

Lorenz Wachinger
Buber und Freud

Ihre Deutung der Mose-Überlieferung

Sollte es Zufall sein, daß sechs Jahre nach Freuds „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939) Bubers „Moses“ (hebr. 1945) erschien? Immerhin könnte der wachsende und schließlich explodierende Antisemitismus in Deutschland beiden die gleiche Frage gestellt haben: was den Juden zum Juden und zum Verfolgten mache. Und beide hätten, unabhängig voneinander und mit verschiedenem Ergebnis, an der gründenden Gestalt des Mose ihr Judentum diskutiert – als nationale Frage, wie es dem zionistischen Aufbruch der Jahrhundertwende entsprach, als religiöse oder religionskritische Frage nach der „mosaischen Religion“, oder allgemeiner, religionsgeschichtlich, nach dem Entstehen des Monotheismus (so Freud), oder, wofür Buber kämpft, nach dem Glauben Abrahams und der Propheten als dem Herzen Israels, oder schließlich als kulturphilosophische Frage nach dem spezifisch jüdischen Beitrag zur geistigen und sittlichen Entwicklung der Menschheit. Ein innerjüdischer Streit also, der die Christen nicht viel angehe, denen Mose vom Neuen Testament an und als jüdische Symbolfigur eher fremd geworden ist?

Aber Freuds und Bubers Mose-Bücher sind strenger aufeinander bezogen, nämlich Bubers Buch als Erwiderung an Freud, und es geht um Grundsätzlicheres als die geschichtliche Gestalt des Mose, nämlich um die psychoanalytische Religionskritik und eine Antwort darauf.

Das zu belegen genügt natürlich nicht jene einzige Stelle in Bubers „Moses“, wo er Freud ausdrücklich erwähnt, jene schneidende Anmerkung im Vorwort: „Daß ein auf seinem Gebiet so bedeutender Forscher wie Sigmund Freud sich entschließen konnte, ein so völlig unwissenschaftliches, auf grundlosen Hypothesen haltlos gebautes Buch wie ‚Der Mann Moses und die monotheistische Religion‘ (1939) zu veröffentlichen, ist verwunderlich und bedauerlich.“ Immerhin erfahren wir aus Bubers „Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten“ (hrsg. v. G. Schaeder, Bd. 1, Einleitung, 94), daß Buber schon um 1910 „ein Buch gegen Freud“ schreiben wollte, was ihm Lou Andreas-Salomé ausgeredet habe; auch auf Freuds „Zukunft einer Illusion“ (1927) hatte er vor zu antworten.

An Bubers „Moses“ zu zeigen, daß er Freuds Werk im ganzen und seinen „Moses“ im besonderen als Herausforderung auffassen und darauf antworten

mußte, würde sein Denken in einen selten bedachten Zusammenhang rücken, ihm vielleicht sogar eine bestimmtere Kontur sichern.

Eine Strecke weit sind beide Bücher, die auch Rudolf Smend¹ unter derselben Überschrift unmittelbar nacheinander abhandelt, verwandter, als man denken möchte. Vor allem halten beide Autoren an Mose als einer historischen Figur fest, was keineswegs selbstverständlich war: es fehlte um 1900 nicht an Historikern und kritischen Exegeten, die Mose als Sagengestalt, historisch nicht faßbar, verstanden. Diese Linie seiner, man möchte sagen, Entmachtung beginnt mit der Pentateuch-Kritik des 18. Jahrhunderts, als man anfang, Mose die Verfasserschaft zumindest von Teilen der „Fünf Bücher Moses“ abzusprechen. Buber und Freud nehmen nun Mose, freilich nicht völlig den der Tradition, wieder ernst als Gestalt im Licht der Geschichte, mit einer bestimmbaren Eigenart und einem abgrenzbaren Werk – Freud in souveräner Auswahl aus den biblischen Quellen und der historisch-kritischen Forschung, Buber in genauer Kenntnis des Wissensstands, aber sich das Recht zu einer unbefangenen eigenen Schau, einer fast dichterischen Intuition nehmend. Beide Mose-Bücher haben einen deutlichen biographischen Ansatz, der die Verknüpfung mit den denkerischen Wegen ihrer Autoren nachzuziehen erlaubt.

