Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 42 (1948)

Heft: 2

Artikel: Martin Bubers Weg zwischen Gedanke und Tat : zu seinem 70. Geburtstag am 8. Februar 1948. I., Chassidismus und Zionismus ; II., Judentum und Christentum ; III., Ich und Du ; IV., Politik aus dem Glauben

Autor: Simon, Ernst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-139072

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: 09.12.2025

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

Martin Bubers Weg zwischen Gedanke und Tat

(zu seinem 70. Geburtstag am 8. Februar 1948)

Von *Ernst Simon*

I.

Chassidismus und Zionismus

Bubers früher Ruhm, der seine Gestalt seit fast einem halben Jahrhundert begleitet und teilweise verhüllt, stammt aus der Entdeckung und Darstellung des chassidischen Gedankengutes für die westeuropäische, christliche und jüdische Welt. Von freier novellistischer Erzählung der «Geschichten vom Baal Schem» zu immer strengerer Quellentreue fortschreitend, vollbrachte Buber eine Art ergänzender Emanzipationstat: er machte das östliche Judentum, oder doch eine seiner charakteristischen Bewegungen, gleichsam kulturfähig und erwies seine Gleichberechtigung vor dem verwöhnten Geschmack eines deutsch-literarischen Publikums. Als um die Jahrhundertwende seine Bücher in *nichtjüdischen* Verlagshäusern zu erscheinen begannen, schien die Gleichberechtigung der westlichen Juden beinahe vollendet zu sein.

So wenigstens sah es von außen aus, und der schnelle Erfolg mag mit diesem teils kulturpolitischen, teils snobistischen Aspekt zusammengehangen haben. Aber nicht dies war es, was der junge Autor im Sinne hatte. Sein «Weg zum Chassidismus», um den Titel einer kleinen autobiographischen Schrift zu zitieren, hatte ihn aus der galizisch-wienerischen Assimilation seines Elternhauses über die aufklärerisch-gelehrte, aber noch wesenhaft jüdische Atmosphäre des Großvaters und Erziehers, Salomon Buber, zu einer religiösen Wirklichkeit geführt, die er in Leben und Schrifttum der Chassidim fand. Ihre Wendung zu einer dreifach erneuerten Unmittelbarkeit der Beziehung – zu Gott, der Natur und den Mitmenschen – entsprach dem innersten Drange des jungen Mannes nach einem möglichst unvermittelten Leben mit dem Schöpfer, der Schöpfung und den Geschöpfen. Alles, was sich zwischen diese schlechthin gegebenen Urtatsachen stellen wollte, und sei es selbst die Heilige Schrift, ihre mündliche Lehre und ihr gelebtes Gesetz, erschien als Hindernis auf dem Wege eines Eroberungszuges, der zwar nicht Bilder, aber Schriften stürmte.

Das Pathos, das hinter dieser erfolgreichen literarischen Bemühung stand, war also nicht jene emanzipatorische Befriedigung eines Teils der Leser, der es wider Willen diente. Buber war damals bereits politisch in einem anderen Lager: nicht in dem der Emanzipation, sondern in dem der Autoemanzipation, des Zionismus. Seine Wiederentdeckung des Chassidismus und sein Zionismus hingen in der Wurzel zusammen; beide dienten einer neuen Unmittelbarkeit, die der jüdische Mensch zu den Grundtatsachen des Lebens wiederzufinden hatte, aber auch

wiederzufinden hoffen durfte, weil er sie ja immer wieder, und so zuletzt noch im Chassidismus, besessen hatte. Die historische Renaissance diente der werdenden; die Vergangenheit wurde zum Midrasch der Zukunft.

Dies gilt insbesondere für einen weiteren zentralen Beziehungspunkt. In Bubers Auffassung sind sowohl Chassidismus wie Zionismus sozial-religiöse Phänomene, beziehungsweise Postulate: im «Stübel» und in der Kwuza findet Gott den Ort seiner irdischen Verwirklichung: die gerechte Menschengemeinschaft. Der sozialistische, das heißt der als Sozialist lebende, jüdische Arbeiter in Palästina erfüllt die Verheißung des chassidischen Lebens, selbst dann, wenn er sich in seiner bewußten Ideologie diesem Zusammenhang entziehen will.

Judentum ist Gemeinschaftsleben im Dienste Gottes. Was aber ist Christentum?

II.

Judentum und Christentum

Buber war für Jahrzehnte der Hauptvertreter des Judentums vor der christlichen Welt, der Botschafter Israels an die Völker, aber ein Botschafter, den das eigene Volk nicht immer akkreditierte. Man glaubte seiner Darstellung des Judentums oft mehr außen als innen. Schon diese schwierige und zuweilen tragische Zwischenstellung mußte ihn immer wieder auf das Problem «Judentum und Christentum» hinlenken. Wie kam es, daß der christliche Theologe ihn oft besser verstand als der jüdische Politiker oder Rabbiner? War seine Deutung des Judentums vielleicht allzusehr bestimmt von seiner Herkunft aus westeuropäischer christlicher Kultur?

Aber auch hier, ebenso wie beim Chassidismusproblem, müssen wir zwischen einer äußeren und inneren Schicht der Motivierung sorgfältig unterscheiden. So wichtige Denkanstöße für den Soziologen Buber auch von den Phänomenen des Verstandenwerdens oder Mißverstandenwerdens ausgehen mögen, der Theologe wird doch immer die große «Frage an den Einzelnen» stellen: was ist Wahrheit?

Anders als Bubers größter Freund, Franz Rosenzweig, läßt er nicht Judentum und Christentum als gleichberechtigte relativ menschliche Teile an der einen und absoluten, doch verborgenen göttlichen Wahrheit des «Sterns der Erlösung» gelten: das Judentum als «das ewige Leben» und das Christentum als «den ewigen Weg». Buber, dem das Christentum niemals als die religiöse Wahrheit schlechthin nahegetreten war, kann ihm nicht den Platz neben dem Judentum anweisen, sondern muß das alte Glaubensgespräch fortführen, wenn auch mit völlig neuen Denkmitteln. Gerade in diesem Punkt ist er häufig mißverstanden worden, weil er, besonders in seiner Frühzeit, das Urchristentum als eine legitime jüdische Bewegung in Anspruch nahm und stets der Person Jesu

die größte Verehrung gezollt hat. Aber doch immer nur der Person, soweit sie von ihrem Anspruch auf Messianität ablösbar ist. In seiner Rede zum Gedenken des großen christlichen Sozialisten und Zionsfreundes Leonhard Ragaz, die er in der Jerusalemer Synagoge «Emeth we-Emuna» gehalten hat, formuliert Buber seine Stellung nach beiden Seiten hin in klassischer Eindeutigkeit:

«Ich glaube fest daran, daß die jüdische Gemeinschaft im Zug ihrer Wiedergeburt Jesus rezipieren wird, und zwar nicht bloß als eine große Figur ihrer Religionsgeschichte, sondern auch im lebendigen Zusammenhange eines sich über die Jahrtausende erstreckenden messianischen Geschehens, das in der Erlösung Israels und der Welt münden wird. Aber ich glaube ebenso fest daran, daß wir Jesus nie als gekommenen Messias anerkennen werden, weil dies dem innersten Sinn unserer messianischen Leidenschaft, also eben dem, was Ragaz an uns so wichtig für das Kommen des Reiches Gottes erscheint, widersprechen würde. In das mächtige Seil unseres Messiasglaubens, das, an einem Fels am Sinai geknüpft, sich bis zu einem noch unsichtbaren, aber in den Grund der Welt gerammten Pflocke spannt, ist kein Knoten geschlagen. Für unsern Blick geschieht Erlösung allezeit, für ihn ist keine geschehen. Am Schandpfahl der Menschheit stehend, gegeißelt und gefoltert, demonstrieren wir mit unserem blutigen Volksleib die Unerlöstheit der Welt. Für uns gibt es keine Sache Jesu, nur eine Sache Gottes gibt es für uns.»

Gott hat sich in keines Menschen Leib verkörpert; die Erlösung ist in keinem Geschichtsmoment vorweggenommen worden, sondern liegt in ihrer ganzen Fülle vor uns; das Volk Israel selbst ist als der leidende Gottesknecht der jesaianischen Verheißung ihr lebendiger Bürge: dies etwa sind die wichtigsten, wenn auch durchaus nicht die einzigen Unterscheidungspunkte, die für Buber Judentum und Christentum trennen. Doch wie ein Weg von der Theorie des Chassidismus zur Tat des Zionismus führte, so muß auch hier eine Beziehung zwischen gedanklichem und gelebtem Judentum gestiftet werden. Sie erwächst aus der kritischen Frage, inwieweit die jüdische Wirklichkeit der Aufgabe Israels gerecht wird.

Ein Großteil von Bubers gedanklicher Bemühung kreist um dieses Problem. Er verschließt sich keiner Mangelhaftigkeit im jüdischen Leben Palästinas und der Diaspora. Er sieht jeden Abfall, sowohl den von der Religion wie vor allem den in der Religion selbst, den ihre scheinbaren Träger und offiziellen Vertreter üben. Aber er verzweifelt nicht an Israels standhaftem Kern, am «Reste, der zurückkehren wird». Dessen Spuren entdeckt seine Philosophie der jüdischen Geschichte in der halben Verborgenheit ihrer Zeitalter: als Prophetie, Urchristentum, Hagadah, Mystik, Chassidismus, Chaluziuth. Die geheimnisvolle Kontinuität dieser unterirdischen Ströme, die immer nur zeitweise und meist nachträglich die Anerkennung des offiziellen, geltenden Judentums erlangt haben, bildet das eigentlich legitime Volk Israel. Sein Weg geht durch die Niederlagen einer heimlichen Geschichte, die als Glieder einer paradoxen Kette zum endzeitlichen Siege der Erlösung leiten. Im vollen Bewußtsein des zeitlichen Versagens muß sich der Jude, der dies erkannt

hat, in den tätigen Dienst am werdenden Reiche Gottes stellen. Dieser «Dienst an Israel» ist zugleich sein Dienst an der Welt. Die Kraft zu ihm schöpfen seine Träger aus jener tiefsten Quelle, die den Menschen dann durchströmt, wenn er gelernt hat, mit seiner ganzen Person «Du» zu sagen.

III.

Ich und Du

Bubers wichtigster Beitrag zur modernen Philosophie besteht in seinem kleinen Buche «Ich und Du», dem Kernstück einer Metaphysik, deren andere Teile wir hoffentlich in den nächsten Jahren von der immer noch steigenden Fruchtbarkeit des Siebzigjährigen, der uns in seinem letzten, palästinensischen Dezennium fast jährlich ein Buch geschenkt hat, erwarten dürfen[1]. Der Kerngedanke ist die Begründung einer theologischen Erkenntnistheorie. Des Menschen Welt, Haltung und Erkenntnis ist zwiespältig, je nachdem in welchem Wortpaar seiner Grundworte er steht: dem Paar Ich-Du oder dem Paar Ich-Es. Das zweite stiftete alle bisherige Wissenschaft; jeder «Gegenstand der Erkenntnis» ist ein «Es», ein versachlichtes Gegenüber, das nur jeweils eine seiner Facetten dem Beobachter, Einordner, Zergliederer, Gebraucher zukehrt. So etwa ist die Pflanze dem Botaniker ein Es, Gegenstand oder Glied einer bestimmten Klasseneinteilung; dem Agronomen etwa Unkraut oder Nutzpflanze, und noch dem Liebenden, der sie der Geliebten bringt, ein Ausdruckssymbol. Doch wer sich an ihr freuen kann, ohne sie zu begehren, dem erschließt sie ihre Ganzheit, ihr eigenes Sein; sie verwandelt sich aus der Teilhaftigkeit des Gegenstandes zur Fülle einer Gegenwart. Zu ihr, und nur zu ihr, kann der Mensch Du sagen, und dieses Du wird nun von einem andern Ich gesagt als dem der wissenschaftlichen Teilerkenntnisse: der Ganzheit der Gegenwart des Du entspricht die Ganzheit des Einzelmenschen; beide, Ich und Du, bedingen einander und verwirklichen einander.

Worin unterscheiden sich aber diese Erkenntnisse etwa von denen der Kant-Schopenhauerschen Ästhetik, deren Verhaltungsweise bekanntlich von ihren Meistern als die eines «Wohlgefallens ohne Interesse» definiert wurde? Auch dort ist die Blume nicht Gegenstand des Begehrens, sondern holde Gegenwart seliger Schau. Der Unterschied liegt in dem, was wir oben theologische – und nicht ästhetische – Erkenntniskritik genannt haben. Die Ich-Du-Beziehung ist keine der Anschauungen, bei der der Betrachtende aktiv und das Betrachtete – eben doch wieder ein Es – passiv wäre, wie beim Naturgenuß,

---

[1] Jetzt wieder abgedruckt in dem Bande «Dialogisches Leben», Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften, Gregor-Müller-Verlag, Zürich 1947, sowie in der englischen Auswahl aus Bubers nichtjüdischen Schriften «Between Man and Man», Verlag Routledge, London.

sondern eine Begegnung, jene Grundkategorie in Bubers «Dialogischem Leben». Daher stiftet sie die Gemeinschaft des Menschen mit allem, zu dem er jeweils Du sagen kann: mit der Welt als Schöpfung, mit dem Mitmenschen als Geschöpf und mit Gott als Schöpfer, Offenbarer und Erlöser. Die Sehnsüchte des frühen Buber, der den Chassidismus wiederentdeckte, haben sich dem reifen Mann nun als formulierbare Erkenntnisse erfüllt, in denen Franz Rosenzweig nicht umsonst eine der wenigen Parallelen und Vorläufer seiner eigenen religiösen Existentialphilosophie sah.

Besteht hier eine echte Beziehung, so gibt es eine recht problematische, wenn auch der Untersuchung bedürftige und würdige zu einer andern antiidealistischen philosophischen Bewegung, zum Pragmatismus. William James schreibt in seinem Aufsatz «The Will to Believe»: «The universe is no longer a mere It to us, but a Thou, if we are religious; and any relation that may be possible from person to person might be possible here.» Die Übereinstimmung scheint zunächst geradezu schlagend. Bei näherer Analyse der Beziehungen zwischen Existentialphilosophie und Pragmatismus, für die hier nicht der Ort ist[2], wird sich ergeben, daß die positiven Beziehungen zwischen beiden sich im wesentlichen auf den pars destruens, die Kritik des philosophischen Idealismus, beschränken, aber gerade nicht für den pars construens, die Begründung einer neuen Lebensanschauung, gelten. Diese steht, selbst bei James, und um wieviel mehr bei seinen Nachfolgern, unter dem Zeichen des «Als ob»; wo James vom «Willen zu glauben» spricht, reden Buber und Rosenzweig von religiöser Wirklichkeit und religiöser Erfahrung, deren heiliger Zwang an die Stelle wohlmeinender Empfehlungen tritt.

Heiliger Zwang? Wir haben das Wort hier einem Gedichte Jehuda Halevis entlehnt, das Rosenzweig übersetzt und gedeutet hat: Als der Dichter schon alle Vorbereitungen zur Übersiedlung nach Palästina getroffen hatte, machten ihn die Warnungen der Freunde vor dem gefährlichen Wege für einen Augenblick schwankend, und er hätte vielleicht das große Unternehmen aufgegeben, wenn die Angelegenheit nicht eben schon zu weit gediehen wäre: ein Stückchen «heiliger Zwang» machte seinen Willen erst ganz zur Tat. Solche Betrachtungsweise und Terminologie erschrecken den modernen Leser, und zwar um so mehr, je «progressiver» er ist. Wir alle haben gelernt, die Magie der großen unbeweisbaren Worte zu fürchten: «Schicksal», «Blut», «Boden», selbst «Volk» und «Gott» – sie erscheinen uns Söhnen des 20. Jahrhunderts meist nur in einer roten Wolke von Blut und Unheil. Wieviel haben sie dazu beigetragen, das Chaos unserer Zeit zu mehren,

---

[2] Vergleiche meinen hebräischen Vortrag «Die Stellung Franz Rosenzweigs in der modernen Philosophie», gehalten in der American Academy for Jewish Research auf deren Jahresversammlung Dezember 1947, der demnächst im Druck erscheinen wird.

die Leiden der Guten und Geduldigen zu häufen, den Mund der wenigen klargebliebenen Warheitssucher zu stopfen! Wir verlangen nach strenger rationaler Gedankenarbeit, nach Beschränkung auf das Sicht- und Greif- oder doch Nachweisbare, verabscheuen den Nebel und suchen das Licht. Die dunklen Urworte und orphischen Andeutungen scheinen einer neuen Jugend in unvermeidlichem Bunde mit den Kräften und Mächten der Finsternis zu stehen, deren Mythos Gewalt heißt und die im Zeichen des Todes eine unselige Welt regieren.

Buber spricht zwar nicht in ihrer Sprache – wie könnte er, und wie könnten sie –, aber er bedient sich zum Teil desselben Vokabulars, und ein Alfred Rosenberg wagte ihn in Nürnberg zu zitieren.

Die Kirchen- und Ketzergeschichte war oft eine Geschichte von Priestern und Heiligen. Die Priester verwalteten das – wirklich oder scheinbar – beweisbare Dogma; die Ketzer lebten aus der Gewißheit unbeweisbarer Wirklichkeit des Glaubens und Lebens. Die intellektualistische Verengerung des 19. Jahrhunderts hat den unbeweisbaren Teil der Wirklichkeit aus dem Bezirk der Vernunft ausgestoßen und ihn zur leichten Beute für die Mächte der Finsternis werden lassen. So wurden die modernen Ketzer zu den Bannerträgern des Fortschritts und Vorkämpfern der Freiheit; das ursprüngliche Verhältnis hat sich vollkommen umgekehrt. Aber damit ist weder der rationalen Wahrheit noch der lebendigen Wirklichkeit auf lange Sicht gedient. Die Provinzen unbeweisbarer Wirklichkeit stehen jedem dämonischen Zugriff und jeder satanischen Annexion so lange offen, wie sie nicht eingeordnet sind in eine Gesamtauffassung, die den ganzen Menschen, ohne künstliche Abstriche, in seiner vollen Lebendigkeit faßt und ihn so, wie er ist, nicht nur in seiner isolierten Begriffssphäre, sondern mit seinem Unten und seinem Oben, mit seinen Trieben und Glaubenshoffnungen, auf den Weg zum Reiche Gottes führt. Der gläubige Ketzer von heute muß deshalb Politiker sein.

IV.

Politik aus dem Glauben

Für Buber – wie für Magnes – ist Politik Glaubenspflicht, Mizwah.

Buber ist als Politiker kein moralischer Absolutist. Er weiß, daß Politik «die Kunst des Möglichen» ist; er erkennt die Schwäche rein idealer Antriebe, die Macht der Interessen und Leidenschaften. Was er sucht, ist die «Demarkationslinie» zwischen der unbedingten Forderung und der jeweils nur bedingten Verwirklichung. Der *eine* kleine Schritt über das Notwendige hinaus, das notwendige Maß an Gewalt, an List, an Lüge, an Unrecht, die alle mit der Politik wesensnotwendig verknüpft sind – dieser eine kleine Schritt über das Notwendige hinaus ist Sünde. Buber kämpft um das Maß im politischen Geschehen, um die Haltung des Maßes, um die Gesinnung des Ausgleichs, um die

täglich neue Entscheidung für das, was relativ am wenigsten unrecht, am meisten recht ist. Wie all seine Entscheidungen, wie die religiös-moralischen, so lassen sich auch diese – die religiös-moralisch-politischen aus keinem Katechismus oder Schulchan Aruch ablesen. In jeder Stunde neu, rufen sie den lebendigen Menschen in die Gegenwart ihres furchtbaren Du, in die Begegnung mit ihren Masken, hinter denen sich das maskenlose Antlitz des Herrn der Geschichte verbirgt.

Nur einer so tief verwirrten Zeit wie der heutigen, nur einem so tief verwirrten Volke wie unserem jüdischen Volke heute, konnte diese Haltung Bubers als weltfremd verstiegener Idealismus erscheinen. Sie ist lebensnäher als fast alles andere, was an politischen Theorien und Analysen sonst geäußert wird: Nicht zufällig hat er fast als erster den Ernst und die Wichtigkeit der arabischen Nationalbewegung vorausgesehen und schon auf dem Karlsbader Kongreß von 1923, als Schwärmer verlacht, vor ihren Gefahren gewarnt und auf ihre Entwicklungsmöglichkeiten hingewiesen. Wer auf dem schmalen Grat zwischen Gedanke und Tat seinen Weg sucht, sieht mehr als die andern, denn sein Blick geht frei nach beiden Seiten. Er sucht ihren Ausgleich; ja, sagen wir es mit dem verächtlichen Fremdwort: ihren Kompromiß. In totaler Zeit, die jeden Kompromiß scheinbar verwirft, wird es zum Anliegen des echten Radikalen, des Politikers aus dem Glauben.

Eine Kontroverse

Zum Urteil über Friedrich Siegmund-Schultze

(Ein Vorschlag zur Wiedererwägung)

Unter der Überschrift «Quarantäne für die deutsche Intelligenz» «Neue Wege», 41. Jahrgang, Seite 418 ff.) wurde, zwar ohne Nennung seines Namens, Friedrich Siegmund-Schultze als Verfasser des für uns alle bedeutsamen Buches «*Die Überwindung des Hasses*» (Europa-Verlag, Zürich–Neuyork 1946) zusammen mit dem österreichischen Mitarbeiter des «Demokrat», Ude, als Vertreter der deutschen Intelligenz, die aus Mangel an Zivilcourage den Krieg mitverschuldet hat, in einen Topf geworfen und ihm das Recht abgesprochen, jetzt schon in der Schweiz ein belehrendes Buch über den Frieden zu veröffentlichen. Der Einsender H. hebt mit Recht Karl Jaspers' (im Artemis-Verlag, Zürich, erschienene) Untersuchung über die Schuldfrage rühmend hervor und zitiert ein paar bedeutsame Sätze daraus. Er billigt also der von ihm geforderten Quarantäne für die deutsche Intelligenz diese Ausnahme zu. Ist nun die Sprache Siegmund-Schultzes in seinen tiefgründigen wissenschaftlichen Abhandlungen (*Gastvorlesungen* an der Universität Uppsala im März 1946 im Auftrag der schwedischen Behörden) auch