

sich ließ und als erster — „der unvergleichlich Reinste, Rechtmäßigste“ in Bubers ‚Reihe‘! — den Anspruch erhoben hat, der nicht verstummen wird. Daß ihn alle hören, an die er ergeht, kann er langmütig abwarten.

Nicht hierüber deshalb, wohl aber über die Bezogenheit zwischen dem Gnostizismus bzw. Kabbalismus auf der einen und dem Chassidismus auf der andern Seite scheint sich uns nun aber noch ein Wort kritischer Auseinandersetzung mit Bubers neuem Buch notwendig zu machen. Buber findet am Ende des besonders bedeutenden 5. Abschnitts ‚Sinnbildliche und sakramentale Existenz‘ eine zwiefache „Verwahrung, ungeäußert, doch stark in ihrer Tatsächlichkeit, im Chassidismus gegen die Kabbala“, gegen den Gnostizismus. Der Chassid sei, auch wenn er „Kabbala treibt“, im Grunde „agnostisch, es geht ihm nicht um objektive, formulierbare, schematisierbare Erkenntnis, sondern um die vitale, um das biblische ‚Erkennen‘ in der Wechselseitigkeit der Wesensbeziehung zu Gott“ (Eben dieses müßte übrigens vom Neuen Testament her als echte Gnosis anerkannt und vom wesensverkehrten ‚Gnostizismus‘ unterschieden werden!) Und genau entsprechend verwahre sich der Chassidismus auch „gegen die Magisierung des Mysteriums“, gegen das Vorausberechnen-wollen ‚wirksamer‘ Gebetsformeln und -intentionen etc. „Gott und der Augenblick sind unvorwißbar. . . darum können wir uns wohl immer wieder auf die Tat vorbereiten, aber wir können die Tat nicht vorbereiten. Die Substanz der Tat wird uns immer wieder geliefert, vielmehr, sie wird uns angeboten: durch das, was uns widerfährt, was uns begegnet, durch alles, was uns begegnet. Alles will geheiligt, eingeeiligt werden. . . alles wird Sakrament werden.“

Man wird Buber, wenn man den Gesamteindruck der von ihm zusammengestellten chassidischen Erzählungen auf sich wirken läßt, durchaus zugeben können, daß da ein Sichlosringen aus Gnostizismus und Magie festzustellen ist trotz reichlich davon anhaftenden Eierschalen — derengleichen ja zu allen Zeiten unter allen Völkern der Offenbarungs-Religion zu schaffen machen. Man wird auch seine Definition des Gnostizismus (er sagt: der Gnosis) als immer wieder „in einem vom Alten Testament angerührten Kulturbereich“ vorkommende „Auflehnung gegen es“ akzeptieren: „Sie deutet die Problematik der Welt als eine Problematik der Gottheit: sei es, daß dem guten Gott ein — böses oder nur schlechtes — negatives Prinzip entgegensteht, sei es, daß dem Guten selber brüchige oder

verführbare Gewalten entstammen, die in die Sphäre des Übels fallen und als Weltseele das Schicksal des Widerspruchs tragen, bis sie wieder aufsteigen dürfen.“

Man wird nun aber wohl bei Buber vermissen, daß er der falschen, gnostizistischen nicht die richtige, unsres Erachtens biblische Erklärung für die ‚Problematik der Welt‘ — angesichts der Offenbarung des Einen als allmächtigen und allgütigen Schöpfers — entgegenstellt: Die Erklärung aus der ungeheuern Schwere unsres menschlichen Sündenfalls. Wenn stattdessen Buber gar „letztlich doch jüdischen, nicht synkretistischen Ursprungs“ solche sabbatianischen Vorstellungen findet wie die, „daß der Mensch Gott auch mit dem bösen Trieb dienen muß“, so läßt sich dem gewiß eine gerade thomistisch gut haltbare Forderung abgewinnen: „Man soll den ‚bösen Trieb‘, die Leidenschaft in sich nicht ertöten, sondern mit ihr Gott dienen; sie ist die Kraft, die vom Menschen die Richtung empfangen soll“; — aber das heißt ja dann doch schon: Dem bösen Trieb nicht (sabbatianisch-karpokratianisch) als bösem nachgeben, sondern seine gute, gottgeschaffene Kraft auf ein gutes Ziel richten und ihn ebendadurch als bösen freilich überwinden. An die Frage des eigentlichen, des absoluten Bösen in uns und in Gottes Weltplan ist man damit überhaupt noch nicht herangekommen. (Vgl. aber S. 54 die Besprechung von Bubers neuester, hier weiterführender Publikation!)

