

Karl-Josef Kuschel¹

»Einander im Geheimnis anerkennen.« Martin Bubers Angebot im Gespräch mit Christen²

Eine Autobiographie hat er nicht hinterlassen, wohl aber ein schmales Bändchen mit *autobiographischen Fragmenten. Begegnung*, so der Titel, fünf Jahre vor seinem Tod 1960 noch veröffentlicht. Und *Begegnung* ist ein Schlüsselwort seines Lebens. Man versteht es besser vom Gegenwort her, das Buber geprägt hat, als er im selben Band die Beziehung von sich als Kind zu seiner Mutter beschreibt.

Geboren 1878 in Wien, hatten die Eltern sich früh getrennt. Buber ist zu diesem Zeitpunkt vier Jahre alt und wächst ab jetzt bei seinen Großeltern väterlicherseits im galizischen Lemberg auf, das heute zur Ukraine gehört. Aber die Trennung von der Mutter ist eine traumatische Wunde. Und sie beginnt in dem Moment wieder zu brennen, als das Kind einmal ein älteres Mädchen, das auf ihn Acht zu geben hatte, das Wort sagen hört: »Nein, sie kommt niemals zurück«, die Mutter des kleinen Martin. »Niemand zurück«: das unbedachte Wort bleibt in der Seele des Kindes haften, es *verhaftet* sich, so Buber, »von Jahr zu Jahr immer mehr in meinem Herzen«.

Und ein Wort bildet sich heraus, dass diese Erfahrung zusammenfasst: »Später einmal habe ich mir das Wort *Vergegnung* zurechtgemacht«, notiert Buber, »womit etwa das Verfehlen einer wirklichen Begegnung zwischen Menschen bezeichnet war. Als ich nach Jahren meine Mutter wieder sah, die aus der Ferne mich, meine Frau und meine Kinder besuchen gekommen war, konnte ich in ihre noch immer zum Erstaunen schönen Augen nicht blicken, ohne irgendwoher das Wort *Vergegnung*, als ein zu mir gesprochenes Wort, zu vernehmen. Ich vermute, dass alles, was ich

im Laufe meines Lebens von der echten Begegnung erfuhr, in jener Stunde seinen ersten Ursprung hatte.«³ In jener Stunde also, als dem Kindermädchen das fatale Wort entfuhr.

In der Tat wird Buber später zu *dem* Philosophen des Dialogs werden und uns wie kein anderer lehren, dass *Dialog* im Tiefsten nicht aus dem bloßen Austausch von Informationen besteht, sondern auf Momenten der Begegnung beruht, die einen Menschen ergreifen, verwandeln, verändern können. In seiner später berühmten Schrift *Ich und Du* von 1923 wird er den Satz niederlegen: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung«.

Um aber diese Erfahrung *wirklichen Lebens* zu machen, muss man durch Erfahrungen von *Vergegnungen* hindurch. Muss sie durchschauen lernen. Muss begreifen, wie oft man das Gegenüber nicht als unverfügbares Du betrachtet, sondern als ein Es benutzt hat, verdinglicht, verzweckt. Das ist in einer Zeit, in der Menschen vielfach nur noch über Maschinen kommunizieren, eine unbequeme Botschaft. Aber *facebook*-Kontakte sind keine Begegnungen im Buberschen Sinn. Sie verfehlen die personale Ich-Du-Beziehung.

Buber aber hat uns die Augen dafür geöffnet, dass wahres Menschsein ein *In-Beziehung-Sein* bedeutet. »Ich werde Ich am Du«, heisst einer der Schlüsselsätze.

»Dieses Denken der Beziehung als Begegnung zwischen Ich und Du, einer Begegnung, die das Du nicht zu einem Es macht, die den anderen Menschen nicht verdinglicht, das ist ein Denken, dass ein kostbares, immer wieder neu zu entde-

¹ Dr. Karl-Josef-Kuschel ist Prof. em. für Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Universität Tübingen.

² Zur lebens- und werkgeschichtlichen Kontextualisierung und Vertiefung der Problematik sei verwiesen auf: Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum, Gütersloh.

³ Buber, Martin (1978): *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, 3. Aufl., Heidelberg, S. 10f.

Bundespräsident Joachim Gauck
beim Festakt zum 50. Todestag Martin Bubers
an der Universität Heidelberg, 23. Juni 2015.



ckendes, widerständiges Erbe ist. Ein Denken, für das die Begegnung von Ich und Du im Zentrum steht, ist schlechthin antitotalitäres und antiideologisches Denken. Wo der Einzelne ›nichts‹, die Gemeinschaft, das Volk, die Religion, die Klasse oder was auch immer sonst ›alles‹ sein soll, da leistet das dialogische Prinzip Widerstand. Jede Gesellschaft, die eine menschliche sein will, muss der Begegnung freier Individuen Raum geben.«

So der damalige Bundespräsident Joachim Gauck bei der Buber-Gedenkfeier an der Universität Heidelberg 2015.⁴

Vergegnung: So hat es auch im Verhältnis zu Christen angefangen, wie uns eine Erinnerung Bubers an seine Schulzeit in Lemberg verrät. Wenig wissen wir über diese Zeit. Umso kostbarer ein Dokument, das Buber in denselben *autobiographischen Fragmenten* preisgibt. *Die Schule*, so der Titel. Ein bemerkenswertes Signal nach einem ereignisreichen Leben und jahrzehntelangen Bemühungen um einen Dialog mit Christen. Der Altgewordene will offenbar der Öffentlichkeit noch einmal signalisieren, wo er herkommt und welche Erstbegegnung mit der christlichen Welt sein Leben geprägt hat.

Die Szene spielt im Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasium zu Lemberg, das Buber in den Jahren 1888

bis 1896 besucht. Bis zu seinem 10. Lebensjahr hatte er im Haus der Großeltern Privatunterricht erhalten. Die Unterrichtssprache ist Polnisch, sind doch die Mitschüler zum größten Teil Polen katholischer Konfession. Juden sind nur als kleine Minderheit präsent. Persönlich kommen die Schüler gut miteinander aus, aber beide Gemeinschaften wissen »fast nichts voneinander«, schreibt Buber. Ein Nebeneinander im Miteinander:

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

Ich habe schon angedeutet, dass es in unserer Schule keinen spürbaren Judenhass gab; ich kann mich kaum an einen Lehrer erinnern, der nicht tolerant war oder doch als tolerant gelten wollte. Aber auf mich wirkte das pflichtmäßige tägliche Stehen im tönenden Raum der Fremdandacht schlimmer, als ein Akt der Unduldsamkeit hätte wirken können. Gezwungene Gäste; als Ding teilnehmen müssen an einem sakralen Vorgang, an dem kein Quentchen meiner Person teilnehmen konnte und wollte; und dies acht Jahre lang Morgen um Morgen: das hat sich der Lebenssubstanz des Knaben eingepägt.«⁵

Martin Buber im Alter von 11 Jahren.



