

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente

»MARTIN BUBER und das christlich-jüdische Zwiegespräch«, Beitrag von Dr. Tal, leitet diese Jahresausgabe des Freiburger Rundbriefs ein. Möge das Beispiel Martin Bubers in Leben und Lehre zur Versöhnung der Völker beitragen, hat er doch auch für die jüdisch-arabischen Beziehungen, ja für die Freundschaft zwischen Juden und Arabern ein besonderes Gespür gehabt. Möge für das christlich-jüdische Zueinanderkommen seine Lehre vom Dialog uns helfen. Wir bedürfen der Hilfe für die Entwicklung unseres Gespräches.

Der Bericht über die Feier der Baumpflanzung auf Bubers Namen im Kibbuz Hasorea beschließt das Heft¹. Darin ist auch der Aufruf »zu Ehren Martin Bubers s.A. Baumspende für Israel« erneut enthalten, den ROMANO GUARDINI † verfaßte². Möchten noch viele Bäume an dem Bergabhang gepflanzt werden können, von dem man weit ins Galil, in die Ebene Jesreel hinausschaut.

¹ s. u. S. 153 ff.

² s. u. S. 155.

1 Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch

Von Dr. Uriel Tal, Dozent für Moderne Jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem und Gastprofessor für Jüdische Geschichte am Hebrew Union College, Cincinnati/Ohio

*Vortrag, gehalten auf dem Symposium »In memoriam Martin Buber« an der Hebräischen Universität, anlässlich der Grundsteinlegung des »Mordechai Martin Buber Zentrum« vor den Mitgliedern des Bundesverbandes der Freunde der Hebräischen Universität am 30. Oktober 1967**

I. Das Zwiegespräch mit dem Christentum ist ein integraler Teil des gesamten Lebenswerkes Bubers. Es ist nicht primär im Rahmen der religionsgeschichtlichen Wissenschaft oder einer religionsphilosophischen Spekulation zu verstehen, sondern hauptsächlich, wie es W. P. Eckert in seiner Abhandlung über Bubers »Zwei Glaubensweisen« mit Recht betont, »... aus der selbstgewonnenen Erfahrung«¹. Darüber wird uns schon rein autobiographisch

mitgeteilt, u. a. im Vorwort zu Bubers Hauptwerk auf dem Gebiet des christlich-jüdischen Zwiegesprächs »Zwei Glaubensweisen« (1950, S. 11), in dem der Verfasser uns berichtet, daß »... das Neue Testament... schon seit nahezu fünfzig Jahren ein Hauptgegenstand meiner Studien gewesen« ist².

Dieses Gespräch zwischen Christentum und Judentum ist jedoch für Buber nicht nur ein biographisches Erlebnis, es ist eine methodisch strukturell bedingte Notwendigkeit der Existenz dieser beiden Glaubensweisen oder sogar dieser beiden Religionen geworden. Diese immanente, existentielle Bedingtheit stammt, wie schon Hans Urs von

* Vgl. Bericht über die Feier in: FR XIX/1967, S. 113 ff. [Anm. d. Red. d. FR.]

¹ W. P. Eckert: Martin Buber – Zwei Glaubensweisen. Frage und Versuch einer Antwort. In: Judenhaß – Schuld der Christen?! Hrsg.: W. P. Eckert / E. L. Ehrlich (im folgenden Eckert/Ehrlich zitiert). 1964, S. 439. [Vgl. FR XVI/XVII, S. 140 f.]

² Martin Buber: Zwei Glaubensweisen Zürich 1950, S. 11. [Vgl. FR III, 10/11, S. 19; V, 17/18, S. 20; V, 19/20, S. 20.]

Balthasar³ und ähnlich auch R. R. Geis⁴ festgestellt haben, aus Bubers dialogischer Denkweise. Im Gegensatz zu anderen Versuchen von jüdischer Seite, Versuche, die Hans Urs von Balthasar als assimilatorisch oder apologetisch bezeichnete⁵, wird bei Buber in diesem Gespräch zwischen Israel und der Kirche nicht nur das Gemeinsame, sondern eben das Unterscheidende, in Bubers Worten »die Grundverschiedenheit«⁶ geschildert. Auf Grund dieser essentiellen Abhängigkeit kann er somit auch die existentielle Daseinsmöglichkeit beider Gesprächspartner sinnvoll gestalten.

