der der Fürst, der Herrscher dieser Welt ist, eine Bezeichnung, die mehrfach etwa im Johannesevangelium steht: Fürst dieser Welt«⁴⁵.

Zur Diskussion des Konzepts der Erlösung übergehend führt Buber aus: »Unser Glauben an die Erlösung ist nicht der Glauben an die Erlösung von der Sünde.«⁴⁶ Anders als das Christentum betrachte das Judentum die Sünde als eine Konsequenz des freien Willens und nicht als existentielles Dilemma, das der Menschheit aufgezwungen sei. Der Kampf gegen die Sünde sei daher das Resultat eines inneren Kampfes zwischen zwei Trieben oder Neigungen (hebr. *Jetzer*) zum Guten und zum Bösen: »Das Gute ist die Richtung auf Gott, und das Böse ist die Richtungslosigkeit derselben Kraft, die in der Richtung auf Gott das Gute heisst.«⁴⁷ Und folgerichtig: »Es gibt also in der Wirklichkeit des Menschen, so ist unser Glaube, keine Erbsünde, [...] – ja, wir sündigen immerzu, aber immerhin sind wir nicht in einer Absolutheit des Sündenstandes.«⁴⁸ Buber verfolgt die Entwicklung der Lehre von diesen beiden Trieben, den *Jetzarim*, im Judentum zurück bis auf den biblischen Bericht von der Sünde Adams. Während der paulinischen Interpretation des Schöpfungsberichts zufolge die Sünde Adams das Ereignis darstelle, in dem der Trieb des Bösen die Menschheit übermannt habe,⁴⁹ erklärt Buber, das biblische Judentum habe diesen Trieb um sein dialektisches Gegenstück ergänzt: so in der Erzählung von der Flut (Gen 6,8),⁵⁰ in der Geschichte von Eva und der Schlange und ihrem talmudischen Ver-

43. »2. Korintherbrief 5, Kapitel: Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit ihm selber.« Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 136.

44. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 144-146.

45. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 145; (Fassung II), S. 287.

46. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 139; vgl.: »Das jüdische Problem der Erlösung ist nicht das der Erlösung der Seele, sondern der Erlösung der Welt. Und nicht der Erlösung von der Sünde, sondern von dem Widerspruch, der der Welt innewohnt.« Buber, *Vorlesungen* (Fassung II), S. 300.

47. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 152; (Fassung II), S. 289.

48. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 154; (Fassung II), S. 290.

49. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 145 f.; (Fassung II), S. 287.

50. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 140 u. S. 156.

ständnis,⁵¹ in den Psalmen,⁵² im dritten Kapitel des Buches Prediger⁵³ sowie in einer Vielzahl talmudischer, midraschischer und apokrypher Quellen.⁵⁴ Buber zieht daraus den Schluss, das Judentum lege die Möglichkeit der Erlösung in die Hände des sündigenden Individuums: »Erlösung ist etwas ewig Geschehendes. Wo immer ein Mensch sich mit all seinem Herzen und all seiner Seele auf den Weg Gottes umkehrend zu ihm wendet, wo immer Gott seine vollendende erlösende Tat an dem Menschen tut.«⁵⁵ Doch spiele die Gefahr der zerstörerischen Kräfte der Gnosis auch weiterhin eine große Rolle: »das ist eben jene iranische, nicht griechische, sondern iranische Grundlehre, nicht die griechische philosophische Lehre von einer Zweiheit von Geist und Stoff, davon ist nicht die Rede, sondern die iranische Lehre von zwei Mächten, die einander gegenüberstehen, Licht und Finsternis, und zwischen denen, über den ganzen Weltraum ausgespannt sich das grosse Schauspiel ihres Kampfes bis hin in den letzten Sieg des Lichtes über die Finsternis vollzieht, sodass sie beide Geschöpfe in diesem Raum erschaffen.«⁵⁶

c) Messianismus

Aus zwei Gründen ist der Titel des letzten Teiles des Vorlesungszyklus irreführend. Zum einen widmet Buber einen Großteil seiner Ausführungen dem Messianismus in der Hebräischen Bibel und konzentriert sich hierbei vor allem auf deren Theopolitik, auf das Verhältnis von Gott und Mensch und dessen politische Geschichte. Zum anderen findet die christliche Auffassung des Messianismus nur wenig Beachtung: In dem Abschnitt, der in beiden Fassungen der Erörterung des christlichen Messianismus gewidmet ist, beschränkt Buber sich auf die gnostischen und vor allem manichäischen Einflüsse auf die wichtigsten christlichen Konzepte. Eine weitere bemerkenswerte Besonderheit dieser dritten Vorlesungsreihe ist ihre Verbindung zu Bubers Monographien zur biblischen Exegese: *Königtum Gottes* (1932), *Der Glaube der Propheten* (holländisch 1940, deutsch 1950) und die unvollendete Arbeit *Der Gesalbte* (1964). Es wird die Aufgabe zukünftiger Studien sein, die genauere Art

51. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 158; (Fassung II), S. 291.

52. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 149; (Fassung II), S. 288 (Psalm 103); (Fassung I), S. 150 f.; (Fassung II), S. 289 (Psalmen 86 und 119); (Fassung I) S. 156 f., (Fassung II), S. 291 (Psalm 51). Des Weiteren (Fassung I), S. 175 f. (Psalm 90).

53. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 164 f.

54. Zur Diskussion vgl. *Vorlesungen* (Fassung I), S. 148-180; (Fassung II) S. 290-294 u. S. 296-301.

55. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 189; (Fassung II), S. 300.

56. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 168; (Fassung II), S. 294 f.

dieser Verbindung zu bestimmen. Vergleicht man die *Vorlesungen* mit den späteren Monographien, lässt sich jedoch schon Folgendes bemerken: Die Themen, die Buber in seinen Vorlesungen entfaltet, wurden im Großen und Ganzen in seinen Publikationen nicht berücksichtigt, während die Motive, die unten im Überblick dargestellt werden, die gleichen geblieben sind. In seinen Monographien bemüht sich Buber um eine wissenschaftlich-exegetische Herangehensweise, die er im Vorlesungszyklus hingegen als dem Studium des Messianismus unangemessen zurückweist.⁵⁷ Anders als in den beiden vorangegangenen Vortragsreihen zu Glaube und Erlösung und in Übereinstimmung mit den genannten Monographien beschränkt Buber die Diskussion auf das biblische Judentum und übergeht die Ausführungen des rabbinischen Judentums zum Thema des Messianismus, von weiteren Ausführungen zum Gegenstand ganz zu schweigen.

Buber eröffnet die Vorlesungsreihe zum Messianismus mit folgender Definition des Gegenstands: »wie steht es überhaupt, wie verhält sich jüdischer und christlicher Messianismus hinsichtlich ihres Wesens, ihres Gehaltes zu einander. [...] Zwei Grundkategorien sind dem messianischen Glauben des Judentums und des Christentums gemeinsam. Das eine ist das, was man im Judentum nennt Malchuth Sch'majim, im Neuen Testament Basiliu tu teu nebenbeigesagt: die deutsche Übersetzung beider lautet: Königtum Gottes [...] Der zweite Begriff, der beiden gemeinsam ist, ist der hebräische Begriff Maschiach, Christos, der Gesalbte.«⁵⁸ Diese beiden Begriffe werden von Buber anhand der detaillierten Lektüre von Abschnitten dreier biblischer Schriftkomplexe behandelt: die Bücher Josua und Richter, Samuel (Samuel I und II betrachtet Buber als ein Werk⁵⁹) und Jesaja (Kapitel 9, 11 und 53). Doch zunächst beginnt er mit einer methodologischen Bewertung der Verdienste der Bibelwissenschaften hinsichtlich der Untersuchung des Messianismus⁶⁰ und formuliert dabei seinen skeptischen Vorbehalt bezüglich des Vermögens der Wissenschaft, das Wesen des Messianismus zu erfassen: »Wenn man wirklich nicht auf ein [wissenschaftliches] Schema hin, sondern mit Treue und Aufmerksamkeit die klassischen messianischen Texte liest, dann findet man, dass sie gegründet sind auf einem sehr ernsten, sehr schweren Betrachten des Weltgeschehens, dass sie durchaus nur zu ver-

57. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 198-215; (Fassung II), S. 303-305.

58. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 193 f.; (Fassung II), S. 302.

59. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 222.

