

Martin Buber und seine Stellung im zeitgenössischen Denken

Bernhard Casper: Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg-Basel-Wien 1967. Verlag Herder. 394 Seiten.

Arthur A. Cohen: Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit. Übertragen von Hans Schmidhüs. Freiburg-München 1966. Verlag Karl Alber. 311 Seiten.

Werner Kraft: Gespräche mit Martin Buber. München 1966. Kösel-Verlag. 174 Seiten.

Grete Schäder: Martin Buber. Hebräischer Humanismus. Göttingen 1966. Vandenhoeck & Ruprecht. 411 Seiten.

Wie stark die Anziehungskraft ist, die von den Gedanken Martin Bubers ausgeht, beweisen die zahlreichen Veröffentlichungen, die entweder als Monographien ihm bzw. seinem Werk oder wichtigen Aspekten daraus gewidmet sind, oder die ihn im Zusammenhang des jüdischen Selbstverständnisses oder auch im Kontext der geistigen Strömungen unserer Zeit behandeln. Person und Werk sind nahezu untrennbar bei Martin Buber. Wer über sein Werk spricht, wird dabei auf die Besonderheit seiner Persönlichkeit eingehen müssen. Wer von seiner Persönlichkeit fasziniert wurde, geriet auch in den Bannkreis seiner Werke. Die Zugänge zu Werk und Person sind freilich so verschieden wie die Menschen, die zu ihm fanden oder die sich kritisch mit ihm auseinandersetzten. Aber trotz dieser verschiedenen Zugänge und der entsprechend verschiedenen Gesichtswinkel, die aus den Büchern über Buber sichtbar werden, gibt es doch so viel Gemeinsames und einander Ergänzendes in den Aussagen der verschiedenen Autoren, daß sich ein klares Bild von Werk und Persönlichkeit und ihrer Stellung im heutigen Judentum wie in der Beziehung zur nichtjüdischen Umwelt gewinnen läßt. Ein Zeugnis der Begegnung sind die Gespräche mit Martin Buber, die Werner Kraft aufgezeichnet hat. Im Vorwort beschreibt Kraft, wie diese Gespräche auf Gegenseitigkeit, auf Partnerschaft beruhten. Bei aller Verehrung, die er Buber entgegenbrachte, war sich Kraft doch bewußt, wie anders seine Interessen lagen. Darum gesteht er: „Ich bin mir aber bewußt, nur am Rande dieses Bereiches (Bubers Lebensbereich) gestanden zu haben. An seinen Arbeitsbemühungen habe ich nicht teilgenommen.“ Gespräche waren dennoch möglich aus dem Interesse und der wachen Aufmerksamkeit, die Buber allen Fragen des Jüngeren entgegenbrachte, da es dabei nicht nur um Erörterung literarischer Probleme, sondern um letzte Erkenntnisse ging.

Daß Werner Kraft gerne von literarischen Problemen ausging, lag in der Richtung seiner Interessen begründet. Im Briefwechsel stand er mit Walter Benjamin, mit dem sich Buber anscheinend sowenig befreunden konnte wie dieser mit ihm. Dichtungen und Schriften von Ludwig Strauß, dem Schwiegersohn Martin Bubers, hat Kraft herausgegeben, ebenso ist er beteiligt an der Herausgabe der Werke Else Lasker-Schülers. Oft taucht der Name Ludwig Strauß in den Notizen auf, teils in Reflexionen Krafts, teils in Aufzeichnungen von Äußerungen Bubers, zuletzt in dem Bericht über einen Gedenkabend für Ludwig Strauß bei Buber, bei dem dieser über den Auftrag des Dichters und die Treue zu ihm sprach. Die Gespräche, die vom Literarischen ausgehen, können dann plötzlich zum Verständnis des Judentums selbst übergehen, etwa in der Erörterung von Else Lasker-Schülers Gottesverhältnis, ihrer Kenntnis

oder Unkenntnis von der Kabbala. Die politischen Ereignisse konnten aus diesen Gesprächen nicht ausgeschlossen bleiben. So erwähnt Kraft, daß Buber gegen die Verurteilung Eichmanns zum Tode war, und zwar aus seiner Einstellung zur Todesstrafe. Immer wieder kreisen auch die Gespräche um das Verhältnis Judentum – Christentum. Anmerkungen verdeutlichen, was in den Gesprächen oft nur als Stichwort auftaucht. Dieses Gesprächsbüchlein ist im besten Sinne ein Buch kostbarer Erinnerungen.

