



Leseprobe

Martin Buber

Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie

Bestellen Sie mit einem Klick für 420,00 €



Seiten: 1480

Erscheinungstermin: 24. Juni 2019

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Martin Buber Werkausgabe

Im Auftrag der Philosophischen Fakultät der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf
und der Israel Academy of Sciences and Humanities

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Martin Buber Werkausgabe

11.1

Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie

Teilband 1: 1906–1938

Herausgegeben und kommentiert
von Stefano Franchini,
eingeleitet von Francesco Ferrari



Inhalt

Teilband 1: 1906-1938

Vorbemerkung	11
Dank	13
Einleitung	15
Geleitwort zur Sammlung (<i>Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien</i>) .	101
Die Revolution und wir	108
Die Ueberwindung	111
[Über die Revolution]	123
Der heilige Weg	125
Worte an die Zeit: Grundsätze	157
Worte an die Zeit: Gemeinschaft	161
Landauer und die Revolution	172
Der heimliche Führer	182
Martin Buber-Abende	184
Staatsideen, Gemeinschaftsversuche und die menschliche Wirklichkeit	207
Flucht?	222
Vortrag über Erziehung und Volkstum	224
Drei Sätze eines religiösen Sozialismus	230
Religion und Volkstum	233
[Religion und Autorität – Form und Freiheit]	247
[Stellungnahme zur Strafbarkeit der männlichen Prostitution] . .	264
Vorwort [zu »Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen«] . . .	265
[Religion und Politik, Aussprache]	268

Erziehung zur Gemeinschaft	300
Erinnerung an einen Tod	319
Warum muß der Aufbau Palästinas ein sozialistischer sein?	324
[Drei Diskussionsbeiträge in »Sozialismus aus dem Glauben«] . .	333
Gandhi, die Politik und wir	340
Individuum und Person – Masse und Gemeinschaft.	351
Religion und Politik [Vortrag]	364
Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee	378
Aus einem Rundfunk-Dreigespräch über »Religion und Gemeinschaft«	384
Arbeitsglaube	387
Israel und die Völker	388
Zur Ethik der politischen Entscheidung	412
Die Tugend der Propaganda	416
Erkenntnis tut not	417

Kommentar

Editorische Notiz	420
Diakritische Zeichen	422
Einzelkommentare	423

Teilband 2: 1938-1965

Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit . .	9
Die Macht der Zeitung	22
Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose	24
[Rede anlässlich des 1. Mai]	27

<i>Inhalt</i>	7
Zwei Beiträge zur Klärung des Pazifismus	31
Landauer heute	33
Wenn Herzl noch lebte	38
Über das Wesen der Kultur	42
Die Idee der Gemeinschaft	59
Der Weg des gemeinschaftlichen Dorfes	65
Über die große Krise	79
The Crisis and the Truth	85
Individualismus und Kollektivismus	87
Ich rufe sie	98
Schriftstellergespräche	100
Schriftstellergespräche in der zweiten vom Premierminister [Ben-Gurion] einberufenen Sitzung am 11. Oktober 1949	104
[Vorwort zu Jacob Burckhardt, »Die Kultur der Renaissance in Italien«]	114
Pfade in Utopia	117
VORWORT	118
DER BEGRIFF	119
DIE SACHE	125
DIE ERSTEN	134
PROUDHON	142
KROPOTKIN	155
LANDAUER	163
VERSUCHE	174
MARX UND DIE ERNEUERUNG DER GESELLSCHAFT	195
LENIN UND DIE ERNEUERUNG DER GESELLSCHAFT	213
NOCH EIN EXPERIMENT	241
IN DER KRISIS	251
Zum Problem der »Gesinnungsgemeinschaft«	260
Zwischen Gesellschaft und Staat	261

Hoffnung für diese Stunde	275
Abstrakt und Konkret	283
Volk und Führer	285
Geltung und Grenze des politischen Prinzips	297
Staat und Kultur	307
Moses Hess und die sozialistische Idee	309
Haltet ein!	326
Politik aus dem Glauben	327
Der Mensch im Zeitalter der Weltraumfahrten	332
Gruß und Willkomm	333
Dankesrede zum Münchner Kulturpreis	335
Zu zwei Burckhardt-Worten	336
[Greetings to Bertrand Russell]	337
Nachbemerkung	
[Nach dem Eichmann-Prozeß]	338
Sie und wir	340
Schweigen und Schreien	346
[Aus: <i>Philosophical Interrogations</i>]	350
Dank	362
In Heidelberg	363
Erinnerung an Hammarskjöld	364
Ein Gespräch mit Tagore	366
Gemeinschaft und Umwelt	368
»In zwanzig Jahren«	371
Über den »bürgerlichen Ungehorsam«	372
Nochmals über den »bürgerlichen Ungehorsam«	373
Über die Todesstrafe	375

<i>Inhalt</i>	9
Danksagung	376
Nachwort	377

Kommentar

Einzelkommentare	378
Abkürzungsverzeichnis	709
Quellen- und Literaturverzeichnis	713
Stellenregister	746
Sachregister	749
Personenregister	756
Gesamtaufriß der Edition	790

Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der fünfzehnte, der nach der Übernahme der Arbeit an der Martin Buber Werkausgabe durch die Heinrich Heine Universität Düsseldorf publiziert werden kann. Er ist nach den neuen Editions-kriterien gestaltet, wie sie erstmals in Band 9 der MBW angewandt und im vorliegenden Band in der Editorischen Notiz als Einleitung zum Kommentar erörtert werden.

Der in zwei Teilbände untergliederte Band versammelt Bubers Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie. Nicht berücksichtigt wurden hierbei spezifisch zionistische Arbeiten, die gesondert in MBW 21 abgedruckt werden. Ist Buber bislang vornehmlich als Religionsphilosoph und Bearbeiter literarischer chassidischer Erzählungen anerkannt, erweist sich jener unbekanntere Aspekt seines Werkes, der sich auf Fragen der politischen Philosophie und des politischen Zeitgeschehens bezieht, als überraschend umfangreich. Daher musste dieser Band in zwei Bände unterteilt werden, wobei die Teilung Bubers Biographie folgt und mit der Übersiedlung nach Palästina 1938 gesetzt wurde.

Wie die in den vorliegenden beiden Teilbänden versammelten Arbeiten belegen, beschäftigte sich Buber während seiner gesamten schriftstellerischen Laufbahn mit allgemeinen politischen und sozialphilosophischen Themen auch jenseits des zionistischen Engagements. Zudem beteiligte er sich intensiv an politischen Diskussionen mit Gesprächspartnern vielfältiger politischer Orientierung – vom religiösen Sozialismus bis hin zu Vertretern der »Konservativen Revolution« – und konfrontierte die eigenen theoretischen Überlegungen mit einer sich teils dramatisch wandelnden Gegenwart. Stets war er dabei darum bemüht, sowohl seine Dialogphilosophie praktisch zu Geltung zu bringen als auch das Spezifische der jüdischen Religion als lebendige, geistig und humanistisch wirksame Potenz angesichts allgemeinerer Menschheitsprobleme, wie sie in den politischen Konflikten der Zeit sich ergeben, zu artikulieren und ihre Fruchtbarkeit für die gesamte Gesellschaft zu betonen. Dies wird am deutlichsten in seiner programmatischen Rede *Der heilige Weg* (1919), in der Buber die jüdische Prophetie mit universeller Gerechtigkeit während der Kriegs- und Revolutionswirren verbindet. Der sich während der zunehmenden Krise der Weimarer Republik abzeichnenden Bedrohung versuchte Buber schließlich im Sinne seines »hebräischen Humanismus« zu begegnen.

Prägend für Bubers politisches Engagement in der Zeit während und nach der deutschen Novemberrevolution von 1918 war seine Freund-

schaft mit Gustav Landauer (1870-1919), um dessen Andenken er nach der Ermordung bemüht war. Die hieraus hervorgegangenen Texte sind in diesem Band versammelt und lassen Bubers differenziertes, teils ambivalentes Verhältnis zur Revolution erkennen. Während der Zeit der Weimarer Republik entfaltete Buber in Vorträgen und Gesprächen, die erstmals in diesen Bänden publiziert und kommentiert werden, eine reichhaltige politische Aktivität. Über die Jahre ist darin eine Verschiebung der Position Bubers von anfänglicher sozialistischer Emphase zu eher von einem neoromantischen Volkstums-Begriff geprägten Ansichten zu erkennen, was sich auch in den zunehmend konservativeren Gesprächspartnern abzeichnet, denen Buber durch die Aufnahme und Umfunktionierung ihrer Begriffe zu begegnen sucht.

Der zweite Teilband enthält jene Schriften Bubers zur politischen Philosophie, vor allem aber auch zu tagespolitischen Fragen, die während seiner Zeit in Palästina/Israel nach 1938 entstanden. Eingeleitet wird der Band durch Bubers programmatische Antrittsrede an der Hebräischen Universität Jerusalem »Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit« (1938). Schwerpunkt des Bandes ist die große monographische Arbeit Bubers zu Geschichte und Praxis sozialistischer Ideen, *Pfade in Utopia* (1950). Daneben widmen sich zahlreiche kleinere Arbeiten weltpolitischen Konflikten wie dem Kalten Krieg.

*

Die Israel Academy of Sciences and Humanities, deren erster Präsident Martin Buber war, hat im Jahre 2012 die Arbeit an der Werkausgabe als ein »highly important project« anerkannt und fördert sie seitdem mit einem jährlichen Beitrag.

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finanzielle Förderung nicht möglich. Wir danken insbesondere der Gerda Henkel Stiftung und dem Bundesministerium für Bildung und Forschung für ihre nachhaltige Unterstützung des Gesamtprojekts der Martin Buber Werkausgabe. Nicht zuletzt sei der Heinrich Heine Universität Düsseldorf gedankt, die das Projekt logistisch und administrativ betreut.

Düsseldorf, im Januar 2019

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Unser Dank gilt Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte für das Vertrauen, den ständigen Ansporn und die unerschütterliche Geduld. Für die Erstellung des vorliegenden Bandes konnten die Herausgeber auf umfangreiche unveröffentlichte Materialien zurückgreifen, die im Martin Buber Archiv in Jerusalem aufbewahrt werden. Für die großzügige Unterstützung gebührt Stefan Litt und den Mitarbeitern der Archivabteilung der Nationalbibliothek unser besonderer Dank. Für die Bereitstellung von Dokumenten und Genehmigungen sei auch dem Bundesarchiv in Berlin sowie dem Paul-Tillich-Archiv an der UB Marburg gedankt. Für die Hilfe bei der anfänglichen Gestaltung des Bandes möchten wir uns bei Heike Breitenbach herzlich bedanken. Sowohl für die sprachlichen Korrekturen unserer Texte als auch für die zahlreichen substantiellen Anregungen sowie für die Erstellung des kritischen Apparats gilt den Mitarbeitern der Arbeitsstelle – Simone Pöpl und Arne Taube – unser tiefster Dank. Ohne ihre unermüdlichen Bemühungen und unermessliche Hilfe wäre dieser Band nie erschienen. Wir möchten hier auch Karin Neuburger für ihre wertvollen Übersetzungen aus dem Hebräischen nicht unerwähnt lassen.

Zu Francesco Ferraris Einleitung haben Martin Leiner (Universität Jena), Hans Joachim Werner und Siegbert Wolf (Martin-Buber-Gesellschaft) durch Ihre inhaltlichen Anmerkungen einen wertvollen Beitrag geleistet, genauso wie Diana Di Maria und Christian Mey mit ihrem Lektorat. Dem Autor gab das Jena Center for Reconciliation Studies, innerhalb des DFG Projekts »Hearts of Flesh – Not Stone. Encountering the Suffering of the Other«, Raum und Zeit zur Abfassung der Einleitung. An dieser Stelle sei ein besonderer Dank an die Professoren gerichtet, die vor etwa zehn Jahren seine ersten Schritte in die Buber-Forschung begleitet und geleitet haben: Francesco Camera (Universität Genua) und Stefan Schreiner (Universität Tübingen). Die neugeborene Matilde stellte den letzten Grund dar, um die anvertraute Aufgabe am besten zu verwirklichen.

In Bezug auf Gestaltung, Herausgabe und Kommentierung des ersten Teilbandes durch Stefano Franchini sei hier zuerst dem Gütersloher Verlagshaus für seine wichtige finanzielle Unterstützung gedankt. Für die wertvollen Informationen und Bemerkungen möchte sich der Herausgeber bei Bernd Reifenberg (UB Marburg), Christian Danz (Paul-Tillich-Gesellschaft), Federico Squarcini (Universität Venedig) und Anja Waller (Universität Hohenheim) bedanken. Das Istituto Italiano di Studi

Germanici in Rom hat dem Herausgeber die erforderliche Zeit bereitgestellt, um die Revision des Textes auszuführen. In diesem Kommentar gipfelt jenes Interesse des Herausgebers für das deutsche Judentum, das 1996 Gianfranco Bonola weckte. Ihm sei deshalb der erste Teilband mit unveränderter Achtung und in tiefer Verbundenheit gewidmet.

Massimiliano De Villa dankt zunächst Stefano Franchini dafür, ihn als Herausgeber und Kommentator des zweiten Teilbands vorgeschlagen zu haben, sowie für einen ständigen, fruchtbaren Gedankenaustausch. Es sei ferner Francesco Ferrari gedankt, dessen Einleitung wichtige Denkanstöße für die Kommentierung der Texte geliefert hat. Dank schuldet der Herausgeber auch denjenigen Personen und Einrichtungen, die diese Arbeit ermöglicht und begleitet haben, insbesondere dem Istituto Italiano di Studi Germanici in Rom und dessen Präsidentin Roberta Ascarelli und der Universität Trient in der Person von Luca Crescenzi. Besonders sei denjenigen gedankt, die den Herausgeber in den vergangenen Jahren durch ihre Dozenturen zu jüdischen und jiddischen Studien angespornt haben, vor allem Giuliano Tamani, Piero Capelli, Emanuela Trevisan Semi, Sigrid Sohn (Universität Venedig), Claudia Rosenzweig (Bar-Ilan University). Zu guter Letzt ist der Herausgeber Andreina Lavagetto (Universität Venedig), die ihn mit Martin Buber und der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte mit Feingefühl und Hingebung vertraut gemacht hat, zu Dank verpflichtet. An sie, die dem Herausgeber eine echte Arbeitsmethode beigebracht hat, geht der allergrößte Dank.

Viele andere dialogische Partner – zu viele, um sie namentlich aufzuführen – diskutierten eingehend diese Texte mit uns. Wir hoffen, dass sie sich mit dieser Danksagung angesprochen fühlen.

Düsseldorf, Jena, Rom/Trient, im Februar 2019
Stefano Franchini, Francesco Ferrari, Massimiliano De Villa

Einleitung

Die Tat und die Lehre

Der vorliegende Band enthält Martin Bubers *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, eine mitnichten leicht zu definierende und abzusteckende Kategorie innerhalb seines biografischen und intellektuellen Weges. In einer Zeit der wachsenden Fragmentierung des Wissens und der akademischen Spezialisierung war Buber ein bewusst »atypischer«¹ Mensch, der sich eindeutigen Klassifikationen entzog.² Sein langes Leben erstreckte sich von Besuchen des Wiener Burgtheaters zu Zeiten der *Finis Austriae* bis zur Wiederentdeckung des Chassidismus, von der Formulierung des dialogischen Denkens zu der Verdeutschung der Schrift; von der Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung bis hin zur Bekleidung des ersten Lehrstuhls für Soziologie an der Hebräischen Universität von Jerusalem.

1878 in Wien geboren, wurde Buber von seinen Großeltern väterlicherseits in Lemberg erzogen, in der äußersten Peripherie des damaligen Königreichs Österreich-Ungarn, wo er die direkte Bekanntschaft der letzten Dynastien chassidischer Zaddikim machte. Dort blieb er bis 1896, dem Jahr, in dem er in die Hauptstadt Wien zurückkehrte, um sich an der Universität einzuschreiben. Er entschied sich für ein Studium der Philosophie und der Kunstgeschichte, verlebte ein intensives Jahrzehnt zwischen Wien, Leipzig, Zürich, Berlin und Florenz, um sich schließlich in Deutschland niederzulassen: zunächst in Berlin, dann, von 1916 bis 1938, in Heppenheim an der Bergstraße. Nachdem Buber kurz nach Ausbruch des Naziregimes seines Amtes als Universitätsprofessor in Frankfurt enthoben worden war, engagierte er sich in diversen pädagogischen Initiativen für das deutsche Judentum, bis er 1938 nach Jerusalem emigrierte, wo er siebenundzwanzig Jahre später verstarb.

Es ist leicht ersichtlich, dass es sich bei Martin Bubers Philosophie auch um eine »soziale« handelt. Obwohl Bubers dialogische Philosophie, wie Martin Leiner herausgearbeitet hat,³ eine Theorie der Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit insgesamt umfasst, vollzieht sich die ei-

1. Martin Buber, Antwort, in: *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedman, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, S. 589-639, hier S. 589; jetzt in: *MBW 12*, S. 467-524, hier S. 467.
2. Vgl. *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Berlin 2015.
3. Vgl. Martin Leiner, *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und*

gentliche Dialogik doch in der Begegnung zwischen Menschen. Die Dialogik ist damit spätestens seit 1923 bei der Beschäftigung mit Bubers Sozialphilosophie stets mitzubedenken und stellt deren wesentlich originelles Element dar. Je nach Gesprächspartner hat Buber sozialphilosophische Theorieelemente, welche sich mit dem dialogischen Prinzip und mit dem ihm vorausgehenden Gemeinschaftsdenken verbinden ließen, in kreativer Weise in sein Denken aufgenommen. Politisch wird diese Sozialphilosophie dann, wenn sie auf die Verantwortung für das soziale Leben bezogen wird. Versteht man politische Philosophie als eine philosophische Reflexion über politisches Handeln, dann kann man im Fall Bubers von einer politischen Philosophie sprechen. Sein politisches Denken wird bereichert durch vertiefte Reflexionen über Themen wie Nation, Sozialismus oder Theokratie. Eine umfassende systematische politische Philosophie hat Buber allerdings nicht vorgelegt, die meisten seiner Texte sind Gelegenheitschriften aus konkretem Anlass. Darum ist es nicht selbstverständlich, was unter der politischen Philosophie Martin Bubers zu verstehen sei.

Das ganze Leben Bubers war durch politische Stellungnahmen unterschiedlicher Art und von der Fürsorge um die öffentliche Sache geprägt, ohne sich je zu stark an das Engagement und den Aktivismus einzelner Parteien zu binden. Sein Leben ist zweifelsohne ein politisches, doch kann man diesbezüglich schon von einer politischen Philosophie sprechen? Laut Buber kann jede politische Transformation nicht umhin, auch eine Transformation des Zwischenmenschlichen in ihr Kalkül einzubeziehen. Die politische Philosophie Bubers begründet sich wesentlich durch den eminent intersubjektiven und somit »sozialen« Charakter der Ich-Du-Beziehung, allen voran aber durch die Ontologie des Zwischen, deren theoretische Grundlage in *Das Problem des Menschen* (1948) niedergelegt wurde. Folgende Textstelle dokumentiert dies:

»Die den Begriff des Zwischen begründende Anschauung ist zu gewinnen, indem man eine Beziehung zwischen menschlichen Personen nicht mehr, wie man gewohnt ist, entweder in den Innerlichkeiten der einzelnen oder in einer sie umfassenden und bestimmenden Allgemeinwelt lokalisiert, sondern faktisch zwischen ihnen.«⁴ [...] Die »dialogische Situation [ist] nur ontologisch zugänglich erfassbar [...] von dem aus, was, beide transzendierend, zwischen ihnen ist. [...] Jenseits des

der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner, Gütersloh 2000, S. 168-176.

4. Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Lambert Schneider 1948, S. 165; jetzt in: MBW 12, S. 221-312, hier S. 310. Vgl. Michael Theunissen, Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: *Philosophisches Jahrbuch 2* (1964), S. 319-330.

Subjektiven, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf Ich und Du sich begegnen, ist das Reich des Zwischen.«⁵

Damit stellt sich die Frage, ob es, noch vor einer politischen Philosophie Bubers, eine »Autonomie des Politischen« innerhalb seines Denkens gibt. Nur schwer scheint das Politische von der Ethik, der Ontologie oder dem Religiösen in Bubers Denken getrennt werden zu können. Eine paradigmatische Bedeutung gewinnt es in den letzten Jahren der Weimarer Republik, was insbesondere an der Schrift »Gandhi, die Politik, und wir«⁶ abgelesen werden kann, und entwickelt sich schließlich zur Antithese zwischen dem sozialen und dem politischen Prinzip, die Buber mit dem Beginn seiner akademischen Tätigkeit in Palästina formulieren wird. Die These, der zufolge »an introduction to Buber as a social thinker is ipso facto an introduction to his thought«⁷, ebenso wie jene, wonach »Buber's attitude towards politics stemmed from his understanding of the need to radically transform the nature of the interpersonal«⁸, sind zwar fruchtbar, müssen aber *cum grano salis* betrachtet werden. Damit ist die soziale und die politische Philosophie Bubers mehr als eine simple Anwendung seiner Ich-Du-Philosophie, wie auch Paul Mendes-Flohr erkennt.⁹ Eine seiner scharfsinnigen Einsichten lautet entsprechend:

»Für Buber [...] war die Politik eine wesentliche Dimension des Lebens im Dialog und Dienst für Gott; Politik, behauptete er, ist weder außerhalb des ›Lebens im Geist‹, noch ist sie einfach eine unvermeidbare Aufgabe, die uns gelegentlich von den Notwendigkeiten der Geschichte auferlegt wird. Als die letzte Grundlage zwischenmenschlichen und alltäglichen Lebens, stellt Buber fest, ist Politik die notwendige Form, an der religiöse und ethische Lehren gemessen werden müssen und durch die sie konkrete Wirklichkeit erlangen. Nur wenn das Leben des Geistes Einfluß auf die Politik nimmt, kann es möglicherweise seine Hauptaufgabe verwirklichen – den beschämenden Dualismus zwischen Wahrheit und Wirklichkeit, Gedanke und Tatsache, ja zwischen Moral und Politik selber zu überwinden.«¹⁰

Um solcherlei Fragen präziser beantworten zu können, ist daran zu erinnern, wie untrennbar für Buber der Zusammenhang zwischen Lehre

5. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 167 f.; jetzt in: MBW 12, S. 311.
6. Martin Buber, Gandhi, die Politik und wir, *Die Kreatur* 4 (1930), S. 331-342; jetzt in diesem Band, S. 340-350.
7. Bernard Susser, *Existence and Utopia. The Social and Political Thought of Martin Buber*, Rutherford 1981, S. XIII.
8. Dan Avnon, *Martin Buber. The Hidden Dialogue*, Lanham 1998, S. 149.
9. Paul Mendes-Flohr, The Desert Within and Social Renewal. Martin Buber's Vision of Utopia, in: *New Perspectives on Martin Buber*, hrsg. von Michael Zank, Tübingen 2006, S. 219-230, hier S. 220.
10. Paul Mendes-Flohr, Glaube und Politik im Werk Martin Bubers, in: *Dialog mit Martin Buber*, hrsg. von Werner Licharz, Frankfurt a. M. 1982, S. 90-107, hier S. 92.

und Tat gewesen ist. In einer Rede im Frankfurter Lehrhaus aus dem Jahre 1934, die den Titel »Die Lehre und die Tat« trägt, drückt er sich unmissverständlich aus und bestimmt das Primat der Tat vor der Lehre:

»[...] daß die Lehre bei uns untrennbar an die Tat gebunden ist. Hier, wenn irgendetwo, geht es nicht an zu lehren und zu lernen ohne zu leben. Die Lehre darf nicht als eine Sammlung von Wißbarkeiten behandelt werden, sie will nicht so behandelt werden. Sie besteht in dem verantwortenden Leben der Person oder sie besteht nicht. Die Lehre meint nicht sich selbst, will nicht sich selbst, sie meint und will die Tat, worunter natürlich kein ›Aktivismus‹ zu verstehen ist, sondern das Leben in der Erfüllung, das Leben, das nach dem wechselnden Vermögen seiner Stunden die Lehre eingestaltet.«¹¹

Deshalb ist dieser Abschnitt der Einleitung mit der Überschrift »Die Lehre und die Tat« versehen, und die vorliegende »Einleitung« ebenfalls gemäß dem Primat der Praxis vor der Theorie aufgebaut, weshalb zunächst die Begegnungen und die Ereignisse vorgestellt werden, von denen Bubers politisches und soziales Denken entscheidende Impulse erhielt. In einem zweiten Teil werden dann die drei konstanten theoretischen Leitmotive seiner Lehre analysiert. Viele der Texte, aus denen sich der vorliegende Band zusammensetzt, haben nicht zufällig den Charakter von Gelegenheitsschriften. Sie gehen von der sozialen und politischen Aktualität aus, und bieten Antworten auf die Forderungen, die das Hier und Jetzt zuweilen stellt. Darin bilden sie das authentische Zeugnis jener Verantwortung im Sinne von Antworten, die Buber in den Jahren der Weimarer Republik thematisiert hat.

Bevor die *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* Martin Bubers näher charakterisiert werden, bietet es sich an, seine zwei Lehrer an der Berliner Universität in Erinnerung zu rufen: Wilhelm Dilthey (1833-1911) und Georg Simmel (1858-1918).¹² Von

11. Martin Buber, Die Lehre und die Tat, *Jüdische Rundschau* 40 (1934), S. 5-6, hier S. 5; jetzt in: MBW 8, S. 257-264, hier S. 259. Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, Gerlingen 1978, S. 16f. Vgl. auch die Idee der Tat in *Reden über das Judentum* (1923) und der Begriff »Wahrheit als Tat« in *Der heilige Weg* (1919; jetzt in diesem Band, S. 125-156).
12. Vgl. Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«*, Königstein 1979, dort besonders das Kapitel »Simmels Paradox: Gesellschaft als eine ›objektive Form subjektiver Seelen‹«, S. 21-54. Vgl. dann: Hartmut Kreß, *Religiöse Ethik und dialogisches Denken. Das Werk Martin Bubers in der Beziehung zu Georg Simmel*, Gütersloh 1985; Steven Kepnes, Buber as Hermeneut. Relations to Dilthey and Gadamer, *The Harvard Theological Review* 2 (1988), S. 193-213; Jules Simon, Dilthey and Simmel. A Reading from/toward Buber's Philosophy of History, in: *New perspectives on Martin Buber*, S. 127-148; Francesco Ferrari, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mailand 2014, besonders S. 36-58. Vgl. au-

ersterem erwarb Buber ein tiefes Bewusstsein vom Menschen als einem historischen Wesen, den Begriff des Wirkungszusammenhangs, sowie eine ausgeprägte Sensibilität für die Frage nach der religiösen Freiheit während und jenseits der Renaissance, die in seiner Dissertationsschrift ebenso wie in einigen seiner zeitgleich entstandenen kulturzionistischen Schriften zu vernehmen ist.¹³ Von letzterem übernahm Buber die Dialektik von Leben und Form, die, nicht zuletzt in der Antithese Religion-Religiosität, in seinen prädialogischen Schriften zu finden ist, die These, der zufolge die Realität des Zwischenmenschlichen als Wechselwirkung zu verstehen sei.¹⁴ Schließlich teilte Buber mit Simmel auch eine überaus feinsinnige Gabe für die Betrachtung von Momentbildern *sub specie philosophiae*. Des Weiteren trat Buber recht schnell in Kontakt mit den Gründungsvätern der deutschsprachigen Soziologie: Ferdinand Tönnies (1855-1936), Ernst Troeltsch (1865-1923) und Max Weber (1864-1920). Der erste wird zu einem Gesprächspartner, aus dessen Schriften Buber eine für sein politisches und soziales Denken prägende Antithese übernimmt: diejenige zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft.¹⁵ Troeltschs Religionssoziologie, die dieser anlässlich des ersten Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie vorgestellt hatte, lehnte Buber hingegen ausdrücklich ab. Weber wiederum bot Buber einige grundlegende Paradigmen, allen voran den Begriff des Charismas, das als biblisches Führertum später in *Königtum Gottes* (1932) eingehen sollte.¹⁶

ßerdem Bubers Zeugnis in: *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, hrsg. von Kurt Gassen u. Michael Landmann, Berlin 1958, S. 222 f.

13. Vgl. Martin Buber, Zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme, in: MBW 2.1, S. 75-101. Dazu: Francesco Ferrari, Individuum und Individuation. Eine Auslegung der Dissertation Martin Bubers, in: *Martin Buber neu gelesen. Martin Buber Studien I*, hrsg. von Thomas Reichert, Meike Siegfried u. Johannes Waßner, Lich/Hessen 2013, S. 419-426; Martin Buber, Einleitung zu *Jüdische Künstler*, hrsg. von ders., Berlin: Jüdischer Verlag 1903, S. [7-12]; jetzt in: MBW 7, S. 488-491.
14. Vgl. Martin Buber, Die Zukunft, *Selbstwehr*, 6. Jg., 37, 12. September 1912, S. 9; jetzt in: MBW 3, S. 257-259; ders., Das Gestaltende. Nach einer Ansprache, in: ders., *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1915*, Berlin: Jüdischer Verlag 1916, S. 205-216; jetzt in: MBW 3, S. 260-265.
15. Vgl. insbesondere Martin Buber, Gemeinschaft, in: *Worte an die Zeit. Eine Schriftenreihe*, Heft 2, München: Dreiländerverlag 1919, S. 7-26; jetzt in diesem Band, S. 161-171.
16. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887; Ernst Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, *Historische Zeitschrift* 2 (1911), S. 237-267; Max Weber, Das antike Judentum, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, Tübingen 1921. Vgl. Paul Mendes-Flohr, Prophetic Politics and Meta-Sociology. Martin Buber and German Social Thought, *Archives de sciences sociales des religions* 1 (1985), S. 67-82.

Trotz dieser bedeutenden Lehrer haben Bubers *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie* keine den Schriften über das dialogische Prinzip, den chassidischen Anthologien oder der Verdeutschung der Schrift vergleichbare Rezeption erfahren. Man muss von der bereits erwähnten Frage ausgehen, ob es eine im strikten Sinne »politische Philosophie« oder eine »soziale Philosophie« Bubers überhaupt gibt. Aus diesem Grund mag man anzweifeln, ob die Epistemologie der Sozialwissenschaften – die Buber seit seiner Antrittsvorlesung *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*¹⁷ an der Hebräischen Universität Jerusalem vorgestellt hatte – mit den Kanones einer wertfreien Politik- und Sozialwissenschaft kompatibel sei. Es scheint hingegen außer Frage zu stehen, dass die Politik, verstanden als die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben, den gesamten Werdegang von Bubers Leben und Denken begleitet hat. In dem ihm gewidmeten Band der *Library of Living Philosophers*, 1963 herausgegeben von Paul Arthur Schilpp (1897-1993) und Maurice Friedman (1921-2012), gibt es lediglich einen Beitrag, der sich mit »Bubers politischer Philosophie« befasst, geschrieben von Robert Weltsch (1891-1982), der seinerzeit als Schüler Bubers Prager *Reden über das Judentum* (1909/11) hörte und in der Folge zu seinem Freund und Weggefährten während der Jahre in Jerusalem wurde.¹⁸ In seinem Beitrag stellt Weltsch der bisherigen Rezeption Bubers, die ihn vornehmlich als Sozialphilosoph und Religions-theoretiker betrachtete, die fehlende Anerkennung als politischer Wissenschaftler und Mensch der Politik gegenüber: »Vielen mag es scheinen als ob Martin Buber kein politischer Wissenschaftler sei. Meist wird er als religiöser Denker und als Sozialphilosoph, aber nicht als Mensch der Politik angesehen. Eine derartige Einschränkung wäre freilich irrig. Bubers Anliegen ist das Leben in seiner Gesamtheit und der Mensch in seiner Konfrontation mit der Vielfalt der Welt.«¹⁹

Eine Lücke in der Forschung zum politischen Denken Bubers wird schließlich in einem Artikel von Steven Schwarzschild aus dem Jahr 1986 konstatiert: »Much has been written about virtually all the vast and di-

17. Martin Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, Berlin: Schocken 1938; jetzt in: MBW 11.2, S. 9-21.

18. Robert Weltsch, Bubers politische Philosophie, in: *Martin Buber*, S. 384-397. Vgl. dann: ders., Martin Bubers Bedeutung für das jüdische Bewußtsein im 20. Jahrhundert, in: *Martin Buber. Reden und Aufsätze zum 80. Geburtstag*, hrsg. vom Zentralrat der Juden in Deutschland, Düsseldorf 1958, S. 11-21; ders., Nachwort, in: Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Köln 1961, S. 413-479; ders., Einleitung, in: JuJ, S. XI-XL. Vgl. dann: Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911; jetzt in: MBW 3, S. 219-256.

19. Weltsch, Bubers politische Philosophie, S. 384.

verse aspects of the life and works of Martin Buber. His political philosophy and activities are a striking exception to this state of affairs, although socio-political matters were clearly of fundamental importance to him.«²⁰ Diese Aussage muss, zumindest teilweise, richtiggestellt werden. Es genügt, das Werk Paul Mendes-Flohrs zu erwähnen, das sich seit seiner Monographie *Von der Mystik zum Dialog* (1979) über inzwischen vier Jahrzehnte erstreckt.²¹ Hierin wird der entscheidende Einfluss von Dilthey und Simmel auf den jungen Schüler herausgestellt, zudem die Bedeutung der Reihe sozialpsychologischer Monographien, *Die Gesellschaft*, die von Buber in den Jahren von 1906 bis 1912 herausgegeben wurde. Ausgehend von Bernhard Susser's *Existence and Utopia* hat sich seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Beachtung des politisch-sozialen Denkens Bubers intensiviert, was an der gestiegenen Anzahl entsprechender Monographien abzulesen ist.²² Wachsendes Interesse lösten diese Themen auch innerhalb der israelischen Forschungsgemeinde aus, wie die Recherchen von Avrahâm Šapirâ²³ und Uri Ram²⁴ zeigen. Auch die kürzlich erschienene Biographie von Dominique Bourel, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, verdient in dieser Hinsicht Beachtung.²⁵ Deren Fokus ist zweifelsohne ein politischer, und zeigt eine gewisse Kontinuität mit der ersten Biographie des Philosophen, die

20. Steven S. Schwarzschild, A Critique of Martin Buber's Political Philosophy. An Affectionate Reappraisal, *Leo Baeck Institute Yearbook* 31 (1986), S. 355-388, hier S. 355.
21. Für eine Bibliographie der Schriften von Mendes-Flohr vgl.: Bibliography Paul Mendes-Flohr, in: *German-Jewish Thought Between Religion and Politics. Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of His Seventieth Birthday*, hrsg. von Christian Wiese u. Martina Urban, Berlin 2012, S. 433-452.
22. Vgl. Susser, *Existence and Utopia*; Alexander S. Kohanski, *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation. A Response to the Human Problematic of Our Time*, Rutherford 1982; John W. Murphy, *The Social Philosophy of Martin Buber. The Social World as a Human Dimension*, Washington D.C. 1983; Ronald C. Arnett, *Communication and Community. Implications of Martin Buber's Dialogue*, Carbondale 1986; Laurence J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought. Alienation and the Quest for Meaning*, New York 1989.
23. Avrahâm Šapirâ, Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt. Martin Bubers sozialer Utopismus, in: Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985, S. 417-461; ders., Political Messianism in Buber's Conception of Redemption, *Journal of Jewish Studies* 42/1 (1991), S. 92-107; ders., *Hope for our time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*, Albany 1999.
24. Uri Ram, *The Return of Martin Buber. National and Social Thought in Israel from Buber to the Neo-Buberians*, Tel Aviv 2015 [Hebräisch]; ders., *Martin Buber between Left and Right*, in: *Jews and Leftist Politics: Judaism, Israel, Antisemitism, and Gender*, hrsg. von Jack L. Jacobs, Cambridge 2017, S. 267-290.
25. Dominique Bourel, *Martin Buber. Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biografie*, Gütersloh 2017.

von Hans Kohn (1891-1971) schon zu Zeiten der Weimarer Republik verfasst worden ist.²⁶

Die letzten beiden Tagungen der Buber-Gesellschaft²⁷ sowie einer der wichtigsten internationalen Kongresse, der in Israel anlässlich des fünfzigsten Todestages Bubers ausgerichtet wurde,²⁸ waren ebenfalls von eminent politischen Fragestellungen geprägt. Und doch gab es bis vor kurzem Stimmen wie die von Samuel H. Brody, welche lapidar behaupten: »There is no definitive treatment of Buber's politics.«²⁹ Auch die vorliegende *Einleitung* wird diesen Mangel nicht gänzlich beheben können. Sie wird stattdessen versuchen – im Bewusstsein, dass jede Kategorisierung der Schriften Bubers zwangsläufig vereinfachend und widersprüchlich in Bezug auf das Selbstverständnis des Autors ist – zu zeigen, in welchem Maße ein politisches und soziales Denken Bubers existiert, und dass dieses nicht losgelöst von seinen persönlichen Begegnungen und Erlebnissen betrachtet werden kann. D.h. dass die *Lehre* Bubers nicht begriffen werden kann, wenn man nicht von der *Tat* ausgeht.

Die Tat

Von der Zeit als junger Erwachsener an bis zum Ende seines Lebens wird Buber nicht aufhören, sich in seinen »Taten« wie in seiner »Lehre« an die Politik zu richten, wenn man diesen Begriff im Sinne Hannah Arendts (1906-1975) versteht.³⁰ Indem er immer wieder selbst Stellung gegenüber den Fragen des politischen und öffentlichen Lebens bezieht, ist »Bubers literarischer Weg [...]«, so Yigal Wagner, »in jeder seiner Phasen gesellschaftliches, geistiges Engagement«³¹. Unter dem Stichwort der *Tat* soll hier eine ganze Reihe von Schriften zusammengefasst werden, in denen die Politik, noch bevor sie zum Gegenstand einer theoretischen Re-

26. Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Hellerau 1930.

27. Dialog und Konflikt. Das dialogische Prinzip in Gesellschaft, Religion, Politik, Philosophie, 2015; Martin Buber und die Idee der Gemeinschaft, 2016.

28. Multiple Dialogues. Martin Buber in Palestine and Israel, 2015.

29. Samuel Hayim Brody, Is Theopolitics an Antipolitics? Martin Buber, Anarchism, and the Idea of the Political, in: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept*, S. 61-88, hier S. 62; ders., *This Pathless Hour. Messianism, Anarchism, Zionism, and Martin Buber's Theopolitics Reconsidered*, Chicago 2013.

30. Vgl. Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München 1993.

31. Yigal Wagner, *Martin Bubers Kampf um Israel. Sein zionistisches und politisches Denken*, Potsdam 1999, S. 16. Vgl. auch: »Buber suchte immer und immer wieder auf seine Weise den Anschluß an die Politik, aber sie blieb seine unglückliche Liebe.« (Schalom Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, S. 83.)

flexion wird, gelebte Praxis ist. Ob diese Schriften streng genommen einen mehr oder minder philosophischen Charakter aufweisen, bleibt dabei oft eine offene Frage. Auf den folgenden Seiten wird die Bindung des jungen Denkers an die zionistische Bewegung nachgezeichnet, die ihn, beginnend mit der Zeit mit Theodor Herzl (1860-1904) und durch eine ständige Selbstkritik und Neufindung hindurch, sein ganzes Leben lang begleiten sollte. Es wird daher die Wechselwirkung seiner Freundschaft mit dem anarchistischen Sozialisten Gustav Landauer (1870-1919) vorgestellt, seine Stellungnahmen zum Ersten Weltkrieg und zur Russischen Revolution; seine Ablehnung des Modells des sowjetischen Kommunismus und seine Suche nach einem religiösen Sozialismus; Bubers spiritueller Widerstand gegen den Nationalsozialismus, der nicht zuletzt durch seine Konzeption einer jüdischen Theopolitik begründet ist; sein unermüdliches Engagement für Dialog und Versöhnung, sowohl mit dem nachhitlerischen Deutschland als auch innerhalb des arabisch-israelischen Konfliktes, und zuletzt seine Ablehnung dessen, was er, vor allem in den letzten, vom sogenannten Kalten Krieg geprägten Lebensjahren, als das größte Hindernis für jeglichen authentischen Dialog betrachtete: das existenzielle Misstrauen.

Zionismen – Kultur, Religion und Verwirklichung

Es erscheint als angemessen, im Falle Bubers nicht von einem Zionismus als vielmehr von verschiedenen *Zionismen* zu sprechen. Der Zionismus ist nämlich ein Leitmotiv mit Variationen, das sich über das Handeln und das politische Denken Martin Bubers während seines gesamten Lebens erstreckt. Wie er selbst in einem kurzen gleichwohl erhellenden Text aus dem Jahr 1929 schreibt, gibt es (wenigstens) *Drei Stationen*,³² die den Weg Bubers innerhalb der zionistischen Bewegung ausmachen. Die erste Station steht im Zeichen der *Kultur*. Sie reicht vom sogenannten Kulturzionismus der Zeit Herzls, die die Wiedergeburt der jüdischen Kunst und Kreativität in den Mittelpunkt stellt, zur identitären und mythropoietischen Behandlung der Judenfrage in den Prager *Reden über das Judentum*. Die zweite Station steht im Zeichen der *Religion*. Sie drängt sich, zusammen mit der Palästinafrage, in der *Balfour Declaration* auf und führt zur Formulierung eines theokratischen Ideals von Zion, ausgehend von den Jahren der Weimarer Republik. Die dritte Sta-

32. Martin Buber, *Drei Stationen*, *Judisk Tidskrift*, 27. Juni 1929, S. 20; jetzt in: MBW 20, S. 75. Vgl. Paul Mendes-Flohr, Einleitung in: MBW 20, S. 14 f.

tion steht im Zeichen der *Verwirklichung*. In ihr findet der föderalistische und sozialistische Kommunitarismus der Kibbuzim des Heiligen Landes weit vor 1948 Ausdruck. Zu diesen dreien gesellt sich eine vierte Station, die in einem folgenden Abschnitt behandeln wird: Bubers Engagement für die israelisch-palästinensische Völkerverständigung und Versöhnung. Auch dieses beginnt weit vor der israelischen Staatsgründung. Diese unterschiedlichen Zionismen bedeuten aber keinen Mangel an konzeptioneller Geschlossenheit. Auch wenn diese verschiedene Schwerpunkte wie Kultur, Religion, Verwirklichung und Versöhnung besitzen, so teilen sie in Wahrheit doch eine zutiefst einheitliche Botschaft und ein einheitliches Telos.

Im Jahr 1896 werden zwei Schlüsseltexte des entstehenden zionistischen Denkens und dessen Bewegung publiziert: *Der Judenstaat* von Theodor Herzl und *Die jüdische Moderne* von Nathan Birnbaum (1864-1937).³³ Ein Jahr später findet der erste Zionistische Kongress in Basel statt, und es wird – auf Initiative Herzls – die Zeitschrift *Die Welt* gegründet (Juni 1897). Wenige Monate darauf, im Wintersemester 1897/98, hält sich Martin Buber in Leipzig auf, und macht hier, vermittelt über den Cousin Aaron Eliasberg (1879-1937), erste Bekanntschaft mit dem Zionismus.³⁴ Dies wird zugleich seine erste und entscheidende Erfahrung mit dem politischen Engagement. Ab 1899 veröffentlicht Buber in einem Zeitraum von fünf Jahren in den Hauptorganen der zionistischen Presse eine Vielzahl von Texten und setzt sich so für die aufkeimende Bewegung ein.

Der Ausgangspunkt, aus dem er sich der Bewegung nähert, ist das Nebeneinander von West- und Ostjuden in Deutschland von der zweiten Hälfte des neunzehnten bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.³⁵ Dabei geht es um den Integrationsprozess der Juden in die europäische bzw. deutsche Gesellschaft, der seinen juristischen Abschluss 1871 mit der sogenannten Emanzipation findet, d.h. der gesetzlichen Anerkennung der Gleichberechtigung der deutschen Juden. Eine solche Integration bedeutet zumeist eine Anpassung, sprich eine Entfernung von der eigenen »Kultur« und eine Zustimmung zur »Zivilisation« des Gastlandes. Dieser Prozess vollzieht sich teils als ein weitreichender Verzicht, teils als ein schrittweiser und fast unmerklicher Verlust. So hat Buber in

33. Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, Leipzig und Wien 1896; Nathan Birnbaum, *Die jüdische Moderne*, Leipzig 1896.

34. Aaron Eliasberg, Aus Martin Bubers Jugendzeit. Erinnerungen, *Blätter des Heine-Bundes* I/1 (April 1928), S. 1-5.

35. Vgl. Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison (Wisconsin) 1982.

seinen Jugendjahren durchaus selbst die Religion seiner Vorväter mehr und mehr aufgegeben und sich stattdessen der westlichen Kultur genähert. Er wusste daher aus eigener Erfahrung, wie eine zweifelhaft gewordene Identität den Nährboden sowohl für die Assimilation als auch für den Dogmatismus bilden kann.

Von der Epoche der Aufklärung bis hin zu Bubers Jugend sind die Formen, in denen das Judentum sein »Nein« gegenüber dem Assimilationsprozess als eine Gegenbewegung der Dissimilation³⁶ ausgedrückt hat, höchst verschiedenartig und zahlreich. Doch der junge Buber wählt keine davon. Er entscheidet sich nicht für den Weg des traditionellen Judentums, und auch nicht für den vom chassidischen Ostjudentum vorgezeichneten Weg. Weder entscheidet er sich für den der *Maskilim*, der Aufklärer-Juden, die sich auf Moses Mendelssohns (1729-1786) Spuren begeben, noch für den des reformierten Judentums, der mit Namen wie Abraham Geiger (1810-1874) und Samuel Hirsch (1815-1889) verbunden ist. Stattdessen wird Buber ab 1901 zum Fürsprecher des Begriffs einer *Jüdischen Renaissance*³⁷ und damit eines sogenannten Kulturzionismus. Er ist sich des Wagnisses bewusst, welches die Rede von einer »Wiedergeburt« des Judentums mit sich bringt. Dennoch kann das Europa des *fin de siècle* ihm einen unverhofft fruchtbaren Boden für eine solche Rede bieten. Richtungsweisend hierfür sind sowohl das, was der Verleger Eugen Diederichs (1867-1930) als *Neuromantik*³⁸ bezeichnet, als auch eine Stimmung, die von Irrationalismus und einer zunehmenden Abwendung vom positivistischen Zeitgeist geprägt ist.

Bubers *Jüdische Renaissance* ist eine Herausforderung, in der man das Echo der Stimmen von Simmel, Dilthey und Friedrich Nietzsche (1844-1900) vernehmen kann. Es ist die Herausforderung des Lebens, das unermüdlich gegen den Strom der Historizität kämpft. Es ist die Herausforderung des Neuen, das in der italienischen und europäischen Renaissance des 15. Jahrhunderts mit seiner Erneuerung des Menschen in seiner Ganzheit – wie von Jacob Burckhardt (1818-1897) dargestellt³⁹ – seinen paradigmatischen Ort hatte. Es ist die Herausforderung desjeni-

36. Shulamit Volkov, The Dynamics of Dissimilation, in: *The Jewish Response to German Culture from the Enlightenment to the Second World War*, hrsg. von Jehuda Reinharz u. Walter Schatzberg, Hannover 1985, S. 195-211.

37. Martin Buber, *Jüdische Renaissance, Ost und West* 1 (1901), S. 7-10; jetzt in: MBW 3, S. 143-147. Vgl. Asher Biemann, *Inventing New Beginnings. On the Idea of Renaissance in Modern Judaism*, Stanford 2009.

38. Vgl. Ulf Diederichs, *Eugen Diederichs und sein Verlag. Bibliographie und Buchgeschichte 1896 bis 1931*, Göttingen 2014.

39. Vgl. Martin Buber, Vorwort zu Jacob Burckhardt, MBA Arc. Ms. Var. 350 007 43; jetzt in: MBW 11.2, S. 114f.

gen, der es wagt, durch die Sprache, die Kunst, das Theater, die Musik, die Dichtung und die Wissenschaft des Judentums schöpferisch zu werden, und der, laut Buber, in der Kreativität den höchsten Ausdruck der Treue zum Leben sieht. Im Laufe von knapp drei Jahren wird er nämlich von einem durch den Zionismus in seinem Judentum Erweckten zu einem, der es bei anderen wachruft.⁴⁰ Es genügt hier, zu erwähnen, dass Herzl ihm im August 1901 den Posten des Chefredakteurs seiner Zeitung *Die Welt* anbietet, den Buber bis zum V. Zionistenkongress (Dezember 1901) übernimmt. In diesem Zusammenhang formiert er mit Berthold Feiwel (1875-1937), Ephraim Lilien (1874-1925), Leo Motzkin (1867-1933) und Chaim Weizmann (1874-1952) die sogenannte *Demokratische Fraktion*, zu deren dauerhaftesten Erzeugnissen das Projekt der Gründung der heutigen Hebräischen Universität zu Jerusalem und des Jüdischen Verlags zählen.

Auf dem V. Zionistischen Kongress hält Buber 1901 das *Referat über »Jüdische Kunst«*,⁴¹ tritt jedoch in einen offenen Widerspruch mit dem diplomatischen, pragmatischen und ökonomistischen Zionismus Herzls und Max Nordaus (1849-1923). Diese Auseinandersetzung wird schließlich unvereinbar mit dem sogenannten »Britischen Uganda-Programm«, das von den beiden auf die Tagesordnung des VI. Zionistenkongresses (1903) gesetzt worden war. Mit dem plötzlichen Tod Herzls im darauffolgenden Jahr endet zugleich die Phase des Buberschen Kulturzionismus – nicht jedoch seine ideelle Auseinandersetzung mit ihm⁴² und sein Einsatz für die zionistische Sache. Durch die *Drei Reden über das Judentum*, die er zwischen 1909 und 1911 gehalten hat, und die von der Vereinigung jüdischer Studierender *Bar Kochba* angeregt worden waren, tritt der Philosoph mit einigen jungen Menschen in Kontakt, die für den Rest seines Lebens zu wichtigen Gesprächspartnern und Freunden werden sollten: Hugo Bergmann (1883-1975), Max Brod (1884-1968), Hans Kohn, Robert und Felix Weltsch⁴³ (1884-1964). Die *Reden* sind

40. Vgl. Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1918, S. 17 f.; jetzt in: MBW 17, S. 41-52, hier S. 46 f.
41. Martin Buber, Referat über »Jüdische Kunst«, in: *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des V. Zionisten-Congresses in Basel 26.-30. December 1901*, Wien: Verlag des Vereins »Erez Israel« 1901, S. 151-180; jetzt in: MBW 7, S. 470-487. Vgl. Gilya Gerda Schmidt, *The Art and the Artists of the Fifth Zionist Congress, 1901*, Syracuse 2003.
42. Vgl. Martin Buber, Wenn Herzl noch lebte, MBA Arc. Ms. Var. 350 06 18b; jetzt in: MBW 11.2, S. 38-41.
43. Vgl. Christian Wiese, Martin Buber and the Impact of World War I on the Prague Zionists Shmuel H. Bergman, Robert Weltsch and Hans Kohn, in: Brian M. Smollet und Christian Wiese (Hrsg.), *Reappraisals and New Studies of the Modern Jewish Experience. Essays in Honor of Robert M. Seltzer*, Leiden 2015, S. 235-267.

durch einen dezidiert emphatischen Ton gekennzeichnet, mit dem die Judenfrage zu einer Identitätsfrage erhoben wird – und zwar nicht ausgehend vom Antisemitismus, sondern von dem Sinn, den das Judentum für den Juden hat. Sie appellieren an eine Reihe von Erlebnissen der mitteleuropäischen Juden – allen voran die Polarität zwischen dem eigenen Judentum und den jeweiligen Mehrheitskulturen als zentrale Dimension der *Galut*.