Je mehr wir uns diese Auffassung, in der die Begegnung zwischen Christentum und Judentum strukturell bedingt ist, vor Augen halten, desto klarer wird uns, daß hier ein hilfreicher Schlüssel zum Verständnis vieler Ausführungen und Behauptungen Bubers zu finden ist, die vom rein religionsgeschichtlichen Standpunkt aus vielleicht nicht leicht akzeptierbar sind. Die meisten Schriften Bubers auf dem Gebiete der christlich-jüdischen Beziehungen enthalten zwar historische sowie auch quellenkritische oder auch soziologische Schilderungen, so: die Auseinandersetzung mit Oscar A. H. Schmitz über das Pharisäertum (1925/26); die Abhandlung über den Unterschied zwischen Glaube und Religion in Bubers Vorschlag zu der trikonfessionellen Zeitschrift »Die Kreatur« (herausgegeben 1926/27) gemeinsam mit J. Wittig und V. von Weizsäcker); die Rede über »Die Brennpunkte der Jüdischen Seele« (1930); das Zwiegespräch mit dem evangelischen Theologen Karl L. Schmidt (1933); die Polemik mit G. Kittel vom gleichen Jahr; der Briefwechsel mit Karl Thieme (in: Freiburger Rundbrief, II, 5/6 [1949], II, 7 [1950], S. 8) und schließlich das schon erwähnte Werk »Zwei Glaubensweisen« (1950). Trotzdem geht es Buber nicht um das rein Wissenschaftliche, rein Werturteilsfreie dieser Abhandlungen. Es geht ihm, und nur so sollen wir ihn hier einführend, mitfühlend verstehen, um die literarische und gedankliche Ausarbeitung seiner Lehre der Dialogik, wobei die Lehre nicht einfach Lehre bedeutet, sondern einen Weg zum Glauben, im Glauben einen Glaubensweg darstellt.

Da der Dialog, oder vielleicht genauer gesagt »das Dialogische« in Bubers Denkweise die Grundsituation bedeutet, in welcher die menschliche Existenz erst unmittelbar zur Wirklichkeit wird, da eben »... alles wirkliche Leben ... Begegnung« ist, wobei der Dialog die Existenz nicht nur bereichert, sondern überhaupt erst ermöglicht⁷,

so wird auch das christlich-jüdische Gegenüber von einem religionsgeschichtlichen Zwiegespräch zu einem existenzbildenden Dialog erhoben. Wobei auch hier der Dialog die Existenz beider Gesprächspartner, also die christlich-jüdische Ko-Existenz, nicht nur zu bereichern, sondern überhaupt erst zu ermöglichen hat.

Auf Grund des Vorhergesagten wird eine streng wissenschaftliche Behandlung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum eigentlich sekundär, vielleicht auch, wie es uns scheint, unmöglich. Dagegen wird die Betrachtung und das Erleben der existentiellen Zusammenhänge zwischen diesen zwei Religionen, besser: Glaubensweisen, wenn auch oft anhand ihrer geschichtlichen »Ur- und Frühzeit« geschildert, einer der Hauptwege zum Selbst-Wissen, zur Selbsterkenntnis dieser beiden Gesprächspartner. Buber sagt: »Die Betrachtung der Glaubensweisen in ihrer Verschiedenheit führt zur Betrachtung der Glaubensinhalte in ihrer Verschiedenheit, soweit sie mit jenen innerlich zusammenhängen«⁸.

In dieser strukturell bedingten Grundauffassung Bubers wurzelt auch seine Schlußfolgerung. Das separate Weiterbestehen jeder dieser beiden Gesprächspartner in unserer, nach jüdischer Auffassung, prä-messianischen Zeit, »... bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der »Religionen« in das Königtum Gottes eingesammelt wird«⁹, ist eine existentielle Bedingung für eine sinnvolle Gestaltung der weiter bestehenden Verschiedenheiten beider Glaubensweisen. Diese gegenseitige Abhängigkeit wird nicht nur hervorgehoben in Bezug auf den Anti-Judaismus im Christentum, wie z. B. in der Polemik mit Oscar A. H. Schmitz (1925/26), in welcher Buber die traditionelle christliche Auffassung der Pharisäer als scheinheilige Vertreter des starren Gesetzes aufs schärfste kritisierte, oder wie im »Offenen Brief« an Gerhard Kittel vom Jahre 1933, dessen Definition der Zukunft der Juden als »Gehorsam unter die Fremdlingsschaft« Buber angreift¹⁰; sie wird in einer vielleicht viel maßgebenderen und positiveren Weise gerade anhand der Wesensverschiedenheit zwischen sowie auch innerhalb der beiden Gesprächspartner ausgeführt. An diesem Punkt treffen sich die sonst öfter doch verschiedenen Anschauungen von Buber und Rosenzweig. »So von euch gesondert«, sagt Buber in einer Rede vor einer Missionsgesellschaft im Jahre 1930, »sind wir euch beigegeben. »Denn ihr«, zitiert Buber einen Brief Rosenzweigs an Eugen Rosenstock vom Jahre 1917, »die ihr in einer ecclesia triumphans lebt, habt einen stummen Diener nötig, der euch allemal, wenn ihr in Brot und Wein Gott genossen zu haben glaubt, zuschreit: Herr, gedenke der letzten Dinge!«¹¹