60. »Die nächste Frage für uns ist nun, wie versucht die Wissenschaft, die moderne Bibelwissenschaft und Religionsgeschichte, dies eigentümliche Gebilde des Messianismus zu erklären?« Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 198.

stehen sind von da aus, dass der Mensch den Widerspruch, den Widerstreit der Schöpfung, und zwar in der Erscheinung, wie wir sie je und je erfahren [...], dass dieser Mensch von diesem Widerspruch tief bewegt, erschüttert, aufgerührt ist, dass er von dieser Erschütterung bis auf den Grund seines Wesen aus spricht.«⁶¹ Die Lektüre messianischer Texte der Hebräischen Bibel führte Buber zu der entscheidenden Schlussfolgerung, dass für das biblische Judentum der Messianismus mehr ein historisch-politisches denn ein religiöses Problem darstellt: »Der Messianismus ist ganz und gar geschichtlich entstanden, nicht religiös, nicht religionsgeschichtlich, sondern geschichtlich, also aus dem Verhältnis des Menschen, des Glaubensführers, des prophetischen Menschen, aus seinem Verhältnis zu dem, was jeweils geschah. Der biblische Messianismus ist nicht etwas, was man geistig, geistesgeschichtlich erklären kann, sondern etwas, was man nur geschichtlich, aus der Geschichte selbst, aus den Geschichtserfahrungen und -enttäuschungen, aus den geschichtlichen Erwartungen und der Vernichtung dieser Erwartungen verstehen kann.«⁶²

Die daran anschließende Diskussion orientiert sich an der biblischen Geschichte, beginnend mit der Voraussage des Mose, dass sein Nachfolger mehr als er selbst dem Bild eines herkömmlichen politischen Führers entsprechen werde, was durch die Aussage von Dtn 33,5 unterstrichen wird: »So ward in Jeschurun ein König, da sich scharten die Häupter des Volks, in eins Israels Stäbe [Bubers Übersetzung für Stämme].«⁶³ Buber bietet eine eher breit angelegte, allgemein gehaltene Übersicht über die historische Entwicklung der biblischen *politeia*,⁶⁴ die den Hintergrund bildet für das Auftreten Sauls im Zuge des Zerfalls des Stammessystems der Richterzeit. So heißt es bei ihm: »So zeigt das Buch Richter die tragische Geschichte des Versagens des Volkes, die Bücher Samuel und Könige die tragische Geschichte vom Versagen des Königshauses.«⁶⁵ Entsprechend erklärt Buber, das Buch Samuel zeichne den Augenblick des Übergangs der biblischen Monarchie von einem Instrument zur Organisation der aktuellen Politik hin zu einer in der Zukunft liegenden Verkörperung der endgültigen Erlösung. Er tut dies, indem er die poetischen Gebete zu Beginn (der Lobgesang der Hanna,

61. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 201.

62. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 202. Vgl. auch: »Messianische Erwartung ist im Ursprung geschichtliche Erwartung: ist das, was jetzt, im nächsten Augenblick, heraufkommen kann.« *Vorlesungen* (Fassung II), S. 305.

63. Buber, *Vorlesungen* (Fassung II), S. 305; vgl. (Fassung I), S. 209.

64. Diese Bezeichnung, die eine direkte Parallele zu Platons Werk zieht, bezieht Buber auf die Königsherrschaft, wie sie im Buch Samuel festgehalten ist. Vgl. *Vorlesungen* (Fassung I), S. 202; (Fassung II), S. 311.

65. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 225.

I Sam 2)⁶⁶ und Davids Gebet am Schluss des Buches Samuel (II Sam 22-23)⁶⁷ – das er als bedeutenderes der beiden hervorhebt – nebeneinanderstellt. Das zentrale Drama, in dem sich die genannte Umgestaltung vollzieht, spitzt Buber in seiner Interpretation von II Sam 23,7 zu, wo der künftige militärische Anführer als derjenige charakterisiert wird, der die irdische Welt vor der Katastrophe rettet: »Der Mann, der an sie rühren soll, wird bevollmächtigt mit Lanze, Eisen und Holz. [...] Diese Lanze, Eisen und Holz – diese Lanze ist ein Abzeichen, dass man ihn sehen wird für diese seine siegreiche Macht gegen das Böse, das Widerstrebende, und im Feuer verbrannt wird sie, ausgebrannt, all dies wird ausgebrannt beim Neuansiedeln, beim Neubesiedeln der Welt, bei der Gründung der neuen, der erneuten Menschenwelt.«⁶⁸

Mit dem Eintreten der Prophezeiung beginne das dritte und letzte Stadium der biblischen Geschichte des Messianismus. Die Figur des Messias sei vollendet, und die Vorstellung der Erwartung, die mit seinem Erscheinen verknüpft werde, trete für den politischen Diskurs jener Zeit in den Vordergrund: »Für die Propheten war der Messias so real wie irgendein König und sie erwarteten ihn geschichtlich so nahe wie den Nachfolger des Königs.«⁶⁹ Nach Bubers Ansicht wird dieser Prozess in den Kapiteln 9, 11⁷⁰ und 53⁷¹ des Jesajabuches dargestellt. Von diesen drei Kapiteln formuliere Jes 53 mit der Gestalt des leidenden Knechtes nicht nur am deutlichsten das Auftreten eines individuellen Erlösers, sondern bilde auch den gemeinsamen Grundstein des jüdischen und des christlichen Messianismus, wobei sich Letzterer allmählich von Ersterem entfernt und ein unabhängiges und gegensätzliches Konzept des Messias entwickelt habe, der in Jesus Christus inkarniert sei.⁷² Auch hier ist die Betonung des Beitrags des gnostischen Dualismus zur Ausformung der christlichen Lehre besonders bemerkenswert, weil er als abschließendes Gegengewicht zum zuvor innerhalb des Vorlesungszyklus Dargelegten dient: »Aus dem Kampf der beiden Reiche resultiere die Weltgeschichte. Der Mensch als seelisches und körperhaftes Wesen ist mit allen Kreaturen in diesem ungeheuren Kampf ein Werkzeug dieser Mächte – ein Werkzeug, das schon durch seine Zweiteilung in ein lichtiges und ein finsternes Element, ein seelisches und ein körperhaftes Element, die Teilung

66. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 223-225; (Fassung II), S. 311 f.

67. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 225-229; (Fassung II), S. 312 f.

68. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 229.

69. Buber, *Vorlesungen* (Fassung II), S. 315. Vgl. auch *Vorlesungen* (Fassung I), S. 231.

70. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 230-234; (Fassung II), S. 314 f.

71. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 236 f.; (Fassung II), S. 317.

72. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 238-248; (Fassung II), S. 318-326.

des Seins, des Herüber- und Hinübergezogenwerdens deutlich macht. Nie hat es im klassischen Judentum eine solche Konzeption des Menschen gegeben. Jene zwei Reiche kämpfen nun miteinander, und nach einer bestimmten Zeit erfolgt der endgültige Sieg des Lichtes. Das Reich des Bösen wird vernichtet, die Welt wird verwandelt und in das Gottesreich hineinverklärt. D.h. das Gottesreich ist eigentlich da und es siegt nur. Das Jenseits siegt über das Diesseits«. ⁷³

Frankfurt am Main: Zwischen Gespräch und Verfolgung

Bereits im Jahr 1922 ist im Programm des Freien Jüdischen Lehrhauses eine Vorlesungsreihe Bubers zum Thema »Judentum und Christentum« angekündigt, die allerdings bislang, sowohl was Notizen Bubers als auch Mitschriften von Hörern betrifft, verschollen ist. Doch ist es wahrscheinlich, dass Buber 1934 für seine zweite Vorlesung auf Überlegungen der ersten zurückgegriffen hat.

Zu der Zeit, als Buber an seinem ersten Vorlesungszyklus arbeitete, war bereits ein reiches Vermächtnis an modernen jüdischen Interpretationen der christlichen Theologie vorhanden. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an, erarbeiteten Denker wie Abraham Geiger (1810-1874), Leo Baeck (1873-1956) und Franz Rosenzweig Gegenentwürfe zu den herrschenden Theologien vor allem protestantischer Theologen, die sich an Adolf von Harnack (1851-1930) orientierten. Dieser Austausch, der zwischen Dialog und Streit, Apologetik und Polemik oszillierte, beruhte auf einer Vermischung wissenschaftlicher Argumentation mit starken ideologischen Vorurteilen.

