

ohne darum irgend etwas von ihrer Härte, auch im Nein, preiszugeben; ja nicht einmal ohne alle im Grunde überwundenen Klischees schon mitzuopfern, wie man stellenweise bedauernd bemerkt.

Um so bedeutsamer, wenn Balthasar feststellt, es trage der Christ mitten in seinem „eigenen Auftrag die Erfüllung des Alten Bundes, er kann deshalb im *eigenen* Selbstbewußtsein nicht ohne den Juden sein“; bzw. „daß der Jude vor dem Christen fremdet, was der Christ — bei aller tiefen historischen Unwissenheit dem nachchristlichen Judentum gegenüber — *dennoch grundsätzlich* nicht tut“ (S. 118 u. 32, Auszeichnungen von uns). Nach kurzem Hinweis auf „abgründige Mißverständnisse und theologische Kurzschlüsse“, die dies rund 1800 Jahre hindurch verkennen ließen, wendet sich Balthasar Bubers Anspruch zu, „die Idee des Jüdischen von allem historischen Ballast, aller Skurrilität, aber auch allen Verwischungen zu reinigen und sie in ihrer klaren Gegenwartsgültigkeit vor die Welt zu stellen.“ (S. 14).

Die Prüfung ergibt, daß Buber alles Jüdische auf „Das Prinzip des Prophetischen“ (S. 33 ff.) und „Das Prinzip des Sakramentalen“ (S. 52 ff.) zu reduzieren versucht: Einerseits situationsentnommenes Gottesgeheiß und gläubig darauf antwortende Menschentat, andererseits Einverleibung des Sakralen mitten im alltäglichen Dasein des Heiligen Volkes und Landes (als „zugleich besessenes und doch nur geliebtes, zugleich Gegenwart und doch stete Verheißung und immer neue Aufgabe“, (S. 60). Alles, was darüber hinaus die reale Geschichte des realen jüdischen Gottesvolkes diesem schon im Alten Bunde eingetragen hat, wird von Buber an jenen beiden Prinzipien abgewogen und zu leicht befunden: Esra und das Gesetz, Daniel und die Apokalyptik, Salomo und die hellenistisch mitbestimmte Weisheitstradition. Angesichts dieser letztlich durch und durch romantischen geschichtlichen Regression „gegen den Strich“ in eine ertümlische Frühzeit, ein zu erneuerndes Vorväterparadies, bemerkt Balthasar: „Buber weiß, was er mit diesem regressiven Denken verliert: nichts weniger als den progressiven Sinn, die Flußrichtung der israelitischen Geschichte, die immanent-jüdische Vorgeschichte dessen, was Buber unter allen Bedingungen ablehnt: die paulinische Deutung von Glaube und Gesetz.“ (S. 48). Buber kenne aber auch — so zeige sein „Königtum Gottes“ (1956, S. 118) — die Unausweichlichkeit der Entwicklung auf die nur noch vom Himmel her Rettung erhoffende *Eschatologie* hin und widerspreche schon so im Grunde sich selber, noch ganz abgesehen von der Willkür, mit der er den alt- (wie Bultmann heute samt seinen Schülern den neu-)testamentlichen Kanon, die jüdische Bibel, eigenmächtig auf ein geschichtswidriges, künstlich rekonstruiertes Ur-Kerygma reduziert. Hier wäre zu ergänzen, daß eben darum Rosenzweigs unromantische volljüdische Position in ihrer relativen „Katholizität“ unvergleichlich stärker ist als Bubers mit all ihrer Wurzelsehnsucht in der eigenen jüdischen Lebensgemeinschaft unverwurzelte, isolierte „jüdisch liberale“ Haltung (dies cum grano salis laut Franz Rosenzweigs Brief an A. Jeremias vom 18. 4. 1928). Was gesagt werden muß, damit niemand mit Balthasars treffenden Einwänden gegen Buber durchweg schon „das Judentum“ sozusagen widerlegt wähnt.

Fast zentraler noch ist der weitere Einwand Balthasars, wonach Bubers (trotz kritischen Vorbehalten) kabbala-mitbestimmte chassidistische Spekulationen über den „leidenden Gottesknecht“ als sozusagen in jeder Generation wiederkehrende Exilsform der Gottesgegenwart im Gottesvolk auf eine „Anleihe beim Kreuze Christi hinauslaufen“, von der man sich fragen muß, wie weit sie das wahre Mysterium des Kreuzes und der messianischen Wehen (Röm 8, 22; Hebr 11, 26) eher gnostizistisch verfehlt als etwa biblisch läutert (S. 117, 122 f.). Das muß wirklich in voller Schärfe gesagt werden, gerade auch wenn man mit Balthasar „die von der Christenheit der Judenschaft auferlegten Verfolgungen“ im Sinne von Pauli Selbstzeugnis (Kol 1, 24) und der kirchlichen Verehrung der unschuldigen Kinder von Bethlehem, der Sancti innocentes martyres, als „Ergänzung zum Leidens-

mysterium dessen, der die Kirche in seinem Kreuze gründete“, zu betrachten für wahrhaft christlich hält (S. 14).

