

Aspekte der Theologie Martin Bubers

Autor(en): **Hedinger, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **18 (1962)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878856>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Aspekte der Theologie Martin Bubers

Bubers Gottes- und Glaubensvorstellung haben ihre Mitte in der Beziehung des ewigen Du zum menschlichen Ich, die – sprachlich und exegetisch gleich meisterhaft – als «Korrelation von Führung und Hingabe, Offenbarung und Entscheidung, Liebe und Liebe» umschrieben wird¹. Die Worte, welche die Beziehung Gottes zum Menschen ansagen, entstammen sowohl *biblischem* «Realismus»² wie *existentialistischer* Denkweise. Ist es Buber gelungen, mit beiden Denkweisen eine Synthese zu erreichen, mit beiden jene Korrelation anzusagen? – Wir orientieren uns im folgenden hauptsächlich an Bubers theologischen Schriften.

1.

Der *Gott Abrahams* läßt sich nicht mit einem geistigen oder moralischen Prinzip verwechseln³. Das Volk Israel kennt ihn als «herausholenden, führenden, wegweisenden Gott, dessen Schritt zwischen dem einen rechten und den unzähligen falschen Wegen scheidet». Es erfährt sich als die Wandernden, denen Gott vorangeht⁴. Der führende und herausholende Gott ist Israels Urerfahrung, die alsbald zur Trennung nötiger Glaube wird⁵. Buber kann zwar die religiöse Wirklichkeit auch mit dem «Unbegreiflich- und Unheimlichwerden des Daseins zwischen Geburt und Tod»⁶ beginnen lassen. So scheint uns allerdings die grundlegende Gotteserfahrung durch die Erfahrung der Unsicherheiten der Existenz beschränkt, wenn nicht gar bedingt, der Glaube auf die Grenzsituationen abgedrängt zu werden⁷. Auf der Hauptlinie seines theo-

¹ M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (1950), S. 58.

² Ebd., S. 219. Zum «Realismus des israelitischen Glaubens» vgl. auch *Moses* (Ausgabe 1952), S. 221 f.

³ Vgl. *Gottesfinsternis* (1953), S. 20. 24.

⁴ *Der Glaube der Propheten*, S. 7f.

⁵ Ebd., S. 57.

⁶ *Gottesfinsternis*, S. 45.

⁷ Die Gefahr, daß hier der Gott Abrahams durch die erschütterte Existenz verdrängt wird, bleibt bestehen, auch wenn die Unsicherheit des Daseins nicht auf das nur «relativ Unerkannte», sondern auf das «wesenhafte Geheimnis» deuten soll (vgl. ebd.).

logischen Denkens aber bleibt deutlich, daß der herausholende Gott der Grund der Glaubenswirklichkeit ist.

Gott tut sich in überwältigender, singularischer Erfahrung kund⁸, jedoch nicht auf innerweltliche Weise⁹. Der Realismus alttestamentlicher Patriarchenlegenden klingt an, wenn Buber diese Erfahrung sowohl ein Geschehnis am Menschen wie eine Begegnung nennt: «zuweilen wie ein Anhauch, zuweilen wie ein Ringkampf»¹⁰. Gott ist das uneingeschränkt Seiende, das als die «absolute Person zu meinem Partner wird»¹¹. Er ist das als «unbedingtes Gegenüber Erfahrene oder Geglaubte»¹². Das Ineins von Widerfahrnis und Begegnung, von Glaube und Erfahrung bringt Gottes Gottheit und des Menschen Menschlichkeit zu treffendem Ausdruck; das Miteinander von Glaube und Erfahrung insbesondere muß die christliche Theologie verstärkt zu einer pneumatologischen Begründung dieser Verbindung herausfordern.

