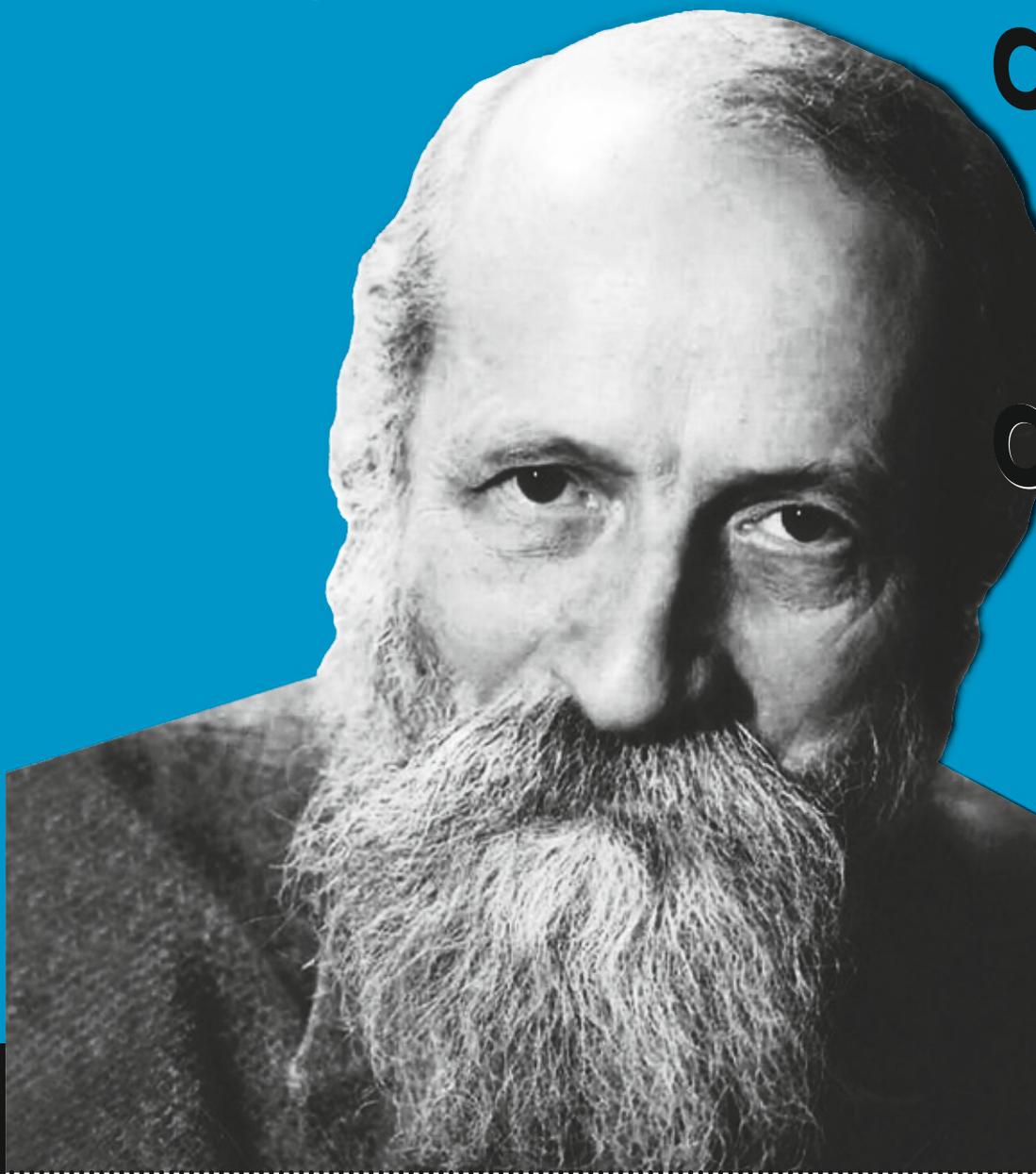


ZfBeg  
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung  
im Kontext

1/2 | 2018

# Martin Buber

Neue Interpretationen



begegnung

---

**ZfBeg** 1/2|2018  
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung  
*im Kontext*

Folgezeitschrift des  
»Freiburger Rundbriefs«  
(Neue Folge)«

---



- 5 ... Editorial
- Martin Buber**  
**Neue Interpretationen**
- 6 ... Vita Martin Buber
- 10 ... Wilhelm Schwendemann:  
»Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch. Einführung in *Ich und Du* von Martin Buber
- 21 ... Andreas Losch:  
Überlieferung und Kompositionsstruktur von *Ich und Du*.  
Ein Neuansatz der Interpretation
- 36 ... Siegbert Wolf:  
»...der nach der Tat noch mehr als nach der Erkenntnis verlangt.«  
Martin Buber – ein Anarchist?
- 47 ... Hans-Joachim Werner:  
Die Bedeutung der geistigen Wesenheiten im Dialogdenken Martin Bubers
- 61 ... Karl-Josef Kuschel:  
»Einander im Geheimnis anerkennen.«  
Martin Bubers Angebot im Gespräch mit Christen
- 76 ... Ephraim Meir:  
Dialogical Theology Moored in Buber's Dialogical Philosophy
- 85 ... Dominique Bourel:  
Martin Buber und die »Araberfrage«
- 95 ... Wolfgang Krone:  
Martin Bubers Bedeutung für die Pädagogik

## Rubriken

**b** Bildung | Anregungen für Schule  
Gemeinde | Erwachsenenbildung

- 106 ... Thorsten Trautwein:  
Zeitzeugenberichte Holocaust-überlebender Juden im Schulunterricht
- 108 ... Dorothee Völkner:  
Amira Gezow – Zeitzeugin des Holocaust
- 111 ... Reinhold Boschki:  
Bekämpfung des Antisemitismus als Aufgabe des (Religions-)Unterrichts
- 114 ... Karin Kaper und Dirk Szuszi:  
Film »Wir sind Juden aus Breslau«  
Überlebende Jugendliche und ihre Schicksale nach 1933

**p** Persönlichkeiten  
in Judentum und Christentum

- 116 ... René Dausner:  
Josef Wohlmuth zum 80. Geburtstag