Bei aller Achtung vor dem heroischen Heiligkeitsstreben der Chassidim, bei aller Bewunderung für die tatsächliche vielfache Heiligkeitsbewährung, die Gott auch diesen ihren jüdischen getrennten Brüdern — wie so häufig evangelischen im fast gleichzeitigen Pietismus (Tersteegen, Zinzendorf u. a.) — gewährt hat, wird die katholische Christenheit die ‚chassidische Botschaft‘ doch noch nicht als voll mit der biblischen Offenbarung, schon des Alten Bundes, übereinstimmend anerkennen können. Auch diese wahrscheinlich edelste Abart des jüdischen Selbst-Erlösungs-Irrtums ist nicht frei von der gnostizistischen Ausflucht, die Ursache des ‚Weltwiderspruchs‘, des Bösen, die doch ganz in uns liegt — „defectus gratiae causa prima est ex nobis“ (S. Th. I—II, 112, 3 ad 2) — irgendwie in den einzigen Guten, in Gott, hineinzudichten und so sein Bild zu verfälschen, statt einzusehen, quanti ponderis sit peccatum, welches Gewicht unsre Sünde hat, die Er Selbst zuerst für uns tragen mußte, damit dann auch wir sie überwinden können.

6) Einiges über den jüdischen Segensspruch

Einer der charakteristischen Züge des jüdischen Frömmigkeitslebens ist die große Vielheit der „Segenssprüche“. Das Leben des Juden — sowohl das Alltagsleben wie das Leben in der Synagoge — ist erfüllt von diesen „Brachot“. Wenn der Besucher der Synagoge zur Tora „aufgerufen“ wird, damit vor ihm als feierlich geladenem Zeugen ein Stück aus der Lehre vorgelesen werde, spricht er vorher und nachher eine „Bracha“. Das ganze wache Sein des jüdischen Menschen, vom frühen Morgen, wenn er den Segensspruch beim Waschen der Hände spricht, bis zum Schlafengehen, wenn er den Segensspruch spricht „Gelobt seist Du, der Du die Seile des Schlafes auf meine Augen fallen lässest“, ist erfüllt von diesen Segenssprüchen: beim Brechen des Brotes, beim Trinken, beim Essen einer Frucht, und erst recht beim Genuß einer Frucht, die man in diesem Jahre zum ersten Male ißt, beim Anblick des Regenbogens, des Ozeans, bei Blitz, bei Donner, bei der Begegnung mit einem großen Gelehrten, bei der Vorüberfahrt eines Staatsoberhauptes, beim ersten Anblick blühender Bäume im Frühjahr, beim Anziehen eines neuen Kleides, beim Vernehmen einer Todesnachricht, beim Wiedersehen mit einem von schwerer Krankheit genesenen Freunde, ja auch beim Wiedersehen mit einem Freunde, den man ein Jahr lang nicht gesehen hat, bei der Errettung aus Lebensgefahr, bei wohl-

riechenden Blumendüften, und selbstverständlich bei der Ausübung einer vorgeschriebenen Gebetshandlung wie etwa beim Anziehen des Gebetsmantels oder der Gebetsriemen, und so weiter und so weiter. Die Zahl der Segenssprüche, die sich so durch die verschiedenen Erlebnisse und Verrichtungen des Tages zusammenfinden, soll mindestens ein Hundert betragen, also ungefähr acht in jeder Stunde des wachen Tages.

Was bedeuten diese Brachot, diese „Segenssprüche“? Betrachten wir einmal das Wort „Bracha“ selbst. Sein Stamm bedeutet ursprünglich „auf die Knie fallen“, später dann „Gott preisen und danken“. Hermann Cohen sagt in der „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“: „Alle Segenssprüche variieren das eine Motiv der Dankbarkeit. Die Lobpreisungen sind Danksagungen“.

