

Christian Wiese

# Spuren des Dialogs mit Martin Buber in Paul Tillichs Reflexionen über Judentum und „Judenfrage“

## 1 Vorausblende – Tillichs Nachruf auf Martin Buber 1965

Ob Martin Buber unter den Zuhörern saß, als Paul Tillich im Juni 1929 in Frankfurt seine akademische Antrittsvorlesung über „Philosophie und Schicksal“ hielt, ist nicht überliefert, aber doch sehr wahrscheinlich. Sicher ist allerdings, dass der protestantische Theologe in den kurzen Jahren seiner Wirksamkeit an der jungen Frankfurter Universität in dem jüdischen Gelehrten einen Kollegen hatte, mit dem ihn philosophisch wie theologisch Vieles verband. Buber hatte zu diesem Zeitpunkt bereits seit fünf Jahren als Dozent für „jüdische Religionswissenschaften und Ethik“ gewirkt – der erste jüdische Gelehrte in Deutschland überhaupt seit dem Entstehen der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert, der an einer deutschen Universität offiziell dieses Fach vertrat.<sup>1</sup> Ein Jahr später wurde er zum Honorarprofessor für Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät ernannt und verlegte den Schwerpunkt seiner Lehre nunmehr auf Themen, die auch Tillich nahe lagen, darunter die Mystik als geschichtliche Erscheinung oder Probleme der Religionssoziologie. Jüdische Themen thematisierte er fortan vor allem außerhalb der Universität, in Vorträgen, in seiner Arbeit mit Franz Rosenzweig an der „Verdeutschung der Schrift“, aber auch in den öffentlichen Debatten, in die er in den Jahren vor der Nazi-Zeit hineingezogen wurde. In welchem Maße Buber und Tillich in den wenigen Jahren, bevor sie gleich zu Beginn des Jahres 1933 Opfer der antisemitischen und politischen Ausgrenzung wurden und ihre Professuren verloren, miteinander über das Zeitgeschehen und auch über religiöse und philosophische Themen im Gespräch standen, ist nicht genau zu rekonstruieren. Sie bewegten sich jedoch in ähnlichen intellektuellen Kreisen und befassten sich zu dieser Zeit mit Themen, die

---

<sup>1</sup> Vgl. Martin Buber, „Nur ein Lehrauftrag. Zur Geschichte der jüdischen Religionswissenschaft an der deutschen Universität“, in: Ders., *Das Reich Gottes und der Menschen. Studien über das Verhältnis der christlichen Theologie zum Judentum* (München: Chr. Kaiser, 1991), 99–135. Zur Wirksamkeit Bubers und Tillichs an der Frankfurter Universität vgl. Dieter Stoodt (Hg.), *Martin Buber – Erich Förster – Paul Tillich. Evangelische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt a.M. 1914 bis 1933* (Frankfurt am Main et al.: Lang, 1990).

sie auch nach der dramatischen existentiellen wie intellektuellen Zäsur, die Verfolgung, Emigration und die Konfrontation mit den Geschehnissen in Europa vor 1945 für beide bedeutete, weiter beschäftigten und miteinander verbanden.

Ein Zeugnis ihrer Begegnung in Frankfurt findet sich im Nachlass Martin Bubers im Archiv der Jewish National Library in Jerusalem: ein fragmentarischer Auszug – teils Typoskript, teils in Bubers Handschrift überliefert – eines Frankfurter Rundfunkgesprächs aus dem Jahre 1932 über „Religion und Gemeinschaft“ zwischen Buber, Tillich und dem Gießener katholischen Moralthologen und Sozialethiker Theodor Steinbüchel. Aus den Aufzeichnungen, die fast ausschließlich die Stimme Bubers wiedergeben, ist ersichtlich, dass es in dem Gespräch um unterschiedliche Aspekte – menschlicher, sozialer, staatlicher – Gemeinschaft ging, um das Verhältnis des Profanen zum Sakralen, insbesondere der Religion zur Gesellschaft. In seiner Eröffnung des Rundfunkdialogs entfaltete Buber die Sicht des Judentums auf diese Fragen und akzentuierte dabei die Untrennbarkeit von menschlicher Gemeinschaft und Begegnung mit dem Göttlichen. Die innere Entwicklung des Judentums von der Prophetie bis zum Chassidismus zeige, dass Religion, sofern sie nicht bloß eine Ansammlung menschlicher Gefühle und Vorstellungen sei, sondern „Leben im Angesicht Gottes“, vollkommen unverträglich sei mit einem Zustand, in dem „nicht nur Raum und Zeit des Menschen, sondern auch seine Substanz selber“ aufgeteilt sei zwischen „Erhebungen, in denen man sich der Macht des Himmels präsentiert“, und dem Leben des Alltags, der genau dieser Macht entzogen sei. „Das auf den Ursinn Gerichtetsein“ gewinne erst dadurch an Wirklichkeit, „daß es sich in der Vollständigkeit der gelebten privaten und öffentlichen Existenz auswirken will und nichts ihm grundsätzlich Entzogenes duldet.“ Eine „behütete heilige Vergesellschaftung“ gehe dieser Ausrichtung auf das Göttliche ebenso gegen den Sinn wie „eine preisgegebene unheilige“. In der Zeit zwischen Schöpfung und Erlösung, so Buber in seinen kurzen Bemerkungen, sei die Menschheit auf Gemeinschaft angelegt, von Gott dazu geschaffen, dass sie „sich zu seinem Reich, d. h. zur Gemeinschaft ihrer Wesen in der Gemeinschaft mit ihm vollende“. Die messianische Vollendung könne daher nicht ohne die Mitwirkung des Menschlichen – auch in seiner ganzen Profanität – geschehen, so wie auch das Leben in der Welt mit all seinen Gegensätzen und Konflikten nicht anders als „in dem gemeinsamen Blick auf das Kommende“ verstanden werden könne. Zu diesem Bewusstsein zu erziehen, sei die Aufgabe der Religionen, schlussfolgerte Buber, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass dies einzig und allein in der Pluralität differenter Traditionen geschehen könne, in Unterscheidung und Zusammenwirken. Die abschließende Passage seiner Eröffnung spricht dabei einen Aspekt an, der, wie in diesem Essay gezeigt werden soll, eine gemeinsame Grundlage für das lebenslange Gespräch zwischen dem jüdischen und dem protestantischen Gelehrten werden sollte:

Ich sage eben: der Religionen. Auch wir, auch unsere Bekenntnisse sind getrennt. Wir sind in verschiedene Pflicht genommen und haben ihre Verschiedenheit auszuhalten. Aber da wo wir stehen, an diesen unseren Standorten, stehen wir in der gemeinsamen Erwartung: daß Gott, der uns in die Exile der Konfessionen geschickt hat, uns daraus befreie in das Eine Reich. Und wir alle Menschen der Religion zusammen stehen in einer gemeinsamen Erwartung mit aller heimlichen namenlosen Gläubigkeit der Profanität: daß Gott die Weltmauer zwischen Religion und Profanität niederlege in die Eine Gemeinschaft mit Ihm.<sup>2</sup>

Die gemeinsamen Jahre in Frankfurt bedeuteten für Paul Tillich und Martin Buber eine kurze Phase einer intellektuellen Weggemeinschaft und persönlichen Freundschaft, die bis ins gemeinsame Todesjahr 1965 währte. Das eindrucksvollste Dokument ihrer menschlichen und geistigen Beziehung, die Krieg, Völkermord und ihr jeweiliges Emigrationsschicksal überdauerte, ist die kurze Gedenkrede, in der Tillich 1965 – wenige Monate vor seinem eigenen Tod – seinen am 13. Juni des Jahres verstorbenen Freund würdigte. Ihre Freundschaft war, so erinnerte er, von einem über vierzigjährigen, wenn auch vielfach unterbrochenen Dialog bestimmt, der auf der Grundlage je eigenständiger religiöser Erfahrungen geführt wurde und sowohl philosophische als auch theologische Fragen betraf. Die gemeinsame Zeit an der Frankfurter Universität spielt in diesen Erinnerungen keine unmittelbare Rolle, wohl aber eine Begegnung auf einer Konferenz der Religiösen Sozialisten im Jahre 1924, auf der Tillich theologische, philosophische und soziologische Reflexionen über das Verhältnis von Kirche und Arbeiterbewegung vortrug und dabei traditionelle religiöse Begriffe, einschließlich des Gottesbegriffs, um der anwesenden „religiösen Humanisten“ willen vermied. Nach seinem Vortrag sei Martin Buber aufgestanden und habe mit großer Leidenschaft die Auffassung vertreten, es gebe „einige urtümliche Wörter“ wie etwa „Gott“, die man sprachlich nicht ersetzen könne, und Tillich fügte hinzu: „Er hatte recht, und ich beherzigte seine Lehre. Ich glaube nicht, daß Wendungen wie ‚letzte Wirklichkeit‘ oder ‚was uns unbedingt angeht‘, die in meinen systematischen Schriften häufig auftauchen, in den drei Bänden meiner Predigten vorkommen. Und ich bin überzeugt, daß mich nur die Einsicht, die ich Martin Buber verdanke, überhaupt befähigte zu predigen.“<sup>3</sup>

---

2 Rundfunk-Dreigespräch zwischen Martin Buber, Paul Tillich und Theodor Steinbüchel über „Religion und Gemeinschaft“. Frankfurter Rundfunk 1932 [Einleitung Bubers und Auszüge des Gesprächs im Martin Buber Archive, Jewish National Library (JNUL), Arc.Ms.Var. 350–40f, Abt. B.].

3 Paul Tillich, „Martin Buber. Eine Würdigung anlässlich seines Todes“, in: GW XII, 320–323, hier 320f. Zu Tillichs religiösem Sozialismus vgl. u. a. Matthias Kroeger, „Paul Tillich als Religiöser Sozialist“, in: *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, hg. von Hermann Fischer (Frankfurt am Main: Athenäum, 1989), 93–137; Erdmann Sturm, „Tillichs religiöser Sozialismus im Rahmen seines theologischen und philosophischen Denkens“, in: *Internationales Jahrbuch für*

Hinter Bubers Kritik, so Tillich rückblickend, habe ein tieferes Problem gelegen, über das sie sich in New York als Emigranten – „beide Flüchtlinge aus dem Hitler-Deutschland“<sup>4</sup> – während der Hitlerzeit ausgetauscht hätten, in den bedeutendsten, unvergesslichsten Gesprächen, die er je geführt habe. Es ging in diesen Begegnungen um Feinheiten eines der Elemente des Denkens Bubers, die Tillich in den 1920er Jahren offenbar am tiefsten geprägt und herausgefordert hatten – die Frage der angemessenen Deutung des Verhältnisses der Ich-Du-Begegnung im Gegensatz zur Ich-Es-Beziehung in Bubers Dialogphilosophie. Er – Tillich – habe damals in Frage gestellt, dass man von einem „reinen Ich“ in Beziehung zu einem „reinen Du“ sprechen könne, und geltend gemacht, man müsse mit Blick auf die Beziehung zwischen Mensch und Mensch – im Gegensatz und Unterschied zu jener zwischen Mensch und Gott – die besonderen, gegensätzlichen Eigenschaften der einander Begegnenden in Begriffe fassen, also mit Grenzen der Ich-Du-Beziehung rechnen. Er habe sich aber von Buber davon überzeugen lassen, was nach eigener Aussage zur Leitvorstellung seiner ethischen Schriften geworden sei: „die Einsicht, daß das Sittengesetz und seine unbedingte Gültigkeit mit der Forderung zusammenfallen, daß ich jede Person als Person, jedes ‚Du‘ als ‚Du‘ anerkenne und daß auch ich in gleicher Weise anerkannt werde.“<sup>5</sup> An späterer Stelle dieses Aufsatzes wird noch deutlicher werden, dass dies Tillich als ein zentraler Beitrag jüdischer Dialogphilosophie für das interreligiöse Gespräch zwischen Judentum und Christentum erschien.

In der persönlichen Begegnung erlebte Tillich Buber als Verkörperung des Ideals der Ich-Du-Beziehung, auch im Verhältnis zu Gott, und deshalb als universalen Denker, der mit allen, einschließlich Gott-Zweiflern und Gott-Leugnern, das Gespräch zu führen vermochte, gerade weil er in seinem ganzen Sein „von der Erfahrung der göttlichen Gegenwart durchdrungen“, ja gleichsam „Gott-besessen“ gewesen sei. „Gott konnte in seiner Gegenwart niemals zu einem ‚Objekt‘ werden. Die Gewißheit Gottes ging stets der Gewißheit seiner selbst und seiner Welt voraus. Für ihn war Gott nicht ein Gegenstand des Zweifels, sondern die Voraussetzung selbst für den Zweifel.“<sup>6</sup> Es folgen Worte voller Bewunderung, über Bubers „prophetische Sprachgewalt“<sup>7</sup>, über seine einzigartige Verbindung von chassidischer Mystik und Prophetie, die starren Legalismus und Moralismus ebenso vermieden habe wie Flucht vor den Forderungen des Hier und Jetzt, über seinen in

---

*die Tillich-Forschung*, Bd. 4, *Religion und Politik*, hg. von Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm (Wien und Münster: LIT, 2009), 15–34.

4 Tillich, „Martin Buber“, 321.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 A.a.O., 322.

der Begegnung des Menschen mit Gott verwurzelten Existentialismus, seinen freien Umgang mit den Gegebenheiten der säkularen Welt sowie seine Freiheit von Ritualismus, Dogma und institutioneller Religion:

Buber war offen gegenüber den Werken der Kultur sowohl der Vergangenheit wie auch der Gegenwart, in der Philosophie und in den Künsten, im sozialen wie auch im politischen Bereich. Für ihn war Gott gegenwärtig und sichtbar im Ganzen der Natur und der Geschichte. Dieses Offensein für das Profane – ich war damit stets im Namen des protestantischen Prinzips, wie ich es nannte, einverstanden – nahm etwas mit Nachdrücklichkeit voraus, was sich in der jüngsten Phase der protestantischen Theologie ereignete: Freiheit von jeder konkreten Religion, einschließlich ihrer religiösen Institutionen, im Namen dessen, worauf die die Religion hinweist. Diese Einstellung ist einer der Gründe für Bubers weitreichenden Einfluß auf die nicht-kirchliche Welt und besonders auf die jüngere Generation, für welche die überlieferten Formen und Verkündigungen der Kirchen und Synagogen kaum noch etwas zu sagen haben. Er wußte, daß wir nicht willkürlich neue Symbole schaffen können, aber er wußte auch, daß wir die alten nicht mehr so verwenden können, als ob sich in der Geschichte nichts verändert hätte.<sup>8</sup>

Aufschlussreich ist, dass Tillich im Zusammenhang seiner Überlegungen über Bubers Denken und sein eigenes Verständnis des Protestantismus betonte, sie hätten zwar den „jüdisch-christlichen Gegensatz“ nicht übersehen, ihn aber niemals direkt zur Sprache gebracht, da dies nicht ihr existentielles Interesse gewesen sei: Ihre Gespräche seien überhaupt keine jüdisch-christlichen Dialoge gewesen, sondern „solche über das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Natur“, Gespräche „zwischen einem Juden und einem Protestanten, die beide die Grenzen des Judentums und des Protestantismus überschritten hatten, während sie doch jeder für sich Jude und Protestant blieben“ – Ausdruck eines „konkrete[n] Universalismus“, bei dem es sich um die einzig legitime Gestalt des Universalismus handele.<sup>9</sup> Tillich nahm Buber demnach so wahr, wie er sich selbst verstand: als Grenzgänger zwischen Theologie und Philosophie, Religion und Kultur, der auch die Grenzen der eigenen religiösen Tradition zu überschreiten vermochte, ohne seine feste Verwurzelung darin preiszugeben. Und so gewiss es ihm in der Begegnung mit Buber nach eigener Aussage nicht darum gegangen war, religiöse Gemeinsamkeiten und Differenzen auszuloten, so sehr wird doch aus all seinen Schriften, in denen er sich explizit auf das Judentum bezieht, deutlich, in welchem Maße er von seinem jüdischen Gesprächspartner seit den 1920er Jahren die Inspiration bezogen hatte, sein Verständnis des protestantischen Christentums, aber auch seine Deutung der historischen und politischen Erfahrung seiner Zeit, wie

---

<sup>8</sup> A.a.O., 323.

<sup>9</sup> A.a.O., 322.

kaum ein Theologe seiner Zeit im Angesicht des Judentums zur Sprache zu bringen – und vieles, was er von Buber gelernt hatte, bot ihm das Instrumentarium dazu.

Was also von der Freundschaft und dem Dialog mit Buber fand Eingang in Tillichs Bild des Judentums, in seine Interpretation der jüdischen Erfahrung im 20. Jahrhundert, in seine theologische Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum? Worin sah er die Bedeutung Bubers für den Protestantismus? Eine Analyse der relevanten Essays des Theologen, gelesen im Licht einiger zentraler Perspektiven des Denkens Bubers, vermag wichtige Affinitäten zutage zu fördern, die sich der intellektuellen Begegnung noch vor den Zeiten von Emigration, Krieg und Völkermord verdanken und nach 1945 – zumindest von Tillich – namhaft gemacht werden: die Zentralität der Hebräischen Bibel, insbesondere des Prophetischen, die Dialogphilosophie, die Deutung der Spannung von Mystik und Ethik und das Beharren auf der jüdischen Signatur des Christentums, deren Preisgabe zugleich ein Verlust des Christlichen wäre. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Versuch, ausgewählte Texte Tillichs, in denen er sich explizit mit der Thematik des Judentums befasste, auf Spuren des Denkens Bubers – z.T. auch anderer jüdischer Denker seiner Zeit – zu untersuchen und auf diese Weise die beiden Intellektuellen über das Bekannte hinaus miteinander ins Gespräch zu bringen. Nicht intendiert ist in diesem Kontext eine systematische Analyse der Bezüge der Theologie Tillichs auch zu anderen jüdischen Gelehrten oder der jüdischen Tillich-Rezeption im 20. Jahrhundert.<sup>10</sup>

---

**10** Vgl. dazu u. a. Alexander Even-Chen, „Faith and the Courage to Be: Heschel and Tillich“, in: *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, hg. von Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz und Joseph Turner (Leiden: Brill, 2009 / *Jewish and Christian Perspectives*, Bd. 17), 337 – 255; Martin Fricke, „Tillich und Rosenzweig. ‚Korrelation‘ als Grundfigur neuen Religionsdenkens“, in: *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig’s ‚Star of Redemption‘*, hg. von Yehoyada Amir, Yossi Turner und Martin Brassler (Freiburg i.Br.: Karl Alber, 2012), 223 – 243; Friedrich Wilhelm Graf, „„meine innere Zugehörigkeit zum Judentum“. Ernst Cassirer erläutert Paul Tillich seine komplexe deutsch-jüdische Identität (19.5.1944)“, *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 7 (2013), Heft 2, 53 – 68. Speziell zum Verhältnis Tillichs zu Buber vgl. Anne Marie Rejnen, „Paul Tillich et Martin Buber. Entente et malentendus“, *Etudes Théologiques et Religieuses* 74 (1999), 77 – 93.