**a** Aktuell

- 119 ... Aktuelle Notizen

**cm** Christlich-Muslimischer  
Dialog

- 121 ... Sadik Hassan:  
Der Islam ist ein Ring einer langen Kette

**S** Schriftauslegung

- 127 ... Wilhelm Schwendemann:  
Ein Schüler wird zum Lehrer und bleibt aber Schüler: Jesus und das Auftreten des Täufers – eine Auslegung von Mt 3

**jc** Jüdisch-Christliche  
Bibellektüre

- 134 ... Daniel Krochmalnik  
und Sr. Raphaela Brüggenthies:  
Toben der Völker (Ps 2). Rabbinisch-benediktinische Betrachtungen

**f** Freie thematische  
Beiträge

- 142 ... Bernd Harbeck-Pingel:  
Mitwirkung am Reich Gottes –  
Hermann Cohen über die Dynamik  
gesellschaftlicher Veränderungen
- 146 ... Klaus Müller:  
»Nun gehe hin und lerne!«  
Lernschritte auf dem Weg zu einer christ-  
lichen Theologie in Israels Gegenwart
- 155 ... Sebastian G. Kirschner:  
Begegnungen im schweigenden Bund  
mit dem ewigen Du | Buber – Korczak

**q** Quellen

- 163 ... Christoph Michel:  
»Mit Ihnen und dem Judentum [...] im  
Glauben verbunden«. Über den Brief-  
wechsel und weitere Kontakte zwischen  
Martin Buber und Ernst Michel | Teil 1

**lit** Rezensionen  
Bücherschau

- 173 ... Bourel, Dominique (2017):  
Martin Buber. Was es heißt, ein Mensch  
zu sein. Biografie (W. Schwendemann)
- 179 ... Buber, Martin (2017): Vorlesungen  
über Judentum und Christentum  
(Wilhelm Schwendemann)
- 182 ... Himmelbauer, Markus; Jäggle, Martin;  
Siebenrock, Roman A.; Treitler, Wolf-  
gang (2018): Erneuerung der Kirchen.  
Perspektiven aus dem christlich-  
jüdischen Dialog (Reinhold Boschki)
- 184 ... Hilberath, Bernd Jochen; Abdallah,  
Mahmoud (2018): Theologie des Zusam-  
menlebens. Christen und Muslime  
beginnen einen Weg (Reinhold Boschki)
- 185 ... Jeggler-Merz, Birgit; Durst, Michael  
(2016): Juden und Christen im Dialog  
(Christian Cebulj)