Eine kleine Szene zwar, aber sie ist von geradezu obsessiver Mächtigkeit. *Hier* sich bekreuzigende katholisch-polnische Schüler, hier christliche Gebete mit der Dreifaltigkeitsformel, laut gesprochen, und ein übermächtig großes Kruzifix, welches das Katheder des Lehrers ins geradezu Metaphysische zu steigern scheint. Und *dort* die jüdischen Schüler: stumm, unbeweglich, die Augen gesenkt. Szenisch-körperlich kann Ausgrenzung kaum intensiver, kaum bitterer erfahren werden. Es braucht in der Tat die direkte Diskriminierung nicht, keinen spürbaren Judenhass, keine konkreten Akte der Unduldsamkeit, um Erfahrungen mit der Welt des Christlichen traumatisch werden zu lassen. Ein christliches Gebetsritual mit der Ausstrahlung einer Eiskammer.

Juden sind unter Christen *gezwungene Gäste*. Das ist schon früh Bubers bittere Erfahrung. Die jüdischen Schüler müssen einem religiösen Akt beiwohnen, ohne mit einem Quentchen ihrer Person teilnehmen zu können. Kommen sich vor wie ein Ding, ein lebloses Etwas, ohne Beachtung, ohne Teilhabe. Ihre Anwesenheit wird kalt ignoriert, als gäbe es sie nicht, als wären sie Luft.

Acht Jahre lang erlebt Buber diese Szene, hört die Worte aus dem Mund von Christen: »Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«. Morgen für Morgen das pflichtgemäße Stehen mit Blick auf das Kreuz Jesu, der als Jude in Jerusalem hingerichtet worden war. Kein Wort darüber von den katholischen Lehrern oder Schülern. Für diese tief prägende Erfahrung prägt Buber das Wort *Fremdandacht*. Eine bemerkenswerte Wortschöpfung, die wir wohl registrieren wollen. Sie bringt die Entfremdungsgeschichte

zwischen Juden und Christen plastisch ins Bild. Fremde sind sie einander vor Gott. Wie auch anders nach Jahrhunderten Judenfeindschaft der Kirchen, der Papstkirche und den Kirchen der Reformation? Denn Martin Bubers Selbstbehauptung als genuin jüdischer Denker, seine scharfen Abgrenzungen gegen das Christentum, aber auch seine Gespräche mit Christen im Verlauf seines langen Lebens sind ohne diesen dunklen Hintergrund eines kirchlichen Antijudaismus und gesellschaftlichen Antisemitismus nicht zu verstehen.

Viele Christen kennen meist nur dieses Wort von Buber: »Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Dass die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet – und um meinetwillen zu begreifen suchen muss«. ⁶ Ein bemerkenswertes Wort in der Tat von einem jüdischen Denker, veröffentlicht 1950, fünf Jahre nach dem Grauen der *Schoah*. Aber lässt es sich für den christlichen Glauben an Jesus Christus vereinnahmen?

⁶ Mendes-Flohr, Paul; Schäfer, Peter; Witte, Bernd (Hg.) (2001ff.): Martin Buber Werkausgabe (MBW), Bd. 9, Gütersloh, S. 206. (Abgekürzt zit. MBW)

Buber ist nicht vereinnahmbar, von niemandem. Er bleibt ein widerständiger, unbequemer Denker, gerade auch für Christen.

Denn Buber hat beides getan: Er hat sich wie kaum ein anderer jüdischer Gelehrter für die Ursprünge des Christentums interessiert. Schon dies keineswegs selbstverständlich angesichts einer monströsen Geschichte christlicher Israelverachtung. Und zugleich hat er kritische Distanz gewahrt. Denn Jesus von Nazaret betrachtet er als eine Figur der *jüdischen* Glaubensgeschichte.

Sich 50 Jahre nach seinem Tod an Martin Buber erinnern, heißt also, sich an einen kritischen Partner im Gespräch mit Christen erinnern und ihren Glauben an den Juden Jesus von Nazareth als Messias, Gottes Sohn und Erlöser. Hier konnte Buber streiten, manchmal kämpferisch, bisweilen auch polemisch. Christen berufen sich nun einmal auf Jesus von Nazaret, der ein Jude des 1. Jahrhunderts war, also hat Buber als religionsgeschichtlich ausgewiesener jüdischer Gelehrter etwas dazu zu sagen. Als solcher bringt er eine andere Sensibilität für Person und Sache Jesu mit als Heidenchristen aller Couleur.

Buber ist 32 Jahre alt, als er 1910 in Prag im Rahmen seiner programmatischen *Reden über das Judentum* erstmals öffentlich zu Jesus, dem Urchristentum und dem Christentum Stellung bezieht. Er ist 72, als er 40 Jahre später 1950 seine wichtigste und umfassendste Schrift zum Christentum vorlegt: *Zwei Glaubensweisen*.

Über Jahrzehnte hat Buber Christen den Spiegel vorgehalten, und wir heute, mehr denn je interessiert am Authentischen der Ursprünge Jesu,

haben dafür eine größere Sensibilität als Generationen vor uns. Wir haben Traditionsabbrüche erlebt, die neu und radikaler denn je fragen lassen, was denn das ursprünglich und spezifisch Christliche noch ausmacht, wenn nicht die Figur Jesu selber, der mit seiner Botschaft vom Reich Gottes in seine Nachfolge ruft. Wer auf Jesus trifft, trifft nun einmal auf das Judentum. Wie oft ist das vergessen worden!