## 2 Tillichs Reflexionen über Judentum und Antisemitismus vor und während der Emigration

Am 10. März 1939 veröffentlichte Martin Buber – wenige Monate nach der erzwungenen Emigration nach Palästina – in der *Jüdischen Welt-Rundschau* seinen berühmt gewordenen Artikel über „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“. Der Philosoph, der sich über Jahrzehnte hinweg intensiv auf das Gespräch mit der nichtjüdischen deutschen Kultur eingelassen hatte, verkündete darin seinen Abschied von dem seinem Empfinden nach in der europäisch-jüdischen Geschichte seit dem Ende des spanischen Judentums 1492 einzigartigen, fruchtbaren „Zusammenwirken deutschen und jüdischen Geistes“ in Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur. Zugleich mahnte er, die deutsch-jüdischen Emigranten sollten die Überreste und das Vermächtnis dieser Symbiose – jenes „edle deutsche Seelenelement“, das die Peiniger der deutschen Juden verleugneten und erstickten – in der neu entstehenden Kultur Palästinas bewahren. Er selbst, so Buber, habe „im geistigen Umgang mit bedeutenden Deutschen immer wieder erlebt, wie unvermutet Gemeinsames aus der Tiefe aufbrach und zu Wort und Zeichen zwischen uns wurde.“<sup>11</sup> Im Kontext dieser Reflexionen über das durch den Nationalsozialismus herbeigeführte Ende der – als Teil jüdischer Galuth-Geschichte – fragilen und doch einzigartig fruchtbaren Aufeinander-Bezogenheit der deutschen und jüdischen Kultur seit der Aufklärung begegnet eine der ganz wenigen unmittelbaren Bezugnahmen Bubers auf Tillich, während Tillich – wie zu zeigen sein wird – in seinem Werk das Denken seines acht Jahre älteren Freundes weit ausführlicher und intensiver würdigte.<sup>12</sup> Was Buber in dieser historischen Situation aus-

---

<sup>11</sup> Martin Buber, „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“, *Jüdische Weltrundschau* 1 (1939), Nr. 1, 5.

<sup>12</sup> In dieser Asymmetrie, die sich in der Quellenlage widerspiegelt, kommt, wie David Novak mit Recht betont, ein etwas einseitiges Lehrer-Schüler-Verhältnis zum Ausdruck: „Buber the teacher and Tillich the student“. Novak erzählt in seinem Essay über „Buber and Tillich“, er habe durch Zeugen von folgender Episode erfahren, die sich nach einem Vortrag Bubers am Union Theological Seminary 1952 zugetragen habe: „At the end of the lecture, Buber indicated that he would entertain questions from the audience. From the back of the crowded lecture hall, Paul Tillich arose and quite respectfully [...] addressed a rather complicated question to Buber. According to my reliable informant, Buber looked up from his text and said, ‘Ah, Paulus, its you.’ Then he walked down the aisle and stood directly in front of Tillich, who was considerably taller than he, raised his finger up at Tillich’s startled face and said: ‘Paulus, Paulus, you asked me the same question in Germany thirty years ago. Don’t you remember what I answered you then?’“; vgl. David Novak, „Buber and Tillich“, *Journal of Ecumenical Studies* 29 (1992), 159 – 174, hier 159 f. Novak betont,

sagte, ist jedoch für eine Interpretation der persönlichen wie intellektuellen Beziehung der beiden Denker hoch bedeutsam, führt es doch mitten ins Zentrum dessen, was sie seit den 1920er Jahren verband und was Grundlage ihres Gesprächs bis zu ihrem Tod im Jahre 1965 bleiben sollte. Zugleich verweist die kurze Passage auf eine wichtige Episode ihrer gemeinsamen Zeit an der Frankfurter Universität und bringt eine Deutung der historischen wie theologischen Dimension des Endes der Zerstörung der von beiden als „Symbiose“ verstandenen Begegnung von jüdischen und nichtjüdischen Deutschen vor der Nazi-Zeit zur Sprache, die für Tillichs spätere Deutung des Verhältnisses von Judentum und Christentum entscheidend werden sollte:

Ich will hier nicht davon sprechen, welche Mächte und Unmächte die Katastrophe herbeigeführt haben, die wie keine andere vor ihr das Bild der Zerreißung eines organischen Zusammenhangs bietet. Sie bedeutet eine tiefere Zerreißung im Deutschtum selbst, als sich heute ahnen lässt. Ein Jahr vor dem ‚Umbruch‘ hat ein deutscher Denker [Paul Tillich, C.W.] in seiner Gedenkrede auf Hegel auf die drohende Gefahr hingedeutet. ‚Das jüdische Prinzip‘, sagte er und verstand darunter das prophetische Prinzip des Geistes, ‚ist unser eigenes Schicksal geworden und eine ‚secessio judaica‘ wäre eine Trennung von uns selbst.‘ Heute ist die Kontinuität des geistigen Werdens im Deutschtum abgeschnitten. Wenn sie einst wieder erneut wird, wird sie mit Notwendigkeit an jene Werte, die die Symbiose trugen, und an jene Werke, die aus ihr hervorgingen, anknüpfen. Aber die Symbiose selbst ist zu Ende und kann nicht wiederkommen.<sup>13</sup>

Bubers andeutende Bemerkungen zu Tillichs Nachdenken über das „jüdische Prinzip“ in seinem Verhältnis zum „Deutschtum“ bezogen sich unter Anderem auf dessen 1932 in Frankfurt gehaltenen Vortrag „Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands“, der aus seiner Hegelvorlesung aus dem Wintersemester 1931/32 erwachsen war. Angesichts der „Drohung des politischen, des wirtschaftlichen und des geistigen Untergangs“<sup>14</sup> Deutschlands kurz vor dem Ende der Weimarer Republik unternahm er es anlässlich des 100-jährigen Todestages Hegels, dessen theologische Jugendschriften auf Antworten mit Blick auf die Krisen der Zeit zu

---

es sei Buber gewesen, der Tillich erinnert habe, nicht von den hebräischen Wurzeln des Christentums abzuweichen (160), und konstatiert, offenbar sei Buber deutlich weniger von Tillich beeinflusst. Sein Essay unternimmt den interessanten Versuch, Bubers Dialogphilosophie kritisch von Tillich her zu lesen.

**13** Buber, „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“, 5. Der Hinweis auf die „secessio judaica“ bezieht sich auf die Thesen des religiös-völkischen Schriftstellers Hans Blher zur Fremdheit jüdischer und deutscher Kultur in seinem Buch *Secessio Judaica. Philosophische Grundlegung der historischen Situation des Judentums und der antisemitischen Bewegung* (Berlin: Der Weisse Ritter Verlag, 1922).

**14** Paul Tillich, „Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands“, in: GW XII, 125 – 150, hier 125.



befragen, unter anderem auch hinsichtlich des aufbrandenden Nationalismus und des Antisemitismus. Aus der Lektüre ergibt sich, dass Tillich in diesem Text, der Buber offenbar beeindruckt hatte, in Auseinandersetzung mit Hegels sog. „Abrahams-Fragmenten“ und der dort entfalteten Interpretation der Herausrufung des Stammvaters Israels aus seiner heimatlichen „Bodengebundenheit“ als Verkörperung des „jüdischen Prinzips“<sup>15</sup> wesentliche Aspekte seiner geschichtstheologischen Deutung der Rolle des Judentums in der Weltgeschichte und seiner Bedeutung für das Christentum formulierte, die er in den folgenden Jahren und Jahrzehnten weiter ausdifferenzieren und auf die zeitgeschichtlichen Umwälzungen vor und nach der Shoah beziehen sollte. Es sei „das ungeheure Schicksal des Judentums, die Raumgebundenheit der menschlichen Völker, ihres dämonischen Polytheismus gebrochen zu haben durch das, was Hegel das Prinzip der Entgegensetzung nennt.“<sup>16</sup> Das Christentum habe sich in schweren Kämpfen zu diesem Prinzip bekannt und „als Fortsetzung und Erfüllung der jüdischen Prophetie und Gemeinde“ verstanden, auch wenn die christlichen Völker immer wieder „einem raumgebundenen Polytheismus“ und somit dem Heidentum verfallen seien, das sich durch das Gegenteil von „Entgegensetzung“ auszeichne: Streben nach Unmittelbarkeit, Einheit, Totalität – etwas, vor dem auch das Judentum nicht gefeit sei. Doch „Raumgebundenheit“, Unmittelbarkeit, Heidentum seien „nicht die Wahrheit menschlichen Seins“, der Mensch könne nicht hinter „die jüdisch-prophetische Brechung der Unmittelbarkeit“<sup>17</sup> zurück. Den Bezug zur politischen Situation im Schatten des nach der Macht greifenden Nationalsozialismus stellte Tillich her, indem er auch die Geschichte der Deutschen, eines Volkes der umkämpften und späten nationalen Einheit, als „Volk der Entgegensetzungen“ mit einem dem Judentum parallelen Schicksal deutete. Gerade aus dieser Parallelität erklärte sich Tillich auch die herrschende Feindschaft „gegen das Jüdische, weil wir es als eigenes ahnen und fürchten.“<sup>18</sup> Anstatt durch überhöhten Nationalismus gegen das deutsche Schicksal anzurennen und die Erinnerung an das „jüdische Prinzip“ durch Antisemitismus zu bannen, so Tillichs Mahnung, gelte es anzuerkennen, die Deutschen seien „durch Judentum und Christentum zeitgebundenes Volk geworden“<sup>19</sup>, so dass ein Zerreißen der geistigen Bande zwischen Deutschen und Juden zwangsläufig das innere Wesen deutscher Identität antasten müsse. Die politische Konsequenz am Ende der Rede war unüberhörbar:

---

15 Vgl. a.a.O., 136 ff.

16 A.a.O., 149 f.

17 A.a.O., 150.

18 A.a.O., 148.

19 A.a.O., 149.

Diejenigen Gruppen aber, die den Schmerz der Entzweiung tragen, die wissen, daß das Prinzip der Entgegensetzung nicht aufgehoben werden kann, sondern menschliches Sein überhaupt erst möglich macht, die in Einheit mit der prophetischen und christlichen Tradition vor den Götzen des Raumes nicht niederknien, erfüllen die Forderung, die heute an Deutschland gestellt ist: die wachsende Dämonie des Nationalismus in sich zu brechen – auf seinem Raum, in Verbundenheit mit ihm, in Ehrfurcht vor seinen schaffenden Kräften, doch frei zu sein von dem Raum, frei zu sein für die Zeit, das heißt, für die einheitliche auf das Menschheitsziel gerichtete Geschichte. Wer die Entzweiung des Schicksals trägt, kann Schicksal versöhnen, deutsches Schicksal und durch deutsches – Weltchicksal.<sup>20</sup>

Wie andere Vertreter des Religiösen Sozialismus, etwa Leonhard Ragaz,<sup>21</sup> hatte sich Tillich bereits in den 1920er Jahren für die Situation des Judentums in seiner Gegenwart interessiert, nicht nur – wie ansonsten in der zeitgenössischen protestantischen Theologie vielfach üblich – für das Judentum der Antike. Betrachtete die Mehrzahl seiner Kollegen das Judentum als eine vom Christentum überholte religiöse Tradition, deren historischer Fortexistenz etwas Fremdartiges, Relikthaftes eignete, so reflektierte Tillich etwa 1926 in seinen Überlegungen über „die religiöse Lage der Gegenwart“ über „das Judentum als religiöse Wirklichkeit“ und konstatierte in diesem Zusammenhang eine „typologische Verwandtschaft“ des humanistisch gebildeten liberalen Judentums mit dem modernen Protestantismus und der bürgerlichen Gesellschaft, insbesondere mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit.<sup>22</sup> Dabei fällt gerade im Vergleich zum kulturprotestantischen Diskurs über das „Wesen“ von Judentum und Christentum, dem zufolge das nachbiblische Judentum eine „tote“, vollkommen obsoleete religionsgeschichtliche Erscheinung darstellte, die aufgrund ihrer Neigung zum Partikularismus sowie zur „Gesetzlichkeit“ keinen legitimen Platz in der modernen Gesellschaft beanspruchen konnte,<sup>23</sup> ein besonderes Merkmal auf: Aus Tillichs Sicht war es gerade die „Hochstellung des Gesetzes“ und des religiös begründeten innerweltlichen Handelns, welche die jüdische Teilhabe an der europäischen Gesellschaft und Kultur begründete und zugleich rechtfertigte, von einem positiven geschichtlichen Einfluss des Judentums in

---

20 A.a.O., 150.

21 Vgl. Leonhard Ragaz, *Judentum und Christentum. Ein Wort zur Verständigung* (Erlenbach-Zürich: Rotapfel-Verlag, 1922); *Israel, Judentum, Christentum* (Zürich: Religiös-soziale Vereinigung der Schweiz, 1943); zu Ragaz vgl. Willy Schottroff, „Die israelitischen Propheten in der Sicht von Martin Buber und Leonhard Ragaz“, in: Ders., *Das Reich Gottes und der Menschen* (siehe Anm. 1), 81–98; Frank Biebinger, „Religiöse Sozialisten vor dem Holocaust an den Juden. Ein fragmentarisches Modell von Kairos-Theologie? Dargestellt am Beispiel von Leonhard Ragaz und Paul Tillich“, *Kirche und Israel* 8 (1993), 67–89.

22 Paul Tillich, „Die religiöse Lage der Gegenwart“, in: GW X, 9–93, hier 78 f.

23 Vgl. dazu Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), bes. Kap. 6.

der Moderne zu reden. Selbst dort, wo das religiös-liberale Judentum im Zuge der bürgerlichen Integration die Intensität traditioneller Bindungen preisgegeben habe, wirke noch „der Geist der alten Prophetie“ nach und habe – gerade bei den jüdischen Gestalten der sozialistischen Bewegung von Karl Marx bis Gustav Landauer und noch im Kampf jüdischer Revolutionäre gegen die bürgerliche Gesellschaft – „wahrhaft prophetischen Ausdruck“ gefunden. Das orthodoxe Judentum erschien ihm hingegen als traditionalistische Kraft, die zwar „wertvollste religiöse Kräfte“ in sich berge, allerdings unter dem „Panzer des jüdischen Ritualismus“, so dass sie für die Gegenwart nicht von unmittelbarer Bedeutung sei. Das Gleiche gelte vom „Ostjudentum“, das „ein Reservoir echter und starker religiöser Tradition“ biete, westlichem Denken jedoch wenig zugänglich sei. Besonders würdigte Tillich den jüdischen Nationalismus – zumindest dort, wo er, wie in seiner kulturzionistischen Ausprägung, „die Sehnsucht des in alle Völker zerstreuten und doch religiös geeinten Judentums nach einem religiös-nationalen Zentrum“ zum Ausdruck bringe. Dagegen warnte er vor der Preisgabe des religiösen Elements im Zionismus, da ein rein profaner politischer Nationalismus unweigerlich „die universale, messianische, völkervereinigende Sendung des Judentums“<sup>24</sup> gefährden müsse.

Tillich betonte in diesen Passagen erstmals die besondere Bedeutung Martin Bubers, mit dessen Denken er seit Beginn der 1920er Jahre zunehmend vertraut war: Bubers Vertiefung des Zionismus durch eine chassidische Mystik, die fest mit „dem prophetischen Element der Endhoffnung verbunden“<sup>25</sup> sei, begründete aus seiner Sicht die Attraktivität dieser Gestalt jüdischen Denkens für den Protestantismus. Spätestens seit dieser Zeit nahm Tillich, verstärkt durch die persönliche Verbindung mit Buber in Frankfurt, „schicksalsmäßig“, wie er nach dem Krieg in einem – noch eingehend zu analysierenden – Berliner Vortrag aus dem Jahre 1953 schrieb, an den politischen und theologischen Fragen zur Situation des Judentums in Deutschland teil.<sup>26</sup> Und in der Tat finden sich in Tillichs Schriften eindrucksvolle Zeugnisse seiner existentiellen Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus der Nazis und dem Verfolgungsschicksal der Juden, auf deren Grundelemente kurz hinzuweisen ist, bevor ausführlicher seine theologische und politische Schlussfolgerungen nach der Shoah zur Sprache kommen.

Tillichs Entlassung durch die Frankfurter Universität im Frühjahr 1933 und seine Emigration noch im November desselben Jahres hingen damit zusammen, dass er sich im Vorfeld der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ in jeder

---

<sup>24</sup> Tillich, „Die religiöse Lage der Gegenwart“, 79.

<sup>25</sup> A.a.O., 80.

<sup>26</sup> Paul Tillich, „Die Judenfrage – Ein christliches und ein deutsches Problem“, in: GW III, 128 – 170, hier 130.

Hinsicht politisch exponiert hatte. In seinen 1932 veröffentlichten „Zehn Thesen“ hatte er sich mit großer Entschiedenheit gegen eine theologische Rechtfertigung der Blut- und Rassenideologie der Nazis gewandt und sie als Verrat der prophetischen Grundlage des Christentums gebrandmarkt.<sup>27</sup> In seinem Anfang 1933 erschienenen Buch *Die sozialistische Entscheidung*, das sofort eingestampft wurde, spitzte er die Ideen aus dem Hegel-Vortrag mit Blick auf die einsetzende Judenverfolgung zu, indem er das Judentum – als „Volk ohne Raum“<sup>28</sup> – zur Verkörperung des notwendigen prophetischen Protests gegen die neuheidnische politische Romantik machte und in einer von der Mehrzahl der protestantischen Theologen fundamental abweichenden Solidarität aussprach, das Christentum gehöre „seinem Prinzip nach in diesem Gegensatz radikal und eindeutig auf die Seite des Judentums“. Jedes Schwanken in dieser Frage sei ein „Abfall von sich selbst“ und müsse zwangsläufig zum Selbstverlust führen. Dem Ansinnen völkisch-antisemitischer Theologen, das Alte Testament als Dokument einer fremden Nationalität aus dem christlichen Kanon zu beseitigen, trat Tillich entgegen, indem er es als „Menschheitsbuch“ in Anspruch nahm, da es alles „Besondere, Raum- und Blutsgebundene, Nationale“ bekämpfe, auch das Judentum selbst, sofern es dem Heidnisch-Nationalen ver falle. Auch gestand er zu, es sei die „Tragik“ des Judentums, dass es dem Antisemitismus scheinbar Anlass zur Abwehr biete, weil es bisweilen über die prophetische „Umformung“ des Ursprungsmythos hinausgehe und ihn durch negative Kritik „auflöse“ (ein gewisser Anklang an Vorwürfe des Kosmopolitisch-Heimatlosen) – doch könne das damit verbundene „jüdische Problem“ allein durch die entschlossene Bejahung der prophetischen Kritik am Heidnischen des Nationalismus gelöst werden, während alles Andere den „Rückfall in die Barbarei und Dämonie einer nur raumgebundenen Existenz“<sup>29</sup> bedeute.

War Tillich im amerikanischen Exil zunächst die Möglichkeit genommen, öffentlich für die verfolgten Juden einzutreten, so nahm er spätestens seit 1938 wieder verstärkt zum Rassenantisemitismus Stellung. In seinen Thesen zur politischen und geistigen Aufgabe der deutschen Emigration im Juni des Jahres in-

<sup>27</sup> Paul Tillich, „Die Kirche und das Dritte Reich. Zehn Thesen“, in: *Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen*, hg. von Leopold Lotz (Gotha: Klotz, 1932), 126–128.

<sup>28</sup> Paul Tillich, „Die sozialistische Entscheidung“, in: GW II, 219–365, hier 242.

