

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 7 (1951)

Artikel: Martin Buber, zwei Glaubensweisen
Autor: Schrenk, G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961634>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

MARTIN BUBER, ZWEI GLAUBENSWEISEN

von Prof. D. G. SCHRENK, Zürich

I.

Bubers Gegenüberstellung israelitischer und christlicher Glaubensweise bringt uns aufs neue erwünschte innere Arbeit. Ich meine zuerst uns Protestanten, daß wir auch die Stimme gottgläubigen Judentums aufmerksam hören. Natürlich hat zuerst die wissenschaftliche Untersuchung zu fragen: Ist seine Darstellung der beiden Glaubenshaltungen einwandfrei? Aber abgesehen von aller notwendigen Kritik, bleibt doch genug, um heutiges Judentum und heutiges Christentum zu fruchtbarer Besinnung anzuregen. Seine Stellung ist nicht einfach diejenige jüdischer Kontroverse, trotzdem die Ablehnung der Christusbotschaft bei Paulus und Johannes deutlich genug ist. Aber er bleibt doch immer innerlich gerichtet und vornehm. Auch das Kontroverse hält sich auf bemerkenswerter Höhe und überbietet das Meiste gebräuchlicher Polemik. Weist er (S. 11) alle apologetische Tendenz, als ihm ferne liegend, ab, so spricht er doch als einer, der die Emuna vertritt. Mit «unbefangener Ehrfurcht» will er auch dem Christentum begegnen und nicht nur aus der Glaubensgeschichte Israels heraus sprechen. Ob ihn dieser Wille durchweg zu einem genuinen Verständnis der Quellen führt, muß vorerst eine offene Frage bleiben.

Die Formgeschmeidigkeit seiner Sprache findet Ausdruck für die feinsten Spielarten und Töne. Dazu bietet er viel gedanklich Sauberes. Bei seinen biblischen Erläuterungen ist er eher zu tief-sinnig, als zu wenig. Sein Sinn für das göttliche Geheimnis bleibt der nüchternen Rationalität, die er wissenschaftlich handhabt, doch weithin überlegen.

Was die Benutzung des Materials betrifft, so hält er sich vornehmlich an die Urkunden der christlichen Frühzeit. Dazu wird zumal das aus Talmud und Midrasch verglichen, was «vom Kern des Pharisäismus» handelt. Dagegen wird das hellenistische Judentum nur zur Verdeutlichung herangezogen (9f.). Das frühe Christentum und das hellenistische Judentum gehören ihm wesentlich zu-

sammen (10). Hellenistisch nennt er (10) die vom spätgriechischen Eidos geformte orientalische Religiosität im Stadium des Zerfalls. Paulus (12) entstamme einem randhaften hellenistischen Judentum.

Seine Stellung zu den kritischen Arbeitsmethoden der Gegenwart zeigt ihn auf der Seite von Forschern wie R. Bultmann, A. Schweitzer, R. Otto. Doch so, daß er sich nicht weniger distanzierend als zustimmend und empfangend zu ihnen verhält. Läßt er sich z. B. von Schweitzer anregen durch die These vom Einfluß des deuterojesajanischen Gottesknechtes auf Jesu Selbstverständnis, so unterscheidet er sich doch wesentlich und entschieden von dessen Paulusauffassung. Bemerkenswert ist seine Verwandtschaft mit L. Ragaz in der Überzeugung, daß ein künftiges Einvernehmen zwischen der Kerngemeinde Israels und einer wahren Jesusgemeinde nur erstehen könne auf dem Boden der Botschaft von der Umkehr und dem Königtum Gottes, die Jesus mit den Propheten gemeinsam habe (13). Auffallend ist in dieser Schrift über den Glauben, daß eine Arbeit wie die von Adolf Schlatter: «Der Glaube im Neuen Testament», 4. Bearbeitung 1927, die ja auch Pistis bei Josephus und Philo gründlich vergleicht, niemals erwähnt wird. Die Benutzung der Forschung ist von einer gewissen Einseitigkeit nicht ganz freizusprechen.

Für Bubers eigene religiöse Haltung sind zumal die Abschnitte seines Buches erhellend, in denen er den «innenkritischen Prozeß des Judentums» (57) aufzeigt, der von den Propheten zum Wertvollsten bei den Pharisäern, zur «Lehre Jesu» und dann in neuerer Zeit zum Chassidismus führt. Am Urchristentum aber ist ihm als Juden das Befremdliche die Durchbrechung der Kontinuität, nämlich des Fortgangs gläubigen Lebens, der auf einmal alles wandelnde Christusglaube. Die Chassidim hingegen haben einen «Messianismus der Kontinuität». Dadurch wird sozusagen das Ja zu Jesus als dem Christus entbehrlich (vgl. 79).

1. Die Auffassung des Glaubens

Buber spricht also von einer Zwiefältigkeit der Glaubensweisen. Die eine ist der Kontakt des Vertrauens in personaler Ganzheit, der Glaube als Vertrauensverhältnis. Die andre erkennt einen

Sachverhalt für wahr an. Hier geht die Ganzheit auf in einem *Akt* der Akzeption. Dort dagegen ist der *Status* das Entscheidende (6f.). Bei Israel ist der Glaube ein Stand. Nach Joh. 6, 69 aber ist er ein Begebnis: «Wir haben geglaubt und erkannt» (33f.). Bei der ersten Glaubensweise «findet sich» der Mensch im Bereich des Unbedingten, im Glaubensverhältnis zu einem Unbedingten. Bei der zweiten geht es um die Bekehrung zu einem Jemand, um die Entscheidung für einen Sachverhalt (7f.). Die erste Glaubensweise hat ihr klassisches Beispiel an der Frühzeit der Glaubensgemeinschaft Israels, das *als Volk* hineingenommen ist in solches Verhältnis. Die zweite begegnet uns in der Frühzeit des Christentums, in der Zeit des Zerfalls der Völker, die dann durch die neue Gottesgemeinde ersetzt werden. Sie ist bestimmt durch den Glauben «an» Jesu Auferstehung und den Blick auf das Ende der Tage. Hier wird als in einer Wende, in der verzweifelnden Stunde, die Erlösung angeboten: Glaube, daß es so (im Christus) geschehen ist! Das ist nicht mehr, wie bei Israel, die Kontinuität, das Beharren, es ist vielmehr der Glaube als ein Sprung (7—10). Während im israelitischen Glauben eine angestammte Glaubenswirklichkeit des sie erfahrenden Menschen bestätigt und bekräftigt wird, ist (so bei Paulus) der «Daßglaube» dazu bestimmt, die angestammte Glaubenswirklichkeit (nämlich die Sinaioffenbarung) grundlegend zu ändern (99).