- 188 ... Köckert, Matthias (2017):  
Abraham. Ahnvater – Vorbild –  
Kultstifter (Bernd Harbeck-Pingel)
- 188 ... Dachs, Gisela (Hg.) (2017):  
Familie (Simon Lauer)
- 190 ... Cumart, Nevel; Waas, Ulrich (2017):  
Orient und Okzident – die  
andere Geschichte (Stefan Hartmann)
- 191 ... Schottlaender, Rudolf (2017):  
Deutschsein fünfmal anders.  
Erinnerungen eines Unangepassten  
(Brigitte Sändig)
- 193 ... Schneider, Nikolaus (Hg.) (2017):  
Als flögen wir davon. Über die  
letzte Wegstrecke (Heike Jansen)
- 196 ... Härle, Wilfried (2017):  
»... und hätten ihn gern gefunden«.  
Gott auf der Spur (Heike Jansen)
- 197 ... Brumlik, Micha (Hg.) (2017):  
Luther, Rosenzweig und die Schrift.  
Ein deutsch-jüdischer Dialog  
(Barbara Höhfeld)
- 199 ... Baumert, Norbert (2012):  
Paulus neu gelesen: Christus – Hoch-  
form von ›Gesetz‹. Übersetzung und  
Auslegung des Römerbriefes  
(Wilhelm Schwendemann)
- 200 ... Picker, Christoph; Stüber, Gabriele;  
Bümlein, Klaus; Hofmann, F.-M. (2016):  
Protestanten ohne Protest. Die evange-  
lische Kirche der Pfalz im National-  
sozialismus (Wilhelm Schwendemann)

Impressum

- 203... Herausgeber | Ziele | Schriftleitung
- 204... Unterstützende Institutionen | Spender  
Geschäftsstelle *ZfBeg*  
Herstellung | Bildnachweis
- 205... Heftbezug | Abonnement
- 207... *ZfBeg*-Bestellformular



»Alles wirkliche Leben ist Begegnung.«

Martin Bubers Dialogphilosophie kann für alle kommunikativen Unternehmungen menschlichen Daseins, gerade aber auch für die christlich-jüdische Verständigung sowie für den Austausch mit anderen Religionen und Weltanschauungen, als theoretische Basis verstanden werden. Denn echte Begegnung setzt ein entscheidendes Moment voraus, das die Dialogpartner verbindet: gegenseitige Anerkennung, wechselseitiger Respekt, sich ohne Bedingungen auf einen anderen Menschen einlassen können.

Das dialogische Prinzip ist keine abstrakte Angelegenheit, sondern will mitten im Leben, mitten im Alltag vollzogen sein. Neben der Praxis von Begegnung steht die »Vergegnung«, wenn sich der Dialog nicht einstellen mag. Beispielhaft für diesen Zusammenhang ist Martin Bubers Rede in der Frankfurter Paulskirche (1953) (»Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens«), in der er das Gespräch gegen den Krieg stellt: »Der Krieg hat von je einen Widerpart, der fast nie als solcher hervortritt, aber in der Stille sein Werk tut: die Sprache – die erfüllte Sprache, die Sprache des echten Gesprächs, in der Menschen einander verstehen und sich miteinander verständigen.«<sup>1</sup>

Mit Bubers Philosophie und schließlich auch mit seiner daraus resultierenden zugewandten, kommunikativen und beziehungsorientierten Pädagogik hat sich ein Wandel im abendländischen Denken vollzogen: Das Subjekt, das Individuum kann nicht mehr als solitär und unabhängig definiert werden, wie es die Subjektphilosophie seit der Aufklärung teils explizit, teils implizit verstanden hat. Der Mensch ist Beziehung, alle seine Lebensvollzüge sind Beziehung.

Das gleiche gilt für Gemeinschaften, seien sie religiöse, soziale, ethnische Gruppen. Buber ist keineswegs nur Philosoph. Er hat sich leidenschaftlich für die Verständigung zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen jüdischen Israelis und Palästinensern, zwischen allen Völkern eingesetzt. Das macht sein radikales Dialogdenken so hochaktuell – in Zeiten des neu aufkommenden Fundamentalismus, Rassismus und Antisemitismus.

Aus diesen Gründen haben wir eine Ausgabe der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext (ZfBeg)* für das Leben und Werk Martin Bubers zusammengestellt – anlässlich seines 140. Geburtstages in diesem Jahr.

Aufgrund der Fülle von Beiträgen ist wieder eine Doppelnummer entstanden. Die Publikation dieser Ausgabe hat sich verzögert – aber Krankheit und Tod passen nicht in den Terminkalender und beeinträchtigen die ehrenamtliche Arbeit des Redaktionsteams.

