

**Witte, Bernd (2021):  
Martin Buber und die Deutschen**

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus  
284 Seiten, ISBN: 978-3-579-07175-6

Buber habe sich in seiner Selbstsicht als deutschen Schriftsteller charakterisiert und zugleich sei er ein bedeutender Förderer und Initiator des deutsch-jüdischen Gesprächs gewesen (S. 9). 1913 wurde Buber von seinem Freund Gustav Landauer als »Apostel des Judentums vor der Menschheit« bezeichnet (S. 10).

Beide Sichtweisen erscheinen etwas überzogen. Nichtsdestotrotz sah Buber in der deutschen Sprache die Grundlage seines eigenen Tuns und kulturellen Wirkens: »Buber übernahm mit der Sprache auch die Denkformen, die Lebensformen und die kulturellen Traditionen der Deutschen, das Jüdische vom Deutschen her bedeutend und das Deutsche vom Jüdischen her.« (S. 11) Buber hatte seine Werke zunächst in deutscher Sprache verfasst, wenn sie auch aus nachvollziehbaren Gründen in Englisch oder Hebräisch publiziert worden sind (S. 11). Im Text *Hebräischer Humanismus* betonte Buber die Bedeutung der Sprache für das »vorbildliche Menschentum« (S. 12).

1904 ist dann nach Witte als das Jahr zu sehen, in dem Buber sich vom politischen Zionismus Theodor Herzls verabschiedete (S. 15) und sich gleichzeitig der »sprudelnden und kulturellen Eigenart des biblischen Judentums« zuwandte (S. 16). Buber versuchte nach 1904 ein authentisches Judentum aus dem Geist seiner mystischen Tradition, gemeint ist der osteuropäische Chassidismus, zu etablieren. Deswegen siedelte Buber 1905/1906 nach Florenz über, finanziert von der Großmutter väterlicherseits, um sich mit den chassidischen Traditionen eingehender beschäftigen zu können. Resultat dieses Aufenthalts waren dann *Die Geschichten des Rabbi Nachman* 1906 (S. 17). Ab 1905 arbeitete Buber zudem als Lektor für den Verlag Rütten und Loening, was ihm ein regelmäßiges Einkommen und vielerlei Kontakte mit prominenten Persönlichkeiten seiner Zeit sicherte (S. 18).



Der osteuropäische Chassidismus war in Westeuropa mehr oder weniger unbekannt oder hatte das Ansehen einer »hinterwäldlerischen, rückständigen Sekte« (S. 19). Buber erzählte dann eine Auswahl dieser Geschichten nach und interpretierte sie zudem 1908 auf der Grundlage eigenen Quellenstudiums als romantische Gegenerzählung zur Moderne (S. 22). 1918 charakterisierte er im Text *Mein Weg zum Chassidismus* die Beschäftigung mit den chassidischen Geschichten »als mystisches Erweckungserlebnis« (S. 23). Buber sah sich im Nacherzählen selbst als *Zaddik*, als Gerechten und auch Weisheitslehrer (S. 25): »Der Chassidismus ist die Ethos gewordene Kabbala. Aber das Leben, das er lehrt, ist nicht Askese, sondern Freude in Gott.« (S. 27; MBW 16, S. 66) Der Chassidismus diene der »Selbstfindung des Subjekts«, was Buber dann 1909 in den *Ekstatischen Konfessionen* ausführte (S. 27). In der Interpretation Bubers verwandelten sich die chassidischen Geschichten zu einem »geschlossenen und autonomen Werk« und partizipierten so an der »mitteleuropäischen Hochkultur« (S. 31). 1906 arbeitete er an den chassidischen Geschichten weiter (*Baalschem*) (S. 32), um »eine neue synthetische Darstellung der jüdischen Mystik zu geben, sowie diese Schöpfungen selbst dem eu-

ropäischen Publikum in einer künstlerisch möglichst reinen Form bekannt zu machen.« (Briefe 1, S. 244; Witte S. 33). Buber favorisierte dabei eine individuelle Religiosität und stellte sich so »in die Nachfolge der ost-jüdischen Mystiker« (S. 35) und gegen zeitgenössische philosophische Strömungen (Hermann Cohen 1918). Im Unterschied zu Cohens (*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*) fokussierte Buber ein anderes Verständnis von Judentum, auch im Unterschied zu einem griechisch-hellenistischen Denken, das er später in den 50er- und 60er-Jahren heftig an Heidegger kritisierte (S. 36): »Meine Erzählung steht auf der Erde des jüdischen Mythos und der Himmel des jüdischen Mythos ist über ihr« (MBW 16, S. 171; Witte S. 36). Trotzdem blieben die Bücher Bubers zu den chassidischen Geschichten, so Witte resümierend, »Kunstwerk der Moderne« (S. 37). Die Geschichten wurden zum Ausdruck von Ich und Du, der Beziehung zwischen Berufenem und Berufenden (S. 39).