Die *Reden* betonen den orientalischen Charakter des Judentums und zeichnen sich außerdem (besonders die erste, *Das Judentum und die Juden*) durch die Zentralität von Begriffen wie Blut, Stamm und Volk aus, die eine beunruhigende Nähe zwischen dem hier formulierten Denken Bubers und jener völkischen Ideologie dokumentiert,⁴⁴ die – meisterhaft durch den Historiker George Mosse (1918-1999) rekonstruiert – allgemein den Zeitgeist jener Jahre bestimmte, in denen Buber sein Denken ausbildete. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Reflexion und die politische Prosa Bubers während seiner Wiener Jahre aus dem selben Unbehagen gegenüber der modernen Welt, sowie dem bereits erwähnten antipositivistischen und neuromantischen Gefühl, entsprun-

44. Vgl. George Mosse, *The Crisis of German ideology. Intellectual Origins of the 3. Reich*, New York 1964; ders., The Influence of the Volkish Idea on German Jewry, in: ders., *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a Third Force in Pre-Nazi Germany*, London 1971, S. 77-115; Bernard Susser, Ideological Multivalence. Martin Buber and the German Volkish Tradition, *Political Theory* 1 (1977), S. 75-96; Paul Mendes-Flohr, »Fin-de-siècle« Orientalism, the »Ostjuden« and the Aesthetics of Jewish Self-affirmation, *Studies in Contemporary Jewry* 1 (1984), S. 96-139; ders., Nationalism as a Spiritual Sensibility. The Philosophical Suppositions of Buber's Hebrew Humanism, *The Journal of Religion* 2 (1989), S. 155-168; Avrahâm Šapirâ, Buber's Attachment to Herder and German »Volkism«, *Studies in Zionism* 1 (1993), S. 1-30; Janet C. Menard, Martin Buber's Re-Examination of the Idea of Nationalism, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1 (1995), S. 123-145; Manuel Duarte de Oliveira, Passion for Land and Volk. Martin Buber and Neo-Romanticism, *Leo Baeck Institute Yearbook* 41 (1996), S. 239-259; Caspar Battegay, *Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830-1930*, Köln 2011, S. 174-189; Bernd Witte, Die Renaissance des Judentums aus dem Geist der Neuromantik. Martin Buber und die Entstehung des Kulturzionismus, *Études germaniques* 59 (2004), S. 305-325; Justus H. Ulbricht, Mystik und Deutschtumsmetaphysik. Martin Buber, Eugen Diederichs und die religiöse Renaissance um 1900, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 65 (2013), S. 105-127; Gianfranco Bonola, Conflitti terminologici a sfondo »messianico«. Martin Buber, il Führertum biblico e l'ombra del Führer del Deutsches Reich (1932-1938), in: *Il futuro in eredità. Riflessioni contemporanee su messianismo e secolarizzazione*, hrsg. von Pierfrancesco Fiorato u. Mario Bosincu, Mailand 2016, S. 107-131; Stefan Vogt, The Postcolonial Buber: Orientalism, Subalternity, and Identity Politics in Martin Buber's Political Thought, *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 1 (Herbst 2016), 161-186; 162; ders., *Subalterne Positionierungen: Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890-1933*, Göttingen 2016.

gen sind. Und zwar dergestalt, dass es sich der Anonymität der »Gesellschaft« entgegenstellte und nach authentischeren Daseinsformen in der »Gemeinschaft« suchte. Man darf nicht vergessen, dass Buber zu einer Generation gehörte, die sehr stark von Johann Gottfried Herders (1744-1803) Wiederentdeckung von Volkstum, Sprache und Kultur beeinflusst wurde, und dass er Lehrveranstaltungen zu Wilhelm Wundts (1832-1920) Völkerpsychologie besucht hatte. Sein Interesse für die verschiedenen Völker bekundete auch seine zahlreichen Anthologien und Herausgeberschaften von mythischen bzw. mystischen Texten vor seiner dialogischen Wende. Nach dem Zweiten Weltkrieg wird er diese eigene Anfälligkeit erkennen: »Ich habe von Jugend an die reale Existenz von Völkern aufs höchste ernst genommen.«⁴⁵ Eine Interpretation des politischen und sozialen Denkens Bubers *between left and right*, auch in Kontinuität zur völkischen Ideologie, wurde kürzlich von Uri Ram vorgeschlagen.⁴⁶ Andere Interpreten, wie Siegbert Wolf, haben hingegen aufgezeigt, dass Bubers sozialpolitische Philosophie »keine Blutsgemeinschaft [impliziert], sondern eine des Geistes, der direkten Beziehungen unter den Menschen«.⁴⁷

Der Erste Weltkrieg markiert ein einschneidendes Ereignis in Leben und Werk Bubers in deren Gesamtheit. Zunächst hatte sich Buber in einer anfänglichen Phase des Antimilitarismus als Mitglied des »Forte Kreises«, der im Juni 1914 als Vereinigung von Intellektuellen in Potsdam zusammenkam, gegen die zunehmenden Spannungen zwischen den europäischen Mächten engagiert.⁴⁸ Bei Kriegsausbruch jedoch fiel auch Buber unter dem Losungswort der »Verwirklichung« der verbreiteten Kriegsbegeisterung und forderte Loyalität gegenüber der deutschen Zentralmacht, wozu er sich, wie viele andere Juden der Zeit, verpflichtet fühlte. Jener Begriff der »Verwirklichung« steht im Zentrum von *Daniel*,⁴⁹ dem ersten im strikten Sinne philosophischen Werk des

45. Martin Buber, *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens*, Heidelberg: Lambert Schneider 1953, S. 5; jetzt in: MBW 6, S. 95-101, hier S. 95.

46. Vgl. Uri Ram, *Martin Buber between Left and Right*, S. 278 f.

47. Siegbert Wolf, *Martin Buber zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 103.

48. Weitere Mitglieder sind u. a.: der Freund Gustav Landauer, der Schriftsteller Erich Gutkind (1877-1965), der Dichter und Arzt Frederik van Eeden (1860-1932), der Sinologe Henri Borel (1869-1933), der Dichter Theodor Däubler (1876-1934). Auch Persönlichkeiten wie Romain Rolland (1866-1944) und Wassily Kandinsky (1866-1944) stehen in Kontakt mit der Gruppe. Vgl. Christine Holste, *Der Forte Kreis (1910-1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs*, Stuttgart 1992; *Der Potsdamer Forte-Kreis. Eine utopische Intellektuellenassoziation zur europäischen Friedenssicherung*, hrsg. von Richard Faber u. Christine Holste, Würzburg 2001.

49. Martin Buber, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*, Leipzig: Insel-Verlag 1913; jetzt in: MBW 1, S. 183-246. Bubers Kriegsbegeisterung wird besonders sicht-

Autors, das er kurz vor dem Ausbruch des Krieges verfasst hatte. In diesem Begriff verbindet er eine Doktrin kabbalistisch-chassidischen Ursprungs, nämlich die Vorstellung, dass der Mensch im Schöpfungswerk mit dem Göttlichen zusammenwirke, mit entschieden nietzscheanischer Färbung. Im Einklang mit der Kritik an der Massengesellschaft und an der instrumentellen Rationalität, die durch den Gegensatz zwischen »Verwirklichung« und »Orientierung« ausgedrückt wird, behauptet Buber, dass die Realität durch das Handeln des einzelnen Menschen vollendet werde. Der Ausbruch des Krieges konstituiere somit die Gelegenheit zu eben dieser »Verwirklichung« bzw. »Vollendung«.

Buber, der sich zunächst sogar anwerben lassen wollte, um an die Front zu ziehen,⁵⁰ stellt angesichts der Entwicklung der Ereignisse fest, dass der Krieg nichts als ein ungeheures Blutbad sei, ein wahrhaftiger Bürgerkrieg, der die Juden verschiedener europäischer Länder gegeneinander aufbringe. Von diesem neuen Bewusstsein angetrieben, gründet er im April 1916 die Zeitschrift *Der Jude* mit dem Leitartikel »Die Losung«.⁵¹ Zur gleichen Zeit beweist der Krieg förmlich, wie entschieden unangemessen Bubers sogenannter »Kulturzionismus« inzwischen geworden war. Er reformuliert seinen Zionismus daher vor der Perspektive einer »Verwirklichung« der Gemeinschaft und revidiert dabei seine Vorstellung von der Nation. In einer Schrift vom März 1917, mit dem bezeichnenden Titel »Kulturarbeit«, vollzieht Buber eine entschiedene Selbstkritik und stellt fest: »Ein jüdisches Leben kann nur das Leben einer Gemeinschaft sein, denn es gibt keine Verwirklichung des Judentums zum Leben, es sei denn in der Gemeinschaft. Wir wollen ein jüdisches Gemeinschaftsleben schaffen.«⁵² Bereits in der nur wenige Monate zuvor erfolgten Auseinandersetzung mit Hermann Cohen (1842-1918) war in Bubers Definition von Zion die Überwindung eines rein

bar in Schriften wie »Die Tempelweihe«, *Jüdische Rundschau* XX/1 (1915) (jetzt in: MBW 3, S. 279-285); »Pescara, an einem Augustmorgen. Berlin, nach der Heimkehr«, *Zeit-Echo. Ein Kriegstagebuch der Künstler* 3 (1914), S. 38-39 (jetzt in: MBW 1, 279-280); »Bewegung«, *Der Neue Merkur* 11 (1915), S. 489-492 (jetzt in: MBW 1, S. 281-286), und in den Aufsätzen, die er in *Ereignisse und Begegnungen* versammelt (Leipzig: Insel-Verlag 1917; jetzt in: MBW1, S. 247-276). Vgl. hierzu Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, besonders S. 135-140; Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001 (passim).

50. Brief Bubers an Hans Kohn vom 30. September 1914, B I, S. 370.
51. Martin Buber, Die Losung, *Der Jude* I,1 (1916), S. 1-3; jetzt in: MBW 3, S. 286-289. Vgl. Eleonore Lappin, *Der Jude* (1916-1928). *Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen 2000.
52. Martin Buber, Kulturarbeit, *Der Jude* I,12 (1917), S. 792-793; jetzt in: MBW 3, S. 276.

»nationalen« Gesichtspunkts zu vernehmen: das »Streben des jüdischen Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen. Wir wollen Palästina nicht ›für die Juden‹: wir wollen es für die Menschheit, denn wir wollen es für die Verwirklichung des Judentums.«⁵³ Diese Verwirklichung wird wahrgenommen als schaffendes Werk eines Volkes und nicht eines ordnenden Staates. Ihm zufolge sind »Völker [...] in der Geschichte des Menschentums die schaffenden, jene [die Staaten] die ordnenden Prinzipien.«⁵⁴

Mit der Balfour-Deklaration (November 1917) bewilligt Großbritannien die Errichtung einer jüdischen »Heimstatt« im Heiligen Land. Ob »Israel« tatsächlich (mehr oder weniger) als Terminus für einen »Jüdischen Staat« zu verstehen sei, stellt innerhalb der zionistischen Bewegung eine offene Frage dar. In einem Brief an Hugo Bergmann vom 3./4. Februar 1918 gesteht Buber dem Freund seine merkwürdige Sorge darüber wie folgt: »Die meisten führenden (und wohl auch die meisten geführten) Zionisten [sind] heute durchaus hemmungslose Nationalisten (nach europäischem Muster), Imperialisten, ja unbewußte Merkantilisten und Erfolgenbeter.«⁵⁵ Buber beabsichtigt, Zion zu einem Bollwerk gegen die Vorherrschaft des westlichen Merkantilismus und Imperialismus zu machen und es nicht zu einer Nation oder einem Volk wie alle anderen werden zu lassen. Er entwickelt so mit dem Text *Der heilige Weg* (1919) auf artikuliert Weise ein Denken im Zeichen einer kommunitarischen und sozialistischen Theokratie, gegen »das herrschende Dogma des Jahrhunderts, das heillose Dogma der Souveränität der Nationen«⁵⁶.

Die These, der zufolge Zion als Ort der Verwirklichung des Gottesreichs durch die Tat in der Gemeinschaft gilt, ist somit in zahlreichen Schriften und Debatten aus der Zeit der Weimarer Republik präsent

53. Martin Buber, *Begriffe und Wirklichkeit. Brief an H. Cohen, Der Jude*, 5 (1916/17), S. 281-289, hier S. 287; jetzt in: MBW 3, S. 293-320, hier S. 303.
54. Martin Buber, *Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu H. Cohens Antwort, Der Jude*, 7 (1917), S. 427; jetzt in: MBW 3, S. 311. Vgl. Gianfranco Bonola, *Urgenze del lealismo e travagli dell'identità. Dietro le quinte e intorno alla polemica Cohen-Buber*, in: Hermann Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, Florenz 2000, S. 283-317; Jeffrey A. Barash, *Politics and Theology. The Debate on Zionism between Hermann Cohen and Martin Buber*, in: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept*, S. 49-60.
55. B I, S. 526.
56. Martin Buber, *Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1919, S. 64; jetzt in diesem Band, S. 125-156, hier S. 147. Vgl. Paul Mendes-Flohr, *The Kingdom of God. Martin Buber's Critique of Messianic Politics, Behemoth. A Journal on Civilization* 2 (2008), S. 26-38; Christoph Schmidt, *Die theopolitische Stunde. Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne*, München 2009, S. 205-225; Samuel Hayim Brody, *Is Theopolitics an Antipolitics?*

und vollendet sich, neben der sogenannten biblischen Trilogie,⁵⁷ mit einem auf Hebräisch verfassten Buch aus dem Jahr 1944, das sechs Jahre später auch auf Deutsch erscheint und heute zu Unrecht vergessen ist: *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*. Hierin wird eine der Hauptthesen des religiösen Zionismus, oder vielmehr des theokratisch-buberianischen Zionismus aufgestellt. Die Idee von Zion dürfe nicht mit der eines modernen Nationalstaates verwechselt werden, sondern müsse auf einen Ort oder besser noch auf die Verbindung, bzw. den Bund zwischen einem Volk und einem Land zurückgeführt werden, der in Gegenwart Gottes zu vollziehen sei:

»Solange man ›Zion‹ lediglich als eine der nationalen Ideen versteht, kennt man seine eigentliche Bedeutung nicht. Wir sprechen von einer nationalen Idee, wenn ein Volk seine Einheit, seinen inneren Zusammenhang, seinen geschichtlichen Charakter, seine Überlieferungen, seine Ursprünge und Entfaltungen, sein Schicksal und seine Bestimmung zum Gegenstand seines Bewußtseins und zur Motivation seines Willens erhebt. Demgemäß ist die Zionsidee des jüdischen Volkes in unserer Epoche eine nationale Idee zu nennen. Aber das Wesentliche an ihr ist eben das, was sie von allen unterscheidet.

Es ist kennzeichnend für den Sachverhalt, daß diese nationale Idee sich nicht wie die andern nach einem Volke, sondern nach einem Orte benannte. Damit ist die Tatsache zum Ausdruck gebracht worden, daß es hier nicht um ein Volk an sich, sondern um seine Verbindung mit einem Land, mit seinem heimatlichen Land geht.«⁵⁸

Aus diesem Grund schreibt Buber hier in einer hörbar provokativen Diktion: »Israel verliert sich selber, wenn es Palästina durch ein anderes Land ersetzt; es verliert sich selbst, wenn es Zion durch Palästina ersetzt.«⁵⁹

In der frühen Nachkriegszeit, als er zumindest teilweise sein Misstrauen gegenüber den politischen Parteien überwunden hatte, wurde Buber zum aktiven Mitglied der *Hapoel Hatzair*, für die er einige Reden hielt, unter anderem »Der heimliche Führer«, »Staatsideen, Gemeinschaftsversuche ...«, und vor allem, anlässlich des XII. Zionistenkongresses in Karlsbad (1921), »Nationalismus«, eine Arbeit, die eine grundlegende Kritik am modernen Nationalstaat formuliert.⁶⁰ Buber, der

57. Vgl. *Königtum Gottes* (1932; jetzt in: MBW 15, S. 93-276), *Der Glaube der Propheten* (Hebr. 1942; Dt. 1950; jetzt in: MBW 13), *Moses* (Hebr. 1945; Dt. 1946; jetzt in: MBW 13).

58. Martin Buber, *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, Zürich: Artemis Verlag 1950, S. 7; jetzt in: MBW 20, S. 171-316, hier S. 173.

59. Ebd., S. 181; jetzt in: MBW 20, S. 297. Vgl. Stefan Schreiner, *Der jüdische Staat zwischen Religion und Ideologie*, in: *Der Staat im Vorderen Orient*, hrsg. von Peter Pawelka, Baden-Baden 2008, S. 137-164.

60. Martin Buber, *Der heimliche Führer*, *Die Arbeit* (Organ der zionistischen volks-

immer mehr die Verwandlung des Zionismus in einen Nationalismus europäischer Art fürchtete, formuliert hierin eine grundlegende Unterscheidung. Ein Volk wird da als ein Phänomen des Lebens definiert, wobei eine Nation als ein Phänomen des Bewusstseins gilt, und der moderne Nationalismus als eines der »Überbewußtheit«⁶¹, letztendlich jedoch als eine »Krankheitserscheinung«, in der die Völker die Nation zum »Selbstzweck« erheben. Damit denunziert er, dass das, »was ursprünglich Forderung einer Gemeinschaft nach Selbstbestimmung war, [...] zum Wunsch nach Selbstbehauptung gegenüber anderen Gemeinschaften«⁶² wird. Buber wird 1925 mit diesen Prinzipien zum Mitbegründer der *Brit Shalom* (dt.: »Friedensbund«),⁶³ jener Organisation, die sich innerhalb der Zionistischen Bewegung um Demokratie, Kooperation und rechtliche Gleichstellung von Juden und Arabern bemühen sollte.

Einige Monate nach seinem ersten Besuch in Palästina (1927), stellt Buber in »Warum muß der Aufbau Palästinas ein sozialistischer sein?« fest, dass sein Zionismus sich von einem Kultur- zu einem »Verwirklichungszionismus« entwickelt habe. Er meint damit einen Zionismus, der auf die Verwirklichung der wahren Gemeinschaft abziele. Wesentlich dafür sei die Existenz der gemeinschaftlichen Dörfer (Kwuzot, Kibbuzim), deren Menschen er als »ein lebendes Experiment«⁶⁴ betrachtet. Durch das Gemeineigentum am Boden, die eigene Arbeit und die Autonomie ihrer Mitglieder, stellen die Kibbuzim für ihn »dezentralisierte, autonome Werkgemeinden als Basis eines föderativen Sozialismus«⁶⁵

sozialistischen Partei Hapoël-Hazaïr), Gustav Landauer Gedenkheft, Juni 1920, S. 36-37; jetzt in diesem Band, S. 182-183; ders., Staatsideen, Gemeinschaftsver suche und die menschliche Wirklichkeit, MBA Arc. Ms. Var. 350 47e; jetzt in diesem Band, S. 207-221; ders., Nationalismus, in: ders., *Kampf um Israel. Reden und Schriften, 1921-1932*, Berlin: Schocken 1933, S. 225-242; jetzt in: MBW 21.

61. Buber, Nationalismus, S. 232.

62. Yigal Wagner, *Martin Bubers Kampf um Israel*, S. 41.

63. Vgl. Dietmar Wiechmann, *Der Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith-Schalom zur Lösung des jüdisch-arabischen Konfliktes in der Zeit von 1925-1933*, Schwalbach 1998; Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden 2002.

64. Martin Buber, »Warum muß der Aufbau Palästinas ein sozialistischer sein?«, in: *Für das arbeitende Erez-Israel*, Gründungskonferenz der Liga für das arbeitende Palästina in Deutschland, Berlin, 29. u. 30. Dezember 1929, S. 10-18; jetzt in diesem Band, S. 324-332.

65. Siegbert Wolf, »Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst«. Martin Bubers Konzeption der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konflikts – und was davon geblieben ist, in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*, hrsg. von Wolfgang Krone, Thomas Reichert u. Meike Siegfried, Berlin 2011, S. 25-51, hier S. 32 f.

dar, ganz im Gegensatz zum anonymen und zentralistischen Staat. In der Errichtung der *Kwuzza* durch die *Chaluzim* »ging nicht die Ideologie voran, sondern das Werk«⁶⁶ – schreibt Buber in Kontinuität zur Lehre A. D. Gordons (1856-1922) – und die Erneuerung des Menschen. Dazu benötige man eine »Erziehung zur Gemeinschaft«,⁶⁷ insbesondere in der Zeit der massiven Einwanderung nach Palästina. Konsumvereine und Produktionsgenossenschaften allein seien nicht hinreichend. Nur zusammen als Vollgenossenschaften könnten diese – Buber zufolge – auch etwas verwirklichen. Das hebräische Genossenschaftsdorf in Palästina sei der einzige umfassende Versuch, eine Vollgenossenschaft zu schaffen, die »ein gewisses Maß des Gelingens im sozialistischen Sinn«⁶⁸ garantiere. Deswegen gilt Jerusalem, was die Verwirklichung des Sozialismus betrifft, für Buber als Gegenpol zu Moskau:

»Solange Rußland nicht selber eine wesenhafte innere Umgestaltung erfahren hat – und wir können heute noch nicht ahnen, wann und wie das geschehen wird –, haben wir den einen der beiden Pole des Sozialismus, zwischen denen dann die Wahl zu treffen ist, mit dem gewaltigen Namen Moskaus zu bezeichnen. Den andern Pol wage ich trotz allem ›Jerusalem‹ zu nennen.«⁶⁹

Buber betrachtet die Kibbuzim als die Alternative zum Nationalismus und Imperialismus einerseits, zum Individualismus und Kollektivismus andererseits, und sogar als den Weg zur konstruktiven Gestaltung der jüdisch-arabischen Beziehungen. Schließlich definiert er sie in *Pfade in Utopia* (1950) als ein vorbildliches »Nicht-scheitern«.⁷⁰ Obwohl Buber also in den Kibbuzim die Verkörperung seiner eigenen sozialen und politischen Ideale erkennt, hat er sich stets dagegen gesträubt, nach Palästina überzusiedeln, wohin viele junge deutschsprachige Juden bereits vor 1938 emigriert waren, die von seinen eigenen Schriften in nicht unwesentlichem Maße beeinflusst waren,⁷¹ allen voran die »Werkleute«

66. Martin Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg: Lambert Schneider 1959, S. 222; jetzt in: MBW 11.2, S. 117-259, hier S. 244.

67. Martin Buber, *Erziehung zur Gemeinschaft*, MBA Arc. Ms. Var. 350 47d; jetzt in diesem Band, S. 300-318.

68. Martin Buber, *Pfade in Utopia*, S. 221; jetzt in: MBW 11.2, S. 243. Vgl. dazu auch Martin Buber, Moses Hess und die sozialistische Idee (Hebr.), in: Moses Hess, *Ketuwim kelaliim*, Jerusalem 1956, S. 9-24; jetzt in: MBW 11.2, S. 309-325.

69. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 233; jetzt in: MBW 11.2, S. 250.

70. Ebd., S. 222; jetzt in: MBW 11.2, S. 243.

71. Vgl. Gershom Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, in: ders. *Judaica* 2, Frankfurt a.M. 1970, S. 133-192; Jehuda Reinharz, Martin Bubers Impact on German Zionism Before World War I, *Studies in Zionism* 6 (1982), S. 171-183; Klaus S. Davidowicz, Martin Buber und der deutsche Zionismus, *Kairos* 34-35 (1992-1993), S. 192-217; Chaim Schatzker, Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement in Germany, *Leo Baeck Institute Yearbook* 23 (1978), S. 151-171.

von Hermann Menachem Gerson (1908-1989),⁷² die so zu *Chaluzim* wurden. Darüber hinaus ist bemerkenswert, dass Buber, als er sich schließlich in Palästina niedergelassen hatte, eher selten jene Werk- und Lebensgemeinschaften besuchte, die seinen Lehren verpflichtet waren, wie zum Beispiel den Kibbutz Hazorea, was dessen Mitglieder enttäuschte.⁷³ Andererseits wird Buber später ein aktives Mitglied der 1939 gegründeten *League for Arab-Jewish Rapprochement and Cooperation* und wenig später zum Mitbegründer der 1942 entstandenen Gruppe *Ichud* (Einheit). Er wird später sogar zu deren Vorsitzendem, und setzt als Ziele des *Ichuds* sowohl die Etablierung einer Regierungsform auf Grund gleicher politischer Rechte für beide Völker in Palästina als auch eine Konföderation mit den Nachbarländern durch.⁷⁴ Nach der Staatsgründung Israels wird Buber der charismatischste Widersacher Ben Gurions (1886-1973) unter den israelischen Intellektuellen sein, und der namhafteste Verteidiger der Rechte der Palästinenser. Obgleich Bubers Antwort auf die zionistische Frage letztlich aus vielen verschiedenen Facetten bestand, lassen sich diese doch mit dem Spruch aus Jesaja 1,27 zusammenfassen: »Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst«.

Die Wahlverwandtschaft mit Gustav Landauer

Wenn Nietzsche der Philosoph war, der den noch sehr jugendlichen Buber verzauberte und verhexte,⁷⁵ wenn Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) sein Alter-Ego während der ästhetischen Wiener Jahre darstellte,⁷⁶ wenn Simmel und Dilthey die Lehrer seiner Universitätsjahre waren, und Theodor Herzl sein politischer Lehrmeister und Gegenspieler in der zio-

72. Vgl. Menachem Gerson, *Family, Women and Socialization in the Kibbutz*, Toronto 1978; Hermann Meier-Cronmeyer, *Kibbuzim. Geschichte, Geist und Gestalt*, Hannover 1969; Friedrich Lotter, Hermann (Menachem) Gerson und der Bund deutsch-jüdischer Jugend »Werkleute«, *Frankfurter Jahrbuch 1996/97 des Vereins der Freunde und Förderer des Museums Viadrina*, Frankfurt a.O. 1997, S. 89-133; Shalom Lilker, M. Buber on Judaism and the Kibbutz, *Shdemot* 9 (1978), S. 51-60; Menachem Rosner, The Philosophy of Martin Buber and the Social Structure of the Kibbutz, *Shdemot* 18 (1982), S. 34-44.
73. Haim Gordon, *The Other Martin Buber. Recollections of His Contemporaries*, Athens (Ohio) 1988, S. 97-106 u. S. 134-137.
74. Vgl. Bernard Susser, The Anarcho-Federalism of Martin Buber, *Publius* IX/4 (Autumn 1979), S. 103-115.
75. Vgl. Martin Buber, Zarathustra; jetzt in: MBW 1, S. 103-117; ders., Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte, *Die Kunst im Leben* 2 (1900), S. 13; jetzt in: MBW 1, S. 149-151. Dazu auch Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, S. 18 f., jetzt in: MBW 7, S. 283 f.
76. Vgl. Martin Buber, Zur Wiener Literatur; jetzt in: MBW 1, S. 119-129.

nistischen Bewegung, so war Gustav Landauer der Freund, der Buber die sozio-politische Thematik in drängender Aktualität näherbrachte – ebenso wie Buber die Reflexionen über das eigene Judentum des letzteren inspirieren sollte. Die Begegnung zwischen den beiden begründet somit eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen dem »Anarchisten« und dem »Zionisten«, so dass sich sagen lässt: »die Ansichten der beiden Freunde haben sich in Austausch, Übereinstimmung und Auseinandersetzung gebildet, und Geben und Nehmen lässt sich unter solchen Umständen nicht auseinanderhalten.«⁷⁷ Eine sehr starke »Wahlverwandtschaft«⁷⁸ verbindet die Wege dieser zwei atypischen Juden in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Die Prinzipien von Landauers sozialer Philosophie, wie Gegenseitigkeit, Solidarität, Kooperation, Selbstbestimmung, freie Assoziation, Föderalismus und Dezentralisierung, übten einen großen Einfluss auf Bubers soziales und politisches Denken aus. Buber teilte Landauers Kritik an der Autorität und an den Institutionen, ebenso wie seine Kritik an jeder Revolution, die nicht mit dem Menschen selbst beginnt, sondern mit den sogenannten Revolutionären. Denn für beide bestand der größte Fehler der Russischen Revolution darin, dass diese nicht das zwischenmenschliche Leben transformiert habe. Damit formulieren sie ihre erste Kritik am Marxismus. Der Sozialismus dürfe ihrer Meinung nach nicht vergessen, dass jedes Mittel seinem gesetzten Zweck entsprechen müsse. Freiheit dürfe nicht aus der Not heraus entstehen. Beide erahnen also die Risiken des Individualismus, ebenso wie die des Kollektivismus. Der Sozialismus wird von ihnen als ein »frei vereinbartes Zusammenleben der Menschen« gedacht, als »die Unmittelbarkeit der sozialen Beziehungen jenseits von Staat und kapitalistischer Marktwirtschaft«⁷⁹. Er solle dann nicht nur das Ergebnis der wirtschaftlichen Verhältnisse sein, sondern vor allem etwas, das jetzt und hier von den Menschen verwirklicht werde. Damit erweisen sich beide als Vertreter eines Sozialismus mit antimarxis-

77. Grete Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 215.

78. Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris 1988; ders., *Romantic Prophets of Utopia*. Gustav Landauer and Martin Buber, in: *Gustav Landauer. Anarchist and Jew*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr u. Anya Mali, Berlin 2014, S. 64-81; Siegbert Wolf, »Der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft«. Der »Bund« zwischen Gustav Landauer und Martin Buber, *Im Gespräch* 2 (2011), S. 35-48; Donatella Di Cesare, *Martin Buber and the Anarchic Utopia of the Community*, *Naharaim* 2 (2011), S. 183-205; Gianfranco Ragona, *Comunità, utopia libertaria e sionismo in Martin Buber*, in: *Il pensiero politico* 2 (2006), S. 243-266.

79. Siegbert Wolf, »Ich habe eine große Liebe für Ihren Weg« – Martin Buber, Gustav Landauer und der »Sozialistische Bund«, in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit*, S. 226-249, hier S. 235.

tischen, anarchistischen und mystischen Konnotationen, dessen Ort der Verwirklichung die Gemeinschaft sei. Eine autarke und zugleich föderative *Communitas* gilt somit als Paradebeispiel der Zusammenhörigkeit jedes Menschen mit dem allen gemeinsamen Menschengeschlecht, und letztendlich mit einem gemeinsamen Kosmos.⁸⁰ Diese Idee ist als Antithese zur bürgerlich-individualistischen, ja entzauberten Industriegesellschaft zu sehen, die ihren letzten Grund nunmehr bloß im Staat mit seinem Gewaltmonopol hat. Zudem setzen sie einem solchen zentralistischen und mechanistischen Scheinsozialismus einen föderalistisch organisierten Gemeinschaftssozialismus vehement entgegen.

Wenn Wien die Stadt Bubers ästhetischer Bildung war, dann war Berlin die Stadt seiner politischen Bildung. Sowohl Buber als auch Landauer befanden sich in ihrem Streben nach Gemeinschaft auf der Suche nach einer authentischen Lebenshaltung. Es ist daher vielleicht kein Zufall, dass sie sich in Berlin im Umkreis der *Neuen Gemeinschaft*⁸¹ kennenlernten. Einerseits hielt Buber hier die Reden »Alte und neue Gemeinschaft« und »Über Jakob Böhme«, zum anderen hielt Landauer die Reden »Durch Absonderung zur Gemeinschaft« und »Friedrich Nietzsche«.⁸² Obwohl ihre Anbindung an die *Neue Gemeinschaft* so flüchtig war wie die Bewegung selbst, waren die aus ihr entstandene Freundschaft und ihre gemeinsamen Interessen und Ansichten, wie Buber sie programmatisch in seinen Reden festhielt, von Dauer. Zum Zeitpunkt, als Buber Landauer kennenlernte, hatte dieser bereits als Redakteur der Zeitschrift *Sozialist*⁸³ gearbeitet, übersetzte die Schriften von Meister Eckhart (1260-1328) in zeitgenössisches Deutsch und hatte an dem

80. Vgl. Gustav Landauer, Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums (1895-96), in: ders., *Anarchismus. Ausgewählte Schriften*, Band 2, hrsg. von Siegbert Wolf, Lich 2009, S. 45-68.
81. Vgl. Karin Bruns, Die Neue Gemeinschaft, in: *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde, 1825-1933*, hrsg. von Wulf Wülfing, Karin Bruns et al., Stuttgart u. Weimar 1998, S. 358-371; Erich Mühsam, *Unpolitische Erinnerungen*, Berlin 2003, S. 18-41; Hans Kohn, *Martin Buber*, S. 28-39.
82. Martin Buber, Alte und neue Gemeinschaft, MBA Arc. Ms. Var 350 Beth 47; jetzt in: MBW 2.1, S. 61-66; ders., Über Jakob Böhme, *Wiener Rundschau* 12 (1901), S. 251-253; jetzt in: MBW 2.1, S. 70-74. Gustav Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft, in: *Die Neue Gemeinschaft. Ein Orden vom wahren Leben*, hrsg. von Heinrich u. Julius Hart, Leipzig 1901, S. 45-68; ders., Friedrich Nietzsche, in: Hanna Delf, »Allseitig, nicht einseitig sein«. Zwei unveröffentlichte Manuskripte Gustav Landauers zur frühen Nietzsche Rezeption, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4 (1992), S. 303-321.
83. Vgl. Gustav Landauer, *Signatur: g. l. Gustav Landauer im »Sozialist«*. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892-1899), hrsg. von Ruth Link-Salinger, Frankfurt a. M. 1986.

dreibändigen sprachphilosophischen Werk seines engen Freundes Fritz Mauthner (1849-1923), *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-1902), mitgearbeitet.⁸⁴ Das Interesse für die christliche Mystik ist ein weiteres Motiv, das die zwei jungen Denker verbindet.⁸⁵ Auch die Literatur ist ein Interessengebiet, das beiden gemeinsam ist: Landauer übersetzt aus verschiedenen Sprachen, während Buber bald als Herausgeber mythischer und mystischer Anthologien tätig wird.⁸⁶ Im Jahr 1904 widmet er einen Aufsatz Landauer und dessen Werk.⁸⁷ Landauer wird von Buber als ein »Befreier« dargestellt, insofern er Dogmen antastet und Sicherheiten erschüttert. Die Anarchie – eines von Landauers Grundprinzipien – wird von Buber als »eine Grundstimmung jedes Menschen, der aus sich ein neues Wesen formen will«⁸⁸, definiert.

Bis zu Bubers Anthologie *Die Legende des Baalschem* (1908) ist es hauptsächlich Landauer, der Buber beeinflusst. Mit dem Erscheinen der chassidischen Anthologie »war indessen schon eine Umkehrung des Verhältnisses eingeleitet worden«⁸⁹, und zwar dahingehend, dass sich das jüdische Selbstverständnis bei Landauer erst durch die Begegnung mit dem von Buber wiederentdeckten Chassidismus ausgebildet hat. Damit wurde er dahingehend überzeugt, dass das Judentum keine äußere Zufälligkeit, sondern ein inneres Wesensmerkmal sei – so wird er es selbst in seiner Rezension des Buches ausdrücken.⁹⁰ Nur ein neuromantisches und mystisches Judentum, wie jenes von Buber aus den

84. Meister Eckhart, *Mystische Schriften. Übertragen von Gustav Landauer*, Berlin 1903. Vgl. Thorsten Hinz, *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Berlin 2000; Joachim Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Albeck bei Ulm 2001.
85. Vgl. Yossef Schwartz, *The Politicization of the Mystical in Buber and His Contemporaries*, in: *New Perspectives on Martin Buber*, S. 205-218.
86. Vgl. Martina Urban, *Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*, Chicago 2008.
87. Martin Buber, Gustav Landauer, *Die Zeit*, 11. Juni 1904, S. 127-128; jetzt in: MBW 2.1, S. 102-107. Einige Jahre später wird Landauer über Buber schreiben: Gustav Landauer, Martin Buber, *Neue Blätter* 1-2 (1913), S. 90-107. In diesem Aufsatz beschreibt Landauer Buber als den »Apostel des Judentums vor der Menschheit«, S. 90.
88. Buber, Gustav Landauer, S. 127; jetzt in: MBW 2.1, S. 102 f.
89. Norbert Altenhofer, Martin Buber und Gustav Landauer, in: *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, hrsg. von Werner Licharz u. Heinz Schmidt, Frankfurt am Main 1991, Bd. 2, S. 150-177, hier S. 150.
90. Gustav Landauer, *Die Legende des Baalschem*, *Das literarische Echo*, XIII/2, 15. Oktober 1910, S. 148-149.

ostjüdischen Legenden geschaffene, konnte ihn – im Gegensatz zu jeder Form von Legalismus oder Rationalismus – ansprechen.⁹¹

Bereits 1907 erschien Landauers Monographie *Die Revolution* in der Reihe *Die Gesellschaft*, herausgegeben von Buber.⁹² In dieser Schrift bedeutet U-topie als »Ou-Topos« eine Loslösung von Formen und Dogmen, die die autoritäre Stabilität jeder »Topie« dominieren, sodass die Geschichte als der Übergang zwischen der Geburt einer U-topie, ihrer Versteifung als Topie und ihrem Niedergang durch die Entstehung einer neuen Utopie verstanden wird, deren Schicksal es dann ist, selbst zur Topie zu werden. Man kann hier das Echo von Simmels und Oswald Spenglers (1880-1936) Kulturmorphologie und Geschichtsphilosophie vernehmen. Die Entstehung des *Sozialistischen Bundes* (1908-1915) sollte die zwei Freunde noch enger aneinanderbinden. 1911 erschienen zwei Schriften, die – jede auf ihre Weise – den jeweils anderen zum charismatischen Wortführer einer ganzen Generation erhoben. Namentlich sind das Bubers *Drei Reden über das Judentum* und Landauers *Aufruf zum Sozialismus*.⁹³

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges sind Buber und Landauer an der Gründung des Potsdamer *Forte-Kreises* beteiligt. Bei Ausbruch des Krieges vertraten sie jedoch äußerst gegensätzliche Positionen. Buber lässt sich zu kriegerischen Äußerungen verleiten, die den Freund stark empören.⁹⁴ Eine solche Differenz, die ihre Freundschaft aber nicht in Frage stellt, war nicht zum ersten Mal zwischen Buber und Landauer aufgetreten, und es wird auch nicht die letzte sein. Als Anarcho-Sozialist verhielt sich Landauer eher skeptisch dem Zionismus gegenüber – wie Buber selbst in »Der heimliche Führer« berichtet: »ein Neues im Judentum [...] war nicht unmittelbare Gegenwart für ihn«⁹⁵. Umgekehrt hielt Buber die Münchner Räterepublik für ein richtungsloses politisches System und lehnte sie sogar als das Ergebnis einer »Scheinrevolution«⁹⁶ ab. Dennoch konnte er Landauers aktives Engagement für die Räterepublik

91. Vgl. Landauers Text Sind das Ketzergedanken? in: *Vom Judentum. Ein Sammelband*, hrsg. von Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba, Leipzig 1913, S. 250-257.

92. Gustav Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt a.M. 1907.

93. Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin 1911.

94. Vgl. Landauers Brief an Buber vom 12. Mai 1916. Hierin findet sich der Ausdruck »Kriegsbuber« (B I, S. 433). Landauer war tief irritiert von Bubers Texten wie »Die Losung« und »Der Geist des Orients und das Judentum«.

95. Martin Buber, *Der heimliche Führer*, S. 37; jetzt in diesem Band, S. 183. Nichtsdestotrotz wird hier Landauer von Buber als »heimlicher« d. h. »prädestinierter Führer des neuen Judentums« (ebd., S. 36; in diesem Band, S. 182) der zionistischen sozialistischen Partei Hapoël-Hazaïr dargestellt.

96. Ebd., S. 36; jetzt in diesem Band, S. 182.

nachvollziehen, in deren Folge dieser am 7. April 1919 mit der Volksaufklärung beauftragt wurde. Landauer hatte Buber zufolge die Gefahren der Revolutionen, wie etwa die »Versumpfung im Parteigetriebe« und ihre »Selbstvernichtung in der Gewalttat und Gewaltgebärde«,⁹⁷ erkannt, und gewusst, wie sich die echte Revolution und der echte Sozialismus von ihrer historischen Konfiguration in der Gegenwart unterscheiden müssen. Deswegen wollte er, laut Buber, durch seine aktive Teilnahme an der Revolution »mehr verhüten als wirken«. ⁹⁸ Das heißt, Landauer habe »in der Revolution gegen die Revolution – um die Revolution gekämpft«. ⁹⁹ Als grausame Konsequenz aus dieser Haltung wird Landauer am 2. Mai 1919 von der »antirevolutionären Soldateska«, ¹⁰⁰ den sogenannten »Freikorps«, umgebracht.

Sein ganzes Leben lang wird Buber das Andenken des Freundes aufrechterhalten – als Herausgeber zahlreicher seiner Texte, ¹⁰¹ ebenso wie durch viele Essays und Reden, die Landauer gewidmet sind. Ein Rückgriff auf das politische Denken des Freundes findet sodann im Laufe der Jahrzehnte statt. Bubers *Der heilige Weg* ist Landauer gewidmet und bildet einen entscheidenden Text im Werk Bubers. Dieser Text gilt als die beste Darstellung von Bubers Gemeinschaftskonzeption in der Zeit seiner dialogischen Wende bzw. als die erste Formulierung seiner Theopolitik. Der Essay »Landauer und die Revolution«, nur wenige Wochen nach dem Tod des Freundes veröffentlicht, stellt dann einen sehr bewegenden Nachruf auf den Freund dar. Hierin schreibt Buber: »Gustav Landauer war ein deutscher Jude« und als solcher »fühlte [er] in sich den urjüdischen Geist«, der zur Verwirklichung drängt. Landauer habe zur Gegenwehr gegen die Unmenschlichkeit »in Deutschland in der Zeit seiner größten Gottferne« aufgerufen, in einer mittelpunktlosen »Welt des Ungeistes«. Deswegen gilt er Buber als »Prophet der kommenden Menschengemeinschaft« und »ist als ihr Blutzuge gefallen« ¹⁰². Landauer ist für Buber der Vertreter der wahren Gemeinschaft, die hier als Ort des Miteinanderseins begriffen wird und als Gegenstück zu einer

97. Martin Buber, Landauer und die Revolution, *Masken* 18/19 (1919), S. 282-291, hier S. 288; jetzt in diesem Band, S. 172-181, hier S. 178.

98. Ebd.; jetzt in diesem Band, S. 178.

99. Martin Buber, Erinnerung an einen Tod, *Neue Wege* 4 (1929), S. 161-165, hier S. 165; jetzt in diesem Band, S. 319-323, hier S. 323.

100. Ebd., S. 162; jetzt in diesem Band, S. 320.

101. Vgl. Gustav Landauer, *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum*, hrsg. von Martin Buber, Potsdam 1921; ders., *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, hrsg. von Martin Buber, Köln 1924; ders., *Sein Lebensgang in Briefen*, hrsg. von Martin Buber und Ina Britschgi-Schimmer, Frankfurt a. M. 1929.

102. Martin Buber, Landauer und die Revolution, S. 291; jetzt in diesem Band, S. 181.

Gesellschaft, in der alles öffentliche Leben durch Staatszentrismus, Machtausübung und Parteinahme verdrängt worden sei, skizziert wird. »Die Wiedergeburt der Völker aus dem Geist der Gemeinde«¹⁰³ durch einen föderalistischen und organischen Gemeinschaftssozialismus – den Buber via Landauer verkündet – war ihrer beider Antwort auf einen Scheinsozialismus (so urteilten beide über die UdSSR) ebenso wie auf einen Kapitalismus, der für beide »Fältnis« und »Verdammnis«, d. h. den Tod der abendländischen Kultur bedeutete.

Landauers und Bubers Denken und Handeln kann insofern als antipolitisch betrachtet werden, als beide »gegen eine falsche Öffentlichkeit für eine künftige rechtmäßige, gegen eine zerfallende Gesellschaft für den Bau einer Gemeinschaft«¹⁰⁴ mit ihrer Person eintreten. Ihre Zeit-Diagnosen werden später durch die Geschichte bestätigt werden. Zwanzig Jahre nach dem Tod des Freundes beweist Buber in »Landauer zu dieser Stunde«, wie das gesamte öffentliche Leben immer mehr durch politische Fiktionen überdeckt wird. Die Arbeiterbewegung ist in der UdSSR durch einen Parteienstaat ersetzt worden, und faschistische Diktaturen verhindern und vernichten jegliche Teilnahme am öffentlichen Leben. Die UdSSR gilt für Buber als der als »Messias verkleidete Leviathan«: sie sei keine Verwirklichung des menschlichen Drangs nach Gemeinschaft, sondern die Menschen seien in ihr machtlos und zu »Knechte[n] des grössten aller Unternehmen, des Unternehmens Staat geworden«¹⁰⁵. Dagegen wird er – im direkten Anschluss an Landauer – wiederholen, dass sowohl eine freie Gesellschaft ein Bund von Gemeinschaften sei, als auch die wahre Idee des Sozialismus, die der Idee der freien Vereinigung entsprechen müsse: »das Bild des wahren Sozialismus zeigen, der nicht Zentralismus, sondern Föderation, nicht vom Staat konzentrierte alte Wirtschaft, sondern neue genossenschaftliche, nicht Zwang, sondern Verantwortung ist.«¹⁰⁶

Damit kamen auch die Gedanken Bubers über die Revolution und den Staat zu ihrer Reife. Voraussetzung für die Revolution sei, dass die heutige Ordnung, d. h. die Zwangsordnung des Staates, überwunden werde. Das sei wünschenswert und möglich. Eine echte Umwandlung könne aber nur erfolgen, wenn die jeweiligen zwischenmenschlichen Zwangs-

103. Ebd., S. 283; jetzt in diesem Band, S. 173.

104. Martin Buber, Vorwort, in: *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, S. V-VIII, hier S. VI; jetzt in diesem Band, S. 265-267, hier S. 266.

105. Martin Buber, Landauer heute (Hebr.), *Hapo'el haza'ir*, 29, 27. Juni 1939, S. 11-13; jetzt in: MBW 11.2, S. 33-37, hier S. 33.

106. Ebd., S. 34.

verhältnisse durch etwas Neues ersetzt würden. Landauer hatte immer wieder darauf hingewiesen, dass der Staat ein Zustand, d. h. ein *Status*, sei. Ihm zufolge sei der »Staat [...] ein Verhältnis, [...] eine Beziehung zwischen den Menschen, [...] eine Art, wie die Menschen sich zueinander verhalten; und man zerstört ihn, indem man andre Beziehungen eingeht, indem man sich anders zueinander verhält.«¹⁰⁷ Der Staat könne zwar durch eine politische Revolution zerstört werden, aber das reiche nicht aus. Damit eine Revolution nicht nur eine politische, sondern auch eine soziale sein könne, sei es notwendig, dass die Revolutionäre in echtem Gemeinschaftsgeist handelten. Diesen Vorstellungen folgend wird der Staat von Buber als ein rechtmäßiger Zwang konzipiert, der dennoch immer wieder überschritten werden müsse. Er wird dieses Überschreiten später als »Mehrstaat« bezeichnen.

Ein kommunitarischer, religiöser und utopischer Sozialismus

Politische Lehre und politische Tat charakterisieren den Lebens- und Denkweg Martin Bubers von seinen jungen Jahren an, sowohl innerhalb der zionistischen Bewegung der Herzl-Jahre als auch im Dialog mit dem Freund Gustav Landauer. Die Idee der Gemeinschaft, die bereits Gegenstand der Rede »Alte und neue Gemeinschaft« aus dem Jahr 1901 war, wird zum Epizentrum des politischen und sozialen Denkens Bubers und wird mit Texten wie »Unser Nationalismus« und »Die Revolution und wir«¹⁰⁸ in einen Gegensatz zur russischen Revolution gestellt. Die Formulierungen seines kommunitarischen, religiösen und utopischen Sozialismus – obwohl er Züge einer anarchisierenden Theopolitik annimmt – sind von Buber als ein Gegenentwurf zum »Realsozialismus« der UdSSR gedacht. Durch die Begegnung mit dem Schweizer Theologen Leonhard Ragaz (1868-1945) und die Tagung zum Thema »Sozialismus aus dem Glauben«,¹⁰⁹ die Buber 1928 in Heppenheim organisierte, gipfelt der Diskurs schließlich in der Monographie *Pfade in Utopia*, die 1950 auf Deutsch erscheint.

107. Gustav Landauer, Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk!, *Der Sozialist*, 15. Juni 1910.

108. Martin Buber, Unser Nationalismus, *Der Jude* 1-2 (1917), S. 1-3; jetzt in: MBW 3, S. 333-335; ders., Die Revolution und wir, *Der Jude* 8-9 (1918), S. 345-347; jetzt in diesem Band, S. 108-110.

109. Ders., [Drei Diskussionsbeiträge], in: *Sozialismus aus dem Glauben – Verhandlungen der Sozialistischen Tagung in Heppenheim*, Pfingstwoche 1928, Zürich: Rotapfel 1929, S. 90-94; 121 f. u. 217-219; jetzt in diesem Band, S. 333-339.

Mit einer »täppische[n]« Brutalität habe sich die Russische Revolution, so Buber, durch drei Stadien entwickelt: zunächst konstituierten sich die Sowjets als einzelne autonome Räte; dann begann der Zentralismus der kommunistischen Partei die Sowjets zu dominieren und ihre Autonomie zu vermindern; schließlich etablierte sich eine zentralisierte staatliche Gewalt.¹¹⁰ Deswegen beschreibt Buber die Revolution als eine von oben nach unten erfolgende Umwandlung, die »noch, wie das Zeitalter, dessen Ausgang sie ist, das Zeichen des Institutionismus«¹¹¹, d. h. des Staatszentrismus, der Bürokratie und der Parteien, trage. Im Gegensatz zu dieser tritt Buber für eine Revolution ein, die mit dem Menschen selbst beginnt. Das Echo Landauers ist hier deutlich zu erkennen. Die Transformation des »innere[n] Gefüge[s] des menschlichen Zusammenlebens [...] durch ein Neuwerden und Echtwerden der Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe und so auch von Volk zu Volk«¹¹² ist für Buber das primäre Ziel der Revolution:

»Das Neue kann nicht gestiftet werden [...] während das Leben zwischen Mensch und Mensch das gleiche bleibt und so auch die Methoden der Herrschaft unverändert beharren. Die Beziehungen zwischen den Menschen müssen sich verwandeln, damit aus ihnen wahre Wandlung der Gesellschaft, wahre Wiedergeburt geschehe.«¹¹³

Nur so führe die echte Revolution zur »Wiedergeburt der Gesellschaft aus dem Geist der Gemeinschaft«¹¹⁴, wobei es um eine »Wiedergeburt, nicht Wiederbringung«¹¹⁵ der Gemeinschaft gehe, d. h. es wird kein nostalgisches bzw. neokonservatives Ideal einer Urgemeinschaft postuliert, sondern – wie Buber in seinen »Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee« betont – es soll sich um eine Regeneration der Gemeinschaft handeln, die eine Regeneration des ganzen Menschen umfasse. An dieser Stelle verknüpft Buber seine Hoffnung auf eine »gemeinschaftshaltige Gemeinschaft des Menschengeschlechts« durch die »Unmittelbarkeit des Miteinanderseins« mit der Vorstellung von einer sozialistischen Wirtschaft, d. h. mit dem »Übergang der Verfügungsgewalt über die Produktionsmit-

110. Vgl. Martin Buber, Staatsideen, Gemeinschaftsversuche und die menschliche Wirklichkeit, MBA Arc. Ms. Var. 350 47e; jetzt in diesem Band, S. 207-221.