Aber damit ist die Bedeutung der Bracha noch lange nicht erschöpft. Der sterbende Jakob segnet seine Enkel, Manasse und Ephraim, und der Wortlaut dieses Segens (Gen. 48, 15) ist bis zum heutigen Tage der Segen, die „Bracha“, mit welcher der jüdische Vater bei feierlichen Gelegenheiten, etwa bei der „Heiligung“ des anbrechenden Sabbat seine Söhne „segnet“. Was bedeutet hier dieser Segen? Er kann doch nicht bedeuten, daß der Vater den Söhnen „dankt“. Es muß also in dem Stamme „Barech“ noch

eine andere Bedeutung verborgen sein. Der Vater, welcher „segnend“ seine Hände auf den Kopf seiner Söhne legt, will dem Kinde offenbar etwas verleihen, schenken, hinzufügen. Indem wir einen Menschen segnen, wollen wir ihm etwas hinzufügen, ihn mit irgend einer Kraft ausstatten, etwas von uns oder durch uns auf ihn überströmen lassen. Sehr klar wird dieser Gebrauch des Wortes „Barech“, „Segnen“, wenn z. B. am Ende der Schöpfungsgeschichte (Gen. 2, 3) gesagt wird: „Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn“; damit ist offenbar ausgesprochen, daß der Segen, welchen der siebente Tag vom Schöpfer erhält, eben darin besteht, daß der Sabbat ein ‚heiliger‘ Tag wird und damit ausgezeichnet vor allen Tagen der Woche. Die jüdischen Erklärer, welche diesen ‚Segen‘ des siebenten Tages erklären, sind, soweit ich sehe, (Saadja, Nachmanides, Raschi, Ibn Esra) darin einig, daß dieser ‚Segen‘ eine ‚Hinzufügung von Gutem‘ ist, eine ‚Hinzufügung von geistiger Kraft‘, welche der Sabbat durch den Segen erhalten hat. Wenn an anderer Stelle (Gen. 27, 35 ff.) Isaak dem Esau enthüllt, daß Jakob bereits „deinen Segen“ genommen hat und der betrogene Esau ausruft: „Beschlichen hat er mich nun schon zweimal. Genommen hat er einst mein Erstlingstum, und jetzt eben hat er noch meinen Segen genommen!“ und wenn er den Vater fragt: „Hast du mir nicht einen Segen aufgespart?“ (Übersetzung von Buber-Rosenzweig), so ist offenbar auch hier der „Segen“ nicht etwas Symbolisches, wie der Leser von heute es aufzufassen geneigt ist, sondern eine *reale Hinzufügung*, um welche Jakob den Esau gebracht hat.

Wenn es in den Versen, welche vom Priestersegen sprechen (Num 6), von den Priestern heißt: „sie sollen meinen Namen auf die Söhne Israels setzen, *Ich* aber werde sie segnen“, so ist es wiederum so, daß die Priester den Segen nur vorbereiten, indem sie die Segensformel sprechen, aber den Segen zu *geben*, behält sich Gott ausdrücklich vor. Auch hier also muß der Segen etwas Reales meinen.