Obwohl – oder gerade weil – Gott «wesenhaftes Geheimnis»¹³ ist, faßt ihn der altisraelitisch Glaubende als «selbstverständlich‘ seierenden Gott» auf. Die kommentierenden Worte eines Hebräerbriefexegeten werden für Buber darum zur Kritik des christlichen Glaubensbegriffes: mindestens im Hebräerbrief ist die «Existenz Gottes, keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Glaubensartikel; man fühlt nicht die Nähe Gottes, sondern man glaubt an sie»¹⁴. Buber kommt das Verdienst zu, mit der Betonung der «Selbstverständlichkeit» und «Nähe» Gottes die Verwechslung des Glaubens mit einem Fürwahrhalten radikal ausgeschlossen zu haben. Freilich versteht auch das N. T. unter Glauben kein Fürwahrhalten¹⁵, obschon

⁸ Der Glaube der Propheten, S. 269. Buber statuiert hier einen Zusammenhang zwischen dem Fehlen dieser Erfahrung und dem religiösen Pragmatismus, wie er beim Propheten Ezechiel begegnet.

⁹ So ist das Sätzchen in: *Dialogisches Leben* (1947), S. 120, zu verstehen: das ewige Du kann nicht erfahren werden.

¹⁰ *Dialogisches Leben*, S. 117.

¹¹ *Gottesfinsternis*, S. 57.

¹² *Ebd.*, S. 95.

¹³ Siehe Anm. 11.

¹⁴ O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (1936), S. 165; bei Buber angeführt in *Zwei Glaubensweisen* (1950), S. 37.

¹⁵ Buber schaut zwar nicht den Innenbezirk des christlichen Glaubens, wohl aber seinen Vorhof als ein «Fürwahrhalten des bisher nicht für wahr, ja für absurd Gehaltene» an (*Zwei Glaubensweisen*, S. 8f.). Mit einer gewissen Abschwächung könnte das allenfalls für Hebr. 11, 1. 6 gelten; letzterer

hier Selbstverständlichkeit und Nähe Gottes nicht mehr unmittelbar in der Geschichte erlebt, sondern als eschatologische (teilweise auch protologische, siehe Röm. 1, 20) verkündigt werden.

Schöpfung und Vollendung sind auf wunderbare Weise ineinander verschlungen, wo Buber die Beziehung Gottes zu Abraham ein gegenseitiges *Sehen* werden läßt. «Die gegenseitige Beziehung des Fordernden, der nur um zu segnen fordert, und des Opfernden, der im Augenblick der höchsten Opferbereitschaft den höchsten Segen empfängt, erscheint hier als die Gegenseitigkeit des Sehens... Der Mensch sieht, und er sieht auch, daß er gesehen wird. Wenn das Mitteln zwischen Oben und Unten die eine große Eigenschaft des Propheten ist, so ist dieses Sehen die andere... Nun aber erscheint uns... die Vollkommenheit des Sehens als ein Sehen und Gesehenwerden in einem.»¹⁶

Was für ein Zerrbild von Gott und Mensch begegnet uns gegenüber JHWH und dem ersehen-sehenden Abraham in der *Sartreschen* Analyse des Blickphänomens! Eine kurze Zusammenfassung läßt hier den Unterschied in die Augen springen. Nach J. P. Sartre werde ich mit unter dem Blick des andern entfremdet, erfahre ich Demütigung und Machtlosigkeit¹⁷; der Blick des andern ist der medusenhafte Blick, unter dem ich versteinere, als transzendierendes «Für-sich» selber transzendiert und zum Ding unter Dingen werde¹⁸. Deshalb geht die Begierde meines Existenzentwurfes auf das Erblickendsein aus, das niemals erblickt werden kann. Dieses Erblickendsein ist aber für Sartre nichts anderes als die Idee Gottes¹⁹. In der Tat, ein solcher Gott, der befürchten müßte, beim Erblicktwerden sich selbst zu verlieren, kann nur Nicht-Gott sein – «absence radicale», wie Sartre die Gottesidee nennt.

Bubers Ausführungen über das gegenseitige Sehen Gottes und des Menschen müßten auch zur *Auseinandersetzung* führen mit einer vom *Existentialismus* geprägten Theologie, in der das Sehen radikal vom Glauben getrennt und abgewertet wird²⁰. Der Mensch darf in

Vers ist ja schon nicht grundlos zum dictum probans des römisch-katholischen Glaubensbegriffes geworden, der gerade in dem von Buber erwähnten Vorhof des Fürwahrhaltens sein Zentrum besitzt.