Freuds Identifikation mit Mose

Was Freud betrifft, ist oft bemerkt worden, wie fasziniert er von der Gestalt des Mose war, und daß noch das Mose-Buch, sein letztes vollendetes, wohl mehr persönliche als wissenschaftliche Bedeutung für ihn hatte. Er ist ja keineswegs so religionslos erzogen worden, wie er später gelegentlich behauptete; sein Vater stammte aus chassidischem Milieu.

1914 publizierte Freud nach langem Zögern und auffälligerweise anonym seine Studie „Der Moses des Michelangelo“; erst 1924 bekennt er sich zu dem Aufsatz. Als ob zuviel Persönliches in der kleinen Arbeit stecke, wie er im Text selber andeutet: „Wie oft bin ich die steile Treppe vom unschönen Corso Cavour hinaufgestiegen zu dem einsamen Platz, auf dem die verlassene Kirche steht, habe immer versucht, dem verächtlich-zürnenden Blick des Heros standzuhalten, und manchmal habe ich mich dann behutsam aus dem Halbdunkel des Innenraums geschlichen, als gehörte ich selbst zu dem Gesindel, auf das sein Auge gerichtet ist, das keine Überzeugung festhalten kann, das nicht warten und nicht vertrauen will und jubelt, wenn es die Illusion des Götzenbildes wieder bekommen hat.“ Als ob er sich hier mit einer mächtigen Vaterfigur konfrontiert sähe, in der ihm der eigene Vater und seine Religion, überhaupt die Religion der Väter, mit dem Vatergott zusammengefließen wäre.

Man weiß aber auch, wie sehr Freud sich mit Mose identifiziert hat; seine

Stellung zu Mose würde also der psychoanalytischen Theorie des ödipalen Konflikts entsprechen: Furcht vor dem Vater, aber auch Identifikation mit ihm. So vollendet er 1934 einen Entwurf „Der Mann Moses. Ein historischer Roman“, wobei es ihm um das Problem der eigenen Herkunft und des Judenhasses geht, und er setzt mit der Formel an: „Moses hat den Juden geschaffen“ (Brief an A. Zweig, September 1934). Freud ist von seiner Arbeit aber nicht völlig überzeugt, findet sie politisch gefährlich. 1937 dann erscheinen Teile des Buchs in der Zeitschrift „Imago“, das Buch selber 1939, im Todesjahr Freuds; er macht sich noch Skrupel, daß er, gerade jetzt, den Juden ihren besten Mann wegnehme – er will ja beweisen, daß Mose ein Ägypter war, und daraus „Besonderheiten der Gesetzgebung und der Religion, die er dem Volk der Juden gegeben hat“², ableiten.

Gesetz und Glaube bei Buber

Und Buber – muß es nicht auffallen, wie spät er sich genauer und ausführlich exegetisch und religionsgeschichtlich mit Mose befaßt? Die Anordnung in dem Band der „Schriften zur Bibel“³, wo „Moses“ voransteht wie der Pentateuch in der Bibel, spiegelt nicht die Entstehungsgeschichte dieser Schriften: 1925 beginnt die Arbeit an der Verdeutschung der Schrift, gemeinsam mit Franz Rosenzweig; 1932 erscheint „Königtum Gottes“, als erster von drei Bänden eines geplanten Werks über die Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens; der zweite, „Der Gesalbte“, ist 1938 zur Hälfte fertig und bleibt unvollendet⁴; 1940 erscheint die niederländische Ausgabe von „Der Glaube der Propheten“. Überall, auch in dem ältesten Plan eines fortlaufenden Kommentars zur hebräischen Bibel, geht es um den Glauben Israels, nicht um das Gesetz, für das in der Tradition Mose steht.