In diesen Definitionen wird also immer der Ausgangspunkt ganz deutlich genommen bei der *Volkheit* Israels, das durch Bundes-schluß hineinversetzt ist in den Vertrauenskontakt, in das Beharren beim führenden und bundschließenden Herrn. Der Einzelne «findet sich» da hinein, als Glied einer Volksgemeinschaft (7f.), die ihn umgreift. Anders bei Paulus, der einen «Daß-Glauben» im prägnanten Sinne, als Fürwahrhalten der Tatsächlichkeit eines Vorgangs, als Annahme einer Botschaft vertritt (99). Gewiß werde auch hier (9) der Innenbezirk des Glaubens als eine Seinsverfassung verstanden. Aber der Vorhof, der Zugang sei das Fürwahrhalten eines bisher nicht für wahr Gehaltenen und dies — der Akt der Anerkennung von Wahrheit — sei griechischen Ursprungs, sei ein noetisches Moment. wie denn z. B. das Übersetzungsgriechisch *Metanoia* statt *Teschuwa* dieser als wahr anerkennenden *Pistis* durchaus entspreche (9.24f.).

Abgesehen von Paulus hat B. zumal an zwei andren Hauptorten den Daß-Glauben als hellenistisch beeinflusste Auffassung herauszustellen gesucht. Einmal in Hebr. 11, 1. 6, wo in jener Definition des Glaubens das *ἔλεγχος* aus der griechischen Philosophie stamme, während dem alten Israel solch ein «Erweis» urfremd sei (34 f.). Ebenso sei ihm fremd die Kategorie der «ungesehenen Dinge» im Sinne einer absoluten Unwahrnehmbarkeit alles Ewigen, denn der Unsichtbare gebe sich Israel kund in Manifestationen. Hebr. 11, 6: «Er muß glauben, daß er ist...» sei für den genuin Glaubenden in Israel ein Truismus. Vielmehr komme es für Israel darauf an, daß es dem «selbstverständlich» seienden Gott vertraue als dem, der wahrhaft sein Gott sei (36f.)¹.

Das zweite Beispiel ist die Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens im Ev. Joh. Während es sich bei Israel darum handle, daß es sein Vertrauen wirklich mache in der Gesamtheit all seiner Beziehungen, als gelebtes Vertrauen in der vollen Aktualität der *vita humana*, dem Weltlauf zum Trotz (Hiob), gehe es hier (Joh. 6, 69) um «Glauben an» in einem Daß-Satz, nämlich um den Glauben an den Jesus einer Theologie.

Eine Kritik dieser scharfen Gegenüberstellung von *Emuna* und *Pistis* muß davon ausgehen, daß auch der Glaube Israels immerfort einen Daß-Glauben einschließt. Buber selbst formuliert dies S. 99 so, «daß sich am Sinai eine göttliche Offenbarung vollzogen habe». Im Vorwort (5) unterscheidet er Inhalte des Glaubens von diesem selbst. Es gibt aber weder eine *Emuna* noch eine *Pistis* ohne Inhalte. Das wird auch später (11 oben) anerkannt. In der Tat: Glaube kann nicht nur rein psychologisch als Haltung der Seele betrachtet werden, abgesehen vom Inhalt des Glaubens,

¹ Buber hat aber in Hebr. 11, 6 auch die noch vorhandenen Elemente alttestamentlicher Vertrauensstellung gesehen, die jedoch wieder zum Daß-Glauben an die Vergeltung umgebogen seien. Ohne Zweifel ist gerade Hebr. 11, 1ff. eine Stelle, wo auf griechisches Denken weithin eingegangen wird. Aber angesichts der Glaubensbeispiele aus Israels Geschichte in diesem Kap. kann man doch nicht sagen, daß hier jenes Vertrauen zum Bundesgott verabsäumt werde, das B. am Herzen liegt. Vielmehr wird hier gerade festgehalten an dem, was B. zumal 172ff. ausführt, daß auch bei der «Verborgenheit Gottes» (Hebr.: das jetzt noch nicht Geschaute, Unsichtbare) der Glaube die «Geborgenheit» (Hebr.: nämlich in Hoffnung) ist.

dabei käme etwas den Glauben wirklich Treffendes gar nicht heraus. Das gilt jedoch auch von der alttestamentlichen Emuna. Jene «Unmittelbarkeit» fußt inhaltlich auf Gottes Heilstaten an Israel. Auch hier ist im Sinne der Schilfmeerhymne: «Es ist wahr, daß der Gott der Welt unser König ist» das Als-wahr-anerkennen immer mit dabei und der Kern ist: Jahwe als der in seinen Heilstaten Israel Erlösende. Das «Höre Israel» ist wie jene Königsanrufung zugleich ein Bekenntnis. Die Emuna hält dies für wahr. Wenn wir «Bekenntnis» sagen, so ist dabei die Form der Aussage nicht entscheidend, sondern eben der Inhalt des Glaubens. Buber schätzt (34.41) das Bekenntnis im Interesse der lebendigen Religion, des schlichten Vertrauens, gering ein. Er verweist es als intellektuell verfaßt zur Theologie und Religionsphilosophie. Doch jenes Vertrauen lebt gar nicht ohne Bekenntnis des «Wir» des erwählten Volkes. Und wenn dieses auch später eine Art theologischer Gestaltung annimmt, so ist hier an Bubers Wort (6) zu erinnern, daß die rationale Denkfunktion eine Teilfunktion unseres gesamten Seins ist. Es gilt auch Gott mit dem ganzen Verstande zu lieben. Er nennt es ein Abbiegen von der rechten Glaubensweise, wenn man auch im Spätjudentum dogmatisch glaubt, daß... Es ist ihm darin völlig recht zu geben, daß sich diese dogmatischen Spuren (vgl. 33 u. bes. 40) nicht befassen mit dem Glauben an die Existenz Gottes, als einem Bestandteil des Daßglaubens. Dazu ist die Gewißheit Gottes in Israel zu unmittelbar mächtig. Jedoch ob nun auch — was bemerkenswert ist — das Bekenntnis Israels die Form jener Proklamationen hat, einen Vertrauensstand gibt es auch bei ihm nicht ohne Bekenntnis, das zumal in vielgestaltigem Lob immer wieder Jahwes Taten an Israel preist.

Auf der andern Seite ist die Pistis mit der Formel: einen Satz als wahr anerkennen, viel zu einseitig noetisch gefaßt. «Ich glaube, daß es sich so verhält» — geht darin wirklich der urchristliche Glaube auf? (176). Allerdings ist daran so viel zutreffend, daß das Fürwahrhalten der Botschaft, zumal der vom gekreuzigten und auferstandenen Christus, daß das Annehmen dieser Gabe göttlicher Kundmachung ein Hauptmoment der Pistis ist. Doch kann diese Bejahung nicht getrennt werden von anderen Momenten,

die gleichzeitig in diesem Glauben enthalten sind, ohne daß dabei mit der Einteilung: primär, sekundär, etwas geschafft ist. Tatsächlich ist bei Paulus dieser Glaube immer zugleich Gehorsamsakt. Und er ist durchweg eine vertrauende Gesamthaltung. Das Erste wird bei Paulus durch die Wendung «Gehorsam des Glaubens» wiedergegeben. Das Zweite ist besonders deutlich etwa durch einen Ausdruck wie Röm. 4,17, wo es von Abraham heißt: «vor dem Gott, dem er glaubte», oder Röm. 10,9, wo es heißt: «mit dem Herzen wird geglaubt». Es ist ein bedenkliches Mißverstehen, in der fides die fiducia hinter die notitia zurückzustellen oder sie gar aus dem Glaubensakt auszuschneiden. Die fiducia ist nicht allein für die Emuna zu reservieren. Ferner ist auch die paulinische Pistis Wirklichkeitsmachung und Entscheidung in allen Beziehungen und sie ist wahrlich niemals ein Leben im Rücken Gottes (vgl. 39), sondern «angesichts Gottes» (s. oben Röm. 4,17)².