<sup>29</sup> A.a.O., 243. Zu den Anfeindungen, den Tillich aufgrund seiner politischen Interventionen ausgesetzt war, vgl. Erdmann Sturm, „Die Zugehörigkeit Paul Tillichs zum Judentum als feststehende Tatsache...: Über Paul Tillichs ‚Geist des Judentums‘ und eine antisemitische Polemik (1933–1935)“, in: *Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für Diethard Aschhoff*, hg. von Folker Siegert (Münster: LIT, 2002 / Münsteraner Judaistische Studien, Bd. 11), 255–269.

terpretierte er den Antisemitismus als völkisch-nationalistische Revolte gegen den im Judentum verwurzelten „prophetisch-kritischen Geist“, der sowohl der bürgerlichen Demokratie als auch der sozialistischen Bewegung zugrunde liege und der seinen Ausdruck in der während der „humanistisch-demokratischen Periode des Bürgertums“<sup>30</sup> gewährten und nun zurückgenommenen Emanzipation der Juden gefunden habe. Wesentlich deutlicher, was die Implikationen des Antisemitismus für das Christentum betraf, wurde er zehn Tage nach dem Novemberpogrom, in einer Rede anlässlich einer Demonstration gegen Hitlers Judenverfolgung in New York. Das Bemühen der Nazis, „das Judentum auszurotten“, sei „seinem tiefsten Sinn nach auch auf die Vernichtung des Christentums gerichtet“<sup>31</sup> und komme einer Zerstörung des deutschen Geistes und der deutschen Seele gleich. Jenseits primitiver Rasseninstinkte und politischen Kalküls sei in Deutschland „ein dämonischer Kampf entbrannt gegen den Gott Abrahams und der Propheten“, der zugleich der Gott Jesu und des Paulus, Augustins und Luthers sei, der Gott Abrahams, in dessen Namen alle Völker der Erde gesegnet seien, der Gott des Christus, der Gott der Rechtfertigung und Wahrheit, Barmherzigkeit und Demut. Hellsichtig wie wenige zeitgenössische christliche Theologen trat Tillich in dieser Rede für eine menschliche und religiöse Solidarität mit dem verfolgten Judentum ein und beschwor seine Hörer, den Triumph der „Götter von Blut und Boden, von Rasse und Nation“<sup>32</sup>, die im Grunde Dämonen seien, nicht zuzulassen, sondern sich gemeinsam gegen die Mächte zu entscheiden, „die Christen und Juden gleichermaßen ins Martyrium führen.“<sup>33</sup> Jüdische wie christliche Freunde rief er in diesem Zusammenhang auf, gemeinsam auf dem Boden der prophetischen Religion zu stehen, die Judentum, Christentum und Humanismus verbinde und aus diesem Geist heraus „Widerstand gegen Antisemitismus, gegen antichristlichen und antihumanistischen Geist“<sup>34</sup> zu leisten.

In den politischen Reden an seine deutschen Freunde während des Zweiten Weltkriegs über die „Stimme Amerikas“, in denen er unermüdlich die deutsche Schuld und das Schicksal der Juden in Europa ansprach, formulierte er die theologische Einsicht, die er aus der Gefährdung des Christentums durch die antichristlichen Implikationen des völkischen Denkens und die Ideologie der „Deutschen Christen“ zog, auch im positiven Sinne einer programmatischen

---

**30** Paul Tillich, „Die politische und geistige Aufgabe der deutschen Emigration. Thesen zur Standortbestimmung der deutschen Emigration vom Juni 1938“, in: GW XIII, 200–216, hier 206.

**31** Paul Tillich, „Die Bedeutung des Antisemitismus. Rede anlässlich einer Protestversammlung gegen Hitlers Judenverfolgung in New York am 21. 11. 1938“, in: GW XIII, 216–220, hier 216.

**32** A.a.O., 217.

**33** A.a.O., 218.

**34** A.a.O., 220.

Anerkennung der prinzipiellen Solidarität zwischen Judentum und Christentum, die selbst gemäßigte protestantische Theologen seiner Zeit mehr oder weniger dezidiert zu bestreiten pflegten. Mehr noch – entgegen den offenen oder verdeckten „Entjudungsstrategien“ zahlreicher prominenter christlicher Theologen<sup>35</sup> – akzentuierte Tillich in großer Klarheit, was jüdische Denker wie Hermann Cohen, Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig seit Jahrzehnten – ohne Widerhall – als Herausforderung, Zumutung und Dialogangebot an ihre christlichen Zeitgenossen formuliert hatten: die historisch wie theologisch prinzipiell jüdische Signatur des christlichen Glaubens. Man wird nicht fehlgehen, in der folgenden Stellungnahme aus Tillichs Rede „Die Jüdische Frage“ vom 31. März 1942 auch die Stimme Bubers zu hören, der seit dem Ersten Weltkrieg immer wieder, auch in öffentlichen Lehrvorträgen im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt vor 1933, das Element des Jüdischen im Christentum als Maßstab seiner Wahrheit betont hatte. In diesem historischen Augenblick wollte Tillich vornehmlich zu protestantischen Christen reden, wie er hervorhob,

also zu Menschen, die an der Tatsache nicht vorbei können, daß ihre Religion im Schoße der jüdischen Geschichte vorbereitet ist, daß der, in dem sie die Gegenwart Gottes in der Welt anschauen, von jüdischer Abstammung war, daß das Alte Testament auch für die Christen Bibel ist, daß die Tat der Reformatoren im Geiste und Namen des Juden Paulus geschehen ist, daß seit zweitausend Jahren Juden und Christen aus den gleichen Geboten des Gesetzes und den gleichen Verheißungen der Propheten und den gleichen Gebetsworten der Psalmen religiöse Kraft ziehen. Wir können es aufgeben, Christen sein zu wollen, aber solange wir Christen bleiben wollen, können wir es nicht aufgeben, aus den gleichen religiösen Wurzeln zu leben, aus denen der religiöse Jude lebt.<sup>36</sup>

Neben der menschlichen Katastrophe des Völkermordes, der sich in Europa vollzog, betonte Tillich die weltgeschichtliche religiöse Dimension des Geschehens, von der nicht weniger als der Sinn des geschichtlichen Daseins der christlichen Gemeinschaft abhängt, weil mit der Vernichtung oder dem Überleben des jüdischen Volkes etwas Entscheidendes auf dem Spiel stehe – „die Frage unseres eigenen Seins und Nichtseins als Christen und Menschen“<sup>37</sup>:

Die Juden sind das Volk der Geschichte; sie haben ihren Raum verloren, und sie leben doch; sie sind von den raumgebundenen Völkern verfolgt worden, aber sie haben alle überlebt, weil sie

---

<sup>35</sup> Vgl. Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen* (Frankfurt am Main: Haag + Herchen Verlag, 1994 / Arnoldshainer Texte, Bd. 85); Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

<sup>36</sup> Paul Tillich, „Die jüdische Frage“, in: EW III, 19–22, hier 19.

<sup>37</sup> A.a.O., 22.

dem Gott dienen, der der Herr der Zeit ist, der Geschichte schafft und lenkt und zum Ziel bringt. Sie sind zur Zeit verfolgt wie nie zuvor, aber sie werden überleben, weil sie eine Berufung haben, ohne die die Berufung des Menschengeschlechtes nicht erfüllbar ist: sie sind berufen zu zeugen für den Gott der Gerechtigkeit und für die Einheit aller Menschen und für den Gott, der allein Gott ist, jenseits der Götter der Völker, jenseits aller nationalen Werte und Ideale.<sup>38</sup>

Vieles kommt hier zur Sprache, was im Kontext protestantischer Theologie vor der Shoah einzigartig ist, in vielem ein Echo auf Bubers Denken: die Anerkennung des ungekündigten Bundes Gottes mit seinem Volk Israel, die Bejahung einer weltgeschichtlichen religiösen Sendung und Funktion des Judentums im Exil, insbesondere mit Blick auf den prophetischen Kampf gegen die dämonische Seite des Nationalismus und für Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Das deutsche Volk sei schuldig geworden am jüdischen Volk und habe den Sinn seiner eigenen und der Menschheitsgeschichte verfehlt, indem es paradoxerweise, wie Tillich in einer nicht unproblematischen geschichtstheologischen Reflexion betont, den Mächten verfallen sei, die für Israels Exilschicksal verantwortlich sei:

Was ist geschehen? Das deutsche Volk hat das angenommen, was von den jüdischen Propheten aufs schärfste bekämpft worden ist: den jüdischen Nationalismus, das, was der Berufung des Judentums im Judentum widerstrebte, das, um dessentwillen sie von Gott verworfen und einem tragischen Schicksal überlassen sind: das ist nun ein deutscher Glaube geworden und – wie sollte es anders sein – deutscher Fluch! Und das Große im Judentum, die prophetische Botschaft, deren ganze Schärfe gegen das jüdische wie gegen jedes andere nationale Selbstvertrauen gerichtet ist, hat man verworfen und bekämpft! In ihrem Kampf gegen das Judentum sind die Kämpfer zu Narren geworden: sie suchen zu zerstören, was groß und göttlich und einmalig im Judentum ist, und sie äffen nach, was klein und menschlich und gewöhnlich im Judentum ist. Sie nennen jüdischen Geist, was das Schlechteste in ihrem eigenen Geist ist, und suchen auf diese Weise sich selbst und anderen zu verhüllen, daß sie das Beste in sich, im deutschen Volk und im Menschen überhaupt zerstören wollen.<sup>39</sup>

Tillich hatte, wie gezeigt, die geschichtstheologischen Prämissen über die Rolle des jüdischen Volkes in der Menschheitsgeschichte bereits vor 1933 in ihren Grundzügen entworfen, und wir werden sehen, dass er sie nach der Shoah noch einmal in elaborierterer Fassung entfaltete und zum Zionismus und Staat Israel in Beziehung setzte.<sup>40</sup> 1942 stand für Tillich die beschwörende Botschaft im Raum, dass sich an der „jüdischen Frage“ das Schicksal des Christentums entschied, denn selbst „wenn alle Juden von der Erde verschwunden wären“, bliebe „die

---

38 A.a.O., 19f.

39 A.a.O., 20f.

40 Ronald Stone, „The Zionism of Paul Tillich and Reinhold Niebuhr“, *Christian Jewish Relations* 15 / 3 (1982), 31 – 43.

jüdische Frage“ „als die christliche Frage, als die Frage nach der Stätte, die der prophetische Geist und der Geist Jesu auf Erden hat und haben soll, und als die menschliche Frage, als die Frage, ob der Mensch gebunden bleiben soll an seinen begrenzten Raum, an Blut und Nation.“<sup>41</sup> Die Verfolgung des jüdischen Volkes sei daher – jenseits des menschlichen Elends der Opfer, der Scham aller Deutschen und des Fluchs, der auf sie zurückfallen werde – Ausdruck der „Feindschaft gegen den Geist, gegen die Menschenwürde, gegen Gott.“<sup>42</sup>

Bei diesem eindrucksvollen, leidenschaftlichen Text mit seiner Erschütterung über den Vernichtungswillen der Nazis, seiner Anklage gegen die Schuldverstrickung der Deutschen und seiner eindringlichen Mahnung an die Kirchen, aus ihrem Schweigen aufzuwachen und einer gleichermaßen unmenschlichen wie widergöttlichen Politik zu widerstehen, handelt es sich zudem auch um ein in vielerlei Hinsicht einzigartiges theologisches Dokument: Das gilt insbesondere für die ausdrückliche Bejahung der Existenzberechtigung des Judentums – nicht als Wurzel und Vorstufe, sondern als in seiner gegenwärtigen Gestalt unverzichtbare Verkörperung des prophetischen Widerspruchs gegen ideologische Verirrungen in der Menschheitsgeschichte sowie als Maßstab für die Bewahrheitung des dem Christentum eingeschriebenen Jüdischen.

### 3 Tillichs Vorträge über die „Judenfrage“ als „christliches und deutsches Problem“

Im Folgenden sollen die Grundlinien von Tillichs Nachdenken aus den 1930er und 1940er Jahren über das Judentum, die Bedeutung des „jüdischen Prinzips“ in der Geschichte und die Verbrechen des nationalsozialistischen Deutschland am jüdischen Volk auf der Grundlage eines Vorlesungszyklus weiterverfolgt und systematisch aufgeschlüsselt werden, die er 1953 – unter dem Titel „Die Judenfrage. Ein christliches und ein deutsches Problem“ – an der Hochschule für Politik in Berlin hielt. In diesem mit Blick auf seine Deutung der Zukunftsperspektiven des Verhältnisses des Christentums – besonders in Deutschland – zum Judentum in der Zeit nach dem Völkermord zentralen Text griff Tillich auf die vor 1933 entwickelten Kategorien zurück, beleuchtete sie jedoch angesichts der Shoah und seiner eigenen Begegnung mit jüdischen Intellektuellen neu und konfrontierte seine deutsche Zuhörerschaft mit Überlegungen, die – trotz mancher aus heutiger Sicht problematischer Aspekte – im protestantischen Diskurs der unmittelbaren Nachkriegszeit

---

<sup>41</sup> Paul Tillich, „Die jüdische Frage (31.3.1942)“, in: EW III, 19–22, hier 21.

<sup>42</sup> Ebd.



unerhört waren und auf Erkenntnisse vorauswiesen, die sich vielfach erst Jahrzehnte später im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs und einer verstärkten Auseinandersetzung mit den katastrophalen politischen Folgen der Geschichte des christlichen Antisemitismus durchsetzen sollten. Den Begriff der „Judenfrage“, dessen unterschiedliche Dimensionen Tillich in seinen Vorträgen auszuloten versuchte, verwendete er dabei unkritisch, aber nicht im antisemitischen Sinne, d. h. als Insinuation eines durch die jüdische Gemeinschaft selbst verursachten gesellschaftlichen Problems, sondern als in Anführungszeichen zu setzende Frage nach der soziologischen Funktion der jüdischen Minorität in der Diaspora sowie nach ihrer religiösen Funktion „als einer sakramentalen Gemeinschaft“<sup>43</sup>. Alle verwendeten Begriffe – „Jude“, „christlich“, „deutsch“ – seien vieldeutig, ersterer je nachdem, ob man ihn religiös oder im Sinne einer „jüdischen Rasse“ bestimme (deren Existenz Tillich bestritt), letzterer insbesondere mit Blick auf sein Verhältnis zum Jüdischen: Lag im „deutschen Charakter“ etwas, was das Judentum grundsätzlich zu einem „deutschen Problem“ machte, oder war die nationalsozialistische Politik eine einmalige „Katastrophe in der deutschen Geschichte“?<sup>44</sup> Diese schwierigen Fragen waren, so Tillich, nicht in distanzierter Analyse zu beantworten, sondern beschäftigten ihn auf zutiefst existenzielle Weise:

Als christlicher Theologe habe ich seit Jahrzehnten an der jüdisch-christlichen Diskussion teilgenommen und die ganze Last der Probleme erlebt, die heute, wie im Beginn der christlichen Ära, das theologische Denken bewegen. Ich spreche nicht von den vielen Torheiten, die in diesen Debatten vorkommen, sondern von den Fragen, die den Menschen als Menschen unbedingt angehen und um die ich mit meinen jüdischen Gesprächspartnern gerungen habe. Ein weiterer Grund für meine existentielle Teilnahme an den Problemen meines Themas ist, daß ich von Geburt Deutscher bin und durch Emigration im Jahre des Unheils 1933 auf der Seite der Gegner all dessen stand, was seit diesem Jahr in Deutschland geschehen ist, vor allem alles dessen, was von deutscher Seite den Juden Europas angetan worden ist. Ein dritter Grund meiner existentiellen Teilnahme ist, daß seit vielen Jahren Juden zu meinen intimsten Freunden gehören. In solcher Situation ist das Sprechen über ein Thema wie dieses schwer. Aber es wird dadurch noch schwerer, daß ja auch die Hörer existentiell teilnehmen. Es sind Juden und Deutsche in diesem Raum, und das deutsche Problem tritt vom ersten Augenblick an in seiner ganzen Radikalität in das Bewußtsein von jemand, der zu Deutschen über das Thema ‚Deutschtum und Judentum‘ sprechen muß.<sup>45</sup>

Nicht zufällig kommt Tillich nach diesen persönlichen Bemerkungen, welche die „Judenfrage“ in erster Linie als „Deutschenfrage“ identifiziert, unmittelbar auf die Schuldfrage zu sprechen, die ihn bereits vor Ende des Zweiten Weltkriegs intensiv

---

43 Tillich, „Die Judenfrage“, 128 f.

44 A.a.O., 129.

45 A.a.O., 130.

beschäftigt hatte. Eines der Leitmotive seiner politischen Reden im Exil, so ist hier nur anzudeuten, liegt im Beharren auf der Spannung zwischen dem Eingeständnis unsühnbarer Schuld des gesamten deutschen Volkes und der Hoffnung auf etwas trotz allem Unverlierbares – auf das „wahre Deutschland“, das ebenfalls unter Verfolgung leide. Die Aussicht sei tröstlich, so hatte er seinen jüdischen Freunden 1938 zugerufen, dass letztlich nicht die Verfolgten, sondern die Verfolger geistige und seelische Zerstörung erleben würden, doch er rief sie auch dazu auf, sich nicht der Bitterkeit und Rachsucht zu überlassen, sondern wahrzunehmen, dass es in Deutschland und im deutschen Exil Kräfte gebe, die mit dem jüdischen Volk solidarisch seien.<sup>46</sup> In einer Rede zum Goethe-Tag am 18. Mai 1942 hatte er sowohl die Auffassung, der Geist des Nationalismus sei Ausdruck des deutschen Geistes und daher „das ganze deutsche Volk schuldig an dem Verbrennen der Bücher und dem Weltenbrand“, als auch das Urteil bestritten, das deutsche Volk sei „das erste Opfer eines ihm fremden Geistes geworden“<sup>47</sup>. Stattdessen hatte er seiner Hoffnung auf die Wiedergeburt des „wahren“<sup>48</sup> deutschen Geistes in einer europäischen Nachkriegsordnung Ausdruck verliehen. In einer Auseinandersetzung mit einem jüdischen Emigranten, dem Schriftsteller Emil Ludwig, war er 1942 sogar so weit gegangen, dessen Identifikation Hitlers mit dem ganzen deutschen Volk mit der Methode antisemitischer Kollektivurteile zu vergleichen.<sup>49</sup>

In seinem Vortrag von 1953 akzentuierte Tillich – aus einer Perspektive nach der Shoah und aus persönlicher Erschütterung über die Dimension der nationalsozialistischen Verbrechen – anders als in früheren Zeugnissen. Zwar lehnte er auch jetzt, acht Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, die Vorstellung einer Kollektivschuld ab, da der Völkermord nicht allen Deutschen angelastet werden könne, sondern „die Schuld begrenzter Gruppen und einzelner“ gewesen sei, doch sprach er nun auch persönlich von einer Mitschuld im Sinne mangelnder Übernahme von Verantwortung nicht allein auf Seiten der Täter: „Warum? Weil wir in den Jahren, die die Herrschaft derer, die diese Verbrechen ausgeübt haben, vorbereiteten, nicht stark genug waren, sie zu verhindern, nicht opferwillig genug, selbst wenn wir protestierten und dadurch Emigranten oder Opfer wurden.“<sup>50</sup> Es war die Schuld aller Deutschen, einschließlich der ins Exil Getriebenen, dass sie, obwohl sie seit Mitte der 1920er Jahre das scheinbar unwiderstehlich Kommende gesehen hatten, nicht stark und opferwillig genug gewesen waren, den Kräften der Unmensch-

---

<sup>46</sup> Tillich, „Die Bedeutung des Antisemitismus“, 219 f.

<sup>47</sup> Paul Tillich, „Läuterndes Feuer. Rede zum Goethe-Tag am 18. 5. 1942“, in: GW III, 275–278, hier 277.

<sup>48</sup> A.a.O., 278.

<sup>49</sup> Paul Tillich, „Was soll mit Deutschland geschehen?“, in: GW XIII, 278–281, hier 278.

<sup>50</sup> Tillich, „Die Judenfrage“, 131.

lichkeit zu widerstehen.<sup>51</sup> Dazu sei bei vielen die Schuld des Nicht-Wissen-Wollens getreten, die sich durch jenes verhängnisvolle Verdrängen und Nicht-Erinnern-Wollen nach dem Völkermord fortsetze, das jede Möglichkeit der Wiederanknüpfung zwischen Deutschen und Juden verhindere, eine „[w]iedervereinende Gerechtigkeit“, denn letztere sei nur durch „Anerkennung des Unrechts und Ausstoßung seiner Ursachen“<sup>52</sup> denkbar.