Eben die Frage des jüdischen Gesetzes ist der Gegenstand eines eindringlichen, zum Teil öffentlichen Briefwechsels zwischen den Freunden Buber und Rosenzweig, schon im Jahr 1922⁵. Buber bekennt, wie fremd ihm das Gesetz sei, wiederholt oft den Satz: „Offenbarung ist nicht Gesetzgebung“; er dürfe an das Faktum Gesetz nicht rühren, auch wissenschaftlich nicht, wie er bis ins Traumleben erfahren habe. Auf Rosenzweigs Anfragen, die das Gesetz verteidigen, bräuchte es, schreibt Buber, eine „Innengeschichte meiner Jugend“ als Antwort; er gibt davon nur soviel preis: Den Versöhnungstag nach dem 13. Geburtstag, an dem er gesetzspflichtig wurde, habe er „mit einer solchen Gewalt gelebt“ wie seither nichts anderes. „Das hat mich gemacht, die Nacht und der Morgen darauf, und der Tag mit allen seinen Stunden.“ „Für eine kurze Zeit versuchte der junge Buber, die Gebräuche und Vorschriften mit leidenschaftlichem Ernst zu üben“, so daß er, an eben diesem Versöhnungstag, in der Synagoge sogar Ärger-

nis erregt. „Bald aber entschied er sich für das andere Extrem und entwöhnte sich noch als 14-jähriger des allmorgendlichen Anlegens der Gebetsriemen.“⁶ In der Folge nimmt er vom Gesetz nur an, was er als zu ihm, in seiner Situation gesprochen, erfahren kann, nicht das Gesetz als ganzes und als solches; noch in seinen Jerusalemer Jahren vermeidet er es fast peinlich, an einem Synagogengottesdienst teilzunehmen. Die Distanzierung vom „Gesetz des Mose“ ist schroff und grundsätzlich; wie läßt sie sich vereinigen mit der seit seinen frühen Jahren von Buber propagierten „Renaissance des Judentums“?

In einer Rede 1930 nennt Buber die Lehre des Judentums eine sinaitische: „Sie ist eine Moseslehre. Aber die Seele des Judentums ist vorsinaitisch, es ist die Seele, die an den Sinai *herantritt* und da empfängt, was sie empfängt, sie ist älter als Moses, sie ist urväterhaft, eine Abrahamsseele, besser noch . . . eine Jakobsseele. Das Gesetz tut sich ihr an und sie ist hinfort nie mehr jenseits seiner zu verstehen, aber sie selber ist nicht gesetzhaft.“⁷ Als zu Abraham gehörig, dem Glaubenden, und nicht zuerst zu Mose, dem Gesetzgeber, versteht er Israel und sich selber; diese „Umdeutung des Judentums“, von der G. Scholem spricht, wird Buber an seiner Mose-Darstellung zu erproben haben.

Mose psychoanalytisch: der Monotheismus aus dem Vatermord

Doch zunächst zu Freuds Mose-Deutung⁸. Er weiß, daß Mose die Geschichte des jüdischen Volks bestimmt, ja „die ganze weitere Entwicklung bis auf den heutigen Tag festgelegt hat – wie ein richtiges frühkindliches Trauma in der Geschichte des neurotischen Individuums“ (Brief vom 14. 12. 1937), vor allem durch die „Diesseitigung der Lebensauffassung und die Überwindung des magischen Denkens, die Absage an die Mystik“. Eine durchaus positive Sicht des Mose und seiner Religion also, kraft der Identifikation mit ihm; er sieht Mose als „in aller Weisheit Ägyptens unterwiesen“ (Apg 7,22), als Aufklärer: mit dem universalen Sonnengott Echnatons, mit der Bildlosigkeit dieses Gottes, der sich schließlich doch gegen den „primitiven midianitischen Lokalgott Jahve“ durchgesetzt habe, mit dem Ausschluß von Magie und Zeremoniell, auch der „Illusion eines Fortlebens nach dem Tode“ habe er den primitiven Hebräern eine geistigere Religion gebracht und eine höhere Stufe der Gesittung. Mose als überlegener Heros und Gesetzgeber, als Moralist und Humanist lehre den Verzicht auf Affekt- und Triebentladung, wie er ja selber die Gesetzestafeln nicht im Zorn zerschmettert habe (so Freud gegen den Wortlaut von Ex 32,19 in seiner Deutung des Mose des Michelangelo). Ein Mose-Bild übrigens ähnlich dem bei Philo und im hellenistischen Mose-Roman, das auf eine antisemitische Mose-Legende antwortet; noch Thomas Mann sieht ihn auf dieser Linie⁹.

