

Antwort

I.

Persönliche Determination

In diesem Buche wird mehrfach erörtert, ob ich Philosoph oder Theolog
5 oder sonst etwas sei. Die Frage besteht zu Recht; denn je nachdem werde
ich mit den Regeln und Gesetzen des einen oder des andern Bereichs zu
konfrontieren sein. Ich kann aber keine der vorgeschlagenen Antworten
zu meiner machen.

Soweit meine Selbsterkenntnis reicht, möchte ich mich einen atypischen
10 Menschen nennen. Vermutlich stammt meine Abneigung gegen die
übliche exzessive Typologie letztlich aus dieser Tatsache.

Seit ich zu einem Leben aus eigener Erfahrung¹ gereift bin – ein Pro-
zeß, der kurz vor dem »ersten Weltkrieg« begann und bald nach ihm
vollendet war –, habe ich unter der Pflicht gestanden, den Zusammen-
15 hang der damals gemachten entscheidenden Erfahrungen ins mens-
chliche Denkgut einzufügen, aber nicht als »meine« Erfahrungen, sondern
als eine für andere und auch für andersartige Menschen gültige und
wichtige Einsicht. Da ich aber keine Botschaft empfangen habe, die sol-
cherweise weiterzugeben wäre, sondern nur eben Erfahrungen gemacht
20 und Einsicht gewonnen habe, mußte meine Mitteilung eine philosophi-
sche sein, d. h. ich mußte das Einmalige und Wesenseinzige in »All-
gemeines«, von jedem in seinem eigenen Dasein Auffindbares verwan-
deln, mußte das seinem Wesen nach Unbegriffliche in Begriffen, die
(wenn auch zuweilen mit Schwierigkeiten) gehandhabt und übermittelt
25 werden können, aussagen. Genauer: ich mußte aus dem im Ich-Du und
als Ich-Du Erfahrenen ein Es machen.

Ich bin überzeugt, daß es allen von mir geliebten und verehrten Phi-
losophen nicht anders ergangen ist. Nur daß sie sich, nachdem sie die
Transformation vollzogen hatten, der Philosophie tiefer und völliger er-
30 gaben als ich es vermochte oder als es mir gestattet war.

Mit mir stand es so, daß all die in den Jahren 1912-1919 von mir ge-
machten Seinerfahrungen mir in wachsendem Maße als *eine* große
Glaubenserfahrung gegenwärtig wurden. Damit ist eine Erfahrung ge-
meint, die den Menschen in all seinem Bestande, sein Denkvermögen

1. Den Begriff der Erfahrung verwende ich hier nicht kritisch, wie am Anfang des Buches »Ich und Du«, sondern positiv; ich meine damit einfach das mir selbst unmittelbar Bekanntgewordene.

durchaus eingeschlossen, hinnimmt, so daß durch alle Gemächer, alle Türen aufsprengend, der Sturm weht.

Da die Ratio in diese Art von Erfahrung mit eingetan ist, nur eben nicht in ihrer abgelösten, selbtherrlichen Gestalt, sondern als einer der Träger, kann sie, wenn es nun die Mitteilung gilt, als zuverlässiger Bearbeiter fungieren. Die Bearbeitung ist mit Notwendigkeit eine philosophische, und das heißt: eine logisierende; es kommt nur darauf an, daß das unentbehrliche Denkvermögen sein Amt nicht verkenne und sich nicht als der zuständige Empfänger gebärde. Es liegt ihm ob, das Überlogische, für das der Satz vom Widerspruch nicht gilt, zu logisieren, es liegt ihm ob, den inneren Widerspruch fernzuhalten; aber es darf der Konsistenz nichts von jener Wirklichkeit selber opfern, auf die hinzuzeigen die geschehene Erfahrung befahl. Ein System wird daraus, wenn der Gedanke seiner Aufgabe treu bleibt, nicht werden, wohl aber ein in sich schlüssiger Denkszusammenhang.

Man möchte nun etwa einwenden: wenn jener Zusammenhang von Erfahrungen als Glaubenserfahrung zu verstehen sei, dann sei deren Mitteilung doch wohl eher eine theologische zu nennen. Aber das trifft nicht zu. Denn unter Theologie läßt sich doch wohl nur eine Lehre von Gott verstehen, sei sie auch nur eine »negative«, die dann etwa, statt als Lehre vom Wesen Gottes, als Lehre vom Worte Gottes, dem Logos, auftritt. Ich aber bin durchaus nicht befähigt noch auch befugt, so oder so von Gott zu lehren. Gewiß, wenn ich das Faktum Mensch zu erklären versuche, kann ich nie außer acht lassen, daß er, der Mensch, Gott gegenüber lebt; aber ich kann Gott selber an keinem Punkte in meine Erklärung einbeziehen, ebensowenig, wie ich das mir unanzweifelbare Wirken Gottes in der Geschichte aus ihr herauslösen und zum Gegenstand meiner Betrachtung machen könnte. Wie keine theologische Weltgeschichte, so kenne ich keine theologische Anthropologie in diesem Sinn –, ich kenne nur eine philosophische.

Das theologische Element, das ja einen großen Teil meines Forschens und Berichtens bestimmt hat, ist in meinem Denken das Fundament, aber nicht als Derivat eines Überkommenen, wie grundwichtig mir dieses auch ist, und somit nicht als »Theologie«, sondern eben als die Glaubenserfahrung, der ich die Selbständigkeit meines Denkens verdanke. Ich bin nicht bloß an die philosophische Sprache, ich bin an die philosophische Methodik gebunden. Aber ich weiß auch nichts von einer »doppelten Wahrheit«. Meine Philosophie dient, ja, sie dient, aber nicht einer Folge offenbarter Sätze, sondern einem erfahrenen, einem wahrgenommenen Verhalt, den mitteilbar zu machen sie eingesetzt worden ist.

Ein Theologumenon freilich hat sich dieser Philosophie einverleibt,

wofern es nicht vielmehr als ein Religiosum anzusehen ist: der Name Gott wird hier im allgemeinen (bis auf unausweichliche Verknüpfungen) nicht durch einen Begriff ersetzt. Ich widerspreche zwar Heraklit nicht, der es, offenbar vom Gegenstand selber aus, für unzulässig hält *nur* 5 »Zeus« zu sagen; aber ich habe ja keine Lehre vom Urgrund zu bieten, ich habe nur für jene Begegnung zu zeugen, in der alle Begegnungen mit anderm gründen, und begegnen kannst du dem Absoluten nicht.

II.

Gegen Vereinfachungen

10 Es ist zunächst nötig, in einigen wesentlichen Punkten klarzustellen, was ich meine und was ich nicht meine. Zu diesem Zweck muß ich mancher Vereinfachung entgegentreten, die meine Befrager und Kritiker an dem von mir Gesagten vorgenommen haben.

Die Frage, ob meine Auffassung durchaus innerhalb der Ich-Du-Er-
 15 kenntnis liege², wird damit begründet, daß ich, zumindest einmal, zumindest im Fall der Philosophie, diese und die Ich-Es-Erkenntnis als »erschöpfende Alternativen« bezeichne. Aber dem ist nicht so. Ich halte das menschliche »Innenleben« im allgemeinen, und innerhalb seiner das menschliche Denken insbesondere, keineswegs für ausschließlich aus
 20 Vorgängen der einen und der anderen Art zusammengesetzt. Was ich meine, ist, daß, wenn der Mensch sich zur »Welt« oder überhaupt zum Anderen stellt, wenn er eine »Haltung« einnimmt, wenn er »ein Grundwort spricht«, es entweder das eine oder das andere ist – und daß er dann entweder das eine oder das andere Ich aktualisiert. Aber ganz und gar
 25 nicht meine ich, daß das Leben des Menschen oder auch nur sein »Innenleben« eine Kontinuität solcher Haltungen, solchen »Sprechens«, solcher Aktualisierungen darstelle. Die Momente, in denen er ein Anderes als sich gegenüber seiend, als sich gegenwärtig sieht und sich eben so zu ihm verhält, und die Momente, in denen er alles andere rings um sich versammelt
 30 sieht und jeweils ein Ding oder Wesen, ohne sich um dessen integrale Selbständigkeit zu kümmern, herausholt, beobachtet, untersucht, verwendet, jene und diese mitsammen sind in die Dynamik des gelebten Lebens eingetan. Das Denken aber ist erst recht nicht in eine exklusive Dualität zu spannen. Es darf zwar, wie ich hervorgehoben habe³, nicht

2. Fackenheim 258.

3. »Zwiesprache«, Abschnitt »Vom Denken« (»Die Schriften über das dialogische Prinzip«, 162 ff.).

als ein Gespräch der Seele mit sich selber verstanden werden, es hat echt-dialogische neben monologischen Momenten; im wirklichen Strom des Denkens jedoch ist ein großer Teilbestand keiner von beiden Sphären zuzuordnen, es ist noetische Bewegung von einer personhaften Begegnung her zu einer sachlichen Erkenntnis-Struktur hin, eine Bewegung, in der beide Grundworte gleichsam zusammenwirken. Das authentische Philosophieren stammt immer neu aus Fulgurationen des Du-Verhältnisses, die noch keinerlei »objektive« Erkenntnis gewähren. Nun vollzieht sich die Umsetzung in die gefügte Ordnung des Es, und am Ende mag, wenn ein rechter Werkmann am Werk war, der Quaderbau des Systems stehen. In der Tat, »Ich-Es findet seine Verdichtung und Verklärung in der philosophischen Erkenntnis«; aber das bedeutet keineswegs, daß diese nichts anderes als Ich-Es enthalte, nichts anderes als Ich-Es sei. Die feurige Spur der ursprünglichen Fulgurationen ist unauslöschlich, mag auch das an ein objektiviertes Seinsbild gewöhnte Auge sie unbeachtet lassen; dem eindringenden Genesis-Blick manifestiert jede kühne metaphysische Setzung ihren Ursprung in einer Begegnung der ererkennenden Person mit einem Seinslement, das sich ihr in der Gestalt von ihr lebensmäßig Begegnendem kundtut.

Deshalb ist es unrichtig danach zu fragen, ob die »Lehre vom Ich und Du« uneingeschränkt (without qualification) innerhalb der »Ich-Du-Erkenntnis« zu »klassifizieren« sei⁴. Eine festhaltbare, bewahrbare, sachlich zu übermittelnde Ich-Du-Erkenntnis gibt es überhaupt nicht. Das, was sich mir jeweils im Ich-Du-Verhältnis auftut, kann nur durch Transmission in die Es-Sphäre zu einer solchen Erkenntnis werden. So sorgsam wir in unserer Einsicht das Ich-Du-Verhältnis und das Ich-Es-Verhältnis voneinander abheben müssen, so irreführend wäre es, die Alternativik in die Betrachtung des philosophischen Denkens und seiner Ergebnisse vorzutreiben. Jede wesenhafte Erkenntnis ist in ihrem Ursprung Kontakt mit einem Seienden und in ihrer Vollendung Besitz eines Begriffsbestandes.

Doch kommt noch etwas anderes, Besonderes hinzu. Das Thema, das hier dem erlebenden Denker diktiert worden ist, mein Thema, war nicht geeignet, zum umfassenden System ausgebaut zu werden. Es ging hier eben um die große Voraussetzung für den Anbeginn des Philosophierens und seinen Fortgang, um die Dualität der Grundworte. Es galt, auf diese Dualität hinzuzeigen. Obgleich sie der Grundverhalt im Leben jedes Menschen mit allem Seienden ist, achtete man ihrer kaum. Es mußte auf sie hingezigt, sie mußte in den Grundfesten des Daseins aufgezeigt

4. Fackenheim 258.

werden. Eine vernachlässigte, verdunkelte Urwirklichkeit war sichtbar zu machen. Das Denken, das Lehren mußte von der Aufgabe des Zeigens bestimmt sein; nur was mit dem Zeigen des zu Zeigenden zusammenhing, war zulässig; nicht vom Sein zu handeln, sondern einzig von dem menschlichen Doppelverhältnis zum Sein. Das Philosophieren mußte wesentlich ein anthropologisches sein; in seiner Mitte mußte, sich jeweils verdeutlichend, die Frage stehen, wie der Mensch möglich sei, eben die Frage, auf die die Wirklichkeit jenes Doppelverhältnisses unter der Voraussetzung der dem Menschen eigentümlichen Urdistanz die Antwort gibt. Ausblicke in das den Menschen Transzendierende waren gewährt, wo die Beziehung zu diesem zu klären war; aber die Tendenz zu einem die Situation des Menschen umgreifenden System konnte hier keinen Einlaß gewinnen.

Dem, was ich zu sagen hatte, geziemte keine Systematik. Zusammenhang geziemte ihm, geschlossener Zusammenhang, aber kein zusammenschließender. Ich durfte nicht über meine Erfahrung hinauslangen und wünschte mir nie es zu dürfen. Ich zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung. Die Erfahrung, für die ich zeuge, ist naturgemäß eine begrenzte. Aber sie ist nicht als eine »subjektive« zu verstehen. Ich habe sie durch meinen Appell erprobt und erprobe sie immer neu. Ich sage zu dem, der mich hört: »Es ist deine Erfahrung. Besinne dich auf sie, und worauf du dich nicht besinnen kannst, wage, es als Erfahrung zu erlangen.« Wer aber sich ernstlich weigert, den nehme ich ernst. Er ist mir wichtig. Seine Weigerung ist mein Problem.

Ich muß es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus.

Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.

III.

Mißverständnisse

Aus der Verkennung von Absicht und Charakter meines Gedankenwerks und aus der Überpointierung von dem und jenem über das von mir Gesagte hinaus, aber anscheinend auch aus der noch nicht hinreichenden Deutlichkeit einiger Punkte haben sich Mißverständnisse ergeben, die ich vorweg klarstellen will, da es dann leichter sein wird, sich über dieses und jenes Fragen allgemeiner Art zu verständigen.

1. Einer meiner Kritiker⁵ schreibt: »Buber bemüht sich, die metaphysische Voraussetzung der Verbindung des konkreten Menschen mit dem Absoluten – wie er es formuliert – zu betonen und trotzdem die menschliche Existenz zu behandeln, wie sie in der Gegenseitigkeit des ›Zwischen‹ erfahrungsmäßig verwirklicht wird.« Daraus werden weitgehende 5
Konsequenzen gezogen, in bezug auf angebliche Schwankungen, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Beziehung des Menschen zu Gott und seiner Beziehung zum Mitmenschen. Aber mir ist es gar nicht um eine metaphysische These zu tun gewesen, sondern um die einfache Feststellung, daß ich mit »Gott« nicht die höchste Idee, 10
sondern den in keine Ideenpyramide als deren Spitze Einzufügenden meine, und daß demgemäß die Verbindung zwischen Gott und Mensch nicht über die Universalien, sondern über das konkrete Leben geht. Und hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der menschlichen Beziehung zu Gott und der zum Mitmenschen war und ist es mir einfach darum zu 15
tun, daß die Beziehungen beider wesensgleich sind, weil beide die unmittelbare Hinwendung zu einem Du bedeuten und beide in aktueller Gegenseitigkeit ihre Erfüllung finden. Das »ontologische Problem«, welche der beiden Begegnungen »die primäre« sei, ist von meiner Grundanschauung aus überhaupt nicht zu stellen. Die menschliche Person ist 20
ja ohne die Begegnungsmöglichkeit mit anderen Menschen recht wohl denkbar, aber ohne die mit Gott vermag ich sie nicht zu denken. Auf der Ebene der persönlichen Lebenserfahrung ist die Begegnung mit dem Menschen naturgemäß das Erste; man mache jedoch nur Ernst mit der Einsicht, daß die genetisch unableitbare Einzigkeit jedes Menschen 25
den Anteil eines schöpferischen Aktes voraussetzt, und die Ursprünglichkeit des Kontakts zwischen Gott und Mensch ist offenbar.

2. Weitgehende Folgerungen werden⁶ aus dem von mir in »Urdistanz und Beziehung« (1950) verwendeten Begriff einer Urdistanzierung gezogen. Dabei hat man zwar erwähnt, aber nicht genügend beachtet, daß 30
ich die Urdistanz als elementare *Voraussetzung* aller menschlichen Beziehungen verstehe. Es ist mir lediglich um eine anthropologische Grundlegung der Dualität von Ich-Du und Ich-Es zu tun gewesen. Der Mensch, so habe ich angedeutet, ist das eigentümliche Lebewesen, das seiner Natur nach das ihn Umgebende nicht als etwas an ihm, an seinen 35
vitalen Akten gleichsam Haftendes, mit ihnen Zusammengehöriges, sondern als etwas ABERÜCKTES, für sich Bestehendes wahrnimmt. Diese »erste Bewegung«, die einst den Menschen als solchen konstituiert hat,

5. Rotenstreich 95.

6. Rotenstreich 98.

ist keineswegs eine »reflektierende Haltung«, sie ist der Urakt, die Urhaltung des Menschen, die ihn zum Menschen macht. Sie ist auch die Voraussetzung für das In-Beziehungtreten des Menschen. Genauer: beides steht dem Menschen in seiner Urdistanz immer wieder zu: es steht
5 ihm zu, das ihn Umgebende, auch das ihn Umlebende mitsammen in dessen Abgerücktheit zu belassen, als das ihm als sein Objekt Zugehörige, als Es, und es steht ihm zu, je und je, Mal für Mal, sich einem Seienden als seinem Gegenüber zuwendend, dieses Seiende wirklich meinend, mit ihm als mit seinem Du zu kommunizieren. Mit einer »reflektierenden Haltung« vermag ich diese Urbeschaffenheit des Menschen, ohne die es weder Sprache noch Werkzeug gäbe, nicht in Verbindung zu bringen. Der Mensch, sage ich, »ist das Wesen, durch dessen
10 Sein das Seiende von ihm abgerückt wird«. Nicht durch Reflexionen, sondern durch das menschliche Sein.

15 Daher ist es auch unzutreffend, im Faktum der Urdistanz eine reflektierende »Position eines Zuschauers« zu sehen. Dadurch, daß der Mensch seine Umgebung nicht mehr, wie das Tier, in der Sphäre der eigenen Körperlichkeit, sondern als ein anderes, in und aus sich Wesendes sieht, wird er nicht zum »Zuschauer«. Das andere geht auch ihn an,
20 aber es ist nicht mehr bloß *sein* Junges oder *sein* Feind, es ist auch was es selber ist, es affiziert ihn nicht bloß, es *ist* auch, es ist »drüben«. Noch einmal, das ist nicht Reflexion, sondern die Wahrnehmungsweise, die den Menschen vom Tier unterscheidet.

3. Die Klärung wird erschwert dadurch, daß ein andermal⁷ Reflexion und Erkannthaben geradezu gleichgesetzt werden. Aber wenn ich sage,
25 daß aus dem Ich-Du-Verhältnis ein anderes Ich hervortritt als aus dem Ich-Es-Verhältnis, daß hier und hier sich ein verschiedenes Ich aktualisiert, so ist es zwar richtig, dies als »Selbstverwirklichung des Ich durch sein Innewerden« zu verstehen; aber es ist unzulässig fortzufahren, das
30 Ich sei also »wegen des in dieser Reflexion verwurzelten inneren Zentrums seiner Existenz auch ein Selbst«. Das hervortretende Ich wird sich seiner selbst bewußt, aber ohne reflektierend sich zum Gegenstand zu werden; die genaue Unterscheidung zwischen dem ersten, »aufblitzenden« Selbstbewußtsein und dem zweiten, »erarbeiteten« ist ja grundwichtig. Aber auch das erste Hervortreten des Ich kann ich nicht als Existenz-Zentrum betrachten. Es ist nur die Sphäre um das Zentrum, nicht dieses selbst. Die Reflexion aber möchte ich dem Spiel eines Scheinwerfers vergleichen, der die Sphäre bestrahlt. Ohne sie würde es das uns be-
35

7. Rotenstreich 110/111.

kannte Menschenwesen nicht geben; zu seinem Urphänomen gehört sie nicht.