Obwohl Buber mit seinen *Vorlesungen* einen wichtigen Beitrag zu dieser Diskussion leistete, war er größtenteils selbst dafür verantwortlich, außerhalb des Gegenstandsbereichs dieser Forschungen geblieben zu sein. Erst sehr spät trat Buber mit einer programmatischen Studie zur christlichen und jüdischen Theologie, dem Buch *Zwei Glaubensweisen*, 1950 an die Öffentlichkeit, während seine früheren Publikationen zum Christentum über die Jahre entweder kontextgebunden waren oder sich auf sehr allgemeine Begriffe beschränkten. ⁷⁴ Von der Zuhörerschaft des Lehrhauses und den Angehörigen seines intellektuellen Milieus ab-

73. Buber, *Vorlesungen* (Fassung II), S. 322 f. Vgl. auch (Fassung I), S. 224 f.

74. Eine bemerkenswerte Ausnahme, abgesehen von den *Vorlesungen*, ist der Aufsatz »Pharisäertum« (erstmal publiziert in: *Der Jude*, Sonderheft. Antisemitismus und jüdisches Volkstum, Berlin: Jüdischer Verlag 1925, S. 125-131; jetzt in: MBW 9, S. 87-95).

gesehen, war Buber vor 1950 nicht dafür bekannt, einen substantiellen Beitrag zum Textkorpus der jüdischen Auslegungen des Christentums geleistet zu haben. Daher wird Bubers Arbeit heute hauptsächlich mit dem jüdisch-christlichen Dialog assoziiert, der sich in der Folge des Holocaust entwickelte, während er, wie die *Vorlesungen* zeigen, die eigentlich maßgeblichen Ideen und Argumente bereits kurz nach Hitlers Machtübernahme vollständig ausgearbeitet und dabei sicherlich langjährige Überlegungen aufgenommen hatte. Um einen genauen und umfassenden Eindruck von dem entscheidenden Beitrag seiner Vorlesungszyklen zu dieser Diskussion zu gewinnen, ist es unerlässlich, die *Vorlesungen* vor dem historischen Hintergrund des jüdischen Diskurses über das Christentum zu betrachten. Zu Bubers Verhältnis zur christlichen Theologie hat Karl-Josef Kuschel die bisher ausführlichste Untersuchung erarbeitet, die auf komplexe Weise biographische Erfahrungen und theoretische Beobachtungen miteinander verknüpft.⁷⁵ Der vorliegende Band bietet eine gute Gelegenheit, eine ähnliche Untersuchung bezüglich der Beziehung Bubers zu jüdischen Überlegungen über die christlichen Theologie durchzuführen, insbesondere zu solchen, die im Lauf des 19. Jahrhunderts und in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts angestellt worden sind. Die Neubewertung von Bubers Denken über das Christentum im Licht der *Vorlesungen* und ihres historiographischen Kontextes unterstreicht, dass er bewusst den Standpunkt eines Außenseiters einnahm. Die unwissenschaftliche Methode, für die Buber sich entschied, als er als Intellektueller aktiv wurde und dabei zum akademischen Leben Abstand hielt,⁷⁶ gewann eine neue Dimension, als er die Frage der gemeinsamen Wurzeln von Judentum und Christentum behandelte. Jetzt ging es nicht mehr nur um *Wissenschaftlichkeit*, sondern in der wissenschaftlichen Untersuchung stand Bubers gesamte spirituelle Identität auf dem Spiel. Obwohl Buber gegenüber beiden Glaubensweisen eher den Standpunkt eines einfühlsamen Außenseiters einnahm, konnte er seine Interpretation christlicher Theologie doch nur aus einer jüdischen Perspektive vollziehen; dennoch ver-

75. Vgl. die Einleitung von Karl-Josef Kuschel zu MBW 9; sowie ders., *Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015. Diese Schrift ergänzt Grete Schaeders maßgebliche Untersuchung in *Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 322-340.

76. »Like many other Central European intellectuals of his day, Buber chose – or perhaps was destined – to dwell in the interstellar region between disciplined learning and poetic explorations of the human spirit [...].« Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber as a Habsburg Intellectual*, in: *Jüdische Geschichte als allgemeine Geschichte. Festschrift für Dan Diner zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Raphael Gross und Yfaat Weiss, Göttingen 2006, S. 18-22, hier S. 20. (Hervorhebung im Original.)

mied er dabei die apologetisch-polemischen Beschränkungen, die die Mehrheit seiner jüdischen Kollegen und Vorgänger behinderten. Obwohl Buber als Anhänger einer jüdischen Lebensweise galt, die die halachische Praxis ausschloss,⁷⁷ verteidigte er in den *Vorlesungen* leidenschaftlich die Legitimität des jüdischen Gesetzes als Fels des Glaubens gegen die Anklage des Paulus, das Gesetz führe zu einem geistlosen Legalismus.

Bubers Position als Außenseiter kommt vielleicht am stärksten in der überraschenden Tatsache zum Ausdruck, dass er es beinahe gänzlich vermeidet, irgendeinen modernen jüdischen Denker zu erwähnen, jedoch mehrmals Namen seiner christlichen Zeitgenossen anführt. Während wir über Bubers Gründe hierfür nur spekulieren können, stützt sich seine Arbeit gleichwohl auf zwei vorherrschende Motive der modernen jüdischen Interpretation der christlichen Theologie: die jüdischen Ursprünge Jesu Christi und die Zurückweisung von Paulus' Kritik am Judentum.⁷⁸ Bubers Ansatz unterscheidet sich aber wesentlich von seinen jüdischen Vorgängern, was den Einfluss der sozialen und politischen Realität auf die jeweilige theologische Argumentation betrifft.

Die allmähliche Emanzipation der Juden, die sich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Europa vollzog und sich im Zuge der Französischen Revolution intensivierte, bedeutete, dass zum ersten Mal seit über einem Jahrtausend Juden die Möglichkeit erhielten, frei ihre Ansichten zum christlichen Glauben und zu dessen Verhältnis zum Judentum zu äußern.⁷⁹ Damit endete einerseits die Selbstzensur, zu der die

77. Vgl. zum Beispiel die Kritik Nathan Birnbaums (1864–1937) am Lehrhaus als Veranstaltungsort von Vorlesungen, die in der Zeitschrift des deutschen orthodoxen Judentums, *Der Israelit*, veröffentlicht wurde: »Der religiöse Reinheitsbegriff des überlieferten Judentums kann nicht dulden, daß von einem und demselben Katheder heute die radikale כפירה [Ketzerie] verkündet und morgen die Treue zu תורה ודבריה [Torah und Geboten] gelehrt wird.« (Heft 13, 27. März 1924, S. 13). Glatzer liest dies als eine direkte Bezugnahme auf Bubers »ketzerische« Betrachtungsweise der Halacha. Vgl. Nahum N. Glatzer, *The Frankfurt Lehrhaus, Leo Baeck Institute Yearbook* 1 (1956) S. 116.
78. Hugo Bergmann, »Introductory Words«, in: Ya'acov Fleischmann, *The Problem of Christianity in Jewish Thought from Mendelssohn to Rosenzweig* [Hebräisch], Jerusalem 1964, S. 14–16. Obwohl im 19. und während des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts jüdische Gelehrte sich auf das Problem des jüdischen Jesus konzentrierten, »zeigten Leo Baeck, Joseph Eschelbacher und andere, dass eine grundsätzliche Differenz besteht zwischen der Verneinung der Halacha im paulinischen Christentum und Jesus Kritik am pharisäischen Judentum, zu dem er selbst gehörte.« Vgl. Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics and Ideology in the Second Reich 1870–1940*, Ithaca (NY) u. London 2004, S. 218 [Übersetzung durch die Arbeitsstelle].
79. Ya'acov Fleischmann, *The Problem of Christianity in Jewish Thought from Mendelssohn to Rosenzweig* (Hebräisch), Jerusalem 1964, S. 8.

Juden zuvor gezwungen gewesen waren. Andererseits lösten sich aber auch die Bande, die ihre religiösen Überzeugungen bislang zusammengehalten hatten, und dies in einem Maße, dass das Judentum, um mit Ya'acov Fleischmann zu reden, am treffendsten als »Nicht-Christentum«⁸⁰ beschrieben werden konnte.

