

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 44 (1988)

Artikel: Bubers Platz in der jüdischen Kultur der Gegenwart

Autor: Shapira, Avraham

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960685>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bubers Platz in der jüdischen Kultur der Gegenwart

von Avraham Shapira

1. Geistige Führung in einer offenbarungslosen Zeit.

Aus der mitteleuropäischen Judenheit, und besonders aus dem deutschen Sprachbereich, erwuchsen in der Epoche des *fin de siècle* Persönlichkeiten von historischem Format, die die hervorragendsten Repräsentanten des schöpferischen jüdischen Geistes in unserer Epoche darstellen. Unter ihnen ragen hervor Martin Buber (1878-1965), Franz Rosenzweig (1886-1929), Gershom Scholem (1897-1982) und noch weitere Gestalten, die für die gesamte westliche Kultur von Bedeutung sind¹. Neben ihnen stehen jüdische Geistesgrößen von universalem Rang, die aber auf die Kultur ihres eigenen Volkes keine direkte Auswirkung hatten: Gustav Landauer (1870-1919), Franz Kafka (1883-1921), Albert Einstein (1879-1955), Sigmund Freud (1856-1939) u.a. Jeder der aufgeführten «Namen» hat eine Strahlungskraft, die weit über eine bestimmte Sphäre oder eine spezifische Disziplin hinausreicht. Ein jeder bildet einen «Geistergarten»² für sich.

In der hier in Rede stehenden Zeit, dem Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts, gab es einen vulkanischen Ausbruch des schöpferischen jüdischen Genius auch in Osteuropa. Aus der «Judengasse» und dem jüdischen Stedtel kamen wegweisende Gestalten hervor, die sich fast alle mit der jüdischen Renaissance identifizierten und die zionistische Bewegung ins Werk setzten. Genannt seien Ch.N. Bialik, Achad Haam, Chajim Weizmann, David Ben Gurion und Rabbi A.I. Kuk, zu denen noch viele andere hinzuzufügen wären. Das wurzelhafte osteuropäische Judentum hat uns auch Persönlichkeiten beschert, die als persönliche Vorbilder gewirkt haben, Träger einer geistig-kulturellen Botschaft von über ihren Ort und Tag hinausreichendem Gehalt, die zugleich auch ihre Forderungen und Visionen in die Tat umgesetzt haben und damit die entscheidende, zweite Alijahwelle nach Erez Israel (1904-1914) vollbracht haben. Hier stehen obenan Aharon David Gordon (1856-1922), Josef Chajim Brenner (1881-1921) und Berl Katznelson (1877-1944).

Einer der Männer, die sowohl biographisch als auch ideell eine Brücke zwischen der deutschjüdischen Kulturwelt und der Glaubenswelt der

* Aus dem Hebräischen übersetzt von Yehoshua Amir.

osteuropäischen Zionisten geschlagen hat, war Gershom Scholem. Hier ist besonders hinzuweisen auf die Beziehungen, die er mit Salman Rubaschow-Schasar (dem späteren Präsidenten des Staates Israel) und mit Sch. J. Agnon unterhalten hat. Scholem gehörte auch zu denen, die sich der Probe der Verwirklichung gestellt haben, indem er einer der Erstlinge der dritten Alija geworden ist⁴.

Martin Buber dagegen befand sich jahrzehntelang in einer Pendelbewegung zwischen seiner jüdisch-zionistischen Identität (seitdem er sich 1898 der zionistischen Bewegung angeschlossen hatte) und seiner Integration in die deutsche Kultur. Seine Wertbegriffe «Entscheidung» und «Verwirklichung» nahmen zwar schon seit dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts in seinen Schriften eine dominante Stellung ein, aber es scheint, dass sie erst seit 1919 eindeutige zionistische Konnotationen bekommen haben. Aber auch dann, nachdem er sich bereits mit der zionistischen Arbeiterbewegung identifiziert hatte und die Gestalt des Chaluz und die «Eroberung des Landes Israel» durch schöpferischen Aufbau zu Idealen erhoben hatte, konnte er die Kluft zwischen Vision und Verwirklichung nicht überbrücken. Er hatte – nicht nur in seinem Artikel «Die Eroberung Palästinas»⁵ zu «schöpferischem Geist, schöpferischer Arbeit, schöpferischem Opfer» in der zionistischen Verwirklichung aufgerufen. Doch zur gleichen Zeit lebte und wirkte er weiterhin in Deutschland, wesentlich im Bereich der deutschen Kultur. Erst 1939, ein Jahr nachdem er in das Land Israel gekommen war, klagte er über die «tragische Tiefe des Galuthschicksals».⁶ Beinahe bis zu diesem Zeitpunkt glaubte er an eine Symbiose zwischen Juden und Deutschen, die er als «produktiv, wahrhaftig und natürlich» hinstellte. Es ist ein persönliches Zeugnis, wenn er von dieser sagt: «Ganzes Meschentum wurde eingesetzt und trug seine Frucht». Es ist nicht zufällig, dass Buber tiefer als sonst jemanden, der ihm auf seinem Lebensweg begegnet ist, Aharon David Gordon verehrt hat, den Mann, der in seinem Leben Gedanken und Tat miteinander vereinigt hat, Idee und Verwirklichung. Die Aufsätze, die Buber seiner Gestalt gewidmet hat, geben schon in ihren Titeln, «Der wahre Lehrer» (1923) und «Ein Träger der Verwirklichung» (1945), Zeugnis von der Art seiner Beziehung zu diesem vorbildlichen Menschen⁸.

2. Martin Buber als universale Persönlichkeit.

Buber war ein längeres tätiges Leben beschieden als all den obengenannten Männern. Seine geistige Biographie erstreckt sich über die Epoche der zentralen Ereignisse in der Geschichte des jüdischen Volkes vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis zur Mitte der sechziger Jahre. Sie enthält

Begegnungen und zeitweilige Zusammenarbeit mit den bedeutendsten Vertretern des jüdischen Genius in unserer Zeit. Er war nicht nur ein universaler Geist mit enzyklopädischem Wissen und ein Philosoph, auf den man nicht nur in der westlichen Welt hörte. Er war auch ein engagierter Streiter, der noch seit der Zeit vor dem ersten Weltkrieg in politisch-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, in denen es um das geistige Gesicht Europas ging, seine Stimme erhob. Ein Mann des Geistes, dem Staatsmänner und Herrscher Gehör gaben. In den Fünfziger und Sechziger Jahren fand er ein Echo, selbst über die öffentliche Meinung des Westens hinaus. Bedeutsam sind die Beziehungen zwischen ihm und Dag Hammarskjöld, dem damaligen General-Sekretär der UNO. Juni 1959 empfahl ihn Hammarskjöld als Kandidaten für den Nobelpreis für Literatur⁹. Hammarskjöld begann sogar, Bubers 'Ich und Du' ins Schwedische zu übersetzen. Die ersten 12 Seiten dieser Übersetzung fand man bei ihm nach dem Flugzeugabsturz, bei dem er ums Leben kam¹⁰.

Sogar in der Sowjetunion war man geneigt, einen Mann wie Martin Buber nicht zu ignorieren. Ende 1961 wandte sich an ihn, wie auch an andere, die russische Nachrichtenagentur Novosti mit der Frage: «Wie wird nach Ihrer Meinung in 20 Jahren die Welt und Ihr Land aussehen»? In seiner Antwort schrieb Buber u.a.: «Auch ich nehme, ebenso wie Sie, an, dass durch eine gemeinsame Bemühung der Völker sich ein Krieg vermeiden lässt und die Menschheit sich in Frieden wird entwickeln können. Aber alles hängt von der Frage ab, was wir hier unter «Frieden» verstehen, ob nur das Aufhören des «Kalten Krieges» oder eine wirkliche Koexistenz. Damit der Weg nicht zu einem neuen Kalten Krieg führt, der angesichts der zu erwartenden weiteren technischen Entwicklungen noch gefährlicher sein wird, kann und muss eine wahre Koexistenz nichts geringeres bedeuten als dieses: wirkliche Zusammenarbeit zur Bewältigung der immer schwerer werdenden gemeinsamen Probleme der Menschheit. Trotz grundlegender Differenzen bezüglich der sozialen Gerechtigkeit und der Freiheit des Individuums glaube ich an die Möglichkeit einer solchen Zusammenarbeit, u.zw. gerade im Sinne eines wahren Sozialismus. Sie ist möglich, wenn einsatzbereite Menschen aus beiden Lagern, die selbstständig und realistisch zu denken vermögen, aufgrund persönlicher, umfassender und rückhaltloser Erörterungen, zu der Erkenntnis der Dringlichkeit der gemeinsamen vitalen Interessen aller Menschen gelangen und die praktischen Konsequenzen einer Zusammenarbeit ziehen, die sich aus diesen Interessen ergeben. Was bei solchen Erörterungen erreicht wird und inwieweit die Anführer der grossen Lager imstande sein werden, diese Ergebnisse in die Sprache der Wirklichkeit zu übersetzen, davon hängt u.a. auch die «Parole des Menschen von 1981» ab, nach der Sie fragen». Buber hat nicht in Erfahrung bringen können, ob seine Worte veröffentlicht worden sind. Er nahm an, dass das nicht geschehen ist¹¹.

Die geistige Mächtigkeit, die in Bubers Persönlichkeit lag, und man mag hinzufügen: der prophetische Ton, der seine schriftlichen und mündlichen Äusserungen charakterisierte, erweckte Erwartungen bei seinen Jüngern und Verehrern¹². Es gab immer Menschen, die in ihm einen “Wegweiser” für die Ratlosen sehen wollten und von ihm eine Botschaft oder mindestens eine erlösende Formel erhofften. Wir sind eine verstörte Generation und leben in einer krisenhaften Zeit, haben aber keinen «Führer der Verirrten»¹³. Und, abgesehen von dem orthodox-chassidischen Lager, haben wir unter uns auch keine Persönlichkeiten, die auf den Rang eines solchen Führers der Verirrten Anspruch erheben können.

Viele von Bubers Verehrern aus den ersten beiden Jahrzehnten des Jahrhunderts sind nüchterner geworden, und einige haben sich von ihm abgewandt. Aber auch seine Kritiker wussten, dass sie es mit einem Mann von ungewöhnlichem Format zu tun hatten. Das wusste auch ein Skeptiker und Anarchist wie Gershom Scholem. Unter seinen Schülern und Kollegen gab es auch solche, die bis zu seinem und ihrem hohen Alter zu ihm gehalten haben. Der Bedeutendste unter ihnen ist zweifellos Sh. H. Bergmann. Es gab Zeiten, in denen man besonders hohe Hoffnungen auf seine geistige Führung setzte. So z.B. in den Jahren nach der Vernichtung des europäischen Judentums. Die Ernüchterung und die kritische Note kamen nicht auf gegen die Verehrung und die von ihr ausstrahlende Hoffnung selbst bei einem scharfsinnigen, aller Mystifikation abholden Intellektuellen wie Baruch Kurzweil. Dem gab er einen lehrreichen Ausdruck in einem Artikel, den er 1944, nach dem Erscheinen des Buber'schen «Gog und Magog» veröffentlichte. Hier kamen seine geheimen, unerfüllt gebliebenen Hoffnungen zu vollem Ausdruck: «Man braucht nicht viel Worte zu machen von dem ungeheuren Einfluss, den Buber als Erzieher und Lehrer eine ganze Generation lang geübt hat. Aber gerade von hier aus, unter seinen Freunden und nächsten, getreuesten Schülern, gingen häufig Befürchtungen und ernste Zweifel aus bezüglich des Stempels der Persönlichkeit in seiner Lehre. Um es genauer zu sagen: mitunter hatten seine Schüler heimlich das Gefühl, dass ihr Lehrer ihnen im entscheidenden Sinne nicht mehr Wegweiser sein konnte. Diese warten auf eine schicksalhafte, befreiende Wendung, auf eine Wegweisung, die sie auf ihren Weg bringen kann. ... Buber hat sich uns wieder mit seinen glänzenden Fähigkeiten präsentiert. Aber diejenigen unter seinen Schülern, die ihn als Wegweiser zu sehen hofften, haben eine arge Enttäuschung erlebt¹⁴.

Buber hat alsbald auf Kurzweils Artikel, der verschiedene Annahmen und Argumente enthielt, die sich auf «Gog und Magog» bezogen, reagiert und ist dabei zum Schluss auf diese Erwartungen zu sprechen gekommen: «Ich habe aber keine «Lehre». Ich habe nur die Funktion, auf eine Wirk-

lichkeit hinzuzeigen. Wer eine Lehre von mir erwartet, die etwas anderes ist als eine Hinweisung dieser Art, wird stets enttäuscht werden. Es will mir jedoch scheinen, dass es in unserer Weltstunde überhaupt nicht darauf ankommt, feste Lehren zu besitzen, sondern darauf, ewige Wirklichkeit zu erkennen und aus ihrer Kraft gegenwärtiger Wirklichkeit standzuhalten. Es ist in dieser Wüstennacht kein Weg zu zeigen; es ist zu helfen, mit bereiter Seele zu beharren, bis der Morgen dämmert und ein Weg sichtbar wird, wo niemand ihn ahnte»¹⁵.

Diese Äusserung Bubers ist zum Verständnis seiner Weltauffassung überaus wichtig, weit über den Zusammenhang hinaus, in dem sie getan wurde. Nach ihm leben wir in einem Zeitalter der «Verborgenheit des göttlichen Antlitzes», oder, wie er es nennt, der «Gottesfinsternis». In einer solchen Krisenzeit können wir «gegenwärtiger Wirklichkeit standzuhalten» nur kraft eines Glaubens an «ewige Wirklichkeit». Sein gläubiger Humanismus wurzelt in einem Verhaftetsein an die Nöte der irdischen Wirklichkeit, mit dem Bestreben, diese einzuheiligen (und nicht vor ihr zu kapitulieren). Seine Gesinnungsgenossen sind diejenigen, die «inmitten der Gottesfinsternis es wagen zu glauben und es wagen, mit dem Unsichtbaren zu sein, an den sie glauben, mit ihm zu sein nicht mit pietistischen Gefühlen, sondern mit der Ganzheit des zu lebenden Lebens. Sie sind es, die es wagen, dem Gotte Hiobs zu singen, Ihm, dem einzigen, der wahrhaft in dieser Stunde gefühlt wird, so wie dem Gotte Moses: «Mein Schutzbote der, ich schmücke ihn». So äusserte sich Buber ihm Jahre 1941, also schon während des Zweiten Weltkrieges (wenn auch bevor Gerüchte über die Schrecken des Holocaust das Land Israel erreicht hatten)¹⁶. Bubers Scheu vor der religiösen Lebensform, die auf dem System des Religionsgesetzes fußt, begleitet ihn schon von Jugend auf, seit dem Beginn seines Weges. Die Quellen und Wurzeln dieser Abwehrhaltung bedürfen einer besonderen Klärung, für die hier nicht der Ort ist. Nachdem ihm seine dialogische Anschauung erwachsen war, setzte sich sein religiöser Anarchismus in eine Glaubenshaltung um, die in einer lebendigen persönlichen Gottesbeziehung gegründet ist. «Es handelt sich», sagt er, nicht darum, ewig geltende Regeln zu verkünden, das System der Gebote und Gesetze, (die die Seinsform des orthodoxen Juden regeln), sondern darum, die Gelegenheit der Verwirklichung zu erspähen, die sich bietet und wieder vergeht». Das bedeutet nach Buber die Verwirklichung eines dialogischen Lebens. «Ein wahrhaftes Leben der Menschen miteinander gibt es nur vom Gott der Wahrheit her»¹⁷.

3. «Sozialer Humanismus» und «religiöser Humanismus».

Erst von hier aus wird Bubers Entgegung auf die Erwartungen Kurzweils verständlich: er kann keinen «Weg weisen», keine (von der Not persönlicher Entscheidungen) «befreiende» Wendung bieten. In dieser wirren, krisenhaften Zeit kann er nur auf eine *Richtung* hinweisen, in der jeder Einzelne seinen persönlichen Weg finden, seine *Entscheidungen* treffen und seine *Bestimmung* erfüllen kann, die seiner Wesensart entspricht¹⁸. Aber falsch wäre es zu glauben, dass Buber nur der «*Zeit*», der vorübergehenden Situation, der gelebten geschichtlichen Stunde zugewandt wäre. Am Horizont des «*Augenblicks*» erscheint immer die «*Ewigkeit*»: das *Relative* muss immer in der Perspektive des *Absoluten* gefasst werden¹⁹. Buber wurzelt in der Wirklichkeit, aber hingewandt ist er über sie hinaus. Und wo immer es um die Glaubensfrage geht, spricht er von der «Prüfung des einzelnen (in seiner Gottesbeziehung), die zu einer neuen, rechtschaffenen Vereinigung führen kann»²⁰. Also, die persönlichen Pfade, die sich Wegsucher in einer Wirklichkeit der Gottesfinsternis bahnen, können sich zu einem gemeinsamen, gemeindehaften Glaubensweg zusammenschliessen; die Wege der Religion in der jüdischen Gesellschaft unserer Tage können nicht durch eine orthodoxe Dampfwalze geebnet werden, sondern nur von den Füssen vieler Einzelner Schritt für Schritt gewonnen werden. Und dies ist nur eine Richtung oder eine Bahn der Erneuerung des Judentums. Die andere kann sich aus den Zellen der arbeitenden Siedlung auf dem Boden unseres Landes bilden, in Gemeinschaften, deren Religiosität sich u.a. in rechten zwischenmenschlichen Beziehungen und im Streben nach sozialer Gerechtigkeit niederschlägt²¹. Buber glaubt, mit A.E. Simons Worten, «der Kampf ... um eine gerechte ... jüdische Gesellschaft müsse zugleich von beiden Enden des Tunnels aus unternommen werden, vom Einzelnen her und von den kleinen Gesellschaftsbildungen her. Wer aber es vor der rechten Zeit unternimmt, die beiden Ansätze zu kombinieren, der verfehlt die rechte Stunde und verdirbt das Ganze»²².

Es ergibt sich, dass «der Weg des Menschen» als des Einzelnen nicht abzutrennen ist von dem, was Buber «sozialen Humanismus» nennt (s.u.). Für ihn gehört das Persönliche und das Gruppenhafte in der Seele zusammen: «*Die Lebensverantwortung der Gruppe kann von der des Einzelnen nicht wesensverschieden sein; sonst würden die Mitglieder der Gruppe ihre Verantwortung nur insofern wahrhaft ausüben, als sie Einzelne sind; was in ihrer Seele Gruppe ist, würde ... dem entgegen bestehen, was in ihrer Seele Person ist*»²³.

Aber nicht genug damit. Die Kreise der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch erweitern sich zu zwischenmenschlichen Beziehun-

gen innerhalb der Gruppe, der Gemeinde, der Volksgemeinschaft, zwischen den Kreisen der einen und der anderen Kulturtradition. Auf diesem Boden ist Bubers universale Auffassung zu verstehen. Diese Auffassung geht davon aus, dass die Beziehung zu allgemeinmenschlichen Werten und zu Wertkonzepten anderer Kulturtraditionen dadurch möglich wird, dass der Mensch in seiner eigenen Kultur verwurzelt ist. Bubers Glaube an den «Weltfrieden» und an die Einheit der Völkerfamilie als ganzer stützt sich darauf, dass Menschen «Söhne ihres Volkes sind, unlösbar mit ihm verbunden». «Es ist nur eben ein Universalismus nicht der Individuen, sondern der Nationen, und der Individuen lediglich durch die Nationen hindurch»²⁴. Der Mensch verbindet sich nicht als ein unverbundener Einzelner, sondern als ein Mensch mit eigener Identifikation, als Wertträger mit einem bestimmten historischen Erbe. «Gesellschaft besteht eben ihrem Wesen nach nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungseinheiten und ihren Gesellungen»²⁵.

Eine der interessanten Darstellungen dieser Auffassung geht von einer Auseinandersetzung zugleich mit Henry Bergson und mit Simone Weil aus, – zwei Juden, die «beide gewiss (waren), in der christlichen Mystik die religiöse Wahrheit gefunden zu haben». Der universalistische Nationalismus des Judentums wird von Buber gegen die falsche («konventionell-christliche») Gegenüberstellung Bergsons von einem partikularistischen Judentum und einer Universalität des Christentums ins Feld geführt²⁶. Bergson sieht in dem sozialen Prinzip nur eine Übergangsstufe und meint im Christentum das rein Humane zu finden²⁷. Und so wie Bergson das soziale Moment im Judentum nicht verstanden hat, so Simone Weil nicht sein Individuationsprinzip. Für sie war das Judentum ein Götzendienst der Kollektivität, der zwischen Gott und die Seele des Einzelnen tritt²⁸. Dagegen behauptet Buber, der Gott der Bibel spreche gerade zu der Innerlichkeit der Einzelnen, diese Einzelnen ständen aber nicht allein, sondern seien organisch in ihr Volk eingetan. Ein Zeugnis dafür bilden schon die Zehn Gebote, denn «diese sind nicht an ein Ihr, sondern allesamt an ein Du gerichtet: dieses Du ist jeder Einzelne, und da jeder Einzelne noch durchaus dem Volk eingetan ist, wird er eben als dem Volke eingetan so angesprochen»²⁹.

Die jüdische Religion, erklärt Buber, beruht ebenso auf der «sozialen Humanität» wie auf der «religiösen Humanität», auf Beziehungen zwischen Mensch und Mensch wie auf Beziehungen zwischen Mensch und Gott³⁰. Aus dieser Einbezogenheit heraus, als Glied seiner Gruppe und seines Volkes, strebt der Mensch danach, «an dem noch unvollendeten Werk der Schöpfung liebend teilzuhaben». Das Ich der wahren Beziehung ist nach Buber «das Ich der Liebe». Die Liebe, die in der jüdischen Kultur gedeiht, «löscht das Ich nicht aus, sondern sie verbindet es mit dem

Du»³¹. Durch seine Bemühung um die Ordnung der Welt, dadurch, dass er Frieden stiftet in der Welt, wird der Mensch zum «Gefährten Gottes im Werk der Schöpfung»³². So schiessen im Judentum, wie es in Bubers Beleuchtung erscheint, die persönliche, die soziale und die Glaubensdimension zusammen. Und so verbindet sich die Betonung der «sozialen (dialogischen) Humanität» mit dem utopischen Ideal der vollendeten Welt.

Bubers Anthropologie, seine Gesellschaftslehre und sein universalistischer Nationalismus sind in Werten gegründet, die aus dem jüdischen Kulturerbe geschöpft sind. Seine Konzeption des Judentums ist nicht irgend eine von den vielen Pflanzungen in seinem «Geistesgarten». Es genügt darauf hinzuweisen, dass drei von den vier Bänden, in denen – nur im deutschen Original – seine «Werke» gesammelt sind, jüdischen Gegenständen gewidmet sind³³. Aus dem Geisteserbe seines Volkes heraus hat Buber seine organisch-utopische Anschauung entwickelt, die dem Frieden und der Einheit in der Menschheitsfamilie zustrebt. Aber wie steht er zu der Kontinuität des Judentums und der Weise seiner Auseinandersetzung mit der Krise des Menschen in der Moderne? Buber handelt zwar viel von dem Weg des Menschen als Jude, als Glaubender, aber wenig von dem Weg und der Zukunft des jüdischen Glaubens. Direkte Äusserungen von ihm zu diesem Fragenkomplex gibt es nur wenige, aber solche, die aufs Ganze gehen. Besonders präzise ist, was er sagt: «Die Saat der Propheten geht auf, spät, aber immer stärker»³⁴. Das Judentum ist also ein wachsender, sich entwickelnder Leib. Dann versteht es sich, dass in seiner Tiefe noch Samenkörner geborgen sind, die noch nicht aufgesprosst sind, und Wurzeln, die noch kein Reis getrieben haben. Es ist zu beachten, dass eine solche Auffassung auch bei G. Scholem zum Ausdruck kommt, und sogar in noch klarerer und schärferer Fassung (obwohl auch er das Thema nur selten direkt angegangen hat). Das erste Mal kommt es bei Scholem im Vorbeigehen zur Sprache in einem Abschnitt seines klassischen Buches über Sabbatai Zvi³⁵. Erst viele Jahre später hat er das Motiv ausdrücklich zum Gegenstand gemacht in Gesprächen, die er von April bis Juni 1970 mit Ehud Ben-Ezer geführt hat. Da stellt er sich auf den Standpunkt, dass das Judentum als eine lebendige, sich entfaltende Wesenheit seine Erscheinungen und Ausdrücke noch nicht erschöpft hat. Es lohnt sich, seine Äusserung hier im Wortlaut wiederzugeben: «*Ich gehöre zu denen, die (zwischen Judentum und Zionismus) keinen Widerspruch finden. Wir sind selbstverständlich alle Fortsetzer, ausser den "Kanaanitern".* Aber ich glaube, dass das Judentum etwas Lebendiges ist, das sich einer dogmatischen Definition entzieht. *Das Neue lässt sich nie im voraus definieren, denn das Neue tritt nicht auf als eine Verleugnung einer Tradition, sondern in dialektischer Weise als deren Neuformung.* Und diese beiden Tendenzen

haben sich noch nicht erschöpft. Wie gesagt, interpretiert jede Generation das Judentum für sich. Und das bedeutet, dass es keine ein für allemal gültige Definition des Judentums geben kann. Was ich gegeben habe, war eine ausgesprochen antitheologische Definition, eine gegen alle theologischen Tendenzen gerichtete, gegen alle dogmatischen Tendenzen, an denen ich keinen Teil habe. Nur weil im Laufe einer bestimmten Zeit, sagen wir zwischen 500 und 1800 christl. Ztr. ein bestimmtes Judentum bestanden hat oder sich konsolidiert hat, dürften wir kein anderes als möglich annehmen?! Als Massstab darf nur die Frage gelten: welches sind die lebendigen Äusserungen der Kraft der Nation, die in den verschiedenen Generationen aufgetreten sind und die sich in der Zukunft noch herausbilden werden? Was ist Judentum? Durch die Religion ist es nicht definiert, obwohl die Orthodoxen das behaupten; ich mache das nicht mit. Im allgemeinen bin ich der Ansicht, dass man ein historisches Phänomen nur aus der Geschichte heraus definieren kann. Hier gibt es keinen einheitlichen, konkreten Inhalt; was hat das Judentum der Zeit Abrahams oder der Zeit des Moses mit dem des Baal-Schem gemein? Das Phänomen, das den Namen Judentum trägt, hört nicht mit einem bestimmten Datum oder einer Jahreszahl auf. Ich glaube nicht, dass es enden kann, solange ein lebendiges Judentum besteht. Wenn Sie eine formulierte Definition verlangen, dann muss ich sagen, dass ich dazu nicht imstande bin. Das müssen wir dem lieben Gott überlassen. Wenn wir in Formeln fassen könnten, was Judentum ist, dann hätten wir es nicht mit einem umfassenden geistigen Phänomen zu tun, sondern mit einem Körper, dessen Lebendigkeit an Formulierungen hängt. Gegen eine solche Auffassung bin ich ungläubig. Ich halte dafür, dass sich in dem Lebenszusammenhang, in der Kontinuität der Generationen, sehr verschiedene Tendenzen im Judentum entwickelt haben. Ich glaube nicht daran, dass es in der Zukunft keine neuen Ausdrücke dieser Art mehr geben wird. Aber es gibt ein Lebendiges, das über die dogmatischen Definitionen hinweg durchhält. Mit anderen Worten: meiner Meinung nach enthält das Judentum utopische Aspekte, die noch nicht zutage getreten sind; *es gibt in ihm eine lebendige Kraft, die ich als "utopische Aspekte" bezeichne*³⁶.

Diese ungewöhnlichen Formulierungen G. Scholems könnte Buber sich wohl uneingeschränkt zueigen machen. Damit soll nicht behauptet werden, die beiden stimmten auch in allen anderen Aspekten ihrer Auffassung des Judentums überein.

4. Die polare Dualität und die Befreiung von ihr.

Es war die Grundidee, die hinter Bubers gesamter Einstellung zu Welt und Mensch stand, dass wir in dem Gefühl einer «tiefe(n) Zwiespäl-

tigkeit unserer Existenz» leben³⁷. Der innere Riss zeitigt auch eine gespaltene Wirklichkeit, die überwunden werden muss, von der wir erlöst werden müssen. Diese existenzielle Situation bildet den Hintergrund einer Weltkonzeption, die besagt: «In allem herrscht das Prinzip einer polaren Zweiheit». Das bezieht sich auf die Schöpfungsordnungen und zugleich auf die Welten der Geschichte und des Menschen³⁸. Die Polarität ist für ihn die Grundsituation, aus der «Das Problem des Menschen» und «Der Weg des Menschen...» (wie zwei seiner anthropologischen Schriften betitelt sind) hervorgeht. Auch in seinen späten Schriften, ganz wie in seinen frühen «Reden über das Judentum», behauptet er weiter, dass «die Welt, in der wir leben, stets sich in glühenden Gegensätzen befindet und stets nach Erlösung strebt³⁹. Die Spannung zwischen den Polen ist eine Spannung der ständigen Sehnsucht nach ihrer Überwindung; dies ist die Glut der Sehnsucht nach der Einheit. Geht man dem Gedankengang der Schriften nach, die von der Überwindung der Zerstückelung und der polaren Spannungen handeln, wird man gewahr, dass die Erlangung der Einheit bei ihm mehr eine Sehnsucht als eine erfüllbare konkrete Forderung war⁴⁰. Die Einheitssehnsucht, die in Bubers Schriften in allen seinen Schaffensperioden zutage tritt, ist zugleich eine Erlösungssehnsucht: «Aus der Zwiespältigkeit zur Einheit zu kommen»⁴¹ ist eine Menschheitssehnsucht; denn dann gibt es Frieden zwischen Mensch und Mitmensch, Einheit in der ganzen Menschheitsfamilie. Während der ganzen sechzig Jahre seiner schöpferischen Tätigkeit fühlte Buber, dass er in einer zerbrockelten, unerlösten Wirklichkeit den Glauben aufrechtzuerhalten hatte. Stets galt es, um den «Seelenfrieden» zu ringen, der ein erster Schritt war auf dem Weg zum «Weltfrieden»⁴². In einem unveröffentlichten Vortrag, den Buber in Berlin bei einer Festlichkeit anlässlich der Eröffnung der Hebräischen Universität in Jerusalem hielt, sagte er: «Das Geheimnis der Vielheit der Religionen ist identisch mit dem Geheimnis der Zweiheit von Religion und Wissenschaft. Ihre Überwindung heisst die messianische Welt»⁴³.

Bubers utopische Auffassung wird zwar in seinen Schriften zur Gesellschaft vorgetragen⁴⁴, hat aber in Wirklichkeit nicht nur einen soziologischen Sinn. Das Streben, «die Welt zum Reiche Gottes zu gestalten», ist für Buber nicht nur eine Herzenssehnsucht oder eine traumhaft verschwommene Hoffnung. Ja, das Utopische hat nicht nur eine Ausrichtung auf die Zukunft hin. Es ist in die Gegenwart eingetan. Die Vollendung der Schöpfung ist bei jeder bessernden Tat im Werden. Das meint er, wenn er sagt: «Ein Tropfen von messianischer Vollendung muss jeder Stunde eingemischt werden»⁴⁵. Darauf kommt er zwar häufig im Zusammenhang seiner jüdisch-zionistischen Schriften zu sprechen, aber er meint durchaus nicht nur sein Volk und dessen geistige Bundesgenossen. Partikulares und

Universales schliessen sich ihm zusammen: die Verwirklichung des Zionismus ist nicht Selbstzweck; er soll allgemeinmenschliche Bedeutung haben. Die jüdische messianische Idee, sagt er, «stellte das Volk Israel in die Mitte einer Arbeit am Kommen des Reiches Gottes auf Erden, als einer Arbeit, an der alle Völker teilnehmen sollten. Sie befahl jeder Generation, mit ihren Kräften und Mitteln an der heiligen Zukunft zu bauen. Ohne diese Idee, in all ihrer Paradoxie und Konkretheit zugleich, wären weder Cromwell noch Lincoln möglich gewesen. Der grosse Antrieb, der die christlichen Völker in Zeiten der Enttäuschung und Ermüdung immer wieder von neuem befeuert hat, sich an eine Neugestaltung des öffentlichen Lebens zu wagen, stammt von ihr her: die Hoffnung auf ein echtes und gerechtes Zusammenleben der Menschen und der Völker aus Freiwilligkeit. Aber für das Volk, aus dem sie einst hervorgegangen war, ist diese Idee zu einer Kraft von ganz eigentümlicher Vitalität erwachsen. Aus dem Lande der Verheissung vertrieben, ist dieses Volk fast zwei Jahrtausende lang durch die Zuversicht der Wiederkehr der Erfüllung der Verheissung, der Verwirklichung der Idee am Leben erhalten worden. Es wäre zu wenig, hier von einer Kontinuität des Gefühls zu reden: unter Umständen, die bei jedem anderen Volke längst zur völligen Auflösung hätten führen müssen, hat der innere Zusammenhang mit seinem Land, der Glaube an die verheissene Wiedervereinigung mit ihm diesem Volk immer wieder Blut und Mark erneuert»⁴⁶.

Die messianische Erlösung ist Ergebnis und Höhepunkt eines schöpferischen Prozesses, dem das Wirken eines jeden Menschen an der Verbesserung zugrunde liegt (das in der Begriffssprache des Chassidismus als «Gottesdienst im Materiellen» bezeichnet wird). «Erlösung», sagt Buber, «bedeutet die Vollendung der Schöpfung zum Reiche Gottes»⁴⁷. Die Triebkräfte, die die Buber'sche gesellschaftliche Utopie befruchten, sind zugleich Etappen im Prozess der Erlösung.

ANMERKUNGEN

1. Siehe G.D. Cohen, «German Jewry as Mirror of Modernity», *Leo Baeck Institute Year Book* / XX (1975), pp. 20-21.
2. Diesen Ausdruck gebraucht Buber in seinem Aufsatz «Vorbemerkung über Franz Werfel», *Der Jude*, I, 1-2, IV-V, Berlin-Wien, 1917, p. 110.
3. Siehe G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1977 (besonders das Kapitel «Pension Struck», S. 80-108).
4. Siehe ebd., das Kapitel «Jerusalem (1923-1925)», S. 203-220.

5. Siehe z.B. Buber, *Die Jüdische Bewegung*, Bd. 2, (Berlin 1920), S. 132-137: «Die Eroberung Palästinas». Erstmals gedruckt: *Der Jude*, II, s. 10-11. Abgedruckt: *Der Jude und sein Judentum* (Köln 1963), S. 505-507.
6. «Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose», *Der Jude und sein Judentum*, S. 644-647.
7. Ebd. 645.
8. Siehe dazu die Aufsätze, die Buber der Gestalt und der Tätigkeit Gordons gewidmet hat. Diese finden sich gesammelt in Bubers *Pfade in Utopia – Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, hrsg. Abraham Schapira, Heidelberg, 1985, S. 349-363.
9. Hammarskjölds Empfehlung wurde aus dem Archiv der Schwedischen Akademie mit deutscher und hebräischer Übersetzung veröffentlicht. Siehe dazu den Zeitungsartikel «Juni 1959: Dag Hammarskjöld empfiehlt Martin Buber als Kandidaten für den Nobelpreis» (hebr.), *Haaretz*, 22.10.1965.
10. Siehe H. van Dusen, *Dag Hammarskjöld – The Statesman and His Faith* (New York 1967), S. 116, 169, 186-188; Meyer Levine, «Sages who inspired Hammarskjöld», *The New York Times Magazine*, 3.12.1961.
11. Siehe den Artikel «Wie wird die Parole des Menschen in zwanzig Jahren lauten», (hebr.) *Maariv*, 27.4.1962.
12. Interessant ist in dieser Beziehung das Zeugnis von Gershom Scholem, das durchaus nicht allein steht: «... Und da ertönt die Stimme Bubers, eine Stimme, die aus den «Drei Reden über das Judentum» (aus den Jahren 1909-1910, A. Sch.) und aus den frühesten chassidischen Büchern herkommt. Einen ungeheuren Widerhall hatte diese Stimme unter uns: sie versprach etwas, sie bezauberte, sie heischte. ... Unser wogendes, anarchisches Gefühl war von dieser Lektüre angetan, die bei aller Schönheit und aller Flüssigkeit der wohlabgewogenen und gehaltreichen Sätze doch auch ein wenig Anarchistisches hatte, und "Wirbel ruft dem Wirbel"» (siehe das Kapitel «Zur Gestalt Martin Bubers – bei seinem fünfundseitzigsten Geburtstag» in *Devaram Bego* (hebr.) redigiert von A. Schapira, Tel Aviv 1976, S. 457).
13. Nach der Formulierung von Prof. Nathan Rotenstreich in der Diskussion über jüdische Identität in der Universität Tel Aviv, 9.6.1987.
14. B. Kurzweil, «Gog und Magog von Martin Buber», *Haaretz*, 24.11.1944. Es soll erwähnt sein, dass viele Jahre später Kurzweil einen Artikel zum achtzigsten Geburtstag von Buber veröffentlichte, den er betitelte: «Der grosse Lehrer M. Buber» (*Haaretz*, 7.2.1958). Zur Weltanschauung von Kurzweil, wie sie in seiner Literaturforschung und Literaturkritik zum Ausdruck kommt, siehe M.L. Diamond, *The Literary Criticism of Baruch Kurzweil: A Study in Hebrew-European Relationships*, Indiana Univ Press, 1978.
15. M. Buber, Zu «Gog und Magog», 8.12.1944. Dieser als Reaktion geschriebene Artikel ist in Übersetzung den deutschen Ausgaben des Buches als Nachwort beigegeben. In einer der englischen Ausgaben erscheint er als Vorwort.
16. Hier aus dem hebräischen Original übersetzt. Die Stelle stammt aus «Die Wege der Religion in unserem Lande» – Rede, gehalten in der Synagoge Emeth we-Emuna in Jerusalem. Veröffentlicht in *Haruach wehamziuth*, Tel Aviv 1942, S. 125-126. Diese wichtige Rede ist nicht wieder gedruckt und in keine europäische Sprache übersetzt worden.
17. Ebd. S. 121-126.
18. Vgl. zum Thema auch «Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre» (Haag 1948), besonders das Kapitel: «Der besondere Weg», S. 11-17.
19. Siehe das Kapitel «Augenblick – Ewigkeit» in meiner Dissertation *Dual Structures in the thought of M.M. Buber*, Tel Aviv University, (hebr.), September 1983, S. 175-195.

20. «Darche Hadath b'arzenu», S. 120.
21. Siehe *Pfade in Utopia* (oben Anm. 8), das Kapitel: «Kibbutzleben zwischen Nähe und Beziehung – eine Begegnung junger Kibbutzerzieher mit Martin Buber», S. 300-312.
22. Ernst Simon, «Martin Buber und der Glaube Israels» (hebr.), *Yeadim, Tzemanim, Netivim* – über das Denken Martin Bubers, Sifriat Poalim 1985, S. 88-89.
23. «Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina», *Der Jude und sein Judentum*, S. 334 (gesprochen in Berlin, 1929).
24. «Die heimliche Frage», *Der Jude und sein Judentum*, S. 168. Diese Differenzierung deckt sich mit dem Unterschied zwischen dem jüdischen Messianismus, der das Schicksal des ganzen Volkes betont, und dem christlichen, der um den Begriff des Einzelnen zentriert ist. Siehe J. Katz, «Is Messianism good for the Jews?», *Commentary* 83, Heft 3 (April 1987), S. 31; ferner G. Scholem, «Die sabbatianische Bewegung – ihre Wurzeln, ihre inneren Kämpfe und ihre Nachwehen» (hebr.), Einleitungsaufsatz zu der vermehrten Neuauflage von *Shabtai Zvi wehatnua hashabtait bime hayyav*, Am Oved 1987.
25. *Pfade in Utopia*, S. 40. Siehe auch Erhard R. Wien, «Martin Buber als Soziolog», in *Kulturanthropologie*, hrsg. von W. von der Ohe (Berlin 1987), S. 283-300.
26. Siehe «Die heimliche Frage», *Der Jude und sein Judentum*, S. 166.
27. Ebd. S. 167.
28. Ebd. S. 166.
29. Ebd. S. 168.
30. Ebd. S. 169.
31. Ebd. S. 170.
32. Ebd. S. 169.
33. Nämlich: M. Buber, *Werke II: Schriften zur Bibel; Werke III: Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg, 1962-1964; und der Sonderband: *Der Jude und sein Judentum*, Köln, 1963.
34. «Die heimliche Frage», *Der Jude und sein Judentum*, S. 171.
35. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah*, Princeton 1973, S. 283.
36. Ehud ben Ezer, «G. Scholem, Zionism – Dialectic of Continuity and Rebellion», *Unease in Zion*, New York 1974, pp. 275-276.
37. «Das Judentum und die Juden», *Der Jude und sein Judentum*, S. 15.
38. «Der Grundstein» (Die chassidische Botschaft), *Werke III*, S. 782-802.
39. «Religion und Wirklichkeit», *Werke I*, S. 518.
40. Vgl. in meiner Dissertation (hebr. Anm. 19, oben), besonders das Kapitel «Polare Dualitäten», S. 51-78.
41. «Das Judentum und die Juden», *Der Jude und sein Judentum*, S. 16.
42. Dieser Haltung verleiht Simcha Bunam von Pzyscha Ausdruck in seinem Wort, das Buber, *Erzählungen der Chassidim* (Zürich 1949), S. 766, unter der Überschrift «Weltfrieden und Seelenfrieden» wiedergibt.
43. Der Vortrag ist im deutschen Original veröffentlicht in der (hebr.) Zeitschrift *Daat*, 5 (Sommer 5740=1980), Univ. Bar Ilan, übers. und mit Anmerkungen versehen von Th. Dreifuss. Das Zitat im Text dort, S. 121.
44. Siehe *Pfade in Utopia*, oben Anm. 8.
45. «Die heimliche Frage», *Der Jude und sein Judentum*, S. 169.
46. Bubers handschriftliche deutsche Originalfassung seiner englisch vorgetragenen Aussage, die im Buberarchiv in Jerusalem liegt, ist in Martin Buber *Ein Land und zwei Völker*, hrsg. und eingel. von Paul Mendes-Flohr (Zürich 1985) S. 241-242, veröffentlicht.
47. «Politik aus dem Glauben», *Nachlese* (Heidelberg 1965), S. 192.