Die Behauptung⁸ eines »Schwankens« zwischen dem Primat der Beziehung und dem des Ich hängt mit diesem Mißverständnis zusammen. Natürlich ist das Vorhandensein von *Personen* nötig, damit eine personale Begegnung sich ereignen könne; aber der Grad der Ausbildung des Ich-Bewußtseins oder gar der Grad von dessen reflexionsmäßiger Ausarbeitung ist für die Personhaftigkeit dieser Personen kein wesentliches Moment. Ich sehe, daß Sokrates reflektiert, ich sehe nicht, daß Franziskus es täte; beider Beziehungen zu diesem und jenem Schüler sind echt personhafte. 5 10

4. Hier sei ein nur scheinbar episodischer Beitrag zur Psychologie der Mißverständnisse eingeschaltet. Ich sage, wo eine Situation einen anrete, da sei es nicht an der Zeit, in einem Wörterbuch nachzuschlagen. Das Bild sollte doch wohl jedem klar sein: im Angesicht der jetzt erscheinenden Situation – nehmen wir zur Verdeutlichung an: einer unvorhergesehenen und unvorhersehbaren Situation – habe ich nicht zu überlegen, welchem Allgemeinbegriff diese Situation zu subsumieren und welches Prinzip somit auf sie anzuwenden sei, sondern es liegt mir ob, mich dieser »neuen« Situation zu stellen, selbstverständlich: mich mit allem, was ich bin und was ich weiß, ihr zu stellen, und sie im Maße meines Könnens zu bewältigen, also das ihr Angemessene zu tun, ihr zu entgegnen. Meine Verwendung des Gleichnisses eines Wörterbuchs wird nun von meinem Kritiker⁹ folgendermaßen verstanden: »Nicht zufällig betont Buber die Überwindung sprachlichen Ausdrucks, weil in einem sprachlichen Ausdruck etwas ist, das sich auf einen tatsächlich übermittelten Kraftspeicher von Inhalten bezieht.« Die Meinung, die mir zugeschrieben wird, ist der meinen geradezu entgegengesetzt. Einerseits liegt mir nichts so fern als »den sprachlichen Ausdruck überwinden« zu wollen; nichts hilft mir so den Menschen und sein Dasein verstehen wie die Sprache, und auch über das Menschliche hinaus vermittelt mir gerade ihre sinnliche Konkretheit täglich neue und überraschende Einsichten. Andererseits aber ist es für mich von höchster Wichtigkeit, daß der Dialog einen Gehalt habe; nur daß dieser Gehalt um so wichtiger ist, je konkreter, je konkretisierender er ist, je mehr er dem Einmaligen, dem sich Ereignenden, dem Gestalthaften gerecht wird und auch das Geistigste ihm einzuverleiben vermag, nicht metaphorisch sondern realiter, weil der Geist den Leib sucht und sich von der Sprache helfen läßt ihn zu finden. 15 20 25 30 35

8. Rotenstreich 113.

9. Rotenstreich 114.

Diese große Konkretheit ist aber nicht dem isolierten Wort im Wörterbuch eigen, wo die Sprache uns nur ihre generelle Seite, ihre Verwendbarkeit zeigt, sondern dem Wort in seinem lebendigen Kontext, im Kontext des echten Gesprächs, des echten Gedichts, des echten Gebets, der
5 echten Philosophie; da erst erschließt es uns das Einmalige. Darum habe ich es mit dem Nachschlagen in einem Wörterbuch verglichen, wenn einer, statt der Situation standzuhalten, ihr ins Allgemeine, ins Prinzipielle ausweicht.

Aus diesem Mißverständnis¹⁰ werden nun recht weitgehende Folgerungen gezogen. Es wird gefolgert, in dem von mir gemeinten Dialog gebe es zwar einen Geber und einen Empfänger, aber »nichts, was als Inhaltsbereich gegeben oder empfangen wird«, denn ein solcher würde eine »Schranke« errichten, durch die die Unmittelbarkeit zwischen den beiden Partnern aufgehoben würde. Aber das meine ich durchaus nicht,
15 und die zur Bekräftigung herangezogenen Zitate bedeuten etwas anderes. Nicht daß nichts gegeben und empfangen wird, ist was ich meine, sondern daß die im Dialog zwischen Mensch und Mensch gegebenen und empfangenen Gehalte so vielfältig sind, daß wer vom Wesen des Dialogs als eines Grundverhältnisses menschlichen Daseins handelt, sie nicht berücksichtigen kann. Natürlich lassen sich die Gehalte in allgemeine, allgemein gültige und allgemein verbindliche Sätze übertragen; aber dabei geht das eigentliche, das seinem Charakter nach Einmalige verloren. Diese Gehalte sind nicht kodifizierbar. Von dem Gespräch Gottes mit dem Menschen aber ist zu sagen, daß sogar die alleruniversalsten Gebote in
20 Gesprächen Gottes mit den einzelnen Personen ungeahnte Interpretationen gewinnen: die Situation liefert die Interpretation. Es bedarf aber der Interpretationen, weil die Geschichte wirklich und Gott der Gott der Geschichte ist.

5. Sehr verschieden davon ist ein anderes Mißverständnis. Man führt¹¹ meinen Satz an, das Ich werde am Du, und folgert: also verdanke ich
30 meinen Platz meinem Partner. Nein; sondern der Beziehung zu ihm. Nur in der Beziehung ist er mein Du, außerhalb der Beziehung zwischen uns existiert dieses Du nicht. Es ist somit falsch zu sagen, die Begegnung sei umkehrbar. Weder ist mein Du identisch mit dem Ich des Andern noch dessen Du mit meinem Ich. Der Person des Andern verdanke ich,
35 daß ich dieses Du habe; aber mein Ich – worunter hier das Ich des Ich-Du-Verhältnisses zu verstehen ist – verdanke ich dem Dusagen, nicht der Person, zu der ich Du sage.

10. Rotenstreich 114.

11. Levinas 131.

6. Von besonderer Art ist ein anderes Mißverständnis.

Ich habe die Verantwortung, die der Vernunft gegenüber, einer Idee gegenüber, usw. geübt wird, als fiktiv bezeichnet. Daraus schließt mein Kritiker¹², also werde von mir »der Bereich der Vernunft, der Ideen etc. ... als fiktiv angesehen«. Der Schluß ist falsch. Die Verantwortung vor einer Idee ist fiktiv, weil die Idee mich nicht zur Verantwortung ziehen kann, weil sie nicht entscheiden kann, ob meine Verantwortung zu Recht oder zu Unrecht besteht. Ich verlange einem Begriff wie Verantwortung seinen ursprünglichen konkreten Sinn ab, ich gebe nicht zu, daß ihm ermöglicht werde, sich unterm Schutz einer Philosophie in die Innerlichkeit zu verflüchtigen. Aber dadurch, daß die Verantwortung vor einer Idee sich als fiktiv erweist, wird die Idee nicht zur Fiktion. Die Idee ist nur eben keine lebendige personhafte Instanz, die zu Gericht fordert und richtet; über ihre Wirklichkeit oder Unwirklichkeit ist damit nichts ausgesagt. Ich halte die Idee des ewigen Friedens nicht für fiktiv; wer mir aber sagt, er verantworte sich vor ihr, ist ein Schwärmer oder ein Phrasendrescher.

Es hat wohl einen Sinn, zu erklären, man sei dem eigenen Gewissen gegenüber verantwortlich, denn in der Seele der menschlichen Person kann sich je und je ein wirkliches Tribunal auf tun, und da ist dann, mit geheimnisvoller Macht bekleidet, ein Richtendes und Urteil-fällendes, das zuweilen den ganzen weiteren Lebensgang der Person zu bestimmen vermag, und hier geht es, obgleich alles »innerlich« geschieht, höchst real zu; aber einer Auseinandersetzung zwischen einer Person und »der Vernunft« kann ich diesen Realitätscharakter nicht zuerkennen.

7. Schwerer irreführend wird das Mißverstehen, wenn es an den theologischen Bereich rührt, zumal es hier mitunter zu bedenklichen Entstellungen meiner Anschauung führt.

Ich habe mehrfach darauf hingewiesen, daß ich die Ereignisse göttlicher Offenbarung, an die ich glaube, nicht dahin verstehen kann, daß sich ein göttlicher Inhalt in ein leeres menschliches Gefäß gieße. Die tatsächliche Offenbarung bedeutet mir die Brechung des ewigen göttlichen Lichtes in der menschlichen Vielfältigkeit, d. h. die Brechung der Einheit im Widerspruch. Ich kenne keine andere Offenbarung als die der *Begegnung* von Göttlichem und Menschlichem, an der das Menschliche ebenso teilhat wie das Göttliche. Das Göttliche erscheint mir als ein Feuer, das das menschliche Erz umschmilzt, aber was sich ergibt, ist nicht von der Art des Feuers. Ich kann daher nichts, was direkt oder indirekt –

12. Rotenstreich 116.

d. h. durch mündliche oder schriftliche Tradition – aus der tatsächlichen Offenbarung hervorgeht, sei es Wort oder Brauch oder Institution, schlechthin, so wie wir es besitzen, als von Gott gesprochen oder von Gott eingesetzt verstehen. Mit anderen Worten: ich besitze keine Sicherung gegen die Notwendigkeit, in Furcht und Zittern zu leben; ich habe nichts als die Gewißheit, daß wir an der Offenbarung teilhaben.

Aus dieser meiner Anschauung, die ich immer wieder in aller Klarheit ausgesprochen habe, leitet mein Kritiker¹³ die Legitimation ab zu fragen, erstens, warum eines Menschen »eigenes Umlauten der Offenbarung« für ihn bindend sei, und zweitens, ob denn diese »Modifizierung« nicht »unsere eigene Erfindung« sei.

Man sieht, mein Kritiker redet nicht mehr von dem Menschen, von dem ich gesprochen habe, nämlich von dem Träger einer großen geschichtlichen Offenbarung, sondern von jedem von uns, ohne diesen Sprung irgendwie zu motivieren. Er ist nicht zu motivieren.

Die erste der beiden Fragen beruht auf einem krassen Mißverständnis. An eine »Modifikation« durch menschliches Handeln habe ich, wo von dem ursprünglichen Bereich des Offenbarungsempfangs die Rede war, niemals gedacht. Moses modifiziert nicht; er spricht aus, was ihm als in der Offenbarung empfangen bewußt ist. Wie könnte er daran denken, in dem, was ihn hier als empfangene Sendung erfüllt, zwischen Himmlichem und Irdischem zu scheiden! Er ist ergriffen worden, wie er war, und was ihn damals als ein Streben erfüllt hatte, ist mit erfaßt und verwandelt worden, er erkennt es nicht wieder. Und das wird nun, glattweg auf jeden von uns übertragen, als »Modifizierung« behandelt!

In der zweiten Frage ist aus der Modifikation schon eine »Erfindung« geworden. Wie kann, so wird gefragt, Offenbarung uns binden, wenn sie »das Ergebnis unserer eigenen Erfindung« ist? Aber, wie gesagt, nichts ist hier Erfindung. Offenbarung, geschichtliche Offenbarung, kann uns binden, weil das Göttliche an ihr Anteil hat. Was jedoch bedeutet diese Bindung? Ein uneingeschränkt offenbarungsgläubiger Mensch mag getrost einem überlieferten Kodex, der sich auf Gottes Wort beruft, restlos folgen, weil die Anteile des Himmels und der Erde nicht objektiv abzumessen sind. Und ein anderer offenbarungsgläubiger Mensch, der von der Allzumenschlichkeit des menschlichen Anteils gepeinigt wird, und dem es widerstrebt, menschliche Vorschriften als göttliche Gebote zu befolgen, mag keinen anderen Ausweg finden als die eigene Seele offen dem ganzen überlieferten Sollen und Nichtsollen hinzuhalten, um in Ermanglung objektiver Kriterien an der eigenen Subjektivität redlich zu erpro-

13. Fox 140.

ben, was er als ihm von Gott geboten und verboten anzuerkennen vermag und was nicht. Das ist das Los des »Bettlers«¹⁴.

8. Damit hängt ein anderes sonderbares Mißverständnis zusammen¹⁵. »Keine Handlung kann richtig sein, lehrt Buber, es sei denn, sie entstehe aus unserer Bindung zu Gott.« Wo lehre ich das? Wenn ich es lehrte, 5 müßte ich ja der Meinung sein, ein Mensch, der nicht an Gott glaubt (oder wähnt, er glaube nicht an ihn), könne nicht sittlich handeln. Ich bin aber keineswegs dieser Meinung. Als einzigen Beleg dafür aus meinen Schriften zitiert mein Kritiker eine Rede über »Lehre und Tat«, die ich 1934 in dem damals von mir geleiteten Freien jüdischen Lehrhaus in 10 Frankfurt am Main gehalten habe. Aber diese Rede handelt überhaupt nicht von dem Verhältnis zwischen Religion und Moral, ihr Gegenstand ist durchaus kein so allgemeiner: sie handelt, im Anschluß an eine bekannte talmudische Kontroverse, ausschließlich von dem Verhältnis zwischen Lehre und Tat *innerhalb des gläubigen Judentums*; die Lebens- 15 beziehung Israels zu Gott wird hier schlechthin vorausgesetzt, und von da aus wird gesagt, das wahre Leben sei im Bund mit Gott begründet. Aus dem organischen Zusammenhang gerissen, als allgemeine These über das Verhältnis von Religion und Moral mißverstanden, muß der Satz weiter Mißverstehen hervorrufen, mit Ausnahme jener Leser, die 20 sich etwa an ihn in seinem ursprünglichen Zusammenhang erinnern, und jener, die ihn nachlesen.

Was ich aber allgemein über das Verhältnis zwischen Religion und Ethik meine, ist in voller Deutlichkeit in dem »Religion und Ethik« betitelten Abschnitt meines Buches »Gottesfinsternis« – aus dem mein Kritiker eine andere Stelle anführt – ausgesprochen: »Nur aus der persönlichen Beziehung zum Absoluten geht die Absolutheit der ethischen Koordination hervor.« Das heißt: die ethische Tat ist auch der sich als gottlos verstehenden Autonomie zugänglich, aber in ein ethisches »Koordinatensystem« von absolutem Charakter und absoluter Gültigkeit kann 30 nur die Tat eingereiht werden, die aus der Beziehung zum Absoluten herrührt und in dieser Beziehung getan wird.

Dazu soll nun meine angebliche Lehre im Gegensatz stehen¹⁶, daß jede menschliche Person Richter darüber sei, was sie tun solle. Das habe ich aber nicht gelehrt und lehre ich nicht. Ich habe nie ein Hehl daraus gemacht, daß ich die Entscheidung eines in keiner Tradition voll gesicherten Menschen in einer bestimmten Situation seines Lebens nicht für eine 35

14. Vgl. meine Rede »Der heilige Weg« von 1918 (in »Reden über das Judentum«, Gesamtausgabe 1923).

15. Fox 142.

16. Fox 143.

in sich gültige Entscheidung über das, was in dieser Situation recht und unrecht ist, halten kann, daß meiner Anschauung nach er vielmehr sich in jedem Augenblick als dem Gerichte Gottes unterstehend wissen muß. Von den einschlägigen Stellen meiner Schriften sei nur die letztveröffentlichte hier zitiert¹⁷: »Beide, der menschliche Glaube nicht minder als das menschliche Gewissen, können irren und irren immer wieder; und beide, das Gewissen nicht minder als der Glaube, müssen sich, um dieses ihr Irren wissend, der Gnade anheimgeben.«

IV.

10 *Einiges Allgemeine*

Meine Befrager und Kritiker haben mir einige Etiketten angeklebt. Ich möchte dazu beitragen, daß sie, gleichviel ob sie tadelnd oder lobend gemeint sind, abgerissen werden. Darum gebe ich hier, soweit ich sie nicht schon oben implicite behandelt habe, eine Auslese davon mit meinen Klarstellungsversuchen.

15 1. Ich beginne mit einer Frage, die sich mit meiner Sprache befaßt¹⁸. Es heißt, sie sei, wo sie an die Transzendenz rühre, voller paradoxer Formeln, und das wird damit erklärt, sie müsse, da sie auf die gelebte und nicht auf die gedachte Begegnung mit Gott hinzuweisen habe, »sich so
20 nah wie möglich an die Bibelsprache halten«. Das letztere stimmt ganz und gar nicht; wenn ich meine Sprache zu wählen gehabt hätte, würde ich am allerwenigsten eine der biblischen ähnelnde gewählt haben, denn wer von den Menschen unseres Zeitalters es gewagt hat, den Stil der Propheten in Pacht zu nehmen, hat ihn – wie am deutlichsten Nietzsches
25 »Zarathustra« dem heutigen Leser kundtut – in eine wirkungsvolle Pathetik verwandelt. Nun, ich brauchte ja glücklicherweise meine Sprache nicht zu wählen; das, was zu sagen war, hat sie gemacht wie der Baum seine Rinde macht. Das, was zu sagen gewesen ist, war, wie ich in diesen
30 Antworten schon dargelegt habe, ein Hinweis, ein Hinzeigen auf Wirklichkeit. Wenn eines Menschen Sprache Wirklichkeit, verdunkelte Wirklichkeit zeigen, aufzeigen will, wird sie, so wie sie an die Wirklichkeit zwischen uns und Gott rührt, den paradoxen Ausdruck nicht scheuen dürfen. Der in drei Jahrtausenden geschmiedeten Logik unterwirft sich die gelebte Wirklichkeit der Begegnung nicht; wo die complexio oppositorum waltet, verstummt der Satz vom Widerspruch.
35

17. »Schuld und Schuldgefühle« (1958), S. 68.

18. Diamond 209 ff.

Warum, so wird gefragt, besteht Buber darauf, »daß paradoxe Ausdrücke, die auch zum Rüstzeug des Menschen gehören, Gott weniger begrenzen als ontologische Begriffe«? Gott wird durch *jedes* Wort eingeschränkt, das ihn nicht zum Empfänger, sondern zum Gegenstand hat; nicht von Gott, sondern von der Begegnung reden wir. Der Begegnung gegenüber aber verhält es sich so, daß die »paradoxalen« Ausdrücke ihre unvergleichliche, unsubsumierbare Einmaligkeit respektieren, die durchlogisierten nicht. 5

2. Man hat mir mit einer gewissen Berechtigung vorgeworfen¹⁹, daß ich mitunter Anleihen bei der psychologischen Terminologie gemacht habe, ebenso wie bei der erkenntnistheoretischen. Ich zögere nicht zu bekennen, daß ich es aus Not getan habe. Ich wollte nur eben, ohne eine neue und das konkrete Verständnis notwendig erschwerende Terminologie herzustellen, unzweideutig zum Ausdruck bringen, daß die Begegnung zwar »von Gnaden« geschieht, daß sie sich aber nicht der menschlichen Person antut, sondern in ihr präformiert ist, daß der Mensch nicht bloß begegnungswillig, sondern auch begegnungsfähig ist, – und daß nur eben das Maß seiner Bereitschaft, in die Begegnung mit dem ganzen Wesen einzutreten, sehr oft seiner latenten Willigkeit und Fähigkeit nicht gewachsen ist. 10 15 20

Ich habe zuweilen mein eigener Interpret sein müssen; daher die borgenden Übergriffe.

3. Es sei noch einmal betont, daß in alledem mehr die Erfordernisse des Dienstes als eine freie Absicht gewaltet haben. Ich kann das Lob²⁰ einer »Sicherheit der Linienführung die nichts dem Zufall überläßt, nicht einmal das Werdespiel des Lebens« nicht uneingeschränkt annehmen: vom »Zufall« habe ich mich in dieser Arbeit freilich nicht leiten lassen, wohl aber je und je von der Aufgabe, die mich in der Mitte des Lebens überkommen hatte und nicht mehr losließ. Die »Sicherheit« bestand im Gebot der Aufgabe allein. 25 30

4. Eine Verkennung meiner Stellung zu meiner Sache ist es, wenn man in meiner Philosophie einen »kosmistischen Optimismus« erblickt²¹, womit meine Anschauung von Ursprung und Zukunft des Kosmos und innerhalb davon denen des Menschen gemeint ist. Ich habe aber von beiden schlechthin keine philosophische Anschauung, und ich habe nie versucht, über Anfang oder Ende oder dergleichen zu philosophieren. Ich habe in diesen Dingen nichts als meinen Glauben einzusetzen, und 35

19. Rotenstreich 91-92.

20. Balthasar 330.

21. Rotenstreich 107.

mein Glaube an die Sinnhaftigkeit der Schöpfung und an den Ziel-Charakter ihrer Vollendung scheint mir jenseits von Optimismus und Pessimismus zu bestehen. Noch einmal: ich philosophiere nicht mehr als ich muß.

- 5 5. Meine »Skepsis« oder »Reserve« den philosophischen Systemen gegenüber wird von einzelnen meiner Kritiker der Nachwirkung der »Lebensphilosophie« zugeschrieben²², von der mir überhaupt mehr anhaften soll als ich ahne. Über diese Frage der Systeme habe ich schon in meiner Jugend meinem Lehrer Wilhelm Dilthey in seinem Seminar zu
10 widersprechen gewagt. Er wollte seinen Schülern die Geschichte der Philosophie gerade als einen Weg zu immer klarerer Erkenntnis darstellen, wogegen ich, natürlich in jugendlich unreifem Ausdruck, sie nur als eine Pluralität von Aspekten des Seins verstand, von denen jeder freilich – müßte ich heute hinzufügen – die vor ihm in die Erscheinung getretenen
15 voraussetzt, so daß hier doch ein Weg sichtbar werden kann, nur eben nicht einer, der den wandernden Geist zum Ziel einer zulänglichen Erkenntnis brächte, sondern ein »Höhenweg«, der von einem Gipfel mit samt all seiner Schau zum nächsten führt und so fort. Jene meine Auffassung hing damals nicht bloß mit lebensphilosophischen, sondern
20 auch mit ästhetischen Neigungen zusammen. Die letzteren waren mir schon 1915 ausgetrieben; drei Jahre später fand ich bei einer Selbstprüfung, die meiner Erinnerung nach tiefer griff als die Untersuchung dieses Punktes durch meine Kritiker, auch von der Lebensphilosophie fast nichts mehr vor. Heute erscheint mir jene Konzeption, »das Leben« ge-
25 nannt, als eine bedenkliche Abstraktion, um so bedenklicher, als sie dem Konkreten besonders nahe zu bleiben vorgab.