Grete Schäder bietet eine Einführung in das Denken Martin Bubers. Eine Formulierung Bubers aufgreifend, die er in einem Aufsatz im Jahre 1941 veröffentlichte, bezeichnet sie mit „Hebräischem Humanismus“ das Lehren Bubers, das so atypisch war, daß es sich weder auf die Fachrichtung des Theologen noch die des Philosophen festlegen ließ, daß es gleich weit entfernt war von Orthodoxie und liberalem Judentum, das dennoch als jüdische Stimme wahrgenommen wurde, als sonst wenig mehr von Juden in Deutschland beachtet wurde. Bubers eigentümliche Position umreißt Verf. so: „Buber hatte keine Lehre, er *war* Lehre, in der eigentümlichen Verbindung von Ausstrahlung und Abgesondertsein, die den Großen des Glaubens zu eigen ist. Der Standort seines Glaubens war der ungesicherte ‚Schmale Grat‘ seiner hebräischen Humanität: ‚Gerichtetheit auf Gott und Verbundenheit mit den Menschen!‘.“ Die Verf. geht zunächst von den Ursprüngen und der Umwelt aus, den Kindheitserfahrungen, der Trennung von der Mutter, die von nachhaltiger Wirkung sein sollte. Sie berichtet von den literarischen Jugendeindrücken, von Nietzsche und Hofmannsthal, von den Universitätslehrern Wilhelm Dilthey und Georg Simmel. Damit ist die Exposition gegeben für die Themen des Denkens und des Lehrens.

Die Problemkreise sind Mystik und Mythos, Beschäftigung mit der deutschen Mystik, erste Begegnung mit dem Chassidismus, Nachdenken über das Wesen des Judentums, Entwicklung des dialogischen Prinzips. Sie schildert Bubers Zionismus, der ihn in Gegensatz zu manchen politischen Zionisten bringt, seine Erschließung der Botschaft der Chassidim, seine Bibelübersetzung und seine Auseinandersetzung mit dem Christentum, schließlich seine Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie. Verf. schöpft aus einer gründlichen Vertrautheit mit dem Werk und den Gedanken Martin Bubers. In vielen Gesprächen mit Martin Buber gewann sie eine weitere Klärung und Vertiefung der aus langjährigem Studium gewonnenen Einsichten. Wer eine Einführung in das Werk Bubers sucht, hier wird er sie finden. Für die Interpretation einzelner Probleme wie für die Zeichnung der Grundlinien und die Zusammenschau ist diese Studie ganz unentbehrlich. Gewiß bleiben noch Fragen übrig. So müßte vielleicht doch noch deutlicher gesagt werden, daß es auch von jüdischer Seite Bedenken gegen Martin Bubers Deutung der „Zwei Glaubensweisen“ geben kann. Doch sei dies nicht als Einschränkung der Anerkennung, sondern als Anregung gemeint, das von der Verf. begonnene Gespräch fortzuführen.

Als Habilitationsschrift nahm die Theologische Fakultät der Universität Freiburg die Untersuchung von Bernhard Casper an. Er greift das von Grete Schäder erörterte Thema des dialogischen Denkens ebenfalls auf, stellt es aber in den Zusammenhang des Denkens von Franz Rosenzweig und Ferdinand Ebner. Das Bedeutsame an seiner Arbeit ist, daß sie den christlichen Theologen vor die Forderung stellt, sein theologisches Bemühen durch die Begegnung mit dem Denken Rosenzweigs und Bubers zu neuen

