"PERSONALER GLAUBE" IN DER PRÜFUNG **Martin Bubers *Zwei Glaubensweisen* im Spiegel der Kritik Josef Piepers**

Unter den jüdischen Autoren, welche die sogenannte "Hellenisierungsthese" in bezug auf das Christentum vertreten, nimmt Martin BUBER aufgrund seiner extremen Position sicherlich eine Sonderstellung ein. Die von anderen bereits behauptete Polarität zwischen dem Judentum und dem "hellenisierten" Christentum wurde nämlich von ihm verschärft: Er assoziierte – speziell in seiner bekannten Schrift *Zwei Glaubensweisen* – den jüdischen Glauben mit einer dialogisch-vertrauenden Haltung bzw. mit einem "Urvertrauen", was für ihn gleichbedeutend ist mit dem Begriff eines personalen Glaubens, und den christlichen mit einem bekenntnishaften Für-wahr-Halten und daher mit einer Art abstraktem "Sachglauben", der sich seiner Meinung nach unter dem Einfluß der griechischen Philosophie entwickelt hat.

Manche von BUBERs Ansichten sind jedoch selbst innerhalb des Judentums¹ heftig umstritten. Erstaunlich wenig Kritik hat BUBER jedoch von katholischer Seite erfahren. Einer der wenigen Autoren, die sich mit BUBER auseinandersetzen, ist Josef PIEPER, und zwar im Zusammenhang mit den vier klassischen Möglichkeiten der Stellungnahme zu einem Sachverhalt: Meinen, Wissen, Zweifeln, Glauben. In Anlehnung an die kirchliche Überlieferung heißt Glauben für PIEPER, "einen Sachverhalt im Vertrauen auf jemanden als wahr anerkennen".² Diese Einheit von Sach- bzw. Inhaltsbezogenheit einerseits und Persongebundenheit andererseits gehört auch für die katholische Tradition immer schon wesentlich zum Glauben.

PIEPERs Ansicht nach hat jedoch BUBER, dem zufolge der christliche Glaube jedoch nur ein reiner "Sachglaube" ohne jeglichen Personenbezug ist, insofern unrecht, als auch die christliche Überlieferung an diesem personalen Charakter des Glaubens festgehalten habe. PIEPER beruft sich dabei auf THOMAS von AQUIN und dessen Aussage, dass jeder, der glaubt, der Aussage eines anderen zustimmt, als auch auf LUTHERs Satz, dass der Glaube allzeit auf eine Person geht.³ PIEPER deutet diese beiden Aussagen dahingehend, "dass in diesem Punkte jedenfalls keine Meinungsverschiedenheit besteht zwischen dem Reformator und dem letzten großen Lehrer der noch ungeteilten abendländischen Christenheit".⁴

Nun stellt sich aber die Frage, ob eine solche Kritik an BUBER angemessen und vor allem ob sie hinreichend ist. Denn PIEPERs Feststellungen sind nur als äußerst schwache Apologetik der katholischen Position zu werten. Denn sie suggerieren, dass PIEPER die grundlegende Aussage BUBERs teilt: dass nämlich der Glaubensbegriff, wie ihn die jüdische Tradition im allgemeinen und BUBER im besonderen für sich beansprucht, wirklich ein personaler Glaube ist, d.h. ein Glaube, der sich auf einen ausgeprägten und klar definierten Personenbegriff stützt. Es fehlt aber bei PIEPER jeglicher Hinweis, ob ein solches jüdisches Glaubensverständnis, auf das sich die spätere "Hellenisierungstheorie" beruft, als solches zutreffend ist, besonders in der behaupteten Polarität zum Christentum.

PIEPERs Formulierungen suggerieren ferner, dass der Personenbegriff bei BUBER, THOMAS von AQUIN und LUTHER inhaltlich dasselbe bedeutet. Dies ist jedoch äußerst fragwürdig. Denn im Falle eines inhaltlich gleichen Personenbegriffes würde es gar keinen Unterschied zwischen Katholizismus⁵ und Judentum geben, was jedoch insofern unmöglich ist, als der Personenbegriff der christlichen – im Sinne der scholastischen – Tradition letztlich auf den dreifaltigen Gott – einen Gott in drei Personen –

¹) Im folgenden bezieht sich der an sich vieldeutige Terminus "Judentum" ausschließlich auf die überlieferte jüdische Religion, ohne Verbindung mit ethnischen oder politischen Elementen. Wenn im folgenden von "Lehren des Judentums" bzw. "jüdischer Tradition" die Rede ist, so sind damit Lehren gemeint, die von den orthodoxen Juden zu allen Zeiten vertreten worden sind. Abweichungen davon werden ausdrücklich als solche deklariert.

²) PIEPER, Josef: Hinführung zum Glauben. In: Ders., Werke VII (ed. B. Wald), Meiner: 2000, 233.

³) Vgl. ebd., 233.

⁴) Ebd., 233.

⁵) Der Personenbegriff bei LUTHER wird wegen seiner radikalen Abweichung vom scholastischen gesondert behandelt.

zurückgeht, das streng monotheistische Judentum jedoch einen Personbegriff dieser Art nicht kennt. Damit ist evident, dass der Gegensatz zwischen jüdischem und christlichem Glaubensverständnis nur vor dem Hintergrund eines unterschiedlichen Personbegriffes verdeutlicht werden kann, und zwar auch nur unter Zuhilfenahme der Terminologie der abendländischen Philosophie.

Um also festzustellen, ob PIEPERs Kritik an BUBER zutreffend, vor allem aber, ob sie hinreichend ist, muss der Personbegriff sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition untersucht werden. Von da ausgehend ist dann die Frage zu stellen, ob dieser jeweilige Personbegriff als Grundlage für eine personale Offenbarung bzw. in der Folge für einen personalen Glauben adäquat ist.

1. Der Personbegriff innerhalb der jüdischen Religion und die Hellenisierungsthese

Um also die Berechtigung von BUBERs Kritik am Christentum, im speziellen am Katholizismus, zu prüfen, muss zunächst gefragt werden, ob die für einen personalen Glauben erforderlichen Kriterien auf das Judentum im allgemeinen und im besonderen auf BUBER überhaupt angewendet werden können. Die Frage eines "Sachglaubens" in der jüdischen Überlieferung spielt dabei vorläufig eine untergeordnete Rolle.

Eines der wesentlichen Kennzeichen der jüdischen Religion besteht sicher darin, dass sie – im Gegensatz zu den Mythen der übrigen Völker der antiken Welt – eine Offenbarungsreligion darstellt. Der Gott der Offenbarung wendet sich dem Menschen zu, Er spricht mit ihm durch die Propheten. Anders als die Göttergestalten des Mythos bedarf Er nicht der Sklavendienste der Menschen und der Tötung anderer, um seine Existenz zu sichern. Er ist ein Gott, der in Liebe bei den Menschen sein, bei ihnen Wohnung nehmen möchte. Dabei passt er seine Größe dem menschlichen Fassungsvermögen an. Wie einige Texte aus der Zeit des 2. – 4. Jahrhunderts n. Chr. aus Palästina verdeutlichen, ist der Gedanke an diese Selbst-Zurücknahme Gottes, der sich in seiner Fülle um des Menschen willen zurücknimmt, zutiefst im alttestamentlichen Denken verankert. So wird im Buch Exodus (25, 22) berichtet, dass Gott im begrenzten Zelt, und dort auch nur von der Deckplatte aus mit Moses redet. Er beschränkt seine Gegenwart schließlich sogar auf den Raum zwischen den beiden Cherubim: "Von der Herrlichkeit Gottes steht geschrieben: ‚Fülle ich nicht den Himmel und die Erde?‘ (Jer 23, 24). Sieh die Liebe an, die Israel genießt – wozu hat sie diese Herrlichkeit geführt. Dazu, dass Er sich gewissermaßen zusammendrängte, um von oberhalb der Deckplatte, vom Zwischenraum zwischen den beiden Cherubim aus, zu sprechen."⁶

Gott nimmt sich also zurück, um dem Menschen "Wohnraum" zu geben. Das Bild des Raumes diente daher in der jüdischen Tradition dazu, zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Geist und Materie zu vermitteln.