¹⁶ Sehertum (1955), S. 44. Vgl. auch Moses, S. 16: «Das Geschichtswunder ist keine Interpretation; es wird gesehen.»

¹⁷ J. P. Sartre, *L'être et le néant* (1948), S. 487. 490f.

¹⁸ Ebd., S. 502. ¹⁹ Ebd., S. 495.

²⁰ Vgl. etwa E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (1959), S. 304. Fuchs bemerkt zum Ostergeschehen, daß die Jünger «nicht wegen, sondern trotz ihres Gesehenhabens zu glauben hatten».

der «Augenblickhaftigkeit des Augenblickes» leben²¹ – wobei «Augenblick» hier natürlich nicht den abgeflachten zeitlichen, sondern den ursprünglichen, personal-konkreten Sinn von «Blicken der Augen» hat²². Es ist klar, daß dieser göttliche und menschliche «Wesensblick»²³ nicht auf einen optisierenden Denkprozeß oder eine die eigene Existenz einklammernde Hegemonie des Gesichtssinnes hinauslaufen kann. Er bedeutet kein «Absehen» oder «Hinaufsehen» im Sinne der platonischen Ideenschau, sondern bleibt ein «Herzusehen»²⁴; er ist kein «In-Augenschein-nehmen», wohl aber ein «In-die-Augen-sehen»²⁵.

Diese Korrelation des Sehens und Gesehenwerdens zeigt einmal mehr, daß Bubers Theologie weder zu einem Subjektivismus noch Objektivismus führt; seine Glaubensvorstellung reicht darum auch tiefer, als daß sie «fides qua» oder «fides quae» heißen könnte.

2.

Die Beziehung des ewigen Du zum Menschen, die Korrelation von Führung und Hingabe, Liebe und Liebe, wird von Buber nicht einfach als Analogie zu mitmenschlichen Beziehungen aufgefaßt: die besagte Korrelation kann nämlich durchbrochen werden. Dieser Durchbruch ist jedoch nur die *Vertiefung* der Beziehung Gottes zum Menschen, die Markierung, daß sich hier *Gott* und *Mensch* gegenüberstehen.

²¹ Gottesfinsternis, S. 53.

²² Der ursprüngliche Sinn von «Augenblick» ist auch bei S. Kierkegaard verlorengegangen. «Augenblick» meint in seiner Anthropologie die nur momentweise mögliche, das Existieren transzendierende, Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit, den Moment der Leidenschaft; in seiner Christologie die Fülle der Zeit als das Ewige, das zugleich das Zukünftige und das Vergangene ist (nach H. Diem, Die Existentialdialektik von S. Kierkegaard [1950], S. 19. 67, vgl. auch S. 64).

²³ Zum Ausdruck vgl. Gottesfinsternis, S. 150.

²⁴ Vgl. ebd., S. 51.

²⁵ Ebd., S. 56. Bubers Ausführungen über das Sehen müßten einmal eine kritische Erörterung veranlassen, warum und mit welchem Recht die protestantische Theologie im allgemeinen dem Hören gegenüber dem Sehen einen Vorrang gibt. Eine sprachgeschichtlich-etymologische Untersuchung könnte vielleicht zeigen, daß Hören und Sehen ursprünglich, ontologisch, dem selben Grund entstammen. Vgl. auch H. Wenz, Sehen und Glauben bei Johannes: Theol. Zeitschrift 17 (1961), S. 22.

Zunächst ist darauf zu verweisen, daß Buber eine Identifizierung Gottes mit dem Begriff «Person» ablehnt. Zumal eine statische, definitivische Aussage, «daß Gott Person 'ist'», schließt er aus²⁶. Hier bemerken wir zwei Gesichtspunkte: einerseits darf das «Absolute» nicht auf die Personhaftigkeit «reduziert» werden, andererseits ist Gottes Personhaftigkeit als seine liebende Tat zu verstehen²⁷. Der erste Gesichtspunkt berührt sich mit Paul Tillichs Relativierung des «Personalismus» in der Gottesvorstellung²⁸. Weil jedoch der zweite für Buber der maßgebende ist, weil für ihn Gottes Personhaftigkeit das Ziel seiner liebenden Offenbarung ist, bleibt eine deutliche Differenz zur Gottesvorstellung Tillichs²⁹.