Die Neuinterpretation bzw. Nacherzählung Bubers rückte ihn selbst allerdings immer weiter weg vom traditionellen Judentum, in dem der Bund Gottes mit Israel im Vordergrund steht; bei Buber wurde die Begegnung des Einzelnen gegenüber dem *Torah*gehorsam präferiert (S. 40); gleichzeitig wurden die Geschichten dem deutschen Literaturgeschmack des bürgerlichen Publikums Anfang des 20. Jahrhunderts angepasst (S. 42) und so zu Kunstgeschichten (S. 47).

1908 bekommt Gustav Landauer die *Legende des Baalschem* zu lesen; in der literarischen Community wurde das Buch z.T. scharf kritisiert, aber auch gutgeheißen (S. 51). 1955 verschlankte und kürzte Buber die Neuausgabe der *Legende des Baalschem* (S. 52) und nahm 1956 selbst kritisch Stellung zu seinem früheren Werk. Von seinen Kritikern musste Buber sich den Vorwurf anhören, er habe eine ahistorische Darstellung des Chassidismus abgegeben (S. 53). Buber reagierte vor allem auf Gershom Scholems Kritik 1963 mit der Schrift *Zur Darstellung des Chassidismus* (S. 54).

1913 veröffentlichte Buber sein Buch *Daniel* und traf damit die Lebenseinstellung vor dem Ersten Weltkrieg (S. 55). Die Schrift selbst wurde zum Zeugnis frü-

her Dialogizität bei Buber, denn »die höchste Fülle des Lebens bestehe in der Begegnung und im Gespräch mit ... Anderen« (S. 57). Buber verglich seinen *Daniel* mit dem biblischen Jesus und mit der frühen christlichen Tradition (S. 63); eine eigenständige jüdische Philosophie und Religiosität würden hier sichtbar (S. 69).

Buber kommt dann in Prag zu einer Neudefinition des Judentums, die er als »Jüdische Renaissance« klassifizierte (S. 72). Scholem meinte 1966 mit einer Spitze gegen Buber, es habe keine deutsch-jüdische Symbiose gegeben (S. 72) – dagegen standen die drei Reden Bubers in Prag über das Judentum (1910/11). Sprachlich sind die Äußerungen und Begrifflichkeiten Bubers in dieser Zeit zu kritisieren, weil sie z.T. rassistisches Vokabular aus dem 19. Jahrhundert aufnehmen. 1914 kam in der Verbindung von Deutschtum und Judentum Bubers Kriegsbegeisterung zum Ausdruck, was Gustav Landauer massiv kritisierte. Deutlich wurde, dass Buber sowohl den Begriff der Gemeinschaft als auch den der deutschen Kultur idealistisch überhöht hatte (S. 85).

1916 bis 1924 redigierte Buber die Zeitschrift *Der Jude*, die »zum wichtigsten Forum für eine innerjüdische Diskussion der Zeit« wurde (S. 87). Der Chassidismus blieb für Buber aber auch in dieser Zeit mit seiner Lehre von der »Umkehr« wichtiger Bezugspunkt (S. 89). Nach der Ermordung Gustav Landauers am 2.5.1919 setzte Buber dem Freund ein literarisches Denkmal mit dem Aufsatz *Landauer und die Revolution*, und gleichzeitig brachte er seine Verbundenheit mit einem undogmatischen Sozialismus zum Ausdruck (S. 100): Politisches Handeln war für Buber nur als gewaltfreies Handeln möglich.

In dieser Zeit erschien dann sein philosophisches Hauptwerk 1923 *Ich und Du*, in dem er die grundsätzliche Bedeutung dialogischer Beziehungen fokussierte. Buber wollte mit diesem Buch nicht nur Menschen jüdischer Herkunft ansprechen (S. 103), sondern universalistisch reden. In *Ich und Du* entfaltete Buber seine Beziehungs- und Begegnungsidee (S. 113), die er anfangs noch mit der früheren mystischen Erfahrung im Chassidismus identifizierte: »Ich werde am Du, ich werdend spreche ich Du/alles wirkliche Leben ist Begeg-

nung« (MBW 4, S. 44). In diesem Satz wird eine fundamentale Erfahrung auf den Punkt gebracht und phänomenologische Beobachtung komprimiert (S. 114). Begegnung ist immer augenblickhaft (S. 116), und Bubers Dialogansatz erweiterte sich im Beziehungsdanken zwischen Gott und Mensch in einer symbolhaft-metaphorischen Redeweise (S. 117).