Meine Bedenken gegen die »abstrakte Haltung« werden von meinem Kritiker²³ in Zusammenhang mit dem Intuitionismus gebracht, mit dem ich angeblich »eng verbunden« sei. Das wundert mich. Ich habe in
30 meinem Bergson-Aufsatz (von 1943) mit aller erwünschten Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht, daß ich der Intuition keinerlei adäquate Erkenntnis zuzubilligen vermag: ihre Schau sei »beschränkt wie alle unsere Wahrnehmung ist«.

Aber auch von dem Ich-Du-Verhältnis meine ich keineswegs, daß es
35 adäquate Erkenntnis biete. Es kann uns zu einem echten Kontakt mit dem Sein des Anderen verhelfen, aber nicht zu einer objektiv gültigen Erkenntnis dieses Seins. Das Sein des Anderen können wir in der Begegnung erreichen, und dann kommunizieren wir nicht mit einer Erschei-

22. Rotenstreich 102.

23. Rotenstreich 102.

nung, sondern mit ihm selber. Sofern wir aber auch dann noch eine Kenntnis des Verhüllten suchen, versagt es sich.

6. Schwerer als all dies würde ich den Vorwurf eines »Schaukelspiels zwischen Theologie und Religionsphilosophie«²⁴ nehmen, wenn ich den Exklusivitätsanspruch der Theologie, wenn ich die strenge Scheidung 5 zwischen diesen Kategorien anzuerkennen vermöchte. Das aber vermag ich nicht. Die Kategorien selber sind vor meinen Augen ins Schaukeln geraten, und sie werden nicht anzuhalten sein. Ehre denen, die noch heute mit all ihrer Kraft sich an den starken Ast einer Offenbarung binden; ich habe ihren Weg nicht gehen können. Ich treibe keine Theologie als 10 Theologie und keine Religionsphilosophie als Religionsphilosophie. Wo ich aus Urgründen schöpfen darf, die sich mir als dem, der ich bin, aufgetan haben, muß ich mich dazu bekennen; wo ich auf die Betrachtung von Konstellationen außerhalb meiner angewiesen bin, steht es mir nicht zu, mich zu benehmen, als hätte ich Umgang von Innen mit Innen. Sonderlich der Plural der Religionen ist in all seiner Realität (also nicht bloß 15 historisch, psychologisch usw.) und doch nicht wie der Singular des Glaubens zu behandeln. Heißt es noch Religionsphilosophie, wenn ich Gottes selbsteignes Verhältnis zu den Religionen mir in all seinem furchtbaren Ernst zugesprochen sein lasse? Heißt es noch Theologie, 20 wenn mir innerhalb meiner mir singularisch anvertrauten Religion zu scheiden not tut zwischen dem, was ich in der Verantwortung des Glaubens glaube, und dem, was ich eben in ihr nicht glaube? Wenn ich einen mir heiligen Text zu interpretieren habe, ist meine Methode die der hohen Philologie und keine andere; ich kenne keine »pneumatische« Exe- 25 gese. Als atypisch habe ich mich einst zum Dienst gemeldet, und eben solchermaßen übe ich ihn nach Kräften.

7. Leicht wiegt es diesem gegenüber, daß meiner Philosophie das postulative Element vorgehalten wird, das darin zu finden sei²⁵. Was man bei mir so nennt, hat mit dem »Postulativen«, das ich an Feuerbachs Philosophie vermerkt hatte²⁶, nichts gemein. An Feuerbach finde ich im kritischen Sinn postulativ, daß er aus Ich und Du Gott machen möchte, wie nach ihm Nietzsche aus dem geforderten künftigen Menschen. Das ist eine postulative Mystik, die sich nicht als solche bekennt. Mein »Postulieren«, das ich keineswegs bestreite, ist wesentlich anderer Art, es ist ein 35 situationsmäßiges und aktuales. In einer Zeit, in der das Ich-Du-Verhältnis so verdunkelt, so verschmährt ist wie heute, postuliere ich sein Aufstrahlen.

24. Balthasar 339.

25. Rotenstreich 113.

26. »Die Schriften über das dialogische Prinzip«, 305.

Damit hängt es zusammen, was Rosenzweig, den Ernst Simon zitiert²⁷, an dem Buch »Ich und Du« aussetzte: daß es dem Es nicht gerecht werde. In der Tat, es wird ihm nicht gerecht: weil ich in diese Situation des Menschen hinein geboren bin und sehe, was ich sehe, und zeigen muß, was ich gesehen habe. In einer anderen Stunde wäre es mir vermutlich gestattet gewesen, den Ruhm des Es zu verkünden; heute nicht: weil ohne eine Wendung des Menschen zu seinem Du keine Wende seines Schicksals kommen kann.

8. Die Bezichtigung eines »metaphysischen Impressionismus«²⁸ will ich ohne Entgegnung hinnehmen, obgleich der einzige Beleg dafür, die Verbindung der Gegenwart (present) mit der Gegenwärtigkeit (presence), nicht besagen will, es gebe im Menschenleben keine Kontinuität, sondern nur, es gebe keine »erfüllte« Gegenwart ohne Du. Da ich eine metaphysische Ganzheit nie zu fassen und demgemäß ein metaphysisches System nicht zu bauen bekommen habe, habe ich an Impressionen Genüge finden müssen.

Dagegen muß ich das Lob des Dogmatikers, ein Dogmatiker zu sein²⁹, ablehnen. Ich habe, dafür sei Gott gedankt, an keiner Einsicht meines Glaubens die Versteifung zum Glaubenssatz erleben müssen. Zion, das als Beleg angeführt wird, ist eine Verheißung und eine Forderung zugleich, Forderung nicht ohne Verheißung, aber auch Verheißung nicht ohne Forderung; zu einem Dogma ist es mir nie geworden. Ich glaube trotz allem an Zion, aber Zion bedeutet mir keine göttliche Bürgschaft, sondern eine gottgegebene Chance.

25

V. *Ich und Du*

Was ich mit der Ich-Du-Beziehung meine und was ich nicht damit meine, darüber ist noch – über das in den vorhergehenden Abschnitten hierzu Gesagte hinaus – einige Klärung erwünscht.

30 1. Es wird gefragt³⁰, ob der deutsche Terminus »Beziehung« (der durch das englische »relationship« einigermaßen wiedergegeben wird), insbesondere aber der französische »relation« dem Gemeinten, zu dessen Wesen die Diskontinuität eminent gehört, entspreche. Die Frage besteht zu Recht, und es ist wohl zu verstehen, daß man den Terminus »Begeg-

27. Simon 502/503.

28. Rotenstreich 116.

29. Balthasar 340.

30. Marcel 38.

nung« für angemessener halten möchte. Aber »Begegnung« bedeutet etwas nur Aktuales; wer mit einem andern, dem er begegnet ist, länger zusammen verweilt, der ist ihm eben vor dem begegnet, aber dieser Vorgang ist vergangen, jetzt begegnet er ihm nicht mehr. Der Begriff der Beziehung hingegen eröffnet die Möglichkeit – nur die Möglichkeit, diese aber eben doch – der Latenz. Zwei Freunde, zwei Liebende müssen es zwar immer wieder erfahren, wie das Ich-Du von einem Ich-Er oder Ich-Sie abgelöst wird; aber ist es nicht oft, als ob das in diesem Augenblick flügelahme Vöglein insgeheim seine Schwingen versuchte? Und manifestiert sich nicht zuweilen zwischen den Du-Momenten ein unfaßbarer, ein gleichsam vibrierender Zusammenhang? Vollends im Verhältnis des wahrhaft Gläubigen zu Gott ist das latente Du unverkennbar; auch wenn er sich nicht mit eingesammelter Seele ihm zuzuwenden vermag, ist ihm Gottes Gegenwart, die des ewigen Du urwirklich.

Den Mangel an einer zulänglichen Bezeichnung kann man nur dadurch zu überwinden suchen, daß man neben dem »Skelettwort« *Beziehung* je nach dem Kontext andere, zugleich konkretere und eingeschränktere Termini, wie Begegnung, Kontakt, Kommunikation verwendet; ersetzt kann jenes durch keins von ihnen werden.

Widersprechen muß ich aber der Meinung³¹, die Sprache selber verwandle das Du in ein Es. »Wenn ich von dir spreche«, sagt Gabriel Marcel, »selbst wenn ich ausdrücklich erkläre, daß du keine Sache, daß du das Gegenteil einer Sache bist, so beschränke ich dich unwillkürlich auf den Zustand einer Sache«. Ich sehe nicht ein, daß dem so sei. Wenn man den der natürlichen Sprache fremden Ausdruck »das Du« gebraucht, meint man ja gar nicht den wirklichen Menschen, zu dem ich Du sage, sondern das dabei verwendete Wort; das ist nicht anders, wie wenn man den Ausdruck »das Ich« gebraucht. Sage ich aber wirklich »Du«, so meine ich damit ebensowenig eine Sache, wie wenn ich zu mir »Ich« sage.

2. Man beanstandet³² meinen Satz »Im Anfang war die Beziehung«; im Ursprung, so wird gesagt, stehe vielmehr »eine gewisse empfundene Einheit«, die sodann in ein »Ganzes aus ineinandergreifenden Ausdrücken zerfalle«. Ich habe in dem Abschnitt meines Buches »Ich und Du«, der mit jenem Satz beginnt, vom »Anfang« in einem ganz bestimmten phylogenetischen Sinn gesprochen: ich habe darauf hingewiesen, wie der sprachlichen Bezeichnung einzelner, voneinander gesonderter Wesen sogenannte Holophrasen, Satzsworte, vorausgehen, in denen sich Beziehungen zwischen Wesen ausdrücken – natürlich höchst primitive Beziehun-

31. Marcel 38.

32. Marcel 38.

gen, nicht solche zwischen einem als solches gewußten Ich und einem als solches gewußten Du – und durch deren Zerlegung erst die Wesenbezeichnungen hervorgetreten sind. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Vorstellung einer Beziehung zwischen Mensch und Mond der Vorstellung des für sich bestehenden Mondes vorausgegangen ist usw. Solche Urbeziehungen habe ich als Vorstadien unserer Ich-Du-Beziehungen dargestellt, die erst aus der Auseinanderlegung der »vitalen Urworte« entstehen konnten. Diese Auffassung scheint mir nicht widerlegt worden zu sein.

10 Heute erscheint mir übrigens jene Verwendung des Ausdrucks »Im Anfang« nicht exakt genug; sie ist zu assoziationsreich. Damals habe ich, was ich schrieb, in einer unwiderstehlichen Begeisterung geschrieben. Und was solche Begeisterung einem eingab, darf man nicht mehr ändern, auch nicht um der Exaktheit willen. Denn man kann nur ermessen, was
15 man gewänne, nicht aber, was verlorenginge.

3. Die von mir in einer späteren Phase meiner Arbeit eingeführte Kategorie des Zwischen ist verschiedentlich³³ in Frage gestellt worden. Das habe ich vorausgesehen, aber ich konnte die Einführung nicht vermeiden. Sie steht ganz im Ungewohnten und wird wohl noch eine gute Weile
20 im Ungewohnten verbleiben müssen; aber ich glaube nicht, daß der Menscheng Geist sie auf die Dauer entbehren kann.

Ich gehe von einer einfachen realen Situation aus: zwei Menschen sind in einem echten Gespräch begriffen. Ich will den Tatbestand dieser Situation aufnehmen. Es erweist sich, daß die geläufigen Kategorien dafür
25 nicht ausreichen. Ich verzeichne: erstens die »physischen« Phänomene der beiden redenden und sich gebärdenden Menschen, zweitens die »psychischen« Phänomene dessen, was dabei »in ihnen« vorgeht; aber das sinnhafte Gespräch selbst, das zwischen den beiden Menschen vor sich geht, in das sich die akustischen und optischen Vorgänge fügen,
30 das aus den Seelen hervorgeht und sich in ihnen spiegelt, ist unverzeichnet geblieben. Was ist seine Art, was ist sein Ort? Meine Bestandaufnahme kommt ohne die Kategorie, die ich das Zwischen nenne, nicht aus. Marcel hat recht: ich kann sie in einer »arithmetischen oder geometrischen« Sprache nicht definieren. Geheimnisvoll (mystérieux), wie er
35 sagt, erscheint sie doch wohl nur deshalb, weil man sich um sie bisher nicht gekümmert hat. Mir erscheint sie seit geraumer Zeit nicht geheimnisvoller als die Zweiheit von Psychischem und Physischem oder die unzugängliche, nicht mehr phänomenale Einheit, die hinter der Zweiheit steht.

33. Wheelwright 84, Marcel 39.

4. Und nun werde ich von meinen Befragern vor das große Problem der Mutualität gestellt³⁴.

Da ich in den drei Jahrzehnten, seit das Buch »Ich und Du« zuerst erschien, viele Fragen um eben dieses Problem empfangen habe, habe ich in einem Nachwort zu einer neuen Ausgabe dieses Buches³⁵ einiges 5 zu klären versucht und gebe diese Abschnitte nachstehend wieder.

1.

Die erste Frage läßt sich mit einiger Präzision etwa so formulieren: Wenn wir, wie in dem Buche gesagt ist, nicht bloß zu anderen Menschen, sondern auch zu Wesen und Dingen, die uns in der Natur entgegentreten, im 10 Ich-Du-Verhältnis stehen können, was ist es, das den eigentlichen Unterschied zwischen jenen und diesen ausmacht? Oder, noch genauer: wenn das Ich-Du-Verhältnis eine beide, das Ich und das Du, faktisch umfassende Wechselseitigkeit bedingt, wie darf die Beziehung zu Naturhaftem als ein solches Verhältnis verstanden werden? Noch exakter: wenn wir 15 annehmen sollen, daß auch Wesen und Dinge der Natur, denen wir als unserem Du begegnen, uns eine Art von Gegenseitigkeit gewähren, was ist dann der Charakter dieser Gegenseitigkeit und was berechtigt uns, darauf diesen fundamentalen Begriff anzuwenden?

Offenbar gibt es auf diese Frage keine einheitliche Antwort; wir müssen hier, statt die Natur gewohnterweise als ein Ganzes zu fassen, ihre 20 verschiedenen Bezirke gesondert betrachten. Der Mensch hat einst Tiere »gezähmt« und er ist jetzt noch fähig, diese eigentümliche Wirkung auszuüben. Er zieht Tiere in seine Atmosphäre und bewegt sie dazu, ihn, den Fremden, auf eine elementare Weise anzunehmen und »auf ihn einzugehen«. Er erlangt von ihnen eine, oft erstaunliche, aktive Erwidern auf 25 seine Annäherung, auf seine Anrede, und zwar im allgemeinen eine um so stärkere und direktere Erwidern, je mehr sein Verhältnis ein echtes Dusagen ist. Tiere wissen ja nicht selten, wie Kinder, eine geheuchelte Zärtlichkeit zu durchschauen. Aber auch außerhalb des Zähmungsbezirks 30 findet zuweilen ein ähnlicher Kontakt zwischen Menschen und Tieren statt: es handelt sich da um Menschen, die eine potentielle Partnerschaft zum Tier im Grunde ihres Wesens tragen, – vorwiegend übrigens nicht etwa »animalische«, sondern eher naturhaft geistige Personen.

34. Fackenheim 259, Rotenstreich 94 ff.

35. Deutsche Ausgabe bei Lambert Schneider, Heidelberg, 1958, amerikanische Ausgabe bei Charles Scribner's Sons, New York, 1958.

Das Tier ist nicht, wie der Mensch, zwiefältig: die Zwiefalt der Grundworte Ich-Du und Ich-Es ist ihm fremd, wiewohl es sich sowohl einem anderen Wesen zuwenden als auch Gegenstände betrachten kann. Wir mögen immerhin sagen, die Zwiefalt sei hier latent. Darum dürfen wir diese Sphäre, auf unser zur Kreatur ausgehendes Dusagen hin betrachtet, die Schwelle der Mutualität nennen.

Ganz anders verhält es sich mit jenen Bezirken der Natur, denen die uns mit dem Tier gemeinsame Spontaneität fehlt. Zu unserem Begriff der Pflanze gehört, daß sie auf unsere Aktion zu ihr hin nicht reagieren, daß sie nicht »erwidern« kann. Doch bedeutet dies nicht, daß uns hier schlechthin keinerlei Reziprozität zuteil werde. Die Tat oder Haltung eines Einzelwesens gibt es hier freilich nicht, wohl aber eine Reziprozität des Seins selber, eine nichts als seiende. Jene lebende Ganzheit und Einheit des Baums, die sich dem schärfsten Blick des nur Forschenden versagt und dem des Dusagenden erschließt, ist eben dann da, wenn *er* da ist, er gewährt es dem Baum, sie zu manifestieren, und nun manifestiert sie der seiende Baum. Unsere Denkgewohnheiten erschweren uns die Einsicht, daß hier, durch unser Verhalten erweckt, vom Seienden her etwas uns entgegen aufleuchtet. In der Sphäre, um die es geht, gilt es, der sich uns eröffnenden Wirklichkeit unbefangen gerecht zu werden. Ich möchte diese weite, von Steinen zu Sternen reichende Sphäre als die der Vorschwelle, d. h. der vor der Schwelle liegenden Stufe bezeichnen.

2.

Nun aber erhebt sich die Frage nach der Sphäre, die in der gleichen Bildsprache die der »Überschwelle« (superliminare) genannt werden mag, d. h. die des Balkens, der die Tür oben deckt: der Sphäre des Geistes.

Auch hier muß eine Scheidung zwischen zwei Bezirken vollzogen werden; hier aber reicht sie tiefer als jene innerhalb der Natur. Es ist die zwischen dem, was an Geist schon in die Welt eingegangen und unter der Vermittlung unserer Sinne in ihr wahrnehmbar ist, einerseits und dem, was noch nicht in die Welt eingegangen, aber bereit ist in sie einzugehen und uns gegenwärtig wird, andererseits. Diese Scheidung ist in der Tatsache begründet, daß ich dir, mein Leser, das schon in die Welt eingegangene Geistgebild gleichsam zeigen kann, das andere aber nicht. Ich kann dich auf die Geistgebilde, die in der uns gemeinsamen Welt nicht weniger denn ein Ding oder Wesen der Natur »vorhanden sind«, als auf etwas dir in Wirklichkeit oder Möglichkeit Zugängliches hinweisen, – nicht aber auf das noch nicht in die Welt Eingegangene. Wenn ich

auch hier, auch für dieses Grenzgebiet noch, gefragt werde, wo denn da die Mutualität zu finden sei, bleibt mir nur die indirekte Hindeutung auf bestimmte, aber kaum beschreibbare Vorgänge im Leben des Menschen, denen Geist als Begegnung widerfuhr, und letztlich, wenn es am Indirekten nicht genug ist, bleibt mir nichts mehr als an das Zeugnis deiner eigenen – etwa verschütteten, aber wohl doch noch erreichbaren – Geheimnisse, mein Leser, zu appellieren. 5

Kehren wir denn nun zu jenem ersten Gebiet, dem des »Vorhandenen«, zurück. Hier ist es möglich, Beispiele heranzuziehen.

Der Fragende vergegenwärtige sich einen der überlieferten Sprüche eines vor Jahrtausenden gestorbenen Meisters und versuche es, so gut er kann, den Spruch nunmehr mit den Ohren, also als von dem Sprecher in seinem Beisein gesprochen, ja etwa gar ihm zugesprochen, aufzufangen und zu empfangen. Dazu muß er sich mit seinem ganzen Wesen dem nicht vorhandenen Sprecher des vorhandenen Spruches zuwenden, d. h. er muß ihm, dem Toten und Lebendigen, gegenüber die Haltung einnehmen, die ich das Dusagen nenne. Wenn es ihm gerät (wozu freilich der Wille und die Bemühung nicht hinreichen, aber es kann wieder und wieder unternommen werden), wird er, vielleicht nur erst undeutlich, eine Stimme hören, mit der identisch, die ihm aus anderen echten Sprüchen desselben Meisters entgegentönen wird. Er wird jetzt nicht mehr können, was er konnte, solange er den Spruch als einen Gegenstand behandelte: er wird aus ihm keinen Inhalt und keinen Rhythmus heraussondern können; er empfängt nur die unteilbare Ganzheit einer Gesprochenheit. 10 15 20

Aber dies ist noch an eine Person, an die jeweilige Kundgabe der Person in ihrem Wort gebunden. Was ich meine, ist nicht auf das Fortwirken eines personhaften Daseins im Wort beschränkt. Darum muß ich zur Ergänzung auf ein Beispiel hindeuten, dem nichts Persönliches mehr anhaftet. Ich wähle, wie stets, ein Beispiel, das für manchen mit starken Erinnerungen verknüpft ist. Es ist die dorische Säule, wo immer sie einem Menschen erscheint, der fähig und bereit ist, sich ihr zuzuwenden. Mir trat sie zuerst aus einer Kirchenmauer in Syrakus entgegen, in die sie einst eingemauert worden war: geheimes Urmaß, sich in so schlichter Gestalt darstellend, daß nichts Einzelnes dran zu besehn, nichts Einzelnes zu genießen war. Zu leisten war, was ich zu leisten vermochte: diesem Geistgebild da, diesem durch Sinn und Hand des Menschen Hindurchgegangenen und Leibgewordenen gegenüber Stand zu fassen und zu halten. Verschwindet hier der Begriff der Mutualität? Er taucht nur ins Dunkel zurück – oder er wandelt sich in einen konkreten Sachverhalt, die Begrifflichkeit spröde abweisend, aber hell und zuverlässig. 25 30 35 40

Von hier aus dürfen wir auch in jenes andere Gebiet, das Gebiet des

»nicht Vorhandenen«, das des Kontaktes mit »geistigen Wesenheiten«, das der *Entstehung* von Wort und Form hinüberblicken.