Beide Gesprächspartner haben also das gleiche Existenzrecht, welches nach Buber, und so im Gegensatz zu der Polemik eines großen Teiles der zweihundertjährigen Emanzipationsbewegung im Judentum, nicht in abstrakten

³ Hans Urs von Balthasar: Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. 1958, S. 12 f. [Vgl. FR XI, S. 100.] – Ders.: Martin Buber und das Christentum. In: »Philosophen des 20. Jahrhunderts« von P. A. Schlipp und M. Friedmann. Stuttgart 1963. S. 330 f. Vgl. auch bei Eckert/Ehrlich: Anm. 1, 3, 4.

⁴ Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933. Hrsg. R. R. Geis/H. J. Kraus. München 1966 (im folgenden zitiert Geis/Kraus). S. 130. [Vgl. FR XVIII, S. 141.]

⁵ Eckert/Ehrlich: S. 440. – Vgl. R. J. Zwi Werblowski: Die Lehre von Martin Buber. Worte zum Gedächtnis an Mordechai Martin Buber. Jerusalem, 10. 11. 1965, S. 20 (hebräisch).

⁶ M. Buber: Kirche, Staat und Judentum – aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt, erste Antwort. 1933. In Geis/Kraus: S. 156: »... Wir beide, Kirche und Israel selbst, wissen um Israel, aber in grundverschiedener Weise. Grundverschiedenheit ist etwas ganz anderes als zweierlei Ansicht, die man erörtern kann, um dann zu versuchen, sie miteinander in Einklang zu bringen. Das ist hier nicht möglich.«

⁷ M. Buber: Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg 1954, S. 15. Vgl. auch bei Nathan Rotenstreich: Die Grundsätze der dialogischen Philosophie bei M. Buber. In: Iyyun, Jerusalem. Band IX No. 1, Januar 1958, S. 51 ff. (hebräisch).

⁸ M. Buber: Zwei Glaubensweisen. S. 11.

⁹ a. a. O., S. 178.

¹⁰ Die polemischen Schriften mit Oscar A. H. Schmitz erschienen wie folgend: A) Pharisäertum. In: Der Jude, Sonderheft: Antisemitismus und deutsches Volkstum, Berlin 1925; B) Bericht und Berichtigung. In: Der Jude, Sonderheft: Judentum und Deutschtum. Berlin 1926. Beide Vorträge wurden wieder abgedruckt in: M. Buber: Der Jude und sein Judentum. Köln 1963. S. 221–233, und in: Geis/Kraus: S. 135–146. Bubers »Offener Brief an Gerhard Kittel« erschien im Juli 1933, und wurde wieder abgedruckt in: M. Buber: Der Jude und sein Judentum. Köln 1963, S. 621–624, und in: Geis/Kraus: S. 166 bis 170.

¹¹ Geis/Kraus: S. 154. Vgl. auch die interessanten Einführungsworte von R. R. Geis, S. 132.

Rechtfertigungslehren, sondern in der lebendigen Begegnung, in der gegenseitigen Ergänzung, also in der dialogischen Existenz begründet ist. Sollte nun das Judentum, im Sinne der paulinischen Missionshoffnung, im Christentum eingehen oder aufgehen, durch Erlösung verschwinden, oder wie Buber in seinem Brief an Karl Thieme vom 12. Juni 1949 sagt, sollte das Judentum, um geistiges Leben zu erreichen, sich zum Christentum zu bekehren haben, so würde auch die Existenz des Christentums selbst, eben weil sie so wie die jüdische eine Existenz in der Begegnung, im Dialog, ist, gegenstandslos und anhaltslos, also ihrer selbst entfremdet werden¹².