Einsichten vordringen zu lassen. Das Geschick des Abendlandes seit Beginn der Neuzeit sieht der Verf. gekennzeichnet durch eine scheinbar immer größere Entzogenheit des Religiösen, unter der sich aber vielfach ein um so eindringlicheres Fragen nach dem wirklich Absoluten verbirgt. Hier setzt nun auch das Fragen des dialogischen Denkens ein. Verf. schildert zunächst das vordialogische Werk Martin Bubers. Auch er betont wie Grete Schäfer den Einfluß Diltheys, weist aber darauf hin, daß dieser zunächst noch auf dem Boden Kants verbleibt. „Und auf diesem Boden steht der frühe Buber mit Dilthey.“ Kritisch bemerkt der Verf.: „In sich spiegelt das Frühwerk Bubers, bei aller Tiefe und Bedeutung einzelner Erkenntnisse, doch auch die Unsicherheit im ganzen und den Mangel des *einen* einenden Gedankens.“

Ehe Buber seine eigentliche Position gewann, bedurfte es noch entscheidender Anstöße und Begegnungen. Richtungweisend scheinen Denkanstöße aus dem Neuen Denken Rosenzweigs geworden zu sein, das der Verf. daher im ersten Abschnitt des zweiten Teils seiner Studie erörtert und dann im zweiten Abschnitt mit der Pneumatologie Franz Ebners vergleicht. Im dritten Abschnitt erörtert er dann das dialogische Werk Martin Bubers. Rosenzweig kommt nach der Überzeugung des Verf. eine Vorrangstellung zu. Die zeitliche Priorität des neuen Seinsverständnisses durch Franz Rosenzweig ist jedenfalls nicht zu bestreiten. Bubers pädagogische Kraft und die Einläßlichkeit seines Denkens erkennt der Verf. an. Er billigt ihm das Verdienst zu, „dem dialogischen Gedanken überhaupt eine breite Öffentlichkeit gewonnen zu haben“! Verf. sieht den Wert des dialogischen Denkens nicht zuletzt darin, daß der Glaubende erfährt, daß Sein und Wahrheit nie endgültig zu habende Besitztümer sind, sondern sich je neu in der Sprache zwischen den Menschen ereignen. In dieser Erkenntnis wird der Christ frei für das auf Partnerschaft beruhende Gespräch, das um so notwendiger ist, als das Christentum in viel intensiverer Weise als je zuvor gezwungen ist, sich auf das Gespräch mit den Weltreligionen einzulassen. Eine neue Sprache muß gefunden werden. Nach der Überzeugung des Verf. liegt die geschichtliche Bedeutung des Denkens Rosenzweigs, Ebners und Bubers gerade darin, „daß das wirkliche Leitmotiv dieses Denkens die sich freigebende Hoffnung auf die Neue Sprache ist, in der alle Menschengespräche einander verstehen werden“. Hier wird also der Versuch gemacht, vom dialogischen Denken aus zu einem Neuverständnis der Aufgabe der Theologie zu kommen.

In Arthur A. Cohen meldet sich ein amerikanischer Jude zu Wort. Er verfolgt den Weg der jüdischen Geistesgeschichte von Salomon Ibn Verga und Moses Mendelssohn zur Wissenschaft des Judentums, zur deutsch-jüdischen Renaissance bei Hermann Cohen, Leo Baeck, Franz Rosenzweig und Martin Buber. Ihre Aufgabe lag nach der Überzeugung des Verf. darin, „einen Weg für das moderne Judentum auszudenken“, die jüdische Situation im Westen galt es zu bestimmen. „Der Jude und der Westen wurden zu Gefährten in der Dialektik der Geschichte. Das Entstehen der Dialektik wurde vom Entstehen des modernen jüdischen Intellektuellen begleitet. Der moderne jüdische Intellektuelle bewahrte und trug die Dialektik. Er stand innerhalb des Judentums und innerhalb des Westens – er forderte das eine mit dem anderen heraus und war beiden fremd.“ Die deutsch-jüdische Renaissance ist durch die Gewaltherrschaft der Nazis zerstört worden. Das neue jüdische Zeitalter ist nach der Überzeugung des Verf. das Zeitalter des amerikanischen Judentums. Israel

scheint in seinen Überlegungen keine sonderlich große Rolle zu spielen. Über dem Hören auf Israel ist in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg das amerikanische Judentum weitgehend unbekannt geblieben. Einer der Hauptvorteile des zuweilen recht provokativ klingenden Buches von Cohen ist, die Bedeutung des amerikanischen Judentums aufzuweisen. Es geht in manchem andere Wege als das Judentum Europas. Aus dieser anderen Situation erklären sich auch die kritischen Bemerkungen zu Martin Buber und den andern Vertretern der jüdischen Renaissance in Deutschland.