Beachten wir eine weitere Vertiefung der Beziehung des Menschen zu Gott: diese muß auch dann durchgehalten werden, wenn Gott sich nicht mehr liebend offenbart, sondern sich *verbirgt*³⁰. Hat Buber zunächst das Darum des Glaubens unterstrichen (siehe Abschnitt I), so weiß er jetzt sein Dennoch zu markieren. Hiob hat «vordem den wahren Gott als den Nahen und Vertrauten gekannt. Jetzt erfährt er ihn nur noch durch das Leid und den Widerspruch, aber auch so erfährt er Gott»³¹. Dem klagenden Hiob tut sich schließlich Gottes Gotthaftigkeit kund, «in der alles, was der Mensch als Sinn und Zweck faßt, zugleich aufgehoben und erfüllt ist»³².

²⁶ Gottesfinsternis, S. 72.

²⁷ Ebd., S. 117: «Ja, dem Gläubigen wäre das Bekenntnis gestattet, Gott sei ihm zuliebe Person geworden, weil es unsrer menschlichen Wesensart nach eine gegenseitige Beziehung mit uns nur als eine personhafte gibt.»

²⁸ «The idea of God was less and more than personal, as well as personal» (Paul Tillich, *The Protestant Era* [1948], S. 63). Gott ist zwar der Grund alles Personenhaften, aber nicht der «persönliche Gott» (*Systematische Theologie I* [Ausgabe 1956], S. 283).

²⁹ Immerhin kann Tillich betonen: «The depth of being cannot be symbolized by objects taken from a realm which is lower than the personal, from the realm of things or sub-personal living beings» (*Theology of Culture* [1959], S. 132). Doch bleibt für Tillich Gott eine Synthese des Persönlichen und des Nichtpersönlichen, während für Buber das Nicht-, bzw. Überpersönliche viel eher terminus a quo, die Personhaftigkeit aber terminus ad quem Gottes und seiner Offenbarung ist. Der von beiden verwendete Begriff «Person» ist nicht identisch; Tillich engt ihn eher auf «Bewußtseinszentrum» ein als Buber. Von einem streng trinitätstheologisch konzipierten Personbegriff her ergäbe sich natürlich eine andere Problemlösung.

³⁰ Über den sich verbergenden Gott vgl. *Gottesfinsternis*, S. 78.

³¹ *Der Glaube der Propheten*, S. 276.

³² Ebd., S. 279.

Der Mensch erfährt und glaubt eben mit Gott nicht das Gute, sondern das «Übergute»³³. Der sich verbergende Gott versucht den Menschen. Von Abraham, der Isaak opfern sollte, wurde gerade um der Intention willen mit äußerstem Ernst die Tat selber gefordert. «Das ist es, was die alttestamentliche Gläubigkeit... das ‚Versuchen‘ nannte. Es ist die Realität des ‚Moloch‘ in JHWH.»³⁴.

Doch gelten hier wichtige Einschränkungen. Es ist gerade für einen sich nur allzu sehr auf die Verzweiflung und die Ratlosigkeit der Zeit ausrichtenden protestantischen Glaubensbegriff bedeutsam, daß bei Buber das Glaubensdarum nicht vom Glaubensdennoch absorbiert wird. Einmal trifft das Sich-Verbergen und Versuchen Gottes als kontingente Schickung ein, die kein aprioristisches Strukturgesetz des Glaubens ausmacht³⁵. In diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung Bubers denkwürdig, wonach das Gottesverhältnis sowohl eine autarke Religion als auch eine autarke Ethik ausschließt. In der Beziehung zu Gott kann «wie das Ethische nicht vom Religiösen so dieses von jenem nicht abgelöst werden»³⁶. M. a. W., Religion, die sich nicht wesentlich an den Gerechtigkeit und Liebe fordernden und schenkenden Gott hielte, würde sich als autark gebärden und so die Wahrheit verfehlen. Darum kritisiert Buber diejenige Phase im Denken Kierkegaards, in der das Religiöse durch einen «Sprung» vom Ethischen getrennt ist³⁷.