Aber das ist durchaus treffend, daß bei der Pistis alles steht und fällt mit der Christuswirklichkeit als der neuen von Gott gegebenen Kundgebung, die eine völlig veränderte Gesamtlage schafft. Nur daß die «Durchbrechung der Kontinuität» zugleich als endgültige Erfüllung alles Vorangegangenen gilt. Von einer Entscheidung des Glaubens ist nur darum die Rede, weil es actu um die Bejahung der Messianität Jesu geht. Insofern ist Joh. 6,69 freilich ein prägnant charakterisierendes Wort. Jedoch in den urchristlichen Dokumenten ist der Glaube an Jesus Christus nicht nur Annahme eines Satzes, sondern vollpersönliche Affirmation der Heilstat des handelnden Gottes. Und die rechte Einschätzung des Wesens der Pistis wird hier überhaupt nur angeschaut als möglich aus einer letzten Begegnung mit dem offenbarenden Gott heraus.

² B. zitiert zustimmend die Dissertation von E. Wißmann, «Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus», 1926, wendet sich gleichzeitig gegen Bultmann, der Pistis primär als Gehorsamsakt verstehe. Doch läßt sich Wißmanns These: Glaube bei Paulus ist lediglich fürwahrhaltender Glaube, nicht festhalten, denn es wird durch diese Definition gar nicht gedeckt, daß Paulus in Pistis das Grundwort für den gesamten *Stand* des Glaubens gefunden hat, vgl. Röm. 5,1f.: «Durch den wir im Glauben den Zugang zu dieser Gnade erlangt haben, *in der wir stehen*».

Buber geht aus, bei der für ihn gegensätzlichen Emuna, vom *bestehenden Kontakt* der Volkheit Israels mit dem Bundesgott. Sofort erhebt sich die Frage: Wie ist es aber da, wo dieser gar nicht besteht? Schon bei allen zu Israel stoßenden Proselyten muß es doch auch zu einem Akt der Akzeption, des Als-Wahr-Anerkennens kommen. Es kann ja doch hier beim nicht völkisch-religiös Gebundenen eben zunächst nicht vom Beharren, von einer Kontinuität die Rede sein. Und für das, was Paulus «die Völker» nennt, ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder finden sie durch Bekehrung, welche «Annahme» einschließt, Anschluß an Israels Kontinuität, oder aber (so Paulus): sie gelangen zur neuen Gemeinde, die allen den unmittelbaren Zugang zum Heile weist. Sonst bleibt es nur dabei, daß etwa die unerhört überlegene Vertrauenshaltung der Emuna konstatiert wird, die jedoch jedem, der nicht zu dieser Volksgemeinschaft gehört, unerreichbar bleibt. Aber schon bei Jesus bietet sich die Parallele zu dem Durchbruch der Volksbindung. Gewiß widmet er sich in Treue dem Hause Israel. Aber er ist zugleich weissagend in seinem übernationalen Horizont über die bloße Volksbindung hinausgegangen. Ihm den Missionshorizont absprechen, würde bedeuten, ihn unter die alttestamentlichen Propheten herabzumindern³. Die Pistis als Akt der Bekehrung ist aus den Lebenserfahrungen der mit Jesus verbundenen Israeliten entstanden. Wenn die Emuna volksgeschichtlicher Herkunft (174) doch nicht allein auf Israel beschränkt bleiben soll, wenn dessen große Führungen der Urzeit (175) der ganzen Völkerwelt zu gute kommen sollen, dann kann — sofern Jesus wirklich der Christus ist — dies nur geschehen durch Annahme der Botschaft. Damit stehen wir bei dem unerläßlich zu berücksichtigenden Tatbestand der Mission. Im Lichte der Mission ist Glaube als Begebnis und Akt, der zu einem Stande führt und diesen Stand trägt, nicht minderer Art als Glaube qua beharrender Stand der Kontinuität, im Sinne des geborgenen Israeliten. Nur *dem* Paulus, der für die Völkerwelt ringt, dessen ganze Botschaft in diesem universalen Dienst steht, kann man ablauschen, was er unter Pistis versteht.

³ Vgl. jetzt G. Schrenk, Die Weissagung über Israel im Neuen Testament 1951, 5. 8.

Auch im Blick auf Israel ist von der neuen Christuswirklichkeit aus zu sagen: in dieser Sicht hat Paulus sogar schon bei Abraham die Emuna als einen Akt gefaßt, der zu einem Status führt. Schließt er doch an diesem Zentralpunkt Verheißung und Evangelium zusammen. Solcher Auffassung liegt die Überzeugung zu Grunde, daß auch der Jude gläubig zu werden habe an seinen Christus. Wenn dies geschieht, so ist das freilich unbedingt ein Akt. Die Abgrenzung von der Volksgemeinschaft tritt nur dann ein, wenn diese den Christus verwirft. Man stößt also auf der ganzen Linie immer wieder an die Grundfrage, ob Jesus der Christus, die Letzt-offenbarung Gottes ist, oder nicht. Um so bedeutsamer aber ist dann freilich das Problem, wie sich die ursprüngliche Botschaft Jesu selbst zu dieser Grundlage verhält.

2. Jesus in der Deutung Bubers

Von Jugend auf hat Buber Jesus als «seinen großen Bruder» empfunden. «Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden». Aber Jesus steht ihm durchaus in der Reihe des Judentums, während Paulus und Johannes als hellenistische Weiterbildungen gleichsam stammfremd geworden sind. Jesus ist ihm ein großer Sohn Israels. Der Platz, der ihm in Israels Glaubensgeschichte zukommt, kann allerdings durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden (11.8). Dieses Genuin-Jüdische bei Jesus stellt sich dann heraus, wenn die Evangelientexte kritisch gesichtet werden (10). Die Sichtung erfolgt nach bestimmten, weltanschaulich beeinflussten Methoden. Es wäre lehrreich, zu untersuchen, wie weit der Verfasser bei dieser Quellenkritik auch von griechischer Noetik geleitet ist⁴.

Jesus ist für B. nicht der Kyrios und Gottessohn. Von jener israelitischen Emuna-Haltung her wird aber zu ihm eine Stellung der Achtung eingenommen. Aber auch die Entscheidung der Chri-

⁴ Man vergl. z. B. seine Zustimmung zu der rein rationalistischen Kritik der Wundergeschichten, wie sie Bultmann in «Glaube und Verstehen» (1933) gibt: ein Geschehen contra naturam kann nicht als wirklich gedacht werden, darum muß es ausgeschieden werden.

stenheit, daß er Gott und Erlöser ist, soll nur mit höchstem Ernst (11) beurteilt werden.