In Anbetracht der Tatsache, dass die jüdische Tradition keine Ontologie und keine Metaphysik im Sinne des antiken Griechentums kannte, ist diese "Raum-Metaphorik" sicher als großer geistesgeschichtlicher und religiöser Fortschritt zu werten. Dennoch erfüllt diese Metaphorik nur mehr oder weniger eine heuristische Funktion und kann keinesfalls mit einer personalen Offenbarung gleichgesetzt werden. Denn der Alte Bund war nur Vorläufer des Neuen; die endgültige, unüberholbare Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der "im Fleisch erschienen ist", war noch nicht erfolgt. Der trinitarische Gott, dessen Wesen verschenkende Liebe ist, war den Israeliten noch nicht bekannt.⁷ Deshalb konnte die jüdische Religion auch noch nicht zwischen Wesen und Person in Gott unterscheiden. Zum einen wurde diese Unterscheidung erst im Hinblick auf den Dreifaltigen Gott notwendig. Andererseits verfügte die jüdische Religion auch nicht über das nötige begriffliche Inventar, um eine solche Distinktion vornehmen zu können. Wesen und Person in Gott zu unterscheiden vermochte erst die scholastische Theologie in Anknüpfung an die griechische Metaphysik, selbst wenn diese Anknüpfung nicht in der Parallele, sondern im Widerspruch erfolgte.

⁶) KUHN, Peter: Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen. Zitiert nach: Von STOCKHAUSEN, Alma: Mythos – Logos – Evolution. Dialektische Verknüpfung von Geist und Materie. Wort und Wissen, Bd. 10. Neuhausen-Stuttgart 1981, 53.

⁷) Damit soll nicht gesagt sein, dass sich nicht auch schon im Alten Testament Hinweise auf die Heiligste Dreifaltigkeit finden. Nur werden diese von den orthodoxen Juden bis auf den heutigen Tag nicht als solche anerkannt.

Vor diesem gesamten Hintergrund muss die vor allem im 20. Jahrhundert in jüdischen Kreisen verbreitete "Hellenisierungsthese" in bezug auf das Christentum betrachtet werden, wonach sich dieses durch die Aneignung der philosophischen Kategorien des Hellenismus vom tragenden Fundament der Offenbarung des Alten Testaments entfernt hätte. Der Einfluss des Griechentums auf die abendländische Kultur hat dieser Theorie zufolge Spaltungen hervorgebracht, die dem Judentum unbekannt waren, so z. B. von Sein und Werden, Zeit und Ewigkeit, vor allem aber die für die Metaphysik fundamentale Unterscheidung von Geist und Materie. Die Distinktionen, die der "Hellenisierungstheorie" zugrunde liegen, werden bis in den sprachlichen Bereich hineingetragen. Demnach würden im Hebräischen konkrete Bilder dominieren, im Abendland hingegen die begriffliche Abstraktion.

Diese "Hellenisierungsthese" ist schon unter sprachlichem Gesichtspunkt ein sehr zweifelhaftes Konstrukt. So konnte von linguistischer Seite nachgewiesen werden, dass es sich bei der vorgeblichen "Konkrettheit" der hebräischen Sprache lediglich um ein heuristisches Konstrukt handelt, in welchem "ausgehend von isolierten sprachlichen Befunden in methodisch unkontrollierter Weise auf das Wesen einer Sprache geschlossen wird".⁸ Außerdem weiß man heute, dass die Autoren der späten Schriften der hebräischen Bibel durchaus mit der griechischen Philosophie ihrer Zeit in Kontakt standen.

Wie schon diese sprachlichen und historischen Kritiken zeigen, entbehrt die "Hellenisierungsthese" der systematischen Grundlagen. Sie ist aber darüber hinaus noch fundamental antiphilosophisch ausgerichtet, und zwar wegen der unreflektierten Gleichsetzung von Philosophie und Rationalismus, die sich bei manchem ihrer Vertreter findet. So stellt z.B. METZ die von ihm behauptete "kommunikative Überlegenheit" der hebräischen Sprache einer "subjektlosen Argumentationssprache der griechischen Metaphysik" wie auch einer "Wissenschaftssprache okzidentaler Rationalität"⁹ gegenüber. Die Eigenart der unterschiedlichen Erkenntnismodi von Philosophie und Theologie wird insgesamt bei den Vertretern dieser Theorie nicht berücksichtigt.

Angesichts also der in der jüdischen Tradition fehlenden Unterscheidung zwischen Wesen und Person in Gott sowie der wissenschaftlich nicht stichhaltigen Hellenisierungsthese wird bereits evident, dass BUBERs Grundthese eines Gegensatzes zwischen personalem jüdischem Glauben und inhaltsbezogenem christlichem Glauben der Stichhaltigkeit entbehrt. Denn wenn die jüdische Tradition keine personale Offenbarung in dem Sinne kennt, dass sie auf der Grundlage der Offenbarung eines dreipersonalen Gottes erfolgen würde, und zudem keinen metaphysischen Personbegriff, so kann BUBER als Basis für sein Denkmodell keine "personale Ganzheit" reklamieren.¹⁰ PIEPERs Kommentar, der den Begriff eines personalen Glaubens "auch" im Christentum suggeriert, erscheint aus dieser Sicht völlig unzutreffend.

Damit stellt sich zugleich die Frage, inwiefern der Personbegriff bei THOMAS von AQUIN und bei Martin LUTHER als Grundlage für einen personalen Glauben zutreffend und hinreichend ist. Vor allem bei LUTHER bleibt zu untersuchen, wie sich sein spezifischer Person- und schließlich Offenbarungsbegriff zur christlichen Tradition verhält.

2. Der Personbegriff in der christlichen Tradition: Thomas von Aquin vs. Duns Scotus

Der Personbegriff der Scholastik, dem sich auch THOMAS von AQUIN verpflichtet fühlt, ist derselbe, der sich schon bei BOETHIUS findet: "Persona est naturae rationalis individua substantia."¹¹ Dieser Personbegriff weist jedoch einige Unzulänglichkeiten auf.

Dies ist in weiterer Folge die Bestimmung der Individualität durch die materielle Begrenzung der allgemeinen Geistnatur. In der Folge wäre die Individualität des Menschen nur solange gegeben, als

⁸) LESCH, Walter: Zum Verhältnis von Religion und Philosophie. In: VALENTIN, Joachim/WENDEL, Saskia (Hg.), Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 12-32 . Hier: 19. – Die Kritik, die LESCH an der Hellenisierungsthese im allgemeinen übt, bezieht sich auch auf BUBER, auch wenn dieser nur einmal expressis verbis genannt wird.

⁹) METZ, zitiert nach LESCH, loc. at., 21.

¹⁰) BUBER, Martin: Zwei Glaubensweisen, Godingen ²1994, 10.

¹¹) S. th. I q 29 a 1, 1.

die Seele mit dem Leib verbunden ist; nach der Trennung vom Leib würde sie nämlich nur noch als typisch menschliche Seele weiterexistieren. Auf der Grundlage eines solchen Personbegriffs scheint eine dauerhafte personale Beziehung zwischen zwei freien, für-sich-seienden Wesen, nämlich Gott und Mensch, schwerlich vorstellbar, da mit der Trennung der Seele vom Leib die individuelle Existenzform des Menschen nicht mehr bestehen würde.

Eine personale Beziehung im eigentlichen Sinn ist nur denkbar aufgrund des Personbegriffs, der von DUNS SCOTUS stammt: "Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia",¹² was auf den unaussprechlichen, durch keinen Begriff einzuholenden Geheimnis-Charakter der Person hinweist. Nur auf dieser Grundlage, nämlich jener des durch keinen Begriff einzuholenden und mittelbaren Mysteriums der Person, ist ein personaler Austausch zwischen Gott und Mensch vorstellbar. Ja, noch mehr: Ein personales Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, und zwar verstanden als ein personales Liebesgeheimnis, wie es BUBER für das Judentum im allgemeinen und im besonderen für sein theologisches Lehrgebäude beansprucht, ist nur auf der Basis der christlichen Offenbarung möglich.