Im letzten Kapitel seines Buchs versucht Cohen Klarheit über die schwerwiegenden Fragen zu gewinnen: Kann der moderne Jude glauben? Was heißt Glauben für ihn? Zu was verpflichtet er sich als Glaubender? Einen Ausdruck von Solomon Schechter verwendend, spricht Cohen von einem „katholischen Israel“ und meint damit ein die Geschichte umspannendes Judentum, mehr noch: „Das katholische Israel fließt aus der Haltung der Tradition und des einzelnen Juden gegenüber dem Gott, der beide hervorgerufen hat, und kehrt zu ihr zurück. Israel ist katholisch in dem Sinn, daß die Wahrheit des Judentums Bedeutung und Gewicht für das Geschick der Menschheit hat, und in dem Sinn, daß der Jude sich verpflichtet, diese Wahrheit – nicht für sich allein, sondern für die Menschheit – zu bewahren, zu übermitteln und mitzuteilen.“ Die natürliche Existenz des jüdischen Volkes, als religiöse, geschichtliche, ethnische Einheit, wird korrespondiert durch die übernatürliche Sendung als von Gott gesandtes Volk. Seinen Standort in der Geschichte zu finden, unternimmt Cohen seinen Deutungsversuch. Buber wird darin zwar nur ein Kapitel zugewiesen, aber dieser Versuch der Einordnung in die Geschichte der jüdischen Renaissance in Deutschland hilft dem Leser, seine Bedeutung zu klären.

W. E.

Bella Chagall: Brennende Lichter. Nach der jiddischen Urfassung übersetzt von Lia Bernstein und Theodora von der Mühl. Mit 39 Zeichnungen von Marc Chagall. Hamburg 2 1967. Rowohlt Verlag. 232 Seiten.

Es sind Kindheitserinnerungen der ersten Frau Marc Chagalls, die sie 1939 in Frankreich aufzeichnete, fünf Jahre vor ihrem Tod. Erinnerungen an die frühen Kinderjahre in Witebsk, der gemeinsamen Heimatstadt, für ihn geschrieben, im Gedenken daran, wie sie im einleitenden Kapitel sagt, „daß Du, mein treuer Freund, mich oft so zärtlich gebeten hast, von meinem Leben aus jener Zeit zu erzählen, als Du mich noch nicht kanntest“.

Wieviel Wärme strömen diese Blätter aus, die Wärme eines alten jüdischen Hauses in Rußland, in dem Brauch und Sitte der Väter das Jahr begleiten, jeder Festtag sein besonderes Gepräge hat und jeden Tag vielmals der Segen des Himmels erbeten wird. Die brennenden Lichter erscheinen als das Sinnbild des Gebets, wie es von Vater und Mutter gepflegt wird. Der Vater kommt stets als letzter aus der Synagoge, weil er gern noch in der Stille betet, „mit geschlossenen Augen, ganz der Welt entrückt“ (S. 46). Die Mutter ist eine ebenso große Beterin, so sehr sie die ganze Woche hindurch angespannt tätig ist. Die kleine Tochter spricht ihr die Segensworte nach, flüstert sie durch das Gitter ihrer Hände in das Licht der Kerze. Sie gedenken dabei aller Verwandten, der nahen wie der fernen, der Lebenden wie der Toten. Die Verstorbenen werden um ihre Fürbitte angerufen. Am Versöhnungstag bitter man einander um Verzeihung. Auch die rauhbauzigen Brüder tun es gegenseitig. Die Mutter geht in den Hof „zu