³³ Vgl. *Gottesfinsternis*, S. 71.

³⁴ *Königtum Gottes*, S. 102. – Damit – und auch mit dem «Überguten» (s. o.) – will Buber allerdings keinen gnostischen Gott voraussetzen, in dem Gut und Böse «einander gleichsam ausbalancieren»; er will aus Gott keinen halbsatanischen Demiurgen machen, wie C. G. Jung das tut (*Gottesfinsternis*, S. 104 u. 112). Wenn Buber freilich 1952 in ähnlichem Zusammenhang schreibt: «Der Moloch ahmt die Stimme Gottes nach» (ebd., S. 142) – so bedeutet das doch ein sachliches, wohl durch das Erleben des Zweiten Weltkrieges mitbedingtes Abrücken von dem im Jahre 1932 noch akzeptierten und nicht zu verwegen empfundenen «Moloch» in JHWH.

³⁵ Vgl. *Gottesfinsternis*, S. 142. Der Gott, der das Ethische suspendiert, tritt dem Auserwählten, Abraham, gegenüber; «von dir und mir» ist jedoch «nicht viel mehr als das grundlegend Ethische gefordert».

³⁶ *Dialogisches Leben*, S. 212f. Beachte auch, wie Buber den Religionsbegriff relativiert und ihn zugleich dem Gottesverhältnis integriert: Die Liebe zu Gott «ist etwas Wesensanderes als die Liebe zur Religion und die Erkenntnis der Sittlichkeit, wie wohl sie beide einschließt» (*Gottesfinsternis*, S. 66).

³⁷ *Dialogisches Leben*, S. 213. Im Zusammenhang mit der Würdigung des Ethischen unterstreicht Buber die Bedeutung der Mitmenschlichkeit und

So könnte Martin Buber den von Goethe bis heute vielen einleuchtenden, jegliche Beziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt aufhebenden Satz Spinozas nicht bejahen³⁸: «Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe.» Immerhin billigt Buber die vom erwähnten Satz gar nicht so weit entfernten Ausführungen Spinozas, wonach die Gottesliebe der Menschen als Liebe Gottes zu sich selbst verstanden werden muß³⁹. Hier hat eine Art von Mystik seinen Korrelationsgedanken verdrängt. Ob bei Buber wirklich eine fruchtbare Synthese zwischen Mystik und Prophetismus vorliegt, wie Tillich lobend erwähnt, scheint uns darum mindestens von dieser Stelle aus fraglich zu sein⁴⁰.

Schließlich beruht die Beziehung des Menschen zum sich verbergenden Gott doch im göttlichen Erbarmen⁴¹. Wir leben vor einem Gott, den wir weder beschwören können noch an dem wir zu verzagen brauchen⁴².

3.

Der herausholende, sich erbarmende Gott begründet, vertieft und erhält des *Menschen* Beziehung zu ihm. Allein, nun scheint dieses Verhältnis doch auseinanderzubrechen. Buber gelingt es nämlich nicht überall, den Menschen als bleibenden Partner im Gottesbund zu belassen. In bezug auf den Freiheitsbegriff begegnet eine *existentialistische* Denkweise, die sich mit dem biblischen «Realismus», mit der Gottheit Gottes kaum verträgt: Buber verleiht dem Partner Gottes eine problematische Freiheit, die man als das Fragmal einer abstrakten Entscheidungsfähigkeit, nicht aber als das Kennzeichen menschlichen Seins von Gott her und zu ihm hin akzeptieren kann. Der erschaffene Mensch ist nach Buber mit «wirklicher Entscheidungsfähigkeit» ausgestattet worden, in der er «dem

kritisiert deshalb Kierkegaards «Kategorie des Einzelnen» (ebd.); ähnliche Vorbehalte macht Buber in bezug auf Kierkegaards Darstellung von Abrahams Opfergang in «Furcht und Zittern» (Gottesfinsternis, S. 139f.).