Um zu zeigen, was bei Jesus Glauben bedeute, beginnt B. mit einer parallelisierenden Vergleichung von Mk. 9,14ff. mit Jesaja 28,16. Beim «jesaianischen Passiven» und beim «evangelischen Aktiven» (21) liege das gleiche begriffliche Verständnis der Eigenart des Glaubenden vor: Er ist in den Bereich Gottes hineingenommen, in die Gemeinschaft seiner Allmöglichkeit. Er wirkt im Tempo Gottes. «Der Glaubende» (absolut) bedeute hier wie dort eine Beziehungswirklichkeit. Der Aktive und der Passive — beide werden durch die Macht Gottes ermächtigt (15ff.). Diese Beziehungswirklichkeit sei alttestamentlich und nicht auf hellenistischem Boden gewachsen. Sie sei nach Jesus aber dem Menschen als solchem zugänglich (19.21ff.). Die geistvolle Deutung von Jesaja 28,19: «Der Glaubende wird nicht beschleunigen», die B. nach der Masora vornimmt⁵, wird dann weiter ergänzt durch Jesaja 7,9: «Vertraut ihr nicht (taaminu), so habt ihr nicht Bestand (teamenu)» (26f.). Hier handle es sich um das Standhalten in der wesentlichen Lebensbeziehung, um Treue und Vertrauen in der vollen Beziehungswirklichkeit (27). Nicht aber — wie auch im Worte Jesu nicht — um einen Glauben «an» Gott, der für den Israeliten etwas «Eingeborenes» ist. Vielmehr um die vertrauende Verwirklichung in der Ganzheit des Lebens (28). In seiner Erläuterung der drei Prinzipien der Botschaft Jesu nach Mk. 1,15 weist B. mit Recht hin auf das prophetische Erbgut in dieser Verkündigung: Königtum Gottes, Umkehr, Vertrauen. Aber wie auch das *ἐν* vor *τῷ εὐαγγελίῳ* aufzufassen sei — auch ich möchte es nicht übersetzen: Glaubet an das Evangelium — es ist doch auf jeden Fall, auch wenn man es wiedergibt mit: «auf Grund der Freudenkunde», der Ruf zum Trauen verbunden mit der jetzt, im erfüllten Kairos, an Israel herantretenden Botschaft, so daß also die Emuna hier ganz und gar orientiert ist an einer Neuheit der Gesamtlage (Heilslage), die

⁵ ha maamin lo jachisch sei «allgemein mißverstanden». Dies wohl im Blick auf Cheyne, Guthe, Duhm, welche lesen: jamusch, weichen. LXX setzt voraus jebosch, wird nicht zu Schanden werden. So Marti. Vgl. Paulus Röm. 9,33; 10,11. Aber auch Orelli und Schlatter, Glaube³ (1905) 560f. haben schon wie Buber den Masora-Text gedeutet.

durch Jesus verkündet wird. So ist der Ruf Jesu nicht abzutrennen von dem Jetzt-Charakter dieser Botschaft. Die Auffassung des *βιάζεσθαι* Mtth. 11, 12; Lk. 16, 16 als «herbeireißen durch die stürmische Gewalt der Umkehr» fällt ganz aus dem Rahmen der echten Beziehungswirklichkeit. Läßt sich doch die Königsherrschaft nicht «erstürmen» (gegen S. 24. 95 f.). Das widerstreitet völlig dem Hauptgehalt des Wortes Jesu⁶.

Zu der Frage: *Jesu Stellung zur Tora* stellt Buber Thesen auf, die fruchtbar anregen. Er hält gegen Bultmann an der Echtheit von Mtth. 5, 17 fest und faßt das «Erfüllen» Jesu auf als: «die Tora in ihrem vollen Ursinn manifestieren und ins Leben bringen». Das «Ich aber sage euch» sei für dieses «zur Urreinheit der Offenbarung zurückkehren» der stärkste Ausdruck. Von der Inwendigkeit der göttlichen Forderung her rufe er in der eschatologischen Situation die Inwendigkeit des Menschen auf. Und in dieser Urabsicht ihrer Offenbarung halte Jesus die Tora für erfüllbar (61. 79. 100). Wertvoll ist auch besonders die Ausführung über die Feindesliebe bei Jesus. Er nennt diesen Spruch den «höchsten». Zwar ziehe er seine Leuchtkraft aus der jüdischen Glaubenswirklichkeit, doch überbiete und überstrahle er diese (68. 75). Die «fortgeschrittene Dynamisierung der Sohnschaft» sei aus der eschatologischen Gegenwärtigkeit geboren. Hier macht also B. das Zugeständnis der Einzigkeit, freilich nur in dem Sinn, daß diese Höhe als Ergänzung des Bisherigen den Kreis der Glaubensgeschichte Israels schließe (77). Was dann später der Chassidismus als Feindesliebe vertrete, trage ebenfalls ganz innerjüdischen Charakter und stehe außerhalb alles christlichen Einflusses (78)⁷. Was über die Bedeutung von *re'a* gesagt wird (68. 69 f. 71 f.), das schon im A.T. auf den Mitmenschen übertragen sei, jedoch zur Zeit Jesu einen Bedeutungswandel erfährt (= persönlicher Freund), ist ebenso beachtenswert wie das Verständnis des «wie dich selbst» Mtth. 22, 39 = als gelte es dir (nicht die hier oft behauptete «berechtigte Selbst-

⁶ Vgl. Theol. Wörterbuch zum N.T. I, 608 ff.

⁷ Das wird für so späte Zeit kaum festgehalten werden können, wenn doch bereits der Talmudismus auch im Wechselgespräch mit dem Christentum Einflüsse aufgenommen hat. Der Gegner will u. U. nicht der sein, der zurückbleibt.

liebe») (68). Die Universalität des Liebesgebotes bei den Pharisäern wird ebenso betont wie ihr Hassen der Feinde Gottes, das die Gefahr einschließt, den Hasser Israels zu einem Gotteshasser zu stempeln (73ff. 75)⁸.