Wort gewordener Geist, Form gewordener Geist, – in irgendeinem Grade weiß jeder, den der Geist berührte und der sich ihm nicht verschloß, um das grundlegend Faktische: daß solches nicht ungesät in der Menschenwelt keimt und wächst, sondern aus ihren Begegnungen mit dem Anderen hervorgeht. Nicht Begegnungen mit platonischen Ideen (von denen ich keinerlei unmittelbare Kenntnis habe und die als Seiendes zu verstehen ich nicht imstande bin), wohl aber mit dem Geist, der uns umweht und sich uns einwebt. Wieder werde ich an das seltsame Bekenntnis Nietzsches gemahnt, der den Vorgang der »Inspiration« dahin umschrieb, man nehme, aber man frage nicht, wer da gibt. Es sei immerhin – man fragt nicht, doch man dankt.

Wer den Anhauch des Geistes kennt, vergeht sich, wenn er sich des Geistes bemächtigen oder dessen Beschaffenheit ermitteln will. Aber Untreue übt er auch dann, wenn er die Gabe sich selber zuschreibt.

3.

Betrachten wir erneut, was hier von den Begegnungen mit Naturhaftem und denen mit Geisthaftem gesagt worden ist, in einem.

Dürfen wir denn – so mag nun gefragt werden – von »Erwiderung« oder »Anrede«, die von außerhalb all dessen kommen, dem wir in unserer Betrachtung der Seinsordnungen Spontaneität und Bewußtsein zuerkennen, als von etwas sprechen, das eben so, als eine Erwiderung oder eine Anrede, in der Menschenwelt geschieht, in der wir leben? Kommt dem, was hier davon gesagt wurde, eine andere Gültigkeit zu als die einer »personifizierenden« Metapher? Droht hier nicht die Gefahr einer problematischen »Mystik«, die die von aller rationalen Erkenntnis gezogenen und notwendigerweise zu ziehenden Grenzen verwischt?

Die klare und feste Struktur des Ich-Du-Verhältnisses, jedem vertraut, der ein unbefangenes Herz und den Mut hat, es einzusetzen, ist nicht mystischer Natur. Aus unseren Denkgewohnheiten müssen wir zuweilen treten, um sie zu verstehen, nicht aber aus den Urnormen, die das menschliche Denken der Wirklichkeit bestimmen. Wie im Bereich der Natur, so darf im Bereich des Geistes – des Geistes, der in Spruch und Werk fortlebt, und des Geistes, der zu Spruch und Werk werden will – das Wirken an uns als ein Wirken von Seiendem verstanden werden.

Die Frage nach der Mutualität in der Beziehung zu Gott bleibe hier unerörtert; ich habe anderwärts so deutlich davon gesprochen, als ich kann. Die Differenz hinsichtlich dieser Frage ist aber keineswegs die zwischen dem »Rationalen« und dem »Irrationalen«, sondern die zwischen der Ratio, die sich von den übrigen Kräften der menschlichen Person ablöst und sich als souverän erklärt, und der Ratio, die sich der Ganzheit und Einheit der menschlichen Person einfügt und innerhalb dieser Ganzheit und Einheit wirkt, denkt und sich äußert. 5

Es ist jedoch unerläßlich, eines auch hier noch einmal in unmißverständlicher Klarheit, wenn auch nur in aller Kürze, zu sagen. Ich lese mit einiger Überraschung³⁶: »Buber vertritt die Ansicht, daß die Beziehung zu Gott sich nur in und durch Beziehungen zu anderen endlichen Wesen wahrhaft verwirklichen läßt.« Dagegen halte man z. B., was in den Büchern »Zwiesprache« und »Die Frage an den Einzelnen« tatsächlich gesagt wird. Die unmittelbare Beziehung zu Gott wird hier keineswegs bestritten, ihre Aktualität wird ja in allem erkannt, was uns widerfährt, also uns zugesprochen wird, und in allem, womit wir reagieren, also antworten. Es wird nur hinzugefügt, die Wesensbeziehung zu Gott müsse ihre Ergänzung in der Wesensbeziehung zu den Menschen finden. 15

5. Die Frage ist gestellt worden³⁷, ob die Beziehung zu dem ewigen Du Momente einschließt, in denen unsre Beziehung zu irgendeinem menschlichen Du nur vergangen und potentiell, nicht gegenwärtig und aktuell ist. Alle biographischen Situationen, auf die ich antworte, sind in den lebenslangen Dialog eingeschlossen. Das Bestehen der »ungebrochenen Welt« bedeutet nicht, daß diese Beziehung die »Ich-Es-Relationen« *als solche* einschließe: sie mag alles einschließen, aber nicht in seiner Versonderung. 20

6. Fritz Kaufmann hat mich dahin verstanden,³⁸ ich faßte das Verhältnis zum Du, sowohl das zu Gott als das zum Mitmenschen, als in »eine Art Salve von Verhaltungsakten« auf, »daß der reine Bezug sich mit der aktuellen Begegnung deckt«. Zur Begründung wird auf eine Stelle meines Aufsatzes »Elemente des Zwischenmenschlichen« verwiesen, an der ich sage, mit dem Begriff einer »Sphäre des Zwischenmenschlichen« meinte ich »lediglich aktuelle Ereignisse zwischen Menschen«. Es ist offenbar nötig zu präzisieren, um was es mir hier geht. 30

Als die Sphäre des Zwischenmenschlichen bezeichne ich nicht das Verhältnis der menschlichen Person zu ihrem Mitmenschen überhaupt, 35

36. Wheelwright 70.

37. Friedman 172.

38. Fritz Kaufmann 193.

sondern die Aktualisierungen dieses Verhältnisses. Das Zwischenmenschliche ist etwas, was sich jeweils zwischen zwei Menschen begibt; damit es sich aber je und je begeben könne, damit echte Begegnungen geschehen und immer wieder geschehen, muß dem Menschen das Du zum Mitmenschen innewohnen.

Und auch für das Verhältnis des Menschen zu Gott gilt es unverbrüchlich, daß die Momente, in denen das in seiner Ganzheit gegenwärtige Ich in die Fernen aller Fernen das Du der größten Nähe spricht und sich von eben dort aus selber als Du erfährt, aus dem Dunkel einer Latenz aufblitzen, in dem wir nichts wahrnehmen und dem wir doch als dem Grund und Sinn unseres Daseins vertrauen. Keineswegs also besteht hier ein »Gegensatz zu jüdischer *Emuna*«; vielmehr bezeugt und bewährt sich unsere *Emuna*, unser Vertrauen, eben darin, was sich je und je zwischen uns und unserem Du ereignet.

Es trifft aber auch durchaus nicht zu, was Kaufmann von der »Herkunft des Begegnungs- vom zeitlich begrenzten Erlebnisbegriffe« sagt. Das Wort »Herkunft« soll auf einen angeblichen Prozeß in meiner geistigen Biographie hinweisen: der Begriff der Begegnung stamme in der Entwicklung meiner Ideen aus dem des Erlebnisses. In Wahrheit ist er auf dem Wege meines Denkens aus der Kritik des Erlebnisbegriffs, dem ich in meiner Jugend anhing, aus einer radikalen Selbstberichtigung entstanden. »Erlebnis« gehört der exklusiv individuierten psychischen Sphäre an; »Begegnung« oder vielmehr, wie ich zumeist zu sagen vorziehe, gerade um die zeitliche Begrenzung zu vermeiden, »Beziehung« transzendiert diese Sphäre von den Ursprüngen an. Die psychologische Reduktion des Seins, seine Psychologisierung hat auf mich in jungen Jahren destruktiv gewirkt, weil sie mir die Grundlage der menschlichen Wirklichkeit, das Auf-einander-zu, entzog. Erst viel später, in der Umkehr meines Denkens, die mich kämpfen lehrte, habe ich die Wirklichkeit unverlierbar gewonnen.

VI.

Theologie, Mystik, Metaphysik

1. Während mir von einer Seite³⁹ vorgeworfen wird, meine Schriften seien von Übernatürlichem »durchschossen«, behauptet eine andere Seite⁴⁰, meine Position sei »die absolute Identität von Natur und Übernatur«.

39. Pfuete 462.

40. Balthasar 338.

Alledem gleicherweise gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß ich den Begriff einer »Übernatur« für einen falschen und irreführenden halte. Über der Natur ist keine Übernatur, die ja doch, um so genannt zu werden, sozusagen eine strukturelle Analogie zur Natur bieten, ein »Reich« über dem der Natur darstellen müßte; über der Natur ist nur Gott. Er ist über der Natur, und trägt sie und durchdringt sie, wie er über dem Geist ist und ihn trägt und ihn durchdringt. Beide sind in ihm gegründet, und er ist an beide so wenig gebunden wie an all das andre uns Unbekannte und Unkennbare, das in ihm gegründet ist. Er schüttet seine Gnade quer durch alle Kausalverkettungen aus, aber das ist er allein und keine Übernatur. Wenn wir sterben, kommen wir zu ihm; hier sollte unsere »religiöse« Phantasie innehalten, die sich eine Überwelt baut.

2. Zu den Voraussetzungen meiner Anschauung wird es gerechnet⁴¹, daß Gott »die Absolutheit des Anderen« sei. Dem kann ich nicht beipflichten. Ich habe mich stets gegen die von der »dialektischen Theologie« geübte Vereinfachung gewehrt, Gott sei der ganz Andere. Man darf ihn nur dann so nennen, wenn man im gleichen Atemzuge weiß und bekennt, daß er der Nichtandere, der Hiesige, der Jetzige, der Meine ist. Dies und nicht dies – das glaube, wer mag; dies und dies in einem, das ist der Glaube, der mir noch in der benennbaren Marter die namenlose Gunst zu ahnen gegeben hat.

3. Ohne Christentum, so sagt man mir⁴², führe das Dialogische unweigerlich bis zur Hiobsfrage an Gott. Ja, das tut es, und Gott lobt »seinen Knecht« (Hiob 42, 7). Mein Gott will im Herzen und im Munde seiner Kreatur die Klage um das große Unrecht in der Welt nicht verstummen lassen, und wenn sie in einer unveränderten Welt doch ihren Frieden findet, nur weil er ihr seine Nähe wieder gewährt hat, bestätigt er sie. Frieden, sage ich; aber das ist ein Friede, der sich mit dem Kampf um die Gerechtigkeit in der Welt verträgt.

4. Überrascht hat mich in einem der Beiträge⁴³ der apodiktische Satz: »Gott gehört in die Religion und zu ihr; warum ihn anderswo suchen?«, den der Verfasser so vorbringt, als meine er, damit auch meine Auffassung auszudrücken. Er irrt sich gründlich. Nicht bloß in meiner Diskussion mit Jung, sondern in einer Reihe von Schriften habe ich mich gegen die beliebte Beschränkung Gottes auf ein Psychologicum gewendet.

5. Ich habe einmal von einer Liebe gesprochen⁴⁴, die für das Dasein des

41. Rotenstreich 96 f.

42. Balthasar 343.

43. Schneider 416.

44. »Gottesfinsternis« 15.

5 Geliebten zeuge. Man fragt mich⁴⁵, wie dies möglich sei. Ich bekenne, diese Frage in objektiv gültiger Weise nicht beantworten zu können. Ich weiß nur, aus direkter und indirekter Erfahrung, daß die große Liebe zu einem wirklich existierenden Wesen in sich anders beschaffen, qualitativ anders ist als die – sei es auch dichterisch beschwingte – Liebe zu einem Phantasiegebild. Die erste nenne ich die totale Akzeptation: man nimmt den Anderen an wie er ist, man nimmt ihn ganz an, wie er auch sei. Von dieser Art von Liebe weiß ich zu sagen, daß sie für Dasein zeugt. Die andere, die illusionierende, kann weder so annehmen noch kann sie so
10 Zeugnis ablegen.

6. Ich habe einmal gesagt, ein »Er«, von Gott gesprochen, sei eine Metapher, ein »Du«, zu Gott gesprochen, sei keine. Das wird in Frage gezogen⁴⁶. Ich will genau erklären, was ich meine. Wenn einer von Gott spricht, macht er ihn zu einem Seienden unter anderen Seienden, zu einem vorhandenen, zu einem so und nicht anders beschaffenen Seienden. Zu Gott sprechen bedeutet aber nichts anderes als: sich ihm selber zuwenden. Wie ist das möglich, da er doch nicht eher in der einen Richtung als in anderen zu suchen ist? Es ist eben nichts anderes vonnöten als die totale Hinwendung. Diese sagt überhaupt nichts mehr aus, in keiner
15 Weise schränkt der Hingewandte sein Du auf ein Sosein und Nichtanderssein ein. Die Metaphorik hat hier keinen Platz mehr.

7. Man meint⁴⁷, ich hätte gelegentlich die Bedeutung des Monotheismus für das Judentum geringer eingeschätzt, »als mit dem *Sch'ma*, dem immer wiederholten Bekenntnis zu dem Einen Gotte vereinbar scheint«. Der Gegenstand ist einer weiteren Klärung wert.
25

Es widerstrebt mir persönlich, die Lebenssubstanz einer Glaubensgemeinschaft wie das Judentum in einem so nach unverbindlicher »Weltanschauung« schmeckenden Begriff wie »Monotheismus« finden zu wollen. Aber den Glauben an den *Echad*, den »Einen«, halte auch ich für die lebendige Mitte des Judentums. Das Bekenntnis zu ihm spricht ja zwei Gewißheiten in einer aus: die seiner Einzigheit – »Keiner außer ihm!« – und die seiner Einheit – Eine Wesenheit, Eine Person, Ein ewiges Du. Daß die jeweils zugleich lebenden Juden, die es wirklich sind, sich zu dem Einzigsten und Einen rückhaltlos bekennen, mit der ganzen Seele
30 wissend, was sie sagen, und mit dem ganzen Leben dafür einstehend, und daß eben diese Juden jeweils ebenso, mit der ganzen Seele und dem ganzen Leben, Ihn, den Einzigsten und Einen, als ihr ewiges Du anreden,

45. Wahl 444.

46. Wahl 444.

47. Fritz Kaufmann 194.

in einer Gemeinsamkeit – »Unser Vater, unser König!« – und jeder allein – nichts als Du –, das ist die Lebenssubstanz des Judentums.

8. Da eine Darlegung, die ich einmal von der chassidischen Vorstellung einer, der messianischen Erfüllung in den Zeiten vorausgehenden, »allzeitlichen« Messianität, d.h. von immer wieder geschehenden Erlösungsvorgängen gegeben habe, offenbar⁴⁸ als eine Abschwächung des messianischen Glaubens mißkannt worden ist, sei hier präzisiert, daß ich diese von mir gedeutete und angenommene chassidische Lehre keineswegs als etwas verstehe, das der Hingabe an das Eschaton Abbruch täte. Wie ich nicht bloß an die schöpferische Tat im Anfang, sondern auch an das allzeitliche Erschaffen glaube, an dem der Mensch einen Anteil hat als »Gottes Genosse am Werk der Schöpfung«, und wie ich nicht bloß an große Offenbarungstaten in den unbegreiflichen Stunden glaube, in denen man »die Stimmen sieht«, sondern auch an heimliches und doch offenbarendes Berührtwerden von oben her, so glaube ich an die über die Zeiten ausgegossene erlösende Tat, an der wieder der Mensch Anteil haben kann. Diese Vorgänge summieren sich nicht, aber alle mitsammen wirken sie insgeheim mit, die kommende Erlösung der Welt zu bereiten. Wer um sie weiß, schöpft aus ihnen Kraft der Erwartung.

9. Von anderer Seite⁴⁹ wird mein religiöser Sozialismus gerügt, der dem Menschen nur eine soziale Zukunft anzubieten habe; diese Hoffnung – die »in der strengen Folgerichtigkeit des prophetischen Prinzips« liege – sei »in Wirklichkeit keine«, und ich müßte das eigentlich wissen. Ich weiß das keineswegs; was ich weiß, ist etwas ganz anderes.

Ein »prophetisches Prinzip« ist mir zwar unbekannt, aber ich halte es mit den Propheten Israels. Sie meinten durchaus nicht, wir könnten, wenn wir Gerechtigkeit in die Beziehungen der Menschen zueinander einführten, die Erde zum Gottesreich machen. Aber sie verstanden, zum menschlichen Anteil an der Bereitung des Gottesreichs gehöre eben dies, daß wir es fertigbringen, *miteinander* zu leben.

Und sie würden am Ende mir gar zugestimmt haben, die alten Boten-
gänger, daß wahre Institutionen zu wahren Beziehungen gehören, wie das Knochengerüst zum Fleisch.

Es hat einst in Berlin einen Bund religiöser Sozialisten gegeben (auch Paul Tillich gehörte ihm an). Sein Führer, Carl Mennicke, verfaßte eine programmatische kleine Schrift, in der es ungefähr so hieß: er glaube an eine künftige Vervollkommnung der Gesellschaft, aber an eine künftige Verwandlung der Welt könne er nicht glauben. Ich glaube an beides, nur

48. Bergmann 272.

49. Balthasar 342.

daß ich bei dem Bau der Fundamente jener selber mit Hand anlegen darf, diese aber mag in aller Stille schon da sein, wenn ich an einem Morgen erwache, oder ihr Sturm mag mich aus dem Schlafe reißen. Und beides, die »Umkehr« und das »Heil«, beides gehört zusammen, Gott weiß wie, 5 ich brauche es nicht zu wissen. Das nenne ich Hoffnung.

In einer Vergleichung des »heiligen Jehudi«, von dem ich in einer Chronik oder einem Roman erzählt habe, mit Jesus meint man⁵⁰, ihre Beziehung zur Welt sei »völlig passiv gewesen«. Ich neige dazu, eher das Gegenteil anzunehmen. Es gibt keine höhere Aktivität als den Ruf zur 10 Umkehr.

10. Ich habe ein Buch geschrieben, das ich »Gottesfinsternis« genannt habe, weil es von der Verfinsterung des göttlichen Lichtes durch etwas handelt, was zwischen es und uns getreten ist. Man hat das dahin miß- 15 verstanden⁵¹, es sei damit eine »fast gnostische« Vorstellung eines fremden und hindernden Elements eingeführt. Nichts Derartiges ist gemeint. Ich dachte, das Gemeinte klar genug gemacht zu haben, als ich gegen Schluß des Buches schrieb: »In unserem Zeitalter hat die Ich-Es-Relation, riesenhaft aufgebläht, sich fast unangefochten die Meisterschaft und das Regiment angemäht ... Sie tritt dazwischen und verstellt uns das Him- 20 melslicht⁵²«. Wohlgemerkt, nicht das Ich-Es-Verhältnis selbst, ohne das kein irdischer Bestand des Menschenwesens zu denken ist, sondern dessen alles Maß überschreitende Hybris ist gemeint. Und so sind wir selber gemeint. Hier wirkt keine dämonische Macht, die wir nicht selber groß- 25 gezogen haben.

Das ist die uns bekannte Seite des Vorgangs. Die andere, die göttliche Seite wird in den heiligen Büchern Israels das Sich-Verbergen Gottes, die Verhüllung des göttlichen Antlitzes genannt. Mehr als solch ein anthro- 30 pomorphes Bild scheint nicht verstattet zu sein.

Man dürfte das, was hier gemeint ist, auch ein Schweigen Gottes nen- 30 nen, oder vielmehr, da ich mir keine Unterbrechung der ewigen Offenbarung vorzustellen vermag, einen Zustand, der auf uns als Schweigen Gottes wirkt. Man hat recht⁵³, hier eine »äußerst beunruhigende Frage« zu sehen. Ich bin in diesen letzten Jahren, in einem überschweren For- 35 schen und Fragen, immer neu vom Schauer des Jetzt gepackt, nicht weiter gekommen, als daß ich nunmehr eine Offenbarung durch Verbergung des Antlitzes, ein Sagen durch Schweigen kenne. Die Finsternis Gottes ist mit Augen zu sehen, sie will gesehen werden.

50. Taubes 411.

51. Wahl 432.

52. »Gottesfinsternis«, 52.