Ebenso können wir es nur unterstreichen, wenn Balthasar Bubers Ausspielen eines angeblich jüdischen reinen Vertrauens-Glaubens gegen einen angeblich christlichen bloßen Daß-Glauben (fides quae creditur, an sog. Glaubensinhalte gebundener Glaube) mit der Feststellung beantwortet, daß auch die jüdische Gewißheit, als Volk erwählt zu sein, Gottes Weisung, Geheiß und Verheißung, empfangen zu haben, einen philosophisch nie beweisbaren Glaubensinhalt darstellt: „Hier ist das Ende des religionsgeschichtlichen Relativismus, hier ist Felsengrund, hier ist Dogma. Dogma, das erkennbar ist an dem Ärgernis, das seine Intransigenz bei allen „Toleranten“ erregt... an dem Skandal der bedingungslosen Bindung eines unsichtbaren prophetischen Auftrags an ein sakramentales irdisches Zeichen...“ (S. 76; ähnlich S. 109).

„Mögen Juden und Katholiken kaum je ein Wort miteinander wechseln, einander den Rücken zudrehn durch die Jahrhunderte in feindseliger Gleichgültigkeit: sie sind mitten in der Weltgeschichte, doch, Rücken an Rücken, aneinandergebunden und bilden zusammen einen einzigen Schandpfahl, als das alte und das neue Gottesvolk ein einziges, zusammengehöriges Ärgernis“ (S. 77).

Daß beide nicht mehr durchweg einander den Rücken zudrehn, daß sie miteinander Frage und Antwort zu wechseln, Rede und Gegenrede zu tauschen begonnen haben, dafür zeugt nun auch, fast widerwillig und darum desto beweiskräftiger, Balthasars neues Buch und wir haben allen Anlaß, unbeschadet der mancherlei hier nur eben angedeuteten Vorbehalte, für dieses Zeichen der Zeit aufrichtig dankbar zu sein.

Franz von Hammerstein: Das Messiasproblem bei Martin Buber. Stuttgart 1958. W. Kohlhammer Verlag, 119 Seiten.

Diese fleißige und liebevoll gearbeitete Dissertation ist vor allem durch das Bemühen ausgezeichnet, dem Standpunkt des Dargestellten um keinen Preis Unrecht zu tun, ihn mit größtmöglichem Verständnis wiederzugeben. Auch wenn dabei der eigne (evangelische) Standpunkt des Verfassers zuletzt gewahrt bleibt, so scheint er uns doch häufig allzurasch gerade auch auf immanente Kritik zu verzichten, damit aber auch auf Klarheit im Wesentlichen. Etwa, wenn er Buber einfach abnimmt, daß er „das Dogma“ ablehne, — statt es im Israel-Erwählungsglauben substantiell wiederzufinden, wie Balthasar, wenn er die von diesem herausgearbeitete romantische Rückwärtsrevision der jüdischen Geschichte „gegen den Strich“ kaum zu bemerken scheint (allenfalls zitweise A. 93, S. 115), wenn er gar Schoeps' berechtigte Kritik von Bubers Chiliasmus mit dem Einwand beantwortet, dieser wende „sich ja sonst gerade gegen die Apokalyptik“ (A. 18, S. 109), als ob jeder Schwärmer vom irdischen Paradiese darum auch Apokalyptiker sein müsse! Auch der angebliche „Einfluß der altjüdischen Literatur auf Bubers messianische Gedanken“ (Kapitel II) scheint uns überbewertet, Rosenzweigs Bedeutung dagegen (vor allem durch die Zusammenstellung mit dem subalternen Klausner, S. 64 ff.) unterschätzt. Davon abgesehen aber hat H. eine dankenswerte Zusammenfassung von Bubers Thesen über die alttestamentliche Vorgeschichte der messianischen Erwartung, die Rolle Jesu, Bubers persönliche Erwartung und ihren philosophischen Ausdruck geliefert und dabei jeweils angegeben, wo christliches (bzw. protestantisches) Bibelverständnis demgegenüber Bedenken anzumelden hat. So wird auch diese Arbeit das christlich-jüdische Gespräch fördern helfen.

THE BRIDGE: A Yearbook of Judaeo-Christian Studies III. ed. by John M. Oesterreicher. New York 1958, Pantheon Books. 383 Seiten.

Schon zum dritten Male liegt nun dieses schöne Jahrbuch vor, das der Leiter des Institute of Judaeo-Christian Studies an der Seton Hall University — und Schöpfer des einstigen