Bubers Fragen sind schonungslos. Der christliche Erlöserglaube an Christus? Hat er sich nicht schon früh, bei Paulus und Johannes angefangen, von der *Reich-Gottes*-Botschaft Jesu mehr und mehr entfernt? Wurde der Mann aus Nazareth nicht im Laufe der Jahrhunderte unter dem Einfluss einer nichtjüdischen Kultur von seinem jüdischen Mutterboden getrennt? Und was war der Preis, den das Christentum dafür zahlte? Hat nicht ein Prozess der faktischen Vergottung Jesu stattgefunden, der von Jesus selber weder gewollt noch verstanden worden wäre? Und hat damit das Bild Christi den Bilderlosen schlechthin nicht verstellt, so dass gerade auch das Christentum mitverantwortlich wäre für eine Gottesfinsternis, die Buber nach 1945 grundsätzlich in unserer westlichen Kultur feststellen zu können meinte?

Mehr noch: Wurde durch das Christentum nicht der Zugang der Menschen zu Gott vom wahren Glauben an Christus abhängig gemacht, so dass plötzlich galt: Allein durch Christus ist Seelenheil verbürgt, dann allein durch die Kirche? Trat nicht eine Spaltung ein in Gläubige und Ungläubige, Erlöste und Verdammte, Gerettete und Verlorene? Mit fatalen Folgen für Menschen anderen Glaubens?

Bubers kritische Distanz, sein Blick von außen, ist für Christen unverzichtbar, die noch wach sind für die Frage nach dem ursprünglich Jesuanischen, noch sensibilisierbar für eine dunkle Seite am Christentum: die Israelverachtung und Israelvergessenheit.

Selbstkritisch nach dem Grauen der *Schoah* hat auch in christlicher Theologie ein Umdenken begonnen: Die dunkle Seite des Christusglaubens war Jahrhunderte lang der rücksichtslose Antijudaismus in Theologie, Verkündigung und Katechese der Kirche – eine fatale Theologie der Enterbung und Ersetzung. Will sagen: Wie selbstverständlich hatte man Israel als Volk Gottes für entehrt erklärt; es hatte ja auch den Messias aus Nazareth getötet, war nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem 70 n. Chr. angeblich von Gott mit Zerstreuung unter die Weltvölker bestraft und deshalb zu einer unruhig über die Erde wandernden Schattenexistenz verdammt worden. Wie selbstverständlich ging man als Kirche davon aus, man habe Israel als das neue Volk Gottes ersetzt. Entsprechend erwartete man Bekehrung und Taufe von Juden, praktizierte offensive Judenmission.

Was Buber dazu zu sagen hat, mache ich an dem letzten Religionsgespräch klar, das er vor 1933 in Deutschland geführt hat.

14. Januar 1933. Nur wenige Tage vor der Machtergreifung Adolf Hitlers kommt Buber im Lehrhaus zu Stuttgart noch einmal mit einem christlichen Theologen zu einem öffentlichen Gespräch zusammen. Es ist Karl Ludwig Schmidt (1891–1956), seit 1929 Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät

der Universität Bonn. Mitglied der SPD seit 1924, ist er politisch ein Gegner der Nationalsozialisten und theologisch ein Bekämpfer der Deutschen Christen, desjenigen Teiles des deutschen Protestantismus also, der sich nach 1933 geistig der Nazi-Ideologie ausgeliefert und gleichgeschaltet hatte. Diesen persönlichen Hintergrund zu kennen ist nicht unwichtig.

In Karl Ludwig Schmidt tritt Buber kein eingefleischter Nazi und kein fanatischer Deutschnationaler entgegen. Seine christliche Israeltheologie hat ihre eigenen, in der Tradition protestantischer Theologie seit Martin Luther tiefverwurzelten Gründe.⁷

An Respekt vor Buber als Denker und Mensch⁸ lässt Schmidt es nicht fehlen, auch nicht an Wertschätzung für Israel als auserwähltem Volk Gottes. Nur stellt Schmidt von vorneherein klar: Das Gottesreich, das Juden und Christen gemeinsam erwarten, ist »in der Geschichte Gottes mit seinem Volk als seiner Kirche ein Mal und zwar ein für alle Mal in dem Juden Jesus von Nazaret als dem Messias der Juden und Erlöser der Welt erschienen.«⁹

Schmidt beansprucht von daher in aller Direktheit auch eine christliche *missio* an den Juden, getragen von einer kirchlichen Judenmission. »Nicht Propaganda und Agitation« sei sie, »sondern Selbstdarstellung und Selbstbestimmung der Kirche, die als Israel um Juden und Heiden sich müht.«¹⁰

Kirche als Israel, als Gottesvolk: Darum geht es diesem protestantischen Theologen. Das und nur das ist für ihn entscheidend, wenn es um einen Austausch mit einem jüdischen Partner geht.

7 Einzelheiten bei: Kaufmann, Thomas (2014): *Luthers Juden*, Stuttgart.

8 Vgl. Schaefer, Grete (1972-1975): *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 2, Heidelberg, S. 460f.

9 MBW Bd. 9, S. 145.

10 Ebd. S. 153.



Karl Ludwig Schmidt
(1891–1956).

Schmidt aber ist nicht entgangen, dass der Kampf gegen das Judentum im Jahr 1933 längst auf einer anderen Ebene geführt wird: »Aus einer Volkstum- und Staatsideologie« heraus, »bei der das Judentum vom Israel des Alten und Neuen Bundes gelöst wird, bei der dann der Kampf gegen das Judentum zu einem Kampf gegen die Substanz der Kirche wird.«¹¹

Schmidt hat also längst erkannt, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum in Deutschland nicht mehr auf der Basis der Bibel, sondern auf der Grundlage einer germanisch-arischen Volkstumsmetaphysik geführt wird, die in das durch weitgehende Entkirchlichung und Entchristlichung der deutschen Öffentlichkeit entstandene ideologische Vakuum eingeströmt ist. Und indem Israel diffamiert wird, ist auch der kirchliche Anspruch auf Israel mitbetroffen.

Dabei geht auch dieser protestantische Theologe wie selbstverständlich davon aus, dass Juden sich nicht nur »konfessionsmäßig als mosaische Synagoge von einer christlichen Kirche« unterscheiden, sondern auch »volkhaftrassisch von andersstämmigen Staatsbürgern«¹². Er beklagt nur vehement, dass die jüdische Frage jetzt ausschließlich nur noch als eine Rassenfrage behandelt wird, und das auch noch zu Lasten der Kirche.

