

Davidowicz, Klaus Samuel: Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses. Mit einem Geleitwort von Günter Stemberger (= Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen; Bd. 5). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, X+176 S., DM 58,-

Die 1993 an der Universität Wien angenommene und von M.-R. Hayoun und G. Stemberger betreute Dissertation unternimmt den Versuch, anhand der Zentralbegriffe »Nationaljudentum« und »Kabbala« die beiden großen jüdischen Denker Gershom Scholem und Martin Buber zu vergleichen.

In ihrem Verhältnis zum Zionismus und zu den »irrationalen«, sprich mystischen Elementen der jüdischen Tradition sind die beiden unterschiedliche Wege gegangen, die manche Kontroverse auslösten; der Verf. versteht es diese Wege anschaulich nachzuzeichnen und in die jeweilige zeitgeschichtliche Großwetterlage einzuordnen. Besonders in seinem »Prolog« mit dem Untertitel »Martin Buber und Gershom Scholem versus ›Wissenschaft des Judentums‹« gelingt es dem Verf. sehr gut, die Situation des deutschen bzw. westeuropäischen (Prag eingeschlossen) Judentums darzustellen: »Der Fall der Ghettomauern im Westen beendete das jüdische Mittelalter. Die jüdische Bildung trat in breiten Kreisen zugunsten des deutschen Kulturlebens zurück und das Judentum im 19. Jahrhundert sah sich – überspitzt formuliert – vor folgende Wahl gestellt: Veränderung oder Auflösung. Im Zuge der mißverstandenen Emanzipation bedeutete der Weg in die Gesellschaft für viele Assimilation und in einigen Fällen die Taufe. Die Staatstheorie des 19. Jahrhunderts betrachtete die Juden als eine ›fremde‹ Nation, als ›Staat im Staate‹. Daneben entwickelte sich [...] der ›nationale‹ Antisemitismus durch Universitätsprofessoren wie Heinrich von Treitschke oder Politiker wie Karl Lueger. Um nun als Bürger aufgenommen zu werden, kam es im Judentum zu einem Bruch zwischen der früheren Identität von Volk und Religion« (S. 3).

Die Versuche, jüdische Identität in dieser von (z.T. selbsterzeugtem) Assimilationsdruck und Antisemitismus neu zu definieren, hatten eine große Bandbreite und reichten von einer völligen Spiritualisierung bis zum (oft religionslösen) Nationalismus. Hier stellte sich die Frage, was »Judentum« in diesem Kontext noch bedeuten konnte. »Buber und Scholem haben beide versucht, eine Antwort für ein weitgehend säkularisiertes Judentum zu finden, das durch Assimilation, ›Deutschtümelei‹ und eine übertriebene Reform in eine Krise geraten war« (S. 4); diese Antworten fielen jedoch recht unterschiedlich aus:

Im ersten Hauptteil der Arbeit (»Zwischen Berlin und Zion«) untersucht der Verf. die Haltungen Scholems und Bubers zum Zionismus. Für Scholem habe der zionistische Gedanke vor allem »das Erlernen der hebräischen Sprache, das Vertiefen in die jüdischen Quellen und die Auswanderung nach Palästina« (S. 51) bedeutet, während für Buber »der Zionismus in erster Linie ein Katalysator für die innere Erneuerung des Judentums« und ein »Instrument der inneren Verwandlung des Menschen« (S. 22) gewesen sei. Buber habe demnach kein Interesse an einer positiven Aufnahme der jüdischen Tradition gehabt: Er »verneinte [...] das rabbinische Judentum und die Kultur der Diaspora. Es war ein Überspringen der exilischen jüdischen Geschichte« (S. 22f).

Diese Grundeinschätzung der Position Bubers zieht sich auch durch den zweiten Teil (»Mystik und Mythos«), in dem das Verhältnis beider zur Kabbala untersucht wird: Scholem »arbeitete von Anfang an als Historiker und nicht als Theologe, geschweige denn als Literat. Buber dagegen wollte jüdisches Gedan-

kengut für Juden und Nicht-Juden als zeitlose Lehren verständlich machen« (S. 71).