Vergleicht man Tillichs Überlegungen mit Bubers Rede, die dieser im gleichen Jahr – 1953 – anlässlich der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in Frankfurt am Main hielt, so stößt man trotz der unterschiedlichen persönlichen Voraussetzungen auf z.T. sehr ähnliche Akzente. Sprach Tillich als nichtjüdischer deutscher Emigrant, der sich den geistigen Wurzeln des Völkermords der Nazis stellen wollte, so hielt Buber seine Rede als „überlebende[r] Erzjude[]“, der den ihm angetragenen Preis – wie den Goethe-Preis der Stadt Hamburg wenige Jahre zuvor – annahm, um den Deutschen die Hand zu reichen und sein „solidarisches Bekenntnis zum gemeinsamen – auch Deutschen und Juden gemeinsamen – Kampf gegen das Widermenschliche“<sup>53</sup> auszusprechen. Die vielen Deutschen, die sich unmittelbar an einem präzedenzlos grausamen Völkermord beteiligt hätten, seien so sehr in eine seinem Vorstellungsvermögen unzugängliche „Sphäre der monströsen Unmenschlichkeit versetzt“, dass es vermessen wäre, hier vergeben zu wollen. Jene aber, die gewusst hätten, dass das Ungeheure geschah, und sich nicht aufgelehnt hätten, oder jene, die nicht um die Verbrechen hätten wissen wollen, könne sein „der Schwäche des Menschen kundiges Herz“<sup>54</sup> nicht verdammen; jenen aber, die Widerstand geleistet hätten bis in den Tod, gelte seine Liebe und Ehrfurcht – und es sei das Gedenken an sie, so Buber, das es ihm ermögliche, über die Kluft der jüngsten Vergangenheit hinweg zu den Deutschen über das zu sprechen, was ihm am dringlichsten erschien in der Zeit des Kalten Krieges – die Sprache des Dialogs, des „echten Gesprächs“, als Bedingung der Überwindung von Krieg und Gewalt. Der Definition dessen, was für Buber ein „echtes Gespräch“ war, hätte Tillich zweifellos zugestimmt: Ein Gespräch, „in dem jeder der Partner den andern, auch wo er in einem Gegensatz zu ihm steht, als diesen existenten andern wahrnimmt, bejaht und bestätigt; nur so

---

51 Ebd.

52 A.a.O., 133.

53 Martin Buber, „Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens“, in: Börsenverein des Deutschen Buchhandels (Hg.), *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1952*, 7 ([http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1953\\_buber.pdf](http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1953_buber.pdf) – zuletzt eingesehen am 29.06.2015).

54 A.a.O., 3.

kann der Gegensatz zwar gewiß nicht aus der Welt geschafft, aber menschlich ausgetragen und der Überwindung zugeführt werden.“<sup>55</sup>

Um die Voraussetzungen für ein solches Gespräch zwischen Deutschen und Juden wie zwischen Christen und Juden zu schaffen, bedurfte es nach Tillichs Überzeugung unvermeidlich der schmerzhaften und rückhaltlosen Konfrontation mit den Ursachen des Völkermords, d. h. der Überwindung von Antijudaismus und Rassenantisemitismus, zweier Phänomene, die es aus seiner Sicht notwendigerweise historisch zu unterscheiden und doch in ihrem Zusammenwirken zu begreifen galt.<sup>56</sup> Was den christlichen Antijudaismus betrifft, eine „ständige tragische Schuld der christlichen Kirche“<sup>57</sup>, wie Tillich urteilt, so lässt der Text im Grunde trotz seines cursorischen Charakters und obgleich er sicher nicht an die Differenzierungen der heutigen Antisemitismusforschung heranreicht, nicht an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Hatte Tillich bereits während des Krieges die jüdische Identität Jesu als Grundlage der unlösbaren Verbindung zwischen Judentum und Christentum beschrieben, so betonte er nun, das Bewusstsein der neutestamentlichen Urgemeinde, nicht auf die Aufhebung, sondern die Fortsetzung der jüdischen Tradition, wenn auch „auf universaler Grundlage“, ausgerichtet zu sein, sei ebenso wenig antijudaistisch wie das Denken des Paulus, der – „trotz seines radikalen Bruches mit dem Judentum“<sup>58</sup> – bereit gewesen wäre, „das Heil seiner Seele für die Rettung des jüdischen Volkes herzugeben.“<sup>59</sup> Die im Römerbrief entfaltete paulinische Theologie der Treue Gottes zu seinem Bund mit Israel deutete er als die einzig sachgemäße christliche Antwort auf die „Judenfrage“: Paulus verkörpere zugleich „das Nein und das Ja des Christentums zum Judentum in der christlichen Welt“ und werde daher von antijüdisch gesinnten Christen als „zu jüdisch“ beurteilt, „während von jüdischer Seite niemand mehr als er bekämpft wurde und noch bekämpft wird.“<sup>60</sup> In der These des „radikalen Bruchs“ blieb der protestantische Theologe der neutestamentlichen Forschung seiner Zeit verhaftet und stimmte zugleich mit einem wichtigen Strang der jüdischen Paulusinterpretation des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bis hin zu Bubers *Zwei Glaubensweisen* aus dem Jahre 1950 überein, die den Apostel – in spiegelbildlicher Aufnahme der protestantischen Deutung – für den Prozess der Ent-

---

55 A.a.O., 9.

56 Tillich, „Die Judenfrage“, 133 f.

57 A.a.O., 137.

58 A.a.O., 134.

59 A.a.O., 135.

60 Ebd.

fremdung zwischen Judentum und Christentum verantwortlich machte.<sup>61</sup> Antijüdische Züge finden sich jedoch seiner Auffassung nach erst im Johannesevangelium, in Folge der Begegnung des Christentums mit der heidnischen Welt. Von dort aus ziehe sich durch die Geschichte eine Feindseligkeit, sichtbar etwa in den mittelalterlichen Separationsgesetzen, die vor allem auf der Angst vor jüdischem Einfluss herrührten.<sup>62</sup> Durchbrochen worden sei dies allenfalls durch fragile Augenblicke der Besinnung wie in den Bekehrungshoffnungen des frühen Luther, die aber unerfüllt geblieben seien und seine zornigen Ausbrüche gegen die „Verstocktheit des jüdischen Volkes“ motiviert hätten, „woraus dann der christliche Antijudaismus auch in den Kirchen der Reformation Fuß faßte“<sup>63</sup> und eine Theologie prägte, die in der Moderne mit zu den Wurzeln antisemitischen Denkens zu zählen sei. Erst der Nationalsozialismus habe den Kirchen vor Augen geführt, dass das Christentum durch die eigene Distanzierung vom Jüdischen radikal in seinem Fundament bedroht und dass es „der Geist des prophetischen Judentums“ sei, der allein die Kirche davor bewahren könne, „in eine nationale Religion, und d. h. ins Heidentum, zurückzusinken.“<sup>64</sup>

Mit Blick auf die irrationalen Feindbilder des politischen Antisemitismus forderte Tillich von den Deutschen, über Schuldbekennnisse hinaus ausdrücklich Verantwortung für die verhängnisvolle unhistorische Typisierung und Verzerrung des Bildes von Juden und Judentum in der deutschen Gesellschaft zu übernehmen und eine wirksame Gegentradition zu entwickeln. Ohne ein „Reinigungsopfer“, d. h. ohne eine kollektive Analyse dessen, was unbewusst hinter der antisemitischen Mentalität des deutschen Volkes in der Zeit vor und nach 1933 gestanden habe,<sup>65</sup> würde das typisierte Bild ansonsten selbst dann noch weiterwirken, „wenn

---

**61** Vgl. dazu Stefan Meißner, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996 / WUNT, Reihe 2, Bd. 87); zu Buber vgl. bes. 57 – 66.

**62** Tillich, „Die Judenfrage“, 136. Vergleiche man die mittelalterlichen Gesetze und die Ghettoisierung der jüdischen Minderheit mit den Nürnberger Rassegesetzen, so finde man zahlreiche Parallelen, doch richte sich die Begründung der kirchlichen Maßnahmen immer auf den angeblichen Fluch, den die Juden durch die Kreuzigung Jesu auf sich und ihre Nachkommen geladen hätten: „Das ist reinsten Antijudaismus, aber es ist nicht Antisemitismus“ (ebd.). Zur Problematisierung einer solchen klaren Trennung von Antijudaismus und Antisemitismus durch die interdisziplinäre Antisemitismusforschung vgl. Christian Wiese und Doron Kiesel, „Zur politischen Dimension des Theologischen: Kontinuität und Diskontinuität von christlichem Antijudaismus und politischem Antisemitismus“, in: *Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen*, hg. von Doron Kiesel und Ronald Lutz (Frankfurt am Main: Campus, 2015), 207 – 254.

**63** Tillich, „Die Judenfrage“, 137.

**64** A.a.O., 139.

**65** A.a.O., 166.

kein einziger Jude mehr im Erfahrungsbereich der Deutschen lebte, ja, es würde bleiben, wenn alle Juden vom Erdboden verschwänden.“<sup>66</sup> Auch Philosemitismus – häufig eine Umkehrung der Verunglimpfung ins übersteigert Positive – oder rationale Aufklärung seien kein Mittel, helfen könne allein der Versuch, den Zwang zur Typisierung des als „fremd“ Empfundene(n) zu durchbrechen. Zweifellos, so Tillich, liege mit der Existenz des Jüdischen in den europäischen Gesellschaften etwas Fremdes vor, doch anstatt das Judentum als etwas „willkommenes Fremdes“ wahrzunehmen, hätten die Deutschen es als „unwillkommenes Fremdes“<sup>67</sup> empfunden. Das Fremde sei immer dann unwillkommen, wenn es eine Gesellschaft „aus der Selbstverständlichkeit ihrer Selbstbejahung“ herausreißt und vor allem dann, wenn dieses Selbstgefühl zu schwach ausgeprägt sei, um Fremdes zu integrieren, das dann ein Gefühl der Angst hervorruft: „Für das deutsche Unterbewußtsein ist ‚der Jude‘ zu nahe, um als Fremder willkommen geheißen zu werden, und nicht nah genug, um als Eigener erlebt zu werden.“<sup>68</sup> Antisemitismus sei daher auch Folge dieser Paradoxie von Nähe und Ferne, ein irrationaler Wahn, aus dem Erschrecken vor dem Spiegel geboren, den die jüdische Gemeinschaft den Deutschen vorgehalten habe: „Der Deutsche weiß, daß der Spiegel die Wahrheit sagt, aber er kann das Bild nicht ertragen, und darum reagiert er gegen den, der es ihm vorhält.“<sup>69</sup>

Getreu seinen Überlegungen aus den Frankfurter Vorträgen von 1932/33 ging Tillich auch 1953 von einer tiefen deutsch-jüdischen kulturellen Nähe aus – eine Annahme, in der er sich durch viele seiner jüdischen Freunde im Exil, die sich selbst nach der Katastrophe des europäischen Judentums mit der deutschen Kultur identifizierten, bestätigt sah. Die Wirkung von Figuren wie Moses Mendelssohn, Rachel Varnhagen, Heinrich Heine über Karl Marx bis zu Hermann Cohen und der schöpferische Beitrag der deutschen Juden seit dem Zeitalter der bürgerlichen Gleichberechtigung sei ohne die Annahme einer Kulturaffinität nicht zu erklären,<sup>70</sup> und so reflektierte er über unterschiedliche Elemente einer Strukturähnlichkeit, die „zu stärkster Anziehung und schärfster Abstoßung“<sup>71</sup> zwischen dem deutschen und dem jüdischen Wesen geführt habe. Hochproblematisch sind in diesem Kontext Tillichs Hinweise auf die „seelische Zerrissenheit“, die beide

---

66 A.a.O., 164.

67 A.a.O., 148. Auffällig ist die Parallelität zu Bubers Begriff des „positiv Fremden“ in seinen Reflexionen über die deutsch-jüdische Symbiose; vgl. Buber, „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“, 5.

68 Tillich, „Die Judenfrage“, 149.

69 Ebd.

70 A.a.O., 140f.

71 A.a.O., 146.

Völker teilten und die z.T. „in einer Mischung von Selbsthaß und Selbstüberschätzung“<sup>72</sup> zum Ausdruck komme. Mindestens ebenso verfehlt erscheint aus heutiger Perspektive die Parallelisierung eines „falschen Berufungsbewußtseins“ von Juden und Deutschen: Im Falle der Deutschen diagnostiziert Tillich ein fehlendes richtiges Berufungsbewusstsein, an dessen Stelle die „Häßlichkeit und Brutalität“ des machtpolitischen Nationalismus des Wilhelminischen Kaiserreichs und das rassische Selbstbewusstsein des Nationalsozialismus getreten sei, im Falle des religiös begründeten jüdischen Erwählungsbewusstseins eine mögliche Fehlentwicklung, sofern es sich dem Maßstab der prophetischen Kritik entziehe und „in einen Nationalismus ohne Selbstkritik“<sup>73</sup> übergehe. Nicht zuletzt führt er als Analogie an, es habe seit jeher ein Gegensatz zwischen der deutschen Kulturelite und der „ungeformten Masse“ bestanden und auch das jüdische Volk sei nicht immer „dem absoluten Ideal der prophetischen Verkündigung“<sup>74</sup> gefolgt.

Interessanter als diese mehr als befremdlichen Thesen erscheint – mit Blick auf ein Grundelement Tillich’schen Denkens – das Argument, beide Völker hätten in ihrer Geschichte jeweils einmal eine „prophetisch-reformatorische Bewegung“ erlebt – die Juden bei den klassischen Propheten, die Deutschen mit Martin Luther und der Reformation. In beiden Fällen sei „ein Unbedingtes als Gericht und Forderung in die Relativitäten und Zweideutigkeiten der nationalen Selbstverwirklichung“ eingebrochen, bei den Juden mit der Folge diasporischer Existenz als „Volk der Zeit“ statt des Raumes, bei den Deutschen mit der Folge der Ungesicherheit der Nation und des „weltgeschichtliche[n] Zuspätkommen[s] der räumlichen Selbstverwirklichung“<sup>75</sup>. Während die These von der Affinität von jüdischer Prophetie und Protestantismus Anklänge an Hermann Cohens Überlegungen über *Deutschtum und Judentum* (1915) sowie seiner Lutherdeutung wäh-

---

72 A.a.O., 141. „Selbstverständlich versuchen wir so stark wie möglich, es uns selbst zu verheimlichen, aber jeder Deutsche, der viel mit Juden, insonderheit liberalen Juden, umgegangen ist, und jeder Ausländer, der Deutsche objektiv zu betrachten imstande ist, wird jene seltsame und widerspruchsvolle Mischung finden. Sie ist in beiden Fällen sowohl Schicksal wie Charakter“ (ebd.). Als jüdisches Beispiel verweist Tillich auf Karl Marx’ Schrift *Zur Judenfrage* aus dem Jahre 1843 (a.a.O., 142). Eine Parallele zu Tendenzen der Selbstverneinung der Deutschen erblickt er in der Neigung christlicher Theologen jüdischer Herkunft, deren Kritik am Judentum oft in hohem Maße fanatisch sei, weil sie „etwas in sich unterdrücken“ (a.a.O., 144) müssten.

73 A.a.O., 143. Hier könnte es sich um ein Echo auf Bubers zahlreiche nationalismuskritische Essays aus der Zeit nach der Staatsgründung Israels handeln; vgl. etwa Martin Buber, „Der Geist Israels und die Welt von heute“, in: Ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>1</sup>1993 [1963]), 142 – 150.

74 Tillich, „Die Judenfrage“, 144f.

75 A.a.O., 141.

rend des Ersten Weltkriegs aufweist,<sup>76</sup> scheint Tillichs Zuspitzung, in beiden Völkern werde „das Raumproblem als metaphysisches Problem“ empfunden, „als Problem der letzten Sinndeutung der nationalen Existenz“<sup>77</sup>, eine in Auseinandersetzung mit Hegel formulierte eigenständige Konstruktion des protestantischen Denkers zu sein. Die eigentliche Zielrichtung des gesamten Argumentationsgangs besteht jedoch in der Diagnose, die wichtigste Ursache des deutschen Antisemitismus habe letztlich in einem Problem bestanden, das es theologisch zu reflektieren gelte: „Denn der Spiegel, den das Judentum dem Deutschen vorhält, kommt aus der prophetischen Tradition und hat darum eine besondere Bedeutung und eine besondere Vollmacht.“<sup>78</sup>

Das „jüdische Problem“ war aus Tillichs Sicht letztlich nur von seiner religiösen Dimension her zu verstehen, die darin bestehe, dass mit „der Geschichte des jüdischen Volkes etwas Einmaliges und Einzigartiges“<sup>79</sup> und somit etwas theologisch wie philosophisch Zentrales vorliege. Seine Argumentation, die für sein Verständnis des Judentums entscheidend ist, soll hier kurz nachgezeichnet werden. Grundlage seiner Darlegungen über das Verhältnis von Judentum und Christentum sowie jenes beider zum „Deutschtum“ ist die These von der Polarität zweier Elemente des Heiligen als eines Merkmals der gesamten Religionsgeschichte. Gemeinsam, in dieser Polarität, konstituieren das „sakramental-priesterliche“ Element, in dem das Heilige gegenwärtig wird, und das „prophetisch-soziale“ Element, welches die göttliche Forderung zum Maßstab macht, religiöse Wahrheit; für sich alleine, losgelöst von der Polarität, verkommen sie entweder zur Magie oder zum reinen Gesetz.<sup>80</sup> Verkörpert die römisch-katholische Kirche die

---

**76** Vgl. Hermann Cohen, „Deutschtum und Judentum“ (1915), in: *Jüdische Schriften*, hg. von Bruno Strauß, Bd. 2 (Berlin: Schwetschke, 1924), 237–291; zu Cohens Lutherdeutung vgl. Christian Wiese, „Überwinder des Mittelalters? Ahnherr des Nationalsozialismus? Zur Vielstimmigkeit und Tragik der jüdischen Lutherrezeption im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik“, in: *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, hg. von Stefan Laube und Karl-Heinz Fix (Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 2002 / Schriften der Stiftung Luther-Gedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Bd. 2), 165–197, bes. 179–183.