53. Fackenheim 256.

Wer aber heute nichts zu sagen weiß als »Sieh da, er leuchtet!«, der führt in die Irre.

11. Mein alter Freund Hugo Bergmann ist mit meiner Ablehnung der Gnosis unzufrieden. Er verzeihe, daß ich statt mit einer dem Gegenstand angemessenen Abhandlung mit ein paar knappen Andeutungen ant- 5

Ich bin gegen die Gnosis, weil und insofern sie vorgibt, Vorgänge und Prozesse innerhalb der Divinität berichten zu können. Ich bin gegen sie, weil und insofern sie Gott zu einem Gegenstand macht, in dessen Wesen und Geschichte man sich auskennt. Ich bin gegen sie, weil sie an die 10

Stelle der personalen Beziehung der menschlichen Person zu Gott eine kommuniensreiche Wanderung durch eine Überwelt, eine Vielheit mehr oder minder göttlicher Sphären setzt.

Dem gegenüber führt Bergmann den Spruch Rudolf Steiners an, der von ihm so genannte »Geistesforscher« übe Devotion »gegenüber der 15

Wahrheit und Erkenntnis«. Mit diesem Zitat verkennt Bergmann aber die Sache, um die es mir geht. Wenn ich von Devotion geredet habe, so meinte ich damit ausschließlich das Leben im persönlichen Dienste Got- tes. Die Verehrung, die ein Mensch der »Wahrheit« zollt, seine Treue der »Erkenntnis« gegenüber respektiere ich durchaus, aber sie haben mit jener 20

hingeebenen Unmittelbarkeit zu Gott, die ich meine, nur dann etwas zu schaffen, wenn sie aus ihr hervorgehen und von ihr bestimmt sind.

Ich halte es nicht für einen allen Gnostikern gemeinsamen Zug, daß sie vermeinen, in der Tiefe des eigenen Selbst das Absolute zu finden; 25

aber von Simon Magus, der sich mit der »großen Kraft Gottes« identifizierte, bis zu gewissen modernen Erscheinungen fehlt es an charakteristischen Äußerungen dieser Art nicht. Bergmann weist dagegen auf die auch von einigen Gnostikern postulierte Abwendung vom eigenen Ich hin. Aber worauf die Forderung sich gründet, ist ja gerade die Unter- 30

scheidung zwischen dem Ich als dem Abzustreifenden und dem Selbst, als in dessen Tiefe die Gottheit zu entdecken sei.

12. Am Schluß dieses Kapitels muß ich Hartshorne erwidern. Die Metaphysik, die er mir als meine eigene präsentiert, kann ich, wie er ja selbst vermutet, nicht anerkennen. Weil ich von Gott sage, er trete in eine Be- 35

ziehung zur menschlichen Person, soll Gott nicht absolut, sondern relativ sein! Das wird mit dem Satz begründet, das Relative »hänge davon ab, was es im Verhältnis zu einem andern ist«. Als ob ein absolutes Wesen beziehungslos sein müßte!

Ich gestehe, daß ich mit dem Begriff einer »relativen Vollkommenheit« 40

nichts anzufangen weiß; auf mich wirkt er bei jeder neuen Prüfung gleich

unakzeptabel. Und wenn ich vollends höre, »das göttliche Wesen« sei nichts anderes als Gottes »Idee von seiner Individualität«, merke ich wieder einmal, wie schwer es für mich ist, mit einem modernen Metaphysiker eine gemeinsame Sprache zu finden.

- 5 Sie beginnen, lieber Hartshorne, mit dem Satz, ich sei kein Metaphysiker und einer der größten Metaphysiker. Nach aufmerksamem Lesen Ihres Aufsatzes bin ich noch weit stärker als am Anfang der Lektüre überzeugt, daß wir nur die erste Hälfte des Satzes zur Grundlage eines Einnehmens machen können.

10

VII. *Ethik*

1. Freunde und Gegner halten mir vor, daß ich weder einen überlieferten Zusammenhang von Gesetzen und Vorschriften als absolut gültig anerkenne, noch aber auch ein eigenes System der Ethik zu bieten habe. In der Tat, das Manko besteht; und es ist mit der Ganzheit meiner Erkenntnis so eng verbunden, daß eine Ausfüllung undenkbar ist. Wenn ich eine versuchte, würde ich damit den Kern meiner Anschauung verletzen.

- »Vom Lehrer«, sagt ein Freund⁵⁴, »erwarten wir, daß er Anweisungen dafür gibt, wie wir den Weg gehen sollen«. Ich trete eben dieser Erwartung entgegen. Die Richtung soll man vom Lehrer empfangen, nicht aber die Weise, in der man dieser Richtung zustreben soll: die muß jeder selber entdecken und erwerben, jeder die seine, in einer Arbeit, die das beste Vermögen seiner Seele anfordert, ihm aber auch einen Schatz schenken wird, der für sein Dasein hinreicht. Soll ihm dieses große Werk abgenommen werden? Oder mute ich etwa dem Einzelnen zu viel zu? Wie denn als durch solche Zumutung könnten wir erfahren, wieviel der Einzelne vermag?

- Die Richtung aber – nun wohl, ich habe in der zweiten, der wesentlichen Hälfte eines langen Lebens wieder und wieder, direkt und indirekt, darauf hingewiesen. Mein Aufzeigen der beiden Grundworte und ihres wahren Verhältnisses zueinander hat immer diesen Hinweis in sich geborgen.

- Gewiß, ich gebe einem, der meinen Hinweis annimmt, kein Prinzipienbuch in die Hand, in dem er jeweils nachsehen könnte, wie er sich in einer gegebenen Situation zu entscheiden hat. Das ist nicht an mir: der

54. Bergmann 271.

Mann mit dem ausgestreckten Zeigefinger hat nur eins zu zeigen und nicht vielerlei.

Nein, ein System der Ethik habe ich in der Tat nicht zu bieten; auch ist mir kein allgemeingültiges bekannt, das ich nur anzuführen brauchte. Doch halte ich es nicht bloß für natürlich, sondern auch für rechtmäßig, daß jeder an sittlichen Vorschriften annehme, was immer ihm hilft, den Weg zu gehen. Ich meine freilich, daß keine sittliche Norm einen absoluten Anspruch an einen Menschen hat, wenn sie nicht als Gabe des Absoluten geglaubt wird. 5

2. Und nun gebe ich einem Gegner das Wort. 10

Man schreibt mir die Ansicht zu⁵⁵, jede echte sittliche Entscheidung sei das Ergebnis »großen Ringens und Suchens«. Das ist nicht meine Ansicht. Gewiß, zuweilen gibt es, etwa in einer den Menschen überstürzenden und ihm widerspruchsvoll erscheinenden Situation, ein schweres Ringen der Seele, bis sie das jetzt und hier Rechte zu ergreifen vermag, und wenn sie dabei Hilfe annimmt, von Überliefertem und von Gegenwärtigem, so ist das recht und billig. Aber es muß durchaus nicht so gewaltsam zugehen. Man kann die Situation auch im Nu auffangen, wie der gute Tennisspieler den Ball, und wie er im selben Nu die rechte Gegenbewegung machen. Ich kenne und liebe manche solche Menschen, in denen sich alles gleichsam bereits entschieden hat und die Urentscheidung sich wie jenseits der Zeitdimension in die jetzige und ganz spezielle verwandelt. 15 20

Man schreibt mir weiter die Lehre zu⁵⁶, keine Handlung sei »moralisch von Bedeutung«, wenn sie nicht »an Gott gebunden« ist. Nichts liegt mir ferner als das zu lehren; ich habe immer für die Guttaten der Gottlosen oder sich als gottlos Gebärdenden eine geradezu naive Sympathie gehabt, und ich finde es herrlich, wenn der fromme Mensch das Gute mit ganzer Seele tut »ohne an Gott zu denken«. 25

Wenn ich von einem Zeitalter sage, daß es mit dem wirklichen Glauben auch die Wirklichkeit der Werte verliert, so ist daraus nicht als meine Ansicht zu folgern, wer keinen Glauben bekennt, kenne keine Werte. 30

Man behauptet⁵⁷, ich verletzte (violated) meine Lehre von der Absolutheit der sittlichen Forderung, indem ich »jeden einzelnen zum alleinigen, aber unsicheren Richter darüber erkläre, was er tun sollte«, denn ich setzte »den privaten Charakter der individuellen Entscheidung« an die Stelle der absoluten Werte. Weil ich also erkenne, daß es in einer gegebenen 35

55. Fox 140.

56. Fox 142.

57. Fox 143.

widerspruchsvollen Situation zuweilen nicht ohne ernste Prüfung der Umstände und der eigenen Seele zu entscheiden möglich ist, was es hier praktisch bedeutet der Wahrheit zu folgen, deshalb werde ich bezichtigt, den absoluten Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge in Frage zu stellen!

Daß ich erkläre, jede Situation sei eine besondere und verlange eine besondere Lösung, wird dahin verstanden⁵⁸, es gebe meiner Anschauung nach keine allgemein gültigen sittlichen Regeln. Ich darf meinem Kritiker versichern, daß ich an der absoluten Gültigkeit des Gebotes »Ehre deinen Vater und deine Mutter« nie gezweifelt habe; wer mir aber sagt, man wisse ja stets und unter allen Umständen, was »ehren« bedeute und was nicht, von dem sage ich, daß er nicht weiß, wovon er redet. Auslegen muß der Mensch die ewigen Werte, und zwar mit dem eigenen Leben.

Mein Gegner entsetzt sich⁵⁹: wenn das wahr wäre, dann könnte man ja gar keine sittlichen Urteile über »Menschen oder Gesellschaften« fällen, »und vielleicht nicht einmal über uns selber«. Oh, über mich selber, aus der intimen Kenntnis meiner Schuld⁶⁰, kann ich zuständig und zulänglich urteilen, – vor dem sittlichen Urteil über andere aber warnen jüdische und christliche Überlieferung mit höchstem Recht, indem sie den Urteilslustigen zur Selbstprüfung aufrufen; und wie dürfte ich gar eine Gesellschaft, eine naturgemäß aus äußerst verschiedenartigen Elementen zusammengesetzte, glattweg verdammen!

Nun aber greift der Kritiker zum entscheidenden Schlag aus. Was sollen wir denn aber, fragt er⁶¹, mit dem Verbrecher tun, der – ich muß es wörtlich zitieren – »in Übereinstimmung damit handeln mag, wovon er überzeugt ist, daß es die Stimme Gottes sei«? Muß ich es ausdrücklich sagen, daß diese hypothetische Annahme unsinnig ist, es sei denn, daß von einem Geisteskranken die Rede ist, der ja auch sich selber für Gott zu halten vermag? Ein nicht geisteskranker Mensch vermag nur dann zu glauben, Gottes Stimme zu folgen, wenn er mit ganzer Seele handelt, d. h. wenn aus deren Winkeln kein dämonisches Geflüster zu seinen aufgetanen Ohren dringt. Man kann aber, wie ich immer wieder sage, das Böse nicht mit ganzer Seele tun, d. h. man kann es nur tun, indem man die ihm widerstrebenden Kräfte gewaltsam niederhält – zu ersticken sind sie nicht.

Das ist mir im Lauf meines Lebens mehrfach von Menschen bestätigt worden, die mir anvertrauten, etwas Böses getan zu haben. Ich will hier

58. Fox 143.

59. Fox 144.

60. Vgl. meine Schrift »Schuld und Schuldgefühle«.

61. Fox 145, 150.

nur *ein* Beispiel anführen, eins von einer hohen geistigen Stufe. Ein bedeutender Dichter hatte sich von den führenden Tätern einer Gemeinschaftsschuld verleiten lassen, ein Ehrenamt anzunehmen. Nachher hat er sich eine Reihe von Jahren darum gehärmt, bis zu seinem Tod. Als wir, etliche Zeit vor diesem, beisammen gewesen waren und uns voneinander verabschiedeten, faßte er mich am Arm und sagte, sich offenbar auf einen Satz meines Buches »Bilder von Gut und Böse« beziehend, mit einem unvergeßlichen Tonfall: »Nicht wahr, man kann das Böse nicht mit ganzer Seele tun?« Und ich bestätigte es ihm, indem ich als Antwort und als Lebewohl »Ja« sagte.

Mein Gegner, der offenbar ein aufmerksamer Leser ist, dessen Aufmerksamkeit aber unter dem Diktate seiner Gegnerschaft steht, meint nun in einem Satze deutlich machen zu können, worin mein angeblicher ethischer Anarchismus wurzelt. »Im Grunde«, sagt er⁶², »ist die Bewegung auf die Selbsterfüllung zu in Bubers Augen gleichbedeutend mit der Begegnung auf Gott zu.« Das ist ein interessantes Novum auf meine alten Tage: extremen Individualismus hatte mir bisher noch niemand zugeschrieben – und wer könnte es auch, der mit einer diktatfreien Aufmerksamkeit etwa meine Kritik an Individualismus und Kollektivismus im Schlußteil des Buches »Das Problem des Menschen« gelesen hat, wo ich an beider Stelle die echte, lebendige, unmittelbare Beziehung zwischen Mensch und Mensch setzte.

Wo aber hat mein aufmerksamer Leser bei mir das Material für seine These »Im Grunde ...:« gefunden? Ich habe einmal⁶³ von dem Menschen gesprochen, der mit dem Namen »Gott« nicht eine Projektion seines Selbst, sondern seinen Schöpfer nennt, das heißt, den Urheber seiner Einzigkeit, die innerweltlich unableitbar ist. Von diesem Menschen habe ich gesagt, daß er das Gute entweder als die Richtung auf Gott oder auch als die Richtung auf die Verwirklichung dessen versteht, was Gott, ihn schaffend, mit ihm gemeint hat, auf die Ausführung des göttlichen »Entwurfs« (womit ja doch wohl klar genug gesagt ist, daß dieser Mensch seine Innenkraft dran setzt, zu erkennen, »wozu« gerade er, so wie er ist, geschaffen wurde). Daraus hat mein adversarius das gemacht, was er daraus gemacht hat.

3. Geradezu gegenteilige Bedenken werden anderswo⁶⁴ gegen den Menschen, den ich meine, geäußert. Er befinde sich, sagt man, in einem »durchsichtigen Stadium von Reinheit« und laufe Gefahr, als eine »schö-

62. Fox 149.

63. »Bilder von Gut und Böse«, 109 ff. (1953).

64. Taubes 411.

ne Seele« sein Leben zu verbringen. Der Ruf zu »Verwirklichung« und »Tat«, der, wie weiter gesagt wird, die Seiten meiner Schriften – man hätte sagen sollen: meiner frühen Schriften – füllt, bleibe »eine Gebärde, solange nicht eingestanden wird, daß im Prozeß der Verwirklichung und Tat die ursprüngliche Reinheit der menschlichen Intention durch die Komplexität der widerspenstigen Wirklichkeit verwandelt und befleckt werden muß«. Der Verfasser hat anscheinend übersehen oder vergessen, was ich selber, wiewohl in einem anderen Bezirk, gegen das »Reinhalten« von Seelen vorgebracht habe⁶⁵. »Das ist das Allerschlimmste«, heißt es da, »diese ›reine‹ Seele, auf die man keinen Blutspritzer fallen läßt! Es kommt nicht auf ›Seele‹ an, sondern auf Verantwortung.« Das ist ein Grundthema meines Werks überhaupt. Darum doch stelle ich »Situatio- nen« gegen »Prinzipien«, die »unreine« Wirklichkeit gegen die »reine« Abstraktion. Die Ganzheit der Seele ist gerade in der Gebrochenheit der menschlichen Situationen zu bewähren, und das heißt: dadurch, daß man nicht über den Situationen schwebt, sondern auf sie eingeht, daß man sich ins Handgemenge mit ihnen einläßt, daß man ihnen jeweils so viel an Wahrheit und Gerechtigkeit abgewinnt, als man hier, auf ihrem Boden, der Wirklichkeit gemäß vermag.

Die Situationen haben ein Wort mitzureden! Und die realen, die biographisch oder historisch realen Situationen sind nicht einfach und glatt wie Prinzipien, sie tragen den Widerspruch in sich, sie heben ihn uns ins Gesicht, und wir dürfen ihn nicht ignorieren, denn die Wirklichkeit steht im Widerspruch. Es gilt nicht »Alles oder Nichts!«, es gilt, so viel von unserer Wahrheit zu verwirklichen, als es der unbefangenen vordringende Einblick in all die Widersprüche der Situation zuläßt. Und das ist nicht ein »Beschmutztwerden«, das uns eben passierte: unsre zu kneten willigen Hände fassen tief in den Lehm.

Die damit zusammenhängende Lehre von der »Demarkationslinie« hat einer der Mitarbeiter dieses Buches, Ernst Simon, genau verstanden und dargelegt⁶⁶, und ich könnte mich hier damit begnügen, darauf hinzuweisen, wenn er nicht eine durchaus angemessene und sogar notwendige Frage anschlösse, der, wenn irgendeiner der Fragen dieses Buches, eine Antwort gebührt. Er fragt: Kann man das Kompromiß zwischen absolutem Gesetz und konkreter Wirklichkeit, das aus jenem Ringen, von dem du sprichst, hervorgeht, mit ganzer Seele tun, wie man eben deiner Lehre nach das Gute tut? In der Theorie weiß ich keine Antwort, und das wundert mich nicht, denn dies ist einer der Punkte, an denen die Theorie

65. »Hinweise«, 257f.

66. Simon 500 ff.

ihre Schranke findet. Aber im Bereich der Erfahrung wird uns eine Antwort gegeben.

Du stehst vor einer politischen Entscheidung, richtiger: vor deinem Anteil an einer politischen Entscheidung, und für den Menschen, den ich meine, ist eine politische Entscheidung auch eine moralische. Du bist vom Gebot einer Gerechtigkeit getrieben und, das Herz von ihm bewegt, blickst du in die fast chaotische Tiefe einer Situation, dahin, woher der Widerspruch dir entgegenschaut. Du vergegenwärtigst dir, so stark du irgend kannst, alles noch einmal und von Grund aus, was du schon gekannt hast, und neu, was sich dir jetzt zu kennen gibt. Du schonst dich nicht, du lässest dir Grausames von beiden Seiten antun, ohne sie zu beschränken, du, Schauplatz und Richter, lässest den Kampf ungehemmt ausgefochten werden. Und nun, mitten im Ringen, vielmehr: im Moment eines unvorhergesehenen Stillstands, geschieht etwas. Ich darf nicht sagen: immer, ich sage treulich: je und je. Es geschieht, daß du überraschend, zuweilen geradezu überwältigend merkst, was von deiner Wahrheit und Gerechtigkeit sich in dieser Situation verwirklichen läßt. Du merkst, du hast gemerkt, wieviel dem Leben gegeben werden muß, damit die Gerechtigkeit Leben annehme. Und in eben diesem Moment – nicht immer, aber je und je (das ist deine Chance!) – schießen die Kräfte deiner Seele, die eben noch widereinander stritten, zusammen, wie zu einem Kristall schießen sie zusammen.

Keine allgemein gültige Antwort ist das, keinerlei Garantie ist darin, nur eben eine Chance, nur eben ein Wagnis. Der Glaube an Gott ist ein Wagnis, das Zeugen von Kindern ist ein Wagnis, vielleicht gibt es noch ein Wagnis im Tode. Auch wenn man das Rechte will, muß man wagen.

4. Levinas irrt sich auf eine seltsame Weise, wenn er annimmt⁶⁷, ich sähe in der »rein geistigen Freundschaft« den Gipfel des Ich-Du-Verhältnisses. Im Gegenteil, dieses Verhältnis scheint mir seine eigentliche Größe und Mächtigkeit gerade da zu gewinnen, wo zwei Menschen ohne eine starke geistige Gemeinsamkeit, sogar von verschiedener Geistesart, ja von einander entgegengesetzten Gesinnungen doch einander so gegenüberstehen, daß jeder der beiden den anderen, auch noch in der strengsten Auseinandersetzung, als diese bestimmte Person kennt und meint, erkennt und anerkennt, annimmt und bestätigt, und daß er in der gemeinsamen Situation, auch noch in der gemeinsamen Situation des Miteinkämpfens, die Erfahrungsseite des Andern, sein Erleben dieser Situation, seinen ihm eigentümlichen Seelenprozeß sich gegenwärtig hält. Da ist keine Freundschaft, da ist nur die zur Erfüllung ge-

67. Levinas 131.

langte Kameradschaft der menschlichen Kreatur. Kein »Äther«, wie Levinas meint, sondern die harte Menschen-Erde, das Gemeinsame im Ungemeinsamen.

5 Levinas rühmt im Gegensatz zu mir die Fürsorge als Zugang zur Anderheit des Andern. Die Erfahrungswahrheit scheint mir zu sein, daß wer diesen Zugang ohnedies hat, ihn auch in der von ihm geübten Fürsorge finden wird, – wer ihn aber nicht ohnedies hat, der mag den ganzen Tag Nackte kleiden und Hungrige speisen, es wird ihm schwer bleiben, ein wahres Du zu sprechen.