**Reinhold Boschki**

**Julia Münch-Wirtz**

**Wilhelm Schwendemann**

Verantwortliche Schriftleitung<sup>2</sup>

**Ulrich Ruh**

Redaktion

in Kooperation mit

**Daniel Krochmalnik**

*Wir widmen diese Ausgabe dem  
Gedenken an die viel zu früh verstorbene  
Priska Schwendemann, deren Leben  
ein Leben voller Begegnungen war.*

<sup>1</sup> [www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1953\\_buber.pdf](http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/1953_buber.pdf), S. 8.

<sup>2</sup> Das Tübinger Team wird von der studentischen Mitarbeiterin Valesca Baert-Knoll unterstützt.

## Martin Buber <sup>1/2</sup>

### 8. Februar 1878

Martin Buber wird in Wien geboren.

### 1881

Nach der Scheidung der Eltern Wechsel nach Lemberg ins Haus der Großeltern. In den folgenden Jahren Besuch des polnischen Gymnasiums, erstes Kennenlernen des *Chassidismus*.

### 1892

Rückkehr zum Vater nach dessen Übersiedlung nach Lemberg.

### Herbst 1896

Beginn des Studiums (Philosophie, Kunstgeschichte, Literatur, Altphilologie) an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien.

### 1897 bis 1899

Wechsel nach Leipzig, Zürich und Berlin; Studium der Mystik. Kontakte mit der zionistischen Bewegung (Theodor Herzl), Gründung einer zionistischen Ortsgruppe in Leipzig, Teilnahme am dritten zionistischen Kongress in Basel. Bekanntschaft mit seiner späteren Frau Paula Winkler (Schriftstellername: Georg Munk). Kontakte mit der »Neuen Gemeinschaft«.

### 1900 bis 1904

Mitwirkung in der zionistischen Bewegung (»Demokratische Fraktion«), Kontakte und Konflikte mit Theodor Herzl). Studium der Tradition des Judentums, Gründung des Jüdischen Verlages. Rückzug von parteipolitischer Tätigkeit. 1904 Dissertation bei Friedrich Jodl, *Beiträge zur Geschichte des Individualisationsproblems*.

### ab 1905

Intensive Beschäftigung mit dem Chassidismus bei äußerer Zurückgezogenheit. Edition der Reihe *Die Gesellschaft*. Verkehr mit Georg Simmel und Gustav Landauer. Verschiedene Reden über das Judentum vor dem Prager jüdischen Studentenverein Bar Kochba, Bekanntschaft mit Max Brod und Franz Kafka. Aufenthalt in Florenz.

### 1906 bis 1916

Wohnsitz in Berlin.

### 1908

*Die Legende des Baalschem*.

### 1909

*Ekstatische Konfessionen*.

### 1910

*Die Lehre vom Tao* (Nachwort zu: *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*).

### 1913

*Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*. Beginn des Übergangs zur dialogischen Periode.

### 1914

Mitbegründung des »Forte-Kreises«.

### 1916

Umzug nach Heppenheim a. d. Bergstraße. Brief Landauers an Buber über dessen Einstellung zum Krieg. Wende im Denken Bubers. Bekanntschaft mit Gershom Scholem und Leonard Ragaz.

### 1916 bis 1924

Herausgabe der Zeitschrift *Der Jude. Vom Geist des Judentums: Reden und Geleitworte*.

- 1 Zusammenstellung der Lebensdaten aus: [buber.gesellschaft.eu/martin-buber/](http://buber.gesellschaft.eu/martin-buber/)
- 2 Weitere Angaben zum Lebensweg Martin Bubers siehe auch in der Rezension von Wilhelm Schwendemann (S. 173 dieser Publikation): Bourel, Dominique (2017): Martin Buber. Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biografie.

1918

*Mein Weg Zum Chassidismus: Erinnerungen.*

2. Mai 1919

Ermordung Gustav Landauers. Wiederannäherung an die zionistische Bewegung; Beginn der Niederschrift von *Ich und Du*.

1920

*Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen, 1900–1914.*

1921

Aufnahme einer Lehrtätigkeit in dem von Franz Rosenzweig geleiteten Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt, dessen Leitung er später übernimmt. Rückzug aus der Parteitätigkeit.

1922

*Der große Maggid und seine Nachfolge.*

1923

*Ich und Du*. Lehrauftrag, später Honorarprofessur für Religionsphilosophie an der Universität Frankfurt.

1925

Beginn der Bibelübersetzung (*Die Schrift*) zusammen mit Franz Rosenzweig.