Wenn also „segnen“ so etwas bedeuten sollte, wie Hinzufügung von Kraft oder dergleichen, und nicht das bloße Danksagen, so erhebt sich die Frage, ob diese Bedeutung auch sinnvoll bleibt bei der Bracha, welche wir Menschen sprechen? Können wir im wahren Sinne *segnen*? Und dazu Gott segnen? Hat es irgendeinen Sinn, daß wir Menschen imstande sein sollten, Gott „Kraft hinzuzufügen“? Müssen wir nicht vielmehr diese Bedeutung des Wortes *verges- sen*, wenn wir von unsern kleinen, tagtäglichen ‚Brachot‘ sprechen? Die überall wiederkehrende Formel des Segensspruches lautet: „Gesegnet seist Du, unser Gott, König der Welt, der Du... (z. B. schaffst die Frucht des Weinstocks)“. Soll nun hier — so muß gefragt werden — das „Gesegnet seist“ in seiner Bedeutung herabsinken zu einem schattenhaften „Sei bedankt“, oder haben wir das Recht und vielleicht die Pflicht, zu versuchen, an der ursprünglichen Bedeutung der ‚Hinzufügung der Kraft‘ auch da festzuhalten? Ich glaube, daß dies der Fall ist und daß uns hier ein tiefer Aspekt der Religion — mindestens der jüdischen — entgegentritt. Es ist dem Menschen gegeben, mitzuwirken am göttlichen Schöpfungswerk. Ein jüdischer, sehr strenggläubiger Bibelerklärer unserer Zeit, Jakob Rosenheim, hat gesagt: „Die Bracha, der Segensspruch, bringt eine ganz neue Beziehung des Menschen zu Gott zum Ausdruck. Der Gotteswille will etwas auf Erden, er möchte ein großes Werk, das in der Zeitenfolge sich entwickelt, gedeihen sehen, und eben die bewußte Förderung dieses Gotteswerkes auf Erden, die Mitarbeit an der Realisierung der Gotteszwecke im Kulturprozeß heißt: ‚Gott segnen‘.“ (Jakob Rosenheim, Aphoris-

men zur Grundlegung der jüdischen Ethik. S. R. Hirsch-Festschrift).

Der Sinn der Bracha ist also, daß sie das Tun des Menschen, sei es auch noch so klein wie das Essen eines Apfels oder das Trinken eines Glases Wein, zum Range eines Mitwirkens des Menschen an der Realisierung des Göttlichen in der Welt erhebt, zur Verwirklichung der „Erlösung“ durch Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes. Das Irdische — so muß die zugrundeliegende religiöse Vorstellung sein — ist herausgerissen aus Gott, aus seinem göttlichen Ursprung. Wir verlieren und verlaufen uns unaufhörlich in dem Getriebe des Tages, in den täglichen Sorgen, und mit uns zusammen entfremdet sich — oder entfremden wir — die Dinge, die uns begegnen und zugeteilt sind, ihrer göttlichen Wurzel und machen sie zu bloßem gottfremdem „Zeug“. Die Bracha mahnt uns an unsern und an der Dinge Ursprung. Sie ermahnt uns, nicht aufzugehen in dem Getriebe, erinnert uns daran, daß alles Tun auf der Welt seinen Sinn nur darin haben kann, mitzuarbeiten an der Verwirklichung Gottes in der Welt, an der Erlösung. Indem wir über eine irdische Handlung den Segensspruch sprechen, reißen wir sie gewissermaßen heraus aus dem Irdischen und stellen sie wieder an ihren Ort in der Welt Gottes, geben ihr den ihr ursprünglich zukommenden ontologischen Status der Heiligkeit zurück. Es darf in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß die jüdische Religion auch einen Segensspruch vorschreibt für die Befriedigung der tierischen Bedürfnisse des Menschen. Auch sie sind der Heiligung fähig, auch sie, deren wir uns schämen und die wir im Geheimen abtun, auch sie gehören zur göttlichen Welt und werden in die göttliche Welt wiedereingestellt, indem wir den Segensspruch sprechen. Man halte dagegen, was Porphyrius von Plotin überliefert: „Plotin pflegte sich zu schämen, daß er in einem Körper lebe“. (Über die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge vergl. hiezu: Endre Ivánka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, 1948, p. 106).