In Deutschland fiel dieser Prozess mit dem Aufstieg des liberalen Protestantismus zusammen, der ein Zeitalter einer neuen politischen und theologischen Ordnung einläutete. Wie Uriel Tal in seiner bahnbrechenden Arbeit *Christians and Jews in Germany: Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870-1914* zeigen konnte, wurde das deutsche Kaiserreich als die nächste historische Stufe in der Entwicklung des Christentums betrachtet: Nach Maßgabe von Ideologen wie etwa Richard Rothe (1799-1867) und Martin Rade (1857-1940) wurde der liberale Protestantismus konzipiert »als ein System von Glaube und Ansichten, das sich von der Religion zu einer wissenschaftlichen Gesinnung und schließlich zu einer säkularen Theologie entwickelte, die sich hervorragend dazu eignete, als Hauptstütze des neuen deutschen Nationalismus zu dienen«⁸¹. Der liberale Protestantismus wurde übersetzt in eine neue politische Ordnung in der »der Staat nicht aufhören würde, seine Funktion als Zentrum politischer und gerichtlicher Gewalt auszuüben, aber erfüllt würde von ethischen und religiösen Prinzipien, die von den Aposteln abgeleitet würden«⁸². Was die Teilhabe von Juden an dieser politischen Wirklichkeit anging, so verschob sich die Ansicht von der Ausgrenzung des Judentums als eines fremden während der Zeit vor der Emanzipation zu der als eines unbestimmten politischen Wesens. Von den Juden wurde erwartet, ihre Loyalität gegenüber der christlichen Vorherrschaft im deutschen Staat zu bekunden, indem sie sich vollständig dessen sozio-politischer Struktur assimilierten und allen Widerstand gegenüber den theologischen Voraussetzungen, auf denen er begründet war, aufgaben.⁸³ Die Juden ihrerseits waren willig, an dieser neuen so-

80. Ebd., S. 9-10.

81. Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany*, S. 163 [Übersetzung durch die Arbeitsstelle]. Diese Beschreibung basiert auf Rades Rede in *4. Symposium der Freunde der Christlichen Welt*, Berlin 1904, S. 14-18.

82. Tal, *Christians and Jews in Germany*. Diese Beschreibung basiert auf Rothes *Theologische Ethik Band III*, Wittenberg 1848, S. 1010, Paragraph 477.

83. Zur politischen Theorie und zu den Mechanismen des liberalen Protestantismus, auf denen sich diese Ansicht gründet, vgl. Tal, *Christians and Jews in Germany*, S. 167-176; zu den jüdischen Reaktionen darauf vgl. ebd., S. 176-191. Zur detaillierten Beschreibung der jüdischen Rezeption von Jesus im Licht der Aufklärung und ihrer Nachwirkungen vgl. Matthew Hoffmann, *From Rebel to Rabbi: Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture*, Stanford 2007, S. 13-51.

zialen Ordnung teilzuhaben, was jedoch nicht notwendig oder nur teilweise bedeutete, die christliche Erwartung der religiösen Assimilation zu erfüllen.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatten die jüdische Rezeption des Christentums und die jüdische Selbstwahrnehmung gegenüber dem Christentum Möglichkeiten entwickelt, die diese neue Zuspitzung vorbereiteten. Die bedeutendste dieser Neuerungen bestand in der Anerkennung der jüdischen Abstammung Jesu, ein Denkansatz, den Abraham Geiger (1810-1874) dahin gehend radikalisierte, Jesus als ein vollwertiges Mitglied der Sekte der Pharisäer anzusehen. In seiner Monographie über die jüdische Geschichte betont Geiger: Jesus »war ein Jude, ein pharisäischer Jude mit galiläischer Färbung, ein Mann, der die Hoffnung der Zeit teilte und diese Hoffnungen in sich erfüllt glaubte«⁸⁴. Zur Verteidigung seiner Behauptung entfaltete Geiger eine eher schwache historische These über die Verschmelzung genuin jüdischer Lehren mit fremden Ideen im Neuen Testament: »Sind die Äußerungen, die in den rein sittlichen Verhältnissen der Menschen gegen einander wurzeln, wirklich treu berichtet, so finden wir in ihnen entweder nichts Neues, oder das Neue tritt in einer gewissen krankhaften Form auf, wie sie in einer krankhaften Zeit sich gestaltet.«⁸⁵ Geiger beharrte darauf, dass spätere redaktionelle Eingriffe in die Schriften des Neuen Testaments, vollzogen von »einer krankhaften Zeit«, die Ursache für die Abweichung der Lehren Jesu vom pharisäischen Judentum seien, wie sie sich in den Evangelien finden. Wenn es auch schwierig war, diese Position historisch und philologisch zu verteidigen, so wurde sie doch zu einem Stützpfeiler eines Reformprogramms in der Bibelforschung, in der religiösen Praxis sowie in den gesellschaftlichen Beziehungen. In ihrer Studie zur Rezeption Jesu durch Geiger merkt Susannah Heschel an, Geiger habe versucht, der gefährlichen Verbindung zwischen der christlichen Theologie und der nationalen Ideologie zu begegnen, die sich aus dem energischen Widerstand gegenüber der Integration von Juden in die deutsche Gesellschaft ergab. Geiger habe gewusst, dass es für eine gesellschaftliche Assimilation ohne Glaubenswechsel unumgänglich wäre, ein Verständnis des Christentums zu entwerfen, das sich auf dem schmalen Grat zwischen Respekt gegenüber dem vorherrschenden Glauben und dem Vorbehalt gegenüber dessen missionarischem Potential bewegte.⁸⁶ Aber Geiger ging noch einen

84. Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, unveränderter Abdr. d. 1. Ausg., Breslau 1910, S. 118.

85. Ebd., S. 120.

86. Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago und London 1998, S. 2-3.

entscheidenden Schritt weiter, als er versuchte, »die Verbindung zwischen dem Christentum und Jesus zu durchtrennen, indem er seine historische Analyse benutzte, die Christen zum Zugeständnis zu zwingen, dass ihre Religion eine Religion *über* Jesus, aber nicht der Glaube *von* Jesus war«⁸⁷. Auf diese Ansätze reagierte man in der protestantischen Theologie auf eine Weise, die Heschel als »Flucht vor dem historischen Jesus«⁸⁸ bezeichnete, nämlich indem man darauf insistierte, in Jesus eine Gestalt zu sehen, welche dank eines zeit- und grenzenlosen »Gott-Bewußtseins«, das die Grundlage des christlichen Glaubens bilde, die Zeit und die Umstände ihres Lebens transzendiere.⁸⁹

An der Wende zum 20. Jahrhundert beschäftigte sich Leo Baeck mit einer robusten historischen Vorstellung von einem nicht-jüdischen Jesus. Auf Adolf von Harnacks *Das Wesen des Christentums*⁹⁰ folgte mit Baecks *Das Wesen des Judentums* (1905) eine Entgegnung, an der sich ein vieldiskutierter Disput entfachte.⁹¹ In seiner Arbeit, die weite Verbreitung gefunden hatte, wagte Harnack es, die These zu verteidigen, »die christliche Religion [sei] etwas Hohes, Einfaches und auf *einen* Punkt Bezogenes: Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes. Sie ist kein ethisches oder soziales Arcanum, um alles mögliche zu konservieren oder zu bessern.«⁹² Harnack verankert diese These – im Gegensatz zu den auf Ewigkeit ausgerichteten Interpretationen des 19. Jahrhunderts – in der Konkretheit des Lebens und der Lehren Jesu: »Was ist christliche Religion? [...] Die Antwort erscheint einfach und zugleich erschöpfend: *Jesus Christus und sein Evangelium*.«⁹³ Die abstrakte Theologie seines Vorläufers David Friedrich Strauß (1808-1874) ablehnend, der die Evangelien als »Mythisches« be-

87. Ebd., S. 161. Hervorhebung im Original.

88. Ebd., S. 127-161.

89. Ebd., S. 161.

90. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, Leipzig 1902 (erste Auflage 1900).

91. Uriel Tal, The Controversy about ›The Essence of Judaism‹ according to Jewish and Christian Sources of the Early 20th Century, in: *Perspectives of German-Jewish History in the 19th and 20th Century*, Jerusalem 1971, S. 62-67; Paul Mendes-Flohr, New Trends in Jewish Thought, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), *German-Jewish History in Modern Times. Vol. 3: Integration in Dispute, 1871-1918*, New York 1998, S. 338-347; Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und Protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, New York und Tübingen 1999, S. 131-146; Wolfram Kinzig, *Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolph von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain*, Leipzig 2005, S. 155-206.

92. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, S. 5.