10 Wenn alle wohlbekleidet und wohlgenährt wären, würde das eigentliche ethische Problem erst ganz augenscheinlich werden.

5. Verschiedentlich wird (von Ernst Simon und anderen) die Frage aufgeworfen, ob denn das, was man meine Ethik nennt, nicht eigentlich bloß für den »höheren Menschen«, für eine »geistige Elite« bestimmt und
15 geeignet sei. Soweit es an mir ist, sage ich ausdrücklich »nein« dazu. Ich halte zwar Eliten, echte, dienende, organisationslose Eliten für notwendig, damit der Geist für seine stille Wirkung einen Anhalt auf Erden finde; aber die Vorstellung von Spezialnormen für Eliten widerspricht all meiner Ahnung von der Wahrheit des Sollens. Ich glaube an keinen Gott,
20 der Sondergebote für Eliten erließe; was er dem Menschen als seinen Willen kundtut, muß freilich von der menschlichen Person vernommen werden, als vom unbedingten Übersein her in ihr Innerstes dringend; wenn sie aber in ihrem spontanen Glauben die von den Vätern und Müttern überkommene Anweisung mit dem göttlichen Gebot an sie rechtschaffen gleichzusetzen vermag, dann weiß ich ihr nichts anderes zu
25 sagen als »Heil dir!«. Eins nur lehne ich ab: daß Menschen ein als Gottesgebot Überliefertes als Gebot festhalten, ohne sich wirklich und wahrhaftig »um Gott zu kümmern«.

In meiner Jugend hat mich der Chassidismus gelehrt, den »einfältigen
30 Menschen« zu schätzen, der mit seiner ganzen Seele dem Göttlichen zugewandt ist, ohne selber diese seine Zuwendung gedanklich fassen zu können. Ich habe ihm meine Liebe bewahrt. Von ihm werde ich selbstverständlich nicht verlangen, daß er seine Seele ganz mache, um wahrhaft Du zu sagen oder um die wahre Richtung einzuschlagen. Aber muß
35 nicht eben dies, das jeweilige Ganzwerden der Seele, als die stets erneute Aufgabe jenes sehr andersartigen Menschen angesehen werden, der von früh an der Vielfältigkeit des geistigen Lebens überantwortet ist?

Nicht zwischen Norm und Norm, sondern zwischen Weg und Weg ist hier zu unterscheiden.

40 Auf den Höhen, wo die rückhaltlose Hingabe des Menschen an Gott waltet, scheint die Aufgabe als solche zu entschwinden. Aber auch noch

zu dem ihn »Liebenden« (Jes. 41, 8) läßt die Schrift (Gen. 17, 1) Gott sprechen: »Sei ganz!«

6. Zu Friedmans Bemerkung⁶⁸ über »die zwei Stadien des Übergangs vom Ich-Du zum Ich-Es« ist zu sagen, daß es zwar verschiedene Stufen des Ich-Es-Standes gibt, je nachdem wie sehr sich dieser der Ich-Du-Beziehung entfremdet und die Rückhinweisung (pointing back) auf sie aufgibt, daß ich aber nicht dazu neige, diese Stufen als zwei voneinander artverschiedene Typen zu verstehen. Einerseits gibt es keine so ätherhafte Abstraktion, daß ein großlebendiger Mensch sie nicht mit ihrem geheimen Urnamen beschwören und sie auf die Erde der leibhaften Begegnungen herabziehen könnte. Andererseits aber hat gerade in unserer Zeit die krasse Beziehungslosigkeit einen folgerichtig »leeren« Ausdruck im Roman und im Drama zu finden begonnen. Es dürfte schwerer sein, ihr die echte Macht menschlicher Beziehung entgegenzustellen als der behavioristischen Fehlbeschreibung.

7. Friedman sagt⁶⁹: »Wenn ich Vertrauen zu einer Person habe, ... so bedeutet das, daß unabhängig von dem, was geschehen mag und wird, ich darauf baue, daß ich einen neuen Augenblick der Gegenwärtigkeit finden, daß ich von neuem in eine Beziehung treten ... werde.« Damit stimme ich nicht überein. Wenn ich zu einem Menschen »Vertrauen habe«, so meine ich damit im wesentlichen nicht, daß ich »finden werde« oder »eintreten werde«, sondern vielmehr, daß dieser Mensch – was immer er tut – für mich derjenige bleiben wird, in den ich mein Vertrauen gesetzt habe, den ich »angenommen« habe. Das ist freilich ein Paradox, aber alles große Vertrauen ist es, Vertrauen meint weder das gegenwärtige noch das zukünftige Du, wie Friedman annimmt, sondern eben die Person. (Was er dann noch sagt vom »Vertrauen in die Existenz als solche«, stimmt jedoch genau mit meiner Ansicht überein.)

8. Des weiteren führt Friedman⁷⁰ als meine Ansicht an: »Unser Antagonist mag der Teufel oder Hitler sein, aber selbst solch einem muß getreulich geantwortet, muß entgegengetreten werden.« Das ist ein Thema, das der Klärung bedarf. Ich halte einerseits niemand für »absolut« unerlösbar, und wenn es einen Teufel gäbe, so würde ich glauben, Gott könne ihn erlösen, und sogar, Gott wolle es. Und nicht das allein, sondern ich könnte mir auch denken, Gott möchte dem Menschen einen Anteil an diesem Erlösungswerk zumuten und zutrauen. Aber sowie wir mit ganz konkretem Ernst darauf sinnen, wird eine Grenze deutlich, die

68. Friedman 173.

69. Friedman 174.

70. Friedman 177.

nicht mehr auf Symbolik beschränkt ist wie das überlieferte Bild des Teufels, sondern einen ganz empirischen Charakter trägt. Hier steht es mir nicht mehr zu, von Gott zu reden, sondern einzig von mir und diesem Menschen.

- 5 Hitler ist nicht mein Antagonist im Sinn eines Partners, »den ich bestätigen kann, indem ich ihm widerspreche«, wie Friedman sagt, denn er ist unfähig, einen wirklich anzureden und unfähig, einen wirklich anzuhören. Das habe ich einmal persönlich erfahren, als ich ihn, wenn auch nur in der technischen Übermittlung des Rundfunks, reden hörte. Ich
10 wußte, daß diese Stimme imstande war, mich mitsamt unzähligen meiner Brüder zu vernichten; aber ich erfuhr, daß sie ungeachtet solcher Macht nicht imstande war, das gesprochene und vernommene Wort in die Welt zu setzen. Und schon eine knappe Stunde danach habe ich im »Satan« den »armen Teufel« zu ahnen bekommen, den armen Teufel an
15 der Macht, und zugleich habe ich meine dialogische Ohnmacht verstanden. Ich hatte zu antworten, aber nicht dem, der geredet hatte. Insofern eine Person ein Teil einer Situation ist, habe ich zu antworten, aber nicht gerade der Person.

VIII.

20 *Zur Bibel-Interpretation*

Zu meiner Auffassung biblischer Texte und Lehren sind Fragen aufgeworfen worden, deren Klärung geboten erscheint; auch hier ist manches anders verstanden worden, als ich es meine, und ich muß für ein genaueres Verständnis Sorge tragen.

- 25 1. Man schreibt mir die Ansicht zu⁷¹, Offenbarung »geschehe in Gemeinschaft« (comes in community). Das ist durchaus nicht meine Ansicht. Auch dann, wenn an einem in geschichtlicher Form überlieferten Offenbarungsvorgang die Gemeinschaft als solche, sei es lediglich passiv, sei es auch mit einem aktiven Zug, beteiligt erscheint, auch wenn der
30 Bericht göttliche Anreden enthält, die an ein »Ihr« gerichtet sind, kann ich als den mir kenntlichen Kern des Geschehens nur das Berührtwerden einer zentralen menschlichen Person von der Transzendenz her verstehen.

- 35 2. Es ist einigermaßen ungenau zu sagen⁷², ich stimmte darin mit dem protestantischen Theologen Oscar Cullmann überein, daß das Judentum

71. Muilenburg 366.

72. Muilenburg 366.

keine Mitte der Heilsgeschichte kenne. Daß ich auf die »Zäsurlosigkeit« der jüdischen Geschichtsanschauung lange vor Cullmann hingewiesen habe, wäre nicht der Erwähnung wert, wenn es sich dabei lediglich um eine individuelle Prioritätsfrage handelte; es handelt sich aber darum, daß die Einsicht, für den Juden gebe es keine festgelegte Mitte der Ge- 5
schichte, vom Judentum selbst aus ausgesprochen worden ist.

3. Es wird bezweifelt⁷³, daß ich den verschiedenen Wortgebrauch hinreichend in Betracht gezogen habe, und als Beispiel wird das Wort *ches- sed* angeführt, hinsichtlich dessen gesagt wird, es bedeute nur selten 10
Herzengüte oder Gnade; Bundesliebe drücke das Gemeinte besser aus. Der Kritiker hat jedoch gar nicht beachtet, was ich selbst seinerzeit in der dem Psalmenband meiner Übersetzung beigegebenen Abhandlung »Zur Verdeutschung der ›Preisungen« über den Gegenstand geschrie- 15
ben habe. Ich zitiere mich: »*Chessed* ist eine Zuverlässigkeit zwischen den Wesen, und zwar wesentlich die des Bundesverhältnisses zwischen dem Lehnherrn und seinen Dienstmännern, ganz überwiegend die Bun- destreue des Herrn, der seine Diener erhält und beschützt, sodann auch die der Untertanen, die ihrem Herrn treu ergeben sind. Der diesem Ge- 20
genseitigkeitsbegriff entsprechende deutsche Wortstamm ist ›hold‹ ..., der ›Holde‹ hieß mittelhochdeutsch der Lehnsmann ... In den Psalmen sind Gottes ›Chassidim‹ seine Holden, seine ›treue Gefolgschaft‹.«

Ich habe mehrfach darauf hingewiesen, daß die Etymologie, manch- mal sogar die Volksetymologie, eines in der Bibel sich wiederholenden Wortes für den Übersetzer deshalb wichtig sein muß, weil die Wieder- 25
holung im biblischen Text häufig dazu dient, eine Stelle durch eine ande- re erläutern zu lassen. Doch ist in der Übersetzung der Bedeutungswan- del der Wörter nach Möglichkeit berücksichtigt worden.

4. Muilenburgs Zusammenstellung⁷⁴ von Exodus 15, 12-17 mit dem Deboralied scheint mir einer genaueren Prüfung nicht standzuhalten. Der spezifische »Leitwortstil«, der im Deboralied einen primitiv refrain- 30
haften Charakter angenommen hat, ist in diesen Versen nur noch rudi- mentär zu finden.

5. Muilenburg fragt⁷⁵, warum ich *tehillim* durch »Preisungen«, statt durch »Psalmen« wiedergebe. Nun, einfach deshalb, weil *tehillim* eben Preisung bedeutet; das heißt: weil der für den Titel des Buches verant- 35
wortliche Redaktor durch die Wahl dieses Wortes offenbar deutlich ma- chen wollte, daß alle diese Lieder, auch die klagenden und um Rettung

73. Muilenburg 369.

74. Muilenburg 372.

75. Muilenburg 373.

flehenden, letztlich als Loblieder, als Preisungen und damit als der dichterische Ausdruck eines großen *Vertrauens* zu verstehen sind.

6. Im 1. Psalm kommt weder im Original noch in meiner Übersetzung »das Gesetz« vor. Es wird von der *thora*, von der »Weisung«, nämlich von der Weisung des rechten »Weges« durch Gott geredet. Zum Unterschied vom »Gesetz« (nomos) ist *thora* erstens ein *dynamischer* Begriff, d.h. der verbale Ursprung und Charakter haftet dem Nomen an und wird verschiedentlich besonders hervorgehoben (»die Weisung, die man dir weisen wird«, Deuteron. 17, 11), und zweitens, die Verbindung zwischen dem göttlichen Unterweiser, dem »moreh« (Jesaia 30, 20), und seiner Weisung ist im Worte selbst gegeben, d.h. die Objektivierung des Begriffs widerspricht seinem Wesen.

7. Meine Vermutung zu Exodus 19, 5 ist nicht durch einen Hinweis auf den Leitwortstil⁷⁶ zu widerlegen, denn ein Personalpronomen ist im allgemeinen, auch wenn es emphatisch gebraucht wird, nicht gewichtig genug, um als »Leitwort« verstanden zu werden; ebensowenig ist aus »und nun« ein Gegenbeweis abzuleiten, da dies ja auch für einen Überarbeiter das hier gebotene Wort war. (Nebenbei: ich habe nur von einer »Überarbeitung« gesprochen; die Worte »oder ein Einschub« stammen von einem Mißverständnis des Übersetzers, auf das ich erst jetzt aufmerksam geworden bin.) Da ich die Überarbeitung des ursprünglichen Wortlauts für deuteronomistisch halte, ist der Hinweis meines Kritikers auf »die Deuteronomisten« nicht beweiskräftig. – Was übrigens die Bemerkung⁷⁷ über unsere Übersetzung der Partikel *im* an dieser Stelle, als »ungewöhnlich« bedeutet, ist mir unverständlich; die Partikel ist von uns hier nicht anders übersetzt worden als sonst fast immer.

8. Die gegen meine Auffassung des Tetragrammatons (und der damit verknüpften »Keniterhypothese«) vorgebrachten Bedenken zu entkräften würde ein besonderes Kapitel verlangen; ich glaube sie aber im wesentlichen schon in meinen einschlägigen Arbeiten, namentlich in »Königtum Gottes« und in »Moses« beantwortet zu haben.

9. In der Frage des Dekalogs scheint mir die Meinungsverschiedenheit nicht so groß zu sein, wie Muilenburg⁷⁸ annimmt. Ich halte ihn zwar nicht für ein *document*, auf dem der Bundeschluß errichtet ist, aber ich halte ihn für den Text einer Proklamation, dessen Ursprung auf eine Offenbarung zurückzuführen ist. Ich halte ihn nicht für ein objektivierbares »Gesetz«, aber ich erkenne mich im Du wieder, das von dem diese

76. Muilenburg 377.

77. Muilenburg 377.

78. Muilenburg 377 f.

Gebote Gebietenden angesprochen wird, und ich erkenne meinen Mitmenschen, dem ich auf den Wegen meines Lebens begegne, in ebendiesem Du wieder.

10. Man hat⁷⁹ meine Auffassung des biblischen »Gesetzes« meiner exegetischen Haltung gegenübergestellt: wäre ich dieser gefolgt, sagt man, 5
 so hätte ich erkennen und anerkennen müssen, daß »im Zusammenhang mit dem Alten Testament die Gesetze als absolut erscheinen«. Aber daß sie im Kontext so erscheinen, ist ja unanzweifelbar; mir geht es um die Frage, ob sie allesamt *zu Recht* so erscheinen, mit anderen Worten: ob z. B. die Detaillierung der Opfergaben im gleichen Verhältnis zur geschehenen Offenbarung steht wie der Dekalog. Wir wissen nicht, welche 10
 »Thora«-Texte Jeremia im Sinn hat, wenn er sagt (8, 8), »der Lügengriffel der Schreiber« sei an ihnen tätig gewesen; es mögen Texte sein, die hernach nicht in den Kanon aufgenommen worden sind; es mögen auch andere sein; jedenfalls aber kann der Prophet mit »Lüge« hier kaum et- 15
 was anderes meinen, als daß innerhalb der »Thora«, die das Volk sein eigen nannte, in einem anscheinend nicht geringen Maße menschlicher Wille für göttlichen ausgegeben wurde, somit »Gesetze« als ein Absolutum erschienen, die keines waren. Mir ist es zwar nicht erlaubt, in der kühnen Sprache des Propheten zu reden; wenn ich aber als gläubiger 20
 Denker, als gläubig-denkerischer Diener der Wahrheit in der Schrift forsche, muß ich in der Sache ihm beipflichten. Ich erkenne und weiß, daß Offenbarung geschehen ist; ich verstehe es, wenn der von der Stimme ergriffene Mensch auch dann nicht innehält, nachdem er das gesagt hat, was zu sagen ihm geboten worden war; ich kann es verstehen, wie auch 25
 in späteren Momenten ein noch Ungesagtes, aber von jener frühen Stunde her in ihm Erwecktes und seither Wachsendes von ihm mit derselben auf die Offenbarung hinweisenden Eingangsformel zu Erben seines Geistes gesprochen wurde und sich in deren Geiste verhaftete. Aber überdies ist mir einsichtig und verständlich, wie nach ihm die Eingangs- 30
 formel der kundgegebenen Offenbarung, die das »Reden« Gottes berichtet, auch von bloßen Amtserben, von »Schreibern«, gehandhabt worden ist. Aus alledem ist der große Kontext entstanden, in dem »die Gesetze als ein Absolutum erscheinen«. Ich gebe, so gut ich vermag, der Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs nach. Das kann ich freilich nicht, 35
 wenn ich die Texte als bloße Objekte meiner Forschung behandle: ich muß, wann immer und wie immer ich sie lese, stets von neuem selber zur Begegnung bereit sein.

79. Glatzer 360/361.

11. Meiner Interpretation prophetischer Texte werden einige Argumente entgegengehalten⁸⁰, die ich kurz nachprüfen will.

Man wirft mir vor, daß ich »das menschliche Handeln zu einem Faktor der Erlösung mache«; dem wird entgegnet, für die Propheten sei »der unerforschliche und verborgene Gott der primäre Faktor in der Geschichte«. Als ob sich beides in der Wirklichkeit prophetischen Glaubens, wie ich sie darzustellen versucht habe, nicht miteinander verträge! Selbstverständlich sind, nicht bloß für die prophetische, sondern für alle biblische Religiosität die Entscheidungen in Gottes Händen; aber in der prophetischen Verkündigung werden Mal um Mal künftige Handlungen Gottes mit einem »Wenn« verbunden, dessen Gehalt Handlungen der Menschen sind: wenn das Volk zu ihm umkehrt, wird er sich zu ihm kehren. Selbstverständlich wird damit nicht dem Willen Gottes eine Abhängigkeit vom Menschenwillen zugeschrieben: Gott ist es, der immer wieder und wieder in das dialogische Verhältnis zum Menschen treten will. Hier waltet keine Dialektik, sondern das nicht zu dialektisierende Geheimnis der Urbeziehung zwischen Gott und Mensch, je und je sich in Momenten faktischen Geschehens in Biographie und Geschichte kundgebend.

20 Und im Zusammenhang damit: es gibt keinen alttestamentlichen Text, auf Grund dessen gesagt werden könnte, Gott sei »für die Propheten« oder für irgendwen sonst, »ein verborgener Gott«. Er ist kein verborgener, sondern ein sich verbergender Gott, wie Deuterocesaja an einer grundwichtigen Stelle (45, 15) die von Gott befreiten Weltvölker ihn anrufen läßt: er hatte sich verborgen, und sie waren versklavt, dann aber hatte er sich als »der Befreier« offenbart und hatte sie in die Freiheit geführt. Wann aber verbirgt sich Gott? Das hatte schon einst Jesaja (8, 8, 17, 20) eindeutig ausgesprochen: wenn ein Volk die »langsamen Wasser« des wahren geschichtlichen Geschehens »verachtet«, dann verbirgt Gott sein Antlitz vor ihm, bis es zu ihm, »zur Weisung und zur Bezeugung«, umkehrt.

Wie vor-, so nachexilische Propheten haben als von Gott Ermächtigte dieses geschichtsdialogische Wenn gesprochen. In dem großen biblischen Wiederholungsstil hören wir von Hosea (14, 2, 5) bis Maleachi (3, 7) die göttliche Handlung der menschlichen antworten, in einer zuerst ganz frei tönenden, zuletzt formelhaft werdenden Entsprechung von Verb und Verb. Nur an der Endschwelle des babylonischen Exils, in der Stunde der geschehenen Befreiung Israels und der Weltvölker, verstummt die Sprache der Alternativik, verdrängt von der deuterocesaja-

80. Taubes 405 ff.

nischen Doppelbotschaft, der von der vollzogenen geschichtlichen Sendung des Kyros und der von der über jetzige und künftige Generationen hin zu vollziehenden Sendung des »Knechts«. Man hält mir entgegen⁸¹, Deuterocesaja sei somit meiner eigenen Unterscheidung nach nicht unter die Propheten, sondern unter die Apokalyptiker zu rechnen, die das Geheimnis des dialogischen Geschehens zwischen Gott und Mensch nicht mehr kennen. Das trifft aber keineswegs zu: der namenlose Geschichtssprecher gehört nicht unter sie. Die Sprache der Alternative schweigt hier nur deshalb, weil in den Liedern vom »Knecht«, in denen die Botschaft zentriert, die geschichtlich-übergeschichtliche Dialogik zwischen Gott und Mensch ihre Höhe erreicht. Es trifft aber auch nicht zu, daß die prophetische Alternativik hier und bei den Apokalyptikern durch eine »neue« ersetzt werde, die nämlich, ob man die kommende Wandlung wahrnimmt oder nicht. Eine solche Alternative, also eine Wahl, vor die ein Einzelner oder eine Gemeinschaft gestellt wird, kommt bei Deuterocesaja nicht vor. Wenn es (48, 18 f.) unter emphatisch viermaliger Wiederholung des Wortes »blind«, von dem »Knecht« heißt, er sei blind gewesen, so birgt sich darin durchaus keine Alternative: Gott hat ihn sehend gemacht, ja er erweckt ihm auch immer neu das Hören (50, 4), damit er die Sendung zu erfüllen vermöge. Das Bild von den Söhnen des Lichts und den Söhnen der Finsternis, das die Apokalyptiker aus der Sprache des iranischen Dualismus übernehmen werden, ist Deuterocesaja, dessen Gott »das Licht bildet und die Finsternis schafft«, vollends fremd.