Hier, in der jüdischen Auffassung, ist nichts, was seiner Natur nach dem Göttlichen nicht angehörte, es kann keine Rede davon sein, daß die Stofflichkeit als solche schlecht und schimpflich wäre, und andererseits ist alles der Heiligung bedürftig. Daher ist jeder Genuß verboten, über den nicht der Segensspruch gesprochen wurde. „Rabbi Akiba sagte: es ist dem Menschen verboten, etwas zu verkosten, bevor er den Segensspruch gesprochen hat“ (Talmud, Brachot 35). An derselben Talmudstelle wirft Rabbi Levi die Frage auf: Es heißt einmal (Psalm 24, 1): „IHM gehört die Erde und ihre Fülle“ und einmal wieder (Psalm 115, 16): „Die Himmel sind SEINE Himmel und die Erde gab er den Menschenkindern“. Diese beiden Psalmstellen scheinen einander zu widersprechen, denn einmal wird die Erde als Erde Gottes und einmal als Besitz der Menschen bezeichnet. Die Schwierigkeit wird dort damit gelöst, daß der erste Vers sich auf den Zustand bezieht, bevor der Segensspruch gesprochen wurde, der zweite Vers auf den Zustand hernach. Durch den Segensspruch, durch welchen der Mensch sich die Heiligkeit des Materiellen zum Bewußtsein gebracht und dem Materiellen seine Heiligkeit wiedergegeben hat, wird die Erde sein legitimer Besitz. Ohne diesen Segensspruch genossen, befindet sich das Materielle gewissermaßen in einem falschen Aggregatzustand, ist sich selbst entfremdet, seiner Wurzel veruntreut.

Daher sagt der Talmud an dieser Stelle (und Maimonides nimmt später die Lehre wieder auf): „Wer einen Genuß hat, ohne die Bracha zu sprechen, hat eine Veruntreuung begangen“. Und ebendort: „Es

sagte Rabbi Jehuda im Namen Samuels: Wer von dieser Welt genießt ohne die Bracha, ist, als hätte er von den (ihm verweherten) Heiligtümern des Himmels genossen". In unserer Zeit bemerkte Rabbi Kook hiezu: „Er gleicht dem Untertan, der sich unterfängt, das Szepter des Königs in Gebrauch zu nehmen. Hat er aber die Bracha gesprochen, ist die geistige Seite im Menschen zu einem richtigen Verständnis erweckt worden, dann ist der Mensch selbst erhöht, und die ganze Welt steht ihm zu Diensten, und er ist würdig, diese Welt zu genießen in jener Stufe der Wirklichkeit, die den Heiligtümern des Himmels gleicht.“ In der Bhagavadgita (III, Vers 12) wird in überraschendem Parallelismus zur Auffassung des Talmud gesagt: „Wer die von den Göttern den Menschen gegebenen Gaben genießt, ohne sie (als Opfergaben) den Göttern zurückzugeben, ist wahrlich ein Dieb.“ „Sri Aurobindo erklärt (Essays on the Gita, 1944, I. p. 174) die Stelle folgendermaßen: „Der Mensch sieht sich selber als Genießer der Werke und stellt sich vor, daß alles für ihn existiert und daß die Natur dazu da sei, ihn zu befriedigen und seinem Willen zu

gehorschen; er sieht nicht, daß die Natur sich nicht darum kümmert, ihn zu befriedigen und seinem Willen zu dienen, sondern einem höhern Willen gehorcht... Sein endliches Sein, sein Wille und seine Befriedigung gehören ihr und nicht ihm, und sie opfert sie in jedem Augenblicke als Opfer an das Göttliche. Durch die Unwissenheit hiervon, deren Siegel der Egoismus ist, verkehrt die Kreatur das Gesetz des Opfers. Der Mensch kann in Wirklichkeit nichts nehmen als was sie ihm gibt und ihm erlaubt als seinen Teil zu nehmen“.

Zu dieser Bhagavadgitastelle und ihrer Kommentierung durch Sri Aurobindo sei hier noch eine Parallele aus der Bibel hiehergesetzt (Chronik I, Kap. 29, 14): Zum Schlusse seiner Regierungszeit bringt David das große Opfer dar und spricht die Worte: „Von Dir ist alles und von Deinem Eigenen haben wir Dir gegeben“, wozu wiederum der Talmud (Sprüche der Väter, Kap. 3) bemerkt: „Gib Ihm von dem Seinen, denn du und das deine ist Sein“. Dies ist der Sinn der Bracha.

Jerusalem.

Hugo Bergmann.

7) Internationale Konferenzen zur christlich-jüdischen Zusammenarbeit

Im Frühjahr und Sommer 1951 haben zwei internationale Konferenzen stattgefunden, die völlig oder vorwiegend den aktuellen Problemen der christlich-jüdischen Zusammenarbeit gewidmet waren.