In der Verdeutschung der Bibel wurde dann die dialogische Grundhaltung Bubers deutlich. Bubers Fokus lag in der Art und Weise, wie Gemeinschaft entsteht und gebildet wird, was ihn dann auch Kontakt zum religiösen Sozialismus, besonders zu Leonhard Ragaz, aufnehmen ließ. Buber trat mit diesem protestantischen Theologen in ein Gespräch über das Reich Gottes in jesuanischer Perspektive ein (S. 132). Der religiöse Sozialismus in der Ragazschen Fassung hatte für Buber immer etwas Dialogisches und auch Prophetisches (S. 133).

Weitergeführt wurden die Gedanken zum religiösen Sozialismus von Buber 1929 mit dem Werk *Sozialismus aus dem Glauben*, was für ihn dann in die Beschäftigung mit dem »Königtum Gottes« und mit der biblischen Figur des Mose mündete (S. 137). Religiosität und politisches Handeln seien in die Hand des einzelnen Menschen gelegt (S. 138). Bubers biblische Einsichten wurden konträr zu einer säkularisierten Welt und zum aufkommenden Nationalsozialismus in Deutschland gewonnen und auch gegen ihn formuliert, vor allem gegen den sog. »Führerstaat« (S. 141).

Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch Bubers Buch *Zwiesprache* (S. 142): Der völkische Staat war für Buber das Gegenteil von Gemeinschaft. 1933 verließ Buber – auf Druck der Nazis – seine Professur an der Frankfurter Universität (S. 149) und engagierte sich danach in der jüdischen Erwachsenenbildung, deren Ziel das Wiederbeleben eines »biblischen Humanismus« war (S. 149).

1938 verließ Buber Deutschland mit seiner Familie und siedelte nach Jerusalem über, wo er einen Lehrstuhl für »Sozialphilosophie« übernahm, der nicht seinen religiösen und religionsphilosophischen Interessen entsprach (S. 151). Die deutsche Misere kritisierte Buber auf dem Hintergrund sozialer und politischer Di-

mensionen als Verlust des transzendenten Gottes und in der Missachtung der Heiligen Schrift (S. 153). Geseitert war nicht nur die deutsch-jüdische Symbiose, sondern auch Bubers Bemühen um eine jüdische Renaissance, die er 40 Jahre zuvor noch im Blick gehabt hatte (S. 155). Hitler sei, so Witte, für ihn das Bild eines verantwortungslosen, falschen und nihilistischen Führers, der alle menschlichen Werte bis hin zur Gewissenlosigkeit geleugnet habe (S. 156): »Hitlerisch ist der Mensch, der nur glaubt, es gibt die Macht und den sogenannten Erfolg.« (S. 157; MBW 11.2, S. 603)

1944 veröffentlichte Buber seinen *Moses* (S. 158), der für ihn zum Prototypen des Vorkämpfers, Herausholers und Gesetzgebers avancierte (S. 159). Buber stellte in dieser Skizze nicht die Frage nach der Historizität des biblischen Buches bzw. der biblischen Figur, sondern nach der »Gedächtnisgeschichte«, also »das als geschichtliches Ereignis herauszuarbeiten, was sich in der kollektiven Erinnerung des Volkes Israel als bedeutend niedergeschlagen hat.« (S. 161) Dabei seien die zehn Gebote für Buber als »theopolitisches Verfassungsdokument« zu charakterisieren (S. 163), was gleichzeitig aber auch Ausdruck einer spezifischen Dialogizität zwischen Gott und Moses sei (S. 165). Die Kehrseite bestand in einer Idealisierung der biblischen Figur (S. 167).

Zwischen 1940–1945/1950 war Buber literarisch äußerst produktiv (S. 171), und erst ab 1948 trat Buber wieder in Kontakt zur deutschen Leser:innenschaft (S. 172), aber mit dem offiziellen Deutschland wollte Buber nichts mehr zu tun haben (S. 175). *Urdistanz und Beziehung* wurde Bubers Beitrag zu einer dialogisch-orientierten Anthropologie (S. 178).