Im 3. Hauptteil (»Die Chassidismus-Kontroverse«) kommt der Verf. zum Kern seiner Studie: »In den letzten Lebensjahren Bubers kam es zu einer öffentlichen Kontroverse um seine Auffassung des Chassidismus. Gershom Scholem und seine Schülerin Rivka Schatz-Uffenheimer kritisierten ihn in scharfzüngigen Artikeln. Der Kern dieser Debatte war der begründete Zweifel, ob Bubers Methode den Maßstäben der Wissenschaft überhaupt standhalten kann« (S. 104f).

Der Verf. »überführt« Buber unter Berufung auf die Kritik Scholems und Schatz-Uffenheimers des allzufreien Umgangs mit der chassidischen Überlieferung: Er tilge die halachischen Anteile und mache den Chassidismus zu einer »Untergrundreligiosität«, die schon immer im Gegensatz zur »offiziellen« rabbinischen Linie gestanden habe. Bubers Berühmtheit habe dazu geführt, daß seine Auslegung des Chassidismus in weiten Kreisen bekannt sei und damit quasi »normierend« wirke. Dagegen möchte der Verf. nun endlich die »wahre« chassidische Tradition, d.h. die wissenschaftlichen Erkenntnisse der (Lebens-)Arbeit von Scholem zu ihrem Recht kommen lassen.

Eine tatsächliche Auseinandersetzung zwischen Buber und Scholem fand jedoch kaum statt, zum einen, weil Buber niemals leugnete, daß er in seiner Bearbeitung des Chassidismus nicht philologisch bzw. wissenschaftlich arbeitete, zum anderen aus Krankheitsgründen (S. 142f).

Insofern ist zu fragen, ob der Verf. mit seiner Darstellung eines Konfliktes, der nie recht ausgetragen wurde, nicht eigentlich ein anderes Ziel verfolgt: nämlich aufzuzeigen, daß die Gleichung »modernes Judentum = Buber«, die er vor allem in Deutschland vorherrschen sieht (vgl. S. 104f), kurzschlüssig ist und einer kritischen Überprüfung bedarf.

Im Zusammenhang dieses »gerechten Zorns« ist wohl auch die Hauptschwäche seines Buches zu sehen: Der Hang zu wertenden Formulierungen und der – wohlwollend gesprochen – nachlässige Umgang mit Belegen. Hinzu kommt die fehlende Reflexion seines eigenen Vorverständnisses, sprich der eindeutigen Sympathie des Verf. für Scholem. Gegen kritische Sympathie ist natürlich nichts einzuwenden, aber beim Verf. wirkt sie sich leider auch dahingehend aus, daß Buber weitgehend nur durch die Brille von Scholem gesehen wird (so wird häufig nicht Buber selbst als Beleg für dessen eigene Ansicht zitiert, sondern eine Äußerung Scholems *über* Buber!). Hierzu einige Beispiele:

- Zum Umgang des Verf. mit Quellen: »Bereits im Januar 1900 schrieb Buber an seinen Großvater [...], daß ihn mehr »nach der Tat, als nach der Erkenntnis« gelüstet« (S. 9). Wie falsch das Zitat und wie verfehlt die »allgemeingültige« Interpretation des Verf. sind, zeigt jedoch die vollständigere Zitierung desselben (!) Briefes auf S. 32: »[...] Du hast aus der Geistesarbeit der jüdischen Vergangenheit Schätze geholt und verwertet; mir Jungem, der nach der Tat noch mehr als nach der Erkenntnis verlangt, schwebt es vor, an der jüdischen Zukunft mitzuarbeiten und mitzuschaffen.« Um den Gegensatz Jugend-Alter geht es hier also, nicht um einen vermeintlich lebenslangen Charakterzug Bubers.

- Die vor dem I. Weltkrieg einflußreiche jüdische Jugendbewegung »Blau-weiß« wird als verwirrt, deutsch-romantisch und faschistoid dargestellt. Einzige Belege: Äußerungen von Scholem, der der Konkurrenz »Jung-Juda« angehörte (S. 57).