Zunächst trafen sich am 19.—21. Mai in Basel die Vertreter der europäischen Arbeitsgruppen, die hier im Ringen um das rechte Freundschafts-Verhältnis zwischen Christen und Juden stehn. (Katholischerseits wurde die belgische und die französische Arbeit vor allem durch RP. Paul Démann NDS, Brüssel-Paris, vertreten, die österreichische durch Privatdozent Dr. Kurt Schubert, Wien, die schweizerische durch Professor Dr. Leonhard Weber, den Beauftragten des Bischofs von Fribourg Msgr. Charrière.) Wir geben den Konferenzbericht im wesentlichen in der Fassung, welche im „Mitteilungsblatt der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft i. d. Schweiz“ (Nr. 6, September 1951) erschienen ist (I—IV), den Bericht von der anlässlich der Konferenz stattgehabten Kundge-

bung in der des katholischen „Basler Volksblatt“ (Nr. 118 vom 23. Mai 1951) hier wieder (V. „Ring um Israel“); die darin erwähnte Ansprache des Religionslehrers der israelitischen Gemeinde Basel, ist inzwischen im Druck erschienen unter dem Titel: „Die jüdische Auffassung zum Problem der jüdisch-christlichen Verständigung“ und kann durch den Zentralsekretär der Schweizer Arbeitsgemeinschaft, Dr. Hans Ornstein, Zürich 32, Postfach 170, unentgeltlich bezogen werden.

Am 3.—6. Juli trafen sich sodann als Gäste der amerikanischen „National Conference of Christians and Jews & World-Brotherhood“ (WB) jüdische, katholische und protestantische Theologen und religiös aktive Laien individuell (also nicht als Vertreter irgendwelcher Organisationen) in Hattenheim am Rhein. Darüber berichten wir nach dem Konferenz-Protokoll und persönlichen Aufzeichnungen mehrerer Teilnehmer.

7a) Die Basler internationale christlich-jüdische Konferenz

I.

Am 19. Mai traten im Vorstehersaal der römisch-katholischen Gemeinde Basel die Vertreter der an christlich-jüdischer Zusammenarbeit aktiv interessierten Vereinigungen von Belgien, Frankreich, Großbritannien, Holland, Österreich, der Schweiz und Westdeutschland zu einer zweitägigen Konferenz zusammen. Es waren das römisch-katholische, das evangelische und das jüdische Glaubensbekenntnis vertreten. Auch aus Italien (Florenz) und Ungarn lagen Berichte vor. Das Programm der Konferenz gliederte sich in drei Teile: 1. Berichte über die Lage in den einzelnen Ländern, 2. Tätigkeit in den einzelnen Ländern, 3. Möglichkeiten engerer internationaler Zusammenarbeit. Es fanden vier Sitzungen statt (am 20. Mai je eine vormittags und nachmittags). Die ersten drei Sitzungen leitete der Präsident der „Arbeitsgemeinschaft“, Prof. E. Bickel, die vierte, in seiner Abwesenheit, Pfr. J. H. Grolle (Holland).

II.

Den Berichten über die „Lage“ sei folgendes entnommen: In Belgien fällt das Problem mit dem Fremdenproblem als solchem zusammen. Ein ausgesprochener Antisemitismus ist nicht zu beobachten. In Frankreich halten in Presse und Literatur antisemitische und prosemitische Äußerungen einander die Waage. Schwierige Probleme ergeben sich hingegen in Nordafrika, wo z. B. in Marokko die Juden fast die Hälfte der Stadtbevölkerung bilden. Die, nur in Tunis nicht vorhandene, scharfe gesellschaftliche Trennung zwischen den Gruppen der Araber, Kolonisten und Juden begünstigt gegenseitige Fremdheit und Spannungen. Immerhin wurden in Algier und Marokko Vereinigungen dieser Gruppen auf der Grundlage des monotheistischen Gedankens gegründet. In England bestehen, außer in London, soziale Scheidewände, es gibt gesellschaftlichen Antisemitismus, der aber meist latent bleibt und nur in Krisenzeiten sich be-