Wodurch sich der Personbegriff von DUNS SCOTUS von jenem des AQUINATEN noch unterscheidet, ist die Substitution von "Substanz" durch "subsistentia" bzw. "existentia". Die Person ist demzufolge nicht mehr eine in sich abgeschlossene Einheit, sondern die Trägerin des Wesens. Dieser Ersatz von "Substanz" durch "Subsistenz" ist das spezifisch Christliche gegenüber der von der aristotelischen Philosophie geprägten Lehre des AQUINATEN. Man kann daher auch legitimerweise annehmen, dass der Personbegriff des AQUINATEN auch dessen Glaubens- und Offenbarungsbegriff entscheidend beeinflusst hat: "Thomas von Aquin hatte ihn (d.i. den Glauben) stark mit dem Intellekt verknüpft; für ihn hieß 'Glauben vor allem, die Offenbarungswahrheiten für wahr halten und annehmen. Dass dieses Fürwahrhalten auch eine Herzensangelegenheit sei, war in der Scholastik allzu sehr in den Hintergrund getreten."¹³

Was aber trotz aller Mängel am Personbegriff von BOETHIUS bzw. THOMAS von AQUIN gegenüber allen mythischen Deutungsmustern für das Verhältnis von Gott und Mensch wesentlich ist, das ist das Festhalten am Substanzbegriff. Denn Substanz bedeutet im Sinne der aristotelischen Metaphysik stets ein Für-sich-Seiendes, das sich selbst vollkommen besitzt. Anders ist es bei Martin LUTHER, dessen dialektisches, vom Substanzbegriff losgelöstes Personverständnis eine Abkehr von der abendländischen Philosophie und einen Rückfall in den Mythos bedeutet.¹⁴

3. Der dialektische Personbegriff bei Martin Luther

Im Bestreben, aus dem Glauben wieder eine solche "Herzensangelegenheit" zu machen,¹⁵ sagt sich LUTHER vom klassischen Substanzbegriff unter Berufung auf die Heilige Schrift,¹⁶ wonach unter Person das sichtbare Verhalten und nicht eine Substanz als Träger von Werken zu verstehen sei, *expressis verbis* los:

"Merke wohl, dass 'Person' hier (Gal. 2,6) weit anders gefasst werden muss, als es in den Schulen jetzt der Brauch ist. Persona bedeutet nämlich nicht *rationalis individua substantia*, so wie jene (die Scholastiker) sagen, sondern eine äußere Qualität des Lebens, des Werkes und des Verhaltens... Das also nach außen hin Offenbare, was auch immer es

¹²) SCOTUS: Ord. I d. 23 q. un. n. 15 (Vat. V 356)

¹³) FRANZEN, August: Kleine Kirchengeschichte. Hg. von Remigius BÄUMER. Herder-Taschenbuch Nr. 237. Freiburg 1998, 257 f.

¹⁴) Es ist durchaus möglich, dass die übermäßige Betonung des Sachglaubens bzw. der Glaubensinhalte in der Spätscholastik eine der Mitursachen war, weshalb es zu einem einseitigen "Personenglauben" in der Reformation und schließlich zum dialektischen Personbegriff bei Martin LUTHER gekommen ist. Diese Frage ist jedoch hauptsächlich von kirchengeschichtlichem Interesse und kann in diesem Kontext nicht im Detail behandelt werden.

¹⁵) Ebd., 258.

¹⁶) Gal 2,6: "Vor Gott gibt es kein Ansehen der Person".

denn sein mag, dies an der Oberfläche Erscheinende, die Persönlichkeit, das sollst du unter 'Person' verstehen, wenn du auf rechte Weise einsehen willst, wie die Schrift im Hinblick auf das ‚Personsein‘ redet. Der Mensch sieht immer auf die Person, niemals auf das Herz, /.../. Gott dagegen sieht niemals auf die Person, sondern immer auf das Herz."¹⁷

Wie aus diesen Darlegungen LUTHERs ersichtlich, ist der einzelne Mensch vor Gott "ohne Namen, ohne Person".¹⁸ Denn das, was LUTHER unter "Person" versteht, gründet sich nicht auf die Kategorie der Substanz, was u.a. zur Folge hat, dass der einzelne Mensch, der nicht mehr ein Für-sich-Seiender ist, auch über keine Willensfreiheit verfügt. Eine solche kommt aus LUTHERs Sicht nur dem allmächtigen Gott zu, dessen Name "Gerechtigkeit, Kraft, Weisheit" ist. Für den Menschen ist daher nach LUTHER nur ein Name möglich: "Unser einziger Name aber ist die Sünde, Lüge."¹⁹ Da also der persönliche Geist des Menschen durch die Sünde schwer beeinträchtigt ist, wird der Mensch selbst zum Träger der äußeren Werke degradiert, unfähig, durch freien Willensentscheid etwas zu seinem Heil beizutragen. Dieses wird ihm zusammen mit der Personqualität schließlich im Glauben verliehen. Grundlage und Bezugspunkt dafür ist "die göttliche Gerechtigkeit, die mit dem 'Abwerfen *unserer* Person' verbunden ist".²⁰

Das "neue Sein" der Person soll also LUTHER zufolge durch den Glauben konstituiert werden. Es fragt sich aber, inwiefern bei LUTHER von einem personalen Glaubensakt, von einem Gewirksein der Person gesprochen werden kann, "wenn das 'Sein' der Person nicht in die Kategorie der Substanz fallen darf, sondern ausschließlich in die Kategorie der Relation".²¹ Ferner ist es zweifelhaft, wie angesichts der von LUTHER behaupteten Gleichzeitigkeit von Gnade und Sünde im Menschen eine personale Beziehung zwischen Gott und Mensch möglich sein soll. LUTHERs Personbegriff basiert zwar auf der Beziehung zu einem Du und bedeutet Glaube, Vertrauen auf die Zusage eines anderen: "Indem er aber diese im Glauben hergestellte Relation *außerhalb* (Herv. orig.) der individuellen menschlichen Substanz versteht, kann er nicht von einem wirklichen ‚Ich‘ in dieser Relation sprechen."²² – Damit ist ein Vergleich zwischen dem Personbegriff des AQUINATEN und jenem LUTHERs, wie er von PIEPER vorgenommen wird, insofern unmöglich, als bei LUTHER mit der Leugnung der Substanz das entscheidende tertium comparationis fehlt und der Glaube gar nicht mehr als personaler Akt anzusehen ist.

LUTHERs dialektischer Personbegriff, der einen Rückschritt hinter die griechische Philosophie wie auch die jüdische Tradition und damit in den Mythos bedeutet, hat aber die Geistesgeschichte nachhaltig beeinflusst. So sind sowohl HEGELs Dialektik wie schließlich auch die ontologische Differenz im Gedankengebäude Martin HEIDEGGERs letztlich nur vor jenem Bruch in der philosophischen und theologischen Tradition des Abendlandes zu verstehen, der in der Leugnung des Substanzbegriffes durch den Reformator seine Ursache hat.

Wie aus den bisherigen Darlegungen ersichtlich, kann von einem homogenen Personbegriff in der jüdischen und christlichen Tradition keine Rede sein, zumal im Christentum selbst die Spannweite dieses Begriffs von der Substanz bzw. Subsistenz bis zur Dialektik und damit zu einer quasi-mythischen Verflechtung reicht. Es stellt sich daher die Frage, wo BUBERs eigenes Person- und Glaubensverständnis innerhalb dieses Spektrums anzusiedeln ist und wie sich dies auf seinen Begriff des "personalen Glaubens" bzw. des ursprünglichen "Vertrauensverhältnisses" zwischen Gott und Mensch auswirkt.

4. Personbegriff und Glaube bei Martin Buber

¹⁷) LUTHER, Martin: WA 2, 480, 11-20.