**77** Tillich, „Die Judenfrage“, 141.

**78** A.a.O., 149.

**79** A.a.O., 150.

**80** Vgl. a.a.O., 150f. Das Motiv und die Interpretation der Polarität des Sakramentalen und Prophetischen erinnert teilweise an Konzepte, die Leo Baeck in den 1920er Jahren geltend gemacht hatte, einerseits in polemischer Wendung gegen das Christentum, vor allem jedoch in der konstruktiven Interpretation der innerjüdischen Polarität; vgl. Leo Baeck, „Romantische Religion“ (1922), in: Ders., *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958), 42–120; ders., „Geheimnis und Gebot“ (1922), in: *Werke*, hg. von Albert H. Friedlander, Bd. 3, *Wege im Judentum. Aufsätze und Reden* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997), 45–54.



vollendete Form des sakramentalen Typus der Religion, ohne das Element der Forderung ganz auszublenden, so findet sich der entgegengesetzte Pol in der biblischen Prophetie, konkret in der Rolle der prophetischen Kritik an der Verabsolutierung des Sakramentalen sowie an der sozialen Indifferenz ritueller Frömmigkeit.<sup>81</sup> Auch hier geht es jedoch nicht um ein abstraktes moralisches Gesetz, sondern um die Forderung „auf Grund des Bundes, den Gott mit dem Volk geschlossen hat, oder auf Grund des Geschehens, auf dem die Kirche ruht.“<sup>82</sup>

Einen besonderen Akzent legt Tillich in diesem Zusammenhang auf das Verhältnis der beiden Pole zu den Kategorien von Raum und Zeit. Das Sakramentale zeichnet sich durch jene Raumgebundenheit aus, die vor allem für den Polytheismus charakteristisch ist, mitsamt den Konflikten zwischen Göttern, die jeweils einen universalen Anspruch erheben, und die die Neigung aller Völker und Gruppen begründet, „den eigenen Raum im Namen des Heiligen absolut zu setzen und allen anderen Räumen entgegenzustellen“<sup>83</sup>, vielfach um den Preis der Unterdrückung anderer Völker und Rassen. In der Sphäre des Prophetischen hingegen, das zu allen Zeiten gegen die Auswüchse des Sakramentalen zu kämpfen hat, wird die Raumgebundenheit durchbrochen, symbolisch vorweggenommen in Abraham, der herausgerufen wird aus seinen sozialen, kulturellen und religiösen Bindungen, „herausgerufen aus dem Raum in die Zeit.“<sup>84</sup> Das bedeutet nicht, dass die Kategorie des Raumes vollständig verneint wird: „Er soll ja in ein Land gehen, das Gott ihm zeigen will. Aber dieser Raum der Zukunft wird unbestimmt gelassen. Es ist ein Raum, der durch den Modus der Zukunft bestimmt ist, und Zukunft ist der Modus der Zeit, ihr entscheidender Modus.“<sup>85</sup> Die religiöse und historische Erfahrung des Volkes Israel, vom Exodus über die fortwährenden Exile bis hin zu den vielfachen Vertreibungen aus dem prekären „Gastraum“ der Diaspora, konstituiert „den Übergang des jüdischen Volkes aus der Raumgebundenheit zu dem Verhaftetsein an die Zeit“<sup>86</sup>. Daraus aber ergibt sich die einzigartige Rolle des Judentums, sichtbar bereits in der Zeit der Römer, als sein zeitgebundener Monotheismus als Angriff auf den Pantheon der raumgebundenen Götter gedeutet wurde. Als in biblischer Zeit aus dem jüdischen Nationalgott der Gott des erwählten Volkes Israel wurde, erfassten die Propheten sein Wesen als das des universalen Gottes der Gerechtigkeit, vor dessen unbedingter Forderung nach Heiligkeit auch keine Berufung auf Auserwähltheit und Priesterkult bewahren

---

**81** Tillich, „Die Judenfrage“, 152 f.

**82** A.a.O., 153.

**83** A.a.O., 155.

**84** Ebd.

**85** Ebd.

**86** A.a.O., 156.

könne.<sup>87</sup> Aus der Perspektive dieser Deutung ergibt sich eine geschichtstheologische Zuschreibung, mit der Tillich die bleibende Bedeutung des Judentums für alle Zeit begründet, als Voraussetzung des Christentums, aber auch neben und im Gegenüber zu ihm:

Die Geschichte des Judentums ist ein ständiger Konflikt zwischen der Macht des Raumes, dem alles, was Dasein hat, unterworfen ist, und der Forderung der Zeit, die aus den Sicherungen des Raumes herausreißt. Auf der einen Seite steht die Bundesschließung, die Erwählung Israels, die Gabe des Gesetzes, die Zusammengehörigkeit von Gott und Volk. Auf der anderen Seite steht der Bruch des Bundes durch Israel, der Schnitt zwischen Gott und dem Volk, das Gericht und die Verwerfung. Aber die Verwerfung hebt die Erwählung nicht auf. Es ist immer ein Rest da, der dem Gott der Zeit gehorsam bleibt und die Funktion des Judentums, das Volk der Zeit zu sein, weiterführt. Darum bleibt das Judentum für alle Zeiten ein Stachel im Fleisch aller Raumvergottung, aller Nationalismen und Imperialismen.<sup>88</sup>

Das Christentum gehört Tillich zufolge mit in diese Geschichte des Judentums hinein und führte sie in einer anderen Gestalt des Universalismus fort, etwa indem es „die Raumgebundenheit des Jüdischen durchbrach und Erwählte aus allen Völkern sammelte.“<sup>89</sup> Zugleich entging das Christentum den Kräften des Sakramentalen nicht, insofern es Christus zum „Ursakrament“ machte und sich in der Spannung zwischen „Schon“ und „Noch nicht“, zwischen erfüllter und erhoffter Messianität bewegt.<sup>90</sup> Dazu kommt, dass im christlichen Staatskirchentum das Sakramentale fast vollständig an die Stelle des Prophetischen getreten sei, ohne jedoch die Gegenkräfte in der Geschichte des christlichen Europa verdrängen zu können: In der Reformation sei das „prophetische Prinzip“, das Judentum und Christentum verbinde, „die Verneinung jedes Anspruchs eines Endlichen, durch sakramentale Weihe an die Stelle Gottes zu treten“, ebenso sichtbar geworden wie in der Sphäre des Kulturellen, im „Kampf der Aufklärung gegen die Tyrannei der Kirchen“<sup>91</sup>, in der bürgerlichen Revolution des 18. Jahrhunderts und in den bürgerlich-sozialen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Erkenntnis, die sich in all diesen Bewegungen widerspiegelt, bedurfte jedoch, wie Tillich nach den Ereignissen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch entschiedener urteilte als in seinen Texten aus den 1930er Jahren, der stetigen Erinnerung durch das Judentum, und zwar „in aller absehbarer Geschichte“: „Es ist seine Funktion, den Geist des Prophetismus wachzuhalten, sich selbst gegenüber, gegenüber den nationalen Gruppen und gegenüber den christli-

---

<sup>87</sup> A.a.O., 156 f.

<sup>88</sup> A.a.O., 157.

<sup>89</sup> A.a.O., 158.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> A.a.O., 159.

chen Kirchen, wenn sie der Bindung an den Raum verfallen. Die Juden sind und müssen das *Volk der Zeit* bleiben.“<sup>92</sup>

Tillichs geschichtstheologisches Insistieren auf der jüdischen Rolle als „Volk der Zeit“ hatte unmittelbare Folgen für seine Einschätzung der zeitgenössischen politischen Fragen nach dem Zionismus, dem Staat Israel und dem Judentum in der Diaspora nach der Shoah. War das Exil nicht ein geschichtlicher Zufall, sondern Notwendigkeit, eine Tatsache, die „das Wesen des Juden selbst“ und die gottgewollte Rolle des jüdischen Volkes ausdrückte, so waren im Grunde zwei Entwicklungen als Fehlwege zu deuten: die „Assimilation“ ebenso wie ein Zionismus, der mit der Schaffung eines jüdischen Staates auch das Ende der Diaspora verkünde. Die „Assimilation“, d. h. die vollständige soziale und kulturelle Identifizierung mit dem „fremden Raum“ und Preisgabe des „Volk-Elements“, in Europa am Vernichtungswillen der Nazis gescheitert, in Amerika dagegen ein Faktum, das den „Verlust der religiösen Sonderung“ und ein vollständiges „Versinken in der christlichen Kultur“<sup>93</sup> nach sich zu ziehen drohe, erschien ihm als fataler Verlust der wichtigsten Menschheitsfunktion des jüdischen Volkes. Der politische Zionismus und die Staatsgründung Israels dagegen begründeten nicht allein scharfe Konflikte zwischen unterschiedlichen Kräften des Judentums innerhalb der zahlenmäßig nach wie vor überlegenen Diaspora sowie innerhalb der neuen Nation, sondern brächten für das jüdische Volk zudem das Risiko mit sich, ein Volk wie alle anderen Völker zu werden, seine über Jahrhunderte im Exil bewahrte spezifische „seelische Struktur“ zu verlieren, sofern es nicht gelinge, einen säkularen, aber gleichwohl „theokratischen“ Staat zu organisieren, der Gottes Wille zur Basis seiner politischen und gesellschaftlichen Gestaltung zu machen versuche. Die bisherige Entwicklung Israels lasse jedoch daran zweifeln, dass es möglich sei, „einen modernen Nationalstaat auf theokratischer Grundlage aufzubauen.“<sup>94</sup> Dass das erwählte Volk Gottes dazu berufen sei, „Volk der Zeit (Volk ohne eigenen Raum) zu sein“, bedeute nicht, dass man von „den Durchschnittsjuden in aller Welt“ verlangen dürfe, an der Diasporaexistenz festzuhalten, schon gar nicht aus nichtjüdischer Perspektive. Dennoch lautete die entscheidende Frage aus Tillichs Sicht, ob der eigene Raum, den Israel nun für sich gefunden habe, „zu neuen Verkörperungen des prophetischen Geistes“ führen könne oder ob der moderne Nationalismus mitsamt den Gefahren der „Raumgebundenheit“ triumphieren und Israel zu einem Volk machen werde, „das nur noch ‚Volk‘ ist“<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> A.a.O., 160 (Hervorhebung im Original).

<sup>93</sup> A.a.O., 161 f.

<sup>94</sup> A.a.O., 162 f.

<sup>95</sup> A.a.O., 163 f.

Es ist unklar, welche Rolle genau Tillichs Wissen um Bubers Zionismus bei diesen Reflexionen spielte, doch man wird davon ausgehen dürfen, dass er mit dessen Interpretation des jüdischen Nationalismus ebenso vertraut war wie mit seiner zwiespältigen Haltung zum Staat Israel nach 1948. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass Buber in allen seinen politischen Stellungnahmen seit der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg gerade keine Geschichtstheologie vertrat, die eine Fortdauer der Diasporaexistenz des Judentums begründete. Im Gegenteil, seine Kritik der Situation des jüdischen Volkes in der Diaspora zielte gerade auf den Aufbau einer jüdischen Volksgemeinschaft in Palästina, mit der das „Wurzelloswerden“ der jüdischen Religion rückgängig gemacht werden sollte. Der jüdische Nationalismus, so Buber 1921 in einer programmatischen Rede, sei „der Nationalismus eines schollenlosen Volkes, eines Volkes, das sein Land verlor und diesen fundamentalen Mangel [...] nun in entscheidender Stunde beheben will: es will sein heilig-natürliches Leben zurückgewinnen.“<sup>96</sup> Was hingegen das Prophetische als kritische Richtschnur für den ethischen Charakter eines nicht-chauvinistischen jüdischen Nationalismus betrifft, der zum Vorbild für das vom Ersten Weltkrieg zerrissene Europa werden sollte, sowie mit Blick auf die Schärfe der Warnung vor einer Volksvergötzung waren die Perspektiven Bubers und Tillichs sehr ähnlich.

Seit dem Ende der 1950er Jahre waren bei Tillich bezüglich des Staates Israel übrigens neue Akzente zu vernehmen. Bei einem christlich-jüdischen Kolloquium über „Israels Wiedergeburt im Mittleren Osten“ in Chicago am 21. Januar 1959 bekräftigte und entfaltete er zunächst seine theologisch-politische Überzeugung, der Sinn der Existenz des Volkes Israel liege nicht in einer eigenständigen geschichtlichen Existenz – ein Echo von Franz Rosenzweigs Diktum von der „Erdfremdheit“ und permanenten Exilhaftigkeit jüdischer Existenz.<sup>97</sup> In Anknüpfung an biblische Traditionen – die Berufung Abrahams, den Exodus, die Überlieferung von Exil und „Verbannungen in fremde Räume“, die Tempelzerstörungen – formulierte er als seine theologische Grundüberzeugung, das Schicksal des jüdi-

---

<sup>96</sup> Martin Buber, „Nationalismus. Rede in Karlsbach anlässlich des XII. Zionisten-Kongresses“, in: *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, hg. von Paul R. Mendes-Flohr (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1993), 73–86, hier 83.

<sup>97</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, „Geist und Epochen der jüdischen Geschichte“ (1919), in: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hg. von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer (Dordrecht: Springer, 2012 [1984]), 527–538, hier 537. Auch Rosenzweig greift auf die Geschichte von der Berufung Abrahams zurück, um das Exil als Wesen jüdischer Geschichte darzustellen; er verbindet diese Deutung jedoch, anders als Tillich, mit der Idee der Ewigkeit des jüdischen Lebens jenseits der historischen Zeit: Israel verkörpert den „Kampf des höheren Lebens gegen das Versinken in die Bedingtheiten des Bodens und der Zeit“ (ebd.)

schen Volkes habe stets darin bestanden, „aus seinem gegebenen Lebensraum herausgerufen zu werden“<sup>98</sup>, ohne dass die Vorstellung eines eigenen Raums und die symbolische Bedeutung des Berges Zion jemals ganz verschwunden wäre. Israel im Exil verkörpere den prophetischen Angriff gegen „[d]ie Verbindung von Boden, Opfer, Gott und der Ausschaltung der Gerechtigkeit“, die Vorstellung der Propheten von der Geschichte als dem Ort der „Verwirklichung des Reiches Gottes“, getragen vom erwählten Volk. Die von den Propheten beklagte Verletzung des Bundes durch das Volk Israel markiere demnach religionsgeschichtlich einen Wendepunkt, „eines der größten Ereignisse der Religionsgeschichte“, den „Sieg der Zeit über den Raum“, die Schaffung eines Volkes ohne eigenständige historische Existenz: „Sein Schicksal scheint erfüllt. Judentum, das Volk der Zeit ohne Raum, Judentum, eine Warnung für die Christen vor der heiligen Ungerechtigkeit religiösen Nationalismus und religiösen Sakramentalismus!“<sup>99</sup> Die christlichen Völker hätten jedoch diese Warnung missachtet und jene, die ihnen den Spiegel vorhielten, mit höchster Brutalität behandelt, so dass die Ungeheuerlichkeit der Geschehnisse des 20. Jahrhunderts die Menschheit nunmehr „unausweichlich vor das Problem des Raumes für das jüdische Volk“<sup>100</sup> stelle. Anfänglich hätten gerade die Begegnungen mit jüdischen Gesprächspartnern, deren Denken ihm als Schutzwall für all jene gegolten habe, welche die Neigung verspürten, den fundamentalen prophetischen Widerspruch gegen die Lockungen des Nationalismus zu überhören, starke Zweifel an der Legitimität des Umdenkens in dieser zentralen Frage genährt.<sup>101</sup> Doch sei er nach zahllosen Gesprächen zu dem Schluss gekommen, die Juden könnten nicht in ihrer Gesamtheit dem Schicksal unterworfen werden, Verkörperung der Raumlosigkeit und Gerechtigkeit zu sein, ohne den Schutz geschichtlicher Existenz zu genießen. Vielmehr habe er eingesehen, dass sein „Versuch, Vorsehung spielen“ und das jüdische Volk in seiner Gesamtheit geschichtstheologisch auf eine prophetische Rolle festlegen zu wollen, „eine Art metaphysisches Unrecht“ gewesen sei. Israel – nicht als das „verheißene Land“, sondern als staatliches Gebilde, mitsamt allen Elementen geschichtlicher Existenz, einschließlich der damit verbundenen Machtstrukturen und Ungerechtigkeiten – sei mit Recht nach der Shoah politische Realität geworden, dürfe aber nicht mit der Bestimmung des „Volkes der Zeit“ gleichgesetzt werden. Vielmehr gelte es zu hoffen, dass es in Israel wie in der Diaspora auch in Zukunft Juden geben werde, die für das prophetische Prinzip der Gerechtigkeit einstünden und

---

**98** Paul Tillich, „Meine veränderte Stellung zum Zionismus“ (1959), in: GW XIII, 403–408, hier 404.

**99** A.a.O., 405 f.

**100** A.a.O., 406.

**101** Vgl. a.a.O., 406 f.

die Hoffnung repräsentierten, „daß das Reich Gottes sich in der Geschichte und zugleich im übergeschichtlichen Sinne verwirklicht.“<sup>102</sup>

1963, in seinem lesenswerten Bericht von einer Israelreise, auf der er ein letztes Mal mit Buber zusammentraf und die ihn tief beeindruckte,<sup>103</sup> schilderte Tillich ein aus seiner Sicht einzigartiges Gemeinwesen, dessen Existenzrecht sich religiös aus einer – der Vernunft unzugänglichen – Verbindung von Volk und Land kraft göttlicher Verheißung, aus säkularer Sicht hingegen aus seiner Funktion als nationale Zufluchtsstätte für Juden aus aller Welt rechtfertigen lasse. Er halte Israel nicht für eine Theokratie, sondern für einen „echten Staat“, der sich allerdings auf eine über Jahrtausende verschwundene und nun erst wiederbelebte national-religiöse Tradition stütze und insofern durch eine Spannung geprägt sei, die sowohl zum Reichtum als auch zur Gefährdung dieses Staates beitrage.<sup>104</sup> Als Beobachter äußerte Tillich große Bewunderung für den Aufbau des Landes, die Pionierarbeit der Kibbuzim sowie die Kraft und Entschlossenheit der jungen Generation, deren Haltung gegenüber der religiösen Tradition ihm allerdings völlig unklar sei. Als Religionsphilosoph könne er jedoch der Frage nicht ausweichen, was die Gründung des Staates Israel für die Religion und die Weltgeschichte bedeute, und seine Antwort weist z.T. erstaunliche Parallelen zu den Ideen Bubers auf. Israel, so Tillichs Antwort, sei eine politische Realität und ein „machtvolles religiöses Symbol“, ein kleiner Staat unter den Staaten des Nahen Ostens, „eine Mischung von verwirklichter und unerfüllter Hoffnung.“<sup>105</sup> Die Hoffnung könne verspielt werden, durch vollständige Säkularisierung und den Verlust des Jüdischen, durch ideologische Entwicklungen, die der Gerechtigkeit zuwiderliefen, oder durch eine „Orientalisierung“, die es dem westlichen Judentum unmöglich mache, sich mit der Kultur des jungen Staates zu identifizieren. „In all diesen Fällen wäre allein der Boden das Symbol der Hoffnung für das jüdische Volk, wie er es vor 2000 Jahren war. Und der Versuch, durch die Gründung eines

---

**102** A.a.O., 407 f.

**103** Paul Tillich, „Eindrücke von einer Israelreise“, in: GW XIII, 517 – 528. Tillich war von der israelischen Regierung eingeladen worden, hatte zuvor Ägypten besucht, aus historischen Gründen, wie er schrieb, „denn der Auszug aus Ägypten ist das entscheidende Ereignis für die jüdische Deutung der Geschichte“ (a.a.O., 519); ein Visum für Jordanien und somit für den Ostteil Jerusalems blieb ihm dagegen verwehrt. In Israel war Tillich vor allem von der Landschaft, den von ihr heraufgeschworenen biblischen Bezügen und von den Spuren der schöpferischen und gewaltsamen Weltgeschichte in diesem Land fasziniert. Eine Rolle spielte auch der Besuch der Stätten der neutestamentlichen Geschichte, aus dem Tillich jedoch die theologische Schlussfolgerung zog, die geographische und historische Kenntnis dieser Orte sei völlig unerheblich „für den Glauben und die Beurteilung des religiösen Sinnes und der Gewalt des Geschehens selbst“ (a.a.O., 522).

**104** Vgl. a.a.O., 524.

**105** A.a.O., 527.

eigenen Staates ein Symbol der Hoffnung zu schaffen, wäre zum Scheitern verurteilt.“<sup>106</sup> Ein solches Hoffnungssymbol – wie zweideutig und fragmentarisch auch immer – könne dieser Staat jedoch dann sein, wenn Israel der Forderung genüge, „daß es in jeder Hinsicht dem prophetischen Geist des Judentums verpflichtet bleibt, wenn auch die Wirklichkeit unendlich hinter der Erfüllung zurückbleibt.“<sup>107</sup>

Doch kehren wir nach diesem Exkurs zu Tillichs Vorträgen über die „Judenfrage“ zurück, deren letzter Teil den Konsequenzen seiner historischen, geschichtsphilosophischen und theologischen Reflexionen für die zukünftige Beziehung zwischen Christentum und Judentum gewidmet ist. An erster Stelle steht die Forderung, das Christentum müsse „das Alte Testament als einen integrierenden Bestandteil der christlichen Bibel und die Religion des Alten Testaments als einen integrierenden Bestandteil der christlichen Existenz“<sup>108</sup> nicht allein hinnehmen, sondern ausdrücklich bejahen. Auf dem Hintergrund der Erfahrung der Debatten über die Kanonizität des Alten Testaments, welche die protestantische Theologie vor und während der Zeit des Nationalsozialismus erschüttert hatten, erinnerte Tillich an die seit den gnostisch-synkretistischen Angriffen der Spätantike immer wieder auftauchende Versuchung, das Christentum von seinen historischen Wurzeln abzuschneiden und „Jesus in einen Kultgott neben anderen oder einen nationalen Führer und Propheten zu verwandeln“<sup>109</sup>. Zerbrech die Kontinuität des Neuen Testaments zur Hebräischen Bibel, die „den Gott der Zeit, der Schöpfung, der Gerechtigkeit, der Erlösung, den Gott des prophetischen Urteilens und Verheißens“ repräsentiere, ohne den sich „die christliche Gemeinde in eine heidnische Sekte mystisch-okkulturer Art“<sup>110</sup> verkehren müsse, so habe das Christentum seine Wahrheit verspielt. Zudem wäre noch eine weitere Dimension der christlichen Botschaft verloren, die in den religiös-sozialen Bewegungen der Zeit vor dem Nationalsozialismus sichtbar geworden sei: Im Gegensatz zur vorrangig individuellen Frömmigkeit des Neuen Testaments spreche die prophetische Botschaft der Hebräischen Bibel „von Völkern, sozialen Schichten, politischen Formen“<sup>111</sup>, d. h. von der aktiven, verantwortlichen Weltgestaltung, ohne die sich das Christentum in mystische Weltflucht verliere.