111. Martin Buber, [Über die Revolution], MBA Arc. Ms. Var. 350 bet 163a; jetzt in diesem Band, S. 123-124, hier S. 123.

112. Martin Buber, Die Revolution und wir, S. 346; jetzt in diesem Band, S. 110.

113. Martin Buber, *Der heilige Weg*, S. 88; jetzt in diesem Band, S. 156.

114. Martin Buber, Die Revolution und wir, S. 347; jetzt in diesem Band, S. 110.

115. Martin Buber, Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee, *Kommende Gemeinde* 2 (1931), S. 19-26, hier S. 24; jetzt in diesem Band, S. 378-383, hier S. 381.

tel aus den Händen der Unternehmer in die der Kollektivität«¹¹⁶. Buber kennt jedoch keinen Sozialismus als isolierte ökonomische Lebensanschauung. Sozialismus erzeuge eine Gemeinschaft, die im Angesicht Gottes entstehe. Jeder Form zeitlicher oder priesterlicher Souveränität stehe die Gottesherrschaft gegenüber. *Der heilige Weg* dokumentiert, dass der kommunitarische Sozialismus, der bereits im Dialog mit Gustav Landauer entwickelt worden war, eine stark theopolitische Färbung erhält. Eine Ursache für Entwicklung dieser besonderen Vorstellung des Sozialismus bei Buber dürfte – neben dem Erlebnis des Ersten Weltkrieges¹¹⁷ – die wachsende Distanzierung vom nationalstaatlichen Modell gewesen sein, die sich vor allem in der Zions-Frage manifestierte. Zudem darf nicht vergessen werden, dass in den Jahren zwischen 1916 und 1923 Bubers Denken die Dialogische Wende vollzieht, und dass ab 1925 über das gemeinsame Projekt mit Franz Rosenzweig, der *Verdeutschung der Schrift*, eine intensive Beschäftigung mit der Bibel beginnt.

1916 schließlich trifft Buber erstmals mit einem der wichtigsten deutschsprachigen Autoren des religiösen Sozialismus zusammen: dem Schweizer Theologen Leonhard Ragaz.¹¹⁸ Bald erkennt Buber in ihm »einen geistig-religiösen und politisch-ethischen Bundesgenossen«, der als Christ, so wie er als Jude im »Reich Gottes eher das Gegenteil von Religion« erblickte und damit in einer entschiedenen Opposition stand »zum religiösen Betrieb seiner Zeit«¹¹⁹. Beide teilen eine stark eschatologische sozialistische Vision, die jeglicher Reduktion des Reiches Gottes auf die Religion, auf jedwedes irdische Reich oder auf jedweden Nationalstaat auf unnachgiebige Weise kritisch gegenübersteht. Die Verbindung zwischen den beiden Autoren lässt sich ab 1916 nachweisen, und wird offen-

116. Ebd., S. 20; jetzt in diesem Band, S. 378 f.

117. Als er Student in Leipzig war, hielt Buber bereits einen Vortrag über Ferdinand Lassalle (1825-1864) für einen sozialistischen Verein (Buber, *Begegnung*, S. 22; jetzt in: MBW 7, S. 286). Vgl. dann die Idee des Sozialismus als Teil des Strebens des Juden nach der Einheit in: *Das Judentum und die Menschheit* (jetzt in: MBW 3, S. 233); vgl. dann den Unterschied zwischen fiktivem und realem Sozialismus in: *Zionismus als Lebensanschauung und als Lebensform*, MBA Arc. Ms. Var. 350 vav 28; jetzt in: MBW 3, S. 134 u. S. 135.

118. Brief von Ragaz an Buber vom 6. November 1916, in: B I, S. 457f. Vgl. Andreas Pauli, Die Begegnung des religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz mit Martin Buber, in: *Martin Buber (1878-1965)*, Bd. 2, S. 105-120; Heinz Röhr, Martin Buber und die religiösen Sozialisten, in: *Martin Buber (1878-1965)*, Bd. 2, S. 121-149; Dietmar Wiegand, Religiöser Sozialismus bei Martin Buber, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 18 (1966), S. 142-162; Walter B. Goldstein, *Der Glaube Martin Bubers*, Jerusalem 1969, S. 123-186; Wolf-Dieter Gudopp, *Martin Bubers dialogischer Anarchismus*, Bern 1975.

119. Karl-Josef Kuschel, Einleitung, in: MBW 9, S. 32.

sichtlich als Buber Ragaz Schrift *Religion und Gottesherrschaft*¹²⁰ rezensiert. Es folgen dann zwei Texte, die sich auf das unerschütterliche Freundschaftsverhältnis beziehen, das Ragaz zum jüdischen Volk in dessen tragischster Stunde unterhält: »Unserem Verbündeten«¹²¹ aus dem Jahr 1943 sowie der Nachruf »Ragaz und Israel«,¹²² den Buber anlässlich des Todes seines Freundes verfasst. Darin wird Ragaz als »der echtste Freund, den das jüdische Volk in unserer Zeit besessen hat«¹²³, anerkannt. Der christliche Theologe wird dann auch in *Zwei Glaubensweisen* (1950), zusammen mit Rudolf Bultmann (1884-1976), Rudolf Otto (1869-1937), und Albert Schweitzer (1875-1965) namentlich erwähnt und mit Dank bedacht.¹²⁴

Buber widmete Ragaz ebenfalls die kurzen, einprägsamen und programmatischen »Drei Sätze eines religiösen Sozialismus«,¹²⁵ erschienen in *Neue Wege*, der Zeitschrift, die – unter der Herausgeberschaft von Ragaz – zahlreiche Texte Bubers veröffentlicht, und die für ihn besondere Bedeutung erlangen wird, nachdem das nationalsozialistische Deutschland am 21. Februar 1935 Buber ein Redeverbot verhängt hatte. Der religiöse Sozialismus wird darin als die Verknüpfung von Religion und Sozialismus, die »wesensmässig aufeinander angewiesen sind«, definiert.¹²⁶ Jeder der beiden Begriffe bedürfe des anderen, um sein Wesen zu erfüllen und zu vollenden: »Religion ohne Sozialismus ist entleibter Geist« ebenso wie »Sozialismus ohne Religion [...] entgeisteter Leib« ist.¹²⁷ Religiöse Formen, Institutionen, Verbände, und sozialistische Tendenzen, Programme und Parteien können dann entweder real oder fiktiv sein, sofern eine wirkliche Verbundenheit der Menschen zu Gott bzw. eine wirkliche Genossenschaft der Menschen – als Mit- und Füreinander leben – in der »Konkretheit des persönlichen Lebens«¹²⁸ bestehe.

120. Martin Buber, *Religion und Gottesherrschaft*, *Frankfurter Zeitung*, 27. April 1923, Literaturblatt; jetzt in: MBW 9, S. 84-86.

121. Martin Buber, *Unserem Verbündeten* (Hebräisch 1943); jetzt in: MBW 9, S. 184-186.

122. Martin Buber, *Ragaz und »Israel«*, *Mitteilungsblatt* 13 (1946); jetzt in: MBW 9, S. 187-191.

123. Ebd.; jetzt in: MBW 9, S. 187.

124. Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich: Manesse 1950, S. 12f.; jetzt in: MBW 9, S. 202-312, hier S. 207.

125. Martin Buber, *Drei Sätze eines religiösen Sozialismus*, *Neue Wege* 7-8 (1928), S. 327-329; jetzt in diesem Band, S. 230-232.

126. Ebd., S. 327; jetzt in diesem Band, S. 230.

127. Ebd., S. 328; jetzt in diesem Band, S. 230.

128. Ebd., S. 329; jetzt in diesem Band, S. 231. Ähnliche Thesen wurden von Paul Tillich (1886-1965) in denselben Jahren vertreten: »Religiöser Sozialismus ist der Versuch, den Sozialismus religiös zu verstehen und aus diesem Verständnis heraus zu gestalten und zugleich das religiöse Prinzip auf die soziale Wirklichkeit zu beziehen und

Die *Drei Sätze* bilden eine dichte Synthese der zentralen Momente von Bubers Engagement für den religiösen Sozialismus, wie es in der bereits seit Dezember 1922 geplanten¹²⁹ Tagung *Sozialismus aus dem Glauben*, die Buber selbst in Heppenheim während der Pfingstwoche 1928¹³⁰ organisiert und geleitet hatte, zum Ausdruck kam. Buber suchte hier die Frage zu beantworten, »[w]ie man von neuem die inneren Kräfte des Menschen nähren könne, auf denen der Glaube an die sozialistische Erneuerung beruht«¹³¹. Die Erneuerung des Sozialismus, führte Buber an dieser Stelle aus, könne nicht ohne eine Erneuerung des Menschen an sich, d. h. aus seiner eigenen Kraft heraus, gelingen. Hauptthemen der Tagung waren die Begründung des Sozialismus und das Verhältnis von Sozialismus und persönlicher Lebensgestaltung. Sie konstituierte eine »Sternstunde der Begegnung – freilich eine Sternstunde ohne Folgen«¹³². Buber bestimmt das Problem des Sozialismus als Problem des wirklichen Zusammenlebens der Menschen und ihres wirklichen Zusammenhanges mit ihrer Arbeit. Dieser Zusammenhang existiere, da »es [...] in unserer Mitte einen unsichtbaren Bund für sozialistische Verantwortung, eine Front quer durch die sozialistischen Parteien« gebe.¹³³

in ihr zur Gestalt zu bringen.« (Paul Tillich, *Klassenkampf und religiöser Sozialismus*, in: ders., *Sozialphilosophische und ethische Schriften*, hrsg. von Erdmann Sturm, Berlin 1998, S. 169.)

129. Dafür war Buber ebenso in Kontakt mit Karl Barth (1886-1968) und Friedrich Gogarten (1887-1967). Vgl. den Brief Bubers an Leonhard Ragaz vom 1. Februar 1923, in: B II, S. 155. Der sogenannte Frankfurter Kreis verfolgte einige Jahre zuvor eine ähnliche Programmatik. Er war konzipiert als »eine Verbindung von Menschen, die von ihren religiösen Überzeugungen her politische und soziale Wirksamkeit anstrebten. Sie stand dem Sozialismus nahe, hielt aber Distanz zu dessen marxistisch inspiriertem Flügel. Zum Kern der Gruppe gehörten neben Rang und Buber der Gießener Anglist Theodor Spira (1885-1961), der Frankfurter Publizist Alfons Paquet (1881-1944) (beide Quäker), der Katholik Ernst Michel, der am Aufbau der Frankfurter ›Akademie der Arbeit‹ beteiligt war, und der Philosoph Hermann Herzigel.« (Lorenz Jäger, *Messianische Kritik. Studien zu Leben und Werk von Florens Christian Rang*, Köln 1998, S. 147.) Der Marburger Neukantianer Paul Natorp (1854-1924) nahm gelegentlich teil. Zu ihnen gesellte sich noch Walter Benjamin. Vgl. Florens Christian Rang, *Deutsche Bauhütte. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik. Mit Zuschriften von Alfons Paquet, Ernst Michel, Martin Buber, Karl Hildebrandt, Walter Benjamin, Theodor Spira, Otto Erdmann*, Leipzig 1924.
130. Martin Buber, [Drei Diskussionsbeiträge in »Sozialismus aus dem Glauben«], jetzt in diesem Band, S. 333-339. Die Beiträge beinhalten: Die Begründung des Sozialismus, S. 333-337; Sozialismus und persönliche Lebensgestaltung, S. 337-338; Aussprache, S. 338-339.
131. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 17 f.; jetzt in MBW 11.2, S. 124.
132. Heinz Röhr, *Martin Buber und die religiösen Sozialisten*, S. 132.
133. Martin Buber, [Drei Diskussionsbeiträge in »Sozialismus aus dem Glauben«], jetzt in diesem Band, S. 337.

Wie ist aber ein konkretes und verantwortliches Handeln des Menschen und seine Lebensgestaltung in einem gemeinschaftlichen Raum – trotz der gestaltlosen Gesellschaft des Zeitalters und ihrer Flucht vor Verantwortung (etwa durch die Zugehörigkeit zu einer Ideologie oder Partei)¹³⁴ – möglich? Sozialismus bedeutet für Buber, eine echte Gemeinschaft in der Unmittelbarkeit der Beziehungen aufzubauen, auch im Zeitalter der Fabriken und der Großstädte: Buber ist sich bewusst, dass eine Rückkehr zum primitiven Agrarkommunismus weder möglich noch wünschenswert ist. Wirkliches Miteinanderleben heiße miteinander erfahren, beraten, verwalten. Das bedeute die Forderung einer weitestgehenden Gemeindeautonomie in Antithese zum jeweiligen Zentralismus. Auf Grund dieser seiner Beitrage wurde Buber schnell zum Utopisten erklart. Seine Antwort darauf lautete: »Es geht nicht an, das als utopisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben.«¹³⁵

Auf diese Thesen kommt Buber in *Pfade in Utopia* zurück, worin er seinen kommunitarischen Sozialismus und Vorstellungen von Karl Marx (1818-1883) sowie der Sowjetunion einander gegenüberstellt. Diese Schrift Bubers beginnt mit einem Überblick über die Frühgeschichte des utopischen Sozialismus und beschäftigt sich mit den Theorien von Charles Fourier (1772-1837), Henri de Saint-Simon (1760-1825) und Robert Owen (1771-1858) und führt über Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) und Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842-1921) zu Landauer. In ihr setzt sich Buber schließlich mit den Versuchen zur Gesellschaftserneuerung von Marx und Wladimir Iljitsch Lenin (1870-1924) auseinander, und reflektiert die damalige Krise der Gesellschaft, lässt aber auf Grund der Erfahrung mit den Kibbuzim wieder etwas Hoffnung bemerken. Jerusalem wird hier als Alternative zu Moskau aufgezeigt, als Ort einer Wiedergeburt der Gemeinschaft und – durch diese – des Sozialismus. Voraussetzung des gesamten Bandes ist die Rehabilitation des Begriffs »utopischer Sozialismus«, obwohl dieser inzwischen »die stärkste Waffe im Kampf des Marxismus gegen den nichtmarxistischen Sozialismus geworden«¹³⁶ war. Die Verwendung dieses Begriffs bezeichnet in pejorativem Sinn jede Form von Sozialismus, die die wissenschaftlichen Kriterien, mit denen Marx die Ökonomie begreift, nicht anerkennt. Fur diesen waren alle Produktionsverhältnisse dialektisch gestaltet und die Revolution eine bloße Notwendigkeit der Geschichte, so-

134. Vgl. Martin Buber, Flucht?, *Frankfurter Zeitung*, 21. März 1924 (Abendblatt); jetzt in diesem Band, S. 222-223.

135. Buber, [Drei Diskussionsbeiträge im »Sozialismus aus dem Glauben«], jetzt in diesem Band, S. 335.

136. Martin Buber, *Pfade in Utopia*, S. 16; jetzt in MBW 11.2, S. 123.

dass der menschliche Wille letztlich keine Rolle mehr spielte. Dagegen definiert Buber Utopien als »Bilder von etwas, was nicht vorhanden ist, sondern nur vorgestellt wird«. ¹³⁷ Diese Bilder entsprechen einer ethischen Schau des Seinsollenden: »Das utopische Bild ist ein Bild dessen, was ›sein soll‹«. ¹³⁸ Die Utopie, die sie prägt, sei die Sehnsucht nach dem »Rechten«, das aus dem Leid aufgrund einer »sinnwidrigen Ordnung« in der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschenwelt entstehe. Die Schau des Rechten vollendet sich als messianische Eschatologie im Bild einer vollkommenen Zeit. ¹³⁹

Es besteht eine Verbindung zwischen Utopie und messianischer Eschatologie: beide verhalten sich kritisch zur Gegenwart und zielen auf eine innere Umwandlung des Menschen. Dabei ist es wichtig, zwischen zwei Grundformen der Eschatologie zu unterscheiden: Prophetie und Apokalyptik. ¹⁴⁰ Ihren Gegensatz führt Buber auf die Entscheidungsmacht des Menschen zurück und nähert beide Begriffe der Antithese zwischen Voluntarismus und Notwendigkeitslehre an. Prophetie stelle »die Bereitung der Erlösung in jedem gegebenen Augenblick in einem nicht zu bestimmenden Maße in die Entscheidungsmacht jedes angeredeten Menschen« ¹⁴¹ dar. Apokalyptik dagegen sei »der Erlösungsprozeß[, der] in all seinen Einzelheiten, nach Stunde und Verlauf, von urher festgesetzt ist und zu seinem Vollzug die Menschen nur als Werkzeug verwendet« ¹⁴². Utopischer Sozialismus gilt deswegen, so Buber, als die Säkularisierung der Prophetie; Marxismus als die Säkularisierung der Apokalyptik. Marx setzt die Freiheit als Ziel und den Zwang als Mittel. Der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit ist für ihn dialektisch, aber laut Buber widersprüchlich. Im Anschluss an eine These Landauers schreibt er: »Demgegenüber will der ›utopische‹ nicht-marxistische Sozialismus den mit seinem Ziel artgleichen Weg.« ¹⁴³

Die Sache des utopischen Sozialismus sei aber nicht eine der unbestimmten Zukunft, sondern eine, die jetzt und hier beginne. Die Restrukturierung der Gesellschaft sei seine erste Priorität. Um die Widersprüche,

137. Ebd., S. 19; jetzt in MBW 11.2, S. 125.

138. Ebd.

139. Vgl. hierzu Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris 2003; ders., Messianism and Modern Jewish Philosophy, in: *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, hrsg. von Michael L. Morgan u. Peter Eli Gordon, Cambridge 2007, S. 170-191.

140. Vgl. Martin Buber, Prophetie, Apokalyptik und die geschichtliche Stunde, *Merkur* 12 (1954), S. 1101-1114; jetzt in: MBW 15, S. 380-393.

141. Martin Buber, *Pfade in Utopia*, S. 23 f.; jetzt in MBW 11.2, S. 127.

142. Ebd., S. 24; jetzt in MBW 11.2, S. 128.

143. Ebd., S. 29; jetzt in MBW 11.2, S. 131.

die das Wesen unserer Gesellschaftsordnung ausmachen, zu überwinden, fordere der utopische Sozialismus eine Umwandlung des gegenwärtigen Menschen und seiner Verhältnisse, was eine Stellungnahme des utopischen Sozialismus gegenüber dem modernen Individualisierungsprozess nötig mache. Gesellschaft solle, in der Definition Bubers, nicht notwendigerweise auf eine amorphe und atomisierte Pluralität reduziert werden, wie es heute der Fall ist: »Gesellschaft besteht eben ihrem Wesen nach nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungseinheiten und ihren Gesellungen.«¹⁴⁴ Ein Atomisierungsprozess habe sowohl durch den Zwang der kapitalistischen Wirtschaft als auch durch den des zentralistischen Staates stattgefunden, sodass statt eines dichten Zellgewebes eine ungliederte, strukturlose Gesellschaft entstanden sei, deren Gewebe zerfalle. Sie erscheine schließlich als ein Ort der »massierte[n] oder kollektivierte[n] Einsamkeit«¹⁴⁵, als ein Paradebeispiel der Krise also, die laut Buber mit dem Ersten Weltkrieg offenbar geworden sei und seitdem eine ungeheure Zuspitzung erfahren habe. Die Ära des Hochkapitalismus habe »die Gesellschaft destrukturiert«: Der Mensch benötige dagegen einen »Zusammenschluss, der gemeinschaftliches Leben konstituiert«¹⁴⁶. Das sei die Voraussetzung für die Entstehung einer »echten« Gesellschaft. Eine Änderung der Herrschafts- oder der Eigentumsordnung (d. h. der Verfügungsgewalt über die Macht- und die Produktionsmittel) allein ist nach Buber nicht ausreichend, um eine echte Wandlung hervorzubringen. Deshalb können die Parteien allein nicht helfen. Das »Zueinanderkommen von Menschen in ihnen ist kein lebensmäßiges mehr« und sie bieten keine »Kompensation für die verlorenen Gemeinschaftsformen, die man in ihnen sucht«¹⁴⁷. Angesichts der Hegemonie des politischen Prinzips, d. h. gegenüber dem, was Buber »Mehrstaat« nennt, benötige man den Aufbau einer echten Gemeinschaft, bzw. einer Gemeinschaftsautonomie. Damit meint Buber nochmals ein wirkliches Miteinanderleben als gemeinsames Leben, durch wirkliche Nachbarschaften und Gilden: »Wirkliches Miteinanderleben von Mensch zu Mensch kann nur da gedeihen, wo die Menschen die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten.«¹⁴⁸ Eine echte sozialistische Revolution benötige daher zwei Elemente: eine Umwandlung des Menschen und mehr noch der Gesellschaft (d. h. eine

144. Ebd., S. 30; jetzt in MBW 11.2, S. 131.

145. Ebd., S. 31; jetzt in MBW 11.2, S. 132.

146. Ebd., S. 217 u. 218; jetzt in MBW 11.2, S. 242.

147. Ebd., S. 31; jetzt in MBW 11.2, S. 132.

148. Ebd., S. 32; jetzt in MBW 11.2, S. 132.

»Gesellschaft aus Gesellschaften« als organisches kommunitarisches Zellgewebe) und zugleich weniger Staat bzw. Staatszentrismus.

Die russische Revolution habe diese beiden Prinzipien nicht respektiert. Laut Buber sind die Beziehungen der Menschen in der Sowjetunion in eine sozialistisch-zentralistische Machtordeung eingefügt worden, aber im Wesentlichen unverändert geblieben. Die Sowjets trugen in sich »ungeheure Möglichkeiten«, doch die »bisherige Geschichte des Sowjet-Regimes ist [...] die Geschichte der Vernichtung dieser Möglichkeiten«¹⁴⁹. Diese fand in dem Moment statt, als Lenin die Sowjets zum Fundament des Staates machte. Die Befreiung von den Fesseln des Politischen Prinzips d. h. des Macht-Zentralismus sei der russischen Revolution nicht gelungen, sondern das Gegenteil: »das politische Prinzip etablierte sich neu, in gewandelter Gestalt, allmächtig«¹⁵⁰. Die UdSSR sei heute, laut Buber, ein ungeheurer, unerbittlich zentralisierter Komplex, ein Mechanismus von bürokratisch geleiteten Anstalten für Produktion und Konsum. Im Begriff des »Mehrstaats« formuliert Buber seine schärfste Kritik sowohl an Marx als auch an Kropotkin. Die Philosophie des ersteren habe zur Hegemonie des Politischen und zu autoritärem Zentralismus geführt:

»Der politische Akt der Revolution blieb [für Marx] das im wesentlichen allein Anzustrebende, die politische Vorbereitung dazu – erst die direkte, sodann die parlamentarische und gewerkschaftliche – die allein wesentliche Aufgabe, und damit wurde das politische Prinzip das zu oberst bestimmende.«¹⁵¹

In seiner Kritik an Kropotkin wird deutlich, dass Buber seinen Anarchismus revidiert hat. Jenseits des Staats als *machina machinarum*, in dem die Gesellschaft durch den Staat und seine zentralistisch-unbedingte Herrschaft aufgehoben ist, soll es nun den Staat als *communitas communitatum*¹⁵² geben. Statt für »Anarchie« (Regierungslosigkeit) plädiert Buber für eine »Akratie«, d. h. für Herrschaftslosigkeit. Er formuliert so eine wichtige Unterscheidung zwischen übermäßigem und rechtmäßigem, d. h. zwischen überflüssigem und notwendigem Staat: »nicht mehr Staat als unentbehrlich, nicht weniger Freiheit als zulässig. Und Freiheit heißt, sozial betrachtet, vor allem Freiheit zur Gemeinschaft, freie, vom staatlichen Zwang unabhängige Gemeinschaft.«¹⁵³ Ein gewisser Anteil von Staat werde immer gegeben sein. Es gehe aber darum,

149. Ebd., S. 179; jetzt in MBW 11.2, S. 219.

150. Ebd., S. 197; jetzt in MBW 11.2, S. 230.

151. Ebd., S. 163 f.; jetzt in MBW 11.2, S. 210.

152. Ebd., S. 70; jetzt in MBW 11.2, S. 156.

153. Ebd., S. 176; jetzt in MBW 11.2, S. 217.

den Mehrstaat zu beschränken, zu vermeiden und zu bekämpfen. Schließlich ist »das Ziel des sogenannten utopischen Sozialismus [...], den Staat in einem so weitgehenden Maße als möglich durch die Gesellschaft zu ersetzen.«¹⁵⁴ Eine solche Konzeption von Staat kann – in einem idealen Gespräch mit Landauer – als eine »akratische« statt eine »anarchistische« redefiniert werden, wie A. Kohanski vorgeschlagen hat,

»We may designate Buber's concept of the state as an anocracy. [...] It means a ›non-dominance‹ (a-kratia) rather than a ›non-government‹ (an-archia), not the abolition of the state but a curbing of its oppressive power. Where such power comes from and how it is to be counteracted is the key problem in Buber's way of restructuring society.«¹⁵⁵

Dialog als Konfrontation und geistiger Widerstand: die NS-Jahre

Es fällt heutzutage schwer, sich vorzustellen, dass Martin Buber in der Zeit der Weimarer Republik eine hoch charismatische und berühmte Figur gewesen ist. Sein Einfluss auf die jüngere Generation war bedeutend,¹⁵⁶ und er wurde von vielen christlichen Theologen hochgeschätzt.¹⁵⁷ Mit ihnen führte er zahlreiche Debatten. Für den vorliegenden Band konnte eine beträchtliche Anzahl unveröffentlichter Texte versammelt werden, die aus den Jahren der Weimarer Republik stammen.¹⁵⁸ In ihnen äußert sich Buber sowohl zu aktuellen Situationen als auch – oft

154. Ebd., S. 137; jetzt in MBW 11.2, S. 195.

155. Alexander S. Kohanski, *Martin Buber's Restructuring of Society into a State of Anocracy*, *Jewish Social Studies* 34 (1972), S. 42-57, hier S. 51. Šapirâ behauptet, dass die anarchistischen Neigungen in Bubers Schriften nie völlig überwunden worden seien. Vgl. Avrahâm Šapirâ, *Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt*, S. 449.

156. Vgl. Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München 2000.

157. Vgl. Martin Leiner, *Gottes Gegenwart*; Karl-Josef Kuschel, *Martin Buber. Seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015.

158. Martin Buber, *Martin Buber Abende* (1923), MBA Arc. Ms. Var. 350 47d; jetzt in diesem Band, S. 184-206; ders., *Erziehung und Volkstum* (1928), MBA Arc. Ms. Var. 350 007 070; jetzt in diesem Band, S. 224-229; ders., *Religion und Volkstum* (1928), MBA Arc. Ms. Var. 350 007 043; jetzt in diesem Band, S. 233-246; ders., *Religion und Autorität* (1928), MBA Arc. Ms. Var. 350 007 043; jetzt in diesem Band, S. 247-263; ders., [Religion und Politik] (Gespräch) (1929), MBA Arc. Ms. Var. 350 007 43a; jetzt in diesem Band, S. 268-299; ders., *Religion und Politik* (Vortrag) (1931), MBA Arc. Ms. Var. 350 007 43a; jetzt in diesem Band, S. 364-377; ders., *Individuum und Person – Masse und Gemeinschaft*, MBA Arc. Ms. Var. 350 47d/alef; jetzt in diesem Band, S. 351-363; ders., *Aus einem Rundfunk-Dreigespräch über »Religion und Gemeinschaft«*, MBA Arc. Ms. Var. 350 bet 40f; jetzt in diesem Band, S. 384-386.

im Zeichen des *polemos* – zu Gegnern, die sich mehr oder weniger offenkundig zur NSDAP bekannten, und erweist sich damit als ein dialogischer Mensch. Seine Ich-Du-Philosophie zeigt hierin einen ihrer tiefgründigsten Aspekte: Dialog bedeutet nämlich auch, sich der Konfrontation mit dem Gegner zu stellen, wie es in Schriften wie *Die Frage an den Einzelnen* heißt.¹⁵⁹

1931 wurde Buber von dem Tübinger Professor Jakob W. Hauer (1881-1962) zum Kongress der Gruppe *Kommende Gemeinde* eingeladen, und hielt dort den Vortrag »Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee«. Auch im darauffolgenden Jahr erhielt Buber eine Einladung anlässlich einer Tagung zum Thema »Die geistigen und religiösen Grundlagen einer völkischen Bewegung«, die in Kassel zwischen dem 2. und 7. Januar, am Vorabend der Machtergreifung Hitlers, stattfand. In diesem Rahmen hielt Buber den Vortrag »Israel und die Völker«.¹⁶⁰ Die Judenfrage wurde damit in Gegenwart der Vertreter der nationalsozialistischen Ideologie gestellt. Die Thesen des Vortrags setzen die Überlegungen fort, die Buber seit *Der heilige Weg* entwickelt hatte, und wenige Monate zuvor noch in die gelehrte Monographie *Königtum Gottes* (1932) geflossen waren – allen voran die Definition einer Theopolitik. Israel wird als eine Nation *sui generis* dargestellt, die aus dem königlichen Pakt zwischen Gott und Jakob entstanden sei. Der erste Führer (hier wie auch in anderen Schriften jener Zeit verwendet Buber diesen Begriff bedenkenlos)¹⁶¹ Israels sei Gott selbst, und erst in der Folge wird

159. Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin: Schocken 1936; jetzt in: MBW 4.

160. Martin Buber, *Israel und die Völker*, MBA Arc. Ms. Var 350 53-S; jetzt in diesem Band, S. 388-411.

161. Der Begriff Führer, der in der Sprache des Dritten Reiches eine zentrale Rolle bekommen wird, findet sich in diversen Schriften Bubers der Zeit vor 1933. Im vorliegenden Band findet er sich im Titel einer zu Ehren Landauers gehaltenen Rede aus dem Jahr 1920 (»Der heimliche Führer«). In *Der heilige Weg*, einem im Jahr zuvor gehaltenen Vortrag, erwähnt Buber »die Führer des Judentums« (jetzt in diesem Band, S. 127). Schließlich steht der Terminus im Zentrum von »Volk und Führer« aus dem Jahr 1940. Hierin wird der Bezug zu Weber deutlich zum Ausdruck gebracht: »Max Weber hat das Geheimnis der Wirkung eines Führers auf die Geführten als Charisma, Gnadengabe, bezeichnet; aber es gibt etwas, was ich negatives Charisma nennen möchte.« (Martin Buber, *Volk und Führer* (1942); in: ders., *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich: Manesse 1953, S. 294-312, hier S. 309; jetzt in: MBW 11.2, S. 285-296, hier S. 294.) Der Text basiert auf dem Gegensatz zwischen Lehrer und Führer, und zwar zu einem historischen Zeitpunkt, als »die erfolgreiche Führung ohne Lehre [...] nahe daran [ist], alles, um dessen willen das Leben als Menschen aus lebenswert erschien, zu zerstören.« (Ebd., S. 295; jetzt in: MBW 11.2, S. 285.) Laut Buber folgen die Massen gerne einem Führer und damit jemandem, der ihnen einen Weg aufzeige und vorangehe, in einer Zeit, in der der Glaube an die Wahrheit zerschlagen sei und Verzweiflung herrsche. Er schreibt: »Wenn es den Führer nicht gäbe, würde man keinen Weg vor sich sehen« (ebd.,

diese Aufgabe einem seiner Statthalter übertragen. Dieser stelle zum einen die Zweitrangigkeit eines jeden irdischen Führers unter Beweis und bestätige zum anderen die universelle Aufgabe Israels, ein heiliges Volk zu sein, das die Verbrüderung aller Völker aufzuzeigen vermag. Die theokratische Idee des antiken Israel beeinflusse also, so Buber, alle folgenden Reichsformen, bis hin zum Christentum und darüber hinaus. In einem solchen Zusammenhang versucht der Philosoph seinen religiösen und libertären Sozialismus in Einklang mit seinem Zionismus zu bringen. Dies mit dem Ergebnis eines universalistischen, eschatologischen und messianischen Nationalismus.¹⁶² Als paradigmatisch kann in diesem Zusammenhang folgende Bemerkung gelten: »Jedes Volk ist ausgewählt.«¹⁶³ Es muss wohl kaum betont werden, wie heikel und gewagt es war, diese Themen in einem solchen Kontext zu besprechen. Als Buber am 14. Januar 1933 den Vortrag »Kirche, Staat, Volk, Judentum«¹⁶⁴ hält, trifft er auf den sozialdemokratischen Theologen Karl L. Schmidt (1891-1956). Im Sommer des darauffolgenden Jahres finden dann die Debatten mit Emil Brunner (1889-1966) und vor allem mit dem Antisemiten Gerhard Kittel¹⁶⁵ (1888-1948) statt. Diese, wenn man so will, dialogische Konfrontation bleibt für Buber nicht ohne ernsthafte Konsequenzen.

Im Laufe des Jahres 1933 wird Buber von der Gestapo in seinem Haus in Heppenheim aufgesucht (7. März 1933) und man entzieht ihm die Lehrbefugnis (25. April 1933, offiziell ab dem Wintersemester 1933/34).¹⁶⁶ Er verliert darüber jedoch nicht den Mut. Mit der Wiedereröffnung des *Jüdischen Lehrhauses* in Frankfurt im November desselben Jahres, kurze Zeit nach Beginn des Wintersemesters, und mit der Leitung der

S. 297; jetzt in: MBW 11.2, S. 286 f.). Dies ist eine der extremsten Konsequenzen jener Flucht aus der Verantwortung, die er immer wieder schon zu Zeiten der Weimarer Republik denunziert hatte.

162. Vgl. Stefano Franchini, *Imbarazzi teologico-politici alle soglie della dittatura*, in: Martin Buber, *Israele e i popoli. Per una teologia politica ebraica*, Brescia 2015, S. 52.
163. Buber, *Israel und die Völker*, jetzt in diesem Band, S. 402.
164. Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum*, *Theologische Blätter* 9 (1933), Sp. 257-274; jetzt in: MBW 9, S. 145-168. Vgl. Peter von der Osten-Sacken, *Begegnung im Widerspruch. Text und Deutung des Zwiegesprächs zwischen Karl Ludwig Schmidt und Martin Buber im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933*, in: ders. (Hrsg.), *Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin Buber (1878-1978). Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1978, S. 116-144; Nunzio Bombaci, *Ebraismo e cristianesimo a confronto nel pensiero di Martin Buber*, Neapel 2001.
165. Martin Buber, *Offener Brief an Gerhard Kittel und Zu Gerhard Kittels »Antwort«*, *Theologische Blätter* 8 (1933), Sp. 248-250 u. 12 (1933), Sp. 370 f.; jetzt in: MBW 9, S. 169-174.
166. Vgl. Dominique Bourel, *Martin Buber*, S. 445-449.

Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung bei der Reichsvertretung der deutschen Juden (1934-1938) wurde er zum unbestrittenen Lehrer des Judentums in Deutschland zwischen 1933 und 1938,¹⁶⁷ zum aktiven Förderer seines wahrhaftigen geistigen Widerstandes, welcher auch – wie er schon seit 1926 vorausgesehen hatte,¹⁶⁸ – seine Lektüren und die Verdeutschung der Schrift bestimmt. Texte wie »Zur Ethik der politischen Entscheidung«, »Politik aus dem Glauben« und »Erkenntnis tut not«¹⁶⁹ verdeutlichen das auf paradigmatische Art und Weise.

Zur gleichen Zeit verfasst Buber zahlreiche Artikel für die *Jüdische Rundschau*. Darunter verdienen zwei im April 1933 veröffentlichte Texte besondere Beachtung: »Der jüdische Mensch von heute« und »Das Erste«.¹⁷⁰ Aus dem ersten stammen die weitsichtigen Worte: »Der Jüdische Mensch von heute ist der innerlich ausgesetzteste Mensch unserer Welt.«¹⁷¹ Der zweite beschreibt, wie die deutschen Juden mit dem jüdischen Weltgeschick konfrontiert werden. Durch diese Konfrontation werden sie entweder als Zerschlagene oder als Erhobene leben. Buber versteht das als »eine Feuerprobe des Judentums«¹⁷². Es geht darum, der neuen, unsicheren und erschütternden Situation standzuhalten. Laut E. Wiehn erkannte Buber, dass »das Volk [...] durch seinen Glauben neu konstituiert werden [musste]. Um zu überleben, sollte es wieder zu dem werden, was es früher einmal war: Elementare Einheit von Individuum, Gesellschaft, Land und Religion.«¹⁷³ Eine solche organische Kon-

167. Vgl. Ernst Simon, *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, Tübingen 1959; Robert Weltsch, Nachwort, in: Hans Kohn, *Martin Buber*, S. 416-426; Rivka Horwitz, Buber als Lehrer und Erzieher der deutschen Juden zur Zeit des Nationalsozialismus, in: *Martin Buber (1878-1965)*, Bd. 1, S. 96-115; Martha Friedenthal-Haase u. Ralf Koerrenz (Hrsg.), *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und hebräischer Humanismus*, Paderborn u. a. 2005.
168. Vgl. Martin Buber, Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, in: ders. u. Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag 1936, S. 13-45; jetzt in: MBW 14, S. 38-55. Vgl. auch Ilaria Bertone, *La parola parlata. Martin Buber interprete e traduttore della Bibbia*, Turin 2012, S. 209-349.
169. Martin Buber, Zur Ethik der politischen Entscheidung, *Neue Wege* 3 (1933), S. 111-115; jetzt in diesem Band, S. 412-415; ders., Politik aus dem Glauben, *Der Aufbau*, 41 (1957), S. 321-323; jetzt in: MBW 11.2, S. 327-331; ders., Erkenntnis tut not, in: *Almanach des Schocken-Verlags auf das Jahr 5696*, Berlin: Schocken 1935, S. 11-14; jetzt in diesem Band, S. 417 f.
170. Martin Buber, Der jüdische Mensch von heute, in: *Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5694*, Berlin: Schocken Verlag 1933, S. 5; jetzt in: MBW 20, S. 101; ders., Das Erste, *Jüdische Rundschau* 32 (1933), S. 153; jetzt in: MBW 20, S. 94-95.
171. Martin Buber, Der jüdische Mensch von heute, S. 5; jetzt in: MBW 20, S. 101.
172. Ders., Das Erste, S. 153; jetzt in: MBW 20, hier S. 94.
173. Erhard R. Wiehn, *Martin Buber als Soziolog. 1878-1965-2008. Juden in der Soziologie*, Konstanz 2008, S. 27.

zeption des Volkes findet einen deutlichen Ausdruck in »Politik aus dem Glauben«. ¹⁷⁴ Mit einer gewissen Selbstzensur deklariert Buber dort, dass seine Rede nicht von der politischen Situation des Judentums handeln solle, sondern vom jüdischen Glauben.

Die Thesen, die Buber hier vertritt, haben dennoch eine deutlich politische Konnotation. Dieser Glaube ist für ihn das, was das Volk als solches konstituiert – und zwar nicht als ein Teil des Lebens, sondern in seiner Ganzheit, wie es in *Zwiesprache* heißt. ¹⁷⁵ Es gehe nicht um ein »festgelegtes, ein für allemal formuliertes Gesetz, sondern nur [um] das Wort Gottes und unsere jeweilige Situation, die wir abzulauschen haben«. ¹⁷⁶ In einer solchen Situation müsse die Verwirklichung Gottes beginnen, jenseits der Trennung von Religion und Politik als gesonderter Bereiche des Lebens; darin bestehe der Totalitätsanspruch eines wahrhaftigen Glaubens. Es geht hier nochmals um eine Theopolitik, in der Gott als einziger echter König gilt. Bereits am Sinai, so Buber, wollte das jüdische Volk »eine Gemeinschaft errichten, deren realer Herrscher der Herr ist«; das Gottesherrschartum gilt deswegen, wie er bereits im Gespräch mit Ragaz formulierte, als »eine Staatsverfassung, in der Gott allein Königsrecht hat«. ¹⁷⁷ Das impliziert eine »bestimmte Art der Teilnahme am öffentlichen Leben, bei der wir mitten in der Auseinandersetzung mit Welt und Politik den Blick auf das Gottesreich hin gerichtet halten«, und es gibt dann »keine politische Partei, die behaupten könnte, daß nur sie von Gott gewollt sei«. ¹⁷⁸ Doch habe der gefürchtete Kollektivismus inzwischen die Macht ergriffen, und damit vielen Einzelnen die politische Verantwortung abgenommen. ¹⁷⁹ Diese müsse aber durch mehr als den bloßen Anschluss an eine politische Gruppe begründet werden. Ein solcher Anschluss führe, laut Bubers Text »Zur Ethik der

174. Vgl. Hans-Joachim Kraus, Glaube und Politik bei Martin Buber, in: *Studia biblica et semitica* (1966), S. 181-192; ders., Von der Verantwortung des Glaubens im politischen Leben. Gedanken Martin Bubers zum Thema »Glaube und Politik«, in: *Dialog mit Martin Buber*, S. 125-141.

175. Martin Buber, *Zwiesprache*, Berlin: Schocken 1932; jetzt in: MBW 4.

176. Martin Buber, Politik aus dem Glauben, S. 323; jetzt in: MBW 11.2, S. 330.

177. Ebd., S. 322; jetzt in MBW 11.2, S. 327.

178. Ebd., S. 323; jetzt in MBW 11.2, S. 330.

179. Noch in »Über den »bürgerlichen Ungehorsam«« finden wir diese Thesen. Gegenüber einer wahrheitsfeindlich gewordenen Macht ungehorsam zu sein, bestimmt Buber als Pflicht des Menschen als Mensch bzw. als die Übernahme seiner eigenen Verantwortung. Jeder Cäsar d. h. jede geschichtliche Macht ist für Buber Gott untergeben. Ungehorsam gegenüber den irdischen Mächten bedeutet dann für Buber »Gehorsam einer höheren Instanz gegenüber« (Martin Buber, Nochmals über den »bürgerlichen Ungehorsam«, in: ders., *Nachlese*, Heidelberg: Lambert Schneider 1965, S. 215-217, hier S. 215; jetzt in: MBW 11.2, S. 373 f., hier S. 373).

politischen Entscheidung«, lediglich zum Verzicht auf die eigene Entscheidung, d. h. zu einer Flucht aus der individuellen Verantwortung.

Für den gläubigen Menschen gleiche diese Haltung zudem einem Sturz aus dem Glauben. Auch hier formuliert Buber, anhand der Figur des gläubigen Menschen, seine theopolitische Herausforderung an den Hitlerismus: »unter dem ›gläubigen‹ Menschen verstehe ich keinen anderen als jenen, der sich dem Einen Seienden, Gott, angelobt hat; glauben ist geloben«¹⁸⁰. Buber bestimmt hier in einer unversöhnlichen Antithese den Glauben »an eine Sache, an ein Volk, ein Reich und an eine Partei« als Baal eines Pantheons, letztendlich als Götzen. Mutig und explizit schreibt er: »man erklärt heute freilich auch gern, man glaube ›an den Führer‹«¹⁸¹. Dieser gilt für ihn als die höchste Form des Glaubens an einen menschlich verkörperten Götzen, d. h. als die größte Form von Selbstbetrug. Gott zu dienen, stehe jenseits jedes Programms, jedes Beschlusses, jedes Befehls und Erfolges der Gruppe. Es gehe um den schmalen Grat der eigenen Verantwortung. Sich diese Verantwortung von einer Gruppe abnehmen zu lassen, bedeute aber, sich das eigene Glaubensverhältnis zu Gott abnehmen zu lassen: »Wer einem Führer vertraut, mag ›sich‹ ihm anvertrauen, seine leibliche Person; seine Verantwortung nicht.«¹⁸² Das Führerprinzip Gottes wurde noch nie so stark als Widerspruch zum Führertum Hitlers dargestellt.

Diese Hauptthesen aus »Zur Ethik der politischen Entscheidung« wurden einige Jahre später in *Die Frage an den Einzelnen* (1936) vertieft. In der Auseinandersetzung mit Denkern wie Max Stirner (1806-1856), Søren Kierkegaard (1813-1855), Carl Schmitt (1888-1985), Oswald Spengler und Friedrich Gogarten werden die Gefahren des Individualismus wie die des Kollektivismus mutig und überzeugend aufgezeigt. Die Frage wird an den Einzelnen gestellt, da für die Person die enorme Gefahr besteht, dass sie »kollektiviert« wird¹⁸³. Die Zugehörigkeit zu einem Volk, einer Familie, einer Gesellschaft, einer Berufsgruppe, einer Gesinnungsgemeinschaft etc., war durch die Verleihung eines Primats einer Kollektivität zur Hörigkeitslehre überspannt und letztlich pervertiert worden. Damit werde der den Menschen konstituierende Wert gefährdet, d. h. sein gemeinschaftliches verantwortliches Dasein. Buber konstatiert deswegen eine »Krisis des Menschen, die wir in dieser Stunde

180. Martin Buber, *Zur Ethik der politischen Entscheidung*, S. 13; jetzt in diesem Band, S. 412.

181. Ebd.

182. Ebd., S. 15; jetzt in diesem Band, S. 414.

183. Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 97 (jetzt in: MBW 4).

erfahren«¹⁸⁴. Diese Krise wird unter anderem durch Schriften wie *Das Problem des Menschen* (1947) und *Pfade in Utopia* bis hin zu dem Aufsatz »Hoffnung für diese Stunde« (1952)¹⁸⁵ zu einem Topos seiner sozialen Philosophie. Deren Wurzeln liegen in der Gegenüberstellung von Individualismus und Kollektivismus, bzw. in der Schwierigkeit, einen dritten Weg der Gemeinschaft zu finden. Wie schon in »Gandhi, die Politik und wir« zeigt sich hier die entscheidende Differenz zwischen politischer Theologie (Schmitt) und Theopolitik (Buber). Mit den Worten Samuel Brodys: »if political theology deploys the power of the divine in the service of the authoritarian state, theopolitics denies any possibility whatsoever of legitimizing institutional human power. If political theology borders on the fascistic, theopolitics is its anarchistic antipode.«¹⁸⁶

Die Welt schenkt aber inzwischen den Appellen des deutschen Juden kaum mehr Gehör, dessen Situation mit den Nürnberger Gesetzen (September 1935) immer schwieriger wird. In »Erkenntnis tut not« bekannte Buber bereits einige Monaten zuvor: »Es gibt den Raum nicht mehr, in dem wir zu den andern sprechen und von ihnen vernommen werden können. Es gibt den Dialog nicht mehr.«¹⁸⁷ Die Gewalt gegen die Juden eskalierte schnell und unerbittlich. Im Zuge der Reichspogromnacht wurden Texte wie der »Brief an Gandhi«,¹⁸⁸ »Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose« und »Sie und wir«¹⁸⁹ geschrieben. In einem am 26. November 1938 in der Zeitschrift *Harijan* veröffentlichten Artikel hatte Gandhi (1869-1948) seine Sympathie für die Juden als die Parias der christlichen Welt kundgetan, wenngleich er deren Migration nach Palästina skeptisch gegenüberstand. Er riet ihnen daher zu zivilem Un-

184. Ebd., S. 93 Das Thema ist bereits 1919 in »Die Ueberwindung« (MBA Arc. Ms. Var. 350 007 071; jetzt in diesem Band, S. 114) zu finden. Buber betrachtet den Ersten Weltkrieg als Ausbruch der Krisis.

185. Martin Buber, *Hoffnung für diese Stunde*, *Merkur* 8 (1952), S. 711-718; jetzt in: MBW 11.2, S. 275-282.

186. Brody, *Is Theopolitics an Antipolitics?*, S. 66. Vgl. Gregory Kaplan, *Power and Israel in Martin Buber's Critique of Carl Schmitt's Political Theology*, in: *Judaism, Liberalism, and Political Theology*, hrsg. von Randi Rashkover u. Martin Kavka, Bloomington 2014, S. 155-177.

187. Martin Buber, *Erkenntnis tut not*, *Almanach des Schocken-Verlags auf das Jahr 5696*, Berlin: Schocken 1935, S. 11-14, hier S. 13; jetzt in diesem Band, S. 417 f.

188. Martin Buber, *Brief an Gandhi*, Zürich: Die Gestaltung 1939; jetzt in: MBW 21. Vgl. Ramana Murti, *Buber's Dialogue and Gandhi's Satyagraha*, *Journal of the History of Ideas* 4 (1968), S. 605-613; Christian Bartolf (Hrsg.), *Wir wollen die Gewalt nicht. Die Buber-Gandhi-Kontroverse*, Berlin 1998; Arnold Köpcke-Duttler (Hrsg.), *Buber-Gandhi-Tagore: Aufforderung zu einem Weltgespräch*, Berlin 1989.

189. Martin Buber, *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose*, *Jüdische Welt-Rundschau* 1 (1939), S. 5; jetzt in: MBW 11.2, S. 24-26; ders., *Sie und wir*, in: *JuJ*, S. 648-654; jetzt in: MBW 11.2, S. 340-345.

gehorsam und zur Gewaltlosigkeit gegenüber der Unterdrückung durch die Nationalsozialisten. In seinem »Brief« bezieht Buber sich explizit auf die Brandlegungen in Synagogen und auf die Konzentrationslager, auf die Torturen, denen die Juden zum Opfer fielen und auf den völligen Entzug ihrer Menschenrechte. Er äußert sich irritiert über den Vorschlag, die *Satyagraha* im Kontext der nationalsozialistischen Judenverfolgung anzuwenden, und stellt sich die Frage, ob ein gewisser Grad an Gewalt nicht unausweichlich oder notwendig sei.¹⁹⁰

In »Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose« kennzeichnet Buber die Geschichte der *Galuth* als eine der »vollkommene[n] Labilität«¹⁹¹, die gerade mit der Zerstörung des deutschen Judentums und der Zersetzung einer solchen Symbiose endet. Buber glaubte an einen großen und echten Bund zwischen dem deutschen und jüdischen Geist, aber mit der Kristallnacht – so schreibt er in »Sie und wir« – habe der Verrat eines Staates gegenüber seinen eigenen jüdischen Bürgern stattgefunden.¹⁹² Folgerichtig ermutigt Buber zum aktiven Widerstand gegen Hitler und stellt diesen als den Krieg Gottes gegen das Reich des Frevels, gegen Amalek, dar. Doch die Gewalt in der Realgeschichte eskalierte äußerst schnell. Im September 1939 löste Nazi-Deutschland den Zweiten Weltkrieg aus, in dessen Zuge die sogenannte Endlösung der Judenfrage mit der Wannseekonferenz am 20. Januar 1942 Gestalt annahm. Im Dezember desselben Jahres gründen Buber, Rabbi Binyamin (Pseudonym für Yehoschuha Radler-Feldmann; 1880-1957), Jehuda Magnes (1877-1948), Hugo Bergmann, Samuel Agnon (1888-1970) und weitere Mitglieder die Gruppe *Al-Domi*.¹⁹³ Ihr Motto von damals ist ein Hilferuf an die Öffentlichkeit, die Situation der Juden in Deutschland und Europa zu verstehen: »Gott, nimmer Stillbleiben dir! du sollst nimmer schweigen, sollst nimmer rasten, Gottherr!« (Psalm 83,2). Die Gruppe konstituierte sich, um Möglichkeiten zur Rettung der europäischen Juden ausfindig zu machen und trug dazu bei, dass die Idee einer Material- und Zeugnissammlung Form annahm, die später zu *Yad Vashem* werden sollte.

190. Vgl. auch Martin Buber, Zum Problem »Politik und Moral«, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, hrsg. und eingel. von Paul Mendes-Flohr, Frankfurt a. M.: Insel Verlag 1983, S. 226-231; jetzt in: MBW 21, S. 203-206.

191. Martin Buber, Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose, S. 5; jetzt in: MBW 11.2, S. 24.

192. Martin Buber, Sie und wir, S. 648; jetzt in: MBW 11.2, S. 340.

193. Vgl. Dina Porat, Martin Buber in Eretz-Israel during the Holocaust Years, 1942-1944, *Yad Vashem Studies* 17 (1986), S. 93-144.