Soweit Freuds Identifikation mit Mose und seinem Werk; dazu tritt nun seine

Theorie, die „Religion auf eine Menschheitsneurose reduziert und ihre großartige Macht in der gleichen Weise aufklärt wie den neurotischen Zwang bei den einzelnen unserer Patienten“ (Der Mann Moses, 504); auf Mose wird nun also das aus „Totem und Tabu“ (1913) bekannte Schema angewendet: Tötung des Vaters in der vorgeschichtlichen Urhorde durch die rebellierenden Söhne – Verdrängung des Vorgangs und nachträgliche Identifikation mit dem Vater, was zur Annahme seiner Gebote und zu seiner Einsetzung als primitiver Gott führt – nach langer Latenzzeit und Verfall „Wiederkehr des einen, einzigen, unumschränkt herrschenden Vatergottes“ (ebd. 532) durch den dem jüdischen Volk von Mose aufgezwungenen Monotheismus, an Mose aber auch Wiederholung des urzeitlichen Vatermords (Freud nimmt mit Goethe und dem Alttestamentler E. Sellin die Ermordung des Mose durch sein Volk an), erneute Verdrängung und Latenz und ebenfalls die nachträgliche Identifikation mit seinem Willen und Stärkung des göttlichen Vaterbilds durch ihn. Das alogisch Zwingende der religiösen Vorstellungen erkläre sich gerade aus den Eigenschaften des Unbewußten, dem sie als Verdrängtes angehört haben. Die Juden seien von diesem vergeistigten, ethischen Gott des Mose, genauer: durch die Verzicht auf Trieb und Sinnlichkeit, bleibend geprägt, sowohl in ihrem Selbstbewußtsein als in dem Haß, den sie überall ausgelöst haben.

So war „die Herrlichkeit des Urhordenvaters wiederhergestellt, und die ihm geltenden Affekte konnten wiederholt werden“ (ebd. 578); die monotheistische Religion ist aus dem Archaischen der Urgeschichte und des Unbewußten erklärt, ichfremd und nichtrational, prinzipiell auflösbar wie eine Neurose, deren Kern ja im ödipalen Drama, in der Auseinandersetzung mit dem Vater zu suchen ist.

Bubers Mose: die „unbedingte Beziehung“ und die Glaubensgeschichte Israels

Buber hat die psychoanalytische Theorie Freuds wohl als wichtig anerkannt, aber in zentralen Punkten kritisiert. Als seine eigene Lebensaufgabe versteht er die Religionswissenschaft, deren Prolegomena er mit „Ich und Du“ (1923) neu formulieren wollte (die philosophische Auslegung dieses Buchs hat er durch seine späteren Schriften zum dialogischen Prinzip selber ratifiziert). Seinen Ausgangspunkt nennt er eine „religiöse Erfahrung“, um sich von dem Modell des Wissens und Habens abzusetzen, nach dem in Europa seit langem das Verhältnis zum Sein und auch zum Göttlichen vorwiegend gedacht worden war – Wissen besonders im 19. Jahrhundert „wissenschaftlich“, das heißt objektivierbar und vom Subjekt ablösbar gedacht. Buber beschreibt sein neues Modell des Verhältnisses zum Sein und zu Gott als Beziehung, Begegnung wie von Ich und Du; in diesem Einander-gegenwärtig-Werden von Ich und allem innerweltlichen Du sieht er die „unbedingte Beziehung“ sich ereignen. Nur in diesem Beziehungsmodell

könne Gott gefunden werden, nicht in dem Modell des Wissens und Habens, Brauchens und Benutzens; und nur in einer der Beziehung adäquaten Sprache könne hinweisend, nichtdeskriptiv von Gott geredet werden.

In den Jahrzehnten nach „Ich und Du“ interpretiert Buber mit dieser seiner Erfahrung von „Religion als Gegenwart“ die biblische Überlieferung. Sein Kernwort für das religiöse Verhältnis wird Glauben, gedacht als unmittelbare Beziehung, als Sich-dem-Anruf-Stellen und als Antworten im Tun und Beten. Das andere Grundwort ist Offenbarung; es meint nichts anderes als das Ereignis der vollkommenen Beziehung, darin das Aufgehen der Wirklichkeit Gottes und das Umgeschmolzen- und Verändertwerden durch die Berührung dieser Wirklichkeit.