Bevor wir uns Bubers These der Glaubenszwiefältigkeit zuwenden, soll nun noch ausdrücklich betont werden, daß, obwohl Buber die »... unverträglich grundverschiedenen« Glaubensweisen beider Religionen als Gegensätze, nicht nur als Nuancen oder wie K. Thieme als »Akzentunterschiede«¹³, welche Judentum und Christentum voneinander unterscheiden und dadurch eben binden, beschrieb, so hat er diese Unterschiede doch auch innerhalb jeder dieser beiden Gesprächspartner gefunden. Deutlich warnt Buber, man solle: »... sich aber hüten, diese Zwiefältigkeit antithetisch zu vereinfachen«¹⁴. Dabei meinte Buber, daß es sich bei ihm eben mehr um typische Repräsentanten von zwei Glaubenswegen als solche handelt, also um das Verständnis, oder besser gesagt das Miterleben und das mitfühlende Wissen dieser beiden Glaubenswege als solche, Wege, die im Judentum und Christentum nur ihre »repräsentative Wirklichkeit« gefunden haben¹⁵.

II. Die Zwiefältigkeit des Glaubens ist eine Zwiefältigkeit, welche sich typologisch verwirklicht hat im Unterschied zwischen einerseits dem biblischen, prophetischen und pharisäischen Judentum, wobei die Lehre Jesu nach den Synoptikern noch inbegriffen ist, und dem Judentum, welches gnostische und apokalyptische Einflüsse aus der hellenistischen Umwelt absorbierte, hauptsächlich aber dem paulinischen Christentum andererseits. Diese Auffassung hatte Buber zum erstenmal zwanzig Jahre vor seinem Werk »Zwei Glaubensweisen«, also im Jahre 1930, in seiner Stuttgarter Rede über »Die Brennpunkte der jüdischen Seele« ent-

wickelt. Schon damals sagte Buber, daß Glaube, im Gegensatz zum Hebräerbrief 11, 6, nicht als »Glaube daß Gott ist«, sondern als »Emuna«, also als »Vertrauen dem seienden Gott«, so wie es der Stammvater nach Gen 28, 20 erlebte, zu verstehen sei¹⁶. Das Wesentliche an dieser Auffassung des Glaubens ist das unmittelbare Dialogverhältnis zwischen Gott und Mensch, ein Verhältnis, welches nach Buber das Typische an der israelitischen Glaubensweise sei und dessen Urform in der Frühzeit des Glaubensvolkes Israels, sowie in der Lehre der Pharisäer und Jesu nach den Synoptikern sich gestaltet haben soll. Dieses Verhältnis wurde dann, in späteren Jahren, vielfach von Buber weiter behandelt und besprochen, wobei der Kern seiner Auffassung in folgenden Thesen zum Ausdruck kam:

Das wahre Glaubensverhältnis, im Sinne eines Beharrens im unmittelbaren Vertrauen, wie es auch noch im prä-paulinischen Christentum bestand, ist eine schlichte, konkrete, situationsverhaftete Dialogik des ur-biblischen Menschen, eine Dialogik, in welcher der Mensch das Ewige oder das Göttliche nicht in abstrakten Begriffen oder im überzeitlichen Geist, sondern »... in der Tiefe des realen Augenblicks« empfindet¹⁷. Auf Grund dieser Prämisse bezeichnet Buber die zwei Glaubensweisen, die überhaupt im Bereich der religiösen Existenz sich gegenüber stehen, mit den hebräischen und griechischen Ausdrücken: *Emuna* und *Pistis*. *Emuna* bedeutet, »... daß ich einen Sachverhalt als wahr anerkenne«, deswegen auch als »Anerkennungsverhältnis« bezeichnet¹⁸. Die Herkunft der jüdischen *Emuna* ist nach Buber »volksgeschichtlicher« Natur; die Herkunft der griechisch-christlichen *Pistis* sei ihrer Natur nach »individualistisch«¹⁹. *Emuna*, sagt Buber weiter, ist das »Beharrens«verhältnis oder das »Vertrauensverhältnis«, welches auf einem Kontakt »meiner Ganzheit, mit dem, zu dem ich Vertrauen habe«, beruht. *Pistis* hingegen ist ein »Anerkennungsverhältnis«, welches auf einem Akt der Akzeptation, »einer Akzeptation durch meine Ganzheit, dessen, was ich Als-wahr-anerkenne«, beruht. In der *Emuna* »... findet sich der Mensch im Glaubensverhältnis«; in der *Pistis* »... bekehrt er sich zu ihr«. Der Mensch der sich im unmittelbaren Vertrauensverhältnis befindet, ist primär ein Glied einer Glaubensgemeinschaft, einer historischen Stammesgemeinschaft, welche eben durch den Glauben oder in der *Emuna*, zum Volksstamm und zur Glaubensgemeinschaft zusammengeschmiedet wurde. Der Mensch, der sich zu dem christlichen, paulinischen (oder post-paulinischen) Anerkennungsverhältnis bekehrt, ist primär ein einzelner, und als solcher eine »... sich gegen ihre Volksgemeinschaft abgrenzende Person« oder auch ein »... außerhalb der Geschichtserfahrungen von Völkern Stehender«, der sich als solcher zur *Pistis* wendet und zu dem Glauben bekehrt, »daß ein in Jerusalem gekreuzigter Mann ihr Erlöser ist«²⁰.