Im Zentrum eines Textes Bubers von 1944, »Schweigen und schreien«,¹⁹⁴ steht die Bewusstmachung der Shoah. Mit diesem Schrei unterbricht Buber sein fünf Jahre andauerndes Schweigen über diesen Gegenstand. Er schreibt: »die Massen unseres Volkes« sind »in die Gewalt ihrer Todfeinde« geraten; es geht um eine »Katastrophe, [...] [die] unermeßlich größer ist als jede andere in unserer Geschichte.«¹⁹⁵ Ihm fehlt die Vorstellungskraft, um überhaupt nur darüber sprechen zu können, die Fähigkeit, sich die Wirklichkeit einer solchen Katastrophe auch nur zu vergegenwärtigen. Doch es handelt sich dabei um etwas so Ungeheures, dass keinesfalls ignoriert werden darf. Mit dem Schweigen beginnt »die Geschichte der Einstellung der jüdischen Siedlung zur Katastrophe. [...] Nach dem Schweigen kam das Geschrei.«¹⁹⁶ Richard Rubinstein (geb. 1924) hat sich wie folgt ausgedrückt: »Buber's silence on the Holocaust« müsse als ein »theological issue« betrachtet werden und sogar als »indifference to the Holocaust as a religious problem«¹⁹⁷. Dieses drastische Urteil kann man nur allzu gut nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass er sich vor allem auf *Gottesfinsternis*¹⁹⁸ stützt, ein Werk, in dem Buber die Shoah nicht direkt anspricht, obwohl man genau das von ihm erwartet hätte. Betrachtet man jedoch den neueren Zyklus der *Reden über das Judentum* aus *An der Wende*, muss man hier zu einem anderen Urteil kommen. Hierin, immer noch Anfang der fünfziger Jahre, hatte Buber bereits die Frage nach der Möglichkeit einer Theologie-nach-Auschwitz par excellence formuliert:

»In dieser Zeit wird gefragt und gefragt: Wie ist nach Auschwitz ein jüdisches Leben möglich? Ich möchte diese Frage richtiger fassen: Wie ist in einer Zeit, in der es Auschwitz gibt, noch ein Leben mit Gott möglich? Die Unheimlichkeit ist zu grausam, die Verborgenheit zu tief geworden.«¹⁹⁹

194. Martin Buber, Schweigen und schreien, in: JuJ, S. 655-658; jetzt in: MBW 11.2, S. 346-349.

195. Ebd., S. 655; jetzt in: MBW 11.2, S. 346.

196. Ebd., S. 656; jetzt in: MBW 11.2, S. 347.

197. Vgl. Richard L. Rubenstein, Buber and the Holocaust. Some Reconsiderations on the 100th Anniversary of His Birth, *Michigan Quarterly Review* 3 (1979), S. 382-402. Vgl. auch David Forman-Barzilai, Agonism in Faith. Buber's Eternal Thou After the Holocaust, *Modern Judaism* 2 (2003), S. 156-179. Yoram Lubling, Buber and the Holocaust: Hero or Fool, *Studies in Jewish Civilization* 6 (1995), S. 239-250. Jerry D. Lawriston, Martin Buber and the Shoah, in: *Martin Buber and the Human Sciences*, hrsg. von Maurice Friedman, Albany 1996, S. 295-312.

198. Martin Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich: Manesse 1953; jetzt in: MBW 12, S. 359-444.

199. Martin Buber, *An der Wende. Reden über das Judentum*, Köln: Jakob Hegner 1952, S. 105 f.; jetzt in: MBW 20, S. 319-353, hier S. 352.

Solcherlei Fragen stellen das aufrichtige Zeugnis dafür dar, wie tief und dramatisch die Wunden waren, die durch die Shoah in Buber geschlagen wurden, wenn sie sogar die Versöhnung zwischen Menschlichem und Göttlichem in ihm in Frage zu stellen vermochte. Diese Wunden werden ihn aber – wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird – nicht daran hindern, einen unmöglichen Dialog wiederzueröffnen: den mit dem deutschen Volk.

The Builder of Bridges. Frieden denken, Versöhnung bereiten

Die Frage nach einer Versöhnung mit Gott nach Auschwitz wird in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg von Bubers Engagement für die Versöhnung zwischen Juden und Deutschen und zwischen Israelis und Palästinensern begleitet, sowie von seinen intensiven Bemühungen, in der Zeit des sogenannten Kalten Krieges, Frieden zu denken und möglich zu machen. Der Einsatz für eine Versöhnung auf mehreren Ebenen charakterisiert die beiden letzten Jahrzehnte des Lebens Bubers. Eine treffende Synthese dessen bietet das vom Freund und Schüler Ernst Simon (1899-1988) geprägte Epitheton aus »Builder of Bridges«, das hier in der Beschreibung Laurence Silbersteins wiedergegeben sei:

»Martin Buber's friend and disciple Ernst Simon referred to Buber as ›Gosher HaG'sharim,‹ ›a builder of bridges.‹ This most appropriate metaphor conveys the image of one who devoted his life and thought to traversing the chasms which separate the realms of thought and culture from one another, to healing broken relationships between individuals as well as groups, and to restoring unity and wholeness to the lives of persons. Throughout his life, Buber dedicated himself to overcoming the estrangement dividing person from person, person from God, person from his socio-cultural world, the Jew from Judaism, Jew from Christian, Jew from Arab, and nation from nation. In fact, Buber's writings could be appropriately described as one of the most significant attempts in modern times to combat the alienating conditions of modern life, and to help people in general and the Jew in particular recover a sense of meaning, rootedness, sanctity, and wholeness in their lives.«²⁰⁰

Schon in »Sie und wir« hatte Buber zwischen dem deutschen Staat und dem deutschen Volk unterschieden, und so eine entscheidende Distinktion angewandt, um nicht die Deutschen an sich zum Feind zu erklären.

200. Laurence J. Silberstein, Martin Buber. The Social Paradigm in Modern Jewish Thought, *Journal of the American Academy of Religion* 2 (1981), S. 211. Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs*, Stuttgart-Ostfildern 2011, S. 403-435.

Somit schuf er inmitten der systematischen Vernichtung des europäischen Judentums durch den Nationalsozialismus unabdingbare Voraussetzungen für eine Versöhnung mit Deutschland.²⁰¹ Dasselbe Argument kehrt in dem grundlegenden Text wieder, den er im September 1953 anlässlich der Verleihung des *Friedenspreises des Deutschen Buchhandels* vorgetragen hat, und mit dem der Philosoph das Gespräch mit den Deutschen wiedereröffnet hat: »Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens.«²⁰² Diese Rede hielt Buber zwei Jahre nach der Verleihung eines anderen wichtigen Preises: des *Hansischen Goethe-Preises* der Stadt Hamburg, aus welchem Anlass er den Text »Geltung und Grenzen des politischen Prinzips«²⁰³ vorgetragen hatte. In beiden Fällen löste er damit in Israel eine rege Polemik aus. Buber spendete die Preisgelder an die Zeitschrift *Ner* und an diverse Initiativen zur Versöhnung mit den palästinensischen Arabern und entfachte damit den zweifachen Zorn der konservativen Gruppierungen Israels, und nicht nur dort.²⁰⁴

Obwohl die Wiedergutmachungsabkommen zwischen Israel und der BRD in ebendiesen Monaten unterzeichnet wurden (September 1952), hatten die beiden Nationen noch nicht wieder offiziell diplomatische Beziehungen aufgenommen. Auf diese musste man noch mehr als zehn Jahre warten (1965), ebenso wie auf den ersten Auschwitz-Prozess in Frankfurt (1963-65). Buber war damals einer der ersten jüdischen Intellektuellen, die bereit waren, nach der Shoah wieder in die Bundesrepublik Deutschland zu kommen. Diese Geste und die Entgegennahme des Preises müssen als hochbedeutend für die frühe jüdisch-deutsche Verständigung angesehen werden.²⁰⁵ Dieser Weg war weder leicht noch geradlinig. Einige Etappen sollen im Folgenden kurz umrissen werden.

201. Martin Buber, *Sie und wir*, S. 648 f.; jetzt in: MBW 11.2, S. 340 f. Die Versöhnung inmitten des Konflikts und nicht danach durchzuführen, darin besteht ein wesentlicher Unterschied, wie Susan Flämig und Martin Leiner zeigen: *Reconciliation in the Middle of Dispute*. Introduction to the Series, in: *Societies in Transition. Latin America between Conflict and Reconciliation*, hrsg. von Susan Flämig u. Martin Leiner, Göttingen 2012, S. 7-19.
202. Vgl. »Ich fühle mich in die Pflicht genommen, in jedem Volke, von dem aus Untaten – und seien sie noch so monströs – geschehen sind, grundsätzlich und nach Möglichkeit auch praktisch zwischen aktiv Schuldigen, passiv Schuldigen und Nichtschuldigen (ich sage nicht: Unschuldigen, das ist keiner) zu unterscheiden.« (Martin Buber, *Zur Klärung*, *Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkas Europa* 23 (1954), S. 6; jetzt in: MBW 9, S. 320-325; hier S. 322.)
203. Martin Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, in: ders., *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich: Manesse 1953, S. 330-346; jetzt in: MBW 11.2, S. 297-306.
204. Vgl. Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, S. 76-84; S. 113-115; S. 119-120.
205. Vgl. Siegbert Wolf, »... vom Gebot einer Gerechtigkeit getrieben und das Herz von ihm bewegt«. Martin Buber und Deutschland nach der Shoah, in: *Martin Buber neu gelesen*, S. 213-252; Sonja Boos, *Speaking the Unspeakable in Postwar Germany*.

Der Vortrag »Individualisms und Kollektivismus«,²⁰⁶ den er bei seinem Freund Hans Trüb (1889-1949) in der Schweiz hielt, bildet das erste öffentliche Gespräch Bubers im deutschsprachigen Raum nach Kriegsende. Darin erinnert sich Buber an die neun Jahre (1938-1947), in denen er von Europa abgeschnitten war – Jahre, die sowohl sein Gespräch mit den Menschen des Abendlandes unterbrochen als auch die Notwendigkeit einer Versöhnung, zuallererst mit sich selbst, geweckt hatten.²⁰⁷ Buber möchte trotz alledem diesen Dialog wiederaufnehmen, und betont die Bedeutung seiner Reise als »etwas Wesentliches nach diesem Zeitunterbruch«. ²⁰⁸ Er ist positiv überrascht von der neuerlichen Aufgeschlossenheit und Bereitschaft der Deutschen zum Gespräch, sowohl zum Zuhören als auch deren Bereitschaft dazu, sich ihm gegenüber zu öffnen und sich nicht zurückzuhalten.

Bubers erste Besuche Europas nach dem Krieg hatten ihn nach Frankreich, in die Niederlanden, nach Belgien, Schweden, Dänemark und Großbritannien geführt. Bemerkenswert ist, dass er Deutschland zu diesem Zeitpunkt noch nicht besuchte. Als er seinen Freund und Verleger Lambert Schneider (1900-1970) trifft, der 1948 *Das Problem des Menschen* veröffentlicht, gelangt er zumindest bis an die deutsch-schweizerische Grenze bei Basel.²⁰⁹ Darüber hinaus zeigt er einen gewissen Vorbehalt, Kontakt zu öffentlichen deutschen Institutionen, wie z. B. der Mainzer Akademie der Wissenschaft und Literatur,²¹⁰ aufzunehmen und weigert sich, öffentliche Reden zu halten, obwohl er bereit ist, einzelne Personen aus Deutschland zu treffen. Er fühlt sich nicht dazu bereit, auf die »Antlitzlosigkeit der deutschen Öffentlichkeit« (wie er sie nennt) zu treffen.²¹¹ Ein Brief des Theologen Karl Heinrich Rengstorff

Toward a Public Discourse on the Holocaust, Ithaca 2014, S. 25-51; Abigail Gillman, »Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander«. Martin Buber's Message to Postwar Germany, in: *Nexus. Essays in German Jewish Studies*, hrsg. von William Collins Donahue u. Martha B. Helfer, Bd. II, Suffolk 2014, S. 121-151.

206. Martin Buber, Individualismus und Kollektivismus, MBA Arc. Ms. Var. 350 47c,1; jetzt in: MBW 11.2, S. 87-97.
207. Vgl. »Es ist der Abend nach dem ›langen Tag‹, wie die Juden ihn nennen: nach dem ›Versöhnungstag‹. Ich habe mich mit niemand zu versöhnen gehabt, nur mit allen, zumal mir selber. Das ist nun doch endlich geschehn.« (Brief Bubers an Hermann Hesse (1877-1962) vom 16. September 1945. In: B III, S. 90).
208. Martin Buber, Individualismus und Kollektivismus, jetzt in: MBW 11.2, S. 87.
209. Lambert Schneider, *Rechenschaft über vierzig Jahre Verlagsarbeit 1925-1965. Ein Almanach*, Heidelberg 1965, S. 90.
210. Vgl. Brief Martin Bubers an Alfred Döblin vom 26. April 1950. In: B III, S. 249.
211. Vgl. Martin Buber, Nachtrag zu einem Gespräch, *Die Neue Zeitung (München)*, Nr. 44 vom 21. Februar 1951, S. 7; jetzt in: MBW 21. Brief Martin Bubers an Bruno Snell vom 25. Januar 1952, in: B III, S. 310. In einem Brief an den katholischen Theologen Romano Guardini vom 12. Dezember 1952 weist Buber darauf hin, dass

(1903-1992) vom 20. Mai 1950 überzeugt ihn, und schließlich willigt er ein, nach Deutschland zu reisen.²¹² Der Vortrag, den er einen Monat später hält, findet in Münster vor einem kleinen Personenkreis am 31. Januar 1951 statt. Dies ist seine erste Rede in Deutschland nach mehr als zehn Jahren. Im selben Jahr erfährt er, dass er mit dem *Hansischen Goethe-Preis* ausgezeichnet wurde. Als Begründung für die Wahl werden nicht nur seine wissenschaftlichen Werke, sondern auch sein Handeln im Sinne einer authentischen Menschlichkeit hervorgehoben.

Die entscheidende Akzentsetzung in dieser Phase bildet jedoch seine bereits erwähnte Rede »Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens«. Darin knüpft Buber die Frage der Versöhnung mit Deutschland an die des Friedens in der Zeit des Kalten Krieges an. Die Rede wurde in der Frankfurter Paulskirche gehalten, nach einer Laudatio von Albrecht Goes²¹³ (1908-2000) und einigen einführenden Worten des Bundespräsidenten Theodor Heuss (1884-1963). Außergewöhnlich viele junge Hörer fanden sich im Publikum, unter ihnen Jürgen Habermas (geb. 1929), der zu dieser Zeit noch Student war.²¹⁴ Buber wies in seiner Rede darauf hin, dass »das Ziel des Dialogs [...] nicht nur das Ende des Krieges, ein Waffenstillstand sein [darf], sondern [...] der Anfang des Friedens, eines friedlichen Zusammenlebens sein« muss.²¹⁵ Den Mitläufern des Nationalsozialismus gegenüber brachte Buber indes ein »erstaunliches Verständnis entgegen. Zudem wies er die These einer Kollektivschuld aller Deutschen weit von sich«²¹⁶. Kein Wunder, dass dieser Vortrag »einen Beginn, nicht nur für Bubers eigenes Wirken in der Bundesrepublik, sondern auch für ein neues Miteinander zwischen Deutschen und Juden in diesem Lande«²¹⁷ markierte. In seiner Rede kritisierte

sich für ihn etwas verändert habe, und er sich wieder dazu bereit fühle, in Deutschland öffentlich zu sprechen (B III, S. 323).

212. B III, S. 252 f.

213. Albrecht Goes, Lebendige Legende. Martin Bubers Wagnis der Versöhnung durch Eifer, Geduld und Heiterkeit, *Die Zeit* 7 (1958), S. 6; ders., Erinnerungen an Martin Buber, *Die neue Rundschau* 79 (1968), S. 448-458; William Rollins u. Harry Zohn, *Men of Dialogue. Martin Buber and Albrecht Goes*, New York 1969; Helmut Zwanger, *Albrecht Goes. Freund Martins Bubers und des Judentums. Eine Hommage*, Tübingen 2008.

214. Jürgen Habermas, A Philosophy of Dialogue, in: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept*, S. 49-60.

215. Paul Mendes-Flohr, Der Dialog und die Möglichkeit des Friedens, in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit*, S. 17-24, hier S. 18.

216. Siegbert Wolf, »... vom Gebot einer Gerechtigkeit getrieben und das Herz von ihm bewegt«, S. 222.

217. Ernst Ludwig Ehrlich, Martin Buber (1878-1965), in: »*Meinetwegen ist die Welt erschaffen*«. *Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums*. 58 Por-

Buber das Verständnis vom Frieden als bloßem Nichtkrieg: »Was man in der Geschichte Frieden nennt, ist ja nie etwas anderes gewesen als eine angstvolle oder illusionsselige Pause zwischen zwei Kriegen.«²¹⁸ Dem gegenüber wies er auf einen sogenannten »großen Frieden« hin. Außerdem warnte Buber vor der Gefahr der Unmöglichkeit, sich eine vereinte Menschheit, jenseits aller Fronten von Staaten und Völkern, vorzustellen, und erklärte – wie in »Hoffnung für diese Stunde« – das herrschende Misstrauen als Paradebeispiel für die Krise des Menschen und als mitbestimmende Ursache für den Krieg.²¹⁹

Die folgenden Jahre waren von zahlreichen Ehrungen und Anerkennungen geprägt, die Buber nicht nur aus dem deutschsprachigen Raum zuerkannt wurden.²²⁰ Schließlich kommt es darüber hinaus zu bedeutsamen Begegnungen mit Martin Heidegger (1889-1976) und Paul Celan (1920-1970), und vor allem zu zwei großen Ereignissen: dem Besuch Theodor Heuss' in Israel, der von Buber selbst eingeladen und willkommen geheißen wurde (Mai 1960), und dem Eichmann-Prozess (1961). Buber schätzte Heuss nicht nur als die am meisten in der Öffentlichkeit stehende Person – unter jenen Deutschen, zu denen er eine persönliche Verbundenheit ver-

traits, hrsg. von Hans Erler, Ernst Ludwig Ehrlich u. Ludger Heid, Frankfurt a. M. u. New York 1997, S. 25-40, hier S. 33.

218. Buber, *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens*, S. 98. Die Idee einer »große[n] Pax« ist bereits in dem Aufsatz Bubers »Zwei Beiträge zur Klärung des Pazifismus« (in: *Der Aufbau* 37 [1939], S. 292-294, hier S. 293; jetzt in: MBW 11.2, S. 31-37, hier S. 32), kurz vor dem Anfang des Zweiten Weltkrieges geschrieben, zu finden, ebenso wie die Idee, dass Frieden mehr sein müsse als »Nichtkrieg«, bereits in dem Gespräch [»Religion und Politik«] zu finden ist (jetzt in diesem Band, S. 292).
219. Vgl. Francesco Ferrari, Frieden als Ars Videndi. »Inventing Peace« mit Martin Buber, in: *Martin Buber Studien* 3 (im Erscheinen); Ernst Simon, Angst und Vertrauen bei Martin Buber, in: *Martin Buber (1878-1978)*, hrsg. von Wolfgang Zink, Bonn 1978, S. 28-41; ders., The Builder of Bridges, *Judaism* 27 (1979), S. 148-160.
220. Vgl. Ehrendokortitel, Aberdeen University (1953); Stephen Wise Price, AJC (1954); Rückerstattung des Dokortitels, Universität Wien (1954); Mitgliedschaft in Human Rights Committee (1957); Ehrendokortitel, Cambridge, USA (1958); Ehrendokortitel, Sorbonne Universität (1959); Verleihung des kulturellen Ehrenpreises der Landeshauptstadt München (1960); Erster Präsident, Israel Academy of Sciences and Humanities (1960-62); Ehrendoktorats der Medizinischen Fakultät der Universität Münster (1962); Erasmus Preis, Niederlande (1963); Ehrendokortitel, Heidelberg Universität (1964); Jerusalem Stadt Preis (1965). Ein sehr versöhnlicher Ton kennzeichnet die »Dankesrede« in München. Die bayrische Stadt ist erstens für Buber die Stadt Paula Bubers, die kurz zuvor verstorben war. Dann ein Ort wo er eine »Umkehr« spürt, nicht in Sinn eines Zurückgehens auf einen früheren Wegpunkt, sondern als »ein neuer Bestand, als die echte Überwindung jenes Verfalls« (Martin Buber, Dankesrede zum Münchner Kulturpreis, in: *München ehrt Martin Buber*, München: Ner-Tamid-Verlag 1961, S. 11-12; jetzt in: MBW 11.2, S. 335).

spürte – sondern als Mann des lebendigen Geistes und Wortes.²²¹ Heuss stellte für ihn »ein[en] Humanist[en]« dar, sowie »die deutsche Selbsttreue«, d. h. er repräsentierte den Menschen, der sowohl die »widerstehende [...] Stetigkeit des persönlichen Daseins« während des Dritten Reiches als auch Deutschland »in der erneuten Freiheit der Völker vor der Völkerwelt«²²² erlebt hat. Sein Vortrag und die Einladung des ehemaligen Bundespräsidenten nach Israel zählen zweifellos zu den stärksten Momenten von Bubers Eintreten für den jüdisch-deutschen Versöhnungsprozess. Dass David Ben Gurion sich zur Diskussion mit Buber in dessen Haus traf, sobald der Eichmann-Prozess eröffnet worden war (April 1961), beweist das moralische Ansehen, das der Philosoph in Israel genießt.

Zur Zeit der Weimarer Republik hatte Buber die Todesstrafe sowohl aus deontologischer als auch aus pragmatischer Sicht verurteilt.²²³ So wendete er sich später in Palästina sowohl gegen das Todesurteil gegen Araber, die 1929 in Safed Juden umgebracht hatten²²⁴, als auch gegen die Verurteilung von Ethel und Julius Rosenberg, die 1953 in den USA wegen Spionage hingerichtet wurden. In gleicher Weise widersetzte sich Buber auch dem Todesurteil gegen Adolf Eichmann. In seiner »Nachbemerkung – nach dem Eichmann Prozess« vertritt er den Standpunkt, dass der Eichmann-Prozess vor einem internationalen statt vor einem israelischen Gericht hätte stattfinden sollen. Er halte nichts davon, dass die Juden, als Opfer des Holocaust, auch dessen Richter sein sollten. Mit dem Eichmann-Prozess bekam Israel, so Buber, die Gelegenheit, die »Kette der Tode nicht noch weiter zu schlingen«, d. h. das lebendige Beispiel einer Alternative für die Todesstrafe zu werden. Denn die Hinrichtung Eichmanns (Juni 1962) stellte für den Philosophen nur eine »Scheinbereinigung des an uns begangenen Verbrechens der deutschen Führung, des grössten Massenmordes der Weltgeschichte«²²⁵ dar, welche von den Deutschen als ein symbolischer Akt der Gerechtigkeit missver-

221. Martin Buber, Gruß und Willkomm, in: *Staat und Volk im Werden*, hrsg. von Theodor Heuss, München: Ner-Tamid-Verlag 1960, S. 9-11; jetzt in: MBW 11.2, S. 333-334.

222. Ebd., S. 9; jetzt in: MBW 11.2, S. 333. Vgl. auch den Brief Bubers an Heuss, in: B III, S. 453.

223. Vgl.: »Die Todesstrafe ist partieller Selbstmord ohne legitimes Subjekt.« Kein Mensch habe, laut Buber, Verfügungsgewalt über sich selbst oder andere Menschen. Dem fügt er hinzu, dass die Todesstrafe »nicht abschreckend« wirke. (Martin Buber, Über die Todesstrafe [1928], in: ders., *Nachlese*, S. 218; jetzt in: MBW 11.2, S. 375.)

224. Brief Bubers an Weizmann vom 24. November 1929, in: B II, S. 356 f.

225. Martin Buber, Nachbemerkung, in: *Nach dem Eichmann Prozess*, hrsg. vom Gemeinderat der Juden in Deutschland, London u. Jerusalem 1963, S. 99-101, hier S. 100; jetzt in: MBW 11.2, S. 338 f., hier S. 339.

standen werden könnte, um sich von der Bürde der Holocaust-Schuld freimachen zu können.

Es ist Paul Mendes-Flohr²²⁶ zu verdanken, dass Bubers Tat und Lehre hinsichtlich der »Palästina-Frage« seit der Balfour-Deklaration (1917), weit vor der Gründung des Staates Israel, umfassend untersucht worden ist. Die Möglichkeit einer jüdischen Ansiedlung im Heiligen Land ist im Denken Bubers tatsächlich schon seit dessen frühen kulturzionistischen Schriften aus der Zeit der Debatten mit Herzl präsent. Schon darin trat er als Befürworter der These auf, der zufolge die jüdische Einwanderung in Palästina einer vorherigen spirituellen Regenerationsarbeit bedürfe, zu deren unabdingbaren Voraussetzungen die Wiederaneignung der eigenen jüdischen Traditionen und Überlieferungen sowie der Respekt gegenüber den ansässigen Völkern zählten. Nur so, durch ein »Zion der Seelen«²²⁷, das sowohl durch die Entfaltung des Ideals einer Jüdischen Renaissance als auch durch das Erscheinen der Zeitschrift *Palästina* beim Jüdischen Verlag²²⁸ erreicht werden sollte, könne sich die Alija von jeglichem Modell europäischer imperialistischer Kolonialisierung abgrenzen. Die Befürchtung, dass die jüdische Einwanderung ins Heilige Land in dieser Weise missbraucht werden könne, intensiviert sich mit der Balfour-Deklaration. In dem von ihm aus diesem Anlass verfassten Aufsatz »Die Eroberung Palästinas«²²⁹ erklärt Buber auf programmatische Weise: »Dieses Land vermag mit der Waffe wohl eingenommen, aber nicht erobert – besetzt, aber nicht besessen zu werden.«²³⁰ Und in

226. Vgl. Paul Mendes-Flohr, Einleitung, in: Martin Buber, *Ein Land und zwei Völker*, S. 11-51; ders., Das Volk des Bundes und seine politisch-moralische Verantwortung. Bubers Zionismus und der Staat Israel, in: *Martin Buber (1878-1965)*, Bd. 2, S. 203-221; ders., Dialogue as a Political and Religious Task. Martin Buber's Vision of Israeli-Palestinian Reconciliation, *Palestine-Israel Journal* 2 (1994), S. 67-73. Vgl. auch: Martin Stöhr, »Es geht nicht an, das als utopisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben«. Einige Beobachtungen zu Gerechtigkeit und Frieden bei Martin Buber, in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit*, S. 52-67; Siebert Wolf, »Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst«; Ernst Simon, Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit, *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 33 (1966), S. 21-84; Michael Keren, Martin Buber's Impact on Political Dialogue in Israel, in: *Martin Buber and the Human Sciences*, S. 283-294.
227. Vgl. Martin Buber, Ein geistiges Centrum, *Ost und West* 10 (1902), S. 663-673; jetzt in: MBW 3, S. 155-165; ders., Das Zion der jüdischen Frau, *Die Welt*, 26. April 1901, S. 3-5, hier S. 3; jetzt in: MBW 3, S. 75-81, hier S. 75.
228. Vgl. *Palästina. Zeitschrift für die kulturelle und wirtschaftliche Erschliessung des Landes* (1902-1938).
229. Martin Buber, Die Eroberung Palästinas, *Der Jude* II, H. 10/11 (1918) S. 633 f.; jetzt in: MBW 3, S. 360-362.
230. Ebd., S. 633; jetzt in: MBW 3, S. 360.

»Vor der Entscheidung«,²³¹ einem Text, den er anlässlich der Pariser Friedenskonferenz (Januar 1919) verfasste, betont er, dass es die Aufgabe der Juden sei, unter den Völkern Recht und Wahrheit zu verbreiten. Er spricht sich zum ersten Mal explizit für die Notwendigkeit einer soliden und möglichst freundschaftlichen Verständigung zwischen Arabern und Juden aus.²³² Die Notwendigkeit einer gerechten Allianz, in der niemandes Rechte beschnitten werden, das Ideal einer kreativen Arbeit freier Menschen auf einem gemeinsamen Boden, all das fußt auf dem Prinzip einer tief gehenden Solidarität mit den Palästinensern, im Zeichen des gegenseitigen Respekts. Er erklärt:

»Das jüdische Volk, seit zweitausend Jahren in allen Landen eine vergewaltigte Minderheit, wendet sich nun, da es wieder als Subjekt seiner Geschichte in die Weltgeschichte eintritt, mit Abscheu von den Methoden des Herrschaftsnationalismus ab, dessen Opfer es so lange war. Nicht um ein anderes Volk zu verdrängen oder zu beherrschen, streben wir in das Land zurück.«²³³

Derlei Prinzipien leiteten ebenfalls die Gründung von *Brit Shalom*, deren aktives Mitglied Buber seit 1925 war. In den Statuten liest man: »the object of the Association is to arrive at an understanding between Jews and Arabs as to the form of their mutual social relations in Palestine on the basis of absolute political equality of two culturally autonomous peoples.«²³⁴ Hierzu formuliert Buber eine entscheidende These, der zufolge der Frieden mehr als einer passiven Koexistenz bedürfe: »Wir haben in Palästina nicht mit den Arabern, sondern neben ihnen gelebt. Das Nebeneinander zwischen Völkern auf dem gleichen Territorium muss aber, wenn es sich nicht zum Miteinander entfaltet, zum Gegeneinander ausarten. So droht es auch hier zu geschehen.«²³⁵

Ab April 1938 lebt Buber in Jerusalem. Er ist einer der Initiatoren der *League of Arab-Jewish Rapprochement and Cooperation*, die im Folgejahr gegründet wird. Diese wird einige Bücher²³⁶ und die Zeitschrift *Be'ayot ha-Yom*²³⁷ veröffentlichen, das offizielle Organ der *Ichud*, die auf

231. Martin Buber, Vor der Entscheidung, *Der Jude* III,1 (1919), S. 541-546; jetzt in: MBW 21.

232. Martin Buber, In später Stunde, *Der Jude* V,1 (1920), S. 1-5; jetzt in: MBW 21.

233. Martin Buber, Rede auf dem XII. Zionistenkongress [Vorschlag einer Resolution zur arabischen Frage], in: ders., *Kampf um Israel*, S. 327-341, hier S. 339 f.; jetzt in: MBW 21.

234. *Brit Shalom*, in: Buber, *Ein Land und zwei Völker*, S. 107; jetzt in: MBW 21.

235. Martin Buber, Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina, in: ders., *Kampf um Israel*, S. 432-451, hier S. 451; jetzt in: MBW 21.

236. Vgl. Bubers Beiträge »Und heute?« und »Haben wir einen eigenen Weg?«, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 185-188 und S. 188-193; jetzt in: MBW 21.

237. Nach ihrer Gründung 1940 wird die Zeitschrift noch bis 1942 *Be'ayot ha-Yom* hei-

Initiative seines Freundes Jehuda Magnes als Fortsetzung von *Brit Shalom* gegründet wurde. Deren Gründungstext betont sowohl das Ziel einer jüdischen Niederlassung im Heiligen Land als auch die Tatsache, dass diese im Zeichen der Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit gegenüber den Arabern stattfinden müsse. Über die Zuerkennung gleicher Rechte hinaus, wird eine Föderation mit den Nachbarländern gefordert. Dennoch muss Dominique Bourel konstatieren: »Le destin tragique du Brit Chalom puis de l'Ihoud tient aussi à la faiblesse de son équivalent arabe, quand il existe.«²³⁸

Im Jahre 1946 lässt sich die *Anglo-American Inquiry Commission* in Palästina nieder, um dem britischen Mandat ein Ende zu setzen. Auch drei Wortführer der *Ichud* (Jehuda Magnes, Moïse Smilanski [1874-1953] und Buber) werden von ihr angehört.²³⁹ Sie bekräftigen die Forderung einer binationalen Regierung unter der Ägide der Vereinten Nationen. Als Buber vor der Kommission aussagt, spricht er folgende grundlegenden Forderungen und Thesen aus: der Zionismus sei ursprünglicher als der Antisemitismus; es gebe ein Band zwischen dem jüdischen Volk und dem Land; die Niederlassung des israelischen Volkes im Heiligen Land habe die Errichtung eines Gottesreiches auf Erden zum Ziel; die Verbindung mit dem Land basiere auch auf der Arbeit und der Neuformung des öffentlichen Lebens gemäß einem authentischen und gerechten Leben. Er vertritt daher die Notwendigkeit, die Rechte der Araber aktiv zu schützen.²⁴⁰ Aus dem Jahr 1947 stammt der

ßen; sie wird dann von Buber und Simon ab April 1944 unter dem Namen *Be'ayot* weitergeführt, um schließlich erneut in *Be'ayot ha-Zman* umbenannt zu werden. Ab 1949 gründet und leitet Buber die Zeitschrift *Ner*, was wörtlich »Licht« bedeutet, die im zehnten Jahr ihres Bestehens – ein hoch symbolisches Ereignis – auch auf Englisch und Arabisch erscheint: *Al-Nur*.

238. Dominique Bourel, *Martin Buber*, S. 545. Eine Ausnahme stellt Faouzi Darwish al-Husseini, ein Vetter des Muphti, dar, dessen politische Ideen denen des letzteren widersprechen. Er ist der Gründer und Leiter von *Al-Falastin al-Jadida*, der arabischen Partei, die der *Ichud* am nächsten steht. Diese unterstützt aktiv das binationale Projekt und die jüdisch-arabische Zusammenarbeit. Am 11. November 1946 schließt seine Partei ein Absichtsabkommen mit der *League for Jewish-Arab Rapprochement and Cooperation* ab. Die darin festgehaltenen Punkte sind: Zusammenarbeit, politische Gleichheit, jüdische Einwanderung gemäß den Kapazitäten der einheimischen Wirtschaft, Errichtung einer Nahost-Föderation. Sie bringt auch eine eigene Zeitschrift heraus: *Al-Akha* (Brüderlichkeit). Faouzi wird am 23. November 1946 von arabischen Fanatikern ermordet.
239. Vgl. *Arab-Jewish Unity. Testimony before the Anglo-American Inquiry Commission for the Ithud Association*, hrsg. von Jehuda Magnes u. Martin Buber, London 1947.
240. Martin Buber, Was bedeutet uns der Zionismus?, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 240-245; jetzt in: MBW 21.

Schlüsseltext »Eine binationale Auffassung des Zionismus«,²⁴¹ der diese Forderung unterstreicht. Im November desselben Jahres nimmt die UN-Generalversammlung die Resolution über den Teilungsplan Palästinas an, der zwei Staaten und Jerusalem als internationalen Bereich vorsah. Buber unterstützt die Sache der *Ichud*, obwohl er damit zur Minderheit zählt:

»Was jedes der beiden in Palästina nebeneinander und durcheinander lebenden Völker tatsächlich braucht, ist Selbstbestimmung, Autonomie, freie Entscheidungsmöglichkeit. Das bedeutet aber keineswegs, dass es einen Staat braucht, den es dominiert. Die arabische Bevölkerung braucht zur freien Entfaltung ihrer Kräfte keinen arabischen Staat und die jüdische braucht zur freien Entfaltung der ihren keinen jüdischen; beides kann in einem binationalen Gemeinwesen gewährleistet werden, in dem jedes Volk seine spezifischen Angelegenheiten verwaltet und beide ihre gemeinsamen.«²⁴²

In dem Aufsatz »Zweierlei Zionismus«,²⁴³ der kurz nach der von Ben Gurion ausgesprochenen Unabhängigkeitserklärung (14. Mai 1948) publiziert wurde, betont Buber die Aufgabe, eine Einheit von Wahrheit und Gerechtigkeit zu schaffen, und stellt diese Aufgabe der Normierungstendenz entgegen, durch die Israel gerade drohe, zu einer Nation wie alle anderen zu werden. So lautet Bubers Vorwurf gegenüber der Führungsspitze der zionistischen Autoritäten: Die Juden seien das Vorhaben einer Kolonialisierung des Heiligen Landes angegangen, ohne sich mit der arabischen Bevölkerung des Landes zu einigen, sodass sie heute als Eindringlinge und Vertreter fremder Interessen wahrgenommen würden. Sie hätten den Arabern die wichtigsten wirtschaftlichen Standorte und Ressourcen weggenommen, ohne sie in den Prozess mit einzubeziehen oder ihnen eine Entschädigung auch nur anzubieten, abgesehen von dem Vorschlag einer Mit-Herrschaft; die zionistischen Autoritäten strebten eine Regierung an, die das gesamte Land betreffe. Gemessen an diesen Umständen, behauptet Buber, werde der Friede – wenn er denn komme – kein echter, sondern lediglich ein vermeintlicher und negativer Friede sein, ein Nicht-Krieg, der jeden Moment zu einem offenen Konflikt ausarten könne.²⁴⁴

241. Martin Buber, Eine binationale Auffassung des Zionismus, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 270-280; jetzt in: MBW 21.

242. Martin Buber, Zwei Völker in Palästina, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 259-266, hier S. 261; jetzt in: MBW 21.

243. Martin Buber, Zweierlei Zionismus, *Der Aufbau* 38 (1948), S. 4-5; jetzt in: MBW 21.

244. Martin Buber, Fakten und Erfordernisse, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 304-306; jetzt in: MBW 21.

Als im Januar 1949 Weizmann zum israelischen Staatschef und Ben Gurion zum Premierminister ernannt werden, wird Buber zusammen mit weiteren Intellektuellen zwei Wochen lang zu zwei Beratungen eingeladen,²⁴⁵ wie es sich einige Jahre später für den Eichmann-Prozess wiederholen wird. Dabei formuliert er eines seiner Schlüsselargumente: Wenn Israel kein Volk wie alle anderen sei, dürfe es auch kein Staat wie alle anderen sein. So betrachtet es Buber als eine notwendige Aufgabe die Menschen, die nach Israel einwandern, auf einer geistigen Ebene zu integrieren, also das Volk moralisch zu entfalten. Das Ziel dieser Alija solle nicht nur die bloße Existenz, sondern eine Renaissance sein: »Existenzsicherung sehe ich, Renaissance des Volkes aber sehe ich nicht. [...] Bevölkerung und Staat sehe ich, das sich erneuernde Volk Israel aber sehe ich nicht.«²⁴⁶ Buber schlägt bei dieser Gelegenheit eine internationale und interreligiöse Konferenz über die arabischen Flüchtlinge vor, ein Problem, dem er sich auch in den darauffolgenden Jahren mit einer tiefen Sensibilität widmen wird.²⁴⁷ Sein ganzes Leben lang bestand Buber auf der Notwendigkeit eines gerechten Handelns, einer Versöhnung mit den Arabern.²⁴⁸ 1955 wird er in einem Interview bedeutungsvoll verkünden: »Meiner Meinung nach bestand unser Hauptfehler darin, daß wir nicht, sofort nachdem wir hierher kamen, bemüht waren, Vertrauen im Herzen der Araber zu erwecken, politisch und wirtschaftlich.«²⁴⁹

Bubers Einsatz für Versöhnung und Frieden geht letztlich über die beiden ihm unmittelbar nächsten Szenarien – die Beziehungen zwischen den Juden und dem Nachkriegsdeutschland sowie zwischen Israel und den Palästinensern – hinaus. Der Einsatz nimmt globale Ausmaße an, als sich Buber über den sogenannten Kalten Krieg äußert. Obwohl die Grausamkeiten des nationalsozialistischen Antihumanismus erst zehn Jahre zurücklagen, und trotz der andauernden Unmöglichkeit, in der Gegenwart eine Gemeinsamkeit aller Menschen zu erkennen, bleibt Buber unbeirrt aktiv, die Werte seines »Hebräischen Humanismus«²⁵⁰ zu vertreten. Er

245. Martin Buber, Schriftstellergespräche Erste Sitzung, jetzt in: MBW 11.2, S. 100-103; ders., Schriftstellergespräche Zweite Sitzung, jetzt in: MBW 11.2, S. 104-113.

246. Ebd., S. 111.

247. Martin Buber, Zum Flüchtlingsproblem, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 370-372; jetzt in: MBW 21. S. 344-345.

248. Martin Buber, Es ist an der Zeit, einen Versuch zu machen!, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 380-382; jetzt in: MBW 21. S. 352-353.

249. Martin Buber, Wir brauchen die Araber. Die Araber brauchen uns!, in: ders., *Ein Land und zwei Völker*, S. 341-347, hier S. 342; jetzt in: MBW 21, S. 313-317, hier S. 313 f.

250. Martin Buber, Hebräischer Humanismus, in: JuJ, S. 732-744; jetzt in: MBW 20, S. 147-158, Vgl. Francesco Ferrari, Umanesimo e antiumanesimo nel nostro tempo.

sieht die in der Atomwaffenfrage wie in den Weltraumfahrten²⁵¹ sich manifestierende Übermacht der Technik als Risiko an, das die menschliche Hybris zur Selbstvernichtung der Menschheit und der Zerstörung aller Länder und Völker führen könnte. So heißt es warnend in »Haltet ein!«: »Hört auf mit diesem Spiel. [...] Nun wird das Spiel mit euch gespielt.«²⁵² Es sei notwendig, den Frieden neu zu denken, heute mehr denn je, für die Rettung der gesamten Menschheit. Als Buber 1961 gefragt wird, wie er die Welt »In zwanzig Jahren sieht«, antwortet er: »Alles hängt davon ab, was hier das Wort ›Friede‹ bedeutet: bloßes Aufhören des kalten Kriegs oder wirkliche Koexistenz.«²⁵³ Damit antizipiert Buber das, was heute einen der Hauptpfeiler der Peace-Studies ausmacht: den Unterschied zwischen *cold* und *warm peace*, das Ideal des Miteinanderstatt Nebeneinanderlebens: »Wirkliche Kooperation zur Bewältigung der immer kritischer werdenden gemeinsamen Probleme des Menschengeschlechts.«²⁵⁴

Die beiden letzten Jahrzehnte im Leben des Philosophen sind von stetigen Kämpfen geprägt: gegen die Bedrohung durch die Atombombe, für die Menschenrechte verschiedener Gruppen, so für die schwarzen Opfer der Apartheid in Südafrika; von seiner Teilnahme an den *Colloqui Mediterranei* von 1960²⁵⁵ auf Einladung von Giorgio La Pira (1904-1977), bis zum bereits erwähnten Plädoyer gegen die Todesstrafe. Für diese Anliegen war er mit Persönlichkeiten wie Martin Luther King²⁵⁶ (1929-1968),

Attualità del pensiero di Martin Buber a cinquant'anni dalla morte, in: Martin Buber, *Umanesimo ebraico*, Genua 2015, S. 5-11.

251. Martin Buber, Der Mensch im Zeitalter der Weltraumfahrten, *Der Tagesspiegel*, 25. Dezember 1957, S. 7; jetzt in: MBW 11.2, S. 332.
252. Martin Buber, Haltet ein!, *Neue Wege* 6 (1957), S. 164f.; jetzt in: MBW 11.2, S. 326.
253. Martin Buber, In zwanzig Jahren, in: ders., *Nachlese*, S. 198 f., hier S. 198; jetzt in: MBW 11.2, S. 371.
254. Ebd.
255. Das Thema lautet »Il mondo mediterraneo e il suo avvenire« (Die mediterrane Welt und ihre Zukunft). Buber spricht drei Mal und stellt sich dem ägyptischen Dichter und Minister Georges Henein (1914-1973) vor: Dies wird eine der ersten Begegnungen sein, bei denen an offizieller Stelle ein Israeli den Dialog mit einem Politiker der arabischen Welt führt. Zu Bubers Vortrag vgl. Vittorio Citterich, Sviluppo del Colloquio, *Testimonianze* 28 (1960), S. 647-648. Vgl. auch das Interview mit Buber von Danilo Zolo, ebd., S. 652-655; Elena Mazzini, Introduzione al carteggio Giorgio La Pira – Martin Buber und Carteggio Giorgio La Pira – Martin Buber, in: *Giorgio la Pira e la vocazione di Israele*, hrsg. von Luciano Martini, Florenz 2005, S. 203-225.
256. In ihrem Brief vom 14. Oktober 1957 an Buber fordert Eleanor Roosevelt (1884-1962) diesen »und andere führende Männer der Welt« auf, sich »als fördernde Mitglieder eines internationalen Komitees zur Unterstützung der beiliegenden Gewissenserklärung« gegen die Apartheid in Südafrika anzuschließen (B III, S. 433). Buber antwortet emphatisch darauf.

Bertrand Russell (1872-1970)²⁵⁷ und Dag Hammarskjöld (1905-1961), der Buber 1959 für den Friedensnobelpreis vorschlagen wird,²⁵⁸ in Kontakt getreten. Die Begegnung zwischen Buber und dem UN-Sekretär Hammarskjöld war von letzterem initiiert worden, und fand zwischen 1958 und 1961 statt. Hammarskjöld gingen Bubers Worte über die Gegenwart als eine des Misstrauens sehr nahe²⁵⁹ und so lud er den Philosophen in das UN-Hauptquartier nach New York ein, als Buber sich auf seiner dritten amerikanischen Reise befand. Beide waren gleichermaßen getrieben von der Angst vor der Selbstvernichtung der Menschheit und litten an dem verbreiteten Misstrauen, das in der scheinhaften Sprache der Vertreter des Staates zu vernehmen war. Dagegen wünschten sich beide auf Seiten der Staatsmänner Treue und Hoffnung, und eine Kooperation als Zusammenwirken statt einer bloßen Koexistenz. In seiner »Erinnerung an Hammarskjöld« schreibt Buber: »uns beiden [ging es] in der Tat um das gleiche [...]: ihm, der an dem vorgeschobenen Posten internationaler Verantwortung stand, und mir in der Einsamkeit eines Geisterturms, der in Wahrheit ein Wachtposten ist.«²⁶⁰ Als Hammarskjöld ihn in Jerusalem im September 1958 und dann erneut im Januar 1959 besuchte, unterhielten sie sich sowohl über die Beziehung zwischen Philosophie und Politik, d. h. über das Scheitern des geistigen Menschen in seinen geschichtlichen Unternehmungen von Platon bis heute, als auch über das palästinensische Flüchtlingsproblem. Als Hammarskjöld ein Buch Bubers ins Schwedische übersetzen will, schlägt Buber hierfür *Ich und Du* vor. Der UN-Sekretär, der kurz zuvor die Zusage

257. Vgl. Martin Buber, Greetings to Bertrand Russell, in: *Into the 10th Decade. Tribute to Bertrand Russell*, London: The Malvern Press 1962; jetzt in: MBW 11.2, S. 337. Vgl. Aubrey Hodes, *Martin Buber. An Intimate Portrait*, New York 1971, S. 153-160. Russell zeigt sich solidarisch mit Buber, indem er Initiativen zum Schutz der Juden aus der Sowjetunion befürwortet. Vgl. Martin Buber, Die Sowjets und das Judentum, in: *Die Juden in der UdSSR*, München: Ner-Tamid Verlag 1960, S. 5-18; jetzt in: MBW 21.
258. Vgl. Lou Marin, *Können wir den ehrlichen Dialog in den Zeiten des Misstrauens retten? Die Begegnung zwischen Dag Hammarskjöld und Martin Buber*, Frankfurt a. M. 2012; *Frieden sichern in Zeiten des Misstrauens. Zur Aktualität von Martin Buber, Dag Hammarskjöld und Horst-Eberhard Richter*, hrsg. von Siegfried Karl u. Hans-Georg Burger, Gießen 2014; Manuel Fröhlich, Vom Vorposten internationaler Verantwortung und der Einsamkeit des Geistesturmes. Dag Hammarskjöld und Martin Buber, in: *Martin Buber. Bildung, Menschenbild und hebräischer Humanismus*, S. 97-114. Über den Vorschlag für den Nobelpreis vgl.: Dag Hammarskjöld, Om Martin Buber, in: *Judistik tidskrift* 2 (1966), S. 18-21.
259. Vgl. Dag Hammarskjöld, The Walls of Mistrust, in: *Public Papers of the Secretaries-General of the United Nations*, hrsg. von Andrew W Cordier u. Wilder Foote, New York u. London 1974, Bd. 4, S. 90-95.
260. Martin Buber, Erinnerung an Hammarskjöld, in: *Nachlese*, S. 33-36; jetzt in: MBW 11.2, S. 364f.

von seinem Verlag erhalten hatte, arbeitete tatsächlich gerade an der Übertragung, als er bei einem Flugzeugabsturz ums Leben kam.

Auch in ihren Dialogen wird immer wieder ein grundsätzliches Problem erörtert, das Bubers Spätwerk prägte: jene Krise des abendländischen Menschen, die paradigmatisch in der Weigerung hervortritt, an die Existenz einer gemeinsamen Wahrheit zu glauben, wie er in »The Crisis and the Truth«²⁶¹ bemerkt, und die so in einem alles durchdringenden »Misstrauen« ihr sprechendstes Bild findet, wie Buber es in seinem bedeutendsten Text dieser Jahre behauptet: dem Vortrag »Hoffnung für diese Stunde«,²⁶² den er am 6. April 1952 in der Carnegie Hall hält. Buber empfand die Welt nach dem Zweiten Weltkrieg als von einer schweren Bedrängnis betroffen. Grund dafür war die Spaltung der Menschheit in zwei Fronten durch den sogenannten Kalten Krieg. Die Spaltung nahm er als eine Notwendigkeit der Weltstunde wahr, durch die das Prinzip der Brüderlichkeit, das die Französische Revolution eingeführt hatte, sprich: die Gelegenheit, sich einer gemeinsamen Menschlichkeit bewusst zu werden, vergessen bzw. verhindert worden sei. Ohne ein solches Prinzip seien die Ideale der Freiheit und der Gleichheit zu Individualismus und Kollektivismus verfallen. Buber erkennt, dass seit der Zeit des Ersten Weltkrieges ein echtes, d. h. ein unmittelbares und rückhaltloses Gespräch zwischen Menschen verschiedener Art und Gesinnung, immer schwieriger geworden ist. Massives Misstrauen sei das Kennzeichen des jetzigen Zeitalters. Die Überwindung dieses Zustandes sei eine notwendige Aufgabe, die nur durch echte Hoffnung und effektives Vertrauen ermöglicht werden könne. Die Zukunft der Menschheit hänge von einer Wiederaufnahme des Dialogs ab, d. h. von der Möglichkeit eines echten Gesprächs. Damit dieses stattfinden könne, müsse aber das massive Misstrauen in den anderen Menschen, »das universale Mißtrauen unseres Zeitalters«²⁶³ überwunden werden:

»Im Grunde ist ja das existentielle Mißtrauen nicht mehr, wie das alte, ein Mißtrauen zu meinem Mitmenschen, sondern es ist die Vernichtung des Vertrauens zum Dasein überhaupt. Daß wir von einem Lager zum anderen kein echtes Gespräch mehr führen können, ist das stärkste Symptom der Krankheit des Menschen von heute: das existenzielle Mißtrauen ist diese Krankheit selber«. [...]»²⁶⁴

261. Martin Buber, *The Crisis and the Truth*, *The Australian Jewish Review* 7 (1945), S. 3; jetzt in: MBW 11.2, S. 85 f. Vgl. bereits »Arbeitsglaube«, in: ders., *Kampf um Israel*, S. 281-282; jetzt in: MBW 11.1, S. 387 f.