Gerade in seinem „Moses“ artikuliert nun Buber noch einmal sein Verständnis von Glauben: Es ist nicht-gegenständlich, also nicht im Begriff religiöser Vorstellungen faßbar, auch nicht in dem des Monotheismus; es ist nicht aus der kindlichen Vatersehnsucht ableitbar, und kommt somit bei Freud nicht vor. Buber rechnet Freud nicht seine gewagten Annahmen und Spekulationen vor; er „widerlegt“ nicht Freuds Mose-Deutung. Er antwortet, indem er seine „Glaubenserfahrung“ bezeugt und damit eine religionsphilosophische Entscheidung offenlegt, und indem er die Dokumente der Bibel auf weitgehend rational überprüfbare Weise interpretiert.

So ist seine Mose-Deutung eine entschieden religiöse, anders als die Freuds oder etwa Thomas Manns: Mose, der am Dornbusch und auf dem Sinai Gott „begegnet“, dem „Offenbarung“ geschieht. Das ist, noch einmal muß es gesagt werden, durchaus kritisch und nicht-mythologisch als mögliches Ereignis unserer Geschichte zu verstehen, gerade nicht regressiv im Sinn der Freudschen illusorischen Wunscherfüllung. Mose „sieht“ Gott in dem, was seine Augen sehen, ist dadurch zuinnerst getroffen und verändert, und zwar so, daß er einen Weg sieht für sich und das Volk, dem er angehört; darin, daß er das Volk diesen Weg führt, nicht nur den des Exodus, sondern den einer bestimmten gemeinschaftlichen Lebensform, die der Dekalog umreißt, ist er der Offenbarungsmittler. Die Qualität des Religiösen ruht hier weniger auf archaischen Sehnsüchten und Wiederholungszwängen, auf den Mechanismen des Unbewußten; sie beruht auf der umwandelnden Erfahrung einer Gegenwart als Macht, auf dem Gewährwerden der unbedingten Beziehung, und vollendet sich in der Gestaltung der sozialen Realität; es geht, psychologisch gesprochen, durchweg um Ich-Leistungen, nicht um Es und Über-Ich.

Dieses Gott-Sehen, in einem Naturphänomen oder Geschichtsvorgang Gottes gewahr werden und ihn wiedererkennen als denselben, charakterisiert nach Buber Mose in erster Linie; sinnliche Wahrnehmung und unsinnliches Gewährwerden sind zusammengenommen, aus dem Aneinander beider springt der Funke. Das Entscheidende ist aber, daß dieses Gott-Sehen nicht manipulierbar, Gott

nicht auf irgendeine Gestalt festzulegen sei; darin liege die Bedeutung Moses für Israel und für die Glaubensgeschichte, nicht in der abstrakten, beliebig von Echnaton zu übernehmenden Idee des Monotheismus und einer geistigeren Gottesvorstellung.

Während Freud die religiöse Bedeutung des Mose nur dürftig wahrnimmt, hebt Buber die besondere, qualitativ andere charakteristische Beziehung Moses zu seinem Gott hervor, die aus der ägyptischen Religiosität eben nicht abzuleiten sei. Deshalb, und nicht nur aus Gründen der nationalen Identität, weist er Freuds These von Mose, dem Ägypter, zurück; die besondere Gottesbeziehung des Mose, und später Israels, ist für Buber nicht erdacht, sondern erfahren und von der Tradition der Väter bestätigt, die wiederum durch die subjektive Erfahrung Moses vitalisiert wird. So muß Mose, der aus Ägypten nach Midian flieht, in die nomadische Lebensweise Abrahams, in die Welt der Väter zurückkehren, ein Hirt werden wie jene; aus dieser Lebensweise – ein Miteinander von Freien, eine andere soziale Struktur als in Ägypten, dazu das Mitgehen mit dem herausführenden und vorangehenden Gott – wächst die Glaubensweise der Väter, die Mose für sich erfährt und dem Volk mitteilt.

So besteht Bubers Antwort an Freud zunächst im stillschweigenden Geltenlassen eines Stücks der psychoanalytischen Religionskritik; den Mose der wunderseligen, legendenfrommen, vorkritisch religionshaften Tradition, des gegenständlichen Redens von Gott und Offenbarung gibt er preis; den religionskritischen Stoß führt er seinerseits differenzierend, das „Urphänomen“ Glauben von dem Epiphänomen „Religion“ abhebend. Indem er Mose als Glaubenden in die prophetische Überlieferung von Abraham her einordnet, ist ihm sogar – späte Antwort an Rosenzweig! – eine gelassenerer Sicht des Gesetzes möglich: als „Wegsetzung“ für den Weg des Volks durch die Geschichte (damit wäre auch die Schärfe der Unterscheidung von Glaube und Religion gemildert).