Die Judenfrage aber auf eine Rassenauseinandersetzung zu reduzieren, heißt für Schmidt, sie zu bagatellisieren. Warum? Weil das Judentum »in den Augen der christlichen Kirche einen Anspruch in sich« trage, der »mit seinem Charakter als Israel, als Gottesvolk« zusammenhängt. Und »nur die Kirche Jesu Christi, die ihrerseits den Anspruch« erhebe, »das wahre Israel zu sein«, sei in der Lage, »auf diesen Israel-Anspruch des Judentums einzugehen, ihn nicht zu bagatellisieren, sondern ihn so ernst zu nehmen, dass sie ihn einer Auseinandersetzung würdigt, die der Würde des sich als Israel verstehenden Judentums entspricht.«¹³

Klar ist damit vollends: Nicht beim Thema *Volk und Rasse* will Schmidt die allerschärfste Zuspitzung in der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum sehen, sondern auf der Israel-Ebene. Und auf dieser Ebene fühlt sich Schmidt ganz sicher, ist er ganz gelassen. Warum?

»Israel versteht sich nicht als ein Volk neben anderen Völkern, sondern als den besonderen ausgezeichneten *Knecht Gottes*. Die Christen bekennen an dieser Stelle gegen die den Messias Jesus von Nazaret ablehnenden Juden, dass der Knecht Gott in Jesus Christus personhaft erschienen ist. Die Weltgeschichte als Gottes-

geschichte, als Heilsgeschichte ist nur von dieser Zäsur aus zu verstehen. Die Kirche Jesu Christi, die davon zu künden weiß, sieht das Judentum grundsätzlich nicht als gefährlich im Sinne eines volkhafte und staatlichen Denkens an, weil das Judentum als Israel zwangsläufig auf dem Weg zur Kirche ist.«¹⁴

»Zwangsläufig auf dem Weg zur Kirche«? Was hat Buber dazu zu sagen?

Zunächst legt er den Ausgangspunkt für ein Gespräch Christ – Jude frei: Gemeinsames Nachdenken über Israel als erwähltem Bundesvolk Gottes. Buber kann hier nur lebhaft zustimmen. Auch sein christlicher Partner habe erkannt und bejaht, dass Israel etwas Einziges, nicht Einreihbares sei. Gemeint ist eine einzigartige Beziehung Gottes zu einem Volk, die es so in der Religionsgeschichte der Menschheit nicht gibt und deshalb in keine der bekannten Kategorien und Begrifflichkeiten passt. Mehr noch: Dieses einzigartige Israel gibt es für Buber zeitlich vor dem Judentum und bleibt ihm stets sachlich vorgeordnet. Oder anders gesagt: Israel ist nicht einfach mit Judentum identisch. Israel, sagt Buber in Stuttgart, »ist das, was sich auch heute noch inmitten mannigfaltiger Verzerrung, Entartung, Verwischung als ein Eigenes in diesem Judentum birgt, als verborgene Wirklichkeit in ihm lebt.«¹⁵ Israel also ist eine lebendige Wirklichkeit im Judentum, eine Wirklichkeit, die nicht das Judentum ist, sondern von diesem bezeugt wird und unter dessen kritischem Maßstab es lebt. Nur von dieser Gewissheit her, nur vom trotz allem unerschütterten Vertrauen, dass Menschen im Judentum Zeugnis geben von dieser besonderen Beziehung Gottes zu seinem Volk,

könnten wir Juden, sagt Buber, »zu den Christen sprechen, von da aus allein haben wir die existentielle Möglichkeit der Antwort.«¹⁶

Und Israel ist für Buber nun einmal eine kollektive Größe, identisch mit einer sozialen Rechtsgemeinschaft hier und jetzt, die im Hinblick auf das Königtum Gottes existiert und deren Verwirklichung dem Anbruch des Gottesreiches gleichkommt.

Das Problem aber: Kirche und Judentum streiten um die jeweils eigene Verwirklichung dieses Israel. Buber weiß das. Er kennt die über Jahrhunderte tradierte Position des christlichen Heilsexklusivismus und Antijudaismus zur Genüge. Die Kirche sehe Israel als ein von Gott verworfenes Wesen, sagt er, und diese Verworfenheit ergebe sich notwendigerweise aus dem Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein. Die »von Israel haben danach ihren Anspruch eingebüßt, weil sie Jesus nicht als den Messias erkannten.«¹⁷

Und die Kirche, fährt Buber fort, sieht diese Verweigerung des Glaubens an die Messianität Jesu »entweder als ein Nicht-Glauben-Wollen an, als eine Verstocktheit in einem sehr bedenklichen Sinn, oder als einen Bann, als eine fundamentale Eingeschränktheit des Erkennen-Könnens der Wirklichkeit gegenüber, als die Verblendung Israels, die es hindert, das Licht zu schauen.«¹⁸

Buber also macht sich nach wie vor keine Illusionen: »Dieses Wissen der Kirche um Israel und das Selbstwissen Israels stehen einander gegenüber in einer Weise, die strenger ist in ihrer Gegensätzlichkeit als ein nur logischer Widerspruch.«¹⁹

Karl Ludwig Schmidt hatte ja auch soeben noch den exklusiv kirchlichen Anspruch vertreten: Nur

¹⁴ Ebd. S. 153.

¹⁵ Ebd. S. 155.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. S. 156.

¹⁸ Ebd. S. 158.

¹⁹ Ebd. S. 156.

die Kirche Jesu Christi ist das wahre Israel! Und dann die Frage gestellt, ob nicht das jüdische Volk damals, die damalige jüdische Kirche, sich gegen den von Gott gesandten Messias verstockt habe.

Buber aber setzt der Behauptung von der Ersetzung Israels durch die Kirche das Urwissen Israels von der Kontinuität des Gottesvolkes entgegen und dieses entsprechend seinem Israel-Verständnis stets auch politisch zugespitzt.

Aber an dieser Stelle im Gespräch geschieht etwas bis dahin Unerhörtes in Stuttgart. Statt scharf (christlichen) Anspruch und (jüdischen) Gegenanspruch zu konfrontieren, bringt Buber jetzt erstmals eine andere Kategorie ins Spiel: die Kategorie der *Andersheit*. Er reagiert damit auf den christlichen Exklusivismus nicht mehr mit einem jüdischen. Er weiß wie kaum ein Anderer um die Grundverschiedenheit des Israel-Seins von Judentum und Kirche und räumt ein, dass er als Jude keine Möglichkeit habe, »gegen dieses Wissen der Kirche um Israel etwas zu setzen, was ja doch nur als Argument wirksam werden könnte.²⁰«

Gemeint ist: Den Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein, kann und will Buber auf der Ebene der Argumentation nicht falsifizieren. Er hat durchschaut, dass man im Gespräch Jude – Christ mit Argument und Gegenargument nicht weiterkommt. Das führt bloß dorthin, wohin alle Maulkämpfe zwischen Christ und Jude im Stil von Heinrich Heines brillanter Satire *Disputation*²¹ in der Vergangenheit geführt haben: in die Sphäre unversöhnlicher Besserwisserei und Rechthaberei, also in die Sphäre der Vergegnung.