IX.

Zur Darstellung des Chassidismus

Der Beitrag dieses Buches über meine Darstellung des Chassidismus gibt mir eine willkommene Gelegenheit, diesen Gegenstand, soweit das an mir ist, mit einiger Präzision zu klären.

Es wird darauf hingewiesen, meine Darstellung sei keine historische Arbeit, denn sie behandle die chassidische Lehre nicht in ihrer Vollständigkeit und berücksichtige nicht die Gegensätze, die zwischen den verschiedenen Strömungen der chassidischen Bewegung gewaltet haben. Das Gewebe, als das mein Werk angesehen wird, sei »aus selektiven Fäden gewirkt«.

81. Taubes 406.

Ich stimme dieser Ansicht bei, wenn auch freilich nicht den Folgerungen, die daraus gezogen werden.

Seit ich in meiner Beschäftigung mit dem Gegenstand zu einem gründlichen Quellenstudium gelangt bin, d. i. etwa seit 1910 (die früheren Arbeiten waren nicht hinreichend fundiert), habe ich mir nicht vorgesetzt, eine historisch oder hermeneutisch umfassende Darstellung des Chassidismus zu geben. Schon damals wuchs in mir das Bewußtsein, daß meine Aufgabe ihrem Wesen nach eine selektive war. Zugleich aber gewann ich eine immer festere Gewißheit, daß das Prinzip der Selektion, das hier waltete, nicht einer subjektiven Vorliebe entsprungen war. In dieser Hinsicht ist meine Arbeit am Chassidismus wesentlich gleicher Art wie meine Arbeit am Judentum überhaupt. Von Leben und Lehre des Judentums habe ich das behandelt, was meiner Einsicht nach seine eigentliche Wahrheit und das für seine Funktion in der bisherigen und künftigen Geschichte des Menschengesistes das Entscheidende ist. Diese meine Haltung schließt selbstverständlich von ihren Grundlagen an eine Wertung ein; aber das ist eine Wertung, die – daran hat mich in all der Zeit kein Zweifel angerührt – ihren Ursprung in dem unerschütterlichen Kernbestand der Werte hat. Seit ich zur Reife der Einsicht, des Einblicks gelangt hin, habe ich kein Sieb gehandhabt; ich war ein Sieb geworden.

Wenn dem aber so ist, muß der Charakter dieser siebenden Tätigkeit objektiv gekennzeichnet werden können, d. h. es muß in diesem Falle erklärt werden können, warum das Aufgenommene zu Recht aufgenommen wurde, das Unaufgenommene zu Recht unaufgenommen verblieb. Es ist nicht schwierig, dies zu erklären und damit das objektive Kriterium der Selektion deutlich zumachen.

G. Scholem hat nachdrücklich darauf hingewiesen⁸², daß der Chassidismus keine neue, in irgendeinem wesentlichen Punkte über die kabbalistische Überlieferung hinausgehende mystische Doktrin hervorgebracht hat. »Die Lehre ist hier ganz in Persönlichkeit verwandelt⁸³.« In der Tat ist der Chassidismus, auf seine Theorie hin betrachtet, ein erlauchtetes Epigonentum. Aber auf das persönliche Leben seiner Führer hin betrachtet, wie wir es aus der beispiellosen Fülle von Aufzeichnungen ihrer Jünger, nach Ausscheidung des lediglich Legendären, zu rekonstruieren vermögen, bedeutet es das Aufbrechen einer mächtigen Ursprünglichkeit gläubigen Lebens, dem wir in der Religionsgeschichte nur sehr Weniges an die Seite zu stellen vermögen. Als »Wiederbelebungsbewe-

82. Scholem, »Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen« (1957); 370 ff.

83. a. a. O., 377.

gung« hat Scholem⁸⁴ die chassidische Bewegung bezeichnet. Aber wo
 hätte es je eine »Wiederbelebung« von solcher über sieben Generationen
 sich erstreckenden Mächtigkeit der individuellen Lebensführung und des
 gemeindlichen Enthusiasmus gegeben? Vergleichen läßt sich, soweit ich
 sehe, jenem Teil des chassidischen Schrifttums, der vom Leben der Mei- 5
 ster erzählt, nur das des Zen-Buddhismus, das des Sufismus (weniger),
 das des Franziskanertums; aber in keiner von diesen Bewegungen finden
 wir eine Dauerstärke der Vitalität und eine Umfassung des menschlichen
 Alltags wie hier. Und dazu kommt, daß hier und nur hier es nicht das
 Leben von Mönchen ist, das berichtet wird, sondern das Leben von ver- 10
 ehelichten, kinderzeugenden geistigen Führern, die an der Spitze von aus
 Familien zusammengesetzten Gemeinden stehen. Hier wie dort herrscht
 die Hingabe an das Göttliche und die Heiligung des gelebten Lebens
 durch diese Hingabe; aber dort wurde sie von einer asketischen Ein- 15
 schränkung der Existenz getragen, auch wo ein helfender und lehrender
 Umgang mit dem Volk gewahrt wird, im Chassidismus aber erstreckt
 sich die Heiligung grundsätzlich auf das natürliche und gesellschaftliche
 Leben. Hier allein tritt der ganze Mensch, wie Gott ihn erschaffen hat, in
 die Heiligung ein.

Mit Recht hat Scholem die Dwekuth, das »Haften« der Seele an Gott, 20
 als das zentrale Anliegen der chassidischen Lehre bezeichnet. Nur daß
 diese Konzeption der jüdischen Überlieferung hier zu einer zwiefältigen
 Entfaltung gelangt ist. Bei den Zaddikim, die – wenn auch, wie gesagt,
 ohne Erfolg – die kabbalistische Lehre auszugestalten versuchen, 25
 herrscht die uns schon aus der Gnosis bekannte Ansicht vor, man müsse
 sich aus der »fleischlichen« Wirklichkeit des Menschenlebens in das
 »Nichts« des reinen Geistes erheben, um zum Kontakt mit Gott zu ge-
 langen, der ja schon in der Bibel »der Herr der Geister in allem Fleisch«
 genannt wird. Aber ihr steht – ohne daß eine Auseinandersetzung zwi- 30
 schen beiden stattfände – die Ansicht gegenüber, dieses »ständige Bei-
 Gott-sein«, wie es Scholem im Anschluß an den 73. Psalm nennt, werde
 vielmehr dadurch erreicht, daß der Mensch alles von ihm Gelebte Gott
 zuweihe. Antwortet doch schon der Talmud (Kethuboth 111) auf die Fra-
 ge, wie es denn dem Menschen möglich sein sollte, an der Schechina zu
 haften: »Durch gute Taten«, und das heißt, im Sinne der talmudischen 35
 Zwei-Triebe-Lehre, wonach man Gott mit beiden geeinten Trieben, dem
 guten und dem bösen geeint, dienen soll: indem man das, was man tut,
 mit der rechten Kawwana, mit der Zuweihe an Gott tut und es so hei-
 ligt.

84. a. a. O., 345.

Die erste dieser beiden Anschauungen, die von der Vergeistigung, finden wir im Chassidismus zuerst bei seinem größten Denker, dem Maggid von Mesritsch, die zweite, die von der Heiligung alles Lebens, finden wir zuerst bei dessen Lehrer, dem Baal-Schem-Tow.

5 Der Baalschem legt diese seine Lehre mit Vorliebe im Anschluß an zwei biblische Sprüche dar: »Ihn erkenne auf all deinen Wegen« (Sprüche Salomos, 3, 6) und »Alles, was deine Hand zu tun findet, tu es mit deiner Kraft« (Prediger 9, 10). Den ersten Spruch deutet er: »Sogar in allen leiblichen Dingen, die er tut, ist not, daß es ein Dienst an einem hohen
10 Bedürfen sei ... alles um des Himmels willen.« Und den zweiten: »Daß er die Tat, die er tut, mit allen seinen Gliedern tue, der Erkenntnis gemäß, und dadurch gibt es Ausbreitung der Erkenntnis in alle seine Glieder.« Ganz erfüllen kann dieses Geheiß freilich nur »der vollkommene Mensch«. »Der vollkommene Mensch«, sagt der Baalschem, »vermag
15 höchste Einungen zu vollziehen« (d. h. Gott mit seiner im Exil der Welt weilenden Schechina zu vereinigen), »sogar mit seinen leiblichen Handlungen, so Essen, Trinken, Beischlaf, und Verhandlungen über leibliche Dinge mit seinem Gefährten ... wie es heißt: Und Adam erkannte sein Weib Chawa.«

20 Unter den dem Baalschem nahestehenden Zaddikim ist es vor allem Rabbi Jechiel Michal von Zloczow, der diese Lehre ausgebaut hat, wiewohl er sich nach dem Tode des Meisters dem großen Maggid anschloß. Das Wort der Schrift »Seid fruchtbar und mehret euch« legt er so aus: »Seid fruchtbar, aber nicht wie die Tiere, seid mehr als sie, geht aufrechten Wuchses *und haftet an Gott, wie der Zweig an der Wurzel haftet,*
25 und eure Begattung sei ihm geweiht.«

Das Angeführte ist wohl des Beweises genug, daß die innere Dialektik von Vergeistigung und Heiligung, auf die ich hinzeige, nicht etwa einer späteren Entwicklung der chassidischen Bewegung angehört, sondern
30 schon mit ihrer Stiftung auftritt, und zwar solcherweise, daß die Lehre von der Heiligung die ursprüngliche These und die von der Vergeistigung die auf sie folgende, offenbar der stärker gewordenen Aufnahme der kabbalistischen Tradition entstammende ist.

Eine unmittelbare Wirkung des geheiligten Menschenlebens auf die göttliche Sphäre wird freilich schon in der These dem Zaddik vorbehalten.
35 Aber immer wieder, in Sprüchen, Gleichnissen und Erzählungen, weiß der Baalschem und wissen mehrere seiner Jünger den einfältigen, unwissenden Mann zu rühmen, dessen Lebenskräfte in einer ursprünglichen Einheit verbunden sind und Gott eben mit dieser Einheit dienen.
40 Auch in dieser niedern, ganz ungeistigen Gestalt wirkt das ungeteilte Dasein des Menschen auf das obere Geschehen.

Zu einer eigentlichen Kritik der kabbalistischen Vergeistigungslehre kommt es jedoch erst spät, und auch nur wie beiläufig. Eine neue, in sich zusammenhängende Doktrin, von der aus man jene hätte frontal angreifen können, ist ja eben nicht entstanden, nur eine neue Art von Leben, die sich immer wieder mit der rezipierten Lehre verständigen muß.

5

In dieser kritischen Äußerung, die uns aus dem Mund eines Zaddiks der fünften Generation bekannt ist, geht es um die Restitution des ursprünglichen Sinns des Gebets als des Sprechens des Menschen zu Gott.

An Stelle der biblischen Unmittelbarkeit von dem rein personhaften Sein des betenden Menschen zu dem nicht rein personhaften, aber dem Beter personhaft gegenüberstehenden Sein Gottes hat die Kabbala eine sich an die Form des Gebetes haltende Meditation gesetzt, deren Gegen-

10

stand die innere Struktur der Gottheit, die Konfigurationen der »Sefiroth« und die zwischen ihnen waltende Dynamik waren. Dem Wortlaut des Gebets nach ist Gott noch der Partner des Dialogs zwischen Himmel und Erde, der hinzugekommenen Theosophie nach aber ist er das nicht mehr, er ist das Objekt eines ekstatischen Betrachtens und Handelns geworden. Dieser Wandlung entspricht, daß die überlieferte Liturgie, unter Beibehaltung des Wortlauts, von einem Netz von »Kawwanoth«, von »In-

15

tentionen« bedeckt wird, die den Beter zur Versenkung in die Wörter und Buchstaben und im engsten Zusammenhang damit zum Vollzug vorgeschriebener Mutationen, insbesondere immer neuer Umvokalisierungen des Tetragrammatons, anleiten. Die chassidische Bewegung hat das so gestaltete kabbalistische Gebetbuch unbedenklich übernommen;

20

der Baalschem selber hat es sanktioniert. Die bei solcher Sachlage unvermeidliche Zweiteilung der Beter in das schlichte Volk, das im Wort die Not der Herzen stillte, und die »höheren Menschen«, die der meditatoren oder theurgischen Aufgabe oblagen, drohte bald das fundamentale Gemeinsamkeitsgefühl zwischen dem Zaddik und seinen Chassidim anzutasten.

25

Von den großen Betern der dritten Generation will einer, Schmelke von Nikolsburg, den Riß dadurch kitten, daß er die Gemeinde zum Beten um die Heimkehr der Schechina aus ihrem Exil und zur opfergleichen Hingabe der Seelen zu erheben sucht, aber ein anderer, Levi Jizchak von Berditschew, geht auch betend ganz und gar in die volkstümliche Grundhaltung des freien Dialogs ein; der dritte hingegen, Schlomo

30

von Karlin, sieht sein eignes Beten, offenkundig eben nur das Beten des Zaddiks, als ein nur von ihm zu vollziehendes Wagnis an (»vielleicht werde ich auch diesmal noch nicht sterben«). Es ist zu verstehen, daß es ein Schülerschüler dieses Zaddiks, Mosche von Kobryn, ist, der jene

35

Warnung ausspricht, auf die ich hinweise. Von einem Verfasser kabbalistischer Schriften über die geheimen Kawwanoth des Gebets befragt, ant-

40

wortet er: »Merke wohl, daß das Wort *kabbala* von *kabbel*, annehmen, aufnehmen, und das Wort *kawwana* von *kawwen*, auf etwas richten, stammt. Denn der Endsinn der Weisheit der Kabbala ist: das Joch des Gotteswillens auf sich nehmen, und der Endsinn aller Kunst der Kawwanoth ist: sein Herz auf Gott richten.« Das ursprüngliche, das von dem Urglauben Israels gemeinte Leben in der haftenden Hingabe an den Herrn des Lebens lehnt sich gegen die Hypertrophie der mystischmagischen Doktrin auf. Worauf es ankommt, ist: was immer mir geschieht, aus den Händen Gottes zu empfangen und, was immer ich tue, in der Intention auf Gott hin zu tun. Die Einsicht des Baalschem in die dem Menschen erreichbare und sein ganzes Leben zu umfassen vermögende wechselseitige Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott hat hier beim Schülerschüler einen semasiologischen Ausdruck gewonnen, indem er von dem späten, spezifizierenden Bedeutungswandel der Worte auf ihren schlichten Grundsinne zurückgreift. Daß es hier aber gar nicht mehr um eine zwar das Leben betreffende, aber doch noch über ihm schwebende Sache des Geistes, sondern durchaus um eine Sache des Lebens selber geht, dafür darf als zwingender Beleg die Antwort angeführt werden, die ein Schüler eben jenes Zaddiks nach dessen Tode auf die Frage, was für seinen Lehrer das Wichtigste gewesen sei, erteilte; sie lautet: »Womit er sich gerade abgab.« Der Umgang mit Gott im gelebten Alltag, das Annehmen und das Zuweihen des jetzt und hier sich Ereignenden, ist je und je das Wichtigste. Von den zwei Elementen wird das aktive besonders betont. »Ihr sollt«, wird gesagt, »ein Altar für Gott werden.« Auf diesem Altar soll *alles* dargebracht werden, der vom Baalschem vollzogenen Ausgestaltung der kabbalistischen Lehre von den in allen Dingen gegenwärtigen und der Erlösung harrenden heiligen Funken gemäß.

Es trifft nicht zu, was mir entgegengehalten wird⁸⁵, meine »Schau des Chassidismus« lasse sich in dem Worte zusammenfassen, hier werde »die Kluft zwischen Gott und Welt geschlossen«. Nicht geschlossen wird sie, sondern überbrückt, und zwar mit der paradoxen Anweisung an den Menschen, je und je die unsichtbare Brücke zu betreten und sie eben dadurch wirklich zu machen. Denn dazu ist der Mensch erschaffen und dazu die Dinge dieser Welt, die jedem einzelnen zugehören und, wie der Baalschem sagt, »mit aller Macht begehren, ihm nahezukommen, damit die Funken der Heiligkeit, die in ihnen sind, durch ihn erhoben werden«, das heißt: durch ihn Gott zugebracht werden. Darum soll man, wie es in einem andern Spruch des Baalschem heißt, »sich seiner Geräte und all

85. Schatz-Uffenheimer, 276.

seines Besitzes erbarmen«. Jede Handlung soll »auf den Himmel zu« geschehen. Wir wissen aus überlieferten Äußerungen des Baalschem in der Ichform, daß er alles Leibliche ohne Ausnahme in die Sphäre der Intention einbezog. Darum wird in der zweifellos der Lehre des Meisters getreueren Polnaer Tradition das Verhältnis zwischen Leib und Seele dem zwischen Mann und Weib verglichen, von denen jedes nur die Hälfte eines Wesens und, um zur Erfüllung des Lebens zu gelangen, auf die andere Hälfte angewiesen sei. 5

Ist das nicht des »Realismus« genug? Und von einem »Nichten« des Konkreten ist in *dieser* Linie des Chassidismus – die mit seinem Anfang beginnt – nichts zu finden. Die Wesen und Dinge, an denen wir diesen Dienst tun, sollen ja ungemindert bestehenbleiben; die »heiligen Funken«, die »erhoben werden«, müssen ihnen damit nicht entzogen werden. Gewiß gibt es nach der Lehre des Baalschem auch eine solche Art, sie zu »befreien«, daß sie auf die Wanderung »von Gestein zu Gewächs, von Gewächs zu Getier, von Getier zu redendem Wesen« gebracht werden; wenn er aber sagt, alles, was der Mensch zu eigen habe, seine Diener, seine Tiere, seine Geräte, alles berge Funken, »die der Wurzel seiner Seele zugehören und von ihm erhoben werden sollen«, und darum »begehrt sie mit aller Macht, ihm nahezukommen«, so ist doch wohl offenbar, daß hier keinerlei Annihilierung, sondern Weihung, Heiligung, Wandlung – Wandlung ohne Aufhebung der Konkretheit – gemeint ist. Darum kann der Baalschem in diese seine Lehre auch die Sünde einbeziehen (freilich in einem der sabbatianischen Theologie geradezu entgegengesetzten Sinn). »Und was sind das für Funken«, fragt er, »die in der Sünde wohnen?« Und er antwortet: »Es ist die Umkehr. In der Stunde, wo du ob der Sünde Umkehr tust, hebst du die Funken, die in ihr waren, in die obere Welt.« Das ist kein Nichten; es ist ein Brückenschlagen. 10 15 20 25

Vielleicht noch deutlicher hat ein großer Zaddik, der eher ein Genosse als ein Schüler des Baalschem zu nennen ist, Pinchas von Korez, das Eigentliche zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt, es gebe weder Worte noch Handlungen, die in sich eitel sind, man mache sie nur zu eitlen Worten und Handlungen, wenn man sie eitel redet und eitel tut. 30

Daß, wie mir gegenüber behauptet wird⁸⁶, »die Frage, vor die der Chassidismus gestellt war«, darin bestanden habe, »daß das Leben ihm in Tun einerseits und Ausrichtung andererseits zerfiel«, trifft demnach nicht zu. Nicht »der Chassidismus« war vor diese Frage gestellt, sondern seine spiritualistische Ausprägung, die freilich in der Schule des Maggids 35

86. Schatz-Uffenheimer, 286.

von Mesritsch und damit in der Doktrin, die ja hier ausgebaut worden ist, die Oberhand gewann.

Nur hier ist es möglich, vom »sinnlichen Schein« zu sprechen. Wo immer aber die neue Art zu leben stärker wird als die der kabbalistischen Tradition hörige Doktrin, da erweist sich die Akzeptation des Konkreten um seiner Heiligung willen als »Entscheidung« und nicht als »Problem«. Die innere Dialektik der chassidischen Bewegung ist die zwischen einem im Bereich der »geistigen« Menschen verbleibenden unoriginalen Kabbalistik und einem unerhört neuen, weil Volksgeschlecht um Volksgeschlecht ergreifenden Leben mit der Welt.

Das ist die Grundlage meiner Selektion. Ich habe gewählt, was ich gewählt habe, vielmehr: ich habe es durch mein Herz wie durch ein Sieb gehen lassen, weil hier ein Weg ist, ein nur eben zu ahnender, aber ein Weg. Ich habe das Mal um Mal mit einer, wie mir scheint, hinreichenden Deutlichkeit ausgesprochen, wann immer ich in diesem Zusammenhang von mir zu reden hatte⁸⁷.