Damit stehen wir bei einem Hauptanliegen der Schrift des Verfassers: *Jesus und der Pharisäismus*. Er findet da in den Evangelien ungeschichtliche Züge, die der Spannung der frühen Christenheit zumal in der Diaspora entstammen (60f.). Seine Hauptthese ist: Jesus und das zentrale Pharisäertum gehören wesentlich zusammen (10). Nicht nur etwa die Überzeugung von der Erfüllbarkeit der Tora hat er mit ihnen gemeinsam. Was B. hier ausführt (79) als «erfüllbar» bei Jesus und dann wieder im Sinne der Pharisäer, zeigt doch eine tiefe Differenz⁹. Es ist auch gerade darum, weil jene unter Offenbarung in der Tora etwas wesentlich anderes verstehen als Jesus, ein Fragezeichen zu setzen hinter Bubers Satz: «Jesus spricht von seiner eschatologischen Radikalität aus die Pharisäer kaum anders an als sie selbst die Scheinpharisäer (die «Gefärbten») ansprechen» (60f.). Zwar konstatiert auch B. eine Differenz zwischen beiden Positionen. Doch überschreite diese nicht die sinngemäße Grenze der innerjüdischen Dialektik (61). Das ist jedoch äußerst fraglich. Ein Verkündiger, der, wie B. selber formuliert, die Überzeugung vertritt, daß die Überlieferung Israels, wie sie die damaligen Gesetzestreuen vertreten, keine adäquate Auffassung der Offenbarung Gottes sei, daß jedoch er, Jesus, jetzt Sinn und Absicht dieser Offenbarung ganz zutreffend erschließe (93), ein Verkündiger, der weiter von der mosaischen Ordnung an die Schöpfungsordnung appelliert (65), der steht doch in unversöhnlichem Widerstreit zu diesen Gesetzeslehrern. Wenn er gar (67) «im Gegensatz zum Pharisäismus an das Wort der Tora selber rührt», wenn er «nicht auf dem Sinai stehen bleibt», sondern

⁸ Wenn B. hier die «Zornausbrüche» Jesu gegen die «Schlangenbrut» der Pharisäer in Parallele setzt, so ist doch daran zu erinnern, daß entsprechende Wendungen göttlichen Zornes sich in der at.lichen Prophetie finden, die auch nicht einfach mit menschlicher Leidenschaft identifiziert werden dürfen.

⁹ Wenn der Pharisäer sagt: «so viel als du, selber aufbietend, jetzt und hier vermagst» (79), so ist dies etwas Grundanderes, als der absolute Gehorsam gegen die «Urabsichten» der Tora bei Jesus.

mit seinem «Ich aber sage euch» «in den Wolkenraum der Offenbarungsintention vordringt» (ebenda), so ist dies eben ein Anspruch und eine Neuerung, die viel stärker als es bei B. geschieht, als nichtpharisäisch hervorgehoben werden muß. Dagegen hat er Jesu Weisung: «Ihr sollt euch dem Bösen nicht widersetzen» Mtth. 5,39 zutreffend als den Pharisäern unannehmbar, ja unerträglich bezeichnet. Zwar ist diese Weisung ja als Ertragen feindseliger Vergewaltigung halb und halb in der politischen Duldungswilligkeit jener Richtung aufgenommen, aber dann doch, wie B. mit Recht betont, bei ihrem geistigen Gegensatz wider die böse Macht Rom wieder nicht durchgeführt worden. In der Form von Jesu Weisung, wo sie zum beherrschenden Grundsatz wird, kann sie vom pharisäischen Standort aus nur als ein Mehrn des Unrechts auf Erden angesehen werden.

Trotz all dieser weitreichenden Unterschiede verharret Buber bei einer Auffassung, die zum Interessantesten seiner Schrift gehört (62). Er sieht in der Stellung der Bergrede zur Tora gewissermaßen eine Vorwegnahme späterer ähnlicher pharisäischer Entwicklungen, nämlich die «Potenzierung» ihrer Lehre von der «Richtung des Herzens» und von der «Lischmah», welche recht eigentlich die geistige Höhe des Pharisäertums darstelle. Es handle sich hier (trotz zeitlicher Abstände) um eine große und vitale Linie solcher Lehrrichtung, die unverkennbar sei (62). In Jesu erfüllender Erschließung der Tora komme diese Lehre nur zu einem erhöhten Ausdruck. Jenes Ringen um die Richtung des Herzens wird folgendermaßen interpretiert: Nur in der Emuna ist Beharren, wahre Richtung auf Gott. Sie wird empfangen in einem Leben, das im Willen Gottes gelebt wird. Der entscheidende Sinn und Wert kommt nicht der Masse der Handlungen zu, sondern dem Gerichtetsein des Herzens (62ff., vgl. 57.92f.). Buber zieht dann die Linie weiter zum Chassidismus (57), der die unmittelbar Gott zugewandte Andacht des ganzen Menschen als unerläßlich für jede Handlung vertritt. Mit der genannten Lehre hängt weiter zusammen die pharisäische Lischmah-Lehre, die noch über sie hinausgreift¹⁰. Sie weist an, die Tora um der Sache willen zu

¹⁰ Der Verfasser verweist auf die von S. Schechter in: *Some aspects of Rabbinic Theology* (London 1909) herausgegebenen Texte.

erfüllen, nicht um des Ertrages, der günstigen Folgen willen. Das bedeutet aber: um des Lehrenden, Gebietenden, um Gottes willen, ihm zu Liebe, aus der Liebe zu ihm und in der Liebe zu ihm. Hier werde die Tora nicht einfach aufgefaßt als ein unabhängig von der aktuellen Beziehung des Menschen zu Gott bestehendes Objektivum. Die Entscheidungskraft dieser Haltung reiche bis in die Tiefe des Verhältnisses zur Tora, auch dort, wo diese eine Ambivalenz kundtue. Nur dem spende die Tora Leben, der sie um ihretwillen, in Verbindung mit ihrem Geber und um seinetwillen empfangen. Die Lischmah-Lehre habe dynamischen Charakter. Sie wolle von der negativen Haltung (nicht um ihretwillen) zur positiven (um ihretwillen) führen (93f.).

Mit dieser Auffassung Jesu in seinem Verhältnis zum innerlichsten Gesetzestum hat Buber von neuem die Forschung, die auf christlicher Seite gewiß nicht immer den besten Intentionen des Pharisäismus voll gerecht wurde, auf eine Aufgabe gewiesen, die noch nicht zur Genüge durchgearbeitet ist. Zunächst scheint mir aber, daß wohl jenes Thema der Bergrede in der Richtung der genannten Lehren liegt, wo Jesus betont, man habe es beim Fasten, Beten, Almosenspenden allein mit Gott und nicht mit den Menschen zu tun. Jedoch das, was dem vorausgeht als Auslegung der Tora mit dem gewaltigen «Ich aber sage euch» ist doch nicht gleicher Wesensart mit jenen pharisäischen Tendenzen. Weiter ist darauf hinzuweisen, daß es nicht angeht, einfach die literarisch greifbaren edelsten Äußerungen des Pharisäismus, zumal *nach* Jesu Zeit, mit dem Kampfe zu vergleichen, den Jesus selbst auf Grund dessen führt, was ihm in der konkreten, volkstümlich zugänglichen Öffentlichkeit als Typus der Frömmigkeit begegnet. Die Kritik an der Darstellung der Evangelien, die zumal auf Grund dieser Lehre von der Richtung des Herzens und der Lischmah — die aus späteren Quellen gewonnen wird, jene wie gesagt volkstümliche Behandlung als ungeschichtlich verwirft — sie würde etwa damit verglichen werden können, daß man sich bei Luthers Kampf gegen die Mißbräuche des Ablass gegen den Sinn dieser Kontroverse auf bessere, literarisch niedergelegte Lehren späterer Zeiten im Katholizismus beruft. Vor allem aber ist daran festzuhalten, daß Jesus von seiner «eschatologischen Radikalität» aus, durch seinen

Anspruch, das Gesetz zu deuten, indem er «in den Wolkenraum der Offenbarungsintention vordringt» und sogar «an das Wort der Tora selber rührt» — die Grenze ungeahnt weit überschreitet, die von Buber als «sinngemäße Grenze der innerjüdischen Dialektik» bezeichnet wird. Es ist dem Verfasser nicht gelungen, Jesus einfach — wenn auch in höchster Potenzierung — der Linie des verinnerlichten Judentums einzugliedern.