Aber man kann als glaubender Jude sein eigenes, anderes Wissen um Israel daneben stellen? Will sagen: in aller Souveränität sein anderes Wissen bezeugen. Denn Israel ist für Buber nun einmal ein Einmaliges, Einziges, in keine Gattung Einzureihendes, nicht begrifflich Unterzubringendes. Niemand verwaltet Israel oder verfügt über Israel wie über einen Besitz, kein Jude, kein Christ. Mit einem Unterschied:

»Aber wir Israel wissen um Israel von innen her, im Dunkel des von innen her Wissens, im Lichte des von innen her Wissens. Wir wissen um Israel anders. Wir wissen (hier kann ich nicht einmal mehr ›sehen‹ sagen, denn wir wissen es ja von innen her, und auch nicht mit dem ›Auge des Geistes‹, sondern lebensmäßig), dass wir, die wir gegen Gott tausendfach gesündigt haben, die wir tausendfach von Gott abgefallen sind, die wir diese Jahrtausende hindurch diese Schickung Gottes über uns erfahren haben – die Strafe zu nennen zu leicht ist, es ist etwas Größeres als Strafe –, wir wissen, dass wir doch nicht verworfen sind. Wir wissen, dass das ein Geschehen nicht in der Bedingtheit der Welt, sondern in der Wirklichkeit des Raums zwischen Gott und uns ist. Und wir wissen, dass wir eben darin, in dieser Wirklichkeit von Gott nicht verworfen sind, dass uns in dieser Zucht und Züchtigung Gottes Hand hält und nicht loslässt, in dieses Feuer hineinhält und nicht fallen läßt.«²²

Einen ersten bis dahin ungewohnten Schritt in einem jüdisch-christlichen Religionsgespräch ist Buber damit gegangen: Klar hatte er sich von einem exklusiven christlichen Standpunkt abgegrenzt,

und doch gerade nicht den christlichen durch einen jüdischen Exklusivismus ersetzt. Auch jetzt weiß er: Es gibt ein grundverschiedenes, unverträglich grundverschiedenes Wissen von Israel, das Judentum und Kirche ein für allemal trennt. Denn diese Grundverschiedenheit kann vom Menschen aus nicht aufgehoben werden. Man kann dieser Aufhebung harren, gewiss, aber sie muss, wenn überhaupt, von Gott kommen.

Jetzt aber vertritt Buber erstmals in dieser Form eine *Theologie der Alterität*, welche die Andersheit des je Eigenen und des je Andern gelten lassen kann.

Bei all der bleibenden Grundverschiedenheit von Judentum und Kirche »bis in die letzten Glaubenswurzeln hinein«: »Was können wir da tun?«²³, fragt Buber jetzt.

In der Tat: Was ist jetzt noch zu sagen, wo alles gesagt zu sein scheint? Was an dieser Stelle in Bubers Einlassung folgt, ist ein theologisch ungemein kühner Vorstoß, der große Folgen haben wird. Entsprechend vorsichtig geht Buber vor. Es ist, als ob er sich langsam, Schritt für Schritt an seine Kernaussage herantastet.

Wir wollen ihm folgen. Also: Was können wir tun? Etwas Schweres, meint Buber, etwas, was einem religiös gebundenen Menschen schwer fallen muss, weil es seiner Verbundenheit mit Gott zu widerstreben scheint, also seinem Wahrheitsgewissen Gott gegenüber. Was ist es? Wir können, sagt Buber das, was der andere gegen unsere Existenz, gegen unser Seinswissen als seine Glaubenswirklichkeit bekennt, als ein Geheimnis anerkennen. »Dessen Sinn zu beurteilen, sind wir nicht imstande, weil wir es von innen her nicht kennen, so wie wir uns von innen her kennen.«²⁴

Anders gesagt: Für Buber gibt es ein unaufhebbares Nebeneinander von Kirche und Israel im Gegenüber zu Gott. Und dieses Nebeneinander ist kein Zufallsprodukt der Geschichte, sondern Ausdruck von Gottes Fügung.

Das ist der *zweite Schritt*, den Buber jetzt geht. Der erste Schritt war die Anerkennung der bleibenden Andersheit des je Anderen (jeder weiß um Israel je anders), jetzt ist es die wechselseitige Anerkennung des je eigenen »Gottesgeheimnisses«. Die theologische Kernaussage Bubers zum Verhältnis Kirche – Judentum ist jetzt und damit endgültig benannt:

»Ich sagte schon: Das Juden und Christen Verbindende bei alledem ist ihr gemeinsames Wissen um eine Einzigkeit, und von da aus können wir auch diesem in Tiefstem Trennenden gegenüber treten; jedes echte Heiligtum kann das Geheimnis eines anderen echten Heiligtums anerkennen. Das Geheimnis des anderen ist innen in ihm und kann nicht von außen her wahrgenommen werden. Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen.«²⁵

Warum aber gibt es diese Geheimnisse Gottes nebeneinander überhaupt? Buber legt sich auch diese Frage vor und antwortet:

»Wie es möglich ist, dass es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis. Wie es möglich ist, dass es eine Welt gibt als Haus, in dem diese Geheimnisse wohnen, ist Gottes Sache, denn die Welt ist ein Haus Gottes. Nicht indem

²³ Ebd. S. 157.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. S. 159.

wir uns jeder um seine Glaubenswirklichkeit drücken, nicht indem wir trotz der Verschiedenheit ein Miteinander erschleichen wollen, wohl aber indem wir unter Anerkennung der Grundverschiedenheit in rückhaltlosem Vertrauen einander mitteilen, was wir wissen von der Einheit dieses Hauses, von dem wir hoffen, dass wir uns einst ohne Scheidewände umgeben fühlen werden von seiner Einheit, dienen wir getrennt und doch miteinander, bis wir einst vereint werden in dem einen gemeinsamen Dienst, bis wir alle werden, wie es in dem jüdischen Gebet am Fest des Neuen Jahres heißt: »ein einziger Bund, um Seinen Willen zu tun.«²⁶

Diese wechselseitige Anerkennung des je verschiedenen Gottesgeheimnisses von Israel und Kirche aber wird für Buber begründet durch die eine und einzige Grundüberzeugung: Gottes Berufung Israels als sein Volk ist unwiderrufen. Der Bund Gottes mit Israel ist ungekündigt.