In dieser Gegenüberstellung zweier Glaubensweisen geht es Buber doch hauptsächlich um die Auffassung und Ausarbeitung der Gegensätze in seiner Sprache der »Grund-

¹² *Freiburger Rundbrief*, II/1949/50, Nr. 5/6. Vgl. dazu Eckert/Ehrlich: »... Das Judentum müßte sich selbst aufgeben, es würde, will man es scharf formulieren, noch einmal sterben, wenn es ... zum Glaubenswechsel genötigt würde ...«, a. a. O., S. 446. Vgl. auch Martin Stöhr: »Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus«. In: Blätter des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften f. Chr.-jüd. Zusammenarbeit, 1/1/1966, S. 27 ff. Die Frage der Anerkennung der Existenzberechtigung des Judentums vom christlich-theologischen und religionsgeschichtlichen Standpunkt gesehen, wurde auch behandelt. Vgl. Uriel Tal: Judentum und Christentum im Zweiten Reich, Jerusalem, 1969, besonders Kapitel 2, 3, 4 (Hebräisch) [vgl. FR XXI/1969, S. 117] sowie in U. Tal: Introduction zur Quellensammlung: The Grey Book. A Collection of Protests against Anti-Semitism and the Persecution of Jews, Issued by Non-Roman Catholic Churches and Church Leaders During Hitler's Rule, by J. M. Snoek, Assen-Holland, 1969, pp. I-XXVI. [Vgl. FR XXI/1969, S. 126.] Vgl. auch die das Christentum scharf kritisierende Abhandlung, christlicherseits, von Alan T. Davies: Anti-Semitism and the Christian Mind. The Crisis of Conscience After Auschwitz, N. Y., 1969, Ch's III-VII. Vgl. dazu: Krister Stendhal: Judaism and Christianity II - After a Colloquium and a War. In: Harvard Divinity Bulletin, Autumn 1967, New Series, Vol. I, No. 1, S. 2 ff.

¹³ *Freiburger Rundbrief*, XIV/1962, Sonderausgabe zum 60. Geburtstag von Karl Thieme, S. 7. Vgl. auch: Geis/Kraus: S. 156.

¹⁴ M. Buber: Zwei Glaubensweisen. S. 7.

¹⁵ a. a. O., S. 10, vgl. auch R. R. Geis' Einleitungsworte in: Geis/Kraus: S. 130, und W. P. Eckerts kritische Bemerkung in Bezug auf K. Thiemes obengenannte Besprechung von Bubers Zwei Glaubensweisen. In: Eckert/Ehrlich: S. 445.

¹⁶ Geis/Kraus: S. 147. Vgl. Zwei Glaubensweisen: S. 7/8, 41. Grundlegende Hinweise bei Ernst Simon: Brücken - Gesammelte Aufsätze. Heidelberg, 1965, S. 323.

¹⁷ M. Buber: Zwei Glaubensweisen. S. 8, 33.

¹⁸ a. a. O., S. 5, 6.

¹⁹ a. a. O., S. 174.

²⁰ a. a. O., S. 174-176. S. die religionsvergleichende Studie von R. J. Zwi Werblowski: Faith, Hope and Trust. A Study in the Concept of »Bittahon«. In: Annual of Jewish Studies, published by the Inst. of Jewish Studies, University College, London, S. 95 ff., und besonders über *Emuna*, dort S. 131 ff.

verschiedenheiten«, eben weil sein Ausgangspunkt das dialogische Gegenüber und nicht das apologetische Ineinander ist. Diese Grundverschiedenheit wurde schon in Bubers Zwiegespräch mit *Karl Ludwig Schmidt* im Jahre 1933, dann im Briefwechsel mit *Karl Thieme* und natürlich auch in Bubers Hauptwerk auf diesem Gebiet, also im Buch »Zwei Glaubensweisen« deutlich hervorgehoben. Das gemeinsame an diesen Phasen der Entwicklung von Bubers Lehre ist, daß er das Unüberbrückbare an der Scheidung »... zwischen Juden und Christen, zwischen Israel und der Kirche« in der christologischen Frage sieht. »... Wenn wir die Scheidung ... auf eine Formel bringen wollen«, so schrieb Buber an K. L. Schmidt, »können wir sagen: die Kirche steht auf dem Glauben an das Gekommensein Christi als an die der Menschheit durch Gott zuteil gewordenen Erlösung. Wir, Israel, vermögen das nicht zu glauben. Die Kirche sieht diese unsere Aussage entweder als ein Nicht-Glauben-Wollen an, als eine Verstocktheit ... oder als einen Bann, als eine fundamentale Eingeschränktheit ..., als die Verblendung Israels, die es hindert, das Licht zu schauen ..., aber wir wissen es anders. Erlösung der Welt ist uns unverbrüchlich eins mit der Vollendung der Schöpfung, mit der Aufrichtung der ... Einheit«²¹.