---

106 Ebd.

107 A.a.O., 528.

108 Tillich, „Die Judenfrage“, 168.

109 A.a.O., 139.

110 A.a.O., 168.

111 Ebd.

Die zweite Forderung, der sich das Christentum Tillich zufolge zu stellen hatte, war „die Bekämpfung seines eigenen Antijudaismus.“<sup>112</sup> Ohne bereits konkrete Kategorien zur Verfügung zu stellen, die Jahrzehnte später das Bekenntnis zur Mitschuld der Kirchen an der Shoah und ein theologisches Programm der „Ent-Antijudaisierung“ des Christentums begründeten,<sup>113</sup> erkannte er an, dass der Antijudaismus nicht nur mit zu den Wurzeln des Rassenantisemitismus gehöre, sondern auch zum Versagen der christlichen Kirchen angesichts der nationalsozialistischen Judenverfolgung beigetragen habe. Zu spät hätten die christlichen Kirchen aufgrund ihrer antijüdischen Tradition begriffen, „daß ein Angriff auf das Judentum als Judentum auch ein Angriff auf das Christentum“<sup>114</sup> sei. Zu den Aufgaben der Kirchen gehöre es daher, grundlegende und tiefverwurzelte Elemente der religiösen Judenfeindschaft, etwa die absurde Behauptung der kollektiven jüdischen Schuld an der Kreuzigung Jesu, die Juden zu unheimlichen Fremden gemacht habe, endgültig zu überwinden.<sup>115</sup> Sie müssten sich zudem dessen bewusst werden, dass der Antijudaismus bis in das Neue Testament zurückreiche, etwa in die johanneische symbolische Typisierung der Juden als Verkörperung einer Form von Frömmigkeit, die auch im Christentum wiederkehre. Anstatt diese „antijudaistische Kritik“ ausschließlich gegen das Judentum zu richten, hätten die Kirchen sie als kritischen Maßstab für ihre eigene religiöse Existenz begreifen müssen: „Und wenn die Kirche gegen sich selbst antijudaistische Kritik übt, dann kann ihr Antijudaismus nicht in Antisemitismus ausarten.“<sup>116</sup> Nicht zuletzt betonte Tillich, spätere theologische Debatten vorwegnehmend, ein Kriterium der Distanzierung des Christentums vom Antijudaismus sei die Haltung gegenüber der Judenmission. Persönlich schien ihm 1953 eine aktive Missionstätigkeit mit Blick auf gläubige Juden „psychologisch und soziologisch unmöglich“, während er eine „aufnehmende Judenmission“, bei der Christen in Fällen, „wo dem jüdischen Menschen seine existentiellen Grenzen sichtbar geworden sind“, auf die christlichen Symbole als Antwort auf „die inneren Konflikte des Judentums“<sup>117</sup> hinwiesen, als legitim betrachtete. Wenige Jahre später, in dem erwähnten Vortrag im Kontext eines christlich-jüdischen Kolloquiums in Chicago, forderte er wesentlich entschiedener, die missionarische Perspektive zugunsten

---

112 A.a.O., 169.

113 Vgl. etwa Ekkehard W. Stegemann, „Die Befreiung der Theologie vom Antijudaismus als wissenschaftliche Aufgabe“, *Judaica* 48 (1992), 214–225.

114 Tillich, „Die Judenfrage“, 139.

115 Vgl. a.a.O., 137f.

116 A.a.O., 169.

117 A.a.O., 138.



eines offenen Dialogs und wechselseitigen Zeugnisses zwischen Judentum und Christentum aufzugeben:

Statt Mission sollte man, wie ich selbst erfahren habe und empfehlen würde, einen ständigen jüdisch-christlichen Dialog führen, so wie ich es mit einem jüdischen Freund 30 Jahre lang getan habe und wie es zwischen uns weitergehen wird, solange wir leben und uns begegnen können. Unser Dialog drehte sich vor allem um eine in jeder menschlichen und religiösen Beziehung bedeutsame Sache, nämlich um die Aussage des Christentums, daß Jesus der Christus sei, was vom Judentum bestritten wird. Diese Behauptung ist seit 2000 Jahren Gegenstand des jüdisch-christlichen Dialogs. Und wenn ich auf meine eigenen Erfahrungen blicke, bin ich der Auffassung, daß dieser Dialog jeden Christen veranlassen sollte, die Aussage, daß Christus der Messias sei, von aller Vergötzung fernzuhalten. Wenn man Jesus als den Christus anerkennt und nicht gleichzeitig jedes Abgleiten in irgendeine Art von Götzendienst ausschließt, etwa, indem man ihn auf eine Ebene mit Gott oder als einen zweiten Gott gegen Gott stellt, so sollte man sich die jüdische Kritik zu eigen machen und die eigenen Aussagen und Frömmigkeitsformen kritisch bedenken. Auf der anderen Seite könnte der Dialog jeden Juden, der an ihm teilnimmt, mahnen, die Substanz seiner Tradition nicht zu vergessen anstatt sich in bloße Aufklärung, sei sie moralistisch oder mechanistisch-rituell, zu verlieren. Aus diesen Gründen, diesem wechselseitigen Geben und Nehmen, glaube ich, sollte der Dialog, solange es ein Christentum geben wird, niemals abreißen.<sup>118</sup>

Der Akzent auf der bleibenden Verwiesenheit auf das Judentum als lebendiges, kritisches Gegenüber christlichen Selbstverständnisses begegnet bereits in Tillichs Vorlesungen von 1953 – in seiner dritten Forderung, das Christentum müsse das Judentum „als Repräsentanten der prophetischen Kritik an sich selbst“<sup>119</sup> verstehen. Die paulinische Deutung, wonach erst die Fülle der Heiden die Botschaft des Evangeliums angenommen haben müsse, „ehe auch Israel in diese universale Einheit eingehen kann“, interpretiert er als theologische Begründung nicht allein der Legitimität, sondern auch der Heilsnotwendigkeit des Judentums als einer vom Christentum differenten Tradition, und zwar als Warnung gegen die „Paganisierung des Christentums“, die angesichts des Charakters des modernen Nationalismus noch dringlicher geworden sei: „Es gehört zur Funktion des Judentums, dem Christentum den Spiegel seines eigenen Rückfalls ins Heidnische vorzuhalten.“<sup>120</sup>

Die damit ausgesprochene Anerkennung der Gegenwartsbedeutung des Judentums, die allerdings dessen Fortexistenz vor allem an die ihm zugeschriebene Verkörperung des Prophetischen als eines kritischen Maßstabs für das Christentum

---

**118** Tillich, „Meine veränderte Stellung zum Zionismus“, 407. Der Hinweis auf die 30-jährige Freundschaft mit seinem jüdischen Gesprächspartner dürfte sich zweifelsohne auf Martin Buber beziehen.

**119** Tillich, „Die Judenfrage“, 169.

**120** Ebd.

bindet, statt das Eigenrecht der jüdischen Geschichte, religiösen Tradition und Kultur in den Vordergrund zu stellen, bedeutete für Tillich allerdings nicht die Aufhebung des Trennenden – im Gegenteil: Der Gegensatz zwischen dem entschiedenen „Glaube[n] des Christentums, daß Jesus der Christus ist“, und der ebenso grundsätzlichen „Frage des Judentums, wie jemand ‚Christus‘ sein kann, der nicht die Funktion des Christus erfüllt hat, die Wirklichkeit zu verwandeln und eine neue Wirklichkeit herbeizuführen“, ist absolut und bezeichnet den „tiefsten Punkt der Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum.“<sup>121</sup> Dieser fundamentale Unterschied zwischen der christlichen Hinwendung zum gekommenen Christus und der in ihm angebrochenen Erlösung sowie der jüdischen Hinwendung zum erwarteten Messias in der unerlösten Welt schließt jedoch, so Tillichs Überzeugung, konvergierende Linien inmitten dieses absoluten Gegensatzes nicht aus. Greifbar seien sie in der Tatsache, dass auch die jüdische Tradition mit dem Bund Gottes mit seinem Volk Israel etwas Gekommenes kenne, während das Christentum etwas Zukünftiges besitze, was es mit dem Symbol des zweiten Kommens des Christus erhoffe. Über diese angedeuteten Konvergenzlinien hinaus lasse sich nicht mehr theologisch argumentieren, sondern nur noch predigen:

Der Inhalt einer solchen Predigt wäre, den Christen zu sagen: Das einzige Argument, was Ihr gegen das jüdische Argument habt, ist zu zeigen, daß durch das Kommen des Christus wirklich eine neue Realität erschienen ist, fragmentarisch zwar und vieldeutig und doch fähig, Konflikte der menschlichen Existenz zu überwinden. Die christliche Antwort ist keine argumentierende Antwort. Sie ist eine aufweisende Antwort. Sie ist eine Antwort des Seins. Vielleicht ist die Hoffnung nicht unberechtigt, daß aus dem christlichen Sein die Kraft hervorgehen wird, die die Dämonie des Antisemitismus zerbricht und eine neue Gemeinschaft zwischen Christentum und Judentum nicht nur im deutschen Volk, sondern in allen Völkern herstellt.<sup>122</sup>

---

121 A.a.O., 169f. Vgl. a.a.O., 158: „In einem Gespräch sagte mir ein jüdischer Freund [vermutlich Adolph Lowe, C.W.], daß er unmöglich jemanden den Christus nennen könnte, der die Wirklichkeit nicht verändert habe. Als historische Realität sei das zwanzigste Jahrhundert nicht vollkommener als das erste. Die Weltgeschichte als solche gebe kein Argument für die Anerkennung Jesu als des Christus. Und wie könne man, sagte er, jemanden den Christus nennen, dessen Werk gescheitert sei? Solche Gespräche enthüllen den Kampf zwischen Raum und Zeit, der sowohl ein Kampf zwischen Judentum und Christentum als auch ein Konflikt innerhalb des Judentums und des Christentums ist.“

122 A.a.O., 170.

## 4 Affinitäten zu Elementen der zeitgenössischen jüdischen Religionsphilosophie

In ihrer Kürze und Prägnanz spiegeln die wesentlichen Aspekte der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum bei Tillich zentrale Argumente wider, die jüdische Gelehrte des frühen 20. Jahrhunderts in ihren Herausforderungen an die christliche – namentlich die protestantische – Theologie ihrer Zeit zur Sprache gebracht hatten. An dieser Stelle seien im Wesentlichen drei Aspekte genannt, die auch in Bubers Werk eine entscheidende Rolle spielen: die Frage nach der Relevanz der Hebräischen Bibel, die Herausforderung an ein seinen jüdischen Wurzeln entfremdetes Christentum und die Bestimmung des Religionsdialogs als wechselseitige Achtung von Differenz.

Die klarste Übereinstimmung zwischen Tillich und der jüdischen Religionsphilosophie wird dort sichtbar, wo letztere Anfang des 20. Jahrhunderts – im größeren Kontext der Auseinandersetzung mit der protestantischen alttestamentlichen Wissenschaft – über die Rolle der Hebräischen Bibel für das jüdisch-christliche Verhältnis und über die theologisch-kulturellen Folgen eines christlichen Neo-Marcionitismus nachdachte. Tillich dürfte dabei vor allem mit den Stellungnahmen vertraut gewesen sein, die Franz Rosenzweig und Martin Buber im Zuge ihrer Arbeit an der ‚Verdeutschung der Schrift‘ mit Blick auf diese Problematik veröffentlicht hatten,<sup>123</sup> und einige seiner eigenen Perspektiven scheinen davon nicht unbeeinflusst.

Zwei Leitmotive bestimmten das Denken der beiden jüdischen Gelehrten: einerseits der Hinweis auf eine besondere und einzigartige Affinität des Judentums zur Hebräischen Bibel und andererseits das ausgeprägte Bewusstsein der Einzigartigkeit des biblischen Textes als eines religiös-kulturellen Besitzes von Juden *und* Christen, der die Zugehörigkeit der jüdischen Minderheit zur europäischen – und insbesondere zur deutschen – Kultur begründete. Letzteren Aspekt hatte vor allem Rosenzweig immer wieder angesprochen, am prägnantesten in seinem kurz vor seinem Tod verfassten programmatischen Essay „Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel“ (1929). In seiner Interpretation des unterschiedlichen Schicksals

---

**123** Vgl. dazu Christian Wiese, „„Also werden wir missionieren“: Die ‚Verdeutschung der Schrift‘ und die protestantische Theologie“, in: *50 Jahre Martin Buber Bibel. Beiträge des Internationalen Symposiums der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg und der Martin Buber-Gesellschaft*, hg. von Daniel Krochmalnik und Hans-Joachim Werner (Berlin: LIT, 2014 / Altes Testament und Moderne, Bd. 25), 121 – 164.

der Schrift in der Geschichte von Judentum und Christentum legte er den Akzent ganz auf ihre Wirkung in der christlichen Welt, in der „die jüdische Bibel zwar die stets gegenwärtige Grundlage, aber doch nur ‚Altes Testament‘ war.“<sup>124</sup> Zu den „unmittelbaren Wirkungen“ der jüdischen Bibel in der christlichen Weltgestaltung zählte Rosenzweig zufolge der mehr oder weniger bewusste „Rückgriff auf die prophetiegeborene Gesetzlichkeit des AT“<sup>125</sup>. Das Neue Testament habe eine christliche Kirche, Staatlichkeit, Gesellschaft oder Wirtschaftsordnung aus sich heraus kaum zu begründen vermocht. Im Gegensatz dazu „bot die aus der ganzen Breite eines Volkslebens und in der ganzen Breite einer Nationalliteratur erwachsende jüdische Bibel mit ihrer selbst noch in der scheidenden und auscheidenden prophetischen Polemik lebendigen tiefen Schöpfungsgläubigkeit tragfähigen Grund für ein Bauen in und an der Welt.“<sup>126</sup> Wichtiger noch sei die mittelbare Wirkung der jüdischen Bibel „durch das NT hindurch“, das zwar „im Gegensatz zu der Bibel des Judentums“ entstanden sei, sich jedoch gleichwohl der Bindung an das Jüdische im Christentum verdanke. Denn die Rückkehr des auf die „erfüllte Zeit“ ausgerichteten christlichen Erlöstheitsglaubens „in die noch bestehende Schöpfung“ sei nur dadurch möglich geworden, dass die christliche Kirche – gegen die Versuchung der antiken Gnosis – an der Identität des Schöpfergottes mit dem Gott Jesu Christi festgehalten habe:

Nichts geringeres als der Zusammenhang mit der geschaffenen Welt steht für das Christentum in dieser theologischen Gleichsetzung, die es im trinitarischen Dogma vollzog, wie in der andern des ‚Worts‘, das ‚Gott war‘, mit dem davidischen Messias, auf dem Spiel. Es ist kein Zufall, daß eben in dem Kampf um diese Gleichsetzungen, in dem Kampf gegen Marcions ‚fremden Gott‘ – fremd: nämlich dem alten Bunde, – die Kirche sich ihren neutestamentlichen Kanon schuf, als ein ebenfalls dreigeteiltes Gegenstück zum alttestamentlichen, den er jedoch nicht verdrängen, sondern ergänzen und überhöhen sollte. Was das Christentum in den beiden Jahrtausenden seitdem an Kulturkraft, an Kraft also, sich in die Welt und dadurch die Welt in sich einzuleben, entfaltet hat, verdankt es diesem seinem Kampf um sein AT.<sup>127</sup>

Mit dieser historischen Reflexion hielt Rosenzweig den Kräften innerhalb der zeitgenössischen protestantischen Theologie, die das Christentum von seinen Wurzeln in der Hebräischen Bibel und im frühen Judentum zu lösen bestrebt waren, implizit den Spiegel vor. Bei der Verhältnisbestimmung von Christentum

---

**124** Franz Rosenzweig, „Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel“, in: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Teil 3, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Dordrecht: Springer, 1984), 837–840, hier 837.

**125** A.a.O., 838.

**126** Ebd.

**127** A.a.O., 838f.

und jüdischer Bibel ging es dabei nicht allein um historische Einflüsse und Berührungen: Was aus Rosenzweigs Sicht für das Christentum auf dem Spiel stand, war die religiös-kulturelle Signatur des Christentums überhaupt, seine Fähigkeit, „überhaupt eine Synthese mit der Welt einzugehen“. Europa verdanke seine geistige Vormacht genau dieser Fähigkeit, selbst wenn die Spannung, die in dieser Bindung an die jüdische Bibel liege, vom Christentum immer wieder als „quälend“ empfunden worden sei, als „etwas, dem man eigentlich entrinnen müsste“<sup>128</sup>. Die Warnung, die sich anschließt, ist unüberhörbar: Die „immer wieder versuchte Flucht aus der Enge und Fremdheit des AT in philosophische Weite oder in völkische Nähe wäre, wenn sie je voll gelänge, das Ende des Christentums. Und damit denn freilich auch das Ende des weltgeschichtlichen Wegs der Bibel, auch der jüdischen.“<sup>129</sup> Das Christentum zerstörte sich selbst, wenn es sich des ihm inwohnenden Jüdischen entledigte, aber auch das Judentum verlöre auf diese Weise die universale kulturelle Bedeutung, die ihm das Christentum verliehen habe. Beide Religionen bleiben demnach in ihrer Rezeption der jüdischen Bibel unwiderruflich aufeinander angewiesen, und Rosenzweig scheint die zeitgenössische protestantische Theologie implizit zu beschwören, diese Schicksalsgemeinschaft nicht preiszugeben.

Buber, der die protestantische Distanzierung von der Hebräischen Bibel, wie sie etwa Adolf von Harnack in seinem 1921 veröffentlichten Buch *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* zur Sprache gebracht hatte, verfolgte die Tendenzen der Zeit ebenfalls mit Sorge. In einem 1928 gehaltenen Vortrag zu Thema „Der Glaube des Judentums“ legte er dar, die Neigung zur Selbstbefreiung vom Jüdischen habe dem Christentum von Anfang an innegewohnt, als das „Alte Testament“ im Bewusstsein der Kirche zum „Prolog des Neuen“ zusammenschrumpfte. Ein Sieg der Neigung, Schöpfergott und Erlösergott auseinanderzureißen und das „Alte Testament“ zum jüdischen, widergöttlichen Buch zu erklären, hätte verhängnisvolle Folgen: „die Trennung zweier Bücher und die Entheiligung des einen für die Christenheit: der Mensch wäre von seinem Ursprung losgeschnitten, die Welt verlöre ihre Schöpfungsgeschichte und damit ihren Schöpfungscharakter“<sup>130</sup>.