Wir erreichen damit den theologisch dichtesten Teil des Stuttgarter Gesprächs von 1933. Denn statt auf Schmidts Antwort noch einmal zu replizieren, trägt Buber einen Text ganz anderen Charakters vor. Jetzt argumentiert er nicht mehr. Warum auch? Was zu sagen war, ist von beiden Seiten gesagt. Was an Argumenten nötig war, ist vorgebracht und ausgetauscht. Buber wechselt jetzt überraschend das *genus litterarium*. Er wechselt von der Argumentation zu einer Art Meditation. Herausgekommen ist ein dramatischer autobiographisch stilisierter Text, der in Bubers Schriften keine Parallele hat:

»Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüber fahre, gehe ich immer zuerst zum Dom. Das ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude.

Dann geh ich zum jüdischen Friedhof hinüber. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofsgewirr zu der herrlichen Harmonie empor, und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen. Man hat die Asche, wenn sie sich auch noch so verflüchtigt hat. Man hat die Leiblichkeit der Menschen, die dazu geworden sind. Man hat sie. Ich habe sie. Ich habe sie nicht als Leiblichkeit im Raum dieses Planeten, aber als Leiblichkeit meiner eigenen Erinnerung bis in die Tiefe der Geschichte, bis an den Sinai hinein.

Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, die Zerspelltheit, all der lautlose

Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden.

Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber gekündigt ist mir nicht.

Der Dom ist, wie er ist. Und der Friedhof ist, wie er ist. Aber gekündigt ist uns nicht worden.«²⁷



Aus: Elie Wiesel: »Raschi. Ein Portrait«. Guillaume de Paris: »Postillae maiores totius anni cum glossis et quaestionibus«, Lyon 1539.

Der Text ist sowohl in seiner narrativen Dramaturgie wie in seiner inhaltlichen Substanz nicht nur ein Schlüsseltext Buberscher Erzähl- und Wortkunst, sondern auch ein Schlüsseltext Buberscher Theologie und Spiritualität. Und damit eine Herausforderung an beide Seiten, Juden *und* Christen.

Warum Worms? Dass Buber über Dom und Friedhof gerade dieser Stadt meditiert, ist kein Zufall. Hängt auch nicht mit der zufälligen Nähe von Bubers Wohnort Heppenheim an der Bergstraße zusammen. Denn Worms ist nicht irgendeine Stadt für das Judentum. In Worms steht die älteste Synagoge auf deutschem Boden, 1034 vollendet. Der jüdische Friedhof gilt als der älteste erhaltene in Europa. Schon im Mittelalter war die Stadt zu einem Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit geworden. Ihr großer Ruf hat mit einem jungen Mann zu tun, der um 1060 hier studierte und der später als einer der bedeutendsten Gelehrten des Judentums überhaupt Weltruhm erlangen sollte: *Rabbi Salomon Ben Isaak* (1040 – 1105) aus dem französischen Troyes in der Champagne, genannt *Raschi*. Er ist der wohl bekannteste jüdische Schriftgelehrte überhaupt. Seine Bibelauslegungen werden bis heute studiert, sein Kommentar zum Babylonischen Talmud hat bleibende normative Bedeutung.

Auch der Friedhof *Heiliger Sand* genießt mit seinen ca. 2000 Grabsteinen in einer fast 1000-jährigen Geschichte einen legendären Ruf. Der älteste erhaltene Grabstein verweist auf das Jahr 1058/59! Zahlreiche in ihrer Zeit berühmte Rabbiner sind hier bestattet, darunter *Rabbi Meir Ben Baruch* von Rothenburg ob der Tauber. Ca. 1215 in Worms geboren, leitet dieser Rabbiner nach Studien in Würzburg, Mainz und Paris über 40 Jahre eine Schule (*Jeshiva*) in Rothenburg, die eine Ausstrahlung auf Schüler in ganz Europa ausübt. Denn Rabbi Meir entwickelt sich zu einer der großen halachischen Autoritäten seiner Zeit, gelangt in den Ruf eines überragenden *Talmud*-Gelehrten, dessen Rechtsurteile weit beachtet werden. Und dies in einer Zeit, in der in einem christlichen Europa im Zusammenspiel von Kirche und Staat öffentliche *Talmud*verbrennungen inszeniert werden. Bei einer der spektakulärsten, der sog. Pariser *Talmud*verbrennung 1242, ist Rabbi Meir Zeuge, da er in dieser Zeit seinen Studien in Paris nachgeht. Als gegen Ende seines Lebens – er lebt seit 1276 wieder in Worms – unter der Herrschaft der Habsburger die finanziellen Repressionen gegen die jüdische Gemeinde immer unerträglicher werden, entschließt sich Rabbi Meir mit seiner Familie zur Auswanderung nach Palästina. Unterwegs Opfer einer Denunziation wird der berühmte Rabbiner



Jüdischer Friedhof *Heiliger Sand*, im Hintergrund der Wormser Dom. Diese Ansicht wird »Martin-Buber-Blick« genannt.

gefangen genommen und als Geisel gehalten, lehnt aber eine Lösegeldzahlung für sich ab, um keinen Präzedenzfall zu schaffen. Er stirbt in Gefangenschaft 1293 in Wasserburg am Inn. Sein Leichnam wird später vom Frankfurter jüdischen Kaufmann Alexander Ben Salomon Wimpfen ausgelöst und 1307 auf dem jüdischen Friedhof zu Worms beigesetzt.

Rabbi Meir Ben Baruch von Rothenburg: Dieser kleine Fall eines großen Mann spiegelt das Schicksal Vieler im deutschen Judentum. Wie viel davon könnte allein dieser Friedhof erzählen.