Zwischen 1951 und 1952 hielt sich Buber in den USA auf (S. 181), wo er Vorlesungen hielt, die später unter dem provokanten Titel *Gottesfünsternis* publiziert wurden und in denen er massiv Heideggers Philosophie kritisierte. Am 30.1.1953 sagte Buber die persönliche Entgegennahme des Goethepreises in Hamburg zu (S. 186). Buber war jedoch zögerlich, weil die hinter dem Preis stehende Stiftung von Alfred Toepfer finanziert wurde, der während des Nationalsozialismus »völ-

kische Kulturarbeit« gefördert hatte (S. 186). Bubers Festvortrag *Geltung und Grenze des politischen Prinzips* folgte einer konservativen Interpretation des Spruches Jesu: »So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist« (Mt 22,15-22; Mk 12,13-17; Lk 20,20-26; S. 188). Im Hintergrund stand die Erfahrung einer totalitären Herrschaft als Diktatur (S. 188). Buber schlug im Unterschied zu Hannah Arendt (*Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*) einen anderen Weg, einen metaphysischen und transzendentalen Weg, ein und knüpfte dabei an eine vormoderne Weltansicht an, wie er sie schon 1932 vertreten hatte. Ob Bubers politische Ansichten im Nachkriegsdeutschland verstanden wurden, darf bezweifelt werden.

1953 wurde Buber dann noch der *Friedenspreis des deutschen Buchhandels* zuteil und Buber hielt seine Rede am 27.9.1953 über *Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens* (MBW 6) (S. 191). Bubers Rede wurde in der deutschen Öffentlichkeit begeistert aufgenommen (S. 194). In Bubers Publikationen wird die Dialogphilosophie vor allem gegen Martin Heidegger positioniert (S. 199); das Sein zum Tode als Dreh- und Angelpunkt heideggerscher Philosophie wird von Buber als dialog- und lebensfeindlich charakterisiert (S. 201); der Rektoratsrede Heideggers am 3.11.1933 wird Verrat an der Wahrheit vorgeworfen (S. 208). Die Wahrnehmung sei mit der Begegnung verbündet und so das Gegenteil von Vergegnung (S. 214). Das Wort, das gesprochen wird, wird zum Gegenentwurf heideggerscher Ontologie ohne Metaphysik (S. 227), d.h. in Bubers Sicht ohne Basis. Die Sprache wird zur Heimat des Religiösen und so zu einer sprachlichen Gotteserfahrung (S. 241).

Witte zeichnet sehr präzise Bubers Werdegang nach, und unter diesem Aspekt ist das Buch sehr lesens- und empfehlenswert. Andererseits verschwimmt Bubers dialogphilosophischer Ansatz, den er zusammen mit Franz Rosenzweig, auch in Auseinandersetzung mit Rosenzweigs Buch *Stern der Erlösung*, in der Bibelübersetzung entwickelt hat. Bubers biblische Theologie bzw. Religionsphilosophie hat ihren Grund in einer spezifi-

schen Auslegung der Gottesoffenbarung in Ex 3, was in Bernd Wittes Darstellung weniger deutlich wird, denn der Name bzw. die Selbstoffenbarung Gottes ist für Buber zuerst in Zuwendung, Dialogizität und Solidarität zu übersetzen, was die Grundspur dialogischen Denkens bei Buber bleibt. Das Buch von Bernd Witte ist jedoch geeignet, Lesende zu motivieren, sich mit dem Werk Bubers auseinanderzusetzen und dient dem Zweck, Orientierung bzw. Lesehilfe zu geben.

Wilhelm Schwendemann

**Glozober, Marion Maja (2020):**

**Martin Buber und das  
gesprochene Wort der Liebe**

Nordhausen: Verlag Traugott Bautz  
139 Seiten, ISBN 978-3-95948-492-3

Die Autorin wollte keine akademische Schrift für ein wissenschaftliches Publikum, sondern für eine philosophisch-theologisch interessierte Leser:innenschaft schreiben (S. 7). Marion Glozober liest und kommentiert homilieartig Bubers Hauptwerk *Ich und Du* (1923) als ein Buch über zwischenmenschliche Liebe, Leiblichkeit und Sexualität.

Glozober beginnt mit Bubers Fokus auf den Begriff »Aufgeschlossenheit« (S. 9): »Aufgeschlossenheit führt mit der Zeit zu einem wirklichkeitsgerechteren Leben.« (S. 10) Der Autorin geht es in ihrem Kommentar um Bubers »Haltung zur Liebe und zum Sex.« (S. 10) Ihr Interesse an diesem Themenkreis rührt möglicherweise von ihrer Berufstätigkeit als »zertifizierte Heilpraktikerin für Psychotherapie« her (S. 139).

Das Wort der Liebe zu klären, ist die Basis des Buches (S. 14). Berührung sei auch eine Form des Sprechens, der Kommunikation (S. 15). Buber, so die Autorin, sei einer der wenigen Philosophen, der sich mit dem Thema Liebe beschäftigt habe (S. 16). Gleichwohl beklagt Marion Glozober, dass die Liebe durch Wissenschaft und wissenschaftliche Sprache entzaubert worden sei, und will eine Philosophie entwickeln, »die sexuelle Erfahrungen beschreibt, reflektiert und inter-