Diese Grundverschiedenheit zwischen Juden und Christen ist unüberbrückbar, da sie nach Buber nicht in abstrakten Glaubensartikeln begründet ist, sondern in der Einzigartigkeit, in der Einmaligkeit Israels als Glaubensgemeinschaft in Israel als »*Einheit von Glauben und Volkstum*«, eine Einheit, die weit über jeder wissenschaftlichen, empirischen oder spekulativen Definition steht. Israel bedeutet einen *Bund zwischen Gottheit und Menschheit, zwischen Ewigkeit und Zeit, Raum und Begrenztheit, Religion und Nation*. Es ist eben diese Bundesart, in der sich die jüdische Glaubensweise von der christlichen so gründlich unterscheidet, daß Israel für alle Zeiten von anderen Nationen, Religionen und Glaubensweisen abgesondert bleiben muß.

III. Wenn wir uns nun zum Schluß fragen wollen, was Bubers Weg für das heutige christlich-jüdische Zwiegespräch bedeutet, so scheint es, daß wir hier, wie vielleicht auf vielen anderen Gebieten von Bubers vielseitigem und fruchtbarem Schaffen, zwischen zwei grundverschiedenen Wertungsmaßstäben streng unterscheiden müssen: zwischen dem Maßstab der objektiven wissenschaftlichen Kritik einerseits, und andererseits dem des subjektiven Kriteriums, eines auf die Stufe einer einführenden Existenzphilosophie erhobenen Kriteriums.

Objektiv, und in diesem Falle religionsgeschichtlich gesehen, dürften Bubers Ausführungen viele Schwierigkeiten mit sich bringen. So sehen wir, um nur bei einem Beispiel zu bleiben, daß diejenige Glaubensweise, die Buber als Pistis, also als ein eher intellektuelles Anerkennungsverhältnis, als eine Akzeptation von, oder Bekehrung zu, einer von Gott geschaffenen, deswegen auch für wahr gehaltenen Wirklichkeit – im Gegensatz zur jüdischen Emuna –, für die typisch christliche hält, gerade äußerst charakteristisch für die Religionsgeschichte der jüdischen Glaubens- und Lebensweise ist. Eines der ersten, authentischsten Glaubensbekenntnisse des von Buber so oft beschriebenen biblischen Menschen ist eben gerade dieses Pistisartige »Anerkennungsverhältnis«, diese dem ganzen jüdischen Wesen zugrunde liegende »Akzeptation des Joches

des Himmelreiches« (wörtlich: Kabbalath Ol Malchuth Schamaim). Die Quelle, um dieses Anerkennungsverhältnis zu belegen, ist das bekannte »Sch'ma Israel« Gebet, das zweimal täglich, morgens und abends, in Form von drei Teilen biblischer Glaubensbekenntnisse wiederholt wird. Indem man mit Deut 6, 4–9 beginnt, wird das erste Anerkennungs-bekenntnis ausgesprochen. »... Und es wird geschehen, wenn ihr höret auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, den Ewigen, euren Gott zu lieben und ihm zu dienen mit ganzem Herzen und ganzer Seele.« Nicht ein Ergriffensein durch Gott, nicht ein existentielles hingebendes Vertrauen oder Abhängigkeitsgefühl, sondern die Akzeptation des Joches eines Gesetzesgehorsams, welcher – auf Grund der deutlich formulierten und bekennenden Bereitschaft, Gott zu lieben und ihm zu dienen – die Voraussetzung zur zweiten Anerkennungserklärung bildet. Dieser zweite Teil (Deut 11, 13–21) erneuert nichts an der ersten Anerkennung der göttlichen Offenbarung und der Pflicht, sich diese Offenbarung liebend und dienend immer vor Augen zu halten (auch hier paßt die Form Pistis weit besser als Emuna), sondern bildet den Übergang von der willentlichen Hingabe des Herzens zum tagtäglichen Lebensweg des gesetzestreuenden Juden: »... daß sie sich Schaufäden machen an die Zipfel ihrer Kleider für alle Zeiten ... auf daß ihr sie sehet und euch erinnert aller Gebote des Ewigen und sie tuet und nicht wandelt in den Gelüsten eures Herzens und eurer Augen, denen ihr nachgeht ...«²².