³⁸ Zitiert von M. Werner, *Der protestantische Weg des Glaubens*, 1 (1955), S. 657.

³⁹ Gottesfinsternis, S. 21.

⁴⁰ Tillich, (A. 29), S. 188ff.

⁴¹ Gottesfinsternis, S. 46. Hiob müßte an Gott und an der Welt verzweifeln, wenn Gott sich seiner nicht erbarmte.

⁴² Vgl. die tiefsinnige Deutung des Ja-huwanamens (Moses, S. 61f. und Königtum Gottes, S. 84). Der radikale Zweifel, der für Tillichs «absoluten Glauben» konstitutiv ist (siehe *Der Mut zum Sein* [1958], S. 131 u. 127ff.), gehört deshalb bei Buber nicht zum Wesen des Glaubens.

gebietenden Willen JHWHs wirksam zu widerstreben vermag»⁴³. Einerseits ist der Mensch einer Freiheit des Immer-Noch der Umkehr⁴⁴ übereignet, andererseits vollzieht sich diese Freiheit als ein Immer-Wieder der Auflehnung gegen Gott⁴⁵. Solche Freiheit läßt die «geschichtliche Situation» zweideutig werden, welche die Art des Gottesverhältnisses bestimmt. Wenn nun Buber schreibt, Zeiten der falschen Sicherheit gebühre der aufrüttelnde Unheilsspruch, Zeiten der Not, Reue und Umkehr der ermunternde Heilsspruch⁴⁶, so verwickelt er sich in Widersprüche zu der von ihm bejahten spätjüdischen Lehre über die Middoth (Verhaltensweisen) Gottes. Danach sind die Middoth des Gerichtes und der Gnade immer miteinander verbunden, wobei jedoch die Midda der Gnade die stärkere ist⁴⁷. Wie soll aber diese Behauptung aufrechterhalten werden, wenn sich die Middoth Gottes nach der durch die zweideutige Freiheit geprägten «geschichtlichen Situation» richten müssen? Faktisch könnte sich Gottes Gnade nur dann stärker erweisen, wenn ein für allemal eine geschichtliche Situation einträfe, in der eindeutig die Freiheit der Umkehr zu Gott hin vollzogen würde. Das könnte aber nur aus einem unbegründeten Optimismus heraus statuiert werden, zumal Buber die Freiheit zu Gott hin bewußt nicht in der Gnade wurzeln und von ihr umschlossen sein läßt⁴⁸.

M. a. W., die menschliche Beziehung zu Gott wird darum problematisch, weil dem Menschen in diesem Verhältnis ein *liberum arbitrium* zugesprochen wird. Der Mensch jedoch, der sich gleichermaßen (wie er sich gleichermaßen für eine Möglichkeit A oder B entschließen kann) für oder gegen seinen Schöpfer zu entscheiden vermag, ist ein Phantom; er ist faktisch der von Gott losgelöste Mensch. Die immer schon zur Wirklichkeit gewordene Möglichkeit

⁴³ Der Glaube der Propheten, S. 149.

⁴⁴ Ebd., S. 150. Auch die radikale Unheilsansage der Propheten bestätigt diese Freiheit.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 300.

⁴⁶ Ebd., S. 256.

⁴⁷ Zwei Glaubensweisen, S. 157.

⁴⁸ Das Absolute «gibt uns etwas zu ergreifen, aber es gibt uns nicht das Ergreifen» (Gottesfinsternis, S. 120). In den Kategorien der christlichen Dogmengeschichte gemessen nähert sich Buber einer kryptopelagianischen Position, wenn er bemerkt, bei der Umkehr müsse der Kranke sich zuerst dem Arzte zuwenden, ehe dieser eingreifen könne (Der Glaube der Propheten, S. 178).

der Auflehnung auf den «Einhauch des Schöpfers»⁴⁹ zurückzuführen – das zieht eine sonst von Buber gemiedene Alternative nach sich: entweder eine Irrationalisierung Gottes und des Menschen zu halbdämonischen Wesen oder eine Rationalisierung des Schöpfungsgedankens zu einem alles umfassenden Urhebertum⁵⁰.