¹⁸) LUTHER, Martin: WA 2, 530, 10-11.

¹⁹) LUTHER, Martin: WA 2, 490, 13-15.

²⁰) WALD, Berthold: Person und Handlung bei Martin Luther. Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Band 9. Weilheim-Bierbrunn 1993, 91. – Das unter einfaches Anführungszeichen gesetzte Zitat stammt von Martin LUTHER.

²¹) Ebd., 92.

²²) Ebd., 106.

Bei der Einordnung von BUBERs Person- und Glaubensbegriff ist es von vornherein klar, dass sich dieser erheblich von der christlichen im Sinne der scholastischen unterscheidet. In manchen Punkten weicht er aber auch von der jüdischen Tradition ab. Denn BUBER konstruiert ja bekanntlich einen Gegensatz zwischen der christlichen und jüdischen Religion, ist aber auch innerhalb gerade des orthodoxen Judentums Gegenstand heftiger Polemik.

Aufs Ganze gesehen besteht aber zumindest eine formale Kongruenz zwischen BUBER und dem Judentum biblisch-orthodoxer Prägung. Es sind vor allem zwei fundamentale Bereiche, in denen BUBER im Großen und Ganzen mit der jüdischen Tradition übereinstimmt. Dies sind einerseits der "abstrakte Monotheismus und der Transzendentismus",²³ die gegen den Trinitätsglauben und gegen die Inkarnation gerichtet sind und zu den Grundfesten des jüdischen Glaubens gehören, andererseits aber die Ablehnung jeglicher Art von begrifflicher Abstraktion, die BUBER besonders an die Vertreter der Hellenisierungstheorie annähert. Als Grundlage von alledem ist jene zentrale Begriffsbestimmung des jüdischen Glaubens anzusehen, die im hebräischen Wort "Emuna" (Vertrauen) zum Ausdruck kommt: Dieses Vertrauen, das durch keine Reflexion hinterfragt werden kann, wird als religiös-sittliche Gesinnung im biblischen wie auch im rabbinischen Schrifttum vorausgesetzt. Im Gegensatz dazu wird der christliche Glaube lediglich als eine "aus der Erkenntnis geschöpfte Überzeugung" gewertet.²⁴ Diese beiden Auffassungen von "Glauben" werden im folgenden einander gegenübergestellt, und zwar im Hinblick auf die Dichotomie zwischen Person- und Sachbezogenheit.

4.1. Abstrakter Monotheismus und Ablehnung von Trinität sowie Inkarnation

Das orthodoxe Judentum ist bis heute der Auffassung, dass in den Anfängen des Christentums keinerlei Widerspruch zwischen diesem und dem Judentum bestand. Erst unter dem Einfluss der paulinischen Theologie sei aus dem "jüdischen messianischen Glauben, wie ihn die alte christliche Gemeinde in dem Glauben an die Messianität Jesu gehegt hatte", der "Christusmythos" entstanden. An die Stelle Jesu sei der "mythische Weltheiland" getreten; nur der Name "Jesus" sei gleich geblieben. Der Glaube an diesen Jesus sei dabei für das Christentum das Entscheidende; hinter diesen trete Gott fast zurück.²⁵

Eine analoge Position findet sich auch in BUBERs *Zwei Glaubensweisen*. BUBERs Meinung zufolge haben die Synoptiker das Bild Jesu der jüdischen Tradition konform überliefert, während JOHANNES und PAULUS Jesus zu einem Gott stilisierten. BUBER nähert die Gestalt Jesu zwar ganz an die des leidenden Gottesknechtes an, vor allem im 10. Kapitel seines Buches. BUBER beruft sich auf das, was die Synoptiker zu den Voraussagen Jesu über sein Leiden vor dem Gang nach Jerusalem berichten: "Zuvor aber muss er viel leiden und von diesem Geschlecht verworfen werden." (Mk 8,31; 9,31; 10,33) BUBER sieht darin auch eine Anspielung auf Ps 118,22, wo vom verworfenen Stein berichtet wird, der zum Eckstein wird. Er weist besonders darauf hin, dass vom genauen Zeitpunkt des Leidens nichts berichtet wird – ganz im Gegensatz zur Präzision des Tages der Auferstehung –, da "die Seele des Sprechers darüber im Ungewissen war".²⁶ Unter dem Einfluss der deuterocesajanischen Konzeption, zu der wesentlich das Motiv der Entrückung und die Erfüllung der Verheißung nach verborgenem Leidensdienst gehört, habe sich Jesus als Träger der messianischen Verborgenheit verstanden. Im Buch Henoch (48,4) werde auch berichtet, dass der himmlische "Menschensohn" niedersteigen wird, um "das Licht der Völker zu sein", nach Vollendung seiner Aufgabe schließlich aber entrückt wird. Die Stunde der Erfüllung habe er aber nicht selbst bestimmen können. BUBER verweist in diesem Zusammenhang auch auf analoge Stellen in den Evangelien, und zwar auf den Bericht über das Verhör Jesu, wo dieser auf die Frage des Hohenpriesters, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, antwortet: "Ich bin es. Ihr werdet den Menschensohn zur Rechten des Allmächtigen Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen" (Mk 14, 61). BUBER deutet diese Aussage

²³) Die Lehren des Judentums nach den Quellen. Hgg. v. Walter HOMOLKA. Band III. Darmstadt ²1999, 235.

²⁴) Ebd., Band I, 36.

²⁵) Ebd., Band III, 58.

²⁶) BUBER, Martin: *Zwei Glaubensweisen*. Gerlingen ²1994, 109.

lediglich dahingehend, dass "der aus dem Lebensstande der Verborgenheit erst Entrückte, dann aber nicht mehr in eine neue Verborgenheit, sondern in die *messianische Offenbarung* Eingehende" von oben kommen muss, "da er nun mit der anderen, verwirklichenden Macht begabt ist, die ihm im früheren Stande nicht verliehen war".²⁷ Diese Macht könne sich – so BUBER – nicht als irdische Macht verstehen. Vielmehr sei er – in Anlehnung an Deuterocesaja und Henoch – als der "Aufsteigende mit dem Niedersteigenden zu einer irdisch-himmlichen Lebenszweiheit verwoben".²⁸

Diese Selbstaussage Jesu bei seinem Verhör, vor dem Hintergrund von Deuterocesaja, ist jedoch BUBER zufolge fälschlicherweise bei den hellenistisch Beeinflussten zu einem mythischen Element²⁹ stilisiert worden, bis ein binitarisches Gottesbild entstanden war. Für diese Entwicklung macht BUBER PAULUS verantwortlich, der die "biblische Entrückung" durch eine "analogielose Auferstehung" ersetzt habe. Aber auch das Johannesevangelium habe zu dieser Stilisierung seinen Beitrag geleistet, indem es aus der biblischen Grundgestalt des Auf- und Niedersteigenden den Menschensohn gemacht habe: "Niemand stieg zum Himmel auf außer ihm, der vom Himmel herabkam, der Menschensohn" (Joh 3,13). – Diese Darstellungen BUBERs bedürfen in mehrfacher Hinsicht einer Klarstellung.³⁰

Unbeschadet der Tatsache, dass das Judentum bis dato Jesus nicht als Erlöser anerkennt und daher jegliches Eingehen auf die Frage, ob die Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu – aus *jüdischer* Sicht – berechtigt ist oder nicht, muss doch festgestellt werden, dass die jüdische Kritik an der katholischen Position von völlig falschen Prämissen ausgeht. Sie setzt nämlich voraus, dass der Mensch Jesus von der christlichen Tradition zu einem Gott stilisiert und dadurch der Monotheismus aufgeweicht worden ist. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die katholische Kirche hat niemals einen Menschen für Gott erklärt, wie dies fälschlicherweise von jüdischer Seite³¹ dem Konzil von Chalzedon (451 n. Chr.), das die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus lehramtlich definierte, vorgeworfen wurde: "Vielmehr bekennt die Kirche, dass die Person des ewigen Logos zum Träger der menschlichen Natur Jesu geworden ist und somit Gott und Mensch unvermischt und ungetrennt vereint sind."³² – Ein solcher Gedankengang kann freilich von jüdischer Seite nicht mitvollzogen werden. Die jüdische Tradition trifft nämlich keine Unterscheidung von Wesen und Person in Gott, wozu sie bekanntlich schon deshalb nicht imstande ist, weil ihr das begriffliche Instrumentarium der griechischen Philosophie fehlt. Daher können von den orthodoxen Juden auch die Aussagen der Konzilien von Nicäa (325) und Konstantinopel (381), auf denen die Trinitätsdogmen lehramtlich festgelegt wurden - eine Wesenheit in drei Personen -, nicht mitvollzogen werden.