262. Jetzt in: MBW 11.2, S. 275-282.

263. Buber, *Hoffnung für diese Stunde*, *Merkur* 6 (1952), S. 711-718, hier S. 713; jetzt in: MBW 11.2, S. 277.

264. Ebd., S. 714 f; jetzt in: MBW 11.2, S. 278.

Ein echtes Gespräch benötige Menschen, die das apriorische Misstrauen überwinden können, und die »fähig seien, ihre Gesprächspartner in der Wirklichkeit ihres Wesens zu erkennen«²⁶⁵. Diese Menschen sprechen nicht nur in ihrem eigenen Namen, sondern sind »unabhängige Personen ohne andere Vollmacht als die des Geistes.«²⁶⁶ Sie vertreten nicht eine einzelne politische Position, sondern denken und handeln global, und bilden so das Bündnis des »Homo Humanus«, den Buber in »Geltung und Grenze des politischen Prinzips« andeutet, und später in Schriften wie »Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens« und »Gläubiger Humanismus«²⁶⁷ thematisiert. Wobei »die Hoffnung für diese Stunde [...] auf eine Erneuerung der dialogischen Unmittelbarkeit zwischen den Menschen« zielt, sich »im Innersten des Widerstreits von Mißtrauen und Vertrauen zum Menschen [...] der Widerstreit zwischen Mißtrauen und Vertrauen zur Ewigkeit«²⁶⁸ vollzieht. In den Jahren der Gottes- und Menschenfinsternis vertritt Buber die These, dass das zerrissene Zwischenmenschliche zu heilen, letztendlich bedeute, Mensch und Gott zu versöhnen. Deswegen schließt er seine Rede mit einem Wunsch, der seine ganze Tätigkeit als »Builder of Bridges« zusammenfassen kann: »Versöhnung wirkt Versöhnung.«²⁶⁹

Die Lehre

Der zweite Teil dieser Einleitung präsentiert drei Themen, die für Bubers politisch-soziales Denken in seiner Ganzheit wesentlich sind, fortschreitend von der »Gemeinschaft« zur »Gesellschaft« und dann von der »Gesellschaft« zum »Staat«.

Die Gemeinschaft, Ort der Verwirklichung und lebendige Mitte

Entgegen einer »fortschreitende[n] Vergesellschaftung der menschlichen Beziehungen bedeuten die ersten drei Jahrzehnte des zwanzigsten Jahr-

265. Ebd., S. 717; jetzt in: MBW 11.2, S. 281.

266. Ebd.; jetzt in: MBW 11.2, S. 281.

267. Martin Buber, Gläubiger Humanismus, *Mitteilungsblatt* 50 (1963), S. 5; jetzt in: MBW 12, S. 525-528.

268. Martin Buber, Hoffnung für diese Stunde, S. 718; jetzt in: MBW 11.2, S. 282.

269. Ebd.; jetzt in: MBW 11.2, S. 282. In einem Brief an seine Frau vom 12. August 1952 bezeichnet Martin Heidegger diesen letzten Satz als »schön und wesentlich«. (*»Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*, hrsg. von Gertrud Heidegger, München 2005, S. 279.)

hundreds eine Erhebung aus Sehnsucht nach Gemeinschaft«. Viele Intellektuelle – Buber in erster Linie – sahen in der Gemeinschaft selbst »die Erlösung der Menschheit und aller Kreaturen von einem Leben mechanisierter, zweckverfangener Mittelbarkeit«²⁷⁰, so Hans Kohn. Die Suche nach der echten Gemeinschaft begleitet und bestimmt Bubers bewusstes Leben und seinen gedanklichen Werdegang. Hier ist vielleicht das bedeutendste Element seiner sozialen und politischen Philosophie zu finden. Nicht zuletzt bildet es das Leitmotiv dieses Bandes. Es steht im Zentrum von *Der heilige Weg* und durchzieht zwei Schriften, die kurz nach dem Ersten Weltkrieg verfasst wurden: die Hefte der *Worte an die Zeit* mit den Titeln *Grundsätze* und *Gemeinschaft*.²⁷¹ Dieses Element ist zudem Gegenstand zahlreicher Vorträge und Diskussionen während der gesamten Periode der Weimarer Republik. Sie bildet die »lebendige Mitte« von *Ich und Du* und den Ort einer herbeigesehnten Theophanie in *Zwiesprache*.²⁷² Es wird in »Warum muß der Aufbau Palästinas ein sozialistischer sein?« mit der *Kwuzza* gleichgestellt und findet eine immer artikuliertere Formulierung in »Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee«. Mit der Auswanderung nach Israel²⁷³ bleibt seine Relevanz unverändert, und stellt die Grundlage einer authentischen Erneuerung der Gesellschaft in *Pfade in Utopia* dar.

Die Idee der Gemeinschaft steht bereits im Zentrum einer Schrift Bubers aus dem Jahr 1901: »Alte und neue Gemeinschaft«. Buber geht darin auf einige charakteristische Wesenszüge der von Heinrich Hart (1855-1906) und Julius Hart (1859-1930) begründeten Gruppe ein. Deren ausgeprägter Irrationalismus und Antimodernismus ist mit der Betonung des Lebens als metaphysisches Prinzip verbunden. Mystische Motive sind hier ebenso zu finden wie der Monismus der »Vieleinheit« als Überwindung der wahrgenommenen Vielheit, sowie schließlich ein gewisser Elitismus. Die neue Gemeinschaft wird von Buber als die »innere«, gestal-

270. Kohn, *Martin Buber*, S. 191; S. 186.

271. Jetzt in diesem Band, S. 157-160 u. S. 161-171.

272. »[...] Wir [harren] einer Theophanie [...], von der wir nichts wissen als den Ort, und der Ort heißt Gemeinschaft« (Buber, *Zwiesprache*, S. 24; jetzt in: MBW 4).

273. Vgl. die Arbeiten »Erziehung zur Gemeinschaft« (1929); jetzt in diesem Band, S. 300-318; »Die Idee der Gemeinschaft« (*Davar*, 5. Januar 1945, S. 3 u. 4 [hebr.]; jetzt in: MBW 11.2, S. 59-64), »Der Weg des gemeinschaftlichen Dorfs« (*Davar*, 17. u. 20. Mai 1945 [hebr.]; jetzt in: MBW 11.2, S. 65-78), »Zum Problem der Gesinnungsgemeinschaft« (in: *Robert Weltsch zum 60. Geburtstag. Ein Glückwunsch gewidmet von Freunden*, Tel-Aviv u. Jerusalem: Privatdruck 1951, S. 2; jetzt in: MBW 11.2, S. 260), »Gemeinschaft und Umwelt« (in: Buber, *Nachlese*, Heidelberg: Lambert Schneider 1965, S. 82-85; jetzt in: MBW 11.2, S. 368-370).

tete Alternative zu jeder Form von »äußerlichem«, geregelter Leben in der Gesellschaft dargestellt. Dies impliziert, so schreibt er, »dass wir in kleinem Kreise, in reiner Gemeinschaft, ein neues Leben schaffen«²⁷⁴. Die Gemeinschaft wird hier bereits als ein neuer schöpferischer Weg gedacht, menschliche Beziehungen zu leben. In diesem Zusammenhang bestimmt Buber die neue Gemeinschaft nicht aus der Bluts- sondern aus der Wahlverwandtschaft:

»So wird die Menschheit, die von einer stumpfen und schönheitsbaren Urgemeinschaft ausgegangen ist, durch die wachsende Sklaverei der ›Gesellschaft‹ hindurchgelangt, zu einer neuen Gemeinschaft kommen, die nicht mehr wie jene erste auf der Blutsverwandtschaft, sondern auf der Wahlverwandtschaft beruht.«²⁷⁵

In Anlehnung an Tönnies' Bestimmung der Gemeinschaft als »vorsozial«, nennt Buber sie daher »postsociale«.²⁷⁶ Das Thema der Gemeinschaft intensiviert sich im Laufe des Dialoges mit Landauer. In einer Gegenüberstellung der Gemeinschaft mit dem diffusen sozialen Individualismus und dem Atomismus der Gesellschaft, schreibt Buber 1904 in einem dem Freund gewidmeten Artikel: »Es gibt keinerlei Individuen, sondern nur Gemeinschaften; Individuen sind nur Schnittpunkte von Kreisen, Durchgangspunkte elektrischer Ströme, Glieder einer gewaltigen Kette, die vom Unendlichen herkommt und ins Unendliche weiterreicht.«²⁷⁷ Mit Landauer teilt er die Vorstellung von der Eingliederung des Individuums in eine Gemeinschaft, und damit in die Generationenfolge. Die Seele des Einzelnen hänge mit der Geschichte seiner Gemeinschaft zusammen. Das Motiv der Gemeinschaft im Denken Bubers ist also nicht gänzlich ohne den Bezug zum direkten Erlebnis der chassidischen Gemeinschaften einerseits und zur Soziologie von Tönnies und Weber andererseits zu verstehen. Als in dieser Hinsicht paradigmatisch erweist sich *Mein Weg zum Chassidismus* (1918). Buber liest den Chassidismus als einen Versuch, in der Spätzeit der Diaspora, durch die brüderliche Vereinigung des Zaddiks mit seinen Chassidim die wahre Gemeinschaft zu errichten. Im Rückblick schreibt er:

»[...] als ich den Rebbe durch die Reihen der Harrenden schreiten sah, empfand ich: ›Führer‹, und als ich die Chassidim mit der Thora tanzen sah, empfand ich: ›Gemeinde‹. Damals ging mir eine Ahnung davon auf, daß gemeinsame Ehrfurcht

274. Martin Buber, *Alte und neue Gemeinschaft; jetzt in: MBW 2.1, S. 61-66, hier S. 65.*

275. Ebd., S. 66.

276. Ebd., S. 65.

277. Martin Buber, Gustav Landauer, *Die Zeit*, 11. Juni 1904, S. 127-128, hier S. 127; jetzt in: MBW 2.1, S. 102-107, hier S. 104.

und gemeinsame Seelenfreude die Grundlagen der echten Menschengemeinschaft sind.«²⁷⁸

Es ist möglich, dass Buber in seiner Sicht auf den chassidischen Zaddik als einen charismatischen und entschiedenen Führer von Weber beeinflusst wurde. Allerdings nimmt er auch Tönnies' Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wiederholt auf, besonders in Vorträgen und Debatten.²⁷⁹ Erstere wird von Tönnies als etwas Prämodernes klassifiziert, das sich durch gegenseitiges Vertrauen und Solidarität auszeichne. Ganz im Gegensatz zur zweiten, die im Zeichen der Entwurzelung und der Anonymität stehe. Buber korrigiert dieses Modell teilweise, indem er daran festhält, dass die Gemeinschaft nicht notwendigerweise der Vergangenheit angehöre. Tönnies definierte die Gemeinschaft als »ein Verbundensein von Menschen ihrem Wesen und Wesenswillen nach, – ein Verbundensein von Menschen durch gewordene, nicht gemachte, nicht gesetzte, sondern gewordene Gemeinsamkeit der Abstammung, der Sitte, des Eigentums« und die Gesellschaft als einen »Verband von Menschen, die durch Zwecksetzung miteinander vereinigt sind.«²⁸⁰ Mit diesem Gegensatz werden einige der Fragen und Gedanken Bubers zum Thema berührt. Gehört man zu einer Gemeinschaft nur, insofern man in sie hineingeboren ist, d. h. stammt man aus einer bestimmten Gemeinschaft? Wie viel Gemeinsamkeit der Sitte oder Religion ist notwendig, damit eine Gemeinschaft eine »echte Gemeinschaft« ist? Wie viel Dissens, wie viel Pluralität kann eine Gemeinschaft aushalten?²⁸¹ Manchmal definiert

278. Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 13; jetzt in: MBW 17, S. 44. Vgl. »Das, was die Eigentümlichkeit und die Größe des Chassidismus ausmacht, ist nicht eine Lehre, sondern eine Lebenshaltung, und zwar eine gemeindebildende und ihrem Wesen nach gemeindemäßige Lebenshaltung.« (Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg: Lambert Schneider 1952, S. 32; jetzt in: MBW 17, S. 251-303; hier S. 254.)

279. Analog dazu unterscheidet Weber zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung, und meint mit ersterer eine soziale Beziehung, die auf »subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditioneller) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht« und mit zweiterer eine, die »auf rational (wert- oder zweckrational) motivierten Interessenausgleich oder ebenso motivierter Interessenverbindung« beruht (Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, in: ders., *Methodologische Schriften*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Frankfurt a.M. 1968, S. 321). Für den Bezug auf diesen Gegensatz vgl. Martin Buber, *Wie kann Gemeinschaft werden?*, *Der Jugendbund*, August 1930, S. 3-7, hier S. 4; jetzt in: MBW 8, S. 185-199, hier S. 187.

280. Martin Buber, *Erziehung zur Gemeinschaft*; jetzt in diesem Band, S. 300-318, hier S. 301.

281. Dies sind ferner die Fragen, auf Grund derer einige kommunitaristische Philosophen die Überlegungen Bubers wiederentdeckt haben. Vgl. Michael Walzer, *Martin Buber's Search for Zion*, in: ders., *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the XX. Century*, New York 2002, S. 64-79; Amitai Etzioni, *Martin Buber und die kommunitarische Idee*, Wien 1999.

Buber die Gemeinschaft als eine auf Wahlverwandtschaft gründende, im Gegensatz zur Blut- und Schicksalsgemeinschaft. Dann wiederum greift er auf die Kontinuität von Blut und Stamm als jene Kriterien zurück, die die Kontinuität der Gemeinschaft im Laufe der Zeit garantieren.²⁸²

In *Worte an die Zeit. Gemeinschaft* beschreibt Buber die Gemeinschaft auf der Basis von vier grundlegenden Aspekten der Gemeinsamkeit: gemeinsamer Besitz, gemeinsame Arbeit, gemeinsame Sitte, gemeinsamer Glaube.²⁸³ In »Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee« entsteht die Gemeinschaft aus einer »Gemeinsamkeit der Not«, die dann aber auf gemeinsamer Arbeit fußen soll.²⁸⁴ In *Pfade in Utopia* impliziert die Gemeinschaft dann wiederum mindestens drei Ebenen von Gemeinsamkeiten: »gemeinsame Haushaltung« (wobei persönlicher Besitz erlaubt ist); Aufbau einer gemeinsamen Wirtschaft (auch durch kleine persönliche Besitzunterschiede); »Gegenseitigkeit, gegenseitige Hilfe und Mitarbeit im umfassendsten Sinn« (d. h. gegenseitiges Geben und Nehmen als »angemessene Teilnahme der Mitglieder aneinander«).²⁸⁵ In »Erziehung zur Gemeinschaft« formuliert Buber dann eine Idee von Gemeinschaft, die interessanterweise nicht mehr auf »Gemeinsamkeit« als notwendige Grundlage beruht, sondern auf »Gemeinschaftlichkeit«, d. h. »nicht auf statischem, sondern dynamischem Zusammensein«, also von einem Zusammensein, das nicht »von gleichartigen, gleich konstruierten, gleich geschaffenen, gleichgeordneten Menschen« ausgeht, sondern »auf einer echten Beziehung zwischen verschiedenen geschaffenen, verschieden geordneten Menschen« beruht.²⁸⁶

Eine echte Gemeinschaft kämpfe daher immer wieder sowohl gegen ihre Reduzierung auf einen Massenkollektivismus an, wie gegen den atomisierten Individualismus, in dem es keine Verbindung bzw. kein Miteinander mehr gebe, und somit das Sein auf ein bloßes Nebeneinander reduziert werde: »Wenn aber der Individualismus nur einen Teil des Menschen erfaßt, so erfaßt der Kollektivismus nur den Menschen als Teil: zur Ganzheit des Menschen, zum Menschen als Ganzes dringen beide nicht vor.«²⁸⁷ Mit einer organischen Metapher beschreibt Buber die Ge-

282. So bezeichnet Buber 1911 in den *Drei Reden über das Judentum*, »das Blut als die tiefste Machtschicht der Seele [...] das in uns, was die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns gepflanzt haben, das große Erbe der Zeiten, das wir in die Welt mitbringen.« (Buber, *Drei Reden über das Judentum*, S. 22 f.; jetzt in: MBW 3, S. 224.)

283. Martin Buber, *Gemeinschaft*, S. 8; jetzt in diesem Band, S. 162.

284. Vgl. Buber, *Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee*, S. 22; jetzt in diesem Band, S. 380.

285. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 42; jetzt in: MBW 11.2, S. 139.

286. Martin Buber, *Erziehung zur Gemeinschaft*, in diesem Band S. 305.

287. Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 159; jetzt in: MBW 12, S. 306.

meinschaften als lebendige Zellen, die sich als Gemeinschaften von Gemeinschaften verknüpfen und vereinen. Dagegen wird der Staat lediglich als ein mechanisiertes, gottloses, »durch Gewalt sich erhaltende[s] Surrogat der Gemeinschaft« betrachtet.²⁸⁸ In seinem Vortrag »Staat und Gemeinschaft« von 1924 stellt Buber fest, dass »der Staat [...] eigentlich ein Zwang geworden« sei, der zum Auseinanderfallen der Gemeinschaft beigetragen habe. Statt des Zusammen-, Miteinander- und Ineinanderlebens finde heute eine Wandlung zu einem gemeinschaftslosen Zustand statt. Dem Staat, der wie bei Landauer als »Status, der Stand, der Zustand, und zwar der jeweilige Zustand des Nichtverwirklichtseins der wirklichen Gemeinschaft« definiert wird, wird das Reich Gottes als »Vollendung der Wirklichkeit zu einer Gemeinschaft der Kreatur, die Vollendung der Schöpfung zur Gemeinschaft«²⁸⁹ entgegengestellt.

Der entscheidende Aspekt von Bubers Begriff der Gemeinschaft ist eben ihre Definition als Ort der Verwirklichung des Königtum Gottes, im Gegensatz zur irdischen Souveränität der Nationalstaaten und ihren anonymen und anonymisierten Gesellschaften. Die Sehnsucht nach Gemeinschaft ist bei Buber zugleich untrennbar von dem Bewusstsein einer Verbundenheit, die auf der unabdingbaren Voraussetzung einer lebendigen Mitte fußt. *Der heilige Weg* bietet das Paradebeispiel dafür. Hier wird der Aufbau der wahren Gemeinschaft als der Weg der Verwirklichung des Göttlichen in der Menschheit dargestellt. Hier findet sich eine Denkfigur, die für die dialogische Wende in Bubers Denken entscheidend ist:

»der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht.«²⁹⁰

Die Terminologie des frühen Buber trifft hier auf die neuen dialogischen und theopolitischen Motive. Die Gemeinschaft ist nicht mehr nur etwas Irdisches, sondern der heilige Weg selbst. Sie entsteht »im Dazwischen«, »wo zum Gefühl ihres Allseins erwachte Einzelwesen sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen, wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet.«²⁹¹ Sie lebe ebenso in Unmittelbarkeit, jenseits von »Gattungszugehörigkeit«, Staatsbürgerschaften oder Klassenzugehörigkeiten. Sie lebe in Allverbundenheit, die nicht *in* den Men-

288. Martin Buber, Grundsätze, in: *Worte an die Zeit. Eine Schriftenreihe*, Heft 1, München: Dreiländerverlag 1919, S. 5-11, hier S. 10; jetzt in diesem Band, S. 157-160, hier S. 159.

289. Martin Buber, Staatsideen, Gemeinschaftsversuche und die menschliche Wirklichkeit, jetzt in diesem Band, S. 214.

290. Buber, *Der heilige Weg*, S. 16; jetzt in diesem Band, S. 130.

291. Ebd., S. 16; jetzt in diesem Band, S. 130.

schen, sondern *zwischen* ihnen, im Angesicht Gottes entstehe. Diese Allverbundenheit könne durch verschiedene Zugänge verwirklicht werden: durch den Menschen, »die Kreatur, in die das göttliche Bild des Allseins [...] als Anlage getan worden ist«²⁹²; durch die Erde, Gottes Eigentum; durch die Arbeit, den Dienst an Gottes Eigentum; durch die Hilfe, mit der der Mensch als Vertretung Gottes für seine Mitmenschen eintrete; durch den Geist, als Mittel der Anrede des Menschen an Gott. Letztlich, natürlich, durch die Gemeinschaft selbst, die »die Vereinigung von Menschen im Namen Gottes zu einer lebendigen Stätte seiner Verwirklichung«²⁹³ sei, und die eine entscheidende theokratische Konnotation beherberge: »die Gemeinschaft darf von Gott allein beherrscht und von den Trägern seines Auftrags, den Hilfreichsten und Hilfsfähigsten, allein geführt werden.«²⁹⁴ Eine ähnlich umfassende Bestimmung der Gemeinschaft führt kontinuierlich zu ihrer Festlegung als »lebendige Mitte« und »gegenseitige Beziehung« in *Ich und Du*:

»[...] die wahre Gemeinde entsteht nicht dadurch, daß Leute Gefühle füreinander haben (wiewohl freilich auch nicht ohne das), sondern durch diese zwei Dinge: daß sie alle zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und daß sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen. [...] Die Gemeinde baut sich aus der lebendig gegenseitigen Beziehung auf, aber der Baumeister ist die lebendige wirkende Mitte.« »[...] daß die Beziehungen der Menschen zu ihrem wahren Du, die Radien, die von all den Ichpunkten zur Mitte ausgehen, einen Kreis schaffen. Nicht die Peripherie, nicht die Gemeinschaft ist das erste, sondern die Radien, die Gemeinsamkeit der Beziehung zur Mitte. Sie allein gewährleistet den echten Bestand der Gemeinde.«²⁹⁵

Es wurde in dieser Einleitung bereits mehrmals darauf verwiesen, dass die in *Der heilige Weg* dargestellte Gemeinschaft der Ort der Verwirklichung einer Theopolitik ist. Auch wurde in den vorausgegangenen Kapiteln bereits die theopolitische Bedeutung von Bubers politischem

292. Buber, Grundsätze, S. 1; jetzt in diesem Band, S. 157.

293. Ebd., S. 8; jetzt in diesem Band, S. 158.

294. Ebd., S. 7; jetzt in diesem Band, S. 158.

295. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig: Insel-Verlag 1923, S. 56 u. S. 132; jetzt in: MBW 4. Eine solche Metapher ist noch in die »Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee« zu finden: »[...] das eigentliche Wesen der Gemeinschaft [ist] in dem – offenkundigen oder verborgenen – Faktum zu finden, daß sie eine Mitte hat. Wohl ist die eigentliche Entstehung der Gemeinschaft nur daraus zu begreifen, daß ihre Glieder eine gemeinsame und allen andern Relationen überlegene Beziehung zur Mitte haben: der Kreis wird von den Radien gezeichnet, nicht von den Punkten der Peripherie.« (S. 22; jetzt in diesem Band, S. 380.) Vgl. Andrea Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Turin 1974, S. 77-83.

Denken betont, vor allem im Gegensatz zu Formen des Nationalstaats, auch in Bezug auf den Staat Israel.

Es scheint angebracht, kursorisch auf das fortbestehende theopolitische Ideal in Bubers Denken hinzuweisen. Dieses wird besonders in *Der heilige Weg* deutlich. Dort skizziert Buber einen Streit zwischen dem Propheten und dem Priester. Bedeutsam ist hier, wie Buber zwischen Religion und Religiosität unterscheidet, was für die sogenannte biblische Trilogie (*Königtum Gottes, Der Glaube der Propheten, Moses*) von zentraler Bedeutung ist. Bereits zuvor hatte Buber in den *Prager Reden* diesen Gegensatz aufgegriffen, der sich bis in seine kulturzionistischen Schriften zurückverfolgen lässt. Dort unterscheidet er zwischen einem orthodoxen und einem unterirdischen Judentum. Das Ganze erinnert sehr an das Vorwort zu *Die Legende des Baal Schem* (1908) – wo die Rabbiner, die die Religion behüten, den unaufhörlichen Prozess der jüdischen Mythopoiesis bekämpfen. In diesen Schriften stellt also Buber Religion und Religiosität einander gegenüber, ohne jedoch schon seine Theopolitik²⁹⁶ zu formulieren. Diese wird er erst in *Der heilige Weg* erwähnen, wonach es »des Menschen Sache ist, Gottes Macht in der Erdenwelt zu begründen«²⁹⁷. Anklänge an Leviticus 25,23 werden hier deutlich: »Mein ist das Land; denn Fremdlinge und Gäste seid ihr bei mir«, demzufolge Gott als der einzige Eigentümer allen Bodens und als der alleinige Herrscher über das Gemeinwesen gilt. In *Der heilige Weg* bezieht sich Buber auf die Episode aus 1 Sam 8,20. Darin will das israelitische Volk wie alle anderen Völker sein. Die Ältesten verlangen folglich von Samuel, dass er statt der von Gott berufenen Richter einen König über sie stelle, was als eine Wende von der gottunmittelbaren Gemeinde hin zum weltlichen Staat, d. h. als eine Trennung zwischen Gottesherrschaft und irdischen Königen zu verstehen sei. Damit entstehe die Reihe der Propheten, die »die Sache Gottes und seiner Verwirklichung gegen den König führen«²⁹⁸. Der Streit verlagere sich auf die Propheten, die sich als Botschafter des Geistes den Ansprüchen der Mächtigen, die sich des Staates bedienen, entgegenstellten. Unter letzterem sei damit ein Staat zu verstehen, der sich von Gott abgewandt, seinen Geist verloren habe, und deswegen keine wahre Gemeinschaft mehr bilde. Da somit keine gegenwärtige Erfüllung des Gottesreiches mehr möglich scheint, entstehe letztlich der Messianismus als erste aktive

296. Vgl. Donald Moore, *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*, Philadelphia 1974; Francesco Ferrari, *Religione e religiosità*, S. 319-330.

297. Buber, *Der heilige Weg*, S. 18; jetzt in diesem Band, S. 131.

298. Ebd., S. 31; jetzt in diesem Band, S. 135.

Vorbereitung des Reiches Gottes innerhalb der Gemeinschaft. Ein Wechsel in der Perspektive der Propheten hin zur Zukunft beginne:

»Es ist das Widerstreben der Stunde gegen die prophetische Glaubenslehre, das das Herz des Propheten der Zukunft zuwendet, als die diese Lehre verwirklichen wird. Doch ist das Verhältnis des Propheten zur Zukunft nicht ein voraussagendes. Prophezeien heißt, die Gemeinschaft, an die das Wort gerichtet ist, unmittelbar oder mittelbar vor die Wahl und Entscheidung stellen. Die Zukunft ist nicht etwas gleichsam schon Vorhandenes und daher Wißbares, sie hängt vielmehr wesentlich von der echten Entscheidung ab.«²⁹⁹

Der Streit zwischen dem Propheten und dem König stellt die »*theopolitische Voraussetzung*«³⁰⁰ sowohl in *Der Glaube der Propheten* als auch in *Königtum Gottes* dar. Im Vorwort dieses Werks betont Buber die theokratische (nicht hierokratische) Tendenz in Israel als eigentümliche und wesentliche Dimension, die nicht nur eine religionswissenschaftliche, sondern vor allem eine historische Relevanz besitze, die – mutatis mutandis – aktualisiert werden solle:

»Die Proklamation eines ewigen Volkskönigtums JHWHs und ihre Auswirkung sind nicht mehr auf einer bloß ›religiösen‹ Fläche zu überschauen; sie greifen in die politische Existenz des Volkstums ein. Das Problem ist aus einem religionsgeschichtlichen zu einem geschichtlichen geworden. Es muß gewagt werden, die ihrer unhaltbaren vorkritischen Formulierung wegen verpönte These einer frühzeitlichen unmittelbar-theokratischen Tendenz in Israel [...] auf dem Grunde der kritischen Forschung neu zu stellen.«³⁰¹

Einem göttlichen Regiment der Gemeinschaft habe sich Israels ganzes tatsächliches Leben unterzuordnen. Es gehe um den heiligen Gott, der alles fordere und gebe: dessen »Regiment kann also nur – in einem höchsten und umfassendsten Sinn – politisch sein.«³⁰² Mit Gottesherrschaft ist hier keine religiöse bzw. abgelöste Herrschaft gemeint, sondern eine in aller Realität des Gemeinschaftslebens sich auswirkende, im Gegensatz zu jedem irdischen Reich. Solche Thesen sind auch im letzten Buch der biblischen Monographien, *Moses* (1948), zu finden. Darin wird noch einmal wiederholt, wie in der Glaubensgeschichte Israels »das theologische, das symbolische und das institutionelle Element, in den gemeinsamen Lebenszusammenhang einer Gemeinschaft eingetaucht« sei, wie also »in der Gestaltung des Gesamtlebens dieser Ge-

299. Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zürich: Manesse 1950, S. 13; jetzt in: MBW 13, S. 144.

300. Ebd., S. 100; jetzt in: MBW 13, S. 200.

301. Buber, *Königtum Gottes*, Berlin: Schocken 1932, S. XI f.; jetzt in: MBW 15., S. 95 f.

302. Buber, *Der Glaube der Propheten*, S. 219; jetzt in MBW 13, S. 277.

meinschaft in all seinen sozialen, politischen und spiritualen Funktionen«³⁰³ die Erwählung Israels als Volk Gottes das Leben bestimme. Dieser Gott sei

»Herausholer, Führer und Vorkämpfer; Volksfürst, Gesetzgeber und Entsender großer Botschaft; er handelt auf der Fläche der Geschichte an den Völkern und zwischen den Völkern; um Volk ist es ihm zu tun, Volk fordert er an, dass es ganz und gar ›sein‹ Volk, ein ›heiliges‹ Volk werde, und das heißt: ein Volk, dessen Gesamtleben durch Gerechtigkeit und Treue geheiligt ist, ein Volk für Gott und für die Welt.«³⁰⁴

Durch diese unbeschränkte Anerkennung der Gottesherrschaft sei Israel von einer Gemeinschaft zu einem Volk gewandelt worden. In diesem Sinne forme der Bund mit Gott immer wieder eine Theopolitik. Die Gemeinschaft bilde laut Buber stets den wahren Ort der Verwirklichung des Gottesreiches. Eine solche Verwirklichung beginne in dieser Welt, und zwar mit den uns täglich begegnenden Menschen. Hieraus ergebe sich die lebendige Mitte, aus der die Gemeinschaft entstehe, und auf die die Gemeinschaft ausgerichtet sei.

Die Gesellschaft zwischen Kultur, Zivilisation, Zwischenmenschlichem und Krise

Die Sozialphilosophie Martin Bubers ist keine bloße Übertragung der Ich-Du-Beziehung auf die Sphäre des Zwischenmenschlichen, was im Übrigen ein Begriff ist, den der Philosoph bereits 1906 im Geleitwort zur Sammlung *Die Gesellschaft*³⁰⁵ gebraucht hat. In ihr artikuliert Buber den Begriff der Kultur, der dem der Zivilisation, die als Verfallsprozess begriffen wird, entgegengesetzt wird.

Paul Mendes-Flohr stellt fest: »in seiner prä-dialogischen Phase beschäftigte ihn [Buber] in erster Linie die Krise der Kultur – der Niedergang der geistigen und ästhetischen Empfindsamkeit, der mutmaßlich von der industrialisierten, verstädterten Zivilisation herrührt.«³⁰⁶ Wenn auch der Begriff der Krise in Bubers Schriften ab dem Ersten Weltkrieg eine zentrale Bedeutung annehmen wird, so findet sich doch schon an

303. Martin Buber, *Moses*, Zürich: G. Müller 1948, S. 11; jetzt in: MBW 13, S. 356.

304. Ebd., S. 12.

305. Martin Buber, Geleitwort, in: *Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien*, in: Bd. 1, S. V-XIII. Werner Sombart, *Das Proletariat*, Frankfurt a.M. Rütten & Loening 1906, S. V-XIV; jetzt in diesem Band, S. 101-107.

306. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 9.

der Basis seines sozialen Denkens zu Beginn des Jahrhunderts eine gewisse Befangenheit in Bezug auf die Moderne. Dies zeigt sich auf paradigmatische Weise bereits in einigen Worten, die der Autor dem Philosophen gewidmet hat, der – zusammen mit Kant (1724-1804) – seine jungen Jahre unwiderruflich geprägt hatte: Nietzsche. So schrieb der zweiundzwanzigjährige Buber, in einem typisch kulturpessimistischen Tonfall: »Er ist in einer Zeit der Kleinheit gekommen. Klein geworden waren die Beziehungen des Menschen zur Welt, erbärmlich klein und im tiefsten Kern faul das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zum eigenen Werden.«³⁰⁷ Man muss in diesem Zusammenhang auf Bubers Schrift »Kultur und Zivilisation« von 1901 verweisen. Darin wird beklagt, dass Zeitungen, Konversationslexika, Straßenbahnen und Musikautomaten als Zeichen und Triumphe der modernen Kultur gelten. Buber stellt mit dieser Art von Elitismus fest, dass diese Einschätzung ein grobes Missverständnis sei, und stellt dem eine Reihe stark polarisierender Unterscheidungen gegenüber. Während die Erhaltung und Erleichterung des Lebens die letzten Absichten der Zivilisation seien, die sich am Nützlichen orientiere und nach dem Gesetz des geringsten Kraftaufwandes arbeite, bewirke die Kultur stattdessen die Erhöhung und Veredlung des Lebens als etwas »Eigenartige[m], von eigenen Gesetzen Beherrschte[m]«³⁰⁸.

In *Daniel* formuliert Buber kurz vor dem Ersten Weltkrieg seine Theorie der Übermacht der Orientierung zum Nachteil der Verwirklichung, und definiert die Menschen als »verkürzt in dem Recht der Rechte, dem gnadenreichen Recht auf Wirklichkeit«³⁰⁹. Er trifft so bereits eine Unterscheidung, die in *Ich und Du* zur »fortschreitende[n] Zunahme der Eswelt«³¹⁰ gesteigert wird, der wiederum eine zunehmende Unfähigkeit zum Du-sagen entspreche. Nach Buber zeichne sich hier ein Missverhältnis ab, bei dem nicht klar sei, wer oder was hier die Oberhand besitze – der Mensch, in seiner potentiell unendlich großen Beziehungsfähigkeit, oder die Dinge, die ihn letztendlich zu dominieren scheinen.

Obwohl Buber die Zeitungen für ein Erzeugnis der Zivilisation hielt, war er Zeit seines Lebens ein aktiver Kolumnist, der auch einige scharfsinnige Reflexionen über die Macht und die ethische Tragweite des ge-

307. Buber, Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte, S. 13; jetzt in: MBW 1, S. 150.

308. Martin Buber, Kultur und Zivilisation, *Kunstwart* 15 (1901), S. 81-83, hier S. 81; jetzt in: MBW 1, S. 157-160, hier S. 157.

309. Buber, *Daniel*, S. 49; jetzt in: MBW 1, S. 200.

310. Buber, *Ich und Du*, S. 47.

druckten Wortes hinterlassen hat.³¹¹ Mit gerade einmal dreiundzwanzig Jahren wurde er von Herzl zum Chefredakteur von *Die Welt* (vom 1. September 1901 bis zum V. Zionistenkongress im Dezember 1901) berufen. 1916 folgte dann die Gründung von *Der Jude* (1916-1924), einem grundlegenden Forum für das deutschsprachige Judentum vom Ersten Weltkrieg bis zur Weimarer Republik. Während der Weimarer Jahre von 1926 bis 1930, gibt Buber zusammen mit dem Protestanten Viktor von Weizsäcker (1886-1957) und dem Katholiken Joseph Wittig (1879-1949) die Zeitschrift *Die Kreatur* heraus. Bubers journalistische Aktivitäten werden durch seine Auswanderung nach Israel keinesfalls unterbrochen. Wie schon erwähnt, ist er ein Mitbegründer von *Be'ayot ha-Zman*, einer Zeitschrift, mit der er den arabisch-israelischen Dialog vorantreiben will, und die in enger Verbindung mit der *Ichud* steht (1944-48). Zuletzt sei auf die Zeitschrift *Ner* verwiesen, die 1949 mit der gleichen programmatischen Absicht gegründet wurde. Zeitgleich gibt Buber diverse Editionen und Anthologien heraus.

Im »Geleitwort« zur Monographiensammlung *Die Gesellschaft*, die zwischen 1906 und 1912 im Verlag Rütten & Loening erschien,³¹² bekundet Buber eine ausgeprägte Sensibilität für die sozialen Auswirkungen einer solchen Herausgeberschaft, und folgt damit der Diktion von »Kultur und Zivilisation«. Mit seiner Formulierung »Sammlungen sind die Sozialisierung des Buches«³¹³ charakterisiert Buber die Sammlung als hybrides Medium, durch das das Buch, das als ein einziges, ganzes und selbständiges Wesen, als Produkt der Kultur gilt, zugleich einem allgemeinen Zweck und »Gemeinsamkeitsformen« unterworfen werde, weshalb es hier ebenso sehr als ein Produkt der Zivilisation gilt. Darüber hinaus werde durch die Sammlung dem Leser teilweise die Aufgabe abgenommen, seine Lektüre individuell auszuwählen. Deswegen fungiere sie als eine »Erleichterung« statt einer »Erhöhung des Lebens«. Ebenso habe eine solche Sammlung auch etwas von einer Pionierleistung an

311. Martin Buber, Die Macht der Zeitung (Hebräisch), *Ha'arets*, 28. Juni 1938; jetzt in: MBW 11.2, S. 22f.

312. Vgl. hierzu auch: Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 21-54; S. 111-130; Erhard R. Wiehn, Zu Martin Bubers Sammlung »Die Gesellschaft«. Ein fast vergessenes Stück Soziologiegeschichte in Erinnerung an den 25. Todestag ihres Herausgebers, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, 1992, S. 183-208; ders., *Martin Buber als Soziolog*; Hans Diefenbacher, Martin Bubers Sammlung »Die Gesellschaft«, 100 Jahre danach, in: Werner Sombart u. Friedhelm Hengsbach (Hrsg.), *Das Proletariat*, Marburg 2008, S. XV-XXVII; Carsten Wurm, *150 Jahre Rütten & Loening. Mehr als eine Verlagsgeschichte*, Frankfurt am Main 1994, S. 83-93. Über die Entstehung der Sammlung berichtet Buber in einem Brief an Hermann Stehr vom 20. Mai 1905, in: B I, S. 230f.

313. Buber, Geleitwort zu *Die Gesellschaft*, S. V; jetzt in diesem Band, S. 101.

sich. Laut Erhard R. Wiehn stellt die Sammlung *Die Gesellschaft* die »insgesamt wohl die umfassendste Beschreibung und Analyse der Wilhelminischen Gesellschaft des Deutschen Kaiserreichs vor dem Ersten Weltkrieg«³¹⁴ dar.

Der erste Deutsche Soziologentag, an dem Buber selbst – zusammen mit Weber, Simmel, Tönnies und Troeltsch – teilnehmen wird, hatte noch nicht stattgefunden (das wird er erst 1910). Die beitragenden Autoren für *Die Gesellschaft*, zu denen bekannte Persönlichkeiten wie Werner Sombart (1863-1941), Ferdinand Tönnies, Ellen Key (1849-1926) und Lou Andreas-Salomé (1861-1937) u. a. gehörten, waren tendenziell »liberale Literaten, Kathedersozialisten und gemäßigte Sozialdemokraten«³¹⁵, Grenzgänger wie Georg Simmel und Fritz Mauthner oder sogar Außenseiter wie Landauer. Das »Geleitwort« zur Sammlung *Die Gesellschaft* ist von der These inspiriert, dass die Betrachtung des Problems der Gesellschaft die Behandlung des »Problem[s] des Zwischenmenschlichen«³¹⁶ impliziere. Das Zwischenmenschliche ist ein schwer zu definierender Begriff, dessen lange Wirkungsgeschichte sich in Bubers Schriften nachzeichnen lässt. Er bezeichnet die Tatsache, dass Menschen als solche immer »miteinander« in »Wechselbeziehungen« und »Wechselwirkungen« existieren, in Dynamiken von Tun und Leiden, »Über- und Unterordnung«. Aus diesen entstehe die Gesellschaft, deren Wissenschaft die Soziologie sei:

»Die Soziologie ist die Wissenschaft von den Formen des Zwischenmenschlichen.«³¹⁷

Da Buber das Studium des »Zusammenleben[s] von Menschen in allen seinen Formen, Gebilden, und Aktionen« als »unpersönliche [...] Prozesse«³¹⁸ betrachten will, geht es in seiner Sammlung um sozialpsychologische Untersuchungen. Der Herausgeber selbst qualifiziert die Epistemologie der Sammlung als beschreibende Sozialpsychologie. Damit erweckt, so Mendes-Flohr, »Bubers Geleitwort den Eindruck eines Ausgleichsversuchs zwischen Simmel und Dilthey; während die philosophische Vorstellung der Sozialpsychologie Bubers von Simmels Soziologie abgeleitet ist, entspricht ihre Funktion innerhalb der Geisteswissenschaften Diltheys Programm einer beschreibenden Psychologie.«³¹⁹ In der Tat

314. Wiehn, *Martin Buber als Soziolog*, S. 70.

315. Mendes-Flohr, *Von dem Mystik zum Dialog*, S. 116.

316. Buber, Geleitwort zu *Die Gesellschaft*, S. X; jetzt in diesem Band, S. 104.

317. Ebd., S. XI; jetzt in diesem Band, S. 104.

318. Ebd., S. X; jetzt in diesem Band, S. 104.

319. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 39.

betont Buber, dass die wechselseitige Form von Beziehungen immer Ausdruck von seelischen Vorgängen sei. Er schreibt Sätze wie: »Was zwischen den Menschen geschieht, geschieht zwischen Komplexen psychischer Elemente«, so dass »das Problem des Zwischenmenschlichen im Grunde das sozialpsychologische Problem [ist]. Sein Gegenstand ist das Soziale, als psychischer Prozeß angesehen.«³²⁰ Obwohl der Begriff des »Zwischenmenschlichen« von ihm hier erstmals verwendet wird, ist in dem Geleitwort noch keine Ontologie des Zwischenmenschlichen im engeren Sinne zu finden.³²¹

In »Kultur und Zivilisation« zeigt sich eine andere Langzeitperspektive von Bubers sozialem Denken: der Gegensatz zwischen den Zeiten der Kulturreife und den Zeiten der Kulturkeime, der direkt auf Simmels Dialektik von Leben und Form zurückzuführen ist: »Die ersten tragen ein fest ausgebildetes Gepräge, das oft schon die starren Formen annimmt, welche den nahen Tod verkünden; das zur Lebenserhöhung Erzeugte dient nun der Aufhebung des Lebens. Die andern sind von überströmendem Feuer erfüllt, das in Kampf und Sehnsucht wogt und alle Formen sprengt.«³²² Das Form-Annehmen sei ein Vorzeichen eines nahenden Todes aufgrund einer Erstarrung, durch die die Lebensgeister immer schwerer zirkulierten, wodurch das Leben nun einer Erneuerung bedürfe.

Schriften wie »Die Zukunft« und »Das Gestaltende«, in denen der Kampf zwischen Leben und Tod zu dem zwischen dem Gestaltlosen und dem Gestaltenden wird, leiten über zu den Worten von *Ich und Du*, in denen die These aufgestellt wird, dass jede Kultur »auf einem ursprünglichen Begegnungsereignis« ruhe und deswegen lebendig sei, solange sie »frei und somit schöpferisch [ist]. Zentriert eine Kultur nicht mehr im lebendigen, unablässig erneuten Beziehungsvorgang, dann erstarrt sie zur Eswelt.«³²³ Aus diesem Ereignis der Begegnung entstehe eine Kultur und ein Kosmos gleichermaßen. In *Das Problem des Men-*

320. Buber, Geleitwort zu *Die Gesellschaft*, S. XII; jetzt in diesem Band, S. 105.

321. Vgl. Bubers Selbstkritik im Jahr 1954: »Man pflegt das, was sich zwischen Menschen begibt, dem Gebiet des ›Sozialen‹ zuzurechnen und verwischt damit eine grundlegende Trennungslinie zwischen zwei wesensverschiedenen Bereichen der Menschenwelt. Ich selbst habe, als ich vor nahezu fünfzig Jahren mich in dem Wissen von der Gesellschaft selbständig zurechtzufinden begann und mich dabei des damals noch unbekanntem Begriffs des Zwischenmenschlichen bediente, den gleichen Irrtum begangen.« (Martin Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, in: ders., *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1954, S. 255-284, hier S. 257; jetzt in: MBW 4.)

322. Buber, *Kultur und Zivilisation*, S. 83; jetzt in: MBW 1, S. 159.

323. Buber, *Ich und Du*, S. 65 f.; jetzt in: MBW 4, S. 69 f.

schen wird Buber auf ebensolche Art und Weise in der Geschichte des menschlichen Geistes zwischen den »Epochen der Behaustheit« und den »Epochen der Hauslosigkeit« unterscheiden: »In den einen lebt der Mensch in der Welt wie in einem Hause, in den andern lebt er in der Welt wie auf freiem Feld und hat zuweilen nicht einmal vier Pflöcke, ein Zelt aufzuschlagen. In den ersten gibt es den anthropologischen Gedanken nur als einen Teil des kosmologischen, in den zweiten gewinnt der anthropologische Gedanke seine Tiefe und mit ihr seine Selbständigkeit.«³²⁴ Damit wird das schöpferische Moment der Entstehung einer Kultur (d. h. einer Form) mit der Unmittelbarkeit des Lebens verbunden und dem Bild einer Welt gegenübergestellt, die einer schrittweisen Verhärtung jener Kultur erliegt und ihrem Verfall und Tod preisgegeben ist, der mit dem Aufkeimen einer neuen Kultur einhergeht, die aus dem unversiegbaren Fluss des Lebens entsteht. In diesem Sinne erinnerte Gershom Scholem (1897-1982) zu Recht daran, dass »Buber [...] die schöpferische Verwandlung des Judentums [suchte]; er suchte die Momente in seiner Geschichte und Gegenwart, wo das Schöpferische die Formen sprengt und neue Gestaltung sucht.«³²⁵ Es sei noch einmal betont, wie untrennbar ein solcher Gedanke mit der Lebensphilosophie Simmels und dem Historismus Diltheys verbunden ist.

Eine neue Bestimmung der Kultur, die wiederum als Gegensatz zur Zivilisation zu verstehen ist, findet sich später in »Über das Wesen der Kultur«, einer 1943 entstandenen Schrift, die jedoch bis heute nur auf Hebräisch verfügbar ist. »Zivilisation« heißt hier das »Eindringen des Verstandes in alle Bereiche des Seins«³²⁶ – mit dem Verlust des ganzen Seins. Die Ausbreitung der Zivilisation zeitige drei wesentliche Konsequenzen. Sie führe zu einem immer größeren Einfluss des Rationalismus auf unsere Vorstellung der Welt und des Ich; zu einer verstandesmäßigen Ausformung einer wissenschaftlichen Ordnung, die praktisch und zweckerfüllend sei und letztlich zur Schaffung eines Apparates an Methoden und Disziplinen für die Umsetzung dieser Ordnung. Kultur wird dagegen von Buber als die Bewegung, das Streben und Suchen der Seele des Menschen gedacht, die ihrem Wesen Form zu verleihen vermag. Eine Kultur verleihe dem Leben Gestalt und Dauer, statt dass es sich nur auf sich selbst versteife. Ebenso schaffe Kultur eine zweite gegenständliche Welt neben der Welt der Natur, und zwar eine Welt des Ge-

324. Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 22 f.; jetzt in: MBW 12, S. 231. Vgl. dazu bereits »Die Überwindung«; jetzt in diesem Band S. 111-122.

325. Gershom Scholem, *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, S. 136.

326. Martin Buber, *Über das Wesen der Kultur*, *Machberot la-sifrut*, 2, 4, November 1943, S. 3-16 (hebr.); jetzt in: MBW 11.2, S. 42-58, hier S. 42.

schaffenen. Formgebung ist hier als die Vereinigung von Geist und Leben gedacht, wird also anders als bei Simmel nicht mit einer tragischen Konnotation versehen.

Während vier Jahrzehnte zuvor die Zivilisation in Bubers Denken noch für das Nützliche stand, gilt sie hier nun als die »Repräsentation des für alles Feststehenden und für alles Notwendigen« und ihre Güter sind Mittel zum Zweck; im Gegensatz dazu gilt die Kultur als die Symbolwelt der Seele, als die »Schöpfung eines Neuen«³²⁷ sowie als etwas Einmaliges, das als Einheit des ganzen Lebenssystems zu begreifen sei. Mit der Entwicklung von Kulturbereichen zerfalle aber die Lebenskraft der Kultur, und zwar in erstarrte Formen einerseits und Taten ohne Form andererseits. Zur Kultur gehöre stattdessen die Formgebung einer Gesellschaft aus dem Geist des Gemeinschaftlichen: »Die gemeinsame Formgebung einer Gesellschaft, die aus der Paarung von gemeinschaftlichem Geist und gemeinschaftlichem Leben derselben Gesellschaft entsteht, dies ist die Kultur.«³²⁸ So Shmuel Eisenstadt (1923-2010), Schüler und Nachfolger Bubers an der Hebräischen Universität von Jerusalem:

»Cultural creativity, according to Buber, is the product of four basic forms of opposition: tradition versus innovation; the shaping of concrete, instrumental social relations versus the creation of an independent sphere of cultural products and values; the growth of forms of culture versus the development of self awareness or self-consciousness on the part of the actors; and the plurality of institutional spheres versus the existence of some central common core of cultural tradition.«³²⁹

Die Möglichkeiten der kulturellen Kreativität und der sozialen Erneuerung schienen Buber in jenen Situationen am größten zu sein, wo die Gegensätze sich in einem Spannungszustand befinden, der die Autonomie jedes einzelnen bewahre.

Buber war sich bewusst, dass er in einer Zeit lebte, in der die Gesellschaft weit davon entfernt ist, von einer gemeinsamen Formgebung der Kultur inspiriert zu sein, sondern sich anschickt, ganz auf Zivilisation reduziert zu werden. In einem Dialog mit Rabindranath Tagore (1861-1941) wird er anerkennen, dass die moderne Zivilisation der Schicksalsweg der Menschheit sei, der ihre höchste Aufgabe und ihre entscheidende In-Frage-Stellung umfasse. Das Abendland könne und dürfe sie des-

327. Ebd., S. 43.

328. Ebd., S. 52.

329. Shmuel N. Eisenstadt, *Martin Buber's Approach to Sociological Analysis*, in: *Martin Buber (1878-1965)*, Bd. 2, S. 86-102, hier S. 91.

wegen nicht aufgeben.³³⁰ Unsere heutige Gesellschaft entstehe durch die Herauslösung der Person aus dem Zellenverband der Gemeinschaft bzw. des Volkes. Dadurch entstehe aber ein vereinzelt Individuum, das Weltangst verspüre, und deswegen nach einer Möglichkeit des Zusammenhangs³³¹ suche, nach einem »wesenhaften Wir«³³², aus dem es herausgeworfen worden sei. Sobald das Zusammenleben von Menschen fehle, reduziere sich ein Volk auf eine gestaltlose Masse. Der Triumph der Zivilisation über die Kultur, der Gesellschaft über die Gemeinschaft und der Masse über das Volk, ist für Buber ein unmissverständliches Anzeichen einer Krise. Eine solche Krise entstehe aus der Trennung zwischen Geist und Leben – dort, wo der Geist unfähig geworden sei, das Leben zu gestalten. Der heutige Mensch suche sodann nach Heilmitteln, sowohl durch die Zugehörigkeit zu irgendwelchen Gruppen bzw. Ideologien als auch durch eine Psychologisierung der Welt, oder aber durch die Reduktion des Geistes auf das »Geistige«³³³. Dies könnte ihm aber nicht helfen, da diese Gruppen nicht verstünden, dass die Krise etwas Systemisches sei, etwas, das verschiedene Ebenen und Bereiche einschließe, von der Familie bis zur Arbeit. Deswegen handle es sich bei dieser Krise zugleich um eine Krise der sozialen Verbundenheit und der Authentizität des Zwischenmenschlichen und ihrer organischen Formen. Sie sei letztlich eine Krise der Ganzheit der Person, und damit auch eine Krise des Vertrauens.³³⁴ Die Diagnose Bubers findet in *Pfade in Utopia* ihren endgültigen Ausdruck:

»Seit drei Jahrzehnten empfinden wir, daß wir am Anfang der bisher größten Krisis des Menschengeschlechtes leben.« » Es kann kaum mehr einem Zweifel unterliegen, daß der letzte Krieg als das Ende des Vorspiels zur Weltkrise anzusehen ist.« »Von einer schlechthin entscheidenden Bedeutung wird es dann sein, wer das reale Subjekt der umgewandelten Wirtschaft und Inhaber der sozialen Produktionsmittel sein wird, die zentrale Staatsgewalt in einem höchstzentralisierten Staat oder die sozialen Einheiten der zusammenlebenden und zusammen produzierenden Land- und Stadtarbeiter und ihre Vertretungskörper.« »Von diesen Entscheidungen [...] wird das Werden einer neuen Gesellschaft und einer neuen Kultur weitgehend abhängig sein. Es geht um die Entscheidung über die *Grundlage*: Restrukturierung der Gesellschaft als Bund der Bünde und Reduktion des Staates

330. Vgl. Martin Buber, Ein Gespräch mit Tagore, in: ders., *Nachlese*, S. 184-186; jetzt in: MBW 11.2, S. 377 f. Buber und Tagore hatten sich bereits 1921 kennengelernt (vgl. Brief Bubers an Louise Dumont, B II, S. 78-79).