Sein 1938 – unmittelbar nach der Emigration nach Palästina – verfasster, aber erst viel später veröffentlichter Essay „Warum und wie wir die Schrift übersetzten“ verrät, in welchem Maße Buber sich der Ernsthaftigkeit und Radikalität der christlichen Infragestellung der Relevanz der Hebräischen Bibel bewusst war. Er charakterisierte darin die „Verdeutschung“ der Schrift als Gegenprojekt gegen alle

---

128 A.a.O., 839.

129 Ebd.

130 Martin Buber, „Der Glaube des Judentums“, in: *Der Jude und sein Judentum*, 183 – 195, hier 193f.

Versuche einer „Germanisierung des Christentums“ und den Versuch, das Christentum von der ständigen Konfrontation mit der Forderung des gebietenden Gottes zu befreien. Der Nationalismus habe diese Tendenz zu ihrem Höhepunkt geführt: „Um zu einer, von keinem bösen Gewissen mehr gestörten völkischen Selbständigkeit zu gelangen, die kein anderes Gesetz als das der eigenen Macht und Herrlichkeit kennt, musste man sich diesen Stachel, das ‚Alte Testament‘, aus dem Fleische reißen.“<sup>131</sup> Neun Jahre später, nach der Erfahrung von Verfolgung, Krieg und Völkermord, gewannen Bubers Reflexionen eine weitere eindringliche, für das zeitgenössische Christentum herausfordernde Note. In seinem Essay „Der Geist Israels und die Welt von heute“ (1947), einer tiefgründigen Meditation über das Ziel der Schöpfung Gottes, die „nicht zu einer gegenseitigen Vernichtung der Nationen verdammt“, sondern zum „Bau des großen Friedens“ bestimmt sei, und über die Betrauung des jüdischen Volkes mit der Vollendung dieses Ziels, findet sich ein eindrucksvoller Passus über den Ursprung des christlichen Judenhasses. Den tiefen, unbewussten Grund dieses Hasses erkennt Buber in der geschichtlichen Tatsache,

daß in den Kreis dieser Völker ein Volk eintrat und sich darin zerstreute, das Träger einer in einem Buch aufgezeichneten himmlischen Betrauung war, und daß dieses Buch den Völkern heilig wurde, als sie das Christentum annahmen. Es ist einzig in der Menschengeschichte, einzig und unheimlich: der Himmel stellt eine besondere Forderung an die Erde, und diese Forderung ist in einem Buch bewahrt, und dieses Buch ist das Erbe eines Volkes, das unter diese Völker zerstreut ist, mitsamt diesem seinem heiligen Buch, das auch ihnen allen heilig ist. Die Forderung schwebt über allen Völkern, eine allumfassende Forderung, die Gott an sie stellt. Und die Völker weigern sich, ihr genugzutun. Wohl wünschen sie, den Gott zu behalten, den sie empfangen haben, aber zugleich verwerfen sie seine Forderung.<sup>132</sup>

Die Wurzel des Judenhasses, mitsamt seinen mörderischen Folgen im 20. Jahrhundert, so lassen sich diese Ausführungen deuten, liegt darin, dass „dieses unselige jüdische Volk“ in seiner Exilsexistenz der Bestreitung der Forderung der Tora grundsätzlich widersprochen habe, dass es trotz der christlichen Verwerfungstheologie fortbestanden habe – „und das Buch war in seiner Hand, und auch vom Scheiterhaufen her waren die Worte des Buches zu hören.“<sup>133</sup> Marcion, so Buber, verkörpere die immer neu zum Hass verführende Rebellion des Christentums gegen seine jüdischen Ursprünge und gegen die Forderung Gottes. Das Echo dieser Rebellion sei nicht bloß bei den völkischen und deutsch-christlichen

---

**131** Martin Buber, „Warum und wie wir die Schrift übersetzten“, in: *Martin Buber Werkausgabe*, Bd. 14, *Schriften zur Bibelübersetzung*, hg. von Ran HaCohen (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012), 170–185, hier 174.

**132** A.a.O., 176.

**133** Martin Buber, „Der Geist Israels und die Welt von heute“, 147.

Theologien, sondern selbst noch bei jenen protestantischen Theologen zu finden gewesen, die keine Antisemiten gewesen seien, sondern Repräsentanten eines emanzipatorischen Liberalismus, die aber dennoch die Schriften der Hebräischen Bibel, mit Ausnahme von Propheten und Psalmen, für ein für das Christentum schädliches Element gehalten hätten. Die zerstörerische politische Wirkung dieser Haltung während der Nazi-Zeit beschrieb Buber in der folgenden Passage:

Harnack starb 1930; drei Jahre danach war sein Gedanke, der Gedanke Marcions, in Handlung umgesetzt, nicht mit Mitteln des Geistes, sondern mit denen der Gewalt und des Terrors. Der Staat, dessen Bürger Harnack gewesen war, stellte die Kirchen vor die Wahl, entweder den Geist Israels gänzlich auszuschalten und damit allem Einfluß auf die Geschäfte dieser Welt, die des Staates und der Gesellschaft, zu entsagen oder mitsamt dem Judentum liquidiert zu werden.<sup>134</sup>

Bubers Deutung der tieferen Ursachen des Judenhasses und der Mitverantwortung der christlichen Theologie für die Zerstörung des europäischen Judentums findet ihre Ergänzung darin, dass er auch das jüdische Volk in die Verantwortung rief: Nur indem das jüdische Volk in seinem „eigenen Umkreis“, d. h. in der neuen Heimstätte in Palästina, an der „Verwirklichung“ von Gottes Forderung arbeite, werde es berechtigt sein, „den Geist Israels gegen den offenen oder versteckten Marcionismus der Völker zu setzen: gegen den Dualismus der erlösten Seele in einer der Unerlöstheit preisgegebenen körperlichen Welt das Leben der Verantwortung im Dienste der Einheit.“<sup>135</sup>

Nur kurz zu erwähnen ist, dass Tillich bei seinem Nachdenken über das jüdische „Nein“ zum Christentum und über die Rolle des Judentums als kritischen Maßstab mit Blick auf die Neigung zur Preisgabe des Jüdischen in den christlichen Kirchen, trotz seines Akzents auf der Identifizierung des Heidnischen mit der Raumvergötzung, die Tradition der jüdischen Christentumskritik der Wissenschaft des Judentums im 19. und frühen 20. Jahrhundert vor Augen gehabt haben dürfte. Neben Abraham Geiger und Leo Baeck, die, indem sie Jesus als pharisäischen Juden deuteten, dem Christentum ein Dialogangebot machten und es zugleich kritisch an seinem Ursprung im Judentum als der ursprünglichen, reinen prophetischen Religion des „ethischen Monotheismus“ maßen,<sup>136</sup> war es vor allem

---

**134** A.a.O., 149.

**135** A.a.O., 150.

**136** Vgl. Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, übers. von Christian Wiese (Berlin: Jüdische Verlags-Anstalt, 2002); Christian Wiese, „Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumsbild des liberalen Protestantismus“, in: *Leo Baeck 1873–1956*.

Martin Buber, der für diese spannungsreiche Mischung aus Anerkennung und Herausforderung stand.<sup>137</sup> Die auch von Tillich betonte unaufhebbare Differenz zwischen Judentum und Christentum hatte er etwa in seinen drei Prager *Reden über das Judentum* vor dem Ersten Weltkrieg – in den Jahren 1909–1911 – polemisch zur Sprache gebracht, indem er die religiöse Ursprünglichkeit und Wahrheit für das Judentum in Anspruch nahm:

Was an den Anfängen des Christentums nicht eklektisch, was daran schöpferisch war, das war ganz und gar nichts anderes als Judentum. Es war jüdisches Land, in dem diese Geistesrevolution entbrannte; es waren uralte jüdische Lebensgemeinschaften, aus deren Schoße sie erwacht war; es waren jüdische Männer, die sie ins Land trugen; die, zu denen sie sprachen, waren – wie immer wieder verkündet wird – das jüdische Volk und kein anderes; und was sie verkündeten, war nichts anderes als die Erneuerung der Religiosität der Tat im Judentum. Erst im synkretistischen Christentum des Abendlandes ist der dem Okzidental vertraute Glaube zur Hauptsache geworden; im Mittelpunkt des Urchristentums steht die Tat. [...] Und können wir nicht denen, die uns neuerdings eine ‚Fühlungnahme‘ mit dem Christentum anempfehlen, antworten: Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit brauchen wir nicht Fühlung zu nehmen, brauchen es nur in uns zu erkennen und in Besitz zu nehmen, den wir tragen es unverlierbar in uns; was aber am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt, und damit – das sagen wir als Juden und als Menschen – *wollen* wir nicht Fühlung nehmen. Freilich dürfen wir dies nur antworten, wenn wir den abergläubischen Schrecken, den wir vor der nazarenischen Bewegung hegen, überwinden und sie dahin einstellen, wohin sie gehört: in die Geistesgeschichte des Judentums.<sup>138</sup>

Der junge Buber bediente sich also einer kämpferischen Sprache, deren psychologische Funktion vor einem jüdischen Publikum im Prozess des Ringens um eine eigene Identität offensichtlich ist. Er redete vom „abergläubischen Schrecken“ vor dem Christentum, da er sich der herrschenden Angst von Minderheitskulturen in Mehrheitsgesellschaften bewusst war. Er reduzierte das Christentum auf die „nazarenische Bewegung“, auf einen unschöpferischen, weil angeblich synkretistischen Mix aus „tausend Riten und Dogmen“ und verwies es in seinen Ursprüngen „in die Geistesgeschichte des Judentums“, um seiner geschichtlichen Übermächtigkeit etwas entgegenzusetzen. Positiv gesprochen, stellte er das Christentum damit in die Geistesgeschichte des Judentums hinein und sprach ihm

---

*Aus dem Stamme von Rabbinern*, hg. von Georg Heuberger und Fritz Backhaus (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2001), 147–171.

**137** Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015).

**138** Martin Buber, „Die Erneuerung des Judentums“, in: *Der Jude und sein Judentum*, 27–44, hier 36–38.



auf diese Weise Legitimität, Wahrheit und eine historische Sendung zu. Letztere besteht allerdings vor allem darin, jüdische Ideen und Werte in der nichtjüdischen Welt zu verbreiten, wenn auch so, dass es auch das Judentum auf diese Weise an das ihm Ureigene erinnere. Das Dogmatische am Christentum erscheint als unschöpferisch und unjüdisch – Maßstab für sein eigentliches, wahres Wesen, zu dem es zurückfinden muss, will es schöpferisch sein, ist das ihm in Jesus von Nazareth eingeschriebene Jüdische. Diese für viele jüdische Religionsphilosophen in Deutschland vor der Shoah charakteristische Denkfigur ist Ausdruck einer Haltung, die man vielleicht als „inklusive Überlegenheitsanspruch“ bezeichnen könnte: Dem Christentum wird eine – vom Judentum unabhängige – eigenständige Wahrheit bestritten, zugleich wird dies jedoch in seinem polemischen Charakter begrenzt durch die ausdrückliche Anerkennung und Bejahung einer – wenn auch vom Jüdischen abgeleiteten – Wahrheit.

Diese theologische Infragestellung, die Buber später in seinen *Zwei Glaubensweisen* (1950) weiter ausdifferenzierte und mit der Dialogphilosophie von *Ich und Du* verband, indem er dem Judentum eine Ich-Du-Beziehung zum Göttlichen in Gestalt der *emuna* (des Vertrauens), dem Christentum aber eine Ich-Es-Beziehung auf der Grundlage der *pistis* (des Für-Wahr-Haltens) zuschrieb, ist jedoch nur ein Aspekt seiner In-Beziehung-Setzung zum Christentum. In anderen Kontexten, etwa in dem berühmten „Zwiegespräch“ mit dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt in Stuttgart im Januar 1933, von dem Tillich sicher Kenntnis nahm, konnte Buber wesentlich unpolemischer, dialogischer reden. Als Antwort auf die These des christlichen Theologen von der Messianität Jesu kennzeichnete Buber, ähnlich wie Tillich in seinen Vorlesungen von 1953, die zentrale, unüberbrückbare *Differenz* zwischen Judentum und Christentum als den Gegensatz zwischen dem christlichen Glauben an das Gekommensein des Messias und dem jüdischen Bewusstsein der Unerlöstheit der Welt. Allerdings gebe es einen anderen Weg als den, die Messiasfrage zum ausschließlichen Gradmesser der Wahrheit beider Religionen zu machen. Das Judentum, so der jüdische Gelehrte, vermag das Christentum in seiner Wahrheit anzuerkennen, ohne die Differenz zu verschweigen. Die theologische Grundlage dafür fand er in der Einsicht, dass die Grenzen der Gotteserkenntnis es jeder historischen Religion verwehren, sich als Ausdruck der „endgültigen Offenbarung Gottes“, als unüberbietbare Wahrheit in einem absoluten Sinne zu verstehen: Vielmehr sei „Gott [...] jeder seiner Manifestationen schlechthin überlegen“. Und was auf dieses Argument folgt, ist ein in der Dichte der Sprache eindrucksvoller Versuch, Wesen und Grenzen eines religiösen Dialogs zwischen Judentum und Christentum auszuloten:

Das Juden und Christen Verbindende [...] ist ihr gemeinsames Wissen um eine Einzigkeit [„Israel“, C.W.], und von da aus können wir auch diesem im Tiefsten 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. 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 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‘.<sup>139</sup>

Buber fasst zwar am Schluss der Passage die Aufhebung der Verschiedenheit am Ende der Zeiten ins Auge, aber vorerst bleibt es unabsehbar bei der Differenz. Und insoweit gilt es, die unaufhebbaren Unterschiede auszuhalten. Das Bild vom bleibenden Nebeneinander von Kirche und Israel im Gegenüber zu Gott ist eine theologische Schlüsselkategorie, die es Buber ermöglichte, ein Dialogmodell zu entwerfen, das sich durch die Verbindung zweier entscheidender Elemente auszeichnete: erstens die tiefe Gewissheit der Gültigkeit des eigenen Glaubensgeheimnisses und zweitens die Achtung vor der Wahrheit des fremden, dem eigenen widersprechenden Glaubensgeheimnisses – beide sind „echtes Heiligtum“, beide sind mit der Dignität des Gottesgeheimnisses ausgestattet, beide stehen unter dem Vorbehalt zukünftiger Bewahrheitung, die den menschlichen Gesprächspartnern im Dialog unverfügbar bleibt.

Tatsächlich liegt eine gewisse Struktur analogie zwischen dem Denken Tillichs und jenem Bubers in der Konzeption dessen vor, wie im religiösen Dialog zwischen Juden und Christen mit der Differenz im Glauben umgegangen werden soll. So gewiss Bubers Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum nicht von den apologetischen Motiven frei war, mit dem die deutschsprachige jüdische Religionsphilosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert auf die politisch hochbrisante Bestreitung der Existenzberechtigung des Judentums reagierte, so sehr lässt sich spätestens seit den 1920er Jahren in seinen Reflexionen über das Dialogische im Verhältnis zwischen Gott und Mensch wie im Zwischenmenschlichen ein gegenläufiges, kontrapunktisches Motiv vernehmen, das die polemischen

---

<sup>139</sup> Martin Buber, „Kirche, Staat, Volk, Judentum. Aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt“, in: *Der Jude und sein Judentum*, 544–556, hier 549.

Motive begrenzt und in eine andere Gesamtmelodie überführt. Er war zu dieser Zeit in das spannende Projekt einer interreligiösen Kulturzeitschrift involviert, die er zwischen 1926 und 1930 über einige Jahre hinweg gemeinsam mit dem katholischen Theologen Joseph Wittig und dem protestantischen Mediziner Viktor von Weizsäcker herausgab. Der Titel – *Die Kreatur* – sollte die Verbundenheit der geschöpflichen Welt trotz und in ihrer Vielfalt hervorheben. Im Geleitwort hieß es:

Religionhafte Sonderungen, aus denen es keine andere Befreiung gibt als die messianische, haben die Not und die Zucht von Exilen. Sie sind uns nicht Imaginationen, wolkige verrückbare Gestaltungen, sondern sinnvoll beständige Wahrheitssphären, die nicht eher als in der Wirklichkeit des Reiches aufschmelzen dürfen. Erlaubt aber und an diesem Tag der Geschichte geboten ist das Gespräch: der grüßende Zuruf hinüber und herüber, das Sich-einander-Auftun in der Strenge und Klarheit des eignen Beschlosseneins, die Unterredung über die gemeinsame Sorge um die Kreatur. Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben. Es gibt eine Einung der Gebete ohne Einung der Beter. Parallelen, die sich in der Unendlichkeit schneiden, gehen einander nichts an; aber Intentionen, die sich am Ziel begegnen werden, haben ihr namenloses Bündnis an der von ihren Wahrheiten aus verschiedenen, aber von der Wirklichkeit der Erfüllung aus gemeinsamen Richtung. Wir dürfen nicht vorwegnehmen, aber wir sollen bereiten.<sup>140</sup>

Religiöse Pluralität und religiöse Differenz – die „religionhaften Sonderungen“ – sind Buber zufolge sinnvolle, unvermeidliche und von Menschen unaufhebbare Sphären der Wahrheit. In ihrer Exilhaftigkeit, dem Fragmentarischen, zeichnen sie sich durch zwei Eigenschaften aus: die radikale Vorläufigkeit der Erkenntnis und des jeweiligen Wahrheitsanspruchs, d. h. durch das Noch-Nicht und die Ferne der Vollendung, und die nicht selten konfliktreiche Fremde gegenüber anderen Traditionen und Wahrheitsansprüchen. Das Motiv nicht allein der Pluralität, der Differenz, sondern des notwendigen *Getrenntseins* in der Unterschiedenheit, ist bei Buber unüberhörbar, wird aber begrenzt vom Motiv des gemeinsamen Ursprungs und der Aufhebung der getrennten „Exile“ in einer – wenn auch im Gespräch nicht vorwegzunehmenden – messianischen Zukunft. Religiöser Dialog ist unter dieser Voraussetzung in zweifacher Gestalt möglich und notwendig: erstens als Wahrnehmung der gemeinsamen Verantwortung für das *Humanum* und zweitens als Gespräch über die Differenz, das, um dialogisch zu sein, zwei Pole besitzen muss – auf der einen Seite die wechselseitige Offenheit, das „Sich-einander Auftun“, auf der anderen Seite „die Strenge und Klarheit des eigenen Beschlosseneins“, das Bewusstsein der Bindung an das Eigene. Wie kaum ein anderer jüdischer Denker des 20. Jahrhunderts hat Buber diese Figur der Polarität

---

140 *Die Kreatur* 1 (1926), 1f., hier 1.

von Verwurzelung in der eigenen und achtungsvoller Offenheit für die fremde Tradition hervorgehoben.

Die theologische Voraussetzung dieser Figur entfaltete Buber 1929 in seinem bemerkenswerten Essay „Zwiesprache“. Dass Menschen verschiedenen Glaubens einander begegnen und wechselseitig in ihrer Differenz zu bejahen vermögen, liegt, so argumentiert er dort, im Fragmentarischen des göttlichen Wortes in der Sphäre der Geschichte begründet. Deshalb grenzte sich Buber scharf von Gesprächshaltungen ab, die darauf zielen, „der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen“, so als ließe sich über Gottes Wort verfügen. „[I]ch [...] glaube das nicht, sondern das Wort Gottes fährt vor meinen Augen nieder wie ein fallender Stern, von dessen Feuer der Meteorstein zeugen wird, ohne es mir aufleuchten zu machen, und ich selber kann nur das Licht bezeugen, nicht aber den Stein hervorholen und sagen: Das ist es.“<sup>141</sup> Der Mensch der Moderne lebe in einer weitgehend offenbarungslosen Zeit, einer Zeit des Harrens, in der es „ein eindeutig kennbares und vertretbares Gotteswort“ nicht gebe, sondern in dem sich die überlieferten Worte „in unserem menschlichen Einanderzugewandtsein“ ausdeuteten. Buber hoffte, nun sei eine „Zeit echter Religionsgespräche“ angebrochen, im Gegensatz zu den dialogisch verkleideten Monologen der Vergangenheit, „nicht jener so benannten 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.“<sup>142</sup> Bubers „Dialogik“ wäre daher missverstanden, wollte man sie im Sinne einer „Gleich-Gültigkeit“ aller Religionen deuten. Woran ihm lag, war die Doppelperspektive von bleibender Verschiedenheit bei gleichzeitiger dialogischer Verwiesenheit aufeinander: Der Glaube des Judentums und der Glaube des Christentums sind, so endet sein Buch *Zwei Glaubensweisen*, „wesensverschieden, jeder seinem menschlichen Wurzelgrund gemäß, und werden wohl wesensverschieden bleiben, bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der ‚Religionen‘ in das Königtum Gottes eingesammelt wird“, sie hätten einander jedoch bis dahin „Ungesagtes zu sagen und eine heute kaum erst vorstellbare Hilfe einander zu leisten.“<sup>143</sup>

In Tillichs Nachdenken über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen und den Charakter des interreligiösen Dialogs begegnen von der

---

141 Martin Buber, „Zwiesprache“, in: *Werke*, Bd. 1, *Schriften zur Philosophie* (München: Kösel und Heidelberg: Schneider, 1962), 175–214, hier 179.