93. Ebd., S. 6. Hervorhebung im Original.

zeichnete,⁹⁴ bestand Harnack zwar darauf, die ewige Verbundenheit des Christentums mit Gott aus den historischen Bedingungen des Stifters dieses Glaubens abzuleiten, beharrte dabei jedoch darauf, es von der jüdischen Umgebung, aus der es hervorgegangen war, abzulösen: »es ist sehr unwahrscheinlich, daß [Jesus] durch die Schulen der Rabbinen gegangen ist; nirgendwo spricht er wie einer, der sich technisch-theologische Bildung und die Kunst gelehrter Exegese angeeignet hat.«⁹⁵

Dies veranlasste Baeck, zu jenem Zeitpunkt ein junger und praktisch unbekannter Rabbiner,⁹⁶ eine moderne Auffassung vom Judentum zu formulieren, wobei er sich bemühte, Harnacks triumphaler, essentialistischer Auffassung vom Christentum mit einer Verteidigung des Judentums zu begegnen, die gleichfalls auf einem essentialistischen Anspruch beruhte.⁹⁷ Hier ist es wichtig festzustellen, dass ungeachtet der Streitlust der Apologie Baecks, seine Sicht des Christentums ebenso herablassend war wie die Geigers. In seinem Aufsatz setzte er seine kämpferischsten Kommentare dafür ein, Harnacks Methodologie als alles andere als wissenschaftlich zu verwerfen.⁹⁸ Der entscheidende historische Einwand, den Baeck gegen Harnack vorbringt, besteht darin, dass die beiden Gründerfiguren des Christentums, Jesus und Paulus, dem rabbinischen Judentum angehört hätten und dass damit das Judentum die »Mutterreligion« des Christentums sei. So kommt er zu der einigermäßen verblüffenden Aussage: »Sowohl die Lehrweise des Paulus als auch die Predigt Jesu war bei den Rabbinen heimisch und wurde von ihnen gepflegt; Jesus sowohl wie Paulus war ein Rabbi.«⁹⁹ Und als Schlussfolgerung erklärt er:

94. Ebd., S. 14-16, hier S. 16.

95. Ebd., S. 21.

96. Baeck, der später zu einer der maßgeblichen Persönlichkeiten des deutschen Judentums werden sollte, hatte erst kurz zuvor seinen Dokortitel erhalten und einen einzigen wissenschaftlichen Aufsatz veröffentlicht, als er sich entschied, seinen polemischen Essay gegen Harnack zu veröffentlichen (Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 45 [1901], S. 97-120). Es ist wohl überflüssig zu erwähnen, dass Harnack sich nie die Mühe gemacht hat, Baeck einer Antwort zu würdigen. Vgl. Ernst Simon, Leo Baeck, the Last Representative of German Jewry, (Hebräisch) in: *Leo Baeck: Das Wesen des Judentums*, übers. von Leah Sagagi, Jerusalem 1968, S. xxiv.

97. Simon, Last Representative, S. xxvi.

98. »Von künstlerischer Wärme kann solches zeugen, geschichtliche Darstellung ist es jedenfalls nicht. Ein Prediger darf so argumentieren, wie H.[arnack] es thut, aber nicht ein Historiker.« Baeck, Harnack's Vorlesungen, S. 101.

99. Baeck, Harnack's Vorlesungen, S. 110. Noch ein halbes Jahrhundert später vertritt Baeck eine ähnliche Ansicht zur Verbindung des Paulus mit dem Judentum: »Paulus war ein Jude aus Tarsus, kein Syrer, Perser oder Ägypter aus Tarsus. Sein Glaube war jüdischer Messianismus, wie er durch das Buch Daniel bestimmt worden war und durch die Bücher, die von hier ihren Ursprung nahmen. Sein Ausgangspunkt war die Vision, die ihm zuteil geworden war, und die ihm die Überzeugung gab, daß

»Man fabelt oft von dem Hasse des Judenthums gegen das Christentum; einen solchen hat es nie gegeben; eine Mutter hasst nie ihr Kind, aber das Kind hat seine Mutter oft vergessen und verleugnet.«¹⁰⁰

Nur zehn Jahre nach der Erstausgabe von *Das Wesen des Judentums*,¹⁰¹ des Werks, in welchem Baeck ausführlich und systematisch seine Position entwickelt hatte, brachte der 28-jährige Franz Rosenzweig einen frischen, um nicht zu sagen avantgardistischen Ansatz in die theologische Debatte zwischen Judentum und Christentum ein. Der Essay »Atheistische Theologie«, ursprünglich 1914 auf Bubers Einladung hin für einen zweiten Band der Aufsatzsammlung *Vom Judentum*¹⁰² entstanden, ergänzte die Debatte um eine bis dahin unerhört kritische Position: Obgleich von einer unverkennbar jüdischen Perspektive ausgehend, erachtete er es für beide, die christliche wie die jüdische Position, als gleichermaßen entscheidend, sich darauf zu einigen, in dem seit dem späten 18. Jahrhundert vorherrschenden begrifflichen Rahmen befangen zu sein: dem der Aufklärung, der Romantik und der gegenwärtigen – also um 1900 – bestimmenden paradoxen Spannung zwischen historischer und philosophischer Theologie: »Vor dieser Entscheidung steht im gegenwärtigen Augenblick das wissenschaftliche Bewußtsein des Protestantismus, von hier werden die Kämpfe der nächsten Zukunft entspringen.«¹⁰³ Rosenzweigs eigene Lösung, die er in seinem Opus Magnum *Der Stern der Erlösung*¹⁰⁴ formuliert, gießt Judentum und Christentum in eine meta-historische Form. Er löst die Rivalität zwischen beiden

Jesus der Christus sei. In ihm lebt die Tradition des jüdischen Volkes.« Leo Baeck, *Der Glaube des Paulus*, in: ders., *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt a.M. 1961, S. 20f.

100. Baeck, Harnack's Vorlesungen, S. 119.

101. Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, zwischen 1905 und 1923 in mehreren Auflagen erschienen. Vgl. Tal, *Christians and Jews in Germany*, S. 205, Anm. 66.

102. Vgl. Paul Franks und Michael Morgan, 1908-1914, in: *Franz Rosenzweig's Theological Writings*. Der erste (und einzige) Band *Vom Judentum: ein Sammelbuch. Herausgegeben vom Verein jüdischer Hochschüler BAR KOCHBA in Prag*, Leipzig 1913, war ein enormer Kraftakt zeitgenössischer jüdischer Überlegungen zur Vergangenheit und Gegenwart des Judentums. Da der zweite Band nicht realisiert wurde, erschien »Atheistische Theologie« zuerst in Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 31-42.

103. Rosenzweig, *Atheistische Theologie*, in: *Franz Rosenzweig. Der Mensch und Sein Werk III: Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht 1984, S. 687-697, hier S. 689. Rosenzweig zufolge steht die jüdische Theologie vor ähnlichen, aber nicht identischen Schwierigkeiten, da die Grundlage der christlichen Theologie in der Individualität Jesu Christi bestehe, während die Grundlage der jüdischen Theologie die gesamte Nation umfasse. Vgl. ebd., S. 690.

104. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988. Zuerst veröffentlicht 1921.

Glaubensweisen auf und bringt diese in eine verwandtschaftliche Beziehung zueinander, indem er das Judentum als »die Gemeinschaft des ewigen Lebens« und das Christentum als »die Gemeinschaft des ewigen Wegs« bestimmt,¹⁰⁵ was bedeutet, dass beide Glaubensgemeinschaften in ihrem religiösen Leben die gleiche Gestalt der Erlösung anstreben. Als Gottes auserwähltes Volk blieben die Juden eine ganz und gar geistliche Gemeinschaft des Glaubens, gänzlich eingenommen von der eigenen religiösen Praxis und der ethnischen Kontinuität, herausgehoben aus der Unbeständigkeit, die andere Nationen der Welt kennzeichnet. Das Christentum hingegen gründe im Diesseits als Religion der Nationen, die die Welt beherrsche, weshalb die Manifestationen seiner religiösen Praxis ebenso weltlich seien – in den bildenden Künsten, der Architektur und der Musik. Vor allem habe es sich in seiner Abhängigkeit vom Sohn, dem Mittler, der für das Judentum verzichtbar sei,¹⁰⁶ von Gott entfernt. Obwohl dieses System gegenüber Sprache und Herangehensweise von Bubers *Vorlesungen* inkongruent erscheinen mag, basieren diese doch auf Einsichten, die sich von Rosenzweigs sorgfältiger Interpretation jüdischer und christlicher Schriften herleiten, die er während der 1920er Jahre mit Buber teilte, unmittelbar nachdem die beiden ihre freundschaftlichen Beziehungen wieder aufgenommen und im Herbst 1921 vertieft hatten.¹⁰⁷ Während Rosenzweigs sardonische Kritik an Buber, die er in »Atheistische Theologie« formuliert hatte, zu einer Entfremdung der Männer geführt hatte, genoss er seit der Publikation von »Apologetisches Denken«¹⁰⁸ 1923 Bubers ganze und unverbrüchliche Zuneigung und Aufmerksamkeit.