Gewiß geht B. ein weites Stück auch im Zugeben von Differenzen. Aber er zieht m.E. nicht daraus die Folgerung für jenen Anspruch der Einzigkeit, der sich gegen eine Einordnung Jesu in der oben erwähnten Form sträubt. Wenn er (95) sagt, an der Stelle, wo bei den Pharisäern die Lischmah-Lehre erscheint (als Antwort auf die Lebensfrage), stehe bei Jesus die Aufforderung zur Nachfolge, denn er berufe sich der vorgefundenen Überlieferung Israels gegenüber auf die unverstellbare Absicht des Offenbarers, als *die ihm offenbarte* — so liegt doch in diesem Anspruch auch der *Durchbruch durch die Kontinuität*. Dem nähert sich der Verfasser, wenn er (97) fortfährt: «Als Antwort auf die Lebensfrage des Menschen konnte freilich weder Paulus noch irgend jemand außer Jesus die *Nachfolge* anbieten». Im Jesusbild Bubers kommt aber nun vieles, was er als eigenartige Sonderhaltung feststellt, ganz merkwürdig unvermittelt zu stehen. Es wird gleichsam als berechnete Eigenart duldsam belassen, jedoch nicht mit dem, was er nachher als Jesu messianisches Selbstverständnis zu deuten sucht, zusammengeschlossen. So z. B. gerade die Aufforderung zur Nachfolge und das «Ich aber sage euch». Der Jesus Bubers ist eine seltsame Mischung aus israelitischer Emuna, Kontinuität, und dann wieder messianischer Sonderrolle, ja eschatologischem Enthusiasmus. Das eine durchkreuzt das andere. Das Lob, das sein Halten zur Kontinuität erhält, versteht man nicht, weil es doch diese so mächtig durchbricht. Seinen potenzierten Pharisäismus begreift man nicht, weil er doch dessen Grundlagen grundstürzend antastet. Ein unklarer Faktor im Gesamtbilde bleibt auch die «eschatologische Situation», aus der B. Jesus sprechen läßt. Darum nämlich, weil sie wiederum ein isoliertes Moment wird. Freilich ist ja heute diese Seite dem Bild der Forschung selbstverständlich geworden. Aber man hat es doch zusammenzuschauen mit allem anderen.

Später zeigt sich dann ja auch, daß diese eschatologische Situation, aus der heraus Jesus verkündet, doch wohl zusammenhängt mit dem «Messias-Mysterium». Nur wird gar nicht darauf hingewiesen, daß dieses dann eine Durchbrechung der israelitischen Kontinuität ergibt, weil der Fortgang des Geschehens auf die Einzigkeit Jesu gestellt und konzentriert wird. Wenn der Verfasser (58f.) Matth. 5,48: «Ihr sollt teleioi sein» von der eschatologischen Situation aus und auf sie hin faßt: «Jesus will die erwählten Menschen *in der Katastrophe des Menschentums aufrufen*, Gott so nahe zu kommen, wie es erst in ihr den Menschen möglich gemacht wird» (60), so ist hier charakteristisch, wie der Akzent von der Beziehung zu dem, der die Nachfolge ermöglicht, gänzlich auf die Situation verschoben wird, wodurch nur ein Enthusiasmus der Spannung entsteht, der gerade im Ethischen nie unbedenklich ist. Wo dann allerdings im Evangelium selbst die Einzigkeit des Mittlers zur Aussprache gelangt, wie v. a. in Matth. 11,27; Luk. 10,22, da wird sie als Interpolation abgelehnt (129). Stehen doch diese Worte den johanneischen Aussagen unheimlich nahe. Aber jener Preisgesang stammt zweifellos aus der Redequelle und müßte also schon dort interpoliert sein¹¹. Nach jener wichtigen Stelle bei Matth., Luk. ist Jesus nicht anders als bei Joh. (10,9; 14,6) «die einzige Tür und der einzige Weg».

Nun läßt es zwar der Verfasser dahingestellt (29), ob Jesus über seine Bestimmung zur messianischen Würde zur völligen Sicherheit gelangt sei. Er bescheidet sich: Das Rätsel des Selbstbewußtseins Jesu sei wohl bestimmt, unlöslich zu bleiben (103). Aber er stellt doch, wie wir sehen werden, eine ganz bestimmte, sorgfältig durchdachte Hypothese auf, die das messianische Mysterium in das Selbstverständnis Jesu aufnimmt. Sein Hauptgegensatz geht freilich gleichzeitig gegen die Vergottung, die «Apotheose» Jesu. Aber er sucht zu verstehen, wie es überhaupt zu dieser Entwicklung kommen konnte. Er setzt hier ein bei der *Jordantaufe*, die Jesus die Sohnschaft gewährt. Nur sie als das Erleben einer Messiasweihe ermögliche ein geschichtliches Begreifen davon, wie es von seinem eigenen Selbstverständnis zu einem Vergottungsprozeß

¹¹ Ausführliches darüber mit Berücksichtigung der Forschungsgeschichte werde ich demnächst im Theol. Wörterbuch zum N.T. bei *πατήρ* vorlegen.

kommen konnte (118—129). Trage auch die vorliegende Erzählung legendären Charakter (105), so sei doch die Tauftradition in ihrem Kern echt (119). Und diesem liege eine Äußerung Jesu zu Grunde. Der Verfasser sucht nun weiter aus Joh. 3,1—8, zumal aus 3,3 ein jetzt überarbeitetes Original herauszustellen, in dem Jesus ursprünglich von seiner eigenen Glaubenserfahrung aus sage (128), was es heiße, ein Sohn Gottes werden, nämlich: die Neuschaffung von oben zu erleben, wie er es bei der Taufe erfahren habe. Wasser und Geist weise auf die Wertschöpfung hin. Es sei hier aus der Neuschaffung des Menschen unter dem Einfluß von Luk. 3,22 Dit. Just. Clem. Orig.: Neuzeugung geworden. *Der messianische Mensch* (124) *steigt aus der Menschheit zu seiner Sendung auf*, mitten im Leben von Gott zu seinem Sohn erhoben, durch den göttlichen ruach. Aber auch hier lehne es Jesus ab, daß man ihn zum Gegenstand des Glaubens mache (128). Er spreche diese Erfahrung aus als eine dem Menschen überhaupt erschlossene.