In bezug auf die Gottessohnschaft Jesu ist bei den jüdischen Autoren ungefähr seit Beginn des 17. Jahrhunderts ein weiterer Irrtum festzustellen, dem offenbar auch BUBER erliegt, wenn er immer wieder vom "Bewusstsein" Jesu bzw. von dem spricht, was der Seele Jesu bekannt war. So verweist er im 3. Kapitel seines Werkes auf das viel umstrittene Problem des "messianischen Bewusstseins" Jesu. BUBER bezieht sich dabei auf Mk 8,27ff. und die analogen Stellen bei den Synoptikern, wo von der Frage Jesu an seine Jünger, wer er bei den Leuten und wer er bei ihnen sei, berichtet wird. BUBER stellt dazu fest, dass man – sofern man Jesus "nicht für einen in Menschengestalt gekleideten Gott noch für einen Paranoiker" hält – Jesu Bewusstsein für ein menschliches zu halten habe. Daher seien "in die Geschichte dieses Bewusstseins Einbrüche aufzunehmen".³³ – Das Problem scheint darauf

²⁷) Ebd., 115.

²⁸) Ebd., 119.

²⁹) In der jüdischen Tradition, vor allem aber bei BUBER findet sich oftmals keine klare Unterscheidung von griechischer Philosophie, griechischer (uns sonstiger) Mythologie und christlicher Offenbarung. Zur Assoziation von griechischer Philosophie mit Mythologie und Götzenopfer im Judentum vgl. Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band III, 43 ff.

³⁰) Es geht dabei nicht vorrangig um eine Polemik gegen das orthodoxe Judentum oder eine Infragestellung desselben, sondern vielmehr um eine klare Abgrenzung der christlichen von der jüdischen Position und eine Verteidigung der ersteren.

³¹) Dies gilt besonders für Baruch de SPINOZA.

³²) VODERHOLZER, Quelle: Fundamentaltheologie / Ökumenische Theologie. Theologie betreiben. Paderborn 2001, 49.

³³) BUBER, op. cit., 34.

zurückzuführen zu sein, dass BUBER an dieser Stelle "Bewusstsein" als Synonym für "Person" verwendet. BUBER steht hier offensichtlich unter dem Einfluß eines philosophischen Denkens, das sich "von der Seinsfrage nach der Person weg zu einer bloßen Psychologie der Persönlichkeit verschoben hatte".³⁴ Die Person gründet dabei nicht mehr auf dem klassischen Substanzbegriff; d.h. sie wird "nicht mehr als der tragende Grund eines 'Jemand', sondern als Bündel von *Bewusstseinsinhalten* (Herv. G.W.) verstanden".³⁵ Dies hat zur Folge, dass theologisch nicht mehr die Frage gestellt wird, wie der Logos und die menschliche Natur Jesu aufeinander bezogen sind, sondern nur, wie sich ein Mensch in seinem empirischen Bewusstsein in Einheit mit Gott wissen kann. Von der reinen menschlichen Erfahrungswirklichkeit her ist die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Logos, wie sie das Konzil von Chalzedon lehrt, freilich nicht abzuleiten.

An dieser Stelle zeichnet sich in BUBERs Gedankenwelt nicht nur ein Gegensatz zur katholischen, sondern auch ein Bruch mit der jüdischen Tradition ab. So steht einerseits eine rein auf Bewusstseinsinhalte gerichtete psychologisierende Philosophie in Opposition zum christlichen, auf dem klassischen Substanzbegriff basierenden Personbegriff. Aber auch das orthodoxe Judentum hat jegliche Art von Aufspaltung und Psychologisierung der menschlichen Person stets abgelehnt, weil dies mit der unmittelbaren Gottesbeziehung und der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht zu vereinbaren wäre.³⁶

Wenn es auch vom Standpunkt der christlichen Apologetik aus nicht möglich war bzw. nicht gelungen ist, den Vorwurf der Vielgötterei, als welche der Trinitätsglaube und die Inkarnation von der jüdischen Tradition betrachtet werden, zu entkräften, so lässt sich doch BUBERs Standpunkt widerlegen, der zumindest zum Teil auf psychologisierenden Tendenzen beruht. Die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus ist eine Einheit zweier *selbständiger*, wenn auch aufeinander bezogener Naturen. Diese Einheit beruht auf dem Prinzip der Selbstentäußerung Gottes: dass nämlich "der Sohn in der Zurücknahme seiner göttlichen Natur die menschliche bei sich aufnimmt [...] und die göttliche Person die beiden Naturen und ihre Wirkweisen in der Wahrung ihrer Eigenart auf sich nimmt".³⁷ Dieses Prinzip der Selbstentäußerung ist eine Erweiterung des klassischen, von BUBER geleugneten Substanzbegriffes, jedoch kein Widerspruch zu diesem. Es ist genau dasselbe, das auch schon in der jüdischen Tradition im bekannten Bild des "Raumes" zutage tritt, nur mit dem Unterschied, dass sich der christlichen Tradition zufolge diese Entäußerung Gottes in der Menschwerdung manifestiert, während das Judentum an seinem Glauben an die Unfassbarkeit Gottes festhält. – Auf alle Fälle aber deuten BUBERs psychologisierende Tendenzen auf seine Verabschiedung vom metaphysischen Substanzbegriff hin, der allerdings in der jüdischen Tradition vorhanden, wenn auch nicht *expressis verbis* definiert war.

Die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus sowie die Kenosis Gottes im Sinne des Konzils von Chalzedon kann aber einen anderen wesentlichen Kritikpunkt entkräften, der immer wieder von jüdischer Seite gegen die Gottessohnschaft vorgebracht wurde: dass nämlich Jesus erst später zu einem Gott stilisiert worden sei. So behauptet BUBER im bereits erwähnten dritten Kapitel seines Werkes, dass erst das Johannesevangelium – im parallelen Bericht über die Frage Jesu an die Jünger über seine Identität – diesen Prozess der "Vergottung"³⁸ ausgelöst habe. Denn die bei den Synoptikern überlieferte Aussage der Jünger sei Ausdruck eines einfachen Urvertrauens gewesen (Mk 8, 27: "Du bist der Christus"), während JOHANNES (6, 69) mit seiner Dass-Formulierung ("Wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist") den Glauben unlösbar mit der Erkenntnis verbindet. Dem ist entgegenzuhalten, dass ein solcher Vergleich zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium wohl nur als semantische Spitzfindigkeit betrachtet werden kann.

³⁴) VODERHOLZER, op. cit., 49.

³⁵) Ebd., 49.

³⁶) Vgl. Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band III, 436 ff. – Die Ablehnung experimenteller Psychologie findet sich vielfach auch noch im liberalen Judentum.

³⁷) Von STOCKHAUSEN, Mythos-Logos-Evolution, 78.

³⁸) BUBER, op. cit., 120. – Dieses Zitat bezieht sich auch auf das 17. Kapitel bei Buber, im Zusammenhang mit Joh 3,13.

Ferner entbehrt die spätere sogenannte "Hochstilisierung" Jesu durch die Apostel PAULUS und JOHANNES, wie sie von BUBER und der jüdischen Tradition behauptet wird, der gesicherten historischen Grundlage. So konnten einschlägige Forschungen zum Neuen Testament nachweisen, dass sich in der Zeitspanne "von nicht einmal zwei Jahrzehnten zwischen Tod und Auferstehung Jesu und der Niederschrift der schon zu dieser Zeit traditionellen Glaubensformeln in Phil 2,6-11 und 1 Kor 15,3-5 , christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas".³⁹ Das Wissen um die Gottheit Jesu war also im Bewusstsein der Kirche von Anfang an tief verankert.