Es dauerte nicht lange, und Buber schloss sich im Januar 1922 dem Lehrkörper des von Rosenzweig kurze Zeit zuvor gegründeten Lehrhauses an.¹⁰⁹ Diese neue Anstellung bot Buber erstmals die Gelegenheit, vollständige Vorlesungen zu halten, im Gegensatz zu den öffentlichen Vorträgen, die er bis dahin gehalten hatte. Anfänglich hatte Buber mit dieser Veränderung zu kämpfen, ein Umstand, der Rosenzweig und Ernst Simon nicht verborgen blieb.¹¹⁰ So schreibt Rosenzweig, als er gegenüber

105. Ebd., S. 378.

106. Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, S. 364-422.

107. Vgl. die Anmerkung des Herausgebers in *Franz Rosenzweig. Der Mensch und Sein Werk. Briefe und Tagebücher. 2. Band 1918-1929*, Dordrecht 1979, S. 725. Rosenzweig besuchte Buber im Dezember des Jahres 1921 zusammen mit seiner Frau Edith in Heppenheim. Vgl. Glatzer, *The Frankfort Lehrhaus*, S. 112.

108. Rosenzweig, *Apologetisches Denken*, in: *Zweistromland*, S. 677-686. Ursprünglich erschienen in *Der Jude*, Juli-August 1923, S. 457-464.

109. Glatzer, *The Frankfort Lehrhaus*, S. 112.

110. Rita van de Sandt, *Martin Bubers bildnerische Tätigkeit zwischen den beiden Welt-*

Rudolf Hallo (1896-1933) den Wachstumsprozess hervorhob, den Buber am Lehrhaus durchlief, dieser sei in seiner »Probelektion« Ende 1921 »übrigens ungeschickt im Lehren [gewesen], weil er mir sehr umständlich bei einem Text die Wichtigkeit und Realität des Worts auseinanderzusetzen versuchte«. Doch schon im Rückblick auf das erste Jahr beurteilt Rosenzweig den Beitrag Bubers als überaus bedeutsam: »Er hat dem Lehrhaus das Ereignis seiner Neugeburt und Reifwerdung eingebracht, so daß es eine rechte Ehe geworden ist.«¹¹¹

Bubers Erwägungen, welcher Gegenstand für die *Vorlesungen* zu wählen sei, gingen einher mit einem wachsenden Interesse an der Geschichte und Theologie des Christentums und dessen Haltungen gegenüber dem Judentum, das die Lehrhaus-Gemeinschaft erfasste. In seiner Antwort auf einen Brief des christlichen Freundes Florens Christian Rang (1864-1924), den Buber ihm weitergeleitet hatte, schrieb Rosenzweig: »Heut treten wir in oder sind vielmehr schon in einer neuen Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen, weder von uns noch von den wohlgesinnten Christen. Was aber zu machen ist, ist daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird wie die mittelalterliche und daß die Stummheit der letzten Jahrhunderte aufhört.«¹¹² In den Jahren 1920 bis 1926 machten die Seminare zum Christentum ungefähr ein Drittel der insgesamt 90 Lehrveranstaltungen aus, die am Lehrhaus abgehalten wurden.¹¹³ Rosenzweig, der zu dieser Zeit bereits bettlägrig war, befürwortete diese Seminare, die außer von Buber hauptsächlich von Eduard Strauss (1890-1971), Rudolf Hallo und Ernst Simon (1899-1988) gegeben wurden. Seine Unterscheidung zwischen »wohlgesinnten Christen« und jenen, die die Juden ausgrenzen, charakterisiert auf das genaueste die Zwickmühle, in der sich das Judentum während der 1920er Jahre in Deutschland befand: Es war gefangen zwischen dem Widerstand gegen die Ausgrenzung und dem Ausblick auf einen Dialog. Neben öffentlichen Diskussionen¹¹⁴ und offenen Brie-

kriegen. Ein Beitrag zur Geschichte der Erwachsenenbildung, Stuttgart 1977, S. 78-80. Vgl. auch Glatzer, *The Frankfort Lehrhaus*, S. 121; Annemarie und Reinhold Mayer, *Martin Bubers Mitarbeit am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt*, in: Peter von der Osten-Sacken (Hrsg.), *Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin Buber (1878-1978). Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1978, S. 108-115, hier S. 109.

111. Rosenzweig, Brief an Rudolf Hallo von Anfang Dezember 1922, *Briefe und Tagebücher II*, S. 865-866.

112. Rosenzweig, Brief an Buber vom 19. März 1924, B II, S. 189.

113. Robert Raphael Geis und Hans-Joachim Kraus, »Eduard Strauss«, in: dies., *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918-1933*, München 1966, S. 103-106, hier S. 103.

114. Wie etwa jene, die mit dem protestantischen Minister Hermann Schafft (1883-1959) am Lehrhaus 1925 geführt wurde (Glatzer, *The Frankfort Lehrhaus*, S. 117-118)

fen¹¹⁵ war es die kurzlebige Quartalsschrift *Die Kreatur*, die auf Rangs Initiative hin nach dessen Tod gegründet wurde, in der Bubers dialogische Ausrichtung bezüglich des Christentums auf eindrückliche Weise zum Ausdruck kam. Im Leitartikel der ersten Ausgabe erläutern die drei Redakteure – Buber, Joseph Wittig (1879-1949) und Viktor von Weizsäcker (1886-1957) – die Natur des Gesprächs, in das sie einzutreten wünschten: »der grüßende Zuruf hinüber und herüber, das Sich-einander-Auftun in der Strenge und Klarheit des eigenen Beschlosseneins, die Unterredung über die gemeinsame Sorge um die Kreatur. Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben. Es gibt eine Einung der Gebete ohne Einung der Beter.«¹¹⁶ Der Titel der Zeitschrift steht für die Verbindung zwischen den Konfessionen, die von den drei Herausgebern repräsentiert wurden – Judentum, Katholizismus und Protestantismus –, für das »Ja zur Verbundenheit der geschöpflichen Welt, der Welt als Kreatur«¹¹⁷.

Dennoch richtete Buber in den *Vorlesungen* das Hauptaugenmerk seines Interesses weniger auf die Erschaffung der Welt (der er ein ganzes Seminar widmete, in dem er Interpretationen des ersten Verses der Bibel behandelte)¹¹⁸ als vielmehr auf die Entstehung der beiden unterschiedlichen Glaubensweisen. Mehr noch, die bescheidenen Erwartungen, es könne sich aus der sozialen Interaktion zwischen den jü-

oder die auch als Text veröffentlichte »Aussprache zwischen Martin Buber und Emil Brunner« über »Das menschliche Handeln und seine Problematik«, die im Juni 1928 in Zürich stattfand (jetzt in: MBW 9, S. 103-127); und schließlich die bekannte 1933 veröffentlichte Diskussion Karl Ludwig Schmidts (1891-1956) am Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart zum Thema »Kirche, Staat, Volk, Judentum« (jetzt in: MBW 9, S. 145-168). Weitere Dialoge, die später veröffentlicht wurden, finden sich nun im selben Band der Werkausgabe. Zu Bubers Gesprächen mit christlichen Theologen vgl. die Einleitung in: MBW 9, S. 32-50, sowie Kuschel, *Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum*, S. 195-232. Zur Debatte mit Schmidt vgl. Peter von der Osten-Sacken, Text und Deutung des Zwiegesprächs zwischen Karl Ludwig Schmidt und Martin Buber im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933, in: *Leben als Begegnung*, S. 116-144.