331. Vgl. Buber, Individualismus und Kollektivismus, jetzt in: MBW 11.2.

332. Vgl. Buber, *Das Problem des Menschen*, jetzt in: MBW 12, S. 283.

333. Vgl. Martin Buber, Der Chassidismus und der abendländische Mensch, *Merkur* 10 (1956), S. 933-943, hier S. 941; jetzt in: MBW 17, S. 304-315, hier S. 312 f.

334. Vgl. Wolf Dieter Gudopp, *Martin Bubers dialogischer Anarchismus*, S. 23.

auf die Einheitsfunktion, oder Resorption der amorphen Gesellschaft durch den allmächtigen Staat.«³³⁵

Solche Sätze – die die Untrennbarkeit der sozialen und politischen Philosophie Bubers zeigen – leiten über zum letzten Thema in diesem Zusammenhang: Bubers Kritik an dem sogenannten »politischen Prinzip«.

Buber in Jerusalem. Das soziale und das politische Prinzip

Mit sechzig Jahren beginnt für Buber ein neues Leben. Wie kaum anders zu erwarten ist, waren seine Auswanderung von Heppenheim nach Jerusalem sowie die Berufung zum Professor für *philosophia shel ha-chevra* (Sozialphilosophie) an der Hebräischen Universität von Jerusalem schwierige Unternehmungen.³³⁶ Trotz der unabwendbar wachsenden nationalsozialistischen Gewalt gegen die Juden, verließ Buber Deutschland nur widerwillig. Nicht weniger als dort, lebte er dann auch in Palästina in einer paradoxen Situation. Einerseits spielte er in diversen Debatten eine zentrale Rolle, und stellte eine charismatische Referenzfigur für die jüngere Generation dar³³⁷ und war bei Politikern wie Ben Gurion hochgeschätzt. Andererseits erfuhr er eine gewisse intellektuelle Isolation und traf mitunter auf Vorbehalte und Ablehnung. Als Beweis dafür sei auf die im Briefwechsel mit Jehuda Magnes, Gershom Scholem und Hugo Bergmann³³⁸ sichtbar werdende Opposition und das Veto

335. Martin Buber, *Pfade in Utopia*, S. 234, S. 232 f. u. S. 233; jetzt in: MBW 11.2, S. 250.

336. Vgl. Werner Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, München 1966; Schalom Ben-Chorin, Martin Buber in Jerusalem, in: *Dialog mit Martin Buber*, S. 372-400; Gabriel Stern, Martin Buber unter Juden und Arabern, in: *Dialog mit Martin Buber*, S. 401-421.

337. Genannt sei z. B. der Gründer des Kibbuz Hazorea, Hermann Menachem Gerson, der in Deutschland schon für die Gruppe die Werkleute aktiv war und bei Buber die Dissertation *Die Entwicklung der ethischen Anschauungen bei Georg Simmel* verfasste.

338. Vgl. u. a. Magnes Brief an Buber vom 21. Februar 1934 (in: B II, S. 525 f.), in dem alles danach aussah, als könne Buber für die Lehre in allgemeiner Religionswissenschaft berufen werden. In Bubers Brief an Scholem vom 20. August 1934 (in: B II, S. 551) sieht der Stand der Dinge völlig anders aus. Vgl. dann den Brief Bubers an Scholem vom 10. Oktober 1935, in dem Buber seine Bereitschaft Gesellschaftsphilosophie zu unterrichten, kundtut (in: B II, S. 574 f.) ohne jedoch seine aufrichtige Perplexität über dieses Fachgebiet auszudrücken, das er ganz und gar nicht als seine Sache ansieht. Vgl. dann den Brief Bubers an Hugo Bergmann vom 13. November 1935 (in: B II, S. 577 f.) sowie den Brief vom 16. April 1936 (in: B II, S. 588-591), in dem Buber sich als »kein Universitätsmensch« bezeichnet. Auch habe Buber immer die Aufgabe der Erwachsenenbildung als die ihm nähere empfunden, nicht die der akademischen Lehre im strengen Sinne. Sobald seine Pensionierung bevorsteht, wird er als seinen Nachfolger Leo Strauss (1899-1973) vorschlagen, und an sein an-

verwiesen, das die orthodoxen Mitglieder gegen Bubers mögliche Berufung auf den Lehrstuhl für Religionswissenschaft einlegten, und zwar an derselben Universität, zu deren Gründung Buber seit Beginn des Jahrhunderts entscheidend beigetragen hatte. Mit der Lehrveranstaltung *Be'ayat ha-adam* im Frühjahr 1938, die später als *Das Problem des Menschen* veröffentlicht wurde, begann Bubers neue Karriere also nicht ohne Widerstände. Der Aufbau einer philosophischen Anthropologie über die Ich-Du-Beziehung findet in ihr ihren klassischen Ausdruck.³³⁹

So wurde Buber zum ersten Professor für Soziologie, und in der Folge zum ersten Direktor eines Institutes für Soziologie (1947) im palästinensischen Mandatsgebiet, sowie später in Israel ernannt. Unter seinen Schülern finden sich Amitai Etzioni und Shmuel Eisenstadt.³⁴⁰ Letzterer wird nach Bubers Emeritierung sein Nachfolger werden (1951). Er behauptet, dass Bubers »sociological analysis can only be understood through this connection with the analysis of the creative process of the human spirit«³⁴¹. Tatsächlich verlieh Buber seiner Didaktik und seinen Veröffentlichungen einen kultursoziologischen Ansatz. Lao-Tse (6. Jh. v. Chr.) und die klassischen griechischen Philosophen, Marx, Simmel, Tönnies, Alfred Weber (1868-1958) und Max Weber, Lorenz von Stein (1815-1890), Georges Sorel (1847-1922), und die Sozialutopisten kamen häufig in seinen Schriften vor, ebenso wie Autoren, die mit der Kultur-anthropologie in Verbindung stehen.³⁴² Zugleich jedoch regte Buber seinen Schüler (dessen Ansatz zweifelsohne eher empirisch war) zu Feldstudien über die sozialen Strukturen der Jischuw an, und wurde zum Betreuer seiner 1947 geschriebenen Dissertation über »Wesen und Gren-

fängliches Zögern erinnern (Brief Bubers an Leo Strauss, 16. Januar 1950, S. 234f.). Vgl. Gershom Scholem, Martin Bubers Berufung nach Jerusalem. Eine notwendige Klarstellung, in: *Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik* 22 (1967), S. 229-231.

339. Im darauffolgenden Jahrzehnt wird Buber die Texte verfassen, die im ersten Band seiner *Werke* unter dem Titel *Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie* zusammengefasst werden, d.h.: *Urdistanz und Beziehung* (1950); *Der Mensch und sein Gebild* (1955); *Das Wort, das gesprochen wird* (1960); *Dem Gemeinschaftlichen folgen* (1956); *Schuld und Schuldgefühle* (1957).

340. Shmuel N. Eisenstadt, Martin Buber's Approach to Sociological Analysis; ders., Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber, in: Martin Buber, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Chicago 1992, S. 1-22; ders., Martin Buber in the Postmodern Age. Utopia, Community, and Education in the Contemporary Era, in: *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Jerusalem 2002, S. 174-184. Vgl. auch Wiehn, *Martin Buber als Soziolog*, S. 8; Haim Gordon, *The Other Martin Buber*, S. 88-90.

341. Shmuel N. Eisenstadt, *Martin Buber's Approach to Sociological Analysis*, S. 90.

342. Ebd., S. 88.

zen des Sozialen«, bei der sich die Kontinuität zu Bubers Schriften aus denselben Jahren schon im Titel bemerkbar macht.

Der Gegensatz zwischen dem sozialen und dem politischen Prinzip bildet das originellste Motiv in Bubers Denken dieser Jahre. Ein aufmerksamer Interpret seiner Sozialphilosophie, Alexander S. Kohanski stellt sie mit folgenden Worten vor:

»[Buber] recognizes two spheres in the social organism, which he designates as the social sphere and the political sphere, or the ›social principle‹ and the ›political principle‹. [...] In the social sphere, the primal relation of I-Thou governs the organic society, rendering man a free, independent member of that society. In the political sphere, the individuals are subordinated to the common purpose for which they are organized through a preconceived plan. Thus, under the social principle, the structure is formed and sustained by the free, spontaneous, primal act of entering-into-relation, which emanates from all those who constitute the social unity. Under the political principle, the structure is constituted and maintained by a force which issues from the established order and is imposed upon its individual members, even if it is contrary to their primal relation.«³⁴³

Der Dualismus zwischen sozialem und politischem Prinzip wurzelt in dem Gegensatz, der bereits im Titel von Bubers Antrittsvorlesung an der Hebräischen Universität von Jerusalem anklingt: *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*.³⁴⁴ Diese Gegenüberstellung bestimmt zugleich den Grund für Bubers Wahrnehmung der Soziologie als einer kritischen und fordernden (also nicht wertfreien) Disziplin, die als selbständige Wissenschaft aus der Krise der menschlichen Gesellschaft entstanden sei. Da die Krise der menschlichen Gesellschaft gleichzeitig eine Krise des Geistes und eigentlich eine Folge dieser letzteren sei, führe diese dann zu einer Verabsolutierung der geschichtlichen Wirklichkeit und ihres Machtstrebens. So könne laut Buber die Soziologie als das Heilmittel bestimmt werden, durch das der Geist seine eigene Krise in Frage stelle, um sie dann zu überwinden, und eine menschliche Welt getreu seiner Forderungen aufbauen zu können. Die wissenschaftliche Erkenntnis der gesellschaftlichen Zustände ziele so auf deren Überwindung.

»Die moderne Soziologie entstammt also der Begegnung des Geistes mit der Krisis der menschlichen Gesellschaft, die er als seine eigene Krisis verstand und durch eine geistige Wendung und Wandlung zu überwinden unternahm; die Einsicht in das Wesen der Krisis, ihre Ursachen und die durch sie gestellten Probleme, der

343. Alexander S. Kohanski, *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation*, S. 72.

344. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, Berlin: Schocken 1938; jetzt in: MBW 11.2, S. 9-21.

Anfang dieser Wendung und Wandlung sollte eben die Soziologie sein. [...] Aber es handelt sich darum, eine Welt in der Krisis zu erkennen, und der erkennende Geist weiß, daß er selbst mit in der Krisis steht. Nicht als ob er bloß ein Stück der gesellschaftlichen Wirklichkeit wäre. Er ist vielmehr ihr Partner, dazu bestimmt, von ihr zu lernen, was ist, und hinwieder ihr zu weisen, was sein soll, – und die Krisis umfängt sie beide mitsammen.«³⁴⁵

Der Geist sei ein schaffender Partner der Wirklichkeit; er sei ihr nicht untergeordnet. Demnach müssen die Ordnungen und das Wesen des Miteinanderlebens dessen Wandlung mitmachen. D.h. Einrichtungen und Menschen müssen sich in gleicher Weise ändern. Ist dies noch möglich? Wer kann zum Wortführer eines solchen Anliegens werden? Buber fragt deswegen nach der Beziehung zwischen dem Philosophen als dem Vertreter des Geistes – und damit des sozialen Prinzips – und dem Politiker als dem Vertreter der Ordnung einer historischen Realität, die sich in einer Krise befinde. Dahinter verbirgt sich die Frage, ob der Geist noch Auswirkungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit haben könne. Sie wird konkreter in einer Welt, die sich laut Buber durch faktische Machterringung und Machtausübung immer mehr von aller Herrschaft des Geistes freigemacht habe. Die »Mächtigkeit des Geistes«,³⁴⁶ an die Buber in Deutschland gegen den Nationalsozialismus appelliert hatte, ist gegen die Übermacht des Politischen notwendig. Platon (ca. 428/427-348/347 v. Chr.) und Jesaja gelten ihm als Paradebeispiele hierfür. Platons *Politeia* formuliert eine berühmte Antithese: Entweder müsse der Mensch des Geistes zur Macht kommen, oder er müsse die Machthaber zum Leben des Geistes erziehen: »Platon glaubt an den Geist und glaubt an die Macht, er glaubt an den Beruf des Geistes zur Macht.«³⁴⁷ Das bedeutet, der Geist kann nach ihm eine entartete Macht regenerieren.³⁴⁸ Der Prophet Jesaja verweist dagegen auf ein »Scheitern des Geistes«³⁴⁹. Er lehrt und mahnt, dass weder Geist noch Macht Eigentum des Menschen sei-

345. Jetzt in: MBW 11.2, S. 10.

346. Martin Buber, Die Mächtigkeit des Geistes, in: ders., *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze, 1933-1935*, Berlin: Schocken 1936, S. 74-87; jetzt in: MBW 9, S. 176-183.

347. Buber, Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit, jetzt in: MBW 11.2, S. 15.

348. Damit kritisiert Buber Jacob Burckhardts These, der zufolge Macht an sich böse sei. Laut Buber kann Macht alles sein, gut und böse. Macht an sich ist das »bloße Vermögen, zu bewirken, was man bewirken will« (Martin Buber, Zu zwei Burckhardt-Worten, in: *Dauer im Wandel. Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt*, hrsg. von Hermann Rinn u. Max Rychner, München: G. D. W. Callwey 1961, S. 102; jetzt in: MBW 11.2, S. 336).

349. Buber, Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit, jetzt in: MBW 11.2, S. 16.

en. Diese würden einem Menschen nur als Statthalter Gottes verliehen. In diesem Sinn wird die Gottesherrschaft von Buber immer wieder in strengem Gegensatz zur Theokratie einer Priesterherrschaft gesehen.

Zugleich verweist der Gegensatz zwischen Gottes- und Priesterherrschaft auf die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Religion und Politik zu revidieren. Die zentralen Thesen in diese Richtung hatte Buber schon in »Gandhi, die Politik und Wir« formuliert. Darin postuliert er einen besonders polarisierenden Gegensatz: »Religion meint Ziel und Weg, Politik Zweck und Mittel.«³⁵⁰ Durch die doppelte Gegenüberstellung von Ziel-Zweck und Weg-Mittel führt Buber die Zweierbeziehungen Kultur-Zivilisation, Verwirklichung-Orientierung und Du-Es fort. Aus dem biblischen Bewusstsein, dass Erfolg keiner der Namen Gottes ist, wird der Zweck auf derselben Ebene wie der Erfolg angesiedelt.³⁵¹ Die Frage nach der Autonomie des Politischen wird dann mit der Religion in einen Zusammenhang gestellt, und auf indirektere Weise im Zusammenhang mit der Moral betrachtet. Das Politische wird hier als eine grundlegende Dimension des öffentlichen Lebens definiert, welches in der Gegenwart auf eine bürokratische Maschinerie reduziert zu werden scheint. Deren wesentliche Institutionen wie die Parteien oder der Staat seien zu verschiedenen Formen von Fiktionen geworden, die eine authentische Entfaltung des öffentlichen Lebens verhinderten, in dem die Menschen ihre Verantwortung ausüben könnten, sei es als Einzelne, oder sei es in Gestalt von Bünden und Gemeinschaften. Buber betont, dass es – vor jeder Form von politischem Aktionismus – eine innere Umwandlung des Menschen geben müsse. All das wird wohlgermerkt begleitet von einer deutlichen Distanzierung Bubers von jeglicher »Religionspolitik« und erst recht von jeglicher politischen Theologie. Im Gegenteil: Die Kraft des Geistes und der Begriff der Verantwortung sind Elemente, für die es bei Buber letztendlich keine Auflösung der Zusammengehörigkeit von Religion, Moral und Politik gibt. Seine Überlegungen nehmen von nun an einen *antipolitischen* Tonfall an, ohne darum gleich *unpolitisch* zu werden. Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, wollte man Bubers Position als eine Dämonisierung des Politischen auffassen. Buber schreibt:

350. Buber, Gandhi, die Politik und wir, S. 333; jetzt in diesem Band, S. 342.

351. Nach Buber ist die Kategorie des Erfolgs in der Politik zwar entscheidend, jedoch in religiöser Hinsicht inakzeptabel. Vgl. Bubers Beobachtungen in »China und Wir«: »Wir haben begonnen, an der Bedeutung des geschichtlichen Erfolges zu zweifeln, d. h. an der Gültigkeit des Menschen, der sich Zwecke setzt, diese Zwecke durchsetzt, der Machtmittel ansammelt und diese Machtmittel auswirkt, der eingreift, ändert, organisiert – des typischen modernen abendländischen Menschen. [...] Denn aller geschichtliche Erfolg ist Scheinerfolg, aller geschichtliche Erfolg bedeutet Verzicht auf die Verwirklichung« (Martin Buber, [China und Wir], in: *Chinesisch-Deutscher*

»Man soll, meine ich, die Politik weder aufsuchen noch meiden, man soll weder prinzipiell politisch noch prinzipiell apolitisch sein. Das öffentliche Leben ist ein Bezirk des Lebens, es ist in unsrer Zeit in seinen Gesetzen und Gestalten ebenso entstellt wie alles Leben, seine Entstellung nennt man heute Politik, wie man die Entstellung des Arbeitslebens Technik nennt, aber wie diese ist jene nicht in ihrem Wesen Entstellung, – wie diese ist jene erlösbar.«³⁵²

Den ersten Grund für diese »Entstellung« sieht Buber in der Konzentration von Macht, wie sie im Staatszentrismus (dem entscheidenden Element für das, was der Philosoph das politische Prinzip nennen wird) gegeben sei, der dem menschlichen »Wille[n] zum legitimen Aufbau eines echten Gemeinwesens«³⁵³ (Bestandteil dessen, was er soziales Prinzip nennen wird) widerspreche. Eine Lösung wäre die Reduktion des »Staatsapparat[es] auf das technisch notwendige Minimum«³⁵⁴, um so das Übermaß dessen, was er als »Mehrstaat« bezeichnet, und somit letztlich den politischen Überschuss zu vermeiden.

Dies war Bubers Position seit 1930. Die folgenden zwei Jahrzehnte – von Hitlers Machtergreifung bis zum Zweiten Weltkrieg und dem unmittelbar darauffolgenden Kalten Krieg – werden in dramatischer Zuspitzung die Konsequenzen einer Welt sichtbar machen, in der das politische Prinzip vorherrscht. 1953 formuliert Buber eine besonders eindrückliche Definition hierfür in einer Rede, die er anlässlich der Verleihung des *Hansischen Goethe-Preises* hält und die den Titel »Geltung und Grenze des politischen Prinzips« trägt:

»Mit dem Namen des politischen Prinzips bezeichne ich das sozusagen praktische Axiom, das in Gesinnung und Haltung eines sehr großen Teils der heutigen Generationen vorherrscht. Als Satz gefaßt, mag es etwa besagen, die öffentlichen Ordnungen seien rechtmäßig die Determinante des menschlichen Daseins. Der Hauptton liegt natürlich auf dem Adverb ›rechtmäßig‹; das Prinzip will [...] festsetzen, daß es sich zu Recht so verhalte, weil die Staatlichkeit eben den Wesensstand des Menschen ausmache, und nicht sie um seinetwillen, sondern er um ihretwillen bestehe. Demnach ist der Mensch wesentlich des Kaisers.«³⁵⁵

Dagegen definierte Buber wenige Jahre zuvor in einer Rede, die er zum fünfundschwanzigjährigen Bestehen der Hebräischen Universität von Jeru-

Almanach für das Jahr Gi Si 1929/1930, hrsg. vom China-Institut in Verbindung mit der Vereinigung der Freunde Ostasiatischer Kunst, Frankfurt a. M. 1929, S. 40-43, hier S. 42; jetzt in: MBW 2.3, S. 285-289, hier S. 288). Solcherlei Kritik kehrt in *Königtum Gottes* und später in *Die Frage an den Einzelnen* wieder.

352. Buber, Gandhi, die Politik und wir, S. 341; jetzt in diesem Band, S. 349.

353. Ebd., S. 338; jetzt in diesem Band, S. 346.

354. Ebd.

355. Geltung und Grenze des politischen Prinzips, S. 337 f., jetzt in: MBW 11.2, S. 301.

salem unter dem Titel »Zwischen Gesellschaft und Staat« hielt, das soziale Prinzip als das Prinzip, durch das »Menschen sich entweder in einem Zustand des Miteinanderverbundenseins finden oder sich miteinander verbinden, somit einen schon vorhandenen oder jetzt eben gestifteten Verband, eine Gesellschaft miteinander bilden.«³⁵⁶ Das Miteinanderverbundensein bilde den Kern des sozialen Prinzips, während die zentralisierte Macht der Kern des politischen Prinzips sei. Buber betont, dass alles menschliche Zusammenleben aus diesen zwei Prinzipien entstehe. Ihre mangelhafte Unterscheidung sei ein uraltes Problem der Philosophie – und später dann der Soziologie.³⁵⁷ Den relativ geringen Räumen der Autonomie bzw. Freiheit für soziale Organismen entspreche eigentlich deren mangelhafte begriffliche Unterscheidung zwischen sozialem und politischem Prinzip, bzw. die Subsumierung des sozialen Prinzips unter das politische Prinzip. Ein letzter Grund, aus dem es »keinen Ansatz zu einer begrifflichen Scheidung zwischen staatlichen und außerstaatlichen Gemeinschaftsgebilden« gebe, sei darin zu sehen, dass »in der Wirklichkeit den letzteren keinerlei selbständige Existenz und Entwicklung gegönnt war.«³⁵⁸ Laut Buber zeige die Tatsache, dass »Macht« als der Grundbegriff der Sozialwissenschaft fungiere, wie das soziale Prinzip immer wieder mit dem politischen verwechselt, das erste unter das zweite subsumiert werde.

Im Verlauf der abendländischen Philosophie werde mit der Verabsolutierung der Geschichte, die von Thomas Hobbes (1588-1679) über Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) bis hin zu Heidegger führt, auch die »Machtgetriebe« der Gegenwart verabsolutiert: »so kann es sich leicht ereignen, daß in der geschehenden Geschichte der zeitbefangene Denker dem aktuellen staatlichen Machtgetriebe den Charakter des Absoluten«³⁵⁹ zuspricht. Es sei die Verdrängung des Gottesreiches durch die partikuläre irdische Geschichte, durch die einzelnen Nationalstaaten gewesen, die zu einer nie zuvor gesehenen Gewalteskalation geführt habe, und zwar auf Kosten der gesamten Menschheit, vor allem aber des jüdischen Volkes. Um die Grenze zum politischen Prinzip zu ziehen, weist Buber mehrmals auf den Spruch Jesu vom Zinsgroschen hin, dem zufolge der Mensch Gott etwas geben solle, zugleich aber auch der über ihn

356. Martin Buber, *Zwischen Gesellschaft und Staat*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1952, S. 10; jetzt in: MBW 11.2, S. 261-274, hier S. 262.

357. Gerade in *Zwischen Gesellschaft und Staat* umreißt Buber eine weitläufige historisch-philosophische Erkundung dieses Prozesses.

358. Ebd., S. 13; jetzt in: MBW 11.2, S. 263.

359. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, S. 340; jetzt in: MBW 11.2, S. 303.

herrschenden irdischen Gewalt. Wie kann man aber den Anspruch Gottes und den des Staates an den Menschen auf eine Stufe stellen? Hierbei geht es dem Philosophen nicht darum, eine Zweiteilung des Lebens zu behaupten, sondern im Gegenteil darum, die menschliche Existenz im Zeichen der Maxime aus dem *Deuteronomium* zu sehen, der zufolge der Mensch Gott mit seiner ganzen Seele und Macht lieben soll. Buber erklärt: »in einer so beschaffenen Menschenwelt Geltung und Grenze des politischen Prinzips im Zeichen des Zinsgroschenspruchs erörtern, heißt an den vorgeblichen Absoluta, den Archonten der Stunde, am entscheidenden Punkte Kritik üben«³⁶⁰.

Noch einmal bildet die Theokratie für Buber das entscheidende Argument, um sich der Idolatrie des Staates entgegen zu stellen. Sie wird hier als das Leitprinzip einer »Querfront« jenseits aller Gruppen, Parteien, Völker und Staaten beschrieben. Auf den abschließenden Seiten von *Zwischen Gesellschaft und Staat* erkennt Buber an, dass nur durch »einen dauernden Zustand des echten, positiven, schaffenden Friedens zwischen den Völkern, die Suprematie des politischen über das soziale Prinzip [...] wesentlich abnehmen«³⁶¹ könne. Wohingegen – beispielsweise während des Kalten Krieges – die Unsicherheit und die Angst vor Angriffen, vor denen »jedes Volk sich durch die anderen Völker bedroht fühlt, [...] dem Staat die entscheidende einende Kraft [gibt]; er stützt sich auf den Selbsterhaltungstrieb der Gesellschaft selber«³⁶². Dadurch erhalte der Staat mehr Macht als nötig, einen »politischen Überschuss« also, und die soziale Vitalität einer Gesellschaft, ihre Selbständigkeit und ihre Spontaneität würden damit bedroht und vermindert:

»Allen Formen von Herrschaft ist dies gemeinsam: jede besitzt mehr Macht als die gegebenen Bedingungen erfordern, ja dieses Plus an Dispositionsfähigkeit ist es recht eigentlich, was wir unter politischer Macht verstehen. Dieses Plus, dessen Höhe sich natürlich nicht errechnen läßt, stellt die genaue Differenz zwischen Verwaltung und Regierung dar. Ich nenne es den politischen Überschuß. Seine Rechtfertigung wird von der äußeren und inneren Labilität, von dem latenten Krisenzustand zwischen den Völkern und in jedem Volk geliefert [...]. Mit anderen Worten: das politische Prinzip ist im Verhältnis zum sozialen stets stärker als die gegebenen Bedingungen erfordern. Daraus ergibt sich eine dauernde Reduktion der gesellschaftlichen Spontaneität.«³⁶³

360. Ebd., S. 338; jetzt in: MBW 11.2, S. 302.

361. Buber, *Zwischen Gesellschaft und Staat*, S. 38; jetzt in: MBW 11.2, S. 273.

362. Ebd., S. 38; jetzt in: MBW 11.2, S. 272.

363. Ebd., S. 40 f.; jetzt in: MBW 11.2, S. 273.

Schon in »In der Krisis«, dem bereits erwähnten letzten Kapitel von *Pfade in Utopia*, das zentrale und für den reiferen Autor charakteristische Überlegungen enthält, erkannte Buber im Aufkeimen eines sozialen Prinzips, das er als Zusammenschluss des einzelnen Menschen mit seinen Mitmenschen verstand, den Wesenszug des Menschen an sich. Eine solche These resultiert aus dem Apriori der Beziehung, der Grundlage des gesamten dialogischen Denkens Bubers. Wenn das soziale Prinzip eine ursprüngliche Tatsache ist, wird diese von der Übermacht des politischen Prinzips bedroht, um nicht zu sagen zerstört. Dieses stelle sich ersterem mit seinem charakteristischen Monopol der Gewalt entgegen, und nehme eine Vormachtstellung ein, bis das soziale Prinzip beinahe erstickt werde. Obwohl die beiden Prinzipien durch Saint-Simon und Hegel klar voneinander abgegrenzt werden, scheine sich inzwischen der Gegensatz verschärft zu haben. Seines Rechts auf Miteinanderverbundsein beraubt und zu kaum mehr als einem Untertanen reduziert, verliere der Einzelne seine persönliche Verantwortung in der anonymen Kollektivität der staatlichen Maschinerie. Der Triumph des politischen Prinzips über das soziale geht somit Buber zufolge mit der Krise der Gemeinschaft und mit dem Gemeinschaftshaltigen im menschlichen Dasein einher. Diese Krise aber könne nicht überwunden werden, indem etwa schlichtweg auf die Vergangenheit zurückgegriffen werde, sondern nur, indem ein neues Gleichgewicht zwischen politischem und sozialem Prinzip gefunden, also die Möglichkeit eines authentischen Zwischenmenschlichen neu entdeckt werde.

Als Weg für eine Befreiung vom Druck des politischen Prinzips hatte Buber mehrmals auf eine Dezentralisierung der Macht hin zu einem Föderalismus verwiesen: Verwaltung statt Regierung.³⁶⁴ Und mehr Autonomie für die Gemeinschaften bedeute zugleich einen größeren Raum für eine freie Entfaltung der gesellschaftlichen Kräfte. Bubers Darstellung der Gesellschaft auf den letzten Seiten von *Pfade in Utopia* und »Zwischen Gesellschaft und Staat« scheinen seiner klassischen Konzeption der Gemeinschaft äußerst nahe zu stehen. Gesellschaft wird hier als etwas beschrieben, das aus »verschiedenen Gesellschaften und Gruppen, aus Kreisen, aus Vereinen, aus Genossenschaften, aus Gemeinden«³⁶⁵ entstehe. Damit hat Gesellschaft nicht mehr den anonymen Charakter, den Buber ihr in früheren Jahren immer wieder zugeschrieben hatte. Man darf an dieser Stelle nicht die polarisierende Struktur seines Denkens vergessen. Wenn er die Gesellschaft gegenüber der Gemeinschaft

364. Ebd., S. 40; jetzt in: MBW 11.2, S. 273.

365. Ebd., S. 36 f.; jetzt in: MBW 11.2, S. 272.

thematisierte, stellte er sie als atomisierte und mechanisierte dar; wenn er sie nun aber dem Staat gegenüberstellt, repräsentiert sie einen organischen Zusammenhalt von Zellverbänden. Dabei benötige die Rehabilitation der Gesellschaft als Ort des sozialen Prinzips im Gegensatz zum Staat als Ort des politischen Prinzips die Wiedergeburt des Geistes der Gemeinschaft.

Das Thema der Gemeinschaft als Ort der Verwirklichung des Reiches Gottes, sowohl im Gegensatz zur Anonymität der Gesellschaft als auch zur angestammten Gewalt eines jeden Nationalstaates, hat sich als grundlegend für Bubers Denkens erwiesen. Eine ähnliche Konzeption von Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat hat Buber zur Befürwortung einer akkratischen Theokratie veranlasst. Diese führt auf einen besonderen Zionismus hin, der die Idee eines Nationalstaates Israel radikal zur Debatte stellt, und stattdessen die Notwendigkeit eines zionistischen Gemeinwesens als eines Werks unterstreicht, das einerseits auf der geistigen Renaissance und andererseits auf den gesellschaftlichen Experimenten der Kibbuzim als konkretem und lebendigem Modell eines religiösen Sozialismus gegründet ist. Die Möglichkeit eines Miteinanderlebens, das ausgehend von einer lebendigen Mitte zu errichten sei, bildet den konkreten und sichtbaren Ort, an dem das soziale Prinzip mit der Autorität des politischen Prinzips kontrastiert werden kann. Dieses erweist sich als die Grundlage jener Nationalismen, deren Zeuge, Interpret und Gegner Buber während der Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts wurde. Obwohl Buber zutiefst davon überzeugt war, in Zeiten einer nie zuvor gesehenen Krise des Menschen zu leben, bleibt sein letztes Wort doch eines der Versöhnung. Seine politische und soziale Philosophie erweist sich als ein ständiges Engagement und Streben, um – in der Lehre wie in der Tat – jene Entfremdung einer Welt, in der es immer schwieriger werde, die Gegenwart Gottes zu erkennen, und die zugleich im Zeichen der Technik und der Zivilisation stehe, zu verstehen und zu überwinden. Damit sollen auch jene Ungerechtigkeiten und jene Gewalt der Geschichte überwunden werden, aus denen das massive Misstrauen zwischen den Menschen resultiere, das die Möglichkeit eines authentischen Dialogs – und damit einer authentischen Menschlichkeit – verhindert habe, ohne sie jedoch gänzlich zunichte zu machen. Universalismus und Partikularismus ergänzen einander im biographischen und philosophischen Weg des Autors, und finden ihre gelungene Synthese in seinem – offensichtlich polarisierenden – Begriff des *Hebräischen Humanismus*.

Geleitwort zur Sammlung

(Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien)

Sammlungen sind die Sozialisierung des Buches. Früher ging alles selbstständig und eigenmächtig, in eigener Gestalt und auf eignen Wegen in die
5 Welt. Heute gibt es auch für das literarische Erzeugnis Gemeinsamkeitsformen, die es mit anderen zusammenbinden, es einem allgemeinen Zweck unterwerfen, das Ganze zu dem Teil eines umfänglicheren Ganzen machen. Das erste Gebilde dieses Strebens war die Zeitschrift. Aber in ihr hat sich die Sozialisierung noch enge Schranken gesetzt. Die Zeitschrift
10 ist der in seiner Lage bestimmte, den Objekten gegenüber aber unpersonliche Raum, der sich von Verschiedenartigem füllen und färben läßt. Die innere Einheit, die sogenannte Tendenz, ist meist diskret und zurückhaltend, die Anonymität der Zwecke wird nach Möglichkeit gewahrt, und von den Beiträgen wird keinerlei Gemeinsamkeit des Inhalts
15 oder der Methode gefordert. Die äußere Einheit aber, die Gestalt der Zeitschrift als eines Druckwerkes, die im allgemeinen den Charakter des Gleichbleibens in periodischer Wiederholung hat, ist schon deshalb keine Vergewaltigung der Beiträge, weil sie für sie nicht die endgültige Form ist, sondern von ihnen als ein Durchgang angesehen werden kann, aus
20 dem sie erst in die Welt des Buches, des schlechthin individuellen Seins und Geltens, eintreten. Die Zeitschrift ist im Gegensatz zum Buche mehr Zivilisations- als Kulturprodukt, sie will, indem sie dem Leser das eigene Ertasten, Erringen und Erwählen der ihm zusagenden Lektüre zu ersparen gedenkt, mehr der Erleichterung als der Erhöhung des Lebens dienen, und macht daher nicht den Anspruch, als die definitive Gestalt ihres
25 Inhalts angesehen zu werden. Schon aus diesem Grunde ist die von der Zeitschrift geübte Sozialisierung eine sehr bedingte und keineswegs vollständige. Anders verhält es sich mit einem späteren Gebilde: der Sammlung. Auch ihr ursprünglicher Sinn ist Erleichterung. Auch sie geht darauf aus, dem Menschen sein wesentliches Gut, die Wahl, heimlich zu
30 entwenden, oder doch den Kreis der Dinge, aus denen gewählt wird, zu verengern: das von ihr Dargebotene soll ein ganzes Literaturgebiet vertreten. Aber wo die Zeitschrift diskret ist, da ist die Sammlung indiskret, wo die Zeitschrift sich zurückhält, da drängt die Sammlung sich ein. Die
35 Sozialisierung, die sie betreibt, ist oft sehr weitgehend und zuweilen tyrannisch. Sie ist keine Durchgangsgestalt, sie beansprucht Endgültigkeit. Und sie verlangt von ihren Beiträgen Gemeinsamkeiten des Inhalts und der Methode. Sie ist eigentlich auch nur eine Zeitschrift, aber eine einseitige und despotische. Sie verhält sich zu jener, wie eine eintönige

Fruchtschüssel zum Giardinetto. Die Zeitschrift bringt alle Formen, sie handelt von allen Dingen: damit erfüllt sie ihren Zweck. Sie stiehlt das Wählen, aber sie gibt es doch in einem gewissen Sinne wieder, indem sie auf einem schmalen Stück Erde Früchte aus allen Ländern des Lebens zur Wahl heranbringt. Die typische Sammlung hat eine Form, den Essay, und zu dieser Form ein Stoffgebiet: sie setzt sich aus Essays über Sachen und Menschen eines Stoffgebietes zusammen. Dieses Stoffgebiet pflegt ein traditionelles und vielfach behandeltes zu sein. So ist denn gewöhnlich der Zweck der Sammlung geringer als der jedes einzelnen Buches, das in ihr steht, und dennoch will er ihnen allen gebieten, sie alle zusammenschließen, ihnen allen seinen Namen geben. Die Sammlung begnügt sich nicht Raum zu sein, wie die Zeitschrift, aber andererseits gelingt es ihr auch nicht, eine innerlich notwendige Einheitsform zu werden. Es gelingt ihr nicht, weil sie gewöhnlich nicht die Entfaltung und Gliederung einer Idee, sondern lediglich die selbst ideenlose Zusammenkoppelung von fremden ist. Diesem Schicksal der unzulänglichen Berechtigung vermögen auch die Sammlungen nicht zu entgehen, die ihr Stoffgebiet erweitern und darangehen, alle möglichen Erscheinungen darzustellen und sich mit allen möglichen Fragen auseinanderzusetzen. Diese wirken wie eine unmotivierte Zeitschrift: eine Zeitschrift ohne die Mannigfaltigkeit der Form. Sie könnten anders – nämlich wie eine konzentrierte Zeitschrift – wirken, wenn sie sich resolut in den Dienst irgend einer einheitlichen Tendenz stellen und sie vollkommener, als es einer Revue möglich ist, an den Erscheinungen und Fragen erweisen und bewähren wollten. Aber sie wollen tendenzlos sein und werden dadurch sinnlos.

Es gibt nur eine Art von Sammlungen, die, ohne sich einer Tendenz zu ergeben, aus sich selbst gerechtfertigt sind. Das sind die, die nichts anderes meinen als die auf Arbeitsteilung beruhende Verwirklichung einer einheitlich gedachten Problemstellung, d. i. einer Idee. Auch von ihnen hat jede ein Stoffgebiet, aber es ist kein traditionelles, in all seinen Grenzen gegebenes, ja fast schon in seinen allgemeinen Möglichkeiten erschöpftes, sondern ein neues, bisher nur hier und da erfaßtes, noch nicht abgezirkeltes, noch nicht von Bestimmungen und Bezeichnungen unterjochtes. Und darum gewinnt hier der Essay seinen Sinn und seine Größe wieder: Seefahrer auf unbekanntem Meer zu sein.

Die Sammlungen, von denen ich spreche, sind die Entfaltung und Gliederung einer Idee, d. i. einer Problemstellung. Worauf sie ruhen, ist nicht so sehr das neue Stoffgebiet als vielmehr die neue Anschauungsweise. Das Stoffgebiet kann als mit einem alten, wohlbekanntem identisch erscheinen: es ist umgeglüht und umgeschmolzen durch die neue An-

schauungsweise. Sie ist es, aus der die Sammlung, aus der aber auch jedes einzelne Werk in ihr lebt und wächst. Ihr Betätigung an allen Erscheinungen zu gewähren, ist der Zweck der Sammlung. Sie an einer Erscheinung zu betätigen, ist der Zweck des einzelnen Werkes. Sammlung und
5 Werke sind einig in ihrem Wollen. Keiner der Zwecke ist geringer als der andere: sie sind identisch.

Unterscheiden wir: Sammlungen des Betriebs und Sammlungen des Problems. Die ersten haben es mit dem Bestehenden zu tun, das längst schon eignen Bezirk und eigne Gestalt gefunden hat. Sie können nichts
10 erzeugen, nichts wecken. Aber der Problemstellung wohnt die anregende Kraft inne: sie ruft zu neuem Schaffen auf. Sie braucht sich nur zu zeigen, um das Kinetische hervorzulocken.

Die Sammlung des Betriebs, die ohne Notwendigkeit dasteht, ist tyrannisch: sie preßt das ihr Überlegene in ihre engen Klammern. Dem
15 Problem ist alle Tyrannei fremd. Es wirbt nur um die, die ihm angehören. Eine Idee, eine Anschauungsweise wird gemeiniglich von mehreren Menschen in einer Zeit gedacht, empfunden: diese sind es, die an ihrer Verwirklichung zusammen zu arbeiten haben. Ihr gemeinsames Erzeugnis kann wohl in die Gestalt einer Sammlung gefaßt werden.

Auch Arbeitsteilung ist Sozialisierung, und zwar eine tief berechnete,
20 wenn sie sich auf dem Prinzip der individuellen Berufung aufbaut. Von denen, die in einer Zeit eine Idee denken, eine Anschauungsweise empfinden, hat jeder eine spezifische Berufung, die ihn dazu treibt, die Idee, die Anschauungsweise an einem bestimmten, ihm »entsprechenden«
25 Gegenstände – oder auch an mehr als einem – zu realisieren. Auf der Grundlage dieser Berufung hat sich die Arbeitsteilung aufzubauen, deren Produkt die Sammlung ist.

So aufgefaßt, dient die Sammlung nicht mehr der Erleichterung des Lebens. Sie ist keine Bequemlichkeit für den lesenden Menschen. Sie
30 stiehlt ihm aber auch seine Wahl nicht. Statt seinen Kreis zu verengern, erweitert sie ihn: um eine neue Anschauungsweise, um ein neues Stoffgebiet. Sie zeigt ihm eine neue Seite des Daseins, zeigt sie ihm an den verschiedenen Phänomenen seiner Umwelt und seiner Inwelt. Sie bereichert seine Wirklichkeit. Vielleicht trägt sie dazu bei, das Leben zu erschweren;
35 weil sie den Menschen anstiftet, selbst auf Jagden und Entdeckungen in dem aufgeschlossenen Reiche auszuziehen. Gewiß aber dient sie der Erhöhung des Lebens, das heißt: sie dient der Kultur.

Das Dargelegte ist heute nur Aufgabe, nicht Wirklichkeit. Die Sammlung, die durch den vorliegenden Band eröffnet wird, vermißt sich nicht zu hoffen, daß es in ihr zur Wirklichkeit werden könnte. Sie will der Aufgabe nachstreben, – so gut es die Unzulänglichkeit der Kraft und die Schwierigkeiten des Weges gestatten. Das möge als ihr Berechtigungs- 5 nachweis gelten.

Das Problem, von dem sie beherrscht ist, ist das Problem des Zwischenmenschlichen. Ihr Stoffgebiet ist das Zusammenleben von Menschen in allen seinen Formen, Gebilden und Aktionen. Die Anschauungsweise, die in ihr wirkt, ist die sozialpsychologische. 10

Das Zwischenmenschliche ist das, was zwischen den Menschen geschieht, woran sie als an einem unpersönlichen Prozesse teilnehmen, was der Einzelne wohl als sein Tun und Leiden erlebt, aber diesem nicht restlos zurechnen kann. Es kann nur als die Synthese des ineinander verschlungenen, aneinander Gegensatz und Ausgleich findenden Tuns und Leidens zweier oder mehrerer Menschen begriffen und analysiert werden. Zwei oder mehrere Menschen leben miteinander; das heißt: sie stehen zueinander in Wechselbeziehung, in Wechselwirkung. Jede Wechselbeziehung, Wechselwirkung zweier oder mehrerer Menschen kann Sozietät oder Gesellschaft genannt werden. Die Funktion der Sozietät ist 15 das Soziale oder richtiger das Zwischenmenschliche. 20

Was ein Mensch als seinen eigenen Daseinskreis begreifen und analysieren kann, ohne die Existenz anderer zwecksetzender Wesen postulieren zu müssen, ist das Menschliche schlechthin oder das Individuelle. Es ist die Funktion des Einzelwesens. Das Problem des Zwischenmenschlichen ruht auf der Existenz verschieden gearteter zwecksetzender Einzelwesen, die miteinander leben und aufeinander wirken. Das Problem geht hinter die Tatsache der Individuation – des Vorhandenseins verschieden gearteter Einzelwesen – nicht zurück, es macht sie nicht selbst wieder zum Problem, es nimmt sie hin und baut sich auf ihr auf. 25 30

Das Zwischenmenschliche ereignet sich in bestimmten Formen und erzeugt bestimmte Gebilde. Die Formen des Zwischenmenschlichen sind die Über- und Unterordnungen, die Kooperationen und Kontraoperation, die Gruppen, die Schichten, die Klassen, die Organisationen, alle natürlichen und normativen, wirtschaftlichen und kulturellen Arten des Zusammenschlusses. Die Gebilde des Zwischenmenschlichen sind die objektiven Äußerungen menschlicher Kollektivität, die Werte, die Elemente geistiger und ökonomischer Mittlung, die sachlichen Träger der Produktion, die Gemeinsamkeitsschöpfungen der Kultur, alle Erzeugnisse des Zusammenschlusses. Formen und Gebilde machen die Statik des Zwischenmenschlichen aus. Hierzu kommen die nicht in festem Neben- 35 40

einander darstellbaren, sondern sich in der Zeit entfaltenden Aktionen, Wandlungen und Umwälzungen des gesellschaftlichen Lebens, die die Dynamik des Zwischenmenschlichen bedeuten.

Die Soziologie ist die Wissenschaft von den Formen des Zwischenmenschlichen. Die Gebilde des Zwischenmenschlichen werden von der Ethik, der Nationalökonomik, der Staatslehre, der Rechtsphilosophie usw. behandelt. Die Aktionen des Zwischenmenschlichen sind Gegenstand der Geschichtswissenschaft: der Wirtschaftsgeschichte, der Sozialgeschichte, der Kulturgeschichte.

Alle diese Disziplinen können des Psychologischen nicht entraten, wenn sie sich von den Wurzeln des erlebten Lebens nicht völlig ablösen wollen: außerhalb ihrer Sphäre aber erhebt sich erst das eigentliche psychologische Problem des Zwischenmenschlichen und verlangt nach gesonderter Betrachtung und Behandlung. Soziale Formen, Gebilde und Aktionen sind der Ausdruck und der Ursprung seelischer Vorgänge und wollen in Beziehung zu diesen untersucht werden. Bleibt man bei ihrem Außenbilde, bei ihrer Struktur, bei ihren Zusammenhängen, bei ihrer Ursächlichkeit stehen, so ist das Wesen der Gesellschaft noch durchaus unerschlossen. Erst wenn man sie als das Erlebnis von Seelen erfaßt, dringt man zu ihrem Bestande vor.

Aus Empfindungen und Willensregungen entsteht das Soziale und löst neue Empfindungen und Willensregungen aus. Es verläuft in seelischem Kreise und ist auf seinen Sinn hin betrachtet nichts als Seele. Was zwischen den Menschen geschieht, geschieht zwischen Komplexen psychischer Elemente und ist nur so verständlich. Die sozialen Formen haben darin ihre letzte Bedeutung, daß sie Menschenseelen einander angleichen und voneinander abheben. Die sozialen Gebilde sind gleichsam Aufspeicherungen von Seelenkraft vieler Menschen, die in viele Seelen fallen und in ihnen zu persönlichem Inhalte werden. Die sozialen Aktionen sind wesentlich Umgestaltungen des Seelenlebens in Rhythmus, Tempo und Intensität der Äußerung. So ist das Problem des Zwischenmenschlichen im Grunde das sozialpsychologische Problem. Sein Gegenstand ist das Soziale, als psychischer Prozeß angesehen.

Welches ist das Subjekt dieses Prozesses? Wo ist das Ich, das ihn erlebt? Worin ruht das Recht, ihn aus dem Gebiete der Individualpsychologie herauszulösen?

Selbstverständlich gibt es keine Sozialseele, die sich über den Einzelseelen erhöhe. Selbstverständlich geht auch das Sozialpsychische in den psychischen Komplexen vor, die wir Individuen nennen. Um dieser Tatsache gegenüber die Berechtigung der Sonderabgrenzung zu motivieren, pflegt man ein genetisches oder methodologisches Moment zu betonen:

daß die hier in Betracht kommenden psychischen Vorgänge erst dann möglich sind, wenn das Individuum sich im Zustande der Vergesellschaftung befindet, und daß sie nur an diesem Zustande beobachtet werden können. Bedeutsamer jedoch ist ein anderes. Wohl spielt sich der sozialpsychische Prozeß nur in den Einzelwesen ab; aber doch nicht der ganze in jedem Einzelwesen. Er besteht nicht aus vielen gleichartigen Geschehnissen, deren jedes eine Menschenseele zum Subjekte hätte. Vielmehr schließt er sich aus verschiedenartigen zusammen, die miteinander erst ihn ausmachen, die einander zu ihm ergänzen, deren Beziehung, Wechselwirkung und Gemeinschaft eben das Zwischenmenschliche ist. Der Einzelne erlebt in sich nicht etwa ein Exemplar, sondern einen Teil des Prozesses. Häufig wird dieses Grundverhältnis dadurch verdunkelt, daß die Verschiedenheiten nicht durch Individuen, sondern ihrerseits wieder durch Gruppen repräsentiert werden, innerhalb deren aber für die schärfere Beobachtung eine neue und feinere Differenzierung waltet. Zuweilen wird es fast unmerklich, wie bei gewissen Massenphänomenen. In polaren Relationen, wie z. B. in der Relation Mann – Frau, ist es völlig offenbar. Es konstituiert mehr als irgend ein anderes Moment die Eigenberechtigung des Gebietes.

Das sozialpsychologische Problem kann auf zwei verschiedene Arten behandelt und betrachtet werden. Entweder es sind die verschiedenen Grundformen des sozialpsychischen Prozesses, also, um eine gebräuchliche Einteilung anzuwenden, die sozialen Vorstellungen, Gefühle und Begehungen systematisch zu ordnen und zu analysieren. Die zergliedernde Sozialpsychologie, zu der man auf diesem Wege kommt, kann naturgemäß nur das Werk eines Einzelnen sein. Oder aber es sind die verschiedenen Formen, Gebilde und Aktionen des Zwischenmenschlichen darzustellen und an ihnen allen das Wesen des sozialpsychischen Prozesses zu erweisen. Da sie den verschiedensten Reichen des Lebens zugehören, bietet sich zu ihrer Gesamtdarstellung die kooperative Sammlung als die angemessene Form gleichsam von selbst dar. Wenn sie gelingt, darf sie wohl als eine Vorarbeit zu einer beschreibenden Sozialpsychologie gelten.

* * *

Ich habe versucht und versuche, die Berufenen zur Mitarbeit heranzuziehen, Sozialpsychologen, Vertreter dieser Anschauungsweise in den einzelnen Disziplinen, Vertreter der Lebensgebiete selbst, die die Macht der Erfahrung zur Psychologie des Zwischenmenschlichen geführt hat. Ich war und bin bestrebt, die Sammlung auf dem Prinzip der individuel-

5 len Berufung aufzubauen. Berufene denken und arbeiten selbständig und lassen sich gewöhnlich wenig oder nichts dreinreden. So wird dieses Unternehmen wohl nicht sehr einheitlich und die einzelnen Arbeiten oft recht subjektiv erscheinen. Aber das Problem wird, so hoffe ich, daran nur gewinnen, daß es von so verschiedenen und so unabhängigen Augen betrachtet wird. Und gibt es im Grunde eine höhere Wahrheit als die, die der Einzelne über seine Beziehung zu den Dingen bekennt?