Buber hat nämlich, nach der Ablösung von der religiösen Gemeinde und dem jugendlichen Protest gegen das einengende Gesetz, in der Arbeit an der chassidischen Überlieferung die religiöse Gemeinschaft neu entdeckt; Jahre intensiven Interesses für Soziologie und Sozialpsychologie folgten; die zionistische Partei- und Aufbauarbeit, die leidenschaftliche Anteilnahme an den politischen Umwälzungen von 1917 und 1918 und besonders die Freundschaft mit Gustav Landauer fördern seine entschiedene sozialistische Überzeugung – sozialistisch eher im Sinn des „utopischen“, genossenschaftlichen Sozialismus Kropotkins. Der Kontakt mit Max Weber schließlich führt unmittelbar zu einer wichtigen Kategorie von Bubers Schriften zur Bibel (erstmalig in „Königtum Gottes“, 1932): der Kategorie des Theopolitischen. Buber meint damit eine Volksordnung unter der charismatisch vermittelten Herrschaft Gottes, aber ohne menschlichen Herrscher; eben das sei der Inhalt des Bundes gewesen, den Mose zwischen Gott und dem Volk Israel vermittelt hat.

Dieser „Königsbund“ zwischen Gott und dem Volk hat etwas Anarchisches, dem festen, hierarchischen Staat und der verfaßten Religion Abgeneigtes; er ist eine soziale und politische Grundordnung, mittels deren das Volk zum Herrschaftsbereich seines Gottes, das heißt „heilig“ wird; vorbereitet sieht ihn Buber in den großen geschichtlichen Wenden beim Auszug des Volks und beim Durchzug durchs Meer, wo Mose Gott als den Führenden „sieht“, glaubt und lehrt. Die „Worte auf den Tafeln“, der Dekalog gehört in diesen Königsbund; er ist nicht individual-ethisch oder religiös zu verstehen, wie auch Mose weder als Priester noch als Lehrer des Humanen. Er ist unbedingtes Gemeinschaftsgesetz, das die innere Festigkeit der Gemeinschaft vor Gott sichert, und zwar in der Abfolge der Zeit und der Generationen, im Nebeneinander des Raums und des Eigentums und in der inneren Gesinnung zueinander. Darin sei „der Dekalog die Erhaltung der göttlichen Stimme“.

Daß in Israel das Religiöse und das Soziale zusammengehören, hält Buber für „Geist von Moses Geist“; der Kampf um den Glauben, der sich durch die Geschichte Israels ziehe, ja eigentlich die Glaubensgeschichte Israels ausmache, sei der Kampf gegen eine nur kultische Abfindung Gottes, gegen das Herausnehmen der Politik oder des Rechts aus dem Bereich des religiös Relevanten. Buber hebt damit seinen Begriff von Glauben ab von dem an der Libido-Entwicklung orientierten Religionskonzept Freuds; weniger naturhaft als vielmehr geschichtlich, vom „Zwischenmenschlichen“ (ein Synonym Bubers für das Dialogische), dem Bereich der Interaktion aus gedacht, rückt Buber seinen Glaubensbegriff fast ins Politische. Der individualgeschichtliche tiefenpsychologische Ansatz Freuds ist damit zum mindesten wesentlich ergänzt, wenn nicht grundsätzlich überboten.