Und der Dom? Seine lange Baugeschichte beginnt ebenfalls Anfang des 11. Jahrhunderts, als *Burchard* Bischof von Worms wird. Er lässt eine kreuzförmige Basilika mit zwei halbrunden Chören in Ost-West-Richtung erbauen, die schon 1018 in Anwesenheit des damaligen Kaisers, Heinrich II (1014–1024), eingeweiht werden kann. 100 Jahre später wird unter Bischof Burchard II ein Neubau errichtet, der schon weitgehend dem heutigen Dom entspricht und schon damals die gewaltigen Raumdimensionen aufweist, die den Dom bis heute (durch Erweiterungsbauten noch verstärkt) zu einem mächtigen, die Einheit von Kaisertum

und Kirchentum darstellenden Gebäude macht, vergleichbar nur den Kaiserdomen von Speyer und Mainz. Buber spricht nicht zufällig von einer sichtbar gewordenen Harmonie der Glieder, von einer Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt.

Dom und Friedhof zu Worms. Was Buber hier skizziert hat, ist ein höchst eindrucksvolles *Ecclesia-Synagoga*-Diptychon, so der jüdische Religionspädagoge und Philosoph Daniel Krochmalnik²⁸. Dabei scheint der Text auf den ersten Blick leicht eingängig, was zweifellos mit der Dominanz des autobiographischen Ich zu tun hat: *Ich lebe, Ich umwandle, Ich habe da gestanden, ich liege am Boden...*

Aber sowohl stilistisch wie inhaltlich-symbolisch ist das Ganze höchst kunstvoll gestaltet. Das liegt vor allem an der von Buber gezogenen Sichtachse und der dadurch ermöglichten kontrastiven Gegenüberstellung von Dom einerseits und Friedhof andererseits: Harmonie hier, Gewirr dort. Gemeint aber ist nicht etwa eine Bestätigung christlichen Triumphs über das geschlagene Judentum. Das wäre ein groteskes Missverständnis. Bubers Pointe ist subtiler und subversiver zugleich. Denn

der jüdische Friedhof mit den schiefen, zerspellten, formlosen und richtungslosen Steinen unterläuft ja allein schon durch seine schiere Existenz jeden möglichen christlichen Erlösungstriumphalismus. Kein Ort könnte sichtbarer machen als dieser Platz mit der Asche und den Steinen, wie unerlöst die Welt ist. Er ist als Gegenbild zum christlichen Anspruch zugleich dessen Dementi. Gewiss: Der Sprecher kann sich vorbehaltlos in ästhetischer Perspektive an der Ganzheit und Vollkommenheit des christlichen Baus erfreuen, aber sobald er die Perspektive wechselt, erweist sich in geschichtlicher Perspektive der Ruheort als Störfaktor im Bild der Vollkommenheit, als Riss in der Harmonie, als Fragment in der Ganzheit. Kurz: Mit diesem Friedhof hält Israel der Kirche den Spiegel einer unerlösten Welt vor.

Eine *zweite* Sinndimension kommt hinzu. Der Friedhof ist nicht nur ein Schauplatz jüdischen Schicksals, sondern auch ein Zeitschacht in die Tiefe der Geschichte.

Der Sprecher dieses Textes ist ja in der Lage, von heute aus in die Ur-Zeit hinabzusteigen, in die Zeit der Urväter, wie es heißt: die Zeit Noachs, Abrahams, Isaaks, Jakobs, Josephs bis an den Sinai hin. Eine Verbindung entsteht, eine Verbundenheit, eine atemberaubende Zeitachse in die Tiefe: Worms – Sinai.

Warum ist sie möglich, diese Achse? Weil man zu einem Volk gehört und einem Gott sich anvertraut hat, der bereits zu den Urvätern und Urmüttern gesprochen hat. Das ist gemeint, wenn der Sprecher von der Gotteszeit Israels spricht. Wer an dieser Zeit partizipiert, für den verschwinden die Zeitschranken, die Räume wachsen zu-

sammen. Zu Abraham damals hat man eine persönliche Beziehung wie zu einem Freund heute. Zu allem, was in der Geschichte Israel geschah, hat man als Jude eine persönliche Verbindung. Alles hat man selber miterfahren, was diesem Volk geschah, allen Tod, alle Asche, allen lautlosen Jammer. Vergegenwärtigung des Vergangenen geschieht. Die Urväter? Es sind meine Väter und Mütter, weil der Gott Israels zu ihnen gesprochen hat. Ihre Geschichten sind Teil der Überlieferung eines Volkes, das mein Volk ist.

Aber auch diese Beschwörung der Tiefe der Geschichte muss noch einmal im Gegenüber zum Dom gelesen werden. Sie unterläuft auf ihre Weise den christlichen Anspruch, der den Betrachtern in einem Bauwerk wie dem Wormser Dom so mächtig entgegentritt. Die beschworene Tiefendimension unterläuft ihn von der Zeit, von der Geschichte, buchstäblich von der Urgeschichte her. Zu Israel hat Gott schon gesprochen, als an christliche Dome noch nicht zu denken war. Was ist Christentumszeit gegen die Gotteszeit Israels? Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels.

Daraus folgt: Buber hat mit diesem seinem Diptychon *Ecclesia – Synagoga* nicht mehr und weniger getan, als das Jahrhunderte alte Paar Kirche – Synagoge dialektisch zu unterlaufen, das klassische Paar, wie es öffentlich ausgestellt ist zum Beispiel an den Domen zu Bamberg, Freiburg oder Straßburg oder an den Kathedralen zu Paris oder

Metz. Steht bei diesem Paar, in Steinskulpturen gehauen, die siegreich triumphierende *Frau Kirche* mit dem Kreuzstab in der Hand und einem überlegenden Lächeln im Gesicht, der *Frau Synagoge* gegenüber, eine Binde vor ihren Augen, eine gebrochene Lanze umklammert, den Kopf in Trauer gesenkt, zeigt Buber durch seine Blick- und Sinnachse Kirche – Friedhof dialektisch die Umkehrung: Das, was menschlich gesehen klein, gering, aschig aussieht, ist von Gott her betrachtet einzigartig und bleibend geliebt. Und das, was äußerlich so vollkommen dasteht, muss sich vor Gott bescheiden. Warum? Weil es einen Grund gibt, der Israel als Volk Gottes seinen einzigartigen Status gibt, der trotz allem nicht aufgehoben ist.