Die Revolution und wir

Es sind nun mehr als anderthalb Jahre, daß ich an dieser Stelle die russische Revolution begrüßt habe. Trotz all ihrer seitherigen Irrungen reut mich keins meiner Worte. Das Gestrüpp, das dem russischen Volk den Weg, seinen Weg versperrte, ist ausgerodet worden; täppische, brutale 5 Hände haben eingegriffen; aber sie werden nicht bewirken können, daß dieses Volk nunmehr den Weg gehe, den sie ihm weisen, statt seines eignen, ihm von seiner Seele zgedachten Wegs zu seiner eignen Art freien Menschentums.

Auf die russische ist nun die deutsche Revolution gefolgt. Sie hat von 10 jener gerade die willkürhaften Formen ihrer vorläufigen Organisation übernommen; sie werden von ihr abfallen, nach schweren Kämpfen, die aber gewiß geordneter, unblutiger, schneller als in Rußland verlaufen werden: weil der architektonische Sinn des deutschen Menschen trotz allem stärker ist als die Meinungsdivergenzen über den Baustil. Dieser 15 Sinn war vom alten System niedergehalten worden; entfesselt, wird er sich von dem Parteiwesen, seinem schlimmsten Widersacher, nicht wieder einfangen lassen. Noch herrscht das Schema und die politische Mechanik; aber morgen muß sich die Überlegenheit organischen Gestaltungstriebes erweisen. 20

Zwei Kräfte wirken zusammen und werden zusammenwirken, die neue europäische Epoche zu bereiten: die Unmittelbarkeit des Russen, die zwischen Mensch und Mensch Gemeinschaft stiftet, und der bauende Sinn des Deutschen, der den vorgefundenen Stoff zur Struktur zusammenbildet. Aber eine dritte tritt dazu, befeuernd, zugreifend, durchsetz- 25 zend: der Verwirklichungsdrang des Juden; der macht ihn zum berufenen Helfer der großen sozialen Umwandlung. Der Jude kann nicht ertragen, daß Gemeinschaft nur als persönliche Beziehung, als Dorfgenossenschaft, Ketzergemeinde, Kameradschaft der »ins Volk Gehenden« bestehe; er will, daß sie den ganzen Gesellschaftskörper durchglühe 30 und durchseele. Und er kann nicht ertragen, daß der bauende Sinn sich nur am Werk des Einzelnen, an Münstern, Symphonien und Gedankensystemen auswirke; er will, daß er aus dem Leben der Gesamtheit das lebende Denkmal errichte. So treibt es ihn, an der Umwandlung mitführend teilzunehmen; so wird er dort und hier zum Auslöser und Kampf- 35 gefährten. Von je hat er an die Erneuerung geglaubt, an den »Neubruch«, an die »neue Erde«, an das »Neuwerden aller Dinge«; von je hat es ihn danach verlangt, das Absolute im Empirischen auszuprägen und die »Gerechtigkeit« wie einen unversiegligen Bach sich ergießen zu lassen.

Mit der wirkenden Kraft dieses Glaubens und dieses Verlangens stellt er sich in die beginnende Umwälzung ein.

5 Freilich, er greift oft fehl, er muß immer wieder fehlgreifen: weil er nur allzu leicht verkennt, daß auch die Umwälzung sich jeweilig innerhalb des Lebens eines Volkstums aus dessen Geist und dessen Gesetzen vollzieht, daß auch die Revolution so zuinnerst an eine Tradition anknüpft. Er wird erst dann nicht mehr fehlgreifen, wenn er seine Wahrheit auf
10 eigem Boden und mit dem eignen Volkstum verwirklicht. Dann erst werden der tiefe Zusammenhang seines Wesens mit der Aufgabe des Zeitalters und seine Berufung zur neuen Menschheit den Augen der Welt aufleuchten. Aber heute schon, inmitten der Irrungen, bestehen sie und wirken. Auf ihrem Grunde stehend, nicht um irgendwelcher uns zugute kommenden Nebenprodukte willen, nicht als Nutznießer, sondern als Mitkämpfer und Mitträger, grüßen wir die Revolution.

15

*

Zwei große Ereignisse sind – ein Ergebnis des abendländischen Kriegs – in dem Augenblick, den wir durchleben, zur Reife gediehen: die soziale Revolutionierung des östlichen und mittleren Europas und die Verselbständigung seiner Nationalitäten. Wie bald und wie weit beide um sich
20 greifen werden, ist noch nicht wahrnehmbar; entscheidendes Gewicht haben sie schon in ihrer gegenwärtigen Begrenzung. Es ist nun für die rechte Erkenntnis wesentlich zu sehen, daß das zweite dieser Ereignisse das Ende einer Ideologie, das erste die Umbildung einer Ideologie einschließt.

25 Die kleinen Nationen erhalten heute staatliche Existenz, die großen staatliche Einheit. Damit ist der Nationalismus als Idee erfüllt. Als politisches Element wird er noch lange, vorwiegend in den für die nächsten Jahrzehnte zu erwartenden Grenzstreitigkeiten, fortleben, als geistiges Element nicht. Die Völker werden in ihre Rechte eingesetzt, sie brauchen
30 sie nicht mehr zu begründen. Sie können noch allerlei einzelne Forderungen anmelden und verteidigen; die allgemeine hat das Schicksal ihnen bewilligt und damit ausgelöst. Jede Nation wird nun zu erweisen haben, was sie zu leisten vermag; es zu verkünden ist nicht mehr an der Zeit. Was fortan zwischen Rhein und Wolga an nationalistischer Gesinnung hervortritt, kann nur noch anwenderisch, nicht schöpferisch sein.

35 Anders verhält es sich mit der Revolution. Wer Augen hat zu sehen, sieht, daß sie keine Vollendung, sondern ein Anfang ist. Auf den Flächen des Staatslebens wird Schutt hinweggeräumt; unermesslicher lagert noch in den Tiefen des Gesellschaftslebens. Was jetzt an gesetzlichen Umord-

nungen erfolgt, hat den Charakter von Notstandsaktionen; es wird das innere Gefüge des menschlichen Zusammenlebens nicht umwandeln. Dieses kann überhaupt nicht durch dekretierte oder beschlossene Institutionen, sondern nur durch eine von innen aufkeimende, allmählich sich ausbreitende Verjüngung des Zellengewebes, durch die stete Bildung und Aneinandergliederung neuer echter kräftiger Gemeinschaftszellen – echter Genossenschaft, echter Gemeinden –, durch ein Neuwerden und Echtwerden der Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe und so auch von Volk zu Volk erneuert werden. Diesen Prozeß erleichtert die Revolution, ihre Werke werden ihn befördern, aber mehr vermag sie für ihn nicht. Und so findet das Ideal, dessen Frucht die Revolution ist, in den Institutionen, die sie hervorbringt, seine Grenze – aber nicht seinen Abschluß; denn die Erkenntnis, daß diese Institutionen nicht eine Vollendung, sondern einen Anfang bedeuten, und daß das Wesentliche ein Künftiges, ein jetzt erst wahrhaft zu erschauendes Ziel ist, wird das Ideal umbilden. Ein neuer Sozialismus, der den alten fortsetzt und umsetzt, bereitet sich in den schöpferischen Geistern des Zeitalters – nicht zuletzt in den jüdischen. Vielleicht beginnt jetzt erst wahrhaft die schöpferische Periode des sozialistischen Ideals.

Auch das jüdische Volk soll heute in seine Rechte eingesetzt werden, auch es soll seine selbständige Existenz auf eigener Erde wiedererlangen; und auch seinen Massensiedlungen in der Diaspora muß angemessene Selbstverwaltung zuteil werden. Es wird alsdann seine nationale Idee nicht mehr zu begründen und kundzugeben, sondern zu leben haben. Aber welcher Art und welcher Höhe dieses sein Leben sein wird, das hängt zuallererst davon ab, welchen Anteil es, ob es nicht hinnehmenden und ausführenden bloß, sondern ausgestaltenden und verwirklichenden Anteil an jenem anderen Ideal nehmen wird, das heute nicht wie das nationalistische sich erfüllt und vollendet, sondern sich verwandelt: ob es in Palästina der Welt die Tat darbringen wird, deren nur das Judentum, und nur das neue Judentum fähig ist – seinen besonderen Beitrag zum Werk der Menschheits-Revolution, zur Wiedergeburt der Gesellschaft aus dem Geist der Gemeinschaft.

»Denn der Äon eilt mit Macht zu Ende.«

Die Ueberwindung

Ich möchte, dass Sie das, was ich Ihnen heute zu sagen habe, nicht als eine Rede, die Rede eines Ihnen gegenüberstehenden Menschen auffassen, sondern als ein Gespräch, das ich mit jedem einzelnen von Ihnen führe; freilich ein unvollständiges, weil die Antwort oder die Frage, die in jedem einzelnen von Ihnen, so hoffe ich, wach und lebendig wird, meist stumm bleibt; aber sie muss nicht stumm bleiben, sondern ich bitte Sie, wenn in einem, während ich spreche, irgend ein Einwand, ein erwidrender Gedanke so stark wird, dass er laut werden kann, so bitte ich Sie, mich zu unterbrechen und zu sagen, was Sie mir zu sagen oder mich zu fragen haben. Sie sind in den zwei Morgenfeiern, die dieser vorangegangen sind, durch einen grossen Vorwurf geführt worden, in dem zwei Sphären ringender Mächte von einer grossen wundersamen Macht überwältigt sind, die Sphäre des Märtyrers, der die jenseitige Freiheit erringen will und die Sphäre des Empörers, der die Freiheit hier und jetzt im Diesseits erkämpft; beides Sphären abgetrennter Welten, über beiden der Spruch der Vergeblichkeit, denn in den abgetrennten Welten, in der Welt der Spaltung im Diesseits und Jenseits gibt es keine Freiheit und keine Befreiung. Ich kann Sie nicht in die Sphäre führen, wo die Einung von Geist und Welt sich vollzieht; ich kann Sie nur an die Schwelle, an die dunkle Schwelle dieser Sphäre führen, und ich möchte das in dem Sinne tun, als dieser Augenblick, in dem wir leben, die Schwelle ist, das Zeitalter in dem wir leben, ein Zeitalter, das seit Jahrhunderten begonnen hat aber heute seine Klarheit, seinen deutlichen Ausspruch gewinnt, das Zeitalter der Auflösung, der christlichen Kultur, die Lockerung der bewältigenden Fähigkeit des Menschen, der Fähigkeit des Menschen, das auf ihn eindringende Material, das Welt und Zeit darbieten, zu bewältigen, zu gestalten. Die Lockerung dieser Fähigkeit des Menschen hat heute ihre deutliche Höhe. Dass Wucher[n] des unbewältigenden Materials, das über den Menschen mit diesem Technizismus dieser Zeit ihre deutliche Kundgebung ist und ist es nur eine andere Seite desselben Vorganges, wenn die unmittelbare Beziehung zwischen den Menschen heute garnicht mehr gemeinschaftsbildend ist, sondern Gemeinschaft nur noch besteht als Flucht für Heimlichkeit unter der Kruste des Staatslebens, die garnicht mehr den Charakter der Gemeinschaft der unmittelbaren Beziehungen zwischen Menschen hat. Ich sagte, es ist das Ende der christlichen Kultur.

Das ist eine persönliche Auffassung.

Persönliche Auffassung kann man auf zweierlei Weise meinen: wenn

Sie meinen, dass es ein Individuum ist, das willkürlich spricht, dann ist es nicht richtig; wenn Sie aber meinen, dass es persönliche Auffassung in dem Sinne ist, dass jede Wahrheit durch eine Wahrheit und freilich in dieser Person notwendigerweise gesprochen werden muss, so ist es wahr. Rein geht keine Wahrheit durch die Personen. 5

Ich möchte, das, was ich meine, klarer machen, indem ich auf die Ursprünge dieser christlichen Kultur hinweise. Es waren zwei Antriebe, die an dem Anfang dieser Kultur miteinander verschmolzen; ich möchte sie den urchristlichen und mythischen Antrieb nennen. Ich meine mit dem ersten das Wort, das reine Wort des Geistes, das Wort Jesu, und mit dem 10 zweiten die elementare Fähigkeit der Völker, die das Christentum annehmen, das Göttliche als reale Gegenwart zu empfinden, als mythisch, als etwas, was um eine reale herumsteht und mit dem ganzen Leben, vor allem mit dem ganzen Leben der Sinne aufgenommen. Diese beiden Antriebe kamen X christlichen Kultur zusammen. Aber der eine der Antriebe des Geistes wurde diesen Völkern nicht in seiner ersten Reinheit 15 übermittelt.

Das Wort Jesu meinte eine Freiheit in Gott. Sein Wort: Folge mir nach, meinte nichts anderes als: sei so frei, so in Gott frei wie ich; und das Gottesreich, das er verkündet, meint nichts anderes als die Vollendung 20 dieses Reiches der Gottesfreiheit, des Reiches einiger Freier mit einander wahrhaft als Ganze in Ganzheit lebender Menschen auf Erden, wohl aber auf einer wahrhaft verklärten Erde. Dieses Wort wurde den Völkern nicht in seiner Reinheit übermittelt sondern zwiefach gebrochen, zuerst durch jenen grossen Bekenner Paulus, der die furchtbare Entzweiung im 25 Menschen wie kaum ein anderer gelebt hat, die Entzweiung, die er im Wort aussprach: Das Gute, das ich will, tue ich nicht, aber das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Aus dieser furchtbaren inneren Entzweiung führte für Paulus kein anderer Weg als der Weg des Anschlusses an den Eid, nicht der Weg der Selbstbefreiung zur Einheit und Freiheit des 30 Selbst, den Jesus gemeint hatte, jener Weg Gottes durch den Freien, den sich befreienden Menschen, sondern der Weg des Anschlusses an den Freien, der gelebt, der den Menschen es vorgelebt hat – zum zweiten Male wurde das Wort Jesu gebrochen durch einen zweiten grossen Bekenner, der zum Abendland aus anderen Landen wie Paulus kam, durch 35 Augustin, der über diese Zweiheit des Ich hinausgriff in die Zweiheit der Welt und die ganze Welt spaltete, in die Welt der Erwählten und Verdammten und zwar die Welt der ewig Erwählten und die Welt der auf ewig Verdammten, in das Heil, das in sich ruht und in die Verdammnis preisgegeben, durch unbegreiflichen Ratschlag Gottes auf ewig geteilt, 40 unüberbrückbar Heil und Verdammnis. Mit dieser zweifachen Gebro-

chenheit ist die Welt der Freiheit, die Welt Jesu verschüttet. Doch das Wort des Geistes ist so mächtig, dass es durch diese zwiefache Gebrochenheit hinaus in dem mythischen Leben der heidnischen Völker, die das Wort annahmen, zeugend einen Kosmos zu schaffen vermochte, den

5 Kosmos der christlichen Kultur, der sogenannten mittelalterlichen Welt, eines der wenigen Zeitalter allgemeingültiger Gestalt. Denn es gibt wahrlich nicht eine Probe für allgemein gültige Begriffe, sondern es gibt von einer Zeit zur anderen auch immer wieder eine Gestalt, die aber nicht im Persönlichen abgesondert für alle Menschen gültig ist, eine solche Gestalt

10 der christlichen Menschen des sogenannten Mittels. Denn jener Gebrochenheit entsprach eben auch ein ungeheurer neuer Antrieb jener Augustinischen, der Vereinigung der Menschen in einer Gemeinschaft mit Gott, zersetzt freilich schon in seiner Konzeption durch jene Scheidung der Menschen. Dann gibt es zweierlei Menschen, geschieden durch irgendein Geheimnis, dann kann es keine wahrhafte Gemeinschaft der

15 Menschen geben, das muss heissen, aller Menschen geben. In der latenten fortwirkenden Gebrochenheit wurde die Idee der *[Leerstelle im Text]* konstruiert, diese Beute, diese Welt des christlichen Mittelalters. Es war ein vom Geist geschaffener Gott, keine Welt wie die, in der wir uns vorfinden, eine unendliche Welt, in die wir gestellt sind, eine Welt, formhaft, grenzenhaft, vom Geist abgegrenzt und abgesteckt, Paradies, Menschenwelt, Hölle. Das ist die Welt, in der alle ihre Kündler stehen, Dante, die ungeheure Architektur der Welt, die gegengespartene Architektur in seinem Werke – Franziskus, erfüllte diese mit unmittelbarer Beziehung

25 zu den Menschen – Ekkehard, die ganze Innerlichkeit der Subjektivität hineintragend aus einem grossen Erleben der Einheit in diese Welt der Zweiheit. Es ist die Welt, der Kosmos, dessen Torhüter jene geheimnisvolle Engel des *[Leerstelle im Text]* unter den Arkaden der Oberkirche zu Assisi sind, die nicht menschliche Wesen mit Flügeln, sondern mythische Urwesen sind wie Greife und Chimären und die doch, soweit man sehen kann, in den Augen eine Gebrochenheit, ein Geheimnis der Zwiespältigkeit gleichsam unterirdisch tragen. Und nun kommt, was kommen muss. In diesem wunderbaren geistgeschaffenen Kosmos wächst immer sichtbarer werdend, die Unfreiheit und immer mehr wird

35 der Kosmos zu *[Leerstelle im Text]*, immer mehr wird die Idee der *[Leerstelle im Text]* aufgegeben um der Realität der Kirche willen, die sich auch mit jenen Menschen *[Leerstelle im Text]* Abstraktum, das alle Gemeinschaft erstickt.

In der Welt des Mittelalters gibt es noch lebendige Gemeinschaft, Gemeinschaft der Dörfer und Städte, gibt es noch etwas von den beiden Urtrieben des Urchristentums und des Heidentums und etwas von jener

40

geistgeborenen Gemeinschaft der christlichen Urgemeinde. Aber nun wächst im Vertrag mit der Kirche der Mechanismus des Staates mit allen Kirchen immer stärker und erdrückt diese freie Gemeinschaft der Menschen, und die Kirche, wenn der Keim der civitas dei in sie gelegt ist, hätte protestieren müssen im Namen der werdenden Menschheit gegen die Knechtung, die einen Vertrag schliesst von Zeitalter zu Zeitalter, von Jahrhundert zu Jahrhundert, immer neuen Vertrag mit dem Mechanismus des Staates. In diesem Moment als beginnende Krisis tritt zugleich ein ungeheurer Eindruck von aussen her ein; der – wenn ich das so bildhaft ausdrücken darf – geistgeschaffene Kosmos wird erschüttert durch den Einbruch des unendlichen Raumes. Die Entdeckung des Weltenraumes ist es, die diesen formhaften Kosmos erschüttert und ihn zu zerbrechen, seine Grenzen zu zerreißen beginnt, und mit ihm zerbricht allmählich die allgemeingültige Gestalt des Christentums, jener latente Dualismus von Geist und Welt erweist sich unfähig, den neuen Kosmos aus dem Unendlichen zu bilden. Jene zwei Elemente, die zu dem Kosmos zusammengewirkt haben, urchristliche und mythische, treten auseinander, beide geschwächt durch diesen Weg, jedes von ihnen unfähig, die neue Welt zu bilden, zunächst noch unfähig zu einer neuen, weil sie nur in dieser geprägten Form, die aus dieser Kultur hervorkommt, bestehen. Während bisher der einzelne Mensch behütet und gehegt war in der grenzhaften sicheren Welt, steht nun die Person, die abgelöste Person einsam und unbeschützt vor der Unendlichkeit, und in dieser ungeheuren Spannung zwischen Person und Unendlichkeit ist keine Ueberwindung mehr. Die Welt bildet, die Gemeinschaft bildet nur noch die eine Ueberwindung des persönlichen Werkes. Von Bruno bis Goethe, die grosse Reihe der einsamen, abgelöst vor dem Unendlichen stehend, durch die Welt des Unendlichen wandernden oder sich entzweierenden Menschen, die Welt, bildend, gemeinschaftsbildend, diese Spannung nicht mehr zu überwinden vermögen, sondern einsames, abgelöstes, sterneneinsames Menschenwerk. Und zugleich wächst die Spannung zwischen Gemeinschaft und Staat, immer unerbitterlicher wird die Gemeinschaft, immer mehr aus der Form großen Zusammenlebens von Beziehungen zwischen einzelnen Menschen.

Die Sehnsucht nach Befreiung wächst in den Herzen der Menschen, ein neuer, aber nicht mehr als nach der *[Leerstelle im Text]* sondern der Freie *[Leerstelle im Text]* als Enthebung von dieser Last. Die Reformationsversuche, die Gegenbewegung des christlichen Elements nehmen an Kraft zu, und doch steht über ihnen der Spruch des Vergeblichen, denn Luther vermag nur neuen Dualismus und neue Zweifelt des Glaubens und der Werke zu schaffen. So geht die Reihe der Reformatoren bis

zu jenem grossen Menschen unseres Zeitalters, der als letzter dieser Reihe nichts mehr und nichts anderes auszusprechen vermag als die Unmöglichkeit und dessen ganzes Werk eine grosse Schwermut und Verzweiflung an dieser Unmöglichkeit ist. Und zugleich während dieser 5 Jahrhunderte beginnen und spinnen sich fort Restauration, Versuchung, Gegenbewegung des mythischen Elementes, der stärkste Versuch, die sogenannte Renaissance, das heisst der Versuch, eine frühere, vordem schon zerbrochene allgemein gültige Gestaltung wieder zu bringen, notwendigerweise auch dieser Versuch vergeblich. All dies führt nur zu geistig personhafter Bewegung; Lebensverteilung ist nicht mehr möglich, 10 in dem Sinne nicht möglich, als wir feststellen, denn es gibt das Unmögliche nicht. Aber soweit wir die Spannung dieses Menschengenies in diesem Augenblick rückblickend betrachten, immer wieder ist die unendliche Möglichkeit gegeben, zugleich die unendliche metaphysische Verantwortung des einzelnen Menschen in ihrer Unermesslichkeit da. 15 Nie ist die absolute Zukunft dem Menschen verschlossen. Das ist, glaube ich, das, was wir vor allem wissen und zu innerst durchleben müssen. Wir Kinder des Zeitalters, das auf jenes folgt, des Zeitalters der Auflösung, machen wir uns klar, was es für ein Prozess ist, der zu diesem 20 Zeitalter geführt hat und der sich uns erst heute wahrhaft enthüllt. Es ist die Verdrängung der Duwelt durch die Eswelt, der Welt, in der der Geist dem Absoluten gegenüber von Angesicht zu Angesicht steht und Du zu ihm sagt und der Welt, wo der Geist alles in die Ebene der Es – in die Ebene der Orientierungswelt um sich versammelt, sodass er zu keinem Ding oder zu keinem Wesen mehr Du sagt, kein Wesen, kein Ding 25 mehr realisiert sondern alles dies um sich herumstellt und darüber aussagt, jene Ueberhebung der in ihren Grenzen durchaus rechtmässigen Wissenschaft, die wir erlebt haben, ist ein Zeichen dafür: die Verdrängung des Geistes durch den Intellekt. Geist ist die Realisierung, die Vergegenwärtigung, die Verwirklichung der Welt im Menschen, im Menschen, ursprünglich ganz oder ganz gewordenen Menschen in der Du-Beziehung, im Gegenüber von Du zu Du.

[Leerstelle im Text] dass der religiöse Akt immer eine Beziehung zu einem Du gibt und dass er seinen tiefen Wahrheitscharakter, Wirklichkeitscharakter einzubüssen beginnt, sowie er zu einem Es wird, sowie 35 nicht mehr der Mensch das Siebeten? ausspricht sondern über das Sein, über die Welt, über Gott aussagt als über ein Er oder ein Es. Intellekt ist die Orientierung in der Welt, nicht mehr durch den ganzen Menschen, durch den Geist, das heisst durch die verklärte Totalität des Menschen, sondern durch verklärtes Denken in der Es-Ebene. [Leerstelle im Text] 40 Der Geist schafft und erkennt in ihnen, er, der Ganze schafft und er-

kennt Ganzheit. Sein Schaffen ist ein Finden, seine Gebilde sind seine Entdeckungen. Er tut die Wahrheit, er lebt in der Welt seiner Gebilde, die er nur aus dem Block der Welt, das in ihm versteckte Angesicht Gottes herausholt. Intellekt bearbeitet die aus dem ganzen des Lebens gebrochene Erfahrung. Er, der Abgetrennte, bearbeitet Getrenntheit, er bearbeitet sie zu einem übersichtlichen für den Bedarf der Selbstbehauptung des Menschen brauchbaren Zusammenhang. In der Welt des Intellekts ist nur Dualismus möglich oder falscher Monismus, Monismus der Orientierung, des Es, eine willkürliche Verknüpfung der Weltelemente ohne die Einung im Menschen und die Einung der Welt durch den geeinten Menschen. Im Dualismus und Monismus herrscht notwendigerweise unrettbar die Unfreiheit und die Totalität des Geistes erliegt in der Entwicklung einer fortschreitenden Zersetzung. Der organische Geist wird immer mehr durch den parasitären Intellekt verdrängt, und ich möchte das noch klarer machen, dass ich erinnere, zweierlei Gebilde sind es, bei denen der Geist wirkt, die Bewältigung des Materials, die Zusammenbindung, Zusammenformung des Welt- und Zeitmaterials zur Gestalt und die unmittelbare Beziehung zu beiden ist der Intellekt unfähig. Bewältigung des Materials zur Gestalt ist nur möglich durch totale Geistesmenschen, durch ursprünglich ganze oder ganz gewordene Menschen. Beziehung ist nur möglich zwischen einfältigen und eins gewordenen Menschen. Primitive Gemeinschaft und religiöse ist möglich. Der Intellekt aber ist unfähig zur Antwort eines immer vielfältiger und chaotischer werdenden Zeitmaterials und zugleich unfähig zur Beziehung, und so fällt der Geist, der nicht erstirbt, nur immer mehr ins unterirdische Leben. Dass der Geist ins unterirdische Leben gefallen ist, in die Heimlichkeit des Einsamen, nicht mehr Welt bildend, Gemeinschaft bildend ist, sondern preisgegeben der Welt der Zweiheit, des Intellekts des parasitären Lebens, ist Signatur der Zeit, in der wir leben, und darf nicht abgeschätzt werden – und wird immer wieder von Menschen, die sie nicht ertragen können und wollen, abgeschätzt. Ich erinnere an jenen Versuch der Erhaltung gebrauchter Form, der Meidung nach Uebergang zu einer neuen Zeit der Gestaltung war nur Versuch einer Fortsetzung der Epoche der Spannung, jene Kreise um das persönliche Werk hoher Nachzügler, die nicht mehr zentral, nicht mehr weltbildend sein können und die auch nicht mehr jenes persönliche Werk bilden, das die Brücke von der Unendlichkeit schlug, sondern in jenem Werk, in jener seltsamen künstlichen Atmosphäre verkümmern muss, die heute so deutlich ist, der Atmosphäre der Literatur.

Ein anderer Versuch ist jener Anlauf zur Restauration, der vergange-

nen allgemein gültigen Gestalt, jener Versuch zur Wiederbringung einer vergangenen Form, grossen Form des Christentums, der ebenfalls verkennt, dass, wenn die Welle so weit ausgeschwungen hat, kein Rückschwung mehr möglich ist, und nur erwähnen möchte ich als Versuch

5 willkürlicher Neubildung, Fiktion einer neuen Epoche unmittelbarer Beziehungen durch Sektenbildung, am schlimmsten, die sich als Orientierung in der Welt des Mysteriums kundgeben. Allen ist dies gemein, dass sie der Ausdruck der Krisis im Individuum, im Einzelnen, in der metaphysischen Verantwortung der Menschenseele selbst ausreicht. Aber

10 Aufnahme in dem sogenannten objektiven Geist, als ob er noch intakt wäre, als ob es noch den Geist Kosmos gäbe, aber Annahme an den sogenannten objektiven Geist ist aktive Teilnahme an der Zersetzung des Geistes – wer die Illusion nährt, dass eine zerfallene Schöpfung noch wahrhaft bestünde, der trägt dazu bei, die Kraft der Erneuerung, die

15 Kraft der Entscheidung niederzuhalten. Das Einswerden, der Zusammenschluss, die Wiedergeburt des Geistes kann nur durch den die Auflösung ganz in sich austragenden Geist des Menschen geschehen. Die Befreiung kann sich nur als Selbstbefreiung, als Selbstbefreiung aus dem Abgrunde heraus, vollziehen. Es gibt eine indische Legende: es wird von

20 einem Asketen erzählt, Markantei, dessen Askese so gewaltig war, dass es die Götter zwang, hernieder zu kommen und seinen Willen zu tun, und Indra, der Fürst der Götter, stieg nieder, und fragte ihn, was sein Wille sei und er sagte zu Indra, es sei sein Wille, das Wesen der Welt zu schauen. In demselben Augenblick war es ihm gewährt. Die ganze Welt, in der er

25 stand, zerriss, die Form aller Dinge, die Grenzen, die uns hier im Irdischen halten, wurden von ihnen zersprengt und statt der Welt war um Markantei herum der unendliche Wirbel, in dem alle Formen, alle Grenzen aufgelöst waren. In dem Augenblick, wo er sich selbst in dem Wirbel verlor, in dem Augenblick geschah die Klärung. Er sah statt des Wirbels

30 ein nacktes neugeborenes Kind, und in dem Kinde sah er alle die Welten, die ihn eben noch ungeheuer umwirbelt hatten, schlafruhig, klar in grenzhafter Reinheit ruhen, und er nahm wahr, es geschah ihm, dass er selbst in die Ruhe des Kindes einging. So ist es im Bild wohl deutlicher als im Wort, was ich meine. Der Mensch, der einzelne Mensch, jeder einzel-

35 ne Mensch ist der Ort der Entscheidung, die Krisis, durch die wir gehen, ist nicht erfassbar für ein Entschiedenwerden, sondern nur für ein Entscheiden. Verkennung dieser Wahrheit ist Preisgabe. Das ist aber nicht willkürlich, denn gerade der, der an die Gnade glaubt, gerade der muss zu innerst wissen, dass Gnade nichts anderes bedeuten kann und dass

40 wir, wenn wir ihrer teilhaftig werden wollen, uns nicht um sie bekümmern dürfen sondern nur um unser Entgegenheben. Dieser Selbstbefrei-

ung gibt unsere Zeit eine grosse Hemmung. Ich möchte sie mit dem un-
 vollständigen Namen nennen, Historizismus. Jene Auffassung, die in ver-
 schiedener Folge auftritt, gäbe eine Entwicklung nicht von geistiger, son-
 dern eine den Geist beherrschende Entwicklung, die er mitmachen muss,
 etwa eine biologische Entwicklung zum Schwächerwerden, eine bestimmte
 fortschreitende Schwächung, eine biologische Substanz oder 5
 der Glaube daran, dass die Kulturen Organismen sind, die einen be-
 stimmten Werdegang haben. Wir können entweder das Gebot dieser
 Stunde vollstrecken und mitmachen, was ihr Charakter ist oder wir
 stemmen uns dagegen auf. Es ist eine Ueberhebung darin, die jenem 10
 grossen Freiheitsbewusstsein nottut; verkannt wird durchaus die Auto-
 nomie des geistigen Reiches, dass mit der Spontanität des Geistes ein
 neues Element des Geistes gegeben ist, das der unerschöpflichen Kraft
 des Geistes entgegenwirken kann, wenn nur der Geist das Letzte aus sich
 erwägt und sammelt. Dieser Analogismus ist nichts anderes als eine Ori- 15
 entierung in der Welt der Geschichte des Geborgenseins; aber für die
 Realisierung des Augenblickes ist alle historische Analogie unzulänglich;
 keine Geschichte kann uns in dem Augenblick, in dem wir stehen, helfen;
 keine Geschichte gilt für uns; und es sind auch die Einzelheiten dieser
 Auffassung notwendigerweise, dem, was nottut gegenüber, unzulänglich. 20
 Diese Begriffe sind ganz in sich irrig und heute sinnlos. Es gibt kein neu-
 es unverbrauchtes Volk mehr; vielleicht gab es nie eins, denn jedes Volk
 hat eine unendliche Vergangenheit und jede Primitivität ist vielleicht ein
 Zusammenschluss. Aber ganz gewiss wissen wir, dass es heute nicht an
 den Toren dieser Kultur ein neues Volk gibt. Dieses Volk ist auch nicht 25
 das sicher in seiner Kraft und Weite bewundernswürdige russische Volk.
 Es ist eine ungeheure titanische Agonie, und ich sehe auch in dem, was
 heute in Russland geschieht, keinen Anfang, keine Hindeutung sondern
 noch durchaus die Kämpfe der Krisis und nichts darauf hinweisend, dass
 sich eine neue Substanz in dem Volke ergibt. Es gibt keinen Ort auf dem 30
 Planeten, auf den man hinweisen kann, keinen anderen Ort des Werdens
 für jeden einzelnen Menschen, wo er steht, jetzt und hier, jeder einzelne
 von Ihnen, keinen anderen Ort als die Seele des Menschen. Es ist doch
 nicht so, dass hier Ernteland, dort Saatland; wir vermögen nur zu ent-
 scheiden. Denn das ist der Heilsblick immer wieder in aller heillosen 35
 Zeit, es gibt nicht nur Kultur, sondern wie einst in jedem Wort gefordert
 wurde: Ein gib mir, wo ich stehe, ausserhalb des Planeten, wo ich stehe,
 so gibt es einen Punkt, eine Kraft jenseits der Kultur, die immer wieder
 das Neue wecken und bilden kann, das ist die Revolutionskraft der Reli-
 giosität, die religiöse Kraft selbst; sie allein ist es, die immer wieder neue 40
 unmittelbare Beziehungen zwischen den Menschen heraus wecken und

stiften kann. Allen kleinen Zeitaltern gemeinsam ist der Glaube an das Verhängnis, an die Entwicklung, deren Gebote man vollziehen muss, an die unentrinnbare Entwicklung, die uns auferlegt ist, an die Entwicklung, gegen die die Menschenseele ohnmächtig ist. Allen Zeitaltern ist dieser

5 Verhängnisglaube gemeinsam. Zwei grosse uns allen gegenwärtige Beispiele innerhalb eines Volkes, also nicht Ablösung einer Volksgruppe durch eine andere sondern innerhalb – ich meine jene indische Krisis des Buddha; der Schicksalsglaube in den Veden bedeutete nichts anderes, als dass das Selbst der Welt und das Selbst des persönlichen Menschen,

10 eins ist und dass das Selbst der Welt sich in dem Geschehen ausspricht und offenbart. In dieses Schicksal wird der Mensch eingestellt, nicht in ein fremdes, sondern der Mensch erkannte dieses Schicksal als seinen tiefsten Willen. Aber allmählich entwickelte sich ein anderer Schicksalsglaube, der Glaube daran, dass das, was der Mensch tut, in späterer

15 Wandlung seines Seins, dass das, was hier widerfährt, bestimmt ist durch das, was frühere Generationen meines Selbst getan haben, dass ich den Ort, wo ich stehe, auch den [*Leerstelle im Text*] Ort, die Kaste, zugewiesen bekommen habe durch etwas, was an einem früheren Ort geschehen ist, und ich kann nicht aus diesem Ort heraus. Es gibt kein Entrinnen.

20 Am stärksten ist das, wie ich schon sagte in dem Begriffe der Zugewiesenheit an die Kaste. Und nun kommt, freilich nicht auf einmal, nicht aus dem Boden heraus, sondern wie jeder zentrale Mensch den Versuch vieler Geschlechter in sich sammelt, Buddha und zeigt und führt den Weg der Befreiung, und noch Ungeklärtes wird zum Weisen des Pfades

25 geklärt und ausgesprochen, und die Freiheit ist da, die Freiheit, in der sich Geist und Welt einigen, und die Entwicklung, das Verhängnis ist nicht mehr da, denn Buddha führt die Menschen aus den Kasten in die Freiheit. Und das andere noch grössere, uns allen gegenwärtige Beispiel, hier ganz deutlich Ablösung einer Kultur durch etwas, was selbst nicht

30 Kultur ist, wie in der Spätantike der alte Schicksalsgedanke, der gleiche, sich vollzog. Ein gelassenes Walten war Vorbestimmung, aber etwas, worin der einzelne Mensch sich heimisch fühlen kann, etwas, was doch jeden einzelnen mit den Göttern verbindet, nirgends eine unüberbrückbare Getrenntheit. Aber allmählich wächst diese, zunächst diese Idee zu

35 der des Verhängnisses, zuerst nur in der Form, dass die Schuld der früheren Geschlechter, weiter wirkend, aufkommt, als Verhängnis stehend über den in diese Welt hineingeborenen Menschen. Die Geburt der Menschen selbst sei die Schuld, für die die Menschen zu büssen haben. Und diese Verhängnisidee wird schrecklich zu jener grausamen Vorstellung

40 der [*Leerstelle im Text*] unverständlich mit der Brutalität des Zufalls herrschenden Typen. Und nun kommt Jesus und führt den Weg

der Befreiung und wieder etwa ist das Verhängnis nicht mehr, sondern
 es war nicht mehr. Es gibt kein Verhängnis als den Irrglauben an das
 Verhängnis. Es bedarf keines anderen als des Metano[ein] der Umkehr,
 des Ergreifens der Freiheit, um frei zu werden. Die Gottesfreiheit ist
 5
 jedermann und alle Zeit offen. Es gibt keine Zeit und es gibt keine Ent-
 wicklung, die uns und sie voneinander schied, der befreite Mensch, der
 umkehrende, der den Irrglauben zerreisende tritt aus dem Bann heraus;
 er bricht das Verhängnis, er wendet das Schicksal, er schafft die Zeit,
 nicht aus Willkür, sondern in jenem Entgegentreten, in jenem Entgegen-
 gehen aus ganzer Kraft, das Gott von uns verlangt, um uns entgegen-
 10
 zukommen. Heute waltet in diesem vom Sternenglauben befreiten Zeit-
 alter, vom Aberglauben befreiten Zeitalter ein weit verhängnisvollerer
 Irrglaube, an die biologische (Menschlichkeit) Notwendigkeit, viel
 schlimmer als die Lehren von Augustin, dass eine Vorbestimmung Got-
 tes da sei, in die der Mensch eingefügt ist und gegen die er nicht an kann.
 15
 Es ist nicht feststellbar, wohin mich die Bestimmung gestellt hat, und da-
 her kann jeder Mensch das Leben des Erwählten und Sichereren einschät-
 zen – eine bedenkliche Grundlage – aber immerhin eine Grundlage. Der
 Biologie unserer Zeit ist keine tragfähige Grundlage mehr gegeben. Der
 Augenblick wird lokalisiert, die Weite der Entwicklung wird daraus ab-
 20
 geleitet. Wir sind alle zum Leben des Niedergangs nach dieser Auffas-
 sung verdammt und müssen uns in seine Funktionen schicken. Dieser
 Irrglaube musste zuletzt führen zu einer Lähmung aller Spontanität des
 Geistes. Und ganz deutlich wird es an jenem merkwürdigen Versuch,
 auch den Sozialismus in diese Auffassung zum All zu tun. Dies ist der
 25
 Tod des echten Sozialismus, der Tod des wahrhaften Gemeinschafts-
 strebens, das nur dann sich entfalten kann, wenn der Mensch an die Freiheit,
 an die Offenheit der Welt unmittelbar mit seiner ganzen Kraft glaubt.
 Nur dann ist [*Leerstelle im Text*] freier Zusammenschluss und Aufstieg
 zu neuer Gemeinschaft. Wir müssen den Bann lösen, wir müssen ihn
 30
 lösen, wenn wir ihm nicht erliegen wollen. Wir müssen vor allem uns un-
 mittelbar klären, dass die Wirklichkeit des Geistes nichts anderes ist als
 das reine Werden; das reine Werden ist nicht erforscht, es wird erfahren
 in der Entscheidung des Menschen. Als Geschichtsbetrachtung ist es
 nichts anderes als Ordnung des Gewordenseins. Ihr Schema hat für das
 35
 reine Werden keine Gültigkeit, kein Gebot für den Geist. Der wollende
 Mensch besteht umso wahrer im reinen Werden, in der Entscheidung, je
 mehr er sich von der Ordnung des Gewordenseins befreit, je mehr er
 sich befreit vom Glauben an die Unfreiheit. Frei werden heisst frei sein.

Die Intellektualität hat in dieser Zeit der Auflösung ihre Grenzen über-
 40
 schritten. Sie begnügt sich nicht mehr damit, die Werke des Geistes in

der Orientierung dem Zeitwillen übersichtlich zu ordnen. Sie vermisst sich, dem reinen Werden anzuordnen, es könne nur so und nicht anders geschehen und es dürfte daher auch nur so und nicht anders geschehen, das heisst, es dürfte heute nur in der Richtung der Auflösung weiterwirken. Es müsse diese Zeit der Civilisation so herrlich machen als es dieser Zeit zusteht. Aber dieser Wirklichkeit der Oberfläche steht eine andere Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Tiefe gegenüber. In der Ohnmacht der Menschenseele wirkt sich das Geheimnis neuer Kraft, Revolutionierung der neuen Kraft. Das Kräfteverhältnis der Oberfläche und Tiefe kann nicht verglichen werden, weil die neue, die im Unterirdischen schlummernde, vor der Offenbarung stehende Kraft nicht gemessen und nicht gewogen werden kann. Die Kraft der Revolution, die Revolutionskraft schöpft aus dem Unerschöpflichen und nur, wenn sie das weiss, kann sie zu ihrer Freiheit und Macht gelangen. Ob sie das tut, wird sich im reinen Werden offenbaren, ruht als unerschlossenes Geheimnis in jedem von uns, in jedem von uns, der der Entscheidung geht. Unser Weckruf an die Kraft ist unser Kampf gegen die Unfreiheit. Dieser Augenblick, in dem wir leben, kann nur negativ bestimmt werden. Wir können nur sagen, dass es in diesem Augenblicke nach unserem Wissen das religiöse Faktum nicht gibt, noch nicht gibt, das, was in einer Senkung zwischen zwei Höhlen, zwischen zwei Welten des Morgens liegt. Daher dürfen wir keine falschen Intensionen erwägen. Der Augenblick verlangt von uns die letzte unerbittliche Konfrontation zwischen Besinnung, Befragung der Tiefe, Selbstentdeckung und Selbstbewegung, und es gibt keinen Entschluss mehr, der uns hält und helfen kann, es gibt keine Sicherung mehr, die irgendwo für uns bereit stünde. Keine Geschichte gilt für uns, kein Bescheidwissen kann uns helfen. Es gibt keine erprobte Ordnung des Wissbaren und Tubaren, in die wir uns nur einzufügen brauchen, sondern es gilt heute, dem Abgrund dieses Augenblicks standzuhalten, Auge in Auge.

In einer alten jüdischen Sage wird erzählt: von einem Mädchen, dem ein Verlobter nach dem anderen in der Brautnacht starb, weil, als er sie berühren wollte, der Todesengel dastand und ihn umbrachte – bis einer kam, der in diesem Augenblick den Todesengel ansah, Auge in Auge und zu ihm sprach: Du und ihn aufforderte, bei ihnen zu sitzen und zu trinken. Da war der Bann gebrochen. Dass auch wir so der Berührung des Absoluten in dieser zwielichtigen Stunde standhalten und die Krisis bis aufs letzte überwinden. Das *[Leerstelle im Text]* darf nicht abgeschätzt, darf nicht vorzeitig künstlich bewältigt werden. Es gibt kein Einswerden mehr für den Menschen, für die Zeit als die Welt als aus dem ganz realisierten Abgrund heraus; dann erst kann neuer Zusammenschluss, neue

Unmittelbarkeit, neue Gemeinschaft bestehen. Solch Vorgang allein, solch innerster, aber aus dem Innersten in die Welt hinaus wirkender Vorgang allein kann das neue Wort rufen. Er allein ruft das neue Wort; nur wenn die Stimmen, wenn alle Stimmen schweigen, kann die Stimme laut werden.

[Über die Revolution]

Die Revolution, die westwärts gerichteten, ungleichen aber nicht innehaltenden Schritts durchs Abendland zieht, trägt noch, wie das Zeitalter, dessen Ausgang sie ist, das Zeichen des Institutionismus im Banner. Das ist jener Aberglaube an die Allgewalt der Einrichtung, der Menschenblick und Menschenkraft von der elementaren Aufgabe des unmittelbaren Lebens, der von diesem selber gestellten und nur in ihm selber zu bewältigenden, ablenkt.

Was ich meine, mag an ein paar ihrem Wesen nach vorrevolutionären (aber zeitlich in die Revolution hineinragenden) Beispielen verdeutlicht werden. Ein grosser Teil der abendländischen Menschen ist überzeugt, es komme für die Gestaltung menschheitlichen Geschicks wesentlich auf zwei Dinge an: die Demokratie, um durch das Zusammenwirken aller Individuen die gerechte Führung des Gemeinwesens, und den Völkerbund, um durch das Zusammenwirken aller Nationen das gerechte Einvernehmen zwischen den Gemeinwesen zu sichern. Und doch ist es, so sollte man meinen, offenkundig, dass beide Einrichtungen dieser positiven Formulierung ihres Zwecks notwendigerweise nicht gewachsen, vielmehr beider Funktion durch eine rein negative zu bestimmen ist. Die Demokratie vermag lediglich die Übergriffe einzelner Individuen zu erschweren, aber wieviel ihr an Aufbau gerät, hängt davon ab, ob es in ihr zur Führung berufene Menschen und zur Erkenntnis dieser Berufung befähigtes Volk gibt, denn nur dadurch kann das Prinzip der »freien Bahn« einen positiven Sinn für die Führung des Gemeinwesens gewinnen. Desgleichen kann der Völkerbund nur die Übergriffe einzelner Nationen erschweren, aber Gerechtigkeit wird sich zwischen ihnen nur dann stiften, wenn die Völker als an etwas sie Überwölbendes und Überdauerndes an eine geistige Wahrheit glauben, wenn diese als unsichtbare und legitime Autorität ihr Miteinanderleben regiert, wenn sie somit nicht durch das Nein der Angst sondern durch das Ja des Glaubens zusammengehalten sind. Beides, das Vorhandensein einer echten und in ihrer Echtheit erkannten Führerschaft und das Vorhandensein einer übernationalen und den Nationen gewissen Wahrheit, ist von den Institutionen unabhängig und durch sie nicht herstellbar. Vielmehr wirken, wo jene fehlen – und wahrlich, heute fehlen sie noch! – die Einrichtungen in ihrer Anmasslichkeit als verderbliche Illusionen, die über den essentiellen Mangel hinwegtäuschen und dem Wachstum der rettenden Kräfte: der radikalen Unzufriedenheit und der leidenschaftlichen Sehnsucht erfolgreich entgegenarbeiten.

Nicht anders verhält es sich mit den in der Revolution sich kundgebenden Prinzipien.

Der heilige Weg

Ein Wort an die Juden und an die Völker

5 Zieht, zieht durch die Tore, ebnet des Volkes
Weg, bahnet, bahnet die Bahn, räumt das
Gestein, erhebt ein Panier über die Völker!
Jesaja 62,10

10 Und es wird dort eine Bahn und ein Weg
sein, der heilige Weg wird er heißen.
Jesaja 35,8

Dem Freunde
Gustav Landauer
aufs Grab

Die Rede, die hier mitgeteilt wird, ist im Mai 1918 gesprochen, in etwas abgeänderter Fassung im Oktober des gleichen Jahres wiederholt worden. Die Reihe, deren Abschluß sie darstellt, begann mit den »Drei Reden« (1909-1911, Buchausgabe 1911), Versuchen, die geistige Situation des gegenwärtigen Judentums unter dem Aspekt seiner Aufgabe zu kennzeichnen, und wurde von weiteren drei (1912-1914, veröffentlicht in dem Buch »Vom Geist des Judentums« 1916) fortgesetzt, Darlegungen der geschichtlichen Kräfte der Erneuerung, die ihm vor dieser Aufgabe heute wieder helfend zur Seite treten. Diese siebente und letzte Rede hat zum Gegenstand die Aufgabe selbst, ihr Werden und ihr Sein. Die drei ersten wollten zur Selbstbesinnung, zur Selbsterkenntnis, zur Bereitschaft aufrufen, die den Einzelnen zur Teilnahme am Werk befähigen sollen, die drei folgenden auf die durch die Zeiten dauernde innere Macht hinweisen, aus der das Werk aufsteigen soll, diese letzte will des Werkes überliefertes und doch noch unerkanntes Wesen aussagen und andeuten, wie es zu tun ist. Sie handelt vom Weg – vom morgigen, vom ewigen, von Israels, von Gottes Weg. Hier endet die Pflicht des Redenden.

»Von einem Juden zu Juden gesprochen« – diese Begrenzung erwähnte ich im Vorwort zu den ersten drei Reden. Wie sie gemeint war, zeigte die zweite, die die kommende jüdische Synthese als eine ankündigte, die »wieder dem tausendfältigen, zerklüfteten, widerstreitenden Getriebe der Menschheit gegenüber die Forderung der Einheit erheben wird«. Wie sie gemeint war, ergänzte die mittlere aus der zweiten Dreizahl, darin die jüdische Religiosität nur als die deutlichste Erscheinungsform der allmenschlichen echten Religiosität dargelegt wurde, die »das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen, Gottes Angesicht aus dem Block der Welt herausmeißeln« will. Und in dieser letzten der Reden erweist sich vollends das Werk als ein gemeinsames, ein Menschheitswerk, in dem den Juden freilich eine besondere, erschließende Funktion zufällt; die Forderung der Einheit sollen sie durch ihre Tat erheben: indem sie im Werk vorangehen. So sind die Vorangehenden aller Völker ihre Verbündeten. Sie sind es, wenn die Führer des Judentums sich der keiner früheren vergleichbaren Verantwortung bewußt werden, die ihnen auferlegt ist, der Verantwortung gegenüber dem Werk und dem Weg. Dem Werk: der Verwirklichung des Göttlichen in der Menschheit; dem Weg: dem Aufbau der wahren Gemeinschaft. Wer von diesen spricht, spricht, auch wenn er die Juden allein anredet, zu allen Völkern.

Ich habe von der gesprochenen Fassung der Rede nichts weggelassen und ihr nur im Schlußteil drei – entwurfsweise im Frühjahr 1918 niedergeschriebene – Abschnitte hinzugefügt.

Anklage muß der Anfang sein, wenn es gilt, die Wirklichkeit des Judentums an seiner Wahrheit zu messen. Denn was hier an Geheimnis des Metalls und der Schlacke zu erfahren ist, das kann nicht von außen erfahren werden; es gibt sich nur dem kund, der sich selber in das prüfende
5 Feuer wirft. In dieser Prüfung aber erkennen wir, daß wir Juden allesamt Abtrünnige sind. Nicht deshalb, weil uns Landschaft, Sprache, Kultur anderen Volkstums Seele und Leben durchdrungen haben; es könnte uns die eigne Landschaft, die eigne Sprache, die eigne Kultur geschenkt werden, ohne daß wir jenes innerste Judentum wiedergewännen, dem
10 wir untreu geworden sind. Auch deshalb nicht, weil unser viele den Normen der jüdischen Überlieferung und dem System der von ihr anbefohlenen Lebensformen entsagt haben; die sie unverletzt in all ihrem Ja und Nein bewahrten, haben jenes innerste Judentum nicht mehr bewahrt als die andern. All diese sogenannte Assimilation ist äußerlich gegen die ver-
15 hängnisvolle Angleichung, die ich meine: die Angleichung an den europäischen Dualismus, der die Spaltung des menschlichen Seins in zwei aus eigenem Recht bestehende und voneinander unabhängige Gebiete, die Wahrheit des Geistes und die Wirklichkeit des Lebens, sanktioniert, die Angleichung an die Gesinnung des *V e r t r a g s*. All der Verzicht auf Gü-
20 ter der nationalen Kultur oder der religiösen Tradition ist gering gegen den unseligen Verzicht auf das kostbarste Erbe des klassischen Judentums: auf die Tendenz der *V e r w i r k l i c h u n g*.