Daß ich dahin mißverstanden werden konnte⁸⁸, es gehe mir letztlich, wie etwa Fichte, um »ein Tun um seiner selbst willen«, habe ich freilich nicht vorausgesehen. Es schien mir klar genug, daß es mir um ein Tun um der Wiederherstellung der Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch willen, um der Überwindung der Gottesfinsternis willen geht.

Darum hat sich die Selektion notwendigerweise auf die zu Unrecht verachteten »Anekdoten« – Geschichten von gelebtem Leben – und »Aphorismen« – Sprüche, in denen sich gelebtes Leben dokumentiert – gerichtet.

Die »Anekdoten« erzählen vom Leben der Zaddikim, und die »Aphorismen«, die dem Mund von Zaddikim abgelauscht sind, sprechen den Sinn dieses ihres Lebens mit großer Prägnanz aus.

Die zentrale Bedeutung des Zaddiks ist kein Gegenstand der inneren Dialektik; sie ist vom Anbeginn der Bewegung das Gemeinsame und Tragende, und zwar nicht als Theorem, sondern als Faktum, das von der Lehre interpretiert wird.

Unter den großen Zaddikim sind aber deutlich zwei Arten zu unterscheiden: der Zaddik, der wesentlich Lehrer ist und dessen entscheidende Wirkung die auf die Schüler ist, und der Zaddik, der wesentlich Helfer ist, und dessen entscheidende Wirkung die aufs Volk ist. Das ist kein sekundärer Unterschied, sondern einer, in dem die innere Dialektik zum Ausdruck kommt: die erste Art gehört mehr auf die Seite der Ver-

87. Zuletzt am Schluß d. Nachworts zur deutsch. Ausgabe »Gog und Magog«, 1949.

88. Schatz-Uffenheimer 281.

geistigung, die zweite mehr auf die andere, die der Verwirklichung. In der Person des Baalschem sind noch beide vereinigt, nach ihm gehen sie auseinander. Für die Geschichte der Bewegung sind die großen Lehrer und Schulhüpter bestimmend gewesen, wie der Maggid von Mesritsch, Elimelech von Lisensk, der »Seher« von Lublin; das volkstümliche Leben der Bewegung konzentriert sich in Gestalten wie der Berditschewer, Sussja von Hampol, Mosche Löb von Sasow. Sie sind das schlechthin Einzigartige am Chassidismus. Das Verhältnis zu den Schülern hat etwa auch im Schrifttum des Zen-Buddhismus exemplarische Gestalt angenommen, das zum unwissenden Volk, zur Gasse nirgends in der Welt so wie hier. Einen besonders charakteristischen Zug der Zaddikim der zweiten Art, der aber ihnen und dem Baalschem gemeinsam ist, sehe ich in jenem eigentümlichen Gefühl der Wesenverwandtschaft, das hier den hohen Menschen, der die Einheit gefunden hat, zu dem Einfältigen zieht, der auf niederer Geistesstufe sich Gott lebensmäßig hingibt. Was der Baalschem zu seinen Chassidim von dem treuen Strumpfwirker sagt – »Heute habt ihr den Grundstein gesehen, der das Heiligtum trägt, bis der Erlöser gekommen ist« – ist, wenn auch nicht in der Lehre, sondern in der Legende erhalten, ein primär wichtiger Ausspruch. Nicht umsonst ist ein ganzer Kranz verwandter Geschichten vom Baalschem überliefert. Die sagenhaften unter ihnen ergänzen die unverkennbar authentischen.

Vollends unverständlich ist mir, wie man⁸⁹ meine Äußerung, die chassidische Botschaft von der Erlösung erhebe sich gegen die messianistische *Selbstunterscheidung* eines Menschen von dem anderen Menschen, dahin interpretieren kann, ich sähe im Chassidismus den »Vertreter einer atomistischen Ideologie«. Ich habe in meinen Schriften immer wieder darauf hingewiesen, was es bedeutet, wenn ein Mensch aus der Verborgenheit des »Köchers«, in den Gott ihn als »blanken Pfeil« versenkt hat (Jesaja 49, 2), eigenmächtig hervortritt und sich und seinen Handlungen die erlöserische Funktion zuspricht. Der Chassidismus ist eine gegen die Automessianistik gerichtete Bewegung. Man braucht nur an Stelle des Wortes »Selbstunterscheidung« das Wort »Unterscheidung« zu setzen, und schon ergibt sich, ich hielte den Chassidismus für eine »im Grunde antimessianische Weltanschauung«⁹⁰.

Was ich in Wahrheit als den großen chassidischen Beitrag zum Glauben an die Erlösbarkeit der Welt erkannt habe, ist dies, daß jeder Mensch an ihrer Erlösung wirken, aber keiner sie bewirken kann. Dies ist gemeinsame chassidische Einsicht. In der inneren Dialektik der Bewegung

89. Schatz-Uffenheimer 286.

90. Schatz-Uffenheimer 287.

- aber stehen einander zwei Grundanschauungen gegenüber. Die eine behauptet, der Mensch könne an der Erlösung der Welt wirken, indem er magisch auf die göttlichen Konfigurationen einwirkt, die andere erklärt dem gegenüber, nur dadurch könne der Mensch an der Erlösung der
- 5 Welt wirken, daß er mit seinem ganzen Wesen sich auf Gott zu bewegt, zu ihm »umkehrt« und alles, was er von nun an tut, auf Gott zu tut. Damit steigert er, in einem der Kraft seiner Bewegung entsprechenden Maße, die Erlösbarkeit der Welt: er »nähert« sie der himmlischen Einwirkung.
- 10 Das ist das Grundthema meines Buches »Gog und Magog«, der einzigen größeren Erzählung, die ich geschrieben habe. Ich mußte sie schreiben, weil ich versuchen mußte, die innere Dialektik, die mir sichtbar und spürbar war, dem heutigen Menschen sichtbar und spürbar zu machen.
- 15 Da meine Kritikerin auf dieses Buch mit einiger Ausführlichkeit eingeht, will auch ich hier etwas zur Klärung seines Gegenstands beitragen. Zunächst ein Wort zu der Geschichte⁹¹ von des »Sehers« Freude an dem selbstsicheren, aller Versuchung zur Schwermut widerstehenden Sünder. Hier hat meine Kritikerin, offenbar unter dem Einfluß ihres polemischen Enthusiasmus, nicht gemerkt, daß es mir gar nicht um eine
- 20 Charakterisierung des Chassidismus (innerhalb dessen mir keine andere Äußerung dieser Art bekannt ist), sondern um eine höchst persönliche des Sehers von Lublin zu tun ist, der, selber, wie ich andeute, immer wieder von der Schwermut angewandelt, die Schwermutslosigkeit bewundert.
- 25 Der »Metaphysik« des Sehers von Lublin, oder vielmehr seinen magischen Unternehmungen, die darauf hinauslaufen, die im napoleonischen Völkerkampf tätige Dämonie aufs höchste zu steigern, bis sie an der Pforte des Himmels rüttelt und Gott welterlösend hervortritt, stellt der
- 30 »heilige Jude«, ohne die kabbalistische Grundlehre aufzugeben, im wesentlichen die schlichte menschliche »Existenz« entgegen. Er hat es nicht mit dem weltgeschichtlichen Gog zu tun, aus dessen Kriegen, die die Menschenwelt zum Chaos wandeln, der Messias hervorgehen soll, und den es deshalb ins äußerste zu treiben gelte, sondern mit dem dunkeln
- 35 Gog in unserer eigenen Brust. Ihn durch die »Umkehr«, also durch die Richtungsänderung der unentbehrlichen Leidenschaft, in eine lichte, unmittelbar an der Erlösung wirkende Kraft zu wandeln, das ist es, wozu er aufruft. Man sollte diese Botschaft nicht durch Zusammenstellung mit dem oder jenem modernen Gedankengebilde zu entwerten suchen. Sie

91. Schatz-Uffenheimer 293.

»anthropozentrisch« zu nennen, erscheint mir nicht sinnreich; sie ist vielmehr bipolar. Der »heilige Jude« greift damit auf den schon innerhalb der Prophetie Israels hörbaren Ruf zurück, erst müßten wir »umkehren«, ehe Gott von dem »Entflammen seines Zorns« »umkehrt«, und auf die in der inneren Dialektik des talmudischen Zeitalters vernehmbare Lehre, 5
alle eschatologischen Kombinationen seien dahin und es komme nunmehr auf die menschliche Umkehr allein an. In der Lehre des Baalschem hat sie ihren mystischen Ausdruck in dem geheimnisschweren Spruch gefunden: »An euch ist der Anbeginn. Denn wenn zuerst in dem Weibe die Gewalt der Zeugung sich regt, wird ein männliches Kind geboren⁹².« 10

Daß es dem »heiligen Juden« in der aktivsten Phase seines Lebens um eben diese Bewegung nach oben zu tun war, geht eindeutig aus dem von Schlomo von Radomsk zuverlässig tradierten Spruch hervor: »Kehret um, kehret eilig in der Umkehr um, denn die Zeit ist kurz und es ist keine Muße zu weiterer Seelenwanderung mehr, denn die Erlösung ist nah.« 15
Daß dies in der Tat der Kernspruch der Predigt war, die er auf seiner »großen Fahrt« durch die galizischen Städtchen Mal um Mal, wenn auch anscheinend in verschiedenen Fassungen, wiederholte, hatte sich dort noch in meiner Jugend in mündlichen Erzählungen erhalten. Der Sinn des Rufs ist offenbar dieser, der Mensch müsse *jetzt* die entscheidende 20
Bewegung vollziehen, ohne sich darauf zu verlassen, daß seine Seele noch Zeit habe, vorher zu höheren Lebensformen aufzusteigen, denn jetzt habe die Sphäre der Erlösung sich unserer Welt genähert, und es tue nunmehr not, sie unverzüglich an uns zu ziehen. Was aber das Geheimnis des Todes des »heiligen Juden« betrifft, so habe ich die verschiedenen darüber erhaltenen Äußerungen berücksichtigt, aber die bevorzugt, die hier einen Einfluß des »Sehers« erblickte; das habe ich getan, weil hier sowohl die mit dessen Theurgie zusammenhängende Ambivalenz im Verhältnis zu seinem Schüler als auch des Schülers trotz aller sachlichen Gegnerschaft ungeminderter persönlicher Gehorsam zu 30
einem unüberbietbaren Ausdruck kommt. Übrigens: der Mogielnicer Rabbi, der in diesem Zusammenhang angeführt wird⁹³, hat zwar dem »Juden« nahegestanden, hat sich aber nie seinen Schüler genannt und ist im wesentlichen der Tradition seines Großvaters, des Maggid von Kosnitz, treugeblieben. Die an eine seiner berühmten Erzählungen geknüpfte Frage⁹⁴ »Hat also ›Pżysha‹ nicht ›Lublin‹ beigegeben?« ist also 35

92. Ich habe diesen Satz seinerzeit mit Bedacht an den Schluß meiner unter dem Titel »Des Baalschem Unterweisung im Umgang mit Gott« veröffentlichten Auswahl gesetzt.

93. Schatz-Uffenheimer 299.

94. Schatz-Uffenheimer 299.

abwegig. Im übrigen ist der für mich wichtigste Unterschied zwischen den beiden Schulen nicht in einer Verschiedenheit der Doktrin, sondern in einer der »Existenz« zu sehen: in Lublin legte sich der Lehrer den Schülern auf, in Pżysha half er ihnen, zu sich selbst zu kommen. –

- 5 Wer es aber wagt, im höchsten, unbefangenen Ernst jene Kontroverse zwischen »Metaphysik« und »Existenz« in die Problematik unserer eigenen Weltstunde zu übertragen, wird erkennen, daß alle magisierende Gnosis den Versuch einer Flucht vor dem Geheiß unsrer menschlichen Wirklichkeit in die Finsternis überm Abgrund bedeutet.

10

X. *Schlußwort*

Unter den Beiträgen dieses Buches ist einer – der von Walter Kaufmann –, in dem mit aller Deutlichkeit gesagt wird⁹⁵, daß alle Werke meiner Reife, welchem Gebiete immer diese oder jene zugerechnet werden,
15 letztlich einem einzigen Bereich angehören, weil ihr Thema in letzter Instanz ein einziges ist.

Walter Kaufmann umschreibt diese Einheit mit dem Begriff des religiösen Denkens. Dem kann ich wohl zustimmen; nur darf es nicht dahin mißverstanden werden, als ob ein Denken von einer Religion aus gemeint sei. Ich bin in frühen Stadien meines Wegs einigen großen Denkern begegnet, die von einer Religion aus dachten, Pascal, Hamann, Kierkegaard, und ich habe von ihnen gelernt, Lehre, die ich nie vergessen kann; aber mein Weg war von dem ihren grundverschieden und ist es geblieben: er konnte ihm nicht parallel werden. Um dies deutlicher zu
20 machen, will ich hier einige Sätze anführen, die ich 1923 geschrieben habe; ich wähle sie auch deshalb, weil der Aufsatz, dem sie entnommen sind⁹⁶, in keinem meiner Bücher wiederabgedruckt worden ist. Es heißt da: »Sooft es in der Geschichte erst einmal wieder Religion gegeben hat, war in ihr auch eine Kraft da, die die Menschen – nicht in anfechtbarer
25 Weise wie die profanen Gewalten, sondern mit höchst legitimem Aussehen – von Gott ablenkte. Daß ihr dabei ein großer Erfolg beschieden war, liegt zumeist daran, daß es weit gemächlicher ist, mit der Religion als mit Gott zu tun zu haben, der einen aus Heimat und Vaterhaus auf die ruhelose Wanderschaft verschickt. Dazu kommt, daß Religion ihren kul-

95. Walter Kaufmann 572.

96. »Religion und Gottesherrschaft« (Besprechung des gleichnamigen Buches von Leonhard Ragaz), veröffentlicht in der Frankfurter Zeitung vom 27. 4. 1923.

tivierten Anhängern allerlei ästhetische Erquickungen zu bieten hat, wogegen Gott dem Menschen auch noch Bilden und Schauen in ein Opfer verwandelt, das zwar freudigen, aber nicht eben genießerischen Herzens dargebracht wird. Deshalb sind zu allen Zeiten die wachen Geister wachsam gewesen und haben vor der in der Religion versteckten ablenkenden Kraft gewarnt, – welche ja nur die höchste Sublimierung der Kraft ist, die sich auf allen Lebensgebieten in deren krasser Verselbständigung äußert ... Aber entweder ist das Religiöse eine Wirklichkeit, vielmehr *die* Wirklichkeit, nämlich das *vollständige*, alles Teilhafte übereinende Dasein des wirklichen Menschen in der wirklichen Gotteswelt; oder es ist eine Aus-
 geburt der süchtigen Menschenseele, und sein Brauch ist rechtmäßig durch die Kunst, sein Gebot durch die Ethik, sein Bericht durch die Wissenschaft schleunig und restlos zu ersetzen.« In jener Bedeutung möchte ich selber wagen, mein Denken ein religiöses zu nennen: es intendiert das vollständige Dasein des Menschen. Eben deshalb aber muß es jede Konzeption einer vollständigen Erkenntnis («Gnosis« im umfassendsten Sinn) verwerfen.

Ich habe oben (in dem Kapitel »Theologie, Mystik, Metaphysik«) und anderswo bereits einiges über diesen Gegenstand gesagt, will ihn hier aber noch einmal zusammenfassend zu klären versuchen.

Das »vollständige«, das rechtmäßig religiöse Dasein des Menschen steht nicht in einer Kontinuität, sondern in der wahrhaften Annahme und Bewältigung einer Diskontinuität. Es ist die Diskontinuität von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die ich als die von Ich-Du-Verhältnis und Ich-Es-Verhältnis zu allem Seienden verstehe. Diese Diskontinuität leugnen heißt den entscheidenden Charakter des Als-Mensch-Daseins leugnen, welches unumstößlich bedeutet: im Angesicht des Seienden stehen, ohne in seinem Angesicht bestehen – und das heißt: verharren – zu können. Aufzuheben ist die Diskontinuität nicht. Aber dieses »Nicht« ist ein zwiefältiges. Daß eine Kontinuität des Ich-Du-Verhältnisses in diesem unserem Leben unerreichbar, ja daß es sogar unmöglich ist *zu versuchen* sie zu erreichen, das weiß jeder, der aus eigener Erfahrung weiß, um was es geht. Dagegen läßt es sich je und je unternehmen, eine Kontinuität des Ich-Es-Verhältnisses herzustellen: indem man auf dem Grunde dieses Verhältnisses einen Erkenntniszusammenhang, einen vermeintlich zulänglichen Zusammenhang von Aussagbarkeiten erbaut, und diesen nun gewissermaßen zu dem Sein transmutiert, innerhalb dessen und mit dem man zu leben hat. Solang man sich dabei auf die »Welt« beschränkt, erleidet man nur eben die sich daraus notwendig ergebenden Verluste an der Eigentlichkeit des Daseins: das, innerhalb dessen und mit dem man zu leben hat, verdinglicht sich notwendigerweise

in eben dem Maße, als die Transmutierung gelingt. Schlechthin anderes geschieht, wenn man Gott in den auf dem Grunde des Ich-Es-Verhältnisses erbauten Erkenntniszusammenhang einzubeziehen unternimmt. Das eben tut die Gnosis. Insofern sie echten personhaften Ekstasen entstammt, übt sie Verrat an diesem ihrem Ursprung, in dem sie eben restlos mit keinem Objekt, mit keinem rechtmäßig zum Gegenstand einer Aussage Machbaren mehr zu schaffen hatte. Damit verhebt sie sich nicht bloß an der Transzendenz, sondern auch an dem menschlichen Dasein, weil sie einen nunmehr als vollständig geltenden Erkenntniszusammenhang konstruiert, der in einer angeblich letztgültigen Berufung auf das »erkannte« Mysterium die absolute Legitimität der Transmutierung beansprucht. Daß das Sein, zu dem hier transmutiert wird, letztlich die Annihilierung der gelebten Konkretheit, und das heißt: die Aufhebung der Schöpfung meint, ist folgerichtig.

Demgegenüber bedeutet das religiöse Denken in dem von mir angedeuteten Sinn die Akzeptation des menschlichen Daseins in seiner faktischen Diskontinuität; – nur daß wir dem Ich-Du-Verhältnis die Führung zu überlassen haben. Das Ich-Du-Verhältnis, die je und je im irdischen Stoff erscheinende Gnade, gewährt nicht einmal den Anschein einer Sicherheit, und Vorschriften, an die man sich bloß zu erinnern braucht, sind ihm nicht zu entnehmen. Und doch, führen kann es: wenn wir uns nur jeweils, nachdem das Ich-Es-Verhältnis es abgelöst hat, seinem Einfluß nicht entziehen: wenn wir ihm offenbleiben. Dieses Offenbleiben ist die Grundvoraussetzung des im rechtmäßigen Sinn »religiösen« Lebens, d. h. des vollständig gewordenen Daseins des Menschen. Die Diskontinuität wird auch hier nicht überwunden; wir nehmen sie auf uns und bewältigen sie durch den verwirklichten Primat des Dialogischen.

Dies ist in der Tat das Thema, dem, seit ich es erfaßt habe, vielmehr seit es mich erfaßt hat, meine Arbeit auf allen Gebieten geweiht war. Manche seiner Erscheinungsformen sind »postulativ«; aber sein Kern ist ein ontologischer.

So verstanden, wird dieses Denken, wie gesagt, zu Recht ein religiöses genannt. Aber es darf – auch das sei hier wiederholt – nicht als Denken von einer Religion aus behandelt werden.

Mordechai Kaplan⁹⁷ schreibt mir zu Unrecht die Ansicht zu, die religiöse Tradition des Judentums sei self-sufficient, woraus sich ergäbe, es gehe mir um eine theologische Anthropologie, die auf einer religiösen Überlieferung gegründet ist. Ich habe verschiedentlich, auch in dieser Antwort, darauf hingewiesen, daß es sich nicht so verhält. Was die Tradi-

97. Kaplan 236.

tion des Judentums anbelangt: einige ihrer großen Äußerungen, mit biblischen beginnend und mit chassidischen endend, bilden miteinander das stärkste mir bekannte Zeugnis für den Primat des Dialogischen. Gewiß ist dieses Zeugnis die Wünschelrute gewesen, die mich zur Quelle führte; aber Quelle selbst konnte nichts anderes sein als die Glaubenserfahrung, die mir zuteil geworden ist. Darum habe ich weder die Bibel noch den Chassidismus als Ganzes annehmen können; hier und hier mußte und muß ich scheiden zwischen dem, was mir von meiner Erfahrung auch als Wahrheit einsichtig geworden ist, und dem, was mir nicht solcherweise als Wahrheit einsichtig geworden ist. Viele meiner Leser, von »rechts« und von »links«, werden gegen solch einen »Subjektivismus« protestieren; diejenigen, mit denen ich ein Gespräch führe und deren Erfahrung die meine bestätigt, wissen es anders. 5 10

Jerusalem

Martin Buber