Dies macht die *dritte* Sinndimension des Textes deutlich. Die Szene ist auch hier bis in die Gestik und Körperlichkeit hinein subtil gestaltet. *Ich liege am Boden*, hingestürzt wie diese Steine, heißt es. Es ist als wolle der Sprecher, auf dem Boden dieses *Heiligen Sandes* liegend, die Toten noch einmal fassen, umgreifen, sich ihnen nahe fühlen. Er liegt ja auch auf derjenigen Erde, in die sie versenkt worden waren. Körperlich ist er ihnen so nahe wie es ein Lebender den Toten physisch nur sein kann. Und es ist, als höre er von den Toten Israels die Botschaft, die durch alle Jahrhunderte Juden zusammengehalten hat: *Nicht gekündigt. Mir nicht gekündigt.* Dreimal auf kürzestem Raum mit Pathos wiederholt. Hier ist Buber ganz bei sich, hier hat der damals in Stuttgart 55-Jährige alles hineingelegt, was an Glaubensüberzeugung in ihm ist. *Aber aufgekündigt ist mir nicht, Aber aufgekündigt ist uns nicht.* Dieser Wechsel *von mir zu uns, von uns zu mir* ist wichtig.



Umzeichnungen der Statuen *Ecclesia* und *Synagoga* an der Fassade des Straßburger Münsters.

Er besagt: Trotz allem, was Israel sich und Gott antat, steht Gott zu seinem Bund. Und dieser Bund ist nicht etwas Abstraktes, sondern etwas ganz Persönliches. Das Volk ist eingeschlossen und jeder Einzelne in seiner Unverwechselbarkeit auch, denn der Bund Gottes mit Israel ist auch für jeden Einzelnen verpflichtend. Er kann weder durch menschliche Machenschaften gegen Israel noch durch Versündigung Israels gegen Gott aufgehoben werden. Keine Macht der Welt und kein Missbrauch durch die Religionen vermögen Gottes Bindung an Israel zu annullieren: Das ist Bubers bleibende persönliche Überzeugung, die durch die Erfahrung der Schoah zwar erschüttert, aber nicht aufgegeben werden wird. Gekündigt werden könnte der Gottes - Bund nur durch Gott selbst. Und jetzt ist endgültig klar, warum Buber nicht nur von der Gotteszeit Israels, sondern auch vom Gottesgeheimnis Israels sprechen kann und von der geschichtlichen Einzigartigkeit dieses Geheimnisses, das nur der versteht, der von innen mit diesem Volk und seinem Gott lebt: Ich habe dagestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels.

Umgekehrt aber lebt für Buber auch die christliche Kirche Seite an Seite mit Israel als eine gottgewollte, in ihrer Andersheit zu respektierende Größe. Die Kirche hat ihr eigenes unverwechselbares Gottesgeheimnis, das sie aber durch Israelvergessenheit verrät. Beide, Juden wie Christen, wissen somit um ihr jeweiliges Gottesgeheimnis, ohne es miteinander teilen zu können.

Warum das so ist, warum es dieses Nebeneinander der Geheimnisse gibt in der einen Welt als dem Haus Gottes? Das zu wissen, haben wir von Buber gehört, bleibt Menschen entzogen. Den Grund kennt Gott allein. Eine Einsicht, die Juden und Christen wechselseitig bescheiden machen könnte, demütig vor Gott. Buber argumentiert auch hier wieder theozentrisch und zieht daraus Konsequenzen für die Verpflichtung von Juden und Christen auf Frieden und praktische Zusammenarbeit. Beide wissen sich hineingehalten in das Geheimnis Gottes, sagt er, jetzt noch mit einer Scheidewand versehen, aber doch ausgestattet mit dem Wissen um die Einheit des Hauses Gottes und mit der Hoffnung, dass sie einst vereint sein werden in dem einen gemeinsamen Dienst.

Wie hatte Buber doch in *Zwiesprache* geschrieben? »Eine Zeit echter Religionsgespräche beginnt – nicht jener sogenannten Scheingespräche, wo keiner seinen Partner in Wirklichkeit schaute und anrief, sondern echter Zwiesprache, von Gewissheit zu Gewissheit, aber auch von aufgeschlossener Person zu aufgeschlossener Person. Dann erst wird sich die echte Gemeinschaft weisen, nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts, sondern die der Situation, der Bangnis und der Erwartung.«²⁹

Das alles hat mit einem schiedlich-friedlichen Nebeneinander von Juden und Christen nichts zu tun. So wäre Buber gründlich missverstanden. Denn er plädiert nicht für die Unverbindlichkeit eines Nebeneinander, meint nicht ein schulterklopfendes: *I am okay, you are okay!* Begegnung im Dialog schließt für Buber vielmehr die Verpflichtung von Juden und Christen ein, um die jeweils erkannte Wahrheit Gottes noch zu ringen. Ausdrücklich betont Buber, dass man sich als Jude oder Christ um seine je eigene Glaubenswirklichkeit, d.h. um sein im Gewissen verpflichtendes Glaubenszeugnis, nicht drücken könne. Das je eigene Glaubenszeugnis wäre in rückhaltlosem Vertrauen einander mitzuteilen. Das ist das Gegenteil von oberflächlichem Einverständnis mit der Andersheit des je Anderen, was nur ein Alibi lieferte für Passivität und Gleichgültigkeit. Verpflichtung auf Dialogizität verbindet sich bei Buber vielmehr mit dem Festhalten an einer je eigenen theologischen Axiomatik. Und die wird für Buber immer wieder neu konkret in der Zwiesprache mit Gott. Es gibt ein eindrückliches Wort dazu in Bubers Schrift *Biblisches Führertum* aus dem Jahr des Stuttgarter Gesprächs 1933. Es lohnt sich, dieses Wort hier festzuhalten:

»Denn dies versteht die Bibel unter Geschichte: ein Zwiesgespräch, in dem der Mensch, das Volk angedet wird und versagt und im Versagen doch immer wieder sich erhebt und zu antworten versucht; die Geschichte der Enttäuschungen Gottes, aber eine Geschichte der Enttäuschungen, die ein Weg ist, so dass von Enttäuschung zu Enttäuschung, über sie alle hin der Weg, der Weg des Volkes, der Weg des Menschen, ja, der Weg Gottes, sein Weg durch die Menschheit führt.«³⁰

²⁹ Buber, Martin (1962): Werke, Bd. 1, München-Heidelberg, S. 180.

³⁰ Buber, Martin (1962): Werke, Bd. 2, München-Heidelberg, S. 910.