115. Wie etwa »Lebte Jesus?« (adressiert an Hans Ostwald; vgl. Kuschel, »Editorische Notiz«, in MBW 9, S. 335), jetzt in MBW 9, S. 75; »Brief von Dr. Martin Buber an den V.-V.-B.«, in: ebd., S. 101-102; »Brief an Ernst Michel«, in: ebd., S. 138-139; Buber, »Offener Brief an Gerhard Kittel«, in: ebd., S. 162-172; »Zu Gerhard Kittels ›Antwort‹«, in: ebd., S. 173-174; »Echo und Aussprache. Ein Briefwechsel mit Martin Buber« (Briefwechsel Bubers mit Karl Thieme), in: ebd., S. 192-201.
116. Martin Buber, Joseph Wittig, Viktor von Weizsäcker, unbetitelt editorische Notiz, *Die Kreatur* 1 (1926), S. 1-2. Als »[Geleitwort zu *Die Kreatur*]«, jetzt in MBW 9, S. 96.
117. Ebd., S. 96.
118. Glatzer, *The Frankfort Lehrhaus*, S. 115.

dischen und christlichen Parteien ein Dialog ergeben, wurden begleitet von ebenso bescheidenen Erwartungen einer intellektuellen und/oder spirituellen Übereinkunft. In seinem Gespräch mit Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) unterschied Buber, wie Kuschel anmerkt, die Möglichkeit der *Verständigung* von der des *Verstehens*, die im Dialog zwischen beiden Glaubensweisen gegeben sei: »Verständigung auf der argumentativen Ebene ist nicht möglich, aber man kann die Andersheit des je Anderen zu verstehen suchen.«¹¹⁹ Wiederholt greift Buber in seinen *Vorlesungen*, wenn er sich auf die Lehren des Judentums bezieht, auf die erste Person Plural zurück; dies deutet auf die Erwartung hin, dass seine Ideen allein von den Juden unter seiner Zuhörerschaft auf der Ebene der *Verständigung* aufgenommen werden würden.

Buber traf seine Unterscheidung zwischen »Verständigung« und »Verstehen« zu einer Zeit, als er mit verschiedenen bekannten christlichen Theologen über das Verhältnis zwischen den zwei Glaubensweisen einen öffentlichen Dialog führte. Als sich Deutschland mit enormer Geschwindigkeit von einer offenen Gesellschaft in eine von heimtückischer Verfolgung und arischem Rassenwahn bestimmte verwandelte, sahen sich die Theologen beider Glaubensweisen gezwungen, ihre persönlichen und systematischen Sichtweisen im Licht dieser neuen Realität einer Neubewertung zu unterziehen. Beinahe über Nacht traten die mittelalterlichen Figuren von Ecclesia und Synagoga wieder ans Licht, die sich für Jahrhunderte als bloße Zierde in die steinernen Fassaden der Kirchen zurückgezogen hatten, und erweckten moderne Vorstellungen christlichen Triumphes und jüdischer Demütigung. Die Vorahnung, die in Bubers Warnungen vor der Vorherrschaft einer Marcionitischen Interpretation des Christentums erkennbar gewesen war, erwies sich als eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Das Gespräch mit Karl Ludwig Schmidt bekräftigte mit seinem Originaltitel »Kirche, Staat, Volk, Synagoge« (anstelle von »Judentum«),¹²⁰ unter dem es veröffentlicht wurde – und das, obwohl es im Januar 1933 im Stuttgarter Jüdischen Lehrhaus stattgefunden hatte –, die Unterscheidung zwischen dem alten Bund (Judentum) und dem neuen Bund (Christentum) mit Gott. Dies veranlasste Buber, das Paradigma der Unterscheidung von Kirche und Synagoge insgesamt zurückzuweisen:

Dies [den Originaltitel] lehnte ich ab, deshalb zunächst, weil ich mich nicht berufen fühle, für eine »Synagoge« zu sprechen, und auch, weil ich Synagoge für eine

119. Kuschel, *Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum*, S. 206.

120. Vgl. den Kommentar von Kuschel in: MBW 9, S. 369.

uneigentliche Bezeichnung halte, nicht für eine, mit der der Jude so angesprochen wird, daß er antworten kann.¹²¹

Wenn das Judentum – oder Israel, von dem Buber bevorzugt spricht – die Bezeichnung »Synagoge« akzeptiere, übernehme es das uneigentliche Verständnis des jüdisch-christlichen Verhältnisses, demzufolge gelte: »Die Kirche sieht Israel als ein von Gott ver wor f e n e s Wesen. Dieses Verworfensein ergibt sich notwendig aus dem Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein: die von Israel haben danach ihren Anspruch eingebüßt, weil sie Jesus nicht als den Messias erkannten.«¹²² Israel, fährt Buber fort, kennzeichne die Existenz des Judentums als einer lebendigen Glaubensgemeinschaft, im Gegensatz zur Sicht des Judentums als der Synagoge, die ein obsolet gewordenes theologisches Konstrukt darstelle. Daher sei »Israel« jene Bezeichnung, die »inmitten mannigfacher Verzerrung, Entartung, Verwischung« in der heutigen Welt obsiege, so dass gelte: »Von da aus [d.h. als Israel] können wir Juden zu den Christen sprechen, von da aus allein haben wir die existenzielle Möglichkeit der Antwort. Und je wahrhafter wir als Israel angerufen werden, umso rechtmäßiger ist das Gespräch.«¹²³

Es ist bezeichnend, dass diese spezifische Sicht auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum zwei weitere Male in Bubers Leben auftauchte: im Vorlesungszyklus von 1934, zu Beginn der Verfolgung durch die Nationalsozialisten, und 1948 während Israels Unabhängigkeitskrieg. Dass Buber die gleichen Ideen zu diesen unterschiedlichen Zeitpunkten wieder aufnahm und dabei zumeist die gleichen Worte gebrauchte, verweist auf seine tief verwurzelte Überzeugung von der zeitlosen Gültigkeit seines Verständnisses der zwei Glaubensweisen. Dieses Verständnis reflektiert sicherlich die Zeitumstände, unter denen es entwickelt wurde, doch zeigt sich in ihm vor allem ein überdauernder Kern, der in den heiligen Schriften beider Glaubensweisen – dem Alten und dem Neuen Testament – verkörpert ist.

Im Gegensatz zur Gleichgültigkeit gegenüber dem bedenklichen Zustand ihres spirituellen Lebens, die im frühen 20. Jahrhundert die Mehrheit der deutschen Juden beherrschte, war die Arbeit von Persönlichkeiten wie Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ernst Simon, Leo Baeck und anderen von einem Gefühl der Dringlichkeit angetrieben, das sich nach dem Ersten Weltkrieg noch verstärkte. Auf dem Höhepunkt der Weimarer Republik bestimmte Nahum Glatzer (1903-1990) das pädagogische

121. Buber, Kirche, Staat, Volk, Judentum, jetzt in: MBW 9, S. 155.

122. Ebd., S. 156.

123. Ebd., S. 155.

Programm des Lehrhauses dahingehend, dass es beabsichtige, den »heutige[n] Juden« zum Ziel und Ausgangspunkt seiner Arbeit zu erheben, mit all seinen »Mängeln und Schwächen« sowie »seiner Unausgeglichenheit und der Paradoxie seines Daseins.« Und weiter heißt es: »Von einer wurzellosen Wissenschaft führt kein Weg zu ihm hin, von ihm her aber, von seinem heute noch so begrenzten Bezirk lebendiger jüdischer Besinnung führt der Weg – auch zur Wissenschaft [...]. Aber der Weg führt noch weiter: zu einer Plattform jüdischen Daseins, die aus der Einheit von Gesetz, Kult und Haus bestanden hat, bis sie durch die Emanzipation in ihre Teile zerfallen ist; auf diese Einheit war Wissenschaft und Lehre gerichtet.«¹²⁴

Die Vision, auf der das Lehrhaus gründete, war jedoch nicht ausschließlich programmatischer Natur. Ernst Simon beschrieb das Lehrhaus als einen Treffpunkt von Gelehrten, Rabbinern, Pädagogen und Laien, denen das Gespür gemeinsam war, dass das deutsche Judentum sich wappnen müsse gegen sehr dunkle Zeiten, die bevorstünden. Als Beleg hierfür zitiert er Richard Koch (1882-1949), Rosenzweigs Arzt, der zum Lehrkörper des Lehrhauses gehörte:

Möge unser fernerer Weg mit ihnen [den nicht-jüdischen Völkern] nicht wieder ein Weg des Leidens werden, wie er es auf so lange Strecken gewesen ist. Wenn unser geschichtliches Leid aber wieder kommt, dann wollen wir wissen, warum wir leiden [...] Aber wir suchen nicht das Leid, sondern den Frieden. Daß wir Juden sind, daß wir Fehler und Tugenden haben, ist uns genug von uns selber und anderen gesagt worden. Wir haben es zu oft gehört. Das Lehrhaus soll uns lehren, warum und wozu wir es sind.¹²⁵

Jedoch wurde das Lehrhaus 1929, nachdem bereits seit 1926 das Lehrangebot immer mehr eingeschränkt werden musste, kurz nach dem Tod Rosenzweigs aufgelöst. Unter Bubers Leitung wurde schließlich 1933 das Lehrhaus wieder eröffnet, nicht zuletzt, um angesichts der Bedrohung durch die Nationalsozialisten den geistigen Widerstand des deutschen Judentums zu stärken. Das Bedürfnis, die Wurzeln des jüdischen Leidens zu verstehen, das Buber mit Koch und anderen Mitgliedern des Lehrhauses geteilt zu haben scheint, dürfte sicherlich seine Studien zu den ge-

124. Nahum Glatzer, Das freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt a. M., *Jüdische Rundschau*, 8. Januar 1929, S. 10. Zur Gründung und Arbeit des Lehrhauses vgl. auch Glatzer, *The Frankfurt Lehrhaus*, S. 105-122; Ernst Simon, *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, Tübingen 1959, S. 9-13.

125. Richard Koch, Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main, *Der Jude* 7. Jg. (1923), Heft 2, S. 116-120, hier S. 119; vgl. auch Simon, *Aufbau im Untergang*, S. 15.

meinsamen Ursprüngen von Judentum und Christentum motiviert haben. Dennoch betonte er in der Eröffnungsvorlesung 1934, dass sich die Untersuchung auf die Wechselwirkung zwischen jüdischen und christlichen Glaubenskonzepten konzentrieren,¹²⁶ also – wohl auch, um den Dialog mit christlichen Gegnern des Naziregimes herzustellen – nicht ausschließlich die wechselseitigen Polemiken und Angriffe behandeln würde:

Es ist im Grunde so, dass das Judentum in der Geschichte und das Christentum in der Geschichte neben und ausser dem offiziellen, [...] neben und ausser der religiösen Disputation, die sie mit einander in der Geschichte führen, [...] ein heimliches Gespräch mit einander führen, dessen Ursprung älter [ist] als das Christentum [...].¹²⁷

Weder die soziale und politische Realität noch das pädagogische Rahmenprogramm, innerhalb derer die Vorlesungen abgehalten wurden, wurden in Bubers Kursen 1934 behandelt. Eine Randbemerkung wie jene Referenz auf die »religiöse Disputation« verdrängte den Schmerz, der Gemeinschaft der weiblichen Figur mit den verbundenen Augen und dem zerbrochenen Stab anzugehören, die von keinem der Zuhörer des Lehrhauses geleugnet werden konnte. Gleichwohl bestand der Hauptimpuls von Bubers Vorhaben darin, darauf zu dringen, über das schmerzliche Gefühl hinauszugehen, um sich auf das »heimliche Gespräch« zwischen den zwei Glaubensweisen zu konzentrieren. Und tatsächlich widmete Buber die letzte Vorlesung des zweiten Teils des Zyklus von 1934, offenkundig unfähig sich zurückzuhalten, den Aussichten auf einen echten jüdisch-christlichen Dialog und beendete sie in einem optimistischen Ton.¹²⁸ Dies ist besonders auffällig, hatte er doch noch in seinen Essays der 1910er Jahre ausschließlich die Legitimität des Judentums angesichts der Bevormundung, der Überlegenheit und der Verdrängungstheologie des Christentums¹²⁹ zum Ausdruck gebracht.

126. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 52.

127. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 53.

128. Buber, *Vorlesungen* (Fassung I), S. 187-189.

129. Vgl. den Schlusssatz einer knappen polemischen Erwiderung Bubers, demzufolge »es keinen Frieden und keinen Waffenstillstand gibt zwischen uns reinen, ganzen Juden und der weltbeherrschenden christlichen Kirche und daß wir ihrer Usurpation jüdischen Urbesitzes entgegen unseren ewigen Anspruch, die wahre *Ekklesia*, die Gemeinde Gottes zu sein, unerschütterlich aufrechterhalten.« Martin Buber, Eine Feststellung, in: *Die Welt*, 18. Jg., Heft 21, 22. Mai 1914, S. 505; jetzt in: MBW 9, S. 76. Vgl. auch Bubers deutliche Zurückweisung von Karl Schefflers Aufruf an die Juden, ihre Loyalität gegenüber der deutschen Nation durch die Konversion zum Christentum zu bezeugen. Martin Buber, Der Preis, in: *Der Jude* 2. Jg., Heft 8, November 1917, S. 505-510; jetzt in: MBW 9, S. 77-83.

So war es ein reflektiertes und beabsichtigtes Vorgehen, den Gegenstand der Untersuchung im Zyklus von 1934 gleichsam wie in einem Labor zu isolieren. Als sich in den frühen 1930er Jahren die drohende Vernichtung über den Häuptern der deutschen Juden abzeichnete, nahm Bubers Entscheidung, die Wurzeln der jüdisch-christlichen Wechselbeziehung zu überdenken, eine ganz neue Brisanz an. Wie Martina Urban gezeigt hat, bediente sich Buber ausgiebig esoterischer Schreibtechniken, um so in einem Akt spirituellen Widerstands die Zensur der Nationalsozialisten zu umgehen.¹³⁰ Kurz nach der Etablierung des Dritten Reichs schrieb Buber an Lambert Schneider (1900-1970), den Leiter des Schocken Verlags, bei dem er bis 1939 exklusiv publizierte: »Wir müssen lernen, in den Katakomben zu leben. Für uns Schriftsteller kommt es darauf an, so klug zu schreiben, daß die derzeit Mächtigen nicht gleich unseren Widerstand sehen und uns beim Wickel nehmen können, so klug zu schreiben, daß uns viele Menschen gelesen haben, ehe man uns zur Verantwortung ziehen kann.«¹³¹ Ernst Simon bezeichnete die Technik, Nachrichten des geistigen Widerstands zu verschlüsseln, als »neuen Midrasch«, da Interpretationen alter Texte ebenso wie neue Stücke angepasst würden, um verdeckte Anspielungen auf die grauenhafte Realität, mit der die Juden konfrontiert wurden, zu ermöglichen, ohne dabei die Aufmerksamkeit der Nazi-Zensoren zu wecken. Diese Technik wurde, wie Simon bemerkte,¹³² sowohl in publizistischen Arbeiten als auch in mündlichen Äußerungen angewendet.

Dennoch sollte, was die Anwendung der Techniken eines »neuen Midrasch« betrifft, zwischen den *Vorlesungen* von 1934 und anderen Schriften Bubers aus derselben Periode unterschieden werden. Während zwischen den verschlüsselten Botschaften der Stücke nach 1933 – wie

130. Martina Urban, *Persecution and the Art of Representation: Schocken's Maimonides Anthologies of the 1930s*, in: *Maimonides and his Heritage*, hrsg. von Idit Dobbs-Weinstein, Lenn E. Goodman und James Allen Grady, Albany NY 2009, S. 153-155. Das offenkundigste Beispiel in den *Vorlesungen* ist die lange Anmerkung am Ende der VII. Vorlesung des zweiten Teiles, *Erlösung*, in der Bubers Darstellung des qualvollen Dilemmas des jüdischen Gläubigen, ob Gott existiere oder nicht, nur gelesen werden kann als ein Dokument seiner eigenen Erfahrung zu dieser Zeit. Buber *Vorlesungen* (Fassung II), S. 297 f.
131. Buber an Lambert Schneider, in: Lambert Schneider, *Rechenschaft über vierzig Jahre Verlagsarbeit, 1925-1965: Ein Almanach*, Heidelberg: Lambert Schneider 1965, S. 38.
132. Simon, *Aufbau im Untergang*, S. 76-99; hier auf S. 77. Vgl. als Beispiel Bubers Gebrauch der Uhr-Metapher in der Vorrede zu *Die Stunde und die Erkenntnis*, Berlin: Schocken Verlag 1936, S. 7, mit entsprechenden Passagen in den beiden Texten »Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose« und »Sie und wir«, die 1939 nach der Flucht nach Palästina veröffentlicht wurden (jetzt in: *Der Jude und sein Judentum*, S. 644-647 und S. 648-653).