Auf Grund dieses elementarsten, fundamentalsten Glaubensbekenntnisses, eines Bekenntnisses, das seinen wahren historischen Sinn erst in seiner gesetzlichen Form fand, hat sich im Laufe der jüdischen Religionsgeschichte einer der maßgebendsten Charakterzüge des historischen Judentums entwickelt. Es ist, wie Buber mit Recht betont, die Auffassung des Glaubens als Verwirklichung, als »... wirklichmachen ... in dem ganzen Leben des ganzen Menschen ...«²³. Jedoch das Eigenartige dieser Glaubensweise im Sinne einer Verwirklichung – wenn man sie überhaupt in einen Gegensatz zum Christentum stellen könnte – liegt eben nicht nur, wie bei Buber, in der »Emuna«, sondern primär in der »Halacha«, also eben in der Sphäre der gebotenen Tat einerseits und der intellektuellen Auslegung, sei sie rational-juridisch, sei sie mystisch, andererseits, also eher im Rahmen des Glaubens als Pistis, als Anerkennung durch Erkennung.

Mehr als Glaube im Sinne eines vollkommen, bedingungslos und voraussetzungslos sich Verlassens auf das Göttliche, oder auf einen persönlichen Gott, dem man vertrauend sich ganz hingeben kann, hat das historische Judentum den Glauben in Form einer Hermeneutik der mündlichen Lehre, in Form logischer, gesetzestreuer Auslegungen gestaltet. Religiöse Gefühlsregungen, bewußte oder auch unbewußte Gedankenanknüpfungen, ausgesprochene Glaubensbekenntnisse zu Gott und seiner Lehre wurden nicht primär in einem Emuna-artigen Vertrauensverhältnis, sondern eher im Sinne eines allumfassenden Glaubensgehorsams geformt. Die exegetischen Normen, nach denen das mündliche Gesetz aus der Schrift abgeleitet wurde, die Regeln, nach denen überlieferte Gebote das tägliche Leben in allen Einzelheiten verfassungsmäßig gestalteten, die logischen Folgerungen, Erläuterungen und Überlieferungen hatten den Glauben eher zu einer Willensdisziplin und sittlicher Tatkraft geformt, als ihn in Form des abso-

²¹ a. a. O., S. 31–33; vgl. dort S. 41–43.

²² Mischna, Traktat »Berachot«, II, 2.

²³ Vgl. bei *Karl Thieme*, oben Anm. 13.

luten Verharrens in Treue und Vertrauen, also in Form einer »Emuna« zu bilden²⁴.

Das dem Judentum zugrunde liegende Verlangen Gottes »So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet« (Jer 29, 11) hat sich während der jüdischen Geschichte weniger zu einem »Emuna«-artigen Idealgebilde eines totalen Vertrauensverhältnisses entwickelt. Vielmehr begegnet es jedoch in Form scharfsinniger Dialektik, tiefempfundenem und sozial institutionalisiertem Pflichtgefühl, sowie in Form der bewußten, gewollten und ausdrücklich verkündeten Anerkennung der bindenden, offenbaren Autorität Gottes und seiner Thora.

Sogar die mystischen Lehren und Lebensweisen im Judentum, die bis zum heutigen Tage im Chassidismus die kosmische Situation einer übersinnlichen Vereinigung zwischen Gott und des Menschen Seele erhoffen und aktiv in Gebet und Kontemplation erstreben, hatten die jüdische Glaubensweise nicht auf eine »Emuna« reduziert. Die Gestaltung des ganzen Lebenswandels im Lichte einer allumfassenden Innigkeit einerseits, und in der Form genau bestimmter Verordnungen, sowie geheimnisvoller und esoterischer Erlösungswege, welche kosmische Wirkungen unter gewissen Bedingungen hervorbringen oder aber auch verhindern und verschieben könnten, andererseits, diese Lebensgestaltung dürfte für die historische Entwicklung der jüdischen mystischen Glaubensweisen viel maßgebender gewesen sein, als der idealisierte Begriff einer »Emuna«, also eines spontanen, bedingungslosen Vertrauens auf einen persönlichen Gott. Bußübungen und Sünden-

²⁴ E. E. Urbach: Die religiöse Bedeutung der Halacha. Im Sammelbuch: Die Werte des Judentums. Tel Aviv 1953, S. 24–31 (Hebräisch), jetzt auch wieder abgedruckt in E. E. Urbach: Über Judentum und Erziehung. Jerusalem, 1967, S. 125–139 (Hebräisch).