1926 bis 1930

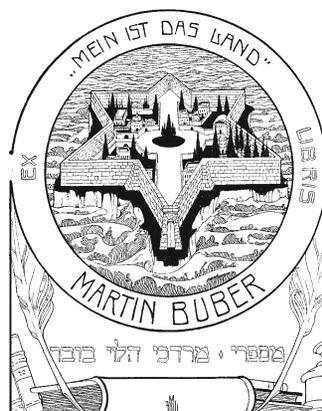
Herausgabe der Zeitschrift *Die Kreatur* gemeinsam mit Viktor von Weizsäcker und Joseph Wittig.

10. Dezember 1929

Tod von Franz Rosenzweig.

1932

*Königtum Gottes. Zwiesprache | Traktat vom dialogischen Leben.*



Exlibris für Martin Buber  
von Ephraim Moshe Lilien,  
Ende 19./Anfang 20. Jh.

Oktober 1933

Buber legt seine Honorarprofessur an der Universität Frankfurt nieder.

1934

Gründung und Leitung der »Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung«, Unterstützung durch Ernst Simon. *Kampf um Israel: Reden und Schriften (1921–1932).*

1937

*Die Schrift*, Teilübersetzung der Hebräischen Bibel.

1938

Annahme eines Rufes auf einen Lehrstuhl für Sozialphilosophie an der Universität Jerusalem und Übersiedlung nach Jerusalem. Brief an Mahatma Gandhi. Mitwirkung in verschiedenen Organisationen für jüdisch-arabische Verständigung.

1941

*Gog und Magog.*

1943

*Das Problem des Menschen* (deutsch 1947).

1945

*Die chassidische Botschaft* (deutsch 1952).

- 1946**  
*Die Erzählungen der Chassidim* (deutsch 1950). Eintreten für einen jüdisch-arabischen Staat.
- 1947**  
*Dialogisches Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften.* Reise nach Europa.
- 1948**  
Gründung des Staates Israel.
- 1949**  
Gründung des Seminars für Erwachsenenbildung in Jerusalem.
- 1950**  
*Der Glaube der Propheten. Zwei Glaubensweisen. Pfade in Utopia | Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung.*
- 1951**  
Verleihung des Goethe-Preises der Universität Hamburg. *Urdistanz und Beziehung.*
- 1951 bis 1952**  
Erste Reise in die USA.
- 1952**  
*Bilder von Gut und Böse. Moses.*
- 1953**  
Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. *Gottesfinsternis. Reden über Erziehung. Hinweise.*
- 1954 bis 1956**  
Reisen nach Europa. Wiederaufnahme der Bibelübersetzung. 1954 *Elemente des Zwischenmenschlichen*, 1955 *Sehertum | Anfang und Ausgang*. 1956 *Dem Gemeinschaftlichen folgen.*
- 1957**  
Zweite Reise in die USA, Begegnung mit Carl Rogers. *Schuld und Schuldgefühle.*
- 1958**  
Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Sorbonne (Paris). Dritte Reise in die USA; Tod seiner Frau Paula Buber am 11. August.
- 1960**  
*Begegnung | Autobiografische Fragmente.* Reise nach Europa. *Das Wort, das gesprochen wird.*
- 1961**  
Vollendung der Übersetzung der Hebräischen Bibel.
- 1961/1962**  
*Die Schrift.*
- 1962 bis 1964**  
*Werke in drei Bänden.* 1963 *Der Jude und sein Judentum | Gesammelte Aufsätze und Reden* (1903 bis 1963). Verleihung der Ehrendoktorwürde der Medizinischen Fakultät der Universität Münster.
- 1963**  
Verleihung des Erasmus-Preises in Amsterdam, letzter Aufenthalt in Europa. Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): Martin Buber.
- 1964**  
In absentia Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg.
- 13. Juni 1965**  
Martin Buber stirbt in Jerusalem.
- 1965**  
*Nachlese.*

In Begleitung seiner Enkeltochter Barbara kam Martin Buber am 2. Juli 1963 auf dem Flughafen Schiphol an. Er reiste in die Niederlande, um den Erasmus-Preis in Amsterdam entgegen zu nehmen. Es sollte sein letzter Aufenthalt in Europa sein.



Wilhelm Schwendemann<sup>1</sup>

## »Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch«. Einführung in *Ich und Du* von Martin Buber

### 1 Einleitung

Wie sehr wir auf Dialog und gegenseitiges Gespräch angewiesen sind, hat sich am 17./18. März 2018 gezeigt, als die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel den amerikanischen Präsidenten Donald Trump getroffen hat. Vielleicht erinnern Sie sich noch an die Bilder der verkrampften Gesprächsatmosphäre anlässlich des Pressetermins. Allein die Körperhaltung der beiden war schon Sprache genug: So hatte man den Eindruck, es gehