

## 8. Martin Buber s. A. — Zum Gedenken

(8. 2. 1878 in Wien — 13. 6. 1965 in Jerusalem)

Von Dr. Willehad P. Eckert OP/Köln

Am 13. 6. 1965 starb in Jerusalem Martin Buber.

Unmittelbar nach Bekanntwerden der Todesnachricht stattete der israelische Staatspräsident Salmaan Shaszar der Familie Buber einen Beileidsbesuch ab.

Tausende von Israelis, darunter Staatspräsident Salmaan Shaszar, schritten am Montagmorgen an der mit Fahnen und dem Gebetsschal bedeckten Leiche Bubers vorbei, der zwei Stunden vor der Aula der Hebräischen Universität in Jerusalem aufgebahrt war. „Mit Buber verläßt uns eine Generation“, sagte Ministerpräsident Eshkol. *Buber sei ein Denker und Erzieher des Volkes gewesen, der „Tiefen der Weisheit erreicht habe, zu welchem andere kaum zu gelangen vermögen“*. Eshkol verwies auf Bubers große Verdienste um den Zionismus und nannte Martin Buber, dessen Weltruhm in den letzten Jahrzehnten, die er in Jerusalem gelebt hat, einen Höhepunkt erreicht habe, den „Nationalschatz Israels...“<sup>1</sup>

In dem langen Trauerzug von der Universität zum „Ruheberg“ westlich Jerusalems, wo Buber beigesetzt wurde, gingen auch viele christliche Geistliche und afrikanische Studenten. David Ben Gurion, der Bubers politische Anschauungen nicht teilte, seine zahlreichen Bücher und Aufsätze aber genau kannte und schätzte, verbrachte am Tage vor dem Ableben Bubers fünf Stunden mit der trauernden Familie und bestand darauf, den schwer Erkrankten zum Krankenhaus begleiten zu dürfen.

Am Sarg lag auch ein Kranz von drei arabischen Studenten, dessen Rosen, Nelken, Margueriten und Gladiolen hell leuchteten, der Philosoph Hugo Bergman sprach mit bewegter Stimme den Nachruf auf Buber... [s. u. S. 65 ff.].

Bundespräsident Heinrich Lübke sandte an den israelischen Staatspräsidenten Salmaan Shaszar folgendes Beileidstelegramm: „Eurer Exzellenz und dem israelischen Volk spreche ich mein herzlichstes Beileid aus zum Tod des in Deutschland hochverehrten Religionsphilosophen Martin Buber. Er hat durch sein Wirken jüdisches und christliches Denken nachhaltig beeinflusst und vor allem den Dialog zwischen den Konfessionen verlebendigt. Mit seiner Übertragung der Schrift aus dem hebräischen Urtext ins Deutsche, die von seiner ungewöhnlichen Einfühlungsgabe und Sprachgehalt zeugt, hat er den Menschen unserer Zeit neuen Zugang zu den gemeinsamen Quellen des Glaubens eröffnet. Darüber hinaus ist er seinen Schülern, die sich an der Universität Frankfurt um ihn sammelten, nicht nur zum Lehrer, sondern vor allem auch zu einem menschlichen Vorbild geworden. Das deutsche Volk trauert um Martin Buber, weil es in ihm einen großen und hochherzigen Freund verloren hat. Seine moralische Autorität bestärkte uns in unseren Bemühungen um Wiedergutmachung und Versöhnung; denn er war ein Mensch, dessen Leben und Wirken der Hoffnung zugewandt war“<sup>2</sup>.

In dieser Weise hat Professor Buber auch die Bedeutung des „Freiburger Rundbriefkreises“ bestärkt. Die persönliche Verbindung war eine besondere

Freude. Wir bringen den folgenden Beitrag, den uns der Verfasser zur Verfügung stellt. Ein anderer, etwas kürzerer Nachruf des Verf. erscheint in der Augustnummer der „Neuen Ordnung“.

Das Judentum in Deutschland hat vor den Jahren der Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung eine Reihe bedeutender Sprecher besessen, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Leo Baeck, um nur wenige Namen zu nennen. Mit Martin Buber, der am Sonntag, dem 13. Juni 1965, seine Augen für immer schloß, ist der letzte und zugleich der repräsentativste von ihnen dahingeshieden. Während die anderen außerhalb der deutschen Judenheit nur einem kleinen Kreis derer vertraut waren, die sich um eine tiefere Kenntnis jüdischer Glaubenswerte und Weltsicht sowie um die Begegnung von Christen und Juden bemühten, war zumindest dem Namen nach Martin Buber weithin bekannt. Selbst diejenigen, die noch nie eine Zeile von ihm gelesen hatten, konnten sich eine einigermaßen zutreffende Vorstellung von ihm als dem Deuter des Judentums und dem Mittler seiner Grundeinsichten an die nichtjüdische Welt machen. Mit Recht unterstreicht Hans Urs von Balthasar die wahrhaft bemerkenswerte Tatsache: „Daß in Martin Buber nicht bloß ein jüdischer Schriftsteller mehr (neben den anderen) seinen Sitz im deutschen literarischen Pantheon aufgeschlagen hat, sondern dieser eine — als einziger — in der vordersten Reihe der deutschen Schriftsteller sich dadurch behauptet hat, ein halbes Jahrhundert lang, daß er Wesen und Art des jüdischen Menschen als solchen vertrat und es verstand, seinen Platz quer durch allen blindwütigen Judenhaß zu halten“<sup>3</sup>.

Im Gespräch zwischen Christen und Juden konnte es freilich mehr als einmal geschehen, daß der jüdische Gesprächspartner sich gegen eine Identifizierung von Martin Bubers Gestalt und Werk mit dem Judentum wandte, ihn eher als Gesprächspartner der Christen als Sprecher der Juden bereit war zu würdigen. Wenn noch jüngst die Religiös-Nationalen sich nicht entschließen konnten, dem Beschluß, der von der Mapai gefaßt wurde, zuzustimmen, Martin Buber zum Ehrenbürger von Jerusalem zu ernennen, dann deshalb, weil Buber mit der Orthodoxie gebrochen hatte. Er war freilich dem Reformjudentum genausowenig zuzurechnen. Er selbst schrieb Karl Thieme, der bis zu seinem Tode unbeirrt für das ökumenische Gespräch zwischen Christen und Juden eingetreten war, am 25. Juni 1949: „der ich freilich keineswegs ein gläubiger Jude im repräsentativen Sinn bin“<sup>2</sup>. Schon der Vierzehnjährige hatte gegen das Eingebundensein in bestimmte religiöse Formen, die zu inhaltsleeren Formeln erstarren können, revoltiert. Die Teffilin, die Gebetsriemen, legte er damals ab, um sie nie wieder anzulegen. Aufschlußreich sind die Worte, mit denen er in der Einleitung zu seiner Legende des Baalschem den Kampf zwischen Religion und Mythos begründet: Alle positive Religion ist „Bändigung, Bewältigung der Daseinsfülle. Aller Mythos hingegen ist Ausdruck der Daseinsfülle, ihr Bild, ihr Zeichen; unablässig trinkt er von den stürzenden Quellen des Lebens. Deshalb bekämpft die Religion den Mythos überall, wo sie ihn nicht aufsaugen, ihn sich nicht einzuverleiben vermag. Die Geschichte der jüdischen Religion ist großenteils die Geschichte ihres Kampfes gegen den Mythos“<sup>3</sup>. Er läßt keinen Zweifel, daß er den Mythos gegen die Religion auspielen will. Wichtiger als die Wahrung der überlieferten Form ist ihm Bericht und Kün-

<sup>1</sup> Prof. Buber hat zahlreiche akademische Ehrungen erhalten: Er ist ein Hon. D. H. L. des Hebrew Union College, Cincinnati; Hon. D. D. der Universität Aberdeen; Hon. Ph. D. der Hebräischen Universität Jerusalem; Hon. D. Litt. der New School of Social Science, New York; Dr. ès L. der Universität Paris; Hon. Dr. Med. der Universität Muenster. 1961 erhielt Prof. B. den Bialik-Preis für Judaica von der Stadt Tel Aviv für seine erweiterte Ausgabe seiner Sammlung Chassidischer Erzählungen Or Haganuz (Das Verborgene Licht) und für sein zweibändiges Werk Te'uda Veye'ud (Mission und Ideal). 1963 wurde ihm der Erasmus-Preis der Niederlande für seinen Beitrag der Europäischen Kultur verliehen. [S. FR XV, S. 75.] Nach Redaktionsschluß Auszug aus: State of Israel Weekly Bulletin (V/24) Jerusalem, 9-15. 6. 1965. p. 2 ff.

Ein Buber-Rosenzweig-Institut an der Hebräischen Universität in Jerusalem: Der Bundesverband der Gesellschaften der Freunde der Hebräischen Universität in Jerusalem gibt bekannt: Rektor und Senat der Hebräischen Universität haben beschlossen, das Andenken des am 13. Juni verstorbenen Philosophen und langjährigen Lehrers an den Universitäten Frankfurt/Main und Jerusalem, Martin Buber, und seines ihm in gemeinsamer Arbeit bis zu seinem 1929 erfolgten Ableben verbundenen Freundes Franz Rosenzweig dadurch zu ehren, daß an der Hebräischen Universität ein „Buber-Rosenzweig-Institut der Geisteswissenschaften“ errichtet wird. Für das Institut sind vorgesehen, die Unterabteilungen: 1. deutsch-jüdische Geschichte, 2. allgemeine Historiographie, 3. vergleichende Religionswissenschaften, 4. Kunstgeschichte, 5. Musikologie. (Aus: Allgemeine Wochenzeitung der Juden [XX/15]. Düsseldorf, 9. 7. 1965.)

<sup>2</sup> Aus „Allgemeine Wochenzeitung der Juden“ (XX/12). Düsseldorf, 18. 6. 1965.

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Köln und Olten 1958, S. 11.

<sup>2</sup> Freiburger Rundbrief (II, 5/6) 1949/50, S. 22.

<sup>3</sup> Die Legende des Baalschem, erstmals 1907, zweite umgearbeitete Auflage, Zürich 1955, S. 10.

lung der Berufung. Die beispielhafte Geschichte findet sich freilich nicht nur bei den Chassidim, die die mystischen Erfahrungen der Kabbala in Volksfrömmigkeit umsetzten, die damit dem europäischen Judentum einen bleibenden Platz in der Geschichte der jüdischen Mystik sicherten. Der junge Buber suchte und fand solche beispielhaften Geschichten auch im Zenbuddhismus. Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, von denen er eine Auswahl herausgab, taten es ihm an, weil in ihnen die Grenzen zwischen Natur und Geist, Leben und Tod fließend sind: „Jede Tat kann dir einen Dämon erzeugen, der als dein Freund, deine Gattin, als dein Sohn in dein Haus tritt und dir vergilt. Aber all dies ist nicht unheimlich; es ist das Heim, es ist das Leben“<sup>1</sup>. In späteren Jahren hat er nicht mehr Geschichten aus dem fernen Osten gesammelt, sondern sich auf die Sammlung und Deutung der Erzählungen der Chassidim beschränkt. Die Grundeinstellung aber blieb ihm zueigen. Nicht das Institutionelle der Religionen, auch nicht das derjenigen, in die er hineingeboren war und der er sich zeitlebens zugehörig wußte, konnte ihm genügen, sondern das, was an ihr zur Gottbegegnung beitrug. In dem schon genannten Brief an Karl Thieme heißt es: „Ich glaube daran, daß Gottes Geheimnis, hervorgetreten, alle menschenüblichen Fragen nach der Beziehung zwischen Gott und Menschen verbrennen wird, so auch die, deren verschiedene Beantwortung Juden und Christen voneinander trennt.“ Dennoch wäre es voreilig, daraus schließen zu wollen, daß Buber die historischen Religionen, insbesondere die Offenbarungsreligionen mißachtet hätte oder einem Aufgeben des eigenen Glaubens zugunsten einer allgemeingültigen Universalreligion das Wort geredet hätte. Gleich der nächste Satz seines Briefes lautet nämlich: „Es ist mir selbst letzter Sinn mit der Überzeugung, daß, wie die Juden keine Christen, so auch die Christen keine Juden zu werden bestimmt sind“<sup>2</sup>.

Also doch Bekenntnis zum jüdischen Glauben! Buber war Jude und bekannte sich zu dem jüdischen Glauben, den er im Rückgriff auf die Ursprünge zu finden und zu sichern suchte. Das rabbinische Schrifttum, der Talmud und seine Kommentare, sind für ihn zweitrangig gegenüber der ursprünglichen Glaubensquelle, der Heiligen Schrift. Ihr gilt daher vor allem seine Liebe. Er weiß jedoch, daß das Lesen der Schrift aus einem theologischen Vorverständnis geschieht. Die eigene Übersetzertätigkeit wird begründet und gerechtfertigt aus der Beobachtung, daß in jede Übersetzung ein bestimmtes theologisches Verständnis eingegangen ist. Wie ein Palimpsest freigelegt wird, will er durch seine Übersetzung, die er gemeinsam mit Franz Rosenzweig begonnen und nach dessen Tod dann allein fortgesetzt und vollendet hat, den Grundtext befreit von der Übermalung späterer theologischer Interpretation, sei sie nun aus dem Verständnis des hellenistischen Diasporajudentums, der frühchristlichen Ökumene oder aus Luthers neuer Glaubenserfahrung gewonnen, wieder bewußt machen, ein Versuch, der freilich zugemaßenerweise nur streckenweise gelingen konnte<sup>3</sup>. Hatte schon die Septuaginta das hebräische Wort Tora mit dem griechischen Wort Nomos wiedergegeben, dem im Deutschen das Wort Gesetz entspricht, so verwahrt er sich gegen diese Übersetzung, weil sie den Sinn des Ursprungswortes verengt. Von der Wortwurzel ausgehend, gibt er Tora durch Weisung oder Unterweisung wieder<sup>4</sup>. Das gibt ihm nicht nur die Möglichkeit, die Deutung des Alten Bundes durch Paulus als die Zeit des Gesetzes, das der Zuchtmeister zu Christus (Gal 3, 24) gewesen ist, als Miß-

verständnis zu bekämpfen, sondern auch dem innerjüdischen Gesetzesverständnis das Bekenntnis zu dem sich offenbarenden Gott gegenüberzustellen, dessen Du es stets neu zu begegnen gilt. Nahum N. Glatzer sagt darum zutreffend: „Buber distanziert sich bewußt vom Sinai als dem Berg des Gesetzes, während er zum Sinai als dem Berg der Offenbarung steht“<sup>1</sup>. Um die sich erneuernde Begegnung mit dem göttlichen Du geht es ihm. In dem Prophet findet er diese Ich-Du-Beziehung verwirklicht. Dem Verständnis der prophetischen Botschaft, dem Dienst der Kündiger des Wortes gelten daher vorzüglich seine Studien.

Die Begegnung mit dem göttlichen Du, die Buber anstrebte, ungestützt durch die Hilfen der Religion, nicht gebunden an Regeln, aufgegeben als täglich neu zu vollziehende Verwirklichung, war letztlich nicht mitteilbar, jedenfalls nicht als eine genau umschriebene Lehre. Deshalb fand Buber trotz seiner pädagogischen Begabung und seines erzieherischen Eros, der ihn zu bewegenden Reden und Schriften über das Erzieherische und die Ziele der Erziehung antrieb, in seiner Glaubenshaltung wenig Schüler und eigentlich keinen Nachfolger. Selbst einer der engsten Freunde, Ernst Simon, bekannte ihm und den gemeinsamen Freunden und Verehrern, daß ihm die Lösung vom Gesetz zugunsten der stets sich aus dem Anruf vollziehenden Verwirklichung als etwas erschiene, was nur für Buber selbst gelten könne. Seine Freunde und Schüler jedoch könnten und dürften auf die Bindung um so weniger verzichten, als er dem einzelnen nicht in verbindlicher Weise angeben könne, was er in der jeweils so bestimmten Situation zu tun habe. Buber wollte das auch nicht. Jeder muß sich jeden Tag und jeden Augenblick aufs neue für die Begegnung mit dem göttlichen Du öffnen, das ihm unmittelbar oder im Anruf des Nächsten begegnen kann. Was damit gemeint ist, verdeutlicht er selber durch die von ihm in seinen autobiographischen Fragmenten geschilderten Gespräche, den gelungenen und den mißlungenen. Was er über das mißlungene Gespräch mit einem jungen Mann, das kurz vor dem Ersten Weltkrieg stattgefunden hatte, berichtet, ist besonders aufschlußreich: „Ich ließ es durchaus nicht an einem freundlichen Entgegenkommen fehlen, ich behandelte ihn nicht nachlässiger als alle seine Altersgenossen, die mich um diese Tageszeit wie ein Orakel, das mit sich reden läßt, aufzusuchen pflegten, ich unterhielt mich mit ihm aufmerksam und freimütig — und unterließ nur, die Fragen zu erraten, die er nicht stellte. Diese Fragen habe ich später, nicht lange darauf von einem seiner Freunde — er selber lebte schon nicht mehr (er fiel zu Anfang des Ersten Weltkrieges) — ihrem wesentlichen Gehalt nach erfahren, erfahren, daß er nicht beiläufig, sondern schicksalhaft zu mir gekommen war, nicht um der Plauderei willen, sondern um der Entscheidung, gerade zu mir, gerade in dieser Stunde. Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl seine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, daß es ihn dennoch gibt, den Sinn?“<sup>2</sup> Die Kunst des Hörens, von der er wußte, wie sie ist, forderte er und suchte sie vor allem bei sich selbst zu verwirklichen. In den letzten Lebensjahren, sogar noch in den letzten Monaten, als er sein Lebenswerk abgeschlossen wußte, sich nicht mehr in der Lage fühlte, Neues zu beginnen, war er noch bereit zum Gespräch und antwortete dem Frager, dem vertrauten Freund ebenso wie dem jungen aus Deutschland kommenden Studenten, jede Frage, vorausgesetzt, daß sie nicht abstrakt, sondern konkret gestellt war. Vor die Lebensfülle einengenden Urteilen und Festlegungen freilich warnte er.

Die Begegnung mit dem Du, wovon ihm die Propheten kündeten, fand er abermals wieder bei den Chassidim. Vor ihm gab es bereits andere, die die Geschichte dieser Frömmigkeitsbewegung geschildert, die in ihren Erzählungen sie beschwo-

<sup>1</sup> Chinesische Geister- und Liebesgeschichten in deutscher Auswahl von Martin Buber, Zürich 1948, S. 10.

<sup>2</sup> Freiburger Rundbrief, a. a. O. S. 22.

<sup>3</sup> Die Schrift und ihre Verdeutschung, S. 135, dazu: Nahum N. Glatzer, Buber als Interpret der Bibel, in Martin Buber, hrsg. v. Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedmann = Philosophen des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1963, S. 348.

<sup>4</sup> Die Schrift und ihre Verdeutschung, S. 144—167, dort auch weitere Beispiele, vgl. dazu die Ausführungen von N. Glatzer, a. a. O. S. 349 f.

<sup>1</sup> N. Glatzer, a. a. O. S. 361.

<sup>2</sup> Autobiographische Fragmente, a. a. O. S. 22.

ren hatten<sup>1</sup>, aber erst durch die Darstellung und die Deutung, die Buber der chassidischen Frömmigkeit gab, wurde sie den Lesern in Deutschland vertraut. Buber war dank seiner Herkunft zum Mittler prädestiniert, da er mit der deutschen Sprache und Kultur von Kind an ebenso vertraut war wie mit der polnischen, der jiddischen und hebräischen. In Wien geboren, wuchs er in Lemberg auf: „Im großväterlichen wie im väterlichen Haus herrschte die deutsche Rede, aber die Straße und Schule waren polnisch, nur das Judenviertel rauschte von derbem und zärtlichem Jiddisch, und in der Synagoge erklang, lebendig wie je, die große Stimme hebräischer Vorzeit“<sup>2</sup>.

Was ihn an den Chassidim anzog, war ihr Veto gegen das Ideal einer reinen Gesetzesgelehrsamkeit, ihr Betonen, daß es auf die Gesinnung des Herzens mehr als auf die Gesetzmäßigkeit um der Gesetzmäßigkeit willen ankomme, ihr Streben nach Verwirklichung aus der Gottesbegegnung. Bubers Deutung der Chassidim geschah nun freilich nicht allein auf Grund der Lehrschriften und Legenden. Er deutete diese vielmehr aus der Sicht der Lebensphilosophie. In diesem Sinne gab er den Erzählungen den Vorrang vor den Lehrschriften, stellte letztere als das Sekundäre dar. Nur so war es ihm möglich, die Lehre des Chassidismus, daß der Mensch Gott in der Konkretheit seines Handelns begegne, im Sinne seines Verständnisses der Weltbejahung und Weltbewahrung zu erklären. Das hat ihm von Kennern des Chassidismus Kritik eingetragen, die vom religionshistorischen und -phänomenologischen Standpunkt aus nicht unberechtigt ist<sup>3</sup>. Aber Buber ging es um das Beispielhafte der Gottesbegegnung und der Verantwortung für den Mitmenschen und die Welt, die in den Geschichten der Chassidim zu finden sind, die er als die Botschaft der Chassidim übermitteln wollte. Seine Schilderung des Gebetsenthusiasmus der Chassidim konnte sehr wohl auch in Christen die Liebe zum Gebet neu wecken.

Die entscheidenden Jahre seines Lebens hat Martin Buber in christlicher Umwelt zugebracht. Die Infragestellung des Judentums durch das Christentum hat er sehr wohl gekannt und sich ihr gestellt. Mit christlichen Theologen stand er wiederholt im Gespräch, freilich zumeist mit evangelischen, seltener mit katholischen, wie auch auf katholischer Seite nur Hans Urs von Balthasar es unternommen hat, in einer eigenen Schrift sich eingehend um die Begegnung mit Buber zu mühen. Der Zugang zum Gespräch mit evangelischen Theologen wurde durch die Bibelkritik und die Leben-Jesu-Forschung erleichtert, die das Messiasbewußtsein Jesu wenn nicht leugnete so doch in Frage stellte. Gerade dadurch aber wurde Buber mitangeregt, sich mit der Gestalt Jesu eingehender zu beschäftigen und — gleich anderen jüdischen Gelehrten und Schriftstellern zu versuchen, in die jüdische Geistesgeschichte zu integrieren. In *Zwei Glaubensweisen* bekennt er: „Das Neue Testament ist seit nahezu fünfzig Jahren ein Hauptgegenstand meiner Studien gewesen, und ich meine, ein guter Leser zu sein, der unbefangen hört, was gesagt wird. Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden“<sup>4</sup>. Es braucht wohl nicht eigens erwähnt zu werden,

daß die Begegnung mit Jesus für ihn als Juden nicht das Bekenntnis zu Christus einschließt. Zu Beginn seiner Schrift *Zwei Glaubensweisen* gesteht er, daß er vorzüglich den vier christlichen Theologen Rudolf Bultmann, Rudolf Otto, Leonard Ragaz und Albert Schweitzer viel für seine geistige Entwicklung verdanke. Dem Gespräch ist er nicht nur nicht ausgewichen, er hat sich vielmehr früh aktiv daran beteiligt. Lange bevor es Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Deutschland gab, hat er in Veranstaltungen des Stuttgarter Jüdischen Lehrerhauses das Beispiel für ein christlich-jüdisches Gespräch gegeben. Am 4. November 1928 diskutierte er mit Wilhelm Michel über Religion und Volkstum, Religion, Nation und Nationalismus, einige Wochen später mit Hermann Hefele über Religion und Autorität — Form und Freiheit. Hefele war gewonnen worden, nachdem Romano Guardini, an den man zuerst gedacht hatte, abgesagt hatte. Im Februar 1929 folgte das dritte Gespräch mit Theodor Bäuerle über Religion und Politik. Das letzte der Stuttgarter Gespräche, in dem Martin Buber mit Karl Ludwig Schmidt über Kirche, Volk, Staat und Judentum diskutierte, fand am 14. Januar 1933 also kurz vor der nationalsozialistischen Machtübernahme statt. In ihm ging es um die Frage: Israel von Gott verworfen oder noch immer trotz aller Zucht und Züchtigung in seiner Hand? Des weiteren wurde erörtert, warum der Jude die christliche Erlösungslehre ablehnen muß. Erlösung ist für Buber gleichbedeutend mit dem Königstum Gottes, dem jedoch jetzt noch die Unerlöstheit der Welt zu widersprechen scheint: „Ein Schönerlöstsein der Seele vermögen wir nicht zu fassen, wiewohl sich auch uns in unsern sterblichen Stunden Erlösen und Erlöstwerden kundtut.“ Kirche und Synagoge sieht er in ihrem Gegenüber bildgeworden in der Nähe von Dom und Judenfriedhof in Worms, wohin er des öfteren von seinem damaligen Wohnsitz Heppenheim fuhr. Der Dom ragt stolz zum Himmel empor, die Grabsteine auf dem Friedhof liegen gestürzt, und auch er fühle sich, jüdisches Schicksal überdenkend, wie hingestürzt: „Aber aufgekündigt ist uns nicht worden.“ Das Gespräch schloß er mit einem Wort aus dem Talmud: „Die Tore zu Gott sind für jeden offen, wer eintreten will, trete ein.“<sup>1</sup>

Nicht in den theologischen Aussagen wohl aber in dem gemeinsamen Bewußtsein der Verantwortung der Welt gegenüber als der Schöpfung des sich offenbarenden Gottes wußte er sich mit christlichen Denkern und Schriftstellern verbunden und gab darum gemeinsam mit Josef Wittig und Viktor von Weizsäcker die Zeitschrift *Die Kreatur* heraus, die es freilich trotz des Opfermutes des Verlegers Lambert Schweizer nur auf drei Jahrgänge bringen sollte. Im gemeinsamen Vorwort der Herausgeber zum ersten Jahrgang 1925/26, das auf Bubers Formulierung zurückgeht, heißt es: „Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben. Es gibt eine Einigung der Gebete ohne Einigung der Beter. Parallelen, die sich in der Unendlichkeit schneiden, gehen einander nichts an, aber Intentionen, die sich am Ziel begegnen werden, haben ihr namenloses Bündnis in der von ihren Wahrheiten aus verschiedenen, aber in der Wirklichkeit der Erfüllung gemeinsamen Richtung. Wir dürfen nicht vorwegnehmen, aber wir sollen bereiten.“

In seiner 1950 erstmals erschienenen Schrift *Zwei Glaubensweisen* deutete er die Verschiedenheit christlicher und jüdischer Glaubensweise von den Worten *emuna* und *pistis* her. *Emuna* bedeute das sich vertrauensvoll unter Gottes Willen Stellen, das der jüdischen Glaubenshaltung eigentümlich sei, *pistis*, das Führwahrhalten des Glaubens an, wie es mit Paulus gegeben ist, der an Christus glaubt und durch ihn zu Gott findet, und wie es fortan den Christen eigentümlich ist. Aus der Krisis seines Gottesglaubens habe Paulus im Glauben an Jesus Christus herausgefunden, wie denn der Weg der Christen zu Gott der über den Glauben an Christus sei.

<sup>1</sup> Auf Grund seiner umfassenden Quellensammlung schrieb Simon Dubnow seine Geschichte des Chassidismus, zwei Bände, deutsche Übersetzung von A. Steinberg, Berlin 1931, die Deutung der chassidischen Frömmigkeit vom Standpunkt des Mystikforschers findet sich bei Gershom Scholem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main, 1957, S. 356—385, als Beispiel für die Darstellung der Chassidim in der schönen Literatur sei genannt: Jizchok Lejb Perez, *Geschichten am Sabbat* (ursprünglich erschienen unter dem Titel *Erzählungen aus dem Ghetto*, München 1951), Frankfurt am Main 1964, Fischerbücherei Nr. 568.

<sup>2</sup> Die Neue Rundschau 68, Heft 4.

<sup>3</sup> Gershom Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in: Scholem, *Judaica*, Frankfurt am Main 1963, Bibliothek Suhrkamp Bd. 106, S. 165 bis 206, bes. S. 184.

<sup>4</sup> *Zwei Glaubensweisen*, erstmals erschienen 1950, wiederverabgedruckt in: Martin Buber, *Werke*, Bd. 1. *Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, S. 657, vgl. dazu den Beitrag von Schalom Ben-Chorin über das neuere jüdische Jesusbild, in Willehad Paul Eckert und Ernst Ludwig Ehrlich, *Judenhaß — Schuld der Christen?!*, Essen 1964, sowie Gerd Jasper-Bethel, *Das Jesusbild im neureligiösen Judentum*, 1958.

<sup>1</sup> Maria Zelzer, *Weg und Schicksal der Stuttgarter Juden*, Stuttgart 1964, S. 148 ff., ebendort auch zu den andern Stuttgartern christlich-jüdischen Gesprächen, 118—125. [S. u. S. 161 ff.]

Christliche Denker haben an Zwei Glaubensweisen bemängelt, daß darin übersehen werde, wie sehr auch christlicher Glaube vom Vertrauen auf Gott geprägt sei.<sup>1</sup> Jüdische Denker, so auch Ernst Simon, weisen gerne daraufhin, daß jüdischer Glaube weit mehr, als Buber wahrhaben wollte, inhaltlich bestimmt sei, daß es z. B. heute noch für die jüdische Orthodoxie Dogma sei, daß die Fünf Bücher Moses eine Einheit seien, daß also die Bibelkritik hier unzulässig sei. Doch hat Buber trotz dieser doppelten Kritik keinen Grund gesehen, seine Ansicht zu ändern, denn er erklärte, die Einwände der Gegner vorwegnehmend, bereits in Zwei Glaubensweisen: „Wenn ich die zwei Glaubensweisen häufig als die des Juden und die des Christen behandle, soll das keineswegs besagen, daß die Juden im allgemeinen so geglaubt hätten und noch glauben, vielmehr nur, daß der eine Glaube bei Juden und der andere bei Christen seine repräsentative Wirklichkeit gefunden hat. Jeder von beiden hat auch im anderen Lager Wurzel geschlagen, der jüdische im christlichen, aber auch der christliche im jüdischen, und zwar schon im vorchristlichen jüdischen.“<sup>2</sup> Gerade darum empfand er das Gespräch zwischen Christen und Juden als berechtigt und notwendig, das Gespräch, nicht die Misson!

Der Verantwortung der Welt gegenüber im Allgemeinen entsprach die Verantwortung dem Land der Verheißung gegenüber im Besonderen. Der Zionismus ergriff auch ihn schon in frühen Jahren. Doch setzte er dem politischen Zionismus Theodor Herzls sehr bald seinen Kulturzionismus entgegen. Was er nicht wollte war, daß die Zionisten nach Palästina gingen, „um noch ein Völkchen neben den Völkern, noch ein Staatlein inmitten der Staaten zu etablieren, einen Partner des Weltgezänkes und der Weltintrige mehr.“<sup>3</sup> Es ging ihm um den Anbeginn eines Neuen, den Wiederbeginn der Erfüllung einer Aufgabe. Er sprach von dem dreifachen Recht der Juden auf das Land der Bibel, gegeben 1. durch die Urverbundenheit mit dem Land, die etwas anderes ist als ein „historisches Recht“, die vielmehr Auftrag, Gottes Auftrag ist. Es ist 2. durch das nach brachen Jahrtausenden in den Jahrzehnten jüdischer Arbeit Geleistete, und 3. durch das beispielhafte Neue der jüdischen Siedlung. Das Neue aber

mußte ein zweifaches sein: das Beispiel einer neuen Gemeinschaft in den Kibbuzim, in denen die Ideale des Sozialismus, denen sich Buber verpflichtet wußte, in voller Freiheit verwirklicht würden, nicht nur, um das Land wirtschaftlich besser erschließen zu können, sondern vor allem, um eine neue Menschengemeinschaft zu bilden. Sodann aber sollte das entstehende Israel das Beispiel einer übernationalen Gemeinschaft verwirklichen, das Miteinander von Arabern und Juden, ein Beispiel für die ganze Welt. In diesem Sinne setzte er sich für einen binationalen Staat in Israel ein, obwohl er sich damit die Feindschaft der Nationalisten zuziehen mußte. Er wußte sehr genau, daß das Miteinander nicht selbstverständlich war, daß er einen Wandel der Gesinnung voraussetzte, ein Absagen an realpolitisches Denken. Umso notwendiger sah er sich zu seiner erzieherischen Arbeit verpflichtet. Das Ziel, das er und seine Freunde sich setzten, wurde nicht erreicht. Die Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung, die die Juden unter der Herrschaft Hitlers erleiden mußten, nötigte zu einem überstürzten Aufbau in Palästina, der weder Juden noch Arabern die Möglichkeit ließ, sich psychologisch dem Neuen zu öffnen, das, in Bubers Vision gegeben war. Konnte man von den Neuankömmlingen die seelische Vorbereitung dafür erwarten, durfte man sie nicht annehmen, mußte man nicht zu dem aus der Not geborenen jüdischen Staat Ja sagen? In einer deutschsprachigen israelischen Zeitung schreibt Martin Buber am 3. Oktober 1958: „Ich habe die aus dem Krieg hervorgegangene Form des neuen jüdischen Gemeinwesens, den Staat Israel, als den meinen akzeptiert. Ich habe nichts mit jenen Juden gemein, die ihn, die faktische Gestalt der jüdischen Selbständigkeit, bestreiten zu dürfen meinen. Das Gebot, dem Geist zu dienen, ist jetzt von uns in diesem Staat, von ihm aus zu erfüllen. Wer aber dem Geist wahrhaft dienen will, muß all das einst Verfehlete wiedergutmachen suchen; er muß daran arbeiten, die verschüttete Bahn für ein Einvernehmen mit dem arabischen Volke von neuem freizumachen.“ Solche Worte hörten viele nicht gern. So kam es, daß der Kreis der Getreuen klein war. Doch auch, wer seine Überzeugungen nicht zu teilen vermochte, mußte zugeben, daß er ein wahrhaft Großer war. Martin Buber erregte Widerspruch, und er wußte es. Er nötigte durch seine Unbeirrtheit die, die ihm widersprachen, sich über die eigene Position klarzuwerden. Das ist vielleicht nicht das Geringste. Nicht repräsentativ für die Orthodoxie, nicht repräsentativ für das israelische Nationalbewußtsein, war er dennoch der bedeutendste Sprecher des Judentums und in der Forderung des dialogischen Lebens ein Lehrer auch der Nichtjuden. Als Christen aber danken wir ihm für seinen Beitrag zum ökumenischen Gespräch.

1 Vgl. z. B. den Beitrag von Emil Brunner, Judentum und Christentum bei Martin Buber, in Martin Buber a. a. O. S. 303–311, und Karl Thieme, Zwei Glaubensweisen, ein Buchbericht über Martin Buber, in Freiburger Rundbrief, III (1950/51), Nr. 10/11, S. 18–22.

2 Zwei Glaubensweisen, S. 656.

3 Martin Buber, Kampf um Israel. Reden und Schriften, 1921–1932, Berlin 1933, aus der am 31. Oktober 1929 in Berlin gehaltenen Rede: Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina, S. 436.

## 9. Martin Bubers dialogische Philosophie

*Ein Vortrag von Professor Dr. Hugo Bergman, Jerusalem, gehalten in Düsseldorf am 28. 6. 1965 vor dem Kreis der Freunde der Hebräischen Universität und der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit*

Wir verdanken diesen Beitrag Professor *Hugo Bergman*, der, wie Professor Buber, ebenfalls an der Hebräischen Universität lehrte und diesem jahrzehntelang als seinem Lehrer und Freund verbunden war.

Gestatten Sie mir in dem Augenblick, wo ich vor Sie hintrete, um zu Ihnen von dem zentralen Gedanken meines Lehrers, Martin Buber, zu sprechen, mit einer Jugenderinnerung zu beginnen. — Es war um 1900, als Buber die Redaktion der Wochenschrift „Die Welt“, die in Wien als offizielles Organ der zionistischen Bewegung erschien, übernahm und der Zeitschrift eine völlig neue Richtung gab. Alles Enge, Partei-mäßige, Organisatorische, Mechanische trat plötzlich zurück gegenüber dem Rufe: „Wir sehen das Wesen und die Lehre

der zionistischen Bewegung in der Umgestaltung des *Volkslebens*.“

Wenige Jahre darauf, nach dem Tode Theodor Herzls 1904, zog sich Buber völlig vom Parteileben zurück und war jahrelang aus der Öffentlichkeit verschwunden; mit eiserner Konsequenz arbeitete er sich in die Urkunden der damals im Westen völlig unbekannten chassidischen Bewegung ein. Als er nach fünfjährigem Schweigen wieder hervortrat, hielt er vor uns jungen Studenten in Prag in drei aufeinanderfolgenden Jahren, 1909–1911, die „Drei Reden über das Judentum“, in welchen er versuchte, die Frage nach dem Wesen des Judentums zu beantworten.