bekenntnisse, Frohsinn und Gottesnähe, Wege, auf denen man sich in Exaltationen versetzen konnte, um auch so etwas zur Beschleunigung der Erlösung zu tun, Sehnsucht und Erlösungshoffnungen, kurz: eine umfangreiche quasi-Halacha der mystischen Glaubensweise hatte sich während der jüdischen Religionsgeschichte gebildet. Dabei ist eine präzise Art des religiösen Lebenswandels genau und peinlich zu befolgen²⁵. Es war also, und ist auch heutzutage eher die normierte Lebensweise als das Vertrauensverhältnis, das die zwei von Buber beschriebenen Glaubensweisen scheidet.

Trotz allem verliert Bubers Werk seine Bedeutung für den heutigen christlich-jüdischen Dialog keinesfalls; ganz im Gegenteil: eine kritische Betrachtung hilft uns Bubers Weg in seinem authentischen und korrekten Kontext zu erlernen²⁶. Aus dieser Sicht sollten wir die Einteilung in »Zwei Glaubensweisen« als ein subjektives, äußerst inhaltsvolles Privaterlebnis Bubers verstehen und wenn möglich mitfühlen, wobei das von Buber benutzte Quellenmaterial eher der Erläuterung seiner Lebens- und Religionsphilosophie, oder wie es Ernst Simon viel genauer bezeichnet, seiner »jüdischen Sendung«, dienen könnte.

²⁵ Vgl. G. Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960, Kap. 2; auch: G. Scholem: Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y. 1954 (1941), First Lecture pp. 1–39.

²⁶ Ernst Simon: Bubers Jüdische Sendung. In: Mitteilungsblatt, Tel Aviv. (XXXIII/29), S. 1–2; auch Ernst Simon: Martin Buber and German Jewry. In: Leo Baeck Inst.: Yearbook, Vol. III, London, 1958, S. 3 ff. Vgl. auch Hugo Shmuel Bergman: Martin Bubers dialogische Philosophie. In: FR XVI/XVII/1964/65, 61/64, S. 65 ff. Vgl. auch die grundlegende kritisierende Abhandlung von Carl Frankenstein: »Du und Nicht-Ich«. In: Stimmen der Zeit, Nov. 1966, Heft 11, Bd. 178, S. 356–370.

2 SALUT AN ISRAEL*

Ansprache von Msgr. John M. Oesterreicher, Direktor des Institute of Judaeo-Christian Studies, Seton Hall University/New Jersey, gehalten am 13. Mai 1970, anlässlich einer Feier des 22. Jahrestages der Gründung des Staates Israel**

Gertrud Luckner zum siebzigsten Geburtstag

Chaverim, Freunde!

Neulich stieß ich zufällig auf die folgenden Worte: »Die Sonne geht immer von selbst unter.« Die Äußerung wurde einem vor vielen Jahrhunderten lebenden Rabbi zugeschrieben, jedoch ohne Namen oder anderen Hinweis. Eine solche Beobachtung ist kaum außergewöhnlich; jeder kann sie anstellen, der Augen im Kopf hat. Wenn sie aber von einem jüdischen Weisen gemacht wird, dann muß ihre Bedeutung bestimmt über die allgemeine Erfahrung hinausgehen. Himmelskörper bewegen sich selbstverständlich ohne unser Zutun, jedoch nicht die göttlichen Gaben der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Die Wahr-

heit stirbt, wenn sie nicht von Menschen bezeugt wird. Die Gerechtigkeit siecht dahin, wenn Menschen nicht das Rechte tun. Die Liebe verschwindet aus der Welt, wenn wir einander nicht in Liebe begegnen. Deshalb bin ich heute bei Ihnen: Um die Wahrheit über Israel zu bezeugen; um mein Teil dazu beizutragen, daß ihm Gerechtigkeit widerfahre und nicht minder, daß man ihm Liebe entgegenbringe, das heißt, daß Menschen um dieses erstaunliche und seltene Land besorgt seien.

I Sicher werden manche Leute sagen, daß meine Anwesenheit hier nichts als ein politisches Schaustück sei. Jedenfalls hat man mich bei früheren Anlässen, wenn ich mich für Israel einsetzte, so gescholten. Der Konflikt im Nahen Osten sei eine rein politische Angelegenheit, behaupten die Kritiker, und Politik sei nicht Sache eines Priesters.

Aus dem Englischen übersetzt von Helga Croner.

* Die Versammlung war vom Westchester-Putnam-Council der Bnai Brith einberufen worden.