Die in der jüdischen Tradition und bei BUBER verbreitete Ablehnung der Trinität und der Gottessohnschaft Jesu, die von christlicher Seite unter Zuhilfenahme der griechischen Philosophie lehramtlich definiert werden konnte, scheint – neben sprachlichen Spitzfindigkeiten und der unzureichenden Perspektivierung historischer Tatsachen – noch eine andere, viel tiefere Ursache zu haben. Die jüdische Religion ist nämlich schon von ihren Grundlagen her nicht imstande, einen abstrakten philosophischen Gedankengang, wie dies etwa zum Erfassen des Trinitätsdogmas erforderlich wäre, nachzuvollziehen, weil sie jegliche Art von dianoetischem Denken in bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ablehnt. Dies stellt ein weiteres fundamentales Merkmal sowohl der jüdischen Tradition als auch der Gedankenwelt BUBERs dar.

4.2. Die Ablehnung der Dianoesis in der Gottesbeziehung

Die Ablehnung jeglicher Art von Reflexion über Glaubenswahrheiten, d.h. eine philosophische Hinterfragung der Grundlagen des Glaubens im Sinne eines dianoetischen (im Gegensatz zum noetischen) Denkens ist schon in der jüdischen Tradition grundgelegt. So werde der Glaube nicht als ein "Produkt des Denkens oder des Wollens" gefordert. Erst die "Reflexion" habe bewirkt, dass "der Begriff des Glaubens an Gott zu einer aus Erkenntnis geschöpften Überzeugung"⁴⁰ entwickelt wurde.

Eine ähnliche Meinung vertritt BUBER im 3. Kapitel seines Werkes, und zwar wiederum im Zusammenhang mit seiner bekannten Polemik gegen den Apostel PAULUS. Er bezieht sich dabei auf Hebr 11,1: "Der Glaube ist eine Zuversicht auf das, was man erhofft, ein Beweis von Dingen, die man nicht sieht." BUBERs Auffassung zufolge sind an dieser Stelle "in denkwürdiger Weise ein israelitischer und ein griechischer Begriff des Glaubens miteinander verknüpft".⁴¹ Der frühisraelitischen "Zuversicht" werde mit "Beweis" ein Begriff der griechischen Philosophie gegenübergestellt: "Der im Sinne des Hebräerbriefs Glaubende hat den Erweis für das Sein dessen empfangen, dessen Sein in keine Wahrnehmung eingeht."⁴² BUBER verweist dabei auf den wesentlichen Unterschied dieses "Beweisens" zum jüdischen Glauben, dass nämlich dem Menschen des alten Israel ein solcher Erweis "urfremd" sei.

Diese Einstellung verrät eine klare Absage an jegliche Form von Dianoesis in bezug auf die Grundlagen des Glaubens. Wie man zudem aus BUBERs weiteren Darlegungen zu PAULUS schließen kann, beruht seine Einstellung zumindest zu einem großen Teil auch auf einem Mangel an gesichertem philosophischen und historischen Wissen. So wirft er PAULUS in Kapitel 8 seines Werkes unter Berufung auf Röm 11,7 ("Nur der auserwählte Teil hat es erreicht, die anderen wurden verstockt") vor, das "was für die Möglichkeit galt, auf die Notwendigkeit übertragen zu haben".⁴³ Dies würde einmal bedeuten, dass PAULUS das Singuläre, in diesem Zusammenhang die Möglichkeit der Erfüllung oder Nichterfüllung eines Gesetzes, zu einem allgemeinen Axiom mit universeller Geltung erhoben hätte und Israel keine Möglichkeit einer Umkehr mehr zugestehen würde – im Gegensatz selbst zu Jesus, der jede verlaufene Seele, sofern sie sich von ihrem verkehrten Tun abwandte, bei sich aufgenommen habe. BUBER kommt schließlich zur Konklusion, dass in unserem Zeitalter der "Philosoph Hegel die paulinische Konzeption dem Wurzelgrund ihrer Glaubenswirklichkeit entrissen

³⁹) VODERHOLZER, op. cit., 48. – Das unter einfaches Anführungszeichen gesetzte Zitat stammt aus: Martin HENGEL: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen ²1977, 11.

⁴⁰) Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band I, 36.

⁴¹) BUBER, op. cit., 39.

⁴²) Ebd., 40.

⁴³) Ebd., 95.

und in das System verpflanzt (hat), wo nun der Philosophengott, die ‚Vernunft‘, vermöge seiner ‚List‘ die geschichtlichen Gewalten zwingt, unwissend seine Vollendung zu betreiben“.⁴⁴

Dieser verzerrenden Deutung von Röm 11,7 und den Konklusionen, die BUBER aus dieser Schriftstelle zieht, ist zunächst aus exegetischer Sicht entgegenzuhalten, dass sich das Motiv der "Verstockung" sehr wohl im Alten Testament findet, u.a. in Ex 14,4, wo von der Verstockung bzw. "Verhärtung" des Pharaos durch den Herrn die Rede ist. BUBER geht zwar in seinen Ausführungen auf Ex 14,4 ein, deutet aber sowohl diese Stelle als auch den Vers aus Ex 33,19 ("Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, wem barmherzig, dem barmherzig"), so wie er von PAULUS in Röm 9,18 ("Und so erbarmt er sich dessen, wessen er will, und er verstockt auch, wen er will") zitiert wird, in dem Sinne, dass PAULUS die Lehre von einem grundlosen Erbarmen Gottes und einer grundlosen Verstockung vertritt, ohne dass der Mensch mit seinem freien Willen etwas dazu beitragen könne.⁴⁵ Diese Stelle aus dem Römerbrief wurde jedoch von der katholischen Tradition nie im Sinne eines "Willkürgottes" und damit der Leugnung der menschlichen Willensfreiheit interpretiert, wie dies von manchen jüdischen Interpreten fälschlicherweise behauptet wird.⁴⁶ Ein dialektisch-verzerrtes Gottesbild dieser Art mit all seinen Implikationen, das die Grundlage der HEGELschen Philosophie bildet, geht vielmehr auf LUTHER und dessen dialektischen Personbegriff zurück, nicht aber auf die Briefe des Apostels PAULUS. Der Vorwurf BUBERs, das Christentum – speziell der Apostel PAULUS – sei der Boden für HEGELs Philosophie gewesen, ist so gesehen absurd. BUBER steht hier ganz in der Linie zumindest eines Teils der jüdischen Tradition, der Röm 9,18 ebenso deutete wie er selbst und den Apostel PAULUS damit für LUTHERs Vorstellung von der Willkür Gottes verantwortlich machte.⁴⁷

Es stellt sich vor dem Hintergrund dieser Ausführungen BUBERs, vor allem angesichts der Ablehnung des dianoetischen Denkens in bezug auf die Grundlagen des Glaubens wie auch auf die Gottesbeziehung, nun die Frage, inwiefern der Gedanke der menschlichen Willensfreiheit in Glaubens- und Sittenfragen im Judentum selbst verankert ist bzw. inwiefern BUBER einen klaren Begriff davon hatte. Was den sittlichen Bereich anbelangt, vertritt BUBER allerdings – im Gegensatz zu LUTHER, für den der Mensch von Natur aus schlecht und dem die Gnade nur als "gratia aliena" sozusagen "umgehängt" wird – in Anlehnung an die jüdische Tradition die These, dass der Mensch von Natur aus fähig ist, das sittlich Gute zu tun. Die Tatsache jedoch, dass die Frage der Willensfreiheit in *Glaubensdingen* für das Judentum sekundär ist, kann vielmehr darauf zurückgeführt werden, dass der jüdische Glaube bekanntlich ein nicht hinterfragbares Urvertrauen darstellt, in das der einzelne Mensch einfach hineingestellt ist. Angesichts dieses keiner Reflexion zugänglichen Urvertrauens, dem jegliche Abstraktion im Sinne eines dianoetischen Denkens wesensfremd ist, wird es für die jüdische Tradition allerdings von vornherein unmöglich, gewisse Fragestellungen, die das Verhältnis von Theologie und deren philosophischer Fundierung betreffen, zu erfassen. Dies ist vor allem das Verhältnis zwischen dem Notwendigen und dem Kontingenten, das erstmals in der griechischen Philosophie auftritt. Während sich aber die Griechen, insbesondere ARISTOTELES, für den Primat des Notwendigen entschieden, gab die christliche Tradition, besonders im Gefolge von DUNS SCOTUS, stets der Kontingenz den Vorzug. Schon aus diesem Grunde entbehrt der Vorwurf BUBERs, in Weiterführung der Gedanken des Apostels PAULUS habe sich die Philosophie HEGELs und damit der Rationalismus als Vorherrschaft des Notwendigen durchgesetzt, der philosophischen und historischen Grundlage.