Gegen das binnen- und tiefenpsychologische Modell der Religion bei Freud setzt Buber also sein Modell der Beziehung, das seither auch in die Theorie der Psychotherapie einbezogen worden ist (R. D. Laing, I. Boszormenyi-Nagy u. a.), angefangen mit „Ich und Du“ bis zu den Schriften zur Bibel, auf die E. Simons Wort von Bubers „religiöser Soziologie“ wohl zutrifft. Für Beziehung, Dialogik, „Zwischen“ steht aber bei Buber ab und zu auch „Sprache“. Freud hatte wohl die Sprache wieder in die Behandlung psychischer Leiden eingeführt, seine psychoanalytische Theorie aber biologisch, „szientistisch“ selbst mißverstanden (Habermas) und danach alle symbolischen Produktionen des Menschen, vom Traum bis zu den religiösen Vorstellungen, als Abkömmlinge von Triebvorgängen interpretiert. Buber unternimmt es, dieser reduktiven Hermeneutik der religiösen Phänomene eine andere, die Phänomene Offenbarung und Glaube bewahrende, ja sprachlich wieder herstellende Hermeneutik entgegenzusetzen. Es ist ja auffallend, wie wenig Freud für seinen „Mann Moses“ die biblischen Texte befragt; Buber dagegen treibt Exegese, das heißt er bemüht sich um das geschichtliche Verstehen des Berichteten, indem er die sprachlichen Symbole mit

seiner Erfahrung vermittelt; er bleibt ausdrücklich im hermeneutischen Feld der Verweise von Sinn auf Sinn (Ricoeur), in dem der Glaube, auch als persönliche Erfahrung, seinen Ort hat.

Dazu kommt, gegen Freuds Rückgriff auf ein vorgeschichtliches, aus der individuellen infantilen Entwicklung erschlossenes menschheitliches Erbe und gegen sein Entzücken an der schließlich erreichten kosmopolitischen „höheren Geistigkeit“, das Beharren auf der Geschichte als der Ebene, auf der das Problem des Glaubens adäquat zu stellen sei; Bubers Zionismus besagt eben, daß Israel ausgewählt sei, um in der Geschichte den Glauben an den Gott Israels gegenwärtig zu halten. So kann er Mose seinem Volk zurückgeben; er steht an den Anfängen dieses geschichtlichen Glaubens und hat ihn mit seiner Art, Gott „wahrzunehmen“ und ihm zu dienen, geprägt, die Buber als das sieht, „was diesen Mann als lebendig wirkende Kraft in alle Zeiten gestellt hat und so wieder neu in unsere, vielleicht wie keine frühere seiner bedürftige Zeit stellt“¹⁰.

ANMERKUNGEN

¹ R. Smend, Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth (Tübingen 1959); unter dem Kapitel „Verstehende Gesamtschau“ Freud („Ersetzung der historisch-philologischen Kritik durch die Gesamtschau“) und Buber („Intuitive Schau als Mittel der Kritik selbst“).

² Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Studienausg., Bd. 9, 467.

³ Werke, Bd. 2 (München 1964).

⁴ Die Kapitel erschienen in der 50er Jahren und zusammen im Bd. 2 der „Werke“ (1964).

⁵ Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, hrsg. v. G. Schaeder, Bd. 2, Nr. 110 ff., 153 ff.

⁶ E. Simon, Martin Buber und das deutsche Judentum, in: Deutsches Judentum – Aufstieg und Krise, hrsg. v. R. Weltsh (Stuttgart 1963); G. Schaeder, Martin Buber. Hebräischer Humanismus (Göttingen 1966) 16, spricht von einer religiösen Krise des 14jährigen.

⁷ Die Brennpunkte der jüdischen Seele, in: Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden (Köln 1963) 201 f. – Das bräuchte kein orthodoxer Jude zu bestreiten. Buber hat sich aber deutlich genug von der jüdischen Orthodoxie abgegrenzt und diese sich von ihm.

⁸ Für eine Darstellung im Detail vgl. H. Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens (München 1975) 98 ff.

⁹ In seiner, sicher von Freud bestimmten Mose-Novelle „Das Gesetz“ (1943), die Buber übrigens tief verletzt hat: „Seine Geburt war unordentlich“, deswegen habe er Recht und Ordnung gesucht; „er war sinnenheiß, darum verlangte es ihn nach dem Geistigen, Reinen und Heiligen, dem Unsichtbaren, denn dieses schien ihm geistig, heilig und rein“; das Gesetz des Mose ist ihm „die Quintessenz des Menschenstandes“.

¹⁰ Moses, Vorwort, Werke, Bd. 2, 15. – Ausführlicher zu Freud und Buber mein Aufsatz in Eckert – Goldschmidt – Wachinger, Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit (Stuttgart 1977); Zu Bubers Glaubensbegriff und exegetischer Methode vgl. mein Buch „Der Glaubensbegriff Martin Bubers“ (München 1970, jetzt Paderborn).