Diese Darlegung mutet widerspruchsvoll an. Sagt jenes angenommene Original etwas aus über den messianischen Menschen, so kann man nicht fortfahren: das ist eine dem Menschen überhaupt erschlossene Erfahrung; denn nicht jeder Mensch ist ein messianischer. Ferner ist die Quellenkonstruktion mit gleichzeitiger Annahme jener Ablehnung äußerst heikel. Ich meine, wo doch im gleichen Gespräch, 3,18, ausdrücklich vom Glauben an den Sohn die Rede ist («der an ihn glaubt»), soll dann in einem (hypothetischen) Original gerade dies als verneint anzunehmen sein?

Vom *Herrengebet* ausgehend, versucht B. festzustellen (158), daß Jesus, bei dem sich der paulinische «kosmische Pessimismus» nicht finde (darüber später), zumal bei Sünde, Umkehr, Vergebung die Unmittelbarkeit zu Gott (Judentum) im Gebet vertrete, während Paulus nur die eschatologische Vergebung durch Christus allein, die einzige Tür, kenne. Nun ist allerdings in der Urchristenheit, nicht nur bei den Synpt., der Gebetsverkehr des Sohnes mit dem Vater in seiner Unmittelbarkeit ohnegleichen der stille, gewisse Hintergrund aller Gebetsfreudigkeit geworden. Gerade das Unservater entstammt seiner unvergleichlichen Gebetskammer, wenn es auch zugleich in gut zeitgeschichtlicher Begriffssprache eingebettet bleibt. Die synoptischen Vateraussagen Jesu, wenn sie

streng kritisch auf ihre ursprüngliche Herkunft und ihre Quellen geprüft werden, weisen durchweg als Hintergrund das Bewußtsein und den Eindruck von einem besonderen, unvergleichlichen Verhältnis Jesu zum Vater auf.

Die Frage Jesu Mark. 8, 27 ff.: «*Für wen halten mich die Leute? Für wen haltet ihr mich?*» enthält durchaus eine Intention zum Daß-Glauben. Daß er der Christus sei, ist ja auch nach Mark. das Bekenntnis des Petrus, des Sprechers und Repräsentanten des Jüngerkreises, und dieses wird nach Matth. 16, 17 als eine Offenbarung des Vaters in den Himmeln bejaht. Buber faßt (28 ff. 30) jenes Fragen Mark. 8, dem echte Tradition zu Grunde liege, als Anwendung einer Unsicherheit Jesu, «wer» er sei. Diese Hypothese ist schon darum gewagt und unwahrscheinlich, weil sie sich doch allzusehr dem Verdacht aussetzen würde, daß nur so gefaßt das Wort keinen Daßglauben intendieren könnte. Das Moment der Unsicherheit ist eingelegt. Die ursprünglichen, natürlichen Merkmale der Texte weisen alle darauf hin, daß es im Jüngerkreis zu einer Christuserkenntnis kommt, von der jedoch Jesus durch das Schweigegebot alle Gefahr der Sensation abwehren will.

Noch ein Hinweis auf die Behandlung von Mark. 10, 18 durch den Verfasser (116—118). «*Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, als Gott allein*». B. faßt «gut» hier nicht im Sinne von sittlicher Vollkommenheit, auch nicht von Güte, es bedeute vielmehr «trefflich, vortrefflich». Der Reiche appelliere an die Höhe seines Lehrertums und das lehne Jesus ab. Gott allein gebe in der Tora die rechte Antwort auf die Frage nach dem ewigen Leben. Jesus verweise also auf den Lehrwillen des guten göttlichen Meisters. Diese Deutung ist einleuchtend. Aber enthält dann nach diesem Verständnis das Wort, wie zugleich betont wird, eine radikale Verneinung der Gottheit Jesu? Von Bubers Deutung aus, die das treffliche Lehrertum ganz Gott zuweist, ließe sich doch mit dieser Äußerung nur eine solche (abwegige) Auffassung der Gottheit Jesu abweisen, *die nicht Gott ganz zur Geltung bringt*, daß er — auch im Sohne — sei «alles in allen». Vgl. bei Paulus 1. Kor. 15, 28 und das Verhältnis des Sohnes zum Vater bei Joh.

Was der Verfasser über das *Messiasmysterium bei Jesus* ausführt, enthält wertvolle Beiträge und bedeutet eine wissenschaft-

liche Leistung. Dies bleibt bestehen, wenn man auch wiederum die Betonung der Unsicherheit im Bewußtsein Jesu fragwürdig finden muß und wenn man auch, wie schon gesagt, es vermißt, daß die Verbindungslinien von diesem Selbstverständnis zu seiner sonstigen Verkündigung gezogen werden. B. geht aus (104f.) von Luk. 17,25 (vgl. Matth. 24,27): das blitzartige Aufleuchten des vorher verborgenen Menschensohnes. «Zuvor aber muß er viel leiden und von diesem Geschlecht verworfen werden». Jesus wisse sich als den Propheten der kommenden Basileia und als die ihr bestimmte menschliche Mitte zugleich. Die Verknüpfung aber zwischen jetzt und künftig sei in Frage gelassen. Die Seele des Sprechers sei darüber im Ungewissen. Zweierlei jedoch sei deutlich: *Jetzt* erkennt er sich als dem Stande der Verborgenheit verhaftet. *Dann* wird er als ein Blitz aufleuchten. «Der Bräutigam wird hinweggenommen». Mark. 2,19f. Par. bezieht B. auf eine Entrückung wie bei Henoch und Elia. Auch Jesaj. 53 spreche von einer Entrückung des Knechtes Jahwes (vgl. v. 9 mit 10) zu einem nachfolgenden hohen Dienst. Die Neugestaltung des Messiasbildes bei Dtr. Jes. (107) zeige eine Tilgung des Davidischen, Königlichen. *Ein prophetischer Mensch* wird im leiblichen Tode entrückt und kehrt wieder, aus der Verborgenheit erhoben in die Offenbarkeit, so sein Heilswerk vollendend. Dies messianische Mysterium in Dtr. Jes. habe auf Jesus großen Einfluß geübt (so auch A. Schweizer, Joach. Jeremias). Im betr. Mysterium aber leide nicht der Messias, sondern seine Vorstadien. Daher die Labilität. So habe nun Jesus aus Dtr. Jes. folgende Motive entnommen, die das messianische Mysterium ausmachen (108):

der verborgene Leidensdienst,
die Entrückung,
der offenbare Erfüllungsdienst.