- These des Verf.: Buber »hatte bei der Herausgabe des Landauer-Briefwechsels den Brief von Landauer [scil. an ihn, wegen seiner Haltung zum I. Weltkrieg]

ausgelassen. Ebenso hatte er seinen Biographen Hans Kohn davon überzeugt, die Haltung zum Ersten Weltkrieg in seiner Buber-Biographie von 1930 zu verfälschen« (S. 65). Beleg für diese Unterstellung: Fehlanzeige.

- These des Verf.: »D.H. Joel [...] versuchte den ›Sohar‹ mit der jüdischen Philosophie in nähere Beziehung zu bringen, worin [sic!] er u.a. den zehn ›Sephiroth‹ folgende Deutung gibt:« – nun kommt aber nicht etwa ein Originalzitat, sondern eine kritische Würdigung (u.a. Joels) durch Scholem (S. 77).

- Einer der wenigen vom Verf. zugelassenen Kritiker Scholems (I. Tishby) wird nur referiert und weder im Apparat noch im Literaturverzeichnis belegt (S. 84f)

- These des Verf.: »Buber sah den Zionismus als Mittel zur Erneuerung des Judentums. Ein unerträgliches Durcheinanderwürfeln von Erlebnismythen, romantischer Todessehnsucht und Kriegsprogaganda stellten seine Reden aus dieser Zeit dar. [...] Seine Rolle bei der Entfaltung der Kriegsbegeisterung in der jüdischen Jugend wirft einen dunklen Schatten auf seine Gestalt« (S. 58). Beleg: kein einziges Originalzitat; erst einige Seiten später werden einige Sätze bzw. Satzteile aus Buber-Schriften angeführt, deren Interpretation durch den Verf. jedoch gelegentlich die Frage aufwerfen, was beide miteinander zu tun haben.

- These des Verf.: Buber habe mit dem eigentlichen Judentum wenig zu tun: »Durch seine Aufgabe, das innere Judentum zu erneuern, erhielt Buber die Beziehung mit dem Judentum aufrecht, obwohl er dessen äußere Formen abgelegt hatte. Mit dem Zionismus als Instrument und dem Chassidismus des tatsächlichen, aber ›unterirdischen Judentums‹, gab er sich selbst eine jüdische Legitimation. [...] Er führte nicht die jüdische Tradition kreativ fort. Sein Ausgangspunkt war nicht das Judentum, das er in Verbindung zur Kultur der Umgebung setzte. Er webte mit kräftigen Fäden aus dem Judentum und der allgemeinen Kultur einen ganz außerordentlichen, und natürlich höchst eigenwilligen, Flickteppich – ein neues jüdisches Denken« (S. 36). Wieviel wohlwollender liest sich seine Beurteilung Scholems: »Scholem hatte mit seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit der jüdischen Mystik bewiesen, daß das Judentum kein starrer monolithischer Bau ist. Er zeigte den Pluralismus auf.« (S. 89)

- Frage des Verf. im Schlußkapitel: »Wie kann man Bubers Verständnis vom Judentum kurz skizzieren? Leopold Ziegler forderte bereits 1955: ›Mit Buber wäre einmal abzurechnen.‹ Scholem folgte 1966 dieser Aufforderung, indem er auf einer ERANOS-Tagung Buber ›nicht unkritischen Dank‹ zollte« (S. 150). Und dann wird Bubers Verständnis des Judentums seitenlang hauptsächlich aus Scholems Äußerungen ›rekonstruiert!«

- Umfang und Art der Zitate zeigen, daß vor allem in den wertenden Teilen der Arbeit Scholem der eigentliche Favorit des Verf. ist: in »Prolog« und »Epilog« der Arbeit stehen 72 Zitate von diesem ganzen 17 aus Bubers Werken gegenüber; das erste und das letzte Zitat des Buches stammen von Scholem.