Diese Tendenz bedeutet, daß das wahre Menschenleben das Leben im Angesichte Gottes ist. Gott ist dem Judentum keine kantische Idee, sondern
25 elementar gegenwärtige Substanz – weder ein von reiner Vernunft Gedachtes, noch ein von einer praktischen Postuliertes, sondern die Unmittelbarkeit des Daseins schlechthin, das Geheimnis der Unmittelbarkeit, dem der fromme Mensch standhält, der unfromme ausweicht, – er ist die Sonne der Seelen. Aber nicht der hält stand, nicht der lebt im
30 Angesichte Gottes, der sich von der Welt der Dinge abwendet und selbstvergessen in die Sonne starrt, sondern der in ihrem Lichte atmet, in ihrem Lichte wandelt, sich und alle Dinge in ihrem Lichte badet. Wer sich von der Erde abkehrt, erfaßt Gott nur als Idee, nicht als Wirklichkeit, er wird nur seiner Einheit, nicht auch seiner Allheit habhaft, er hat ihn
35 im Erlebnis, er hat ihn nicht im Leben. Aber auch wer sich der Erde zukehrt und Gott in den Dingen schauen will, lebt nicht wahrhaft in dessen Angesicht. Gott ist in den Dingen nur keimhaft zu schauen; aber er ist zwischen den Dingen zu verwirklichen. Wie die Sonne die Substanz ihres Seins unter den Sternen hat und doch ihr Licht im irdischen Raume
40 fließt, so ist es den Kreaturen gewährt, in ihrer Mitte die Glorie des Un-erfaßlichen erstrahlen zu sehen. Sie dämmert in den Wesen, in allen, aber

sie wird nicht in ihnen, nur zwischen ihnen leuchtend. In jedem Wesen ist Allsein angelegt, aber es kann sich nicht anders entfalten als in dieses Wesens Allverbundenheit, in der reinen Unmittelbarkeit seines Gebens und Nehmens, die es als eine Lichtsphäre umgibt und in die Einheit der Welt einfügt. Das Göttliche kann sich im Einzelnen erwecken, kann sich aus dem Einzelnen offenbaren, aber seine wahre Fülle erlangt es je und je, wo zum Gefühl ihres Allseins erwachte Einzelwesen sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen, wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet, wo der erhabene Kerker der Person entriegelt wird und Mensch zu Mensch sich befreit, wo im Dazwischen, im scheinbar leeren Raum sich die ewige Substanz erhebt: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht.

Dies sind die Grundzüge der Lehre, auf der sich die Berufung des Judentums aufbaut. Aber diese Lehre, die ich hier aus dem Geist eines heutigen Menschen und in der Sprache eines heutigen Menschen zu Worte zu bringen versucht habe, hat im Judentum nicht als Wort, sondern als lebendige Tendenz bestanden, und die Rede diente ihr stets nur als Werkzeug, nicht als Ausdruck. Diese Lehre schwebte nicht als Theorie über dem Leben, sondern war als bestimmende Kraft ihm mitten eingetan. Die Lehre der Verwirklichung bewährte sich so schon in der Art, wie sie sich darstellte. Nicht das gedankliche Erfassen des Geistes, nicht sein bildnerisches Aussprechen ist die dem Judentum vorbehaltene Aufgabe, sondern des Geistes Verwirklichung. Es ist ihm eigentümlich, daß ihm die Wahrheit als Idee und die Wahrheit als Gestalt, die Wahrheit des Philosophems und die Wahrheit des Kunstwerks nicht zu genügen vermag: die Wahrheit als Tat ist sein Ziel, ihr zuzustreben sein Sinn und Bestand. Der Wille ist ihm eingegeben, die wahre Gemeinschaft auf Erden zu schaffen. Sein Verlangen nach Gott ist das Verlangen, ihm in der wahren Gemeinschaft eine Stätte zu bereiten; sein Bewußtsein von Israel ist das Bewußtsein, daß von ihm die wahre Gemeinschaft ausgehen soll; sein Harren auf den Messias ist das Harren auf die wahre Gemeinschaft. Darum will es nichts von einem jenseitigen Gott wissen, da es seinem Gott wohlgefällt, zwischen irdischen Wesen zu ruhen, als seien sie die Cherubim auf der Bundeslade; aber nichts auch von einem in den Dingen wohnenden, da ja nicht das Sein der Dinge, nur ihre Vollendung sein Ort ist. Darum darf es sich nicht den Völkern gleichsetzen, da es sich als den Erstling der Erfüllung weiß, und darf sich doch auch nicht höher schätzen als sie, da es hinter dem ihm vorgesetzten Bilde so weit zurückgeblieben ist, daß es es zuweilen kaum noch deutlich zu gewahren vermag. Darum wird es nie, solange das Reich Gottes nicht erstanden ist, einen

Menschen als den gekommenen Messias anerkennen; und wird doch nicht aufhören, vom Menschen die Erlösung zu erwarten, weil es des Menschen Sache ist, Gottes Macht in der Erdenwelt zu begründen.

Das Sonderwesen des Judentums ruht somit weder im Religiösen noch
5 im Ethischen, sondern in der Einheit beider Elemente. Der Einheit und nicht der Verknüpfung; beide sind nur zwei Seiten des gleichen Grundverhältnisses. Das Gute tun heißt die Welt mit Gott erfüllen; Gott wahrhaft dienen heißt ihn ganz ins Leben ziehen. Im echten Judentum gibt es weder Sittlichkeit noch Glauben als abgesonderte Sphären; sein Ideal, die
10 Heiligkeit, ist wahrhafte Gemeinschaft mit Gott und wahrhafte Gemeinschaft mit den Wesen in einem; die Zerrgebilde einer geteilten Geisteswelt, Werkheiligkeit und Gnadenheiligkeit, sind ihm fremd. Und ebenso sind ihm das nationale und das soziale Prinzip nicht voneinander geschieden: das nationale bezeichnet das Material, das soziale die
15 Aufgabe, beide sind vereint in der Idee, daß es gilt, das Volk zur wahren Menschengemeinschaft, zu einer heiligen Gemeinde zu gestalten. Nationalismus als isolierte Lebensanschauung und Sozialismus als isolierte Lebensanschauung sind dem echten Judentum gleich fremd. Die moderne Geisteswelt, in der diese Sphären, die ethische und die religiöse,
20 die nationale und die soziale, sich voneinander abgelöst, abdifferenziert haben und jede von ihnen, um die anderen unbekümmert, eigenen Gesetzen folgt; diese Welt, in der man Wohltaten übt, ohne die Seele daran zu heiligen und Gottes in der eigenen Tat inne zu werden; in der man Gottesdienst übt, ohne die Botschaft zu vernehmen, die befiehlt, in die
25 Welt zu gehen und den göttlichen Sinn, trotz Widerstand und Widerstreben, und sei es um den Preis des Untergangs, in dem spröden Stoff des Lebens, des Menschenlebens und des Völkerlebens auszuprägen; diese Welt, in der die Liebe zum Volk ein Machtgelüste und der Wille zur Gesellschaft eine Parteiung bedeutet: – diese Welt ist durch und
30 durch unjüdisch, und die Individuen jüdischer Konfession oder Nation, die deren Götzen anbeten und ihren Geboten gehorchen, usurpieren den Namen Juden, ob sie nun den Arbakanfes unter dem Rock oder das Zionsabzeichen an ihm tragen. Die Welt des wahren Judentums ist die Welt der Einheit alles Erdenlebens, einer Einheit nicht des Seins, sondern des Werdens, und eines Werdens nicht aus sich selber, sondern aus der Gestaltung durch den Geist – den Menscheng Geist, den sich der Gottesgeist erkor, wie das hohe jüdische Wort verkündet, sein »Genosse am Werk der Schöpfung« zu sein, die angelegte Arbeit des sechsten Tages zu vollenden und das Absolute da zu verwirklichen, wo es noch nicht
40 Gestalt gewonnen hat: in der alle anderen umschließenden und beschließenden Sphäre der Gemeinschaft.

Verwirklichung – das ist das Geheimnis des Bundes zwischen Gott und Mensch, wie es sich in der dreifachen Erzählung der Schrift darstellt: des ersten Bundes mit dem Lehmkloß, dem der knetende Schöpfer mit dem Einhauch seines Mundes das eigene Bild eintut, daß er es in seinem Leben entfalte, zur Offenbarung, daß nicht das Sein, sondern das Werden des Menschen Sache ist; des zweiten Bundes mit dem erwählten Stammvater, des Bundes, der mit der Abscheidung von Heimat und Sippe anhebt, und mit der Forderung des Sohnesopfers sich schließt, zur Offenbarung, daß die Verwirklichung den äußersten Einsatz, die unbedingte Hingabe heischt; des dritten Bundes mit dem Volke in der Wüste Sinai, dessen erstes Geheiß ist: »Ihr sollt mir ein priesterliches Reich und ein heiliges Volk sein«, zur Offenbarung, daß die Verwirklichung des Göttlichen auf Erden sich nicht im Menschen, sondern zwischen den Menschen erfüllt, daß wohl ihr Ausgang im Leben des Einzelnen, ihre Vollendung aber im Leben der wahren Gemeinschaft ist. Es heißt aber im Talmud von diesem Bund: »In der Stunde, da Israel sprach: ›Wir wollen tun und vernehmen‹, erst tun und dann vernehmen, ging eine Himmelsstimme aus und redete zu ihnen: ›Wer hat meinen Kindern das Geheimnis kundgetan, das die Dienstengel üben?‹ Wie es heißt: ›Preiset den Ewigen, ihr seine Engel, ihr Gewaltigen, die ihr sein Wort tut, die Stimme seines Wortes zu vernehmen‹ – erst das Tun und dann das Vernehmen.« Es sei erlaubt, den Spruch des Talmud zu deuten: die Tat selber offenbart, aus der eigenen Tat vernimmt der Mensch, vernimmt das Volk die Stimme Gottes.

*

Nicht die Wahrheit als Idee und nicht die Wahrheit als Gestalt, ich wiederhole es, sondern die Wahrheit als Tat ist Aufgabe des Judentums, sein Ziel ist nicht das Philosophem und nicht das Kunstwerk, sondern die wahre Gemeinschaft. Hierin wurzelt die rätselhafte Größe, hierin aber auch die Paradoxie der jüdischen Existenz. Denn Idee und Gestalt haben ihr Ende in sich selbst; wem die Gnade zuteil wurde, ein vollkommenes Philosophem oder Kunstwerk zu schaffen, der hat ein seliges Gebilde den Säulengängen des Geistes eingefügt und die Vollendung geschaut, ob auch die ruhelose Seele schon schmerzlich am neuen Block sich versucht; unberührt, unberührbar leuchtet das Eidos, die geformte Wahrheit, in die Welt. Nicht so die Tat. Sie weist ihrem Wesen nach über sich hinaus, sie ist, mag sie noch so frei in ihrer Intention und noch so rein in ihrer Erscheinung sein, ihren Folgen preisgegeben, und die erhabenste, die sich, in die Welt eintretend, mit keinem Blick an die Niederungen der Kausalität verlor, wird in deren Schlamm gezogen, sowie sie der Sicht-

barkeit angehört. Und gar erst die Tat am Werden der Gemeinschaft! Alles steht ihr entgegen, die Starrheit des Erbgewohnten und die Trägheit der Augenblickssklaven, aber nicht minder der eilfertige Doktrinarismus und die verantwortungslose Demonstrationslust; die karge Selbstsucht
5 und die unfügsame Eitelkeit, aber auch die hysterische Selbstvergeudung und das richtungslose Getue; der Kultus des sogenannten »reinen Gedankens« Hand in Hand mit dem Kultus der sogenannten »realen Politik«; und zudem alle bestehenden Mächte, die sich in der Übung ihrer Gewalt nicht stören lassen wollen. All das tobt in einem trüben, trübenden
10 Wirbel um den Einsamen und Hingegebenen, der sich vermißt, an der wahren Gemeinschaft bauen zu wollen – mit welchem Material! Hier ist nirgends unberührbare Vollendung, überall wagt sich zerrend, verzerrend das Unreine an das Reine, dem heldischen Opfer meldet ringsum ein schadenfrohes Lächeln seine Vergewaltigung, und zu dem
15 sieglos Sterbenden redet der Abgrund sein unbarmherziges Wort.

In diesem Verhängnis der Gemeinschaftsgestaltung wurzelt die Paradoxie des Judentums und die der Führer, in denen sich seine Kraft und seine Lehre sammelte und darstellte. Von hier aus ist die innere Geschichte seiner klassischen Zeit zu verstehen. Diese Gesetzgebung, die
20 nie ganz ausgeführt wurde, und diese Prophetenrufe, die nie ganz erhört wurden, dieses auf dem Wüstenzug immer wieder murrende, im eignen Land immer wieder in den Baalsdienst verfallende Volk; dieser auch in der Stunde äußerster Gefahr und erbittertster Feindesabwehr fortwogende innere Kampf; diese Restaurationsversuche und diese Zersetzungen;
25 diese messianische Inbrunst und diese Anpassungskunst: all dies ist, im Positiven und im Negativen, ein Ausdruck der Paradoxie, die sich aus der gewaltigen Tendenz, das Göttliche an der Gemeinschaft zu verwirklichen, und dem natürlichen Widerstreben des Materials, an dem sich die Verwirklichung vollziehen sollte, mit tragischer Folgerichtigkeit ergibt. Ich sage: dem natürlichen Widerstreben, und meine damit nicht
30 die besondere Natur dieses mit solcher Eindringlichkeit von seinen Führern als halsstarrig und widerspenstig gescholtenen Volkes, so bedeutsam sie auch ist, sondern die allgemeine, von der ich gesprochen habe, jene allgemein menschliche Natur der ewigen Masse, die dem Formungswillen der Forderung mit aller wirkenden und latenten Energie widerstrebt und die Tat in ihre zerreibenden Kreise niederzieht; die die Umgestaltung nicht etwa bloß hindert, sondern, weit schlimmer, die angehobene be-
35 fleckt, verzerrt, zersetzt.

Von welcher Art und Größe aber der Formungswille der Forderung im alten Judentum war, das ist wohl am klarsten zu ermessen, wenn man das schönste soziale Gebilde der Antike danebenhält, die griechische Polis. Hier ist strenge gestalthafte Einheit, ein Gemeinwesen, in dem ein Eidos lebt wie in dem Philosophem und in dem Kunstwerk, reines Gebilde. 5

Aber dies auf der Grundlage einer Differenzierung der Volksteile, in der sogar der Name der Guten oft genug den Vornehmen, das ist Vermögenden allein zukommt. Auch die sozialen Ideologien, wie die platonische, stellen nur eine Verklärung dieser radikalen Ungleichheit, ihr Umbiegen ins Geistige, nicht eine ihr gegenüberstehende Forderung eines alle umfassenden Gemeinschaftslebens dar; der Demos, das »große Tier«, hat lediglich die Aufgabe, durch seine Arbeit den höheren Ständen Freiheit und Herrschaft zu sichern. Dieser Ordnung der grundsätzlichen Ungleichheit, die nur zeitweilig gewaltsam durch politische Umwälzungen für Augenblicke, äußerlich und unvollständig, aufgehoben wurde, steht 10

in der altjüdischen Gesetzgebung die Idee des rhythmischen Ausgleichs gegenüber, eines sozialen Rhythmus, der wie der natürliche des Jahres, die Entwicklung immer wieder ins Gleichgewicht bringt und neu beginnen läßt; der durch die jeweiligen Krisen nur unterbrochenen gesetzmäßigen Statik steht hier eine gesetzmäßige Dynamik gegenüber. Die 20

Ungleichheit des Besitzes wird nicht abgeschafft, aber ihr statischer Charakter wird ihr genommen; im siebenten Jahr soll alle Schuld erlassen und die Knechtschaft losgesprochen, im fünfzigsten aber soll aller Grundbesitz ausgeglichen werden, und jedermann soll zu dem Seinen kommen. »Und das Land sollst du nicht für immer verkaufen; denn mein 25

ist das Land; denn Fremdlinge und Gäste seid ihr bei mir.« Dieser einem Griechen unfaßbare Gedanke Gottes als des einzigen Eigentümers alles Bodens ist der Grundstein der jüdischen sozialen Konzeption; ihr entspricht in der politischen Sphäre die Idee der Gottesherrschaft, der Gedanke Gottes als des alleinigen Herrschers des Gemeinwesens. Mochte 30

diese Idee auch zuweilen von einer machtsüchtigen Priesterschaft mißbraucht werden, so tritt sie doch in der jüdischen Gesetzgebung in unbedingter Reinheit auf, und von Mose bis Samuel sind die Führer nur Beauftragte Gottes, das Volk der Idee nach, ob es auch jetzt schon wie später immer wieder abfällt und Abgötterei treibt, eine gottunmittelbare 35

Gemeinde. Am deutlichsten wird das in der denkwürdigen Szene, die dieses Zeitalter abschließt und ein neues beginnt: der Szene zwischen Samuel und den Ältesten, die von ihm verlangen, daß er einen König über sie setze. (Ich sehe hier davon ab, ob der Niederschrift dieses Vorgangs und ihren Voraussetzungen historischer Charakter zukommt oder ob sie das 40

Gepräge einer späteren Zeit und Anschauung trägt; ihre innere Wahrheit

ist unverkennbar.) Den unmittelbaren Anstoß hierzu gibt ein Vergehen Samuels selbst gegen den Sinn der Gemeinschaft. Bis dahin wird jeder Richter von Gott berufen; daß Gottes Geist über Otniel kam, daß Gott den Ehud zum Helfer erweckte, Debora mit Prophetie begabte, Gideon von der Kelter wegholte, Simson im Mutterschoß auserwählte und Samuel sich im Traum offenbarte, das war der Ausweis ihres Auftrags und ihres Amtes; in unserer Sprache ausgedrückt, es war jeweilig der Beste, der Hilfreichste und Hilfsfähigste, der im Namen Gottes richtete. Samuel aber macht seine unwürdigen Söhne zu Richtern und führt so ein fremdes Prinzip, das der erblichen Führung, in die Gemeinschaft ein. Nunmehr will diese sich des Prinzips völlig bemächtigen und verlangt einen König, wie ihn alle Völker haben. Und auf alle Mahnungen und Warnrufe der Alten weiß die Menge nur eins zu antworten. »Wir wollen sein wie alle Völker.« Gott aber hat zu Samuel gesprochen: »Höre auf die Stimme des Volkes, denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, daß ich nicht mehr über sie herrsche.« Dieser Augenblick ist die eigentliche Wende der jüdischen Geschichte. Bis dahin bestand, wiewohl unvollkommen realisiert, die einige Gemeinschaft, die lebendige Einheit von weltlicher und geistlicher Ordnung, das Durchdrungensein des Gemeinwesens von der lenkenden Gegenwart des Göttlichen, die gottunmittelbare Gemeinde; nun beginnt der weltliche Staat und mit ihm die Entzweiung. Wohl werden die Könige noch von Gott berufen und abgesetzt, wohl gerät noch in der Berufung der Geist Gottes über sie – und das bedeutet hier Größeres als das mittelalterliche Gottesgnadentum, es bedeutet die Verwandlung, die Erneuerung des Herzens –; aber die ursprüngliche Einheit des Lebens ist gespalten, und als der Zerfall des Volkstums in zwei Reiche sich vollzieht, mutet er uns wie ein Sinnbild an. Schon unter David hat die große Reihe der Propheten begonnen, die die Sache Gottes und seiner Verwirklichung gegen den König führen: die sichtbarsten Gestalten sind Natan gegen David, Achija gegen Jerobeam, Elija gegen Ahab, Amos gegen den zweiten Jerobeam, Jeremija gegen Joahas, Jojakin, Jechonja und Zedekija. Der Sinn dieses Gegenübertretens wird am deutlichsten an dem letzten, an Jeremijas Wort gegen Zedekija: es betrifft das Nichteinhalten des Gebotes vom Freijahr, dem siebenten Jahr, da alle Knechtschaft losgesprochen werden soll. Dieses Gebot, so erfahren wir aus der Rede des Propheten, war lange Zeit nicht eingehalten worden; als sich aber das Volk von neuem dazu verpflichtete, schlug es bald wieder um und entheiligte von neuem den göttlichen Namen. Noch einmal wird uns hier, unmittelbar vor dem Sturz des Reiches und der Hinwegführung nach Babel, die innere Tragödie aufgetan, noch einmal treten in unerbittlicher Klarheit der Formungswille der Forderung

und die Herzensträgheit des halsstarrigen Volkes einander gegenüber; der Geist, der Gottes Sinn in dem spröden Stoff des Gemeinschaftslebens ausprägen will, züchtigt mit seinem brennenden Wort den Staat, der das Gemeinschaftsleben nach den Ansprüchen der Mächtigen einrichten will und nun eine Beute des mächtigeren Staates wird. 5

Man muß diese große Haltung der Propheten recht sehen und begreifen. Sie kämpfen nicht gegen den Staat an sich, ob er auch eine gottesunmittelbarere Form der Gemeinschaft verdrängt hat, sondern gegen den entgotteten, entgeisteten Staat. Dem jüdischen Gedanken getreu, können sie das Seiende nicht verneinen, sich von ihm nicht abwenden, sie müssen es mit dem Geist, mit dem Geist der wahren Gemeinschaft durchdringen wollen. Sie erfahren Mal um Mal das ungeheure Widerstreben dieses Seienden gegen den Geist, sie erfahren an ihrer aller Pein und Schmach ausgelieferten Person seine Übergewalt; aber sie lassen nicht ab. Es ist ihnen undenkbar, einen Vertrag mit dem Bestehenden zu schließen, es ist ihnen aber auch undenkbar, von ihm weg in den Bereich des inneren Lebens zu fliehen; durch Pein und Schmach unaufhaltsam braust ihr Wort über die Reichen, die Machthaber, die Fürsten hin. Sie haben kein Haus in der Welt und haben auch keine Herberge in der Wüste: unerbittlich hat sie die Hand des Herrn an ihr aussichtsloses Werk gestellt. Sie wissen mit dem letzten Funken ihrer Kraft, daß es ums Letzte geht; sie schrecken nicht zurück, die Güter der Zivilisation zu verwerfen, wo deren Behagen das gerechte Leben hindert und um der Erleichterung des äußeren Verkehrs willen der innere Verkehr der Menschen untereinander verwüstet ist – ja, sie schrecken, wo es not tut, auch davor nicht zurück, die Unabhängigkeit ihres Staates zu opfern, wenn es gilt, einen Rest des Volkes vor dem äußersten Verfall zu retten und zum Kern einer künftigen neuen Gemeinschaft zu bewahren. Niemals aber scheiden sie zwischen Geist und Welt, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Menschen; das Reich Gottes ist ihnen nichts anderes als das Reich des Menschen, wie es w e r d e n soll. Wenn sie an der gegenwärtigen Erfüllung verzweifeln müssen, werfen sie das Bild ihrer Wahrheit in die absolute Zukunft; die Ausgestaltung des Messianismus ist der schöpferische Ausdruck dieser Verzweiflung. Aber auch er meint keinen Gegensatz zu dieser Menschenwelt, in der wir leben, sondern ihre Reinigung und Vollendung; keine Gemeinschaft zwischen abgelösten Geistern, sondern zwischen Menschen, aber ebene wahre Gemeinschaft zwischen wahren Menschen; »einen neuen Himmel und eine neue Erde«, aber errichtet auf der Erneuerung des Menschenherzens. Dieses ist das Vermächtnis der jüdischen Propheten. 30 35

Die Geschichte des ersten Reiches ist von dem Kampf zwischen der Idee der wahren Gottesherrschaft und dem sich ihr entfremdenden Staat durchzogen; in der Geschichte des zweiten realisiert sich ein Zerrbild dieser Idee. Schon unter Esra beginnt die Entwicklung, von der politischen Lage bestimmt. Da die Grundlinien der weltlichen Ordnung von dem persischen Weltreich gezogen werden, tritt die Tendenz, das Göttliche im Aufbau der Gesellschaft auszuprägen, bei den führenden Männern zurück; das ihnen allein überlassene Gebiet ist das der geistlichen Ordnung. Andererseits wird der Gedanke der Gemeinschaftsformung auch durch das ebenfalls von der Lage eingegebene Streben nach Wahrung der Rasse und der nationalen Eigenart gegen die Gefahren der Diaspora zurückgedrängt. Ritualismus und Nationalismus vereinigen sich gegen ihn. Die sogenannte Theokratie, die sich in dem aller Säfte eines freien Gemeinschaftslebens beraubten Gemeinwesen ausbildete, gipfelt endlich, da auch jene erhaltenden Kräfte zeitweilig nachlassen, in der karikaturhaften Gestalt des hellenistischen Hohenpriesters. Wohl wird diese von der makkabäischen Erhebung hinweggespült; aber auch die hasmonäischen Herrscher wissen nur religiöse Hoffnungen für politische Umtriebe zu mißbrauchen, religiöse Macht mit politischer zu verquickern – der Gedanke der Gestaltung des politischen Lebens durch den religiösen Geist ist diesen typisch orientalischen Despoten unfremd. Und der Geist selbst scheint gelähmt; keine Führer zur Tat erstehen; auf den aktiven Messianismus, der die Welt zum Gottesreich bereiten will, ist der passive gefolgt, der wartet, daß Gott sich selbst sein Reich baue. Die Epoche der um die Gottesherrschaft kämpfenden Prophetie hatte den Widerstand des Materials gegen die Verwirklichung erfahren, der die Umgestaltung hindert; die Epoche der falschen Theokratie erfuhr den niederziehenden Einfluß des Materials, der die Umgestaltung befleckt, verzerrt, zersetzt.

Aus dieser tiefen Enttäuschung ist die Wendung zu verstehen, die scheinbar in einen Gegensatz zur Verwirklichungstendenz trat, in Wahrheit aber ihr nur eine neue, der Not des Zeitalters antwortende Gestalt gab: die Wendung, die sich im Verborgenen entfaltete und irgendwie bis an diesen Tag den Augen des Volkes verborgen geblieben zu sein scheint – das Essäertum. Seine Anfänge sind in Dunkel gehüllt, aber wir haben Grund anzunehmen, daß es in einer Gruppe von »Chassidim« wurzelte, die die makkabäische Erhebung kämpfend mitmachten, aber die hasmonäische Erfolgsherrschaft nicht mitmachen wollten, und die anscheinend alte Sonderüberlieferungen bewahrten. Die spärlichen erhaltenen Nachrichten deuten nur dem flüchtigen Blick auf eine esoterische Sekte. Sie besagen zwar, wiewohl nicht übereinstimmend, daß die Essäer abseits

von den Städten wohnten, weil sie, wie es bei Philo heißt, die verseuchte
 Luft der unheilbaren Ansteckung wegen mieden. Aber weder Meditation
 noch ein abseitiger Kult war es, dem sie in ihrer Abgeschiedenheit obla-
 gen, sondern von strenger Arbeit, vornehmlich auf dem Acker, und de-
 ren natürlichen Unterbrechungen war ihr Tag gegliedert; auch allerlei 5
 Handwerk trieben sie, mit Ausnahme der Verfertigung von Waffen; den
 Handel unterließen sie, an seine Stelle traten Tausch und freie Gabe. Das
 Eigentum war gemeinsam, Besitzanhäufung unbekannt, ein stilles Wohl-
 wollen der Atem des Verkehrs. Reinlichkeit und Reinheit verschwistert
 durchstrahlten das Leben, denn der Leib galt, wiewohl sterblich, kaum 10
 weniger als die Seele. Das Mahl war ihnen heilig, das Linnen heilig, vor
 allem heilig das Licht der Sonne. Zölibat waltete in einzelnen Gruppen,
 allgemein verpflichtende Kraft stand ihm nicht zu. Führer erwählten sie
 sich, deren Anordnungen sie unbedingt gehorchten, aber sie verwarfen 15
 die Herrschaft des Menschen über den Menschen als »ungerecht und
 gottlos«. Die Essäer waren mehr als eine Sekte oder ein Orden; sie waren
 eine volle, lebendige Gemeinschaft mit wirtschaftlicher Autarkie und so-
 zialer Konsistenz. Der Verwirklichungswille hat hier nicht umgeschlagen,
 er ist nur gleichsam in sich gegangen. Die Essäer haben, der Not 20
 und Enttäuschung des Zeitalters antwortend, mit der Verwirklichung
 bei sich selber begonnen. Darin liegt keineswegs ein Verzicht auf die Um-
 gestaltung des Staates, wohl aber ein Verzicht auf den Versuch der Umge-
 staltung durch das Wort allein. Bauende Begier liegt darin, die nicht war-
 ten will, bis Gott den Anfang macht, sondern ahnt, sie werde mitten im
 Bauen des mitbauenden Gottes inne werden. Formungswille, der ansetzt, 25
 wo allein angesetzt werden kann: jetzt und hier. Der Messianismus ent-
 schlossener Menschen, denen das eigne ungeteilte Leben gerade gut ge-
 nug ist, ein Körnchen des messianischen Reiches zu werden. Ein vitaler
 Reinheits- und Einheitssinn, der mitten im Wust und Gewimmel einer
 zerfallenden Gesellschaft sich unterfängt, mit Gott und der Gemeinschaft 30
 in einem, mit Gott in der Gemeinschaft Ernst zu machen. »Beginne zu
 sein« – das ist der glockentönige Stundenschlag vom Turm der Elemente.
 »Beginnet Juden zu sein« – das ist das heimliche Vermächtnis der Essäer,
 für das Ohr eines späten Jahrhunderts bestimmt.

*

35

Nicht Schritt um Schritt kann ich heute der Geschichte folgen. Aber des
 zentralen Juden muß ich gedenken, in dem sich der jüdische Verwirk-
 lichungswille sammelte und durch den er sich brach. Es ist urjüdischer
 Geist der wahren Gemeinschaft, wenn er lehrt, wo zwei auf Erden eins

würden, könnten sie alles von Gott erlangen, wenn er lehrt, wer seine Hand an den Pflug gelegt habe und zurückblicke, taue nicht zum Reiche Gottes. Was er das Reich Gottes nennt, das ist – mag es noch so sehr vom Gefühl des Weltendes und der wunderbaren Verwandlung bestimmt sein

5 – doch keine jenseitige Tröstung, keine vage himmlische Seligkeit; es ist auch keine geistliche oder kultische Vereinigung, keine Kirche; es ist das vollkommene Zusammenleben der Menschen; es ist die wahre Gemeinschaft, die eben dadurch die unmittelbare Herrschaft Gottes, seine Basileia, sein irdisches Königtum ist. (Auch das johanneische Wort von dem

10 Reich, das nicht von dieser Welt ist, wurzelt noch im Sprachgebrauch des Judentums, in dem »dieser« Welt nicht eine jenseitige, sondern die »kommende« Welt gegenüberstand.) Das Reich Gottes ist die kommende Gemeinschaft, in der alle, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, satt werden, und die nicht aus göttlicher Gnade allein,

15 sondern nur aus ihrem Zusammenwirken mit dem Menschenwillen und der geheimnisvollen Verbindung beider hervorgehen kann. Jesus will – worin immer sonst er sich von der überlieferten Lehre scheiden mag – wie die Propheten Israels die Gesellschaft nicht aufheben, sondern erfüllen; er will wie die Essäer die weltliche Gemeinde nicht fliehen, sondern sie in Wahrheit als die wahre geistliche aufbauen. Dies,

20 daß Gott in der Welt und Weltlichkeit durch deren glühende Reinigung und bildnerische Vollendung verwirklicht werden will, daß die Welt das verwüstete Haus ist, das für den Geist gerichtet werden soll, und daß, solange dies nicht geschehen ist, der Geist nicht hat wo er sein Haupt hinlege, dieses abgründliche Wissen ist Jesu tiefstes Judentum. Und doch ist ein Wort von ihm überliefert, das in einem Gegensatz dazu zu stehen scheint. Es ist das Wort, das er denen erwidert, die ihn fragen, ob man dem Kaiser Zins geben solle: »Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist.« Hier ist scheinbar eine Trennung ausgesprochen

30 zwischen Welt und Geist, zwischen der verrotteten und kolossalen Tatsächlichkeit, deren Dasein man hinnehmen müsse, und der reinen Idealität, in der man sich von ihr erlöse; jener sei der Tribut des äußerlichen Lebens zu zollen, dieser gehöre das Herz. Aber diese Trennung ist nur scheinbar. Jesus stand nicht mehr einem Staate gegenüber,

35 den man als Ganzes umzuschmelzen versuchen konnte, indem man seinem Herrscher, wie der Prophet dem König von Juda oder Israel, ins Auge sah, nicht einem Staat, den man mit der Idee schlagen und überwinden konnte; es war Rom, es war der nackte Staat, der über sich nichts kannte und anerkannte, der auch die Götter nur als die Hüter seiner Macht und seines Gesetzes duldete, wenn er es nicht vorzog, seinen Kaiser selber zum Gott einzusetzen; es war der Zwangsverein, der

40

alle natürliche Genossenschaft verdrängt hatte; es war die legitimierte Willkür, das sanktionierte Sakrileg, der Mechanismus mit der Maske des Organischen, die Organisation mit der Maske des Geistes. Diesem massiven Gemächte stand der jüdische Verwirklichungswille, der Wille zur reinen Gemeinschaft, in neuer Kraft und Größe auferstanden, in dreifacher Gestalt gegenüber: beiseitetretend und die Lehre rettend, damit in ihr eingeschlossen der göttliche Auftrag sich für eine günstigere Zeit bewahre, so Jochanan ben Sakkai, der im Jahre der Zerstörung Jerusalems mit Erlaubnis des Kaisers das Lehrhaus zu Jabne begründet; kämpfend, einen der heldenmütigsten, weil gegen die überlegensten Waffen auf das aussichtsloseste geführten Befreiungskriege der Weltgeschichte, und heldenhaft erliegend, so die großen Rebellen, von den Führern im jüdischen Krieg bis auf Barkochba; eine neue Gemeinschaft stiftend, die im Leibe des Ungeheuers wachsen und ihn sprengen wollte, so Jesus. Er, der das Wort sprach: »Niemand kann zwei Herren dienen«, hat nicht gemeint, man könne Gott und Rom dienen. Er hat gemeint, Aufstand und Revolution seien unnütz und müßten sich in sich verzehren, solange nicht aus der Erneuerung der Seele ein neues echtes Gebilde menschlichen Zusammenlebens geboren werde, das erstarkend das alte ekle Gefüge zu erschüttern bestimmt sei. Ein anderes seiner Worte »Widerstebet nicht dem Übel!« bedeutet: Widerstebet dem Übel, indem ihr das Gute tut, schlaget nicht auf das Reich des Übels los, sondern tut euch alsbald zum Reich des Guten zusammen – dann wird die Zeit kommen, wo das Übel euch nicht mehr zu widerstreben vermag, nicht weil ihr es besiegt, sondern weil ihr es erlöst habt. Jesus wollte aus dem Judentum den Tempel der wahren Gemeinschaft erbauen, vor deren bloßem Anblick die Mauern des Gewaltstaates zerfallen müßten.

Aber nicht so haben ihn die kommenden Geschlechter verstanden. Eine ungeheuerliche Mißdeutung seiner Lehre füllt zwei Jahrtausende abendländischer Geistesgeschichte. An Stelle des jüdischen Wissens um die einige Welt, die von Trübung und Verwirrung befallen ist, aber durch den ringenden Menschenwillen aus Trübung und Verwirrung gelöst werden kann, des Wissens, daß an diesem Werden sich der menschliche Wille zum göttlichen erhebt, das Ebenbild sich vollendet, und daß hier in Wahrheit sich Gottes ewige Geburt ereignet, an Stelle dieses echt jüdischen Wissens tritt die Annahme einer grundsätzlichen und unüberbrückbaren Zweiheit von Menschenwillen und Gottesgnade. Der Wille ist nicht mehr zwar abgefallen, aber durch das Geheimnis der Umkehr unendlicher Heilkraft gewärtig und zu unendlichem Heilwerk berufen, sondern er ist unbedingt böse und der Erhebung aus eigener Kraft unfähig; nicht er in all seinem Widerspruch und all seiner Möglichkeit ist

der Weg zu Gott, sondern der Glaube ist es und das Harren auf die Berührung der Gnade. Das Böse ist nicht mehr die »Schale«, die durchbrochen werden muß, sondern es ist eine Urgewalt, die der des Guten als der große Widersacher gegenübersteht. Der Staat ist nicht mehr die Verdichtung des verirrten Gemeinschaftswillens und daher vom rechten Willen durchdringbar und erlösbar, sondern er ist entweder, wie für Augustin, das Reich der auf ewig Verdammten, von dem sich die Erwählten somit auf ewig zu scheiden haben, oder, wie für Thomas, eine Vorstufe und Vorschule der wahren Gemeinschaft, welche eine geistliche ist. Die wahre Gemeinschaft ist nicht mehr im vollständigen Leben der Menschen miteinander, in der verklärten Weltlichkeit zu verwirklichen, sondern in der Kirche; sie ist als Gemeinschaft des Geistes von der der Welt, als Gemeinschaft der Gnade von der der Natur grundsätzlich getrennt. Auch der Protestantismus hat über diese Scheidung nicht hinausgeführt; auch ihm ist das Leben in zwei Reiche, das der Werke und das des Glaubens, zerfallen; er fordert das Bestehen der Kirche neben dem Staat, nicht das Aufgehen beider in einer höheren Einheit, der wahren Gemeinschaft. Nur in der Mystik leben das Gefühl des ungeteilten Seins, das Wissen um die Bedingtheit des Bösen und die Unbedingtheit der Menschenseele fort; aber ihr fehlt das Element der Aktivität in der Unbedingtheit, die Tendenz der Verwirklichung des ungeteilten Lebens in der Menschenwelt, in der Welt des Miteinander. So haben denn die Völker des Abendlands, indem sie in der Lehre Jesu jüdische Lehre übernahmen, deren Wesentliches nicht übernommen; die Tendenz der Verwirklichung ist in die geistigen Grundlagen des Völkerlebens nicht eingegangen. Wohl loderte ihre Flamme immer wieder in der Leidenschaft ketzerischer, sektiererischer Gemeinden auf, die mit dem Reich Gottes beginnen wollten; aber sie erlosch immer wieder in der Luft, in der die Völker atmen, der Atmosphäre der Abfindung mit der Zweiheit. Es ist die Atmosphäre, in der noch unsre heutige Zeit steht, die des Dualismus von Wahrheit und Wirklichkeit, Idee und Tatsache, Moral und Politik; es ist die Atmosphäre, in der das Christentum dem römischen Kaiser so lange gegeben hat was »des Kaisers« war, bis es ihm nichts mehr zu verweigern hatte; in der das Christentum so lange dem Übel nicht widerstrebt hat, bis es, als es seinen rasendsten Exzessen zu widerstreben versuchte, erkennen mußte, daß es dessen unmächtig geworden war.

Vergessen wir aber nicht, daß auch er ein Jude, ein repräsentativer Jude gewesen ist, dessen Werk diese Brechung des Judentums in seiner Übermittlung an die Völker war. Um diesen Gewalttäter des Geistes recht zu verstehen, muß man das Urerlebnis des Juden in ihm aufsuchen, das Urerlebnis, aus dem die Tendenz der Verwirklichung ewig neu erwächst.

Dieses Urerlebnis ist ein elementares Gefühl jener inneren Entzweiung, die allen Menschen in irgendeinem Maße, den Juden aber mit einer eigentümlichen Energie innewohnt, und der Wille, sie durch die Verwirklichung der Einheit zu überwinden. Saul, der Mann aus Tarsos, hat die vorgefundene Entzweiung in so strenger und eindeutiger Art wie kein anderer Mensch ausgesprochen in den Schicksalsworten, die den christlichen Äon einleiten: »Denn was ich vollbringe, erkenne ich nicht; nicht was ich will, tue ich ja, sondern was ich hasse, das tue ich.« Aber diese furchtbare und paradoxe Einsicht ist ihm nicht, was sie dem Juden einst war und wieder werden muß: ein übermächtiger Stachel, den unmöglich scheinenden Ansturm zu wagen, die Schale zu durchbrechen und in dem Einswerden des eigenen Willens den göttlichen zu verwirklichen; sie ist ihm nicht der schwankende Boden, auf den allein die Leiter, die auf jedem festen wankt, die Himmelsleiter sich stützen kann; sondern sie ist ihm ein titanischer Verzicht. Dieser Mensch zieht die Summe all der ungeheuren Enttäuschung, die der Tendenz der Verwirklichung im Judentum bis auf seine Tage angetan wurde, er zieht mit der nationalen die menschheitliche Summe und erklärt, daß wir nichts vollbringen können, aus uns selber nichts, sondern einzig durch die Gnade Gottes, oder, was für ihn dasselbe bedeutet, durch den gläubigen Anschluß an den einen, in dem sichtbarlich die Gnade gewesen war, dem einen, der, wie es heißt, »von keiner Sünde wußte«. Daß damals anscheinend von den ersten dreißig Jahren Jesu nichts mehr zuverlässig bekannt war, daß auch in der Legende von der Zeit seiner Kämpfe und Überwindungen nur das Sinnbild der dreifachen Versuchung zeugt, diese scheinbar ohne vorangehendes Auseinanderstreben auftretende Harmonie hat Paulus seine Ideologie erleichtert. Durch diese verwandelt übermittelt er die Lehre Jesu den Völkern und reicht ihnen das süße Gift eines Glaubens, der die Werke verschmähen, den Gläubigen der Verwirklichung entheben und die Zweiheit in der Welt stabilisieren soll. Es ist das Paulinische Zeitalter, dessen Todeszuckungen wir heute Lebenden mit starren Augen betrachten.

*

Während die Völker des Abendlandes solcherart jüdische Lehre verarbeiteten und vernichteten, ging das jüdische Volk verhüllten Angesichts durch ihre Mitte als ein Verbannter, nicht bloß aus seinem Lande und Zusammenhange, sondern auch aus seiner Aufgabe verbannt. Denn mochte sich einst die mosaische Gesetzgebung noch so unzulänglich durchsetzen, so lagen die Hindernisse ihrer Durchsetzung doch einzig

im Volke selbst, und in den Augenblicken tiefer Besinnung fühlte es, es würde die Hindernisse durch einen Akt innerer Verwirklichung hinwegräumen können; jetzt aber stand es unter fremden Gesetzen, unter fremde Gesetzgebungen verteilt, und konnte von der eigenen nur das Äußerlichste in den oberirdischen Katakomben der Ghetti hüten, bis auch dies im Strudel der Emanzipationen versank. Mochten die Anrufe der Propheten zum wahren Leben einst noch so oft von der Trägheit überhört, von der Lüge übertönt werden, so kamen sie doch immer wieder auch an die Ohren freier Männer, die daran gingen, in ihrem Lande das Recht einzurichten; jetzt aber war ein Neues aufgestanden, das lähmender war als Trägheit und Lüge: die Gewalt der fremden Welt, die die Seelen zwang, ihre Kraft halb in Anpassung, halb in Abwehr, immer in Einstellung, positiver oder negativer, auf das Fremde zu verbrauchen. So mußte das Volk wahrlich erkennen, daß nicht es selbst bloß, daß auch die Schechina, die dem menschlichen Element einwohnende göttliche Gegenwart, ins Exil gegangen war. Denn da nur ist die Schechina behaust, wo der Wille zum Bunde mit Gott, das Streben nach seiner Verwirklichung mächtig ist, wo der Mensch sich unterfängt, im Angesicht des Absoluten zu leben; wo der Bund sich lockert, das Streben erschläft, wo der Mensch im Rücken des Absoluten lebt, da ist die Schechina im Exil. Es ist aber dahin gekommen, daß der Jude im Rücken des Absoluten es sich sogar halbwegs wohnlich einzurichten verstanden hat. Das ist grauenhafter als Kreuzzugsgemetzel und Inquisitionsfoltern, grauenhafter als alle Pogrome.

Die Abhängigkeit von der Gewalt einer fremden Welt muß, wo man sie, wie hier, nicht durch Befreiungskämpfe abzuschütteln versuchen kann, zur Einstellung auf das Fremde führen, zu einer doppelten Einstellung: durch Abwehr und durch Anpassung. Ich verstehe darunter für das Judentum nicht die kleinlich modernen Vulgärformen beider, sondern die riesenhaften der Jahrtausende. Unter der Einstellung durch Abwehr verstehe ich die Ausbildung des reinen Ritualismus, der dem Eindringen fremder Lehren und Sitten vorbeugen sollte und vorbeugte, der aber zugleich der jüdischen Religiosität ihr inneres Leben, das Streben nach der Verwirklichung unterband; denn der Wille zum Bund mit Gott durch die vollkommene Wirklichkeit des Lebens in wahrer Gemeinschaft kann nur da in Kraft erstehen, wo man nicht den Bund mit Gott bereits im wesentlichen durch die Einhaltung vorgeschriebener Formen erfüllt glaubt. Unter der Einstellung durch Anpassung aber verstehe ich die Ausbildung der reinen Geldwirtschaft, die dem Volke ermöglichen sollte, unter dem äußersten Druck zu dauern, die aber den eigentlichen Bereich der Verwirklichung, das Leben mit den Menschen und den Dingen, verdarb;

denn wo das Geld nicht als Zeichen des Tausches, sondern als trennende und zersetzende Substanz zwischen den Menschen ist, da kann keine Unmittelbarkeit zwischen den Menschen sein; und wo die Dinge nicht in ihrem lebendigen Fürsichsein, sondern im Zerrspiegel ihres Geldwertes gesehen sind, kann die göttliche Kraft in ihnen nicht fruchtbar werden. 5
 Der Tiefstand des heutigen Judentums ist da, wo beides zusammentrifft, wo die religiösen Formen so von ihrem Urgrund abgelöst sind, daß sie sich mit den niedersten Entartungsformen des kapitalistischen Geistes vertragen können. Widerlich unter allen Menschen ist mir der glatte Kriegswucherer, der keinen Gott zu betrügen braucht, weil er von keinem weiß, und der jüdische widerlicher als der nichtjüdische, weil er tiefer abgefallen ist; aber den innersten Schauer erregt mir jener andre, der den Gott betrügt, den er weiß, und tefillinlegend von seinen Geschäftsaussichten spricht. Eine wundersame Sage erzählt von den Tefillin, die Gott selber legt und in denen der Spruch eingeschlossen ist: »Wer 15
 ist wie dein Volk Israel ein einzig Volk auf Erden«; eine wundersame Legende erzählt, Rabbi Levi Jizchak von Berdyczew habe Gott zugerufen: »Deine Tefillin sind zu Boden gefallen!« Verfall des Volkes Israel, zu Boden gefallene Gottes-Tefillin, das ist die Botschaft, die der Anblick des tefillinlegenden Wucherers uns verkündet. Er ist der Mann des doppelten 20
 Vertrags; er hat einen Vertrag mit Gott und einen Vertrag mit dem Satan, und beide vertragen sich miteinander. Aber das ist nur der krasseste Anblick; von ihm geht es stufenweise bis in die subtilste Geistigkeit hinein. Und wer unter uns dürfte sich des Anteils an dieser Schuld entschlagen wollen? 25

Von einem andren chassidischen Rabbi berichtet die Sage, er habe den Juden, die vor ihn traten, an der Stirn abgelesen, ob die Herkunft ihrer Seele von Abrahams Samen oder vom Erew Raw, der mit Israel aus Ägypten mitgelaufenen Mischbrut, war. Seit seinen Tagen scheint der Erew Raw furchtbar überhand genommen zu haben. Am deutlichsten 30
 ist dies an der Entwicklung eben des Chassidismus erkennbar. Er ist in der Spätzeit der Diaspora als der verwegene Versuch entstanden, mitten in ihrem Wirrsal, unter das Joch der Fremde gebeugt und vom Anhauch der Entartungen versehrt, die wahre Gemeinschaft zu errichten, aus dem ganzen Volke, soweit in ihm noch unverbrauchtes Volkstum lebte, eine 35
 brüderliche Einung, eine reine Stätte der Verwirklichung Gottes zu schaffen: aufgebaut auf der einzelnen Gemeinde, in der innige Verbindung des Zaddiks mit den Chassidim und dieser untereinander in steter gegenseitiger Hilfe Leibes und der Seele den Weg zum Absoluten bahnt. Die Grundanschauung, auf der sich dieser Aufbau erhob, spricht ein 40
 chassidisches Buch folgendermaßen aus: »Wir können von diesem Ge-

schlecht sagen, daß es ein Geschlecht des Wissens ist, aber jedermann begehrt nur seine eigne Vollendung und kümmert sich nicht um die Gemeinschaft. Die Erlösung jedoch hängt daran, daß man die Vollendung der Welt begehre.« Kein Einzelner kann das Vogelnest – so nennt der Sohar den Ort des Messias – erreichen, aber hundert Männer vereint können es, wenn sie, einer auf die Schultern des andern steigend, eine himmelanragende Leiter bilden. Was hier angedeutet ist, begann in der ersten schöpferischen Epoche des Chassidismus Gestalt zu gewinnen. Aber nur für eine kurze Zeit. Nach hundert Jahren hatten die Wirkungen des Seelenzwanges der Fremde, der Nötigung zu Abwehr und Anpassung ihre Übermacht bewährt. Der Ritualismus, der von den ersten Chassidim durch eine Neubeseelung und Vertiefung, durch das Hinzutreten der auf das Schicksal Gottes gerichteten Intention zu dem hergebrachten Stoff der Gebete und Bräuche verklärt worden war, entartete bald von neuem, indem die Geheimnisse der Intention zu vulgärmagischen Formeln und Buchstabenoperationen schematisiert wurden. Der Mammonismus, der durch Lehre und Tat des unbedingten Einanderhelfens überwunden worden war, drängte sich von neuem überallhin, ja sogar in das heilige Verhältnis zwischen Führer und Gemeinde zersetzend ein und untergrub mit der Rechtlichkeit des Zaddiks auch die innere Rechtmäßigkeit seiner Autorität. Aber am erschreckendsten zeigte sich die verderbliche Bedeutung von Abwehr und Anpassung in dem Verhältnis des späten Chassidismus zu den Realitäten des öffentlichen Lebens, in seiner Politik. Um sich die ungestörte Freiheit der Religionsübung zu sichern, verzichtete er auf alle Kundgebung des jüdischen Ethos nach außen und verkaufte sich den jeweiligen Machthabern: das ekelerregende Beispiel einer Abwehr durch Anpassung. Der jüdische Geist ist hier unter dem Einfluß der Galuth-Situation von dem hohen Wagnis reinen Verwirklichungswillens in die Schmach der niedersten Vertragsmache gesunken. Hier ist mehr als ausgesprochen, hier ist gezeigt, was Galuth bedeutet.

Von Rabbi Jaakob Jizchak von Przysucha, der gemeinhin mit dem bloßen Namen »der Jehudi«, »der Jude«, bezeichnet wird, erzählt man, er habe eines Nachts nicht geschlafen, sondern unablässig geseufzt. Von seinem Liebblingsschüler nach dem Grund befragt, sagte er: »Ich muß daran denken, daß nach Mose die Richter kamen, nach den Richtern die Propheten, dann die Männer der großen Versammlung, sodann die Tanaim und Amoraim, hierauf die Ermahner, und als auch dies verdarb und falsche Ermahner sich mehrten, standen die Zaddikim auf. Darüber aber seufze ich, daß ich sehe, auch dies wird verdorben werden. Was wird Israel tun?«

Wir hundert Jahre nach dem Tode des »Jehudi« Lebenden, die wir