Buber faßt also Jesus messianologisch auf in seinem Selbstverständnis. Er verstand sich (109) als der Träger der messianischen Verborgenheit. Das führe zu jenem Messiasgeheimnis, das allerdings dann von Mark. überarbeitet worden sei. Zur Herkunft aus Dtr. Jes. geselle sich weiter ein Einfluß aus Daniel. Sei auch die Erzählung vom Prozeß Jesu (109) im wesentlichen ungeschicht-

lich (Lietzmann), so seien doch (110) in Mark. 14,62 (der kommende Menschensohn) glaubhafte Elemente enthalten. Liege es doch nahe genug, daß Jesus sich den künftig Entrückten im Bilde der *Danielischen Vision* vorgestellt habe. 111—116 gibt B. eine gehaltvolle Ausführung über die *Wandlungen der Messiasgestalt Israels*, wobei das schon über Dtr.Jes. Gesagte noch vertieft wird (112f.). Besonders betont der Verfasser, daß sowohl das vorexilische Bild des Königs, als das exilische des prophetischen Knechtes *den messianischen Menschen als aus der Menschenschar aufsteigend* und von Gott erwählt, nicht aber als Niedersteigenden aufgefaßt haben (also keine himmlische Präexistenz). Erst bei *Daniel* (114f.) wird der Menschengleiche, der eschatologische Vertreter Israels, mit den Wolken des Himmels vor den Gottesthron gebracht, was dann weiter bei *Henoch* zu einer himmlischen Präexistenz des messianischen Menschen gestaltet wird. Nun aber werde auch der Knecht aus Dtr.Jes. in seiner erfüllenden Erscheinungsform in das Bild einbezogen (vgl. Henoch 62,7; 48,4). So erst werde der Entrückte und Wiederkehrende des Dtr.Jes. aus einem irdischen zu einem Himmelswesen. Der Präexistente nehme gleichsam wie ein Gefäß den Menschen in sich auf. Diese letzte Form habe Jesus in der *Volksvorstellung* vorgefunden. In einer persönlichen Krisis erfaßt er so seine eigene Gegenwart und Zukunft. Das von der Apokalyptik modifizierte Bild des Knechtes sei also die Grundlage für das, was bei ihm vorliegt:

Dtr.Jes. + Daniel — Henoch (als Volksvorstellung):

der Leidende,
der Entrückte,
der Wiederkehrende.

Aber Jesus selbst wird streng vor den «Vergottungstendenzen» in Schutz genommen. Mit dem lebensgeschichtlichen Faktum solchen messianischen Selbstverständnisses schoß jedoch nach dem Tode Jesu und nach den Visionen der Jünger allmählich all das hellenistisch beeinflusste mythische Element zusammen, bis das neue «binitarische Gottesbild» präsent war (111).

B. fährt fort: Hier setzt nun weiter das Werk der Vergottung bei Paulus, bei Johannes u.s.f. ein. 1. Die Entrückung, die ehemals

mit einem reinmenschlichen Leben (ohne Präexistenz) assoziiert war, wird völlig ersetzt durch die analogielose *Auferstehung*. Nur in der *Himmelfahrt* des Auferstandenen blieb die Spur der Entrückung erhalten (115). 2. Daran schloß sich (116) die *Präexistenz* — und zwar der *Person*. Aus dem Messias wird ein herabsteigendes Himmelswesen. Joh. 3,13. Das Ursprüngliche sieht der Verfasser (100f., 102) in einer Himmelfahrt vom Kreuze aus (J. Weiß, Bertram), in Analogie zur Entrückung bei Henoch, Elia, Mose. Die betreffenden alttestamentlichen Erzählungen vom göttlichen «Nehmen» seien an sich legendäre Überlieferung. Der Entrückungsgedanke möge wohl Juden gewonnen haben, aber die Auferstehung eines Einzelnen mitten in der Geschichte — das glaube der Jude nicht. Wohl aber war dies glaubhaft für die Griechen als Sache der Mysteriengötter. Indem so (103) das Apostolat vom Juden einen kaum vollziehbaren Glaubensakt forderte, entschied sich dieses, ohne es zu wollen, für die Heiden. Das Bild der Auferstehung (101) aber, das «ja allein für eine kohärente Darstellung der Ereignisse verwendet werden konnte», stehe schon im Mittelpunkt der Mission des Paulus.

Wir haben diese am meisten konstruktive Gesamtschau Bubers zunächst einfach berichtend wiedergegeben, weil der hier unternommene Versuch eine sachliche Darstellung verdient. Es muß der Forschung vorbehalten bleiben, dazu im einzelnen Stellung zu nehmen. Es bedürfte einer sehr umfänglichen Untersuchung, um nicht nur sorgsam allem gerecht zu werden, was man dem Verfasser hier schuldig ist. Es ginge dabei ja aber um viel mehr: um eine gründliche Auseinandersetzung mit der gesamten neueren Kritik an den Evangelien.

Auf der einen Seite läßt der Verfasser ohne Retusche Jesus beteiligt sein an der Übertragung messianischer Eschatologie auf sich selbst. Auf der anderen Seite rückt er ihn ab von allen glaubensmäßigen Folgerungen aus diesem Faktum — wenn ich dies Wort einmal brauchen darf — daß ein vom Himmel Kommender (so hieß es ja bei Daniel-Henoch) mehr ist als ein aus der Menschheit Geborener. Ein Jesus, der in einer Krisis seines Lebens zu messianischen Gesichtsen greift, dabei aber doch seiner Messianität ungewiß bleibt und der dennoch in seine Nachfolge ruft und der

Schrift gegenüber den höchsten Anspruch des Offenbarungsträgers geltend macht — das ist eine recht problematische Gestalt. Die Seinen erlebten ihn als den Auferstandenen. Ohne diesen Osterglauben gäbe es kein Urchristentum. Buber spricht nur von Visionen und hält diese doch wohl für subjektive, erklärbare und legendarisch erweiterte Phänomene. Es geht aber, wie bei der Frage, ob Jesus wirklich der Christus Gottes ist, so auch hier bei der Frage, ob er wirklich aus dem Grabe erstanden ist, nicht um etwas, das in die Kompetenz rationalen wissenschaftlichen Erweises gegeben ist, sondern um etwas, das sich von Gott her selber dem Glauben offenbart. Daß Jesus der Kyrios, der Sohn kat'exochen ist, hat auch die Christenheit niemals abhängig gemacht von verstandesmäßig einleuchtenden Konstruktionen. Doch auch die Bestreitung dieser Kernfrage ist nicht allein abhängig von noch so sorgfältigen menschlichen Erklärungsversuchen. Es hängt alles daran, ob die Botschaft vom Dahingeopferten und Auferstandenen von Gott her uns erreicht. Wäre sie nur ein menschlich erfundenes Theologumenon, so wäre sie längst in sich selber zusammengesunken.

(Fortsetzung folgt)

EINE PREDIGT ÜBER JUDEN UND CHRISTEN

von Pfarrer Lic. ROBERT BRUNNER, Zürich

Text: Röm. 11, 17—27.

Ob aber nun etliche von den Zweigen ausgebrochen worden sind und du, da du ein wilder Ölbaum warst, bist unter sie eingepfropft und teilhaftig geworden der Wurzel und des Safts im Ölbaum, so rühme dich nicht wider die Zweige. Rühmst du dich aber wider sie, so sollst du wissen, daß du die Wurzel nicht trägst, sondern die Wurzel trägt dich. So sprichst du: Die Zweige sind ausgebrochen, daß ich hineingepfropft würde. Ist wohl geredet! Sie sind ausgebrochen um ihres Unglaubens willen; du stehst aber durch den Glauben. Sei nicht stolz, sondern fürchte