Fazit: Der Verf. hat eine Verteidigungsschrift für Gershom Scholem vorgelegt, die von dem Wunsch beseelt ist, diesen aus dem ›Schatten‹ Martin Bubers herauszuholen. Die eigenständige Leistung des Verf. ist allerdings schwer zu erkennen, da das Buch über weite Strecken eine kritiklose Paraphrase der Auffassungen Scholems ist; hinzu kommen, wie gezeigt, eine gewisse Nonchalance im Umgang mit Zitaten und der häufige Verzicht auf den Versuch, Behauptungen bzw. Unterstellungen einigermaßen seriös zu belegen. Lesenswert sind dagegen, wie gesagt, die Darstellung des zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrundes sowie die Beobachtungen und Belege des Verf. zum selektiven bzw. ›kreativen‹

Umgang Bubers mit den chassidischen Quellen. Die Darstellung der diesbezüglichen »Kontroverse« hätte jedoch sicher davon profitiert, wenn sie auch die Reaktionen (z.B. von orthodoxer Seite) einbezogen hätte, die Buber als Hochschul-lehrer in Israel erfuhr.

Peter-Johannes Athmann, Äußere Sulzbacher Straße 44,
D-90491 Nürnberg

Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde., Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1994-96. Bd. I, 359 S., 11 Abb. kt. DM 58,-; Bd. II, 430 S., 22 Abb. kt. DM 68,-; Bd. III, 398 S., 23 Abb. kt. DM 68,-

Mit dem vorliegenden Werk zeigt Christian Möller, Professor für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg, nach fast einhundert Jahren – nämlich seit dem Erscheinen der zweibändigen »Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation« (1897/98) von August Hardeland – eine breit angelegte, d.h. ökumenische, deutschsprachige Geschichte der Seelsorge auf. Während im nordamerikanischen Raum in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts verschiedene wichtige Veröffentlichungen zur Seelsorge unter historischer Fragestellung erschienen sind – von John McNeills *A History of the Cure of Souls* (1951) über William Clebschs und Charles Jaekles *Pastoral Care in Historical Perspective* (1964) bis zu Thomas Odens vierbändiger kommentierter Anthologie *Classical Pastoral Care* (1987) – herrschte im deutschsprachigen Raum weitgehend eine Geschichtsvergessenheit im Blick auf die Poimenik. Auf der einen Seite hat die moderne Seelsorgebewegung in einer »mündig gewordenen Welt« versucht, ihre Identität im Dialog mit den aufkommenden psychotherapeutischen Schulen und den Humanwissenschaften zu bestimmen. Auf der anderen Seite haben evangelikale Seelsorger in einem mehr oder weniger differenzierendem Widerspruch dazu mahndend ihre Stimmen erhoben. So notwendig und fruchtbar der Dialog mit den Humanwissenschaften und die Diskussionen über das Proprium der Seelsorge innerhalb der praktischen Theologie auch waren und immer noch sind, können sie doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein gesundes Selbstverständnis und eine Identitätsbestimmung oder -klärung immer auch ein Verstehen und Integrieren der eigenen Geschichte beinhalten muß. Viele Seelsorger und Seelsorgerinnen würden die Wahrheit dieser Aussage ohne weiteres im Hinblick auf Ratsuchende bestätigen. Warum sollte man diese Einsicht nicht auch hinsichtlich der Identitätsfrage innerhalb der eigenen Disziplin anwenden? Genau dies hat Christian Möller, der bisher vor allem durch Veröffentlichungen zu Themen der Homiletik und des Gemeindeaufbaus bekannt geworden war, als Herausgeber der vorliegenden Untersuchung zur Geschichte der Seelsorge federführend unternommen, zusammen mit einem ökumenischen Team von Mitarbeitern. Jeder einzelne der drei Bände hätte eine eigene Rezension verdient. Hier soll jedoch die Gesamtdarstellung zusammenfassend besprochen werden.

Ausgehend von einer Sacherfassung des Begriffs »Seelsorge«, die sowohl dessen ekklesiologische als auch individualistische Prägung berücksichtigt, ist es Möllers Ziel, Entwicklungen und Ausprägungen innerhalb der Poimenik so darzu-