142 A.a.O., 180.

143 Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, mit einem Nachwort von David Flusser (Gerlingen: Lambert Schneider, <sup>2</sup>1994 [1950]), 183.

Struktur her vergleichbare Überlegungen. Die wesentlichen Grundsätze formulierte er u. a. in seinem Essay über „Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“ (1964). Dazu gehört zunächst eine Form des recht verstandenen Absolutheitsanspruchs, die sich im religiösen Gespräch in dreierlei Gestalt zu bewähren hat. Die erste Voraussetzung besteht darin, dass „beide Partner der Religion des anderen nicht ihren Wert absprechen, sondern sie als Religion gelten lassen, die letztlich auf Offenbarungserfahrung beruht“ – das entspricht Bubers Achtung vor dem Geheimnis des echten anderen Heiligtums; zweitens müssen beide Gesprächspartner ihren religiösen Standpunkt „mit Überzeugung vertreten können“ – Bubers „Strenge und Klarheit des eigenen Beschlosseneins“; und drittens müssen die Partner der Kritik zugänglich sein – Bubers „Sich-einander-Auftun“.<sup>144</sup> Wie bei Buber läuft Tillichs Konzept auf das einer „dialektische[n] Einheit von wechselseitiger Ablehnung und Anerkennung“<sup>145</sup> hinaus, in der Raum besteht für eine Verknüpfung der eigenen religiösen Gewissheit mit einer reflektierten Würdigung der Tradition des Gesprächspartners sowie der Bereitschaft zur kritischen Selbstreflexion im Licht der Begegnung mit dem Anderen.

## 5 „Jüdische Einflüsse auf die christliche Theologie unserer Zeit“<sup>146</sup>: Tillichs Deutung Bubers und des christlich-jüdischen Gesprächs

Welche Bedeutung Tillich Martin Buber und insgesamt der zeitgenössischen jüdischen Theologie und jüdischen Religionsphilosophie zuschrieb, soll abschließend anhand einer systematisierenden Zusammenschau zweier Texte sichtbar werden, die er noch vor den Vorlesungen über die „Judenfrage“ verfasst hatte: seinem Essay „Martin Bubers dreifacher Beitrag zum Protestantismus“<sup>147</sup> aus dem Jahre 1948 und dem programmatischen Vortrag „Jüdische Einflüsse auf die

---

**144** Paul Tillich, „Das Christentum und die Begegnung der Religionen“, in: GW V, 51–98, hier 81.

**145** A.a.O., 65. Vgl. u. a. Christian Danz, „Erkundung des Eigenen im Lichte des Fremden. Paul Tillichs Beitrag zur religionstheologischen Debatte der Gegenwart“, in: *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, Bd. 5, *Religionstheologie und interreligiöser Dialog*, hg. von Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm (Wien und Münster: LIT, 2010), 75–92.

**146** Siehe Anm. 148.

**147** Paul Tillich, „Martin Bubers dreifacher Beitrag zum Protestantismus“, in: GW VII, 141–150.

christliche Theologie unserer Zeit“<sup>148</sup>, den er 1952 – als „Milton Steinberg Lecture in Jewish Theology“ in der Park Avenue Synagogue in New York hielt.

Festzuhalten ist zunächst, dass Tillich auf dem Hintergrund seiner dialogischen Beziehung zu jüdischen Gelehrten wie Buber zutiefst von der Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit eines Gesprächs zwischen protestantischem und jüdischem Denken überzeugt war und es sich bewusst zur Aufgabe machen wollte, „diejenigen Elemente im religiösen Denken herauszuarbeiten, in denen sich das Judentum als ständiges Korrektiv der christlichen und besonders der protestantischen Theologie“<sup>149</sup> erweise. Das betraf zunächst überhaupt den Beitrag der exegetischen und historischen Disziplinen der Wissenschaft des Judentums, deren Stimme die protestantische Theologie zu ihrem Schaden gewöhnlich ignoriert hatte. Eine Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Interpretation der Hebräischen Bibel sei sowohl für jüdische als auch für protestantische Gelehrte fruchtbar, da sich die stärkere und unmittelbarere jüdische Vertrautheit mit den Texttraditionen und die unabhängiger, stärker religionswissenschaftlich orientierte Perspektive sehr gut ergänzen könnten. Jüdische Theologie mit ihrer Kenntnis der rabbinischen Tradition habe zudem „sehr viel zum Verständnis der jüdischen Umwelt“<sup>150</sup> des Frühchristentums beigetragen. Ihr komme jedoch noch eine weit wichtigere Funktion für das Verständnis des Neuen Testaments zu, insofern sie „die jüdische Seite des Bildes“ erhellte, „das tragische Element im Konflikt zwischen Jesus und den Juden.“<sup>151</sup> Ein historisches Problem der protestantischen Theologie, für das jüdische Forschung Orientierung bieten könne, sei nicht zuletzt das Verhältnis von Mystik und biblischer Religion. Tillich verweist in diesem Zusammenhang auf die unterschiedlichen Perspektiven Gershom Scholems und Martin Bubers zur Kabbala und zum Chasidismus, die allerdings beide bestätigten, dass prophetische und mystische Religion einander nicht ausschließen und die zum Rationalismus neigende protestantische Theologie ihre Skepsis gegenüber der Mystik revidieren müsse.<sup>152</sup>

Entscheidender waren aus Tillichs Sicht jedoch Elemente der neueren jüdischen Religionsphilosophie, namentlich des Denkens Bubers, das für seine eigene Kritik an der zeitgenössischen protestantischen Theologie enorme Bedeutung gewonnen hatte. Dass Bubers Werk diese Rolle spielen müsse, stand für Tillich fraglos fest – „eine Überzeugung“, wie er betonte, „die mit meiner eigenen theologischen Schau zusammenhängt und von dem starken Einfluß abhängt, den

---

**148** Paul Tillich, „Jüdische Einflüsse auf die christliche Theologie unserer Zeit“, in: GW VIII, 292 – 303.

**149** Tillich, „Jüdische Einflüsse“, 292.

**150** A.a.O., 293.

**151** Ebd.

**152** Vgl. a.a.O., 294 f.

Buber direkt und mehr noch indirekt auf mein Denken gehabt hat.“<sup>153</sup> Alle drei Aspekte, die er in seinem Essay über den befreundeten Philosophen entfaltete, hingen mit dem für seine wie Bubers Theologie so bedeutsamen Element des Prophetischen zusammen. An erster Stelle nannte er Bubers existentialistische Interpretation der prophetischen Religion in seinem *Ich und Du* (1923), die durch Karl Barth und Emil Brunner auch in der protestantischen Theologie Einfluss gewonnen habe.<sup>154</sup> Existentialistisch sei eine Religionsphilosophie dann, wenn sie beides zur Geltung bringe: „das Einbezogensein des ganzen Menschen in die religiöse Situation und die Unmöglichkeit, Gott außerhalb dieser Situation zu erfassen.“<sup>155</sup> Indem Buber verdeutlicht habe, dass sich das „Ich“ allein in der Begegnung mit einem „Du“ und dessen Bejahung als „Du“ konstituiere und dass es keinen anderen Weg gebe, einem „Du“ zu begegnen und es zu bejahen, „als daß man dem ‚ewigen Du‘ im endlichen Du begegnet und es bejaht“<sup>156</sup>, habe er sämtliche herrschenden Strömungen der protestantischen Theologie in ihrem Kern herausgefordert. Das gelte in besonderer Weise für den Kulturprotestantismus, der den Gott der Bibel der „Es-Welt“ der modernen technischen Zivilisation angepasst und durch allgemeine wissenschaftlich-rationale Methoden verdinglicht habe, namentlich durch eine historische Forschung, die erst das Fundament für den Glauben schaffen, und eine Theologie, die „die sittliche Persönlichkeit über die Natur in uns und außer uns erheben“<sup>157</sup> wolle. Bubers Dialogphilosophie wird für Tillich demnach zum gültigen Einspruch gegen jegliche Objektivierung durch eine liberale Theologie (im Protestantismus wie im Judentum), die ihn zum moralischen Ideal oder zum philosophischen Begriff mache, statt geltend zu machen, dass „[d]er Gott der Propheten und der Reformatoren“<sup>158</sup> allein in der persönlichen, existentiellen Ich-Du-Beziehung zu erfahren sei. Zugleich entlarve Bubers Dialogphilosophie auch jegliche Orthodoxie als ungangbaren Weg, da überhaupt jeder Versuch, sich das „ewige Du“ über „Moral, Dogma oder Kultus“

---

153 Tillich, „Martin Bubers dreifacher Beitrag“, 141. Zu Bubers und Tillichs Weg im Kontext der protestantischen Theologie und Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit vgl. Marc A. Krell, „Fashioning a Neutral Zone: Jewish and Protestant Socialists Challenge *Religionswissenschaft* in Weimar Germany“, in: *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities – Encounters – Perspectives*, hg. von Andreas Gotzmann und Christian Wiese (Leiden: Brill, 2007), 193–223.

154 Vgl. Tillich, „Jüdische Einflüsse“, 297.

155 Tillich, „Martin Bubers dreifacher Beitrag“, 142.

156 Ebd.

157 A.a.O., 143.

158 Tillich, „Jüdische Einflüsse“, 297. Gott sei in der liberalen Theologie zum ethischen Prinzip und Symbol für das Gute im Menschen geworden. „Der Ruf des Existentialismus brachte den prophetischen Geist zur Geltung auf dem verdorrten Boden einer solchen moralischen, sich als aufgeklärt ausgebenden Religion“ (a.a.O., 295).

verfügbar zu machen, das „Du“ zum „Es“ mache und seiner Göttlichkeit beraube.<sup>159</sup> Der orthodoxe Protestantismus in Amerika etwa verstehe Offenbarung als verfügbares Vermächtnis Gottes, durch die Schrift verbürgt, in dogmatische Begriffe zu fassen und im Ritus erlebbar: „Gegen eine solche Auffassung richtete sich der ganze Zorn der Propheten, und die existentialistische Theologie eines Martin Buber gibt uns neue Waffen gegen sie an die Hand.“<sup>160</sup>

Die stärkste Faszination für Tillich ging jedoch offenbar von Bubers Wiederentdeckung der Mystik als eines Elements der prophetischen Religion aus, mit welcher der Philosoph die religiöse Atmosphäre des frühen 20. Jahrhunderts zu tiefst geprägt habe. Für die größte Leistung hielt Tillich es, dass es dem Kenner der jüdischen wie nichtjüdischen Mystik und Übersetzer chassidischer Spiritualität in die westliche Kultur gelungen sei, die im liberalen Judentum wie im Kulturprotestantismus herrschende Abneigung gegen das Mystische zu überwinden und auf diese Weise der modernen Religion etwas Unveräußerliches zurückzugeben: „das Mystische als Prinzip, nämlich die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen und die Möglichkeit der Vereinigung mit ihm“<sup>161</sup>. Insbesondere Bubers theoretische Interpretation des Chassidismus, mit der Tillich offenkundig aus der gemeinsamen Frankfurter Zeit vertraut war, habe dazu beigetragen, eine wertvolle Form der Mystik sichtbar zu machen, die nicht auf Weltflucht, Verschmelzung mit dem Göttlichen und ethische Gleichgültigkeit hinauslaufe, sondern die „Heiligung der Welt“, die Verantwortung des Menschen für das Geschöpfliche und das Transzendente, das messianische Tun in Vorbereitung auf das zukünftige Gottesreich – alles Aspekte, die Buber seinerzeit auch im gemeinsamen Frankfurter Rundfunkgespräch hervorgehoben hatte.<sup>162</sup>

Tillichs Bereitschaft, in der Begegnung mit der jüdischen Religionsphilosophie das Judentum als Korrektiv von größter Bedeutung für die protestantische Theologie anzuerkennen, ist für diese frühe Zeit zweifellos höchst außergewöhnlich. Das gilt zum Beispiel für die Forderung, das Christentum müsse das

---

159 Tillich, „Martin Bubers dreifacher Beitrag“, 143 f.

160 Tillich, „Jüdische Einflüsse“, 298.

161 Tillich, „Martin Bubers dreifacher Beitrag“, 144.

162 A.a.O., 146 f. Vgl. etwa Martin Buber, „Die jüdische Mystik“ (1909), in *Werke*, Bd. 3: *Schriften zum Chassidismus* (München und Heidelberg: Lambert Schneider, 1962), 11–18; ders., „Der Chassidismus und der abendländische Mensch“ (1956), in: A.a.O., 935–947; aus manchen Formulierungen wird auch deutlich, dass Tillich Abraham J. Heschels Werk *Gott sucht den Menschen* (1955) kannte; vgl. Tillich, „Martin Bubers dreifacher Beitrag“, 146: „Denn nicht nur für den Menschen selbst, auf für Gott ist das Wirken des Menschen in der Welt voll Bedeutung, da der Mensch auch für das Schicksal Gottes verantwortlich ist, insofern Gott in der Welt ist. Der Mensch ist dazu berufen, die zerbrochene Einheit in sich selbst und in der Welt wiederherzustellen; Gott wartet auf ihn, und die Antwort auf des Menschen Wirken ist göttliche Gnade.“



starke Gewicht des Ethischen im Judentum würdigen und entgegen der traditionellen paulinisch-lutherischen Kritik am „Gesetzesdenken“ anerkennen, dass Gesetze nicht zwangsläufig zu Legalismus führten und dass die Tora für fromme Juden „nichts Bedrückendes, sondern etwas Befreiendes“<sup>163</sup> sei. Mit der starken christlichen Begrenzung des Messianischen sei das soziale Element, die revolutionäre Forderung nach Gerechtigkeit in den Hintergrund getreten, vielfach mit der fatalen Folge der bedingungslosen Anpassung der Kirchen an die Autorität des Staates. Die protestantische Kirche nach der Shoah sei daher gezwungen gewesen, ihre Sozialethik völlig neu zu überdenken: Hier sei es nun weniger die jüdische Theologie gewesen, derer man bedurft habe, sondern vor allem die Wahrnehmung der jüdischen Existenz selbst und des Versagens der Kirchen: „Das Judentum zeigte den christlichen Kirchen, daß sie ein Prinzip ständiger prophetischer Selbstkritik nötig haben – einer Kritik, die in ihnen selbst wirksam ist und sich auch gegen Volk und Staat richtet.“<sup>164</sup> Dafür aber reiche nicht einfach die prophetische Botschaft des Alten Testaments, vielmehr gelte es zu erinnern, dass die für das frühe 20. Jahrhundert so bedeutsame Bewegung des Religiösen Sozialismus ohne den prophetisch-kritischen Geist des zeitgenössischen Judentums undenkbar gewesen wäre. Tillichs Urteil lautet daher: „Das Erwachen des prophetischen Geistes in den protestantischen Kirchen ist die wichtigste Frucht der Aufnahme jüdischer Elemente in die protestantische Theologie unserer Zeit.“<sup>165</sup>

Der Essay von 1948 endet daher nicht zufällig mit einer Hommage an Martin Buber als eines Freundes und Ratgebers des Religiösen Sozialismus, der noch einmal auf die gemeinsame Weggenossenschaft in der Weimarer Republik und an der Frankfurter Universität zurückverweist. Auch wenn der jüdische Denker selbst kein aktives Mitglied der Bewegung gewesen sei, hätten seine prophetische Mystikdeutung, sein Dialogdenken und sein messianischer Begriff von Gemeinschaft der kleinen Bewegung orientierende Kraft geboten. Aufgrund seiner „Ich-Du“-Philosophie habe Buber die einzig angemessene Haltung gegenüber dem Marxismus gefunden: eine Bejahung der Marxschen Gesellschaftskritik, seiner Lehre von der Selbstentfremdung und Verdinglichung des Menschen unter den Wirtschaftsbedingungen des Kapitalismus, zugleich aber eine Ablehnung des antireligiösen Affekts des Marxismus und der Idee der Herrschaft des Proletariats, die menschliches Leben auf die „Ich-Es“-Welt reduziere. Das Buber'sche Gegenmodell aber sei die „Gemeinschaft“, das Konzept, das beide – Tillich und Buber – aus dem utopischen Sozialismus Gustav Landauers übernommen und über das sie

---

163 Tillich, „Jüdische Einflüsse“, 301; vgl. 300f.

164 A.a.O., 302.

165 A.a.O., 303.

seinerzeit in Frankfurt diskutiert hatten, „die lebendige Einheit einer Gruppe von Menschen“, die eine gemeinsame geistige Basis haben und in einer „Ich-Du“-Beziehung stehen, die zu messianischem Handeln berufen sind.<sup>166</sup>

Von den zahlreichen offenkundigen und eher verborgenen Spuren des Denkens Bubers in der Theologie und Philosophie Tillichs hob letzterer selbst in den beiden Texten jene besonders hervor, die ihm so kurz nach der Erfahrung von Exil, ohnmächtigem Zeugnis eines präzedenzlosen Völkermords und dem Versagen der Kirchen besonders am Herzen lagen und die ihm in der Nachkriegszeit theologisch wie politisch am wichtigsten erschienen: die drei in Buber untrennbar miteinander verbundenen Herausforderungen seines prophetischen Denkens, die zeigten, „daß die wechselseitige Beziehung und das Gespräch, eben die ‚Ich-Du‘-Begegnung von Judentum und Christentum, noch nicht zu Ende gekommen sind und niemals zu einem Ende kommen sollten.“<sup>167</sup> Und 1952 fügt er – in der New Yorker Synagoge – hinzu, über Buber hinaus und mit Blick auf jüdisches Denken überhaupt:

Es ist nicht meine Aufgabe und würde auch zu weit führen, wenn ich noch die andere Seite des Bildes, den zweifellos vorhandenen christlichen Einfluß auf die jüdische Theologie aufzeigen würde. Aber es würde mir für heute genügen, wenn mir in diesem kurzen Überblick der Nachweis gelungen sein sollte, daß heute in der Begegnung zwischen jüdischem und christlichem Geist etwas vor sich geht, das nie wieder erlebt wurde, seit sich die Wege unserer beiden Religionen im ersten und zweiten Jahrhundert trennten. Heute besteht eine neue Situation: Jüdisches Denken kann von protestantischer Theologie aufgenommen werden. Als protestantischer Theologe bin ich glücklich für die Gaben, die wir stets empfangen haben.<sup>168</sup>

---

**166** Tillich, „Martin Bubers dreifacher Beitrag“, 149. Kritik übt Tillich daran, dass diese „spiritualistische Auslegung des Religiösen Sozialismus“, die den Staat und die politische Macht den „Dämonen“ der reinen „Ich-Es“-Welt überlasse, unterschätze, dass auch dieser Bereich vom „Ich-Du“ durchdrungen werden könne. Das gelte auch für Bubers Zurückhaltung gegenüber der zionistischen Bewegung, so Tillich 1948, im Jahr der Staatsgründung Israels, er betrachte den Zionismus lediglich als messianischen Versuch, eine Gemeinschaft zu stützen. „Die Geschichte scheint jedoch zu beweisen, daß eine Gemeinschaft ohne die schützende Hülle des Staates nicht bestehen kann“ (a.a.O., 150).

**167** Ebd.

**168** Tillich, „Jüdische Einflüsse“, 303.