Nicht das Immer-Noch der Umkehr, sondern das Immer-Schon der Abkehr, der Verlust der Freiheit für Gott, charakterisiert unsere Situation⁵¹. Noch mehr aber als von der Hamartologie her müßte der Bubersche Freiheitsbegriff *christologisch-soteriologisch* in Frage gestellt werden – gerade wegen der tiefsten Intention seiner Theologie, *wegen der bleibenden Partnerschaft* des Menschen mit Gott. Paulus verkündet uns das eine Ereignis des Gottesgerichtes und der «Gottesfinsternis»⁵², das zugleich höchster Erweis der Gottesgnade ist⁵³, als das Ende des alten Aeons (1. Kor. 10, 11; 2. Kor. 5, 17). Darum muß nicht der Mensch der zweideutigen geschichtlichen Situation zu Gott in Beziehung treten, sondern darf der Mensch der neuen Kreatur dem Gott antworten, dessen Gericht sich ein für allemal als Gnade erwiesen hat. Diesem Menschen ist nicht die Freiheit des Immer-Wieder der Abkehr, sondern die des Immer-zu-Gott-

⁴⁹ Der Glaube der Propheten, S. 149; vgl. auch S. 300. Deuterojesaja erfreut sich bei Buber geringerer Wertschätzung als Jesaja, weil jener im Gegensatz zu diesem nicht erkennt, «daß Gott seinem Geschöpf unerbittlich die Kraft verleiht, sich gegen ihn aufzulehnen».

⁵⁰ Wir sind uns bewußt, nicht auf alle Aspekte des Buberschen Freiheitsbegriffes verwiesen zu haben, insbesondere nicht auf seinen tiefsinnigen, an die Freiheitsidee N. Berdiajews erinnernden Gedankengang über die «Gewohnheitsseele» und die «Überraschungsseele» (Sehertum, S. 73).

⁵¹ Vgl. H. Ott, *Dogmatik und Verkündigung* (1961), S. 101. – E. Brunner argumentiert von der Hamartologie her gegen Bubers Glaubensverständnis, *Dogmatik*, 3 (1960), S. 189. Brunners Anthropologie und besonders seine vor dem Erscheinen der *Dogmatik* 3 entwickelte Freiheitsauffassung dürfte aber wenig geeignet sein, die Bubers zu widerlegen, da Brunner den Begriff einer formalen Freiheit theologisch positiv verwendet (vgl. meine auf Anfang 1962 erscheinende Dissertation, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, 3. Teil, Kap. 1, Anm. 22 u. 15).

⁵² Vgl. *Gottesfinsternis*, S. 150.

⁵³ Buber mißverstehet Paulus, wenn er meint, dieser verteile Gottes Gerechtigkeit und erlösende Gnade an diesen, bzw. an den kommenden Aeon (Zwei Glaubensweisen, S. 158). Zur Pauluskritik Bubers ist die sorgfältige Studie von D. G. Schrenk, *Martin Bubers Beurteilung des Paulus in seiner Schrift «Zwei Glaubensweisen»*: *Judaica* 8 (1952) zu vergleichen, in unserm Zusammenhang besonders S. 22.

hin verliehen. Denn ihm steht nicht das «Absolute» gegenüber, das kein Ergreifen gibt, sondern der Gott, der Wollen und Vollbringen wirkt (Phil. 2, 13)⁵⁴.

Bubers Gottes- und Glaubensvorstellung ist um ihres Realismus und Personalismus willen nicht nur ein Weggefährte, sondern auch ein Wegleiter für die christliche Anthropologie, Eschatologie und Protologie. Nur dort, wo sich ein die paulinische Theologie ausschließender Existentialismus bemerkbar machte, der die wirkliche Partnerschaft des Menschen mit Gott gefährdete, brachten wir unsere Vorbehalte an.

Ulrich Hedinger, Fällanden, Kt. Zürich.

⁵⁴ Vgl. auch A. 48.