⁴⁴) Ebd., 96.

⁴⁵) Die folgenden Verse in Röm 9 legen eine andere Auslegung nahe: dass nämlich Gott die "Gefäße des Zorn, die schon zum Verderben bestimmt waren, ertragen hat, nur um an den Gefäßen der Erbarmung den Reichtum seiner Herrlichkeit zu zeigen. Sie hat er zur Verklärung vorbereitet, zu der er auch uns berufen hat, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden." Eine solche Interpretation des Römerbriefes, wodurch die universelle Rolle Israels abgeschwächt würde, wäre freilich nicht im Sinne BUBERs.

⁴⁶) Vgl. Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band III, 155.—Diese Auffassung äußert sich vor allem darin, dass unreflektiert von "Christentum" gesprochen wird, ohne auf die Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus einzugehen.

⁴⁷) Vgl. Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band III, 155. – In dieser Gleichsetzung der Lehren von PAULUS und LUTHER wurde von den jüdischen Autoren auch keinerlei Unterscheidung zwischen Katholizismus und Protestantismus getroffen; vielmehr wurde LUTHER zu einer pars-pro-toto-Figur des Christentums stilisiert.

Es hat vielmehr den Anschein, dass die jüdische Tradition schon von ihren Grundlagen her nicht imstande ist, zwischen Notwendigkeit und Kontingenz zu unterscheiden. Die Ablehnung der Wundertaten Jesu durch die Pharisäer, wie sie in der Schrift überliefert ist, vor allem aber die Leugnung seiner Auferstehung, scheint zumindest eine ihrer Ursachen in einem fehlenden Begriff vom kontingenten Wirken Gottes zu besitzen. Notwendigkeit und Kontingenz scheinen vielmehr zu einem Begriff verwoben, den man in Anlehnung an die alttestamentliche Terminologie am ehesten mit "Wundertaten" umschreiben könnte. Eine ähnliche Position wird offenbar auch von BUBER vertreten. So stimmt er zwar – in Anlehnung an das Henochbuch – einer Himmelfahrt Jesu im Sinne einer Entrückung zu, verwirft jedoch den Gedanken an eine Auferstehung, die er als "analogielos"⁴⁸ bezeichnet. Dies kann dahingehend gedeutet werden, dass der Gedanke an ein kontingentes Gnadenwirken Gottes BUBER insoweit fern lag, als er in bezug auf die Person Jesu nur das gelten lässt, was sich zumindest implizit schon im Alten Testament findet.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Kontingenz zeichnet sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Katholizismus, Protestantismus und Judentum ab. Für die katholische Kirche war der Glaube stets ein personaler Akt, auf dem freien Willen des Menschen beruhend; der Protestantismus leugnet die menschliche Willensfreiheit und verbindet Glauben und Rechtfertigung lediglich mit einem Willkürakt Gottes. Es erhebt sich nun die Frage, wo das Judentum und im besonderen die Ansichten BUBERs zu positionieren sind. Denn es ist nicht von vornherein gesagt, dass das "Urvertrauen", ein personaler Akt in dem Sinne ist, dass dieser auf einer freien Willensentscheidung basieren würde.

4.3. "Urvertrauen" und Gottunmittelbarkeit

Was den Bereich des Sittlichen betrifft, so liegt der jüdischen Tradition der Gedanke an die Willensfreiheit des Menschen zugrunde, verstanden als "Selbstbestimmung des Menschen im Tun und Lassen, die freie Wahl, das Gute zu wollen und zu tun, das Böse in Gesinnung und Tat zu meiden".⁴⁹ Die Willensfreiheit ist für die jüdische Religion so grundlegend, dass in diesem Punkt alle orthodoxen Juden, selbst wenn sie in anderen Bereichen divergierende Auffassungen vertraten, übereinstimmen. Auch ist jeder Mensch nach jüdischem Glauben fähig, von Gott unmittelbar Vergebung seiner Schuld zu erlangen. Anders steht es um den Glauben, der in der jüdischen Tradition nicht mit einem Willensentscheid pro oder contra Gott verbunden wird: "Der Glaube an Gott wird nicht gefordert; er wird vorausgesetzt."⁵⁰

Was diese Sicht des Glaubens betrifft, steht BUBER ganz im Gefolge der jüdischen Überlieferung. So schreibt er schon in der Einleitung zu *Zwei Glaubensweisen*, dass der jüdische Glaube im Vertrauen besteht.⁵¹ An anderer Stelle definiert er den Glauben als "Sein stiftende Macht" oder einfach eben als "Vertrauen".⁵² Dem aus seiner Sicht "rationalistischen" Johannesevangelium stellt er im bereits erörterten Kapitel 3 seines Werkes den jüdischen Glauben, wie er aus seiner Sicht von den Synoptikern überliefert wird, als "schlichte, konkrete, situationsverhaftete, die Ewigkeit nicht im überzeitlichen Geist, sondern in der Tiefe des realen Augenblicks findenden Dialogik des urbiblischen Menschen"⁵³ gegenüber.

BUBERs Kritik am Johannesevangelium gipfelt schließlich in der Feststellung, der Evangelist habe mit dem Glauben eine Entscheidung über Licht und Finsternis, über gut und böse verknüpft. Anders stehe es um den jüdischen Glauben: "In der Welt Israels fehlt für eine Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens die Voraussetzung, es fehlt dafür gleichsam der Ort."⁵⁴ Der einzelne

⁴⁸) BUBER, op. cit., 120.

⁴⁹) Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band I, 68.

⁵⁰) Ebd., Band III, 156.

⁵¹) Vgl. BUBER, op. cit., 12.

⁵²) Ebd., 31 f.

⁵³) Ebd., 37 f.

⁵⁴) Ebd., 43.

Mensch lebe demzufolge einfach aus dem Sein Gottes, unabhängig davon, ob er nun an die Existenz Gottes explizit glaubt oder nicht: "Ob dieser Mensch Gottes Walten anerkennt oder sich ihm weigert, ob er botmäßig oder widerspenstig ist: dass Gott ist, davon aus lebt dieser Mensch, wie immer er lebt."⁵⁵ BUBER begründet dies damit, dass dem Menschen des alten Israel "der Gedanke eines Nichtseins Gottes jenseits der Sphäre des von ihm Denkbaren liegt".⁵⁶

Diesen Darlegungen BUBERs liegt zunächst die alttestamentliche Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zugrunde, in deren Gefolge sogar der Gedanke an eine Erbschuld des Menschen ausdrücklich abgelehnt wird. Der jüdischen Doktrin zufolge ist jede Seele auch nach dem Fall der Stammeltern rein,⁵⁷ auch wenn die jüdischen Denker nicht bestreiten, dass "der Mensch eine gewisse Neigung zur Sünde sozusagen mitbringt".⁵⁸ Aus einer solchen Sicht, nämlich der Gleichsetzung des menschlichen Status vor und nach dem Sündenfall, muss es freilich absurd erscheinen, den Glauben auf einen Willensentscheid zu gründen.

Diese Ablehnung der Erbsünde liegt allem Anschein nach auch einer weiteren Lehre des orthodoxen Judentums zugrunde, die man am ehesten als Gleichsetzung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis bezeichnen kann. BUBER selbst scheint eine solche Auffassung zu vertreten, wie dies auch seine Aussage, dass der Mensch unabhängig von seinem sittlichen Handeln stets nur aus dem Sein Gottes lebt, nahe legt. Dies besagt zunächst jedoch nur eine existentiell notwendige Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, was auch durch eine weitere Stelle in BUBERs Werk bestätigt wird. Unbeschadet des jüdischen Gebotes, sich von Gott kein Bild zu machen, ist nämlich – so BUBER – die "Kategorie der ‚ungesehenen Dinge‘ im Sinne einer *absoluten* (Herv. orig.) Unwahrnehmbarkeit alles Ewigen dem alttestamentlichen Menschen fremd".⁵⁹ Ohne dass dies allerdings seiner Unsichtbarkeit Abbruch tun würde, gebe sich Gott zu erkennen, "in Manifestationen nämlich, die er selber transzendiert und doch als sein Erscheinen hergibt".⁶⁰ BUBER definiert dies als "Ausschließlichkeit seiner (d.i. des jüdischen Menschen) Beziehung zu seinem Gott und seines Beziehens aller Dinge auf ihn". Dieser unmittelbaren Gottesbeziehung stellt er die "spirituale Betrachtung der Gottheit" im Christentum gegenüber.⁶¹

Das, was BUBER an dieser Stelle zur Sprache bringt, ist – abgesehen von der notwendigen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer – ein gewisses Analogon zur natürlichen Gotteserkenntnis, wie sie auch von der katholischen Kirche – besonders in den Lehren des I. und II. Vatikanums – vertreten wird. Sie besagt aber lediglich, dass jeder Mensch, auch der Heide, aufgrund seiner natürlichen Anlagen imstande ist, den Schöpfer aus den Werken der Schöpfung zu erkennen.⁶² Dieses natürliche Erkennen ist jedoch noch kein Glaubensentscheid; denn ein solcher erfordert, dass der Mensch "dem offenbarenden Gott vollen Gehorsam des Verstandes und des Willens" leistet.⁶³ Jede Art von Willensentscheid, ja sogar jegliche Verstandestätigkeit in bezug auf den Glauben wird jedoch von BUBER abgelehnt, wie dies schon seine Kritik am Johannesevangelium deutlich macht. Ein Glaube, der sich nicht auf einen Willensentscheid gründet, ist jedoch gar kein personaler Glaube im eigentlichen Sinn. So gesehen ergibt sich die paradoxe Situation, dass für BUBER selbst gilt, was er

⁵⁵) Ebd., 41.

⁵⁶) Ebd., 40.

⁵⁷) Vgl. Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band III, 155.

⁵⁸) Ebd., Band III, 121.

⁵⁹) BUBER, op. cit., 41.

⁶⁰) Ebd., 42.

⁶¹) Ebd., 42.

⁶²) Vgl. Dogmatische Konstitution "Dei Filius", in: DENZINGER, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Herder 71991, 813.

⁶³) Dogmatische Konstitution "Dei Verbum", in: Ebd., 1965. – Dieselbe Stelle findet sich auch in "Dei Filius", Kap. 3 (Denzinger, 815).

dem Christentum vorwirft: dass nämlich sein Glaube kein "personaler" Glaube im eigentlichen Sinn ist, da Verstand und freier Wille nicht daran beteiligt sind.

In engem Zusammenhang mit der Ausschließlichkeit der Gottesbeziehung, die kein dianoetisches Hinterfragen zulässt und den Begriff eines "personalen Glaubens" im eigentlichen Sinn fragwürdig macht, steht die Tatsache, dass das Judentum – wahrscheinlich auch als Folge der Ablehnung der Erbsünde – zu allen Zeiten die Unmittelbarkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen postuliert hat. Diese Lehre bedeutet u.a., dass kein "Dritter" zwischen Gott und den Menschen treten darf, also jede Art von Mittlerschaft nach jüdischem Glauben ausgeschlossen ist.⁶⁴ Die Ablehnung der Mittlerschaft kann aber auch als letzte Ursache dafür gesehen werden, dass die jüdische Religion jede "Abstraktion" im Sinne der *Dianoësis* als "Mittleres" zurückweist. Dies wiederum bedeutet, dass das Judentum meint, in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen unmittelbar das Wesen schauen zu können – ein Zustand, der sicher im Paradies gegeben war, aber nach dem Sündenfall nicht zu denken ist. Der Gedanke dieser unmittelbaren Wesensschau findet sich auch bei BUBER, wenn er im Zusammenhang mit der Ausschließlichkeit und Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch feststellt, dass "der israelitische Mensch seinen Gott in allen Mächten und Geheimnissen wieder(erkennt) [...] als das ausschließliche Du".⁶⁵

Dass BUBER allerdings – zumindest in seinen theologischen Schriften – als Folge der von ihm behaupteten Gottunmittelbarkeit des jüdischen Menschen, die keine Verstandes- und Willensentscheidung voraussetzt, nicht etwa ein dialektisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch vertritt, kann man daraus schließen, dass er gegen Ende seiner Überlegungen betont, dass Gott und der Mensch einander nicht ergänzen: "[...] sondern das eine ist die Wirklichkeit Gottes ganz und das andre die Wirklichkeit des Menschen ganz".⁶⁶ In seinen Theorien findet sich letztlich aber wenigstens die Tendenz zur Dialektik. Dies legt die Tatsache nahe, dass es für ihn kein "Ich-an-sich" gibt und dass für ihn das Ich "nicht bloß relational, sondern sogar relativ ist".⁶⁷ Damit hätte er sich nämlich auch vom Substanzbegriff verabschiedet und einen Bruch zur jüdischen Tradition vollzogen.

5. Konklusion und Ausblick:

Bubers Glaubensbegriff als Irrationalismus

BUBERs Auffassung, dass das Christentum Sachglaube im Gegensatz zum personengebundenen jüdischen Glauben sei, wurde einer kritischen Prüfung unterzogen, ebenso PIEPERs Feststellung, dass dies insofern nicht stimme, als auch das Christentum, für das er THOMAS von AQUIN und Martin LUTHER als exemplarische Größen anführt, den Glauben an eine Person kenne.

PIEPERs Kritik ist nun in mehreren Punkten unzutreffend. Denn PIEPER geht offenbar von einem homogenen Personbegriff beim AQUINATEN und bei LUTHER aus. Diese Auffassung ist jedoch insofern irrig, als LUTHERs Personbegriff im Gegensatz zu jenem des AQUINATEN nicht auf dem klassischen Substanzbegriff gründet.

Was hingegen BUBER vertritt, ist bestenfalls eine Analogie zur natürlichen Gotteserkenntnis, wie sie von der katholischen Kirche besonders in den Aussagen des I. und II. Vatikanums lehramtlich festgelegt bzw. bestätigt wurde. Im Gegensatz aber selbst zur natürlichen Gotteserkenntnis ist in BUBERs Denkmodell jegliche Verstandes- und Willenstätigkeit im Bereich des Glaubens ausgeschaltet. Ob damit die Kriterien für einen "personalen" Glauben erfüllt sind, wie dies PIEPERs Formulierungen in bezug auf BUBER nahe legen, ist aus dieser Sicht äußerst fragwürdig. BUBERs Ausführungen können daher höchstens als irrationalistisches Gedankengut definiert werden.

⁶⁴) Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Band II, 276 ff.

⁶⁵) BUBER, op. cit., 138.

⁶⁶) Ebd., 159 f.

⁶⁷) BIEMANN, Dominik: Erkenntnis und Erfüllung. Die Philosophie Martin Bubers und ihr Begriff aus dem Geist der Hebräischen Weisheit. Frankfurt am Main 1995, 130 f. – Auf die philosophischen Fragen bei BUBER kann in diesem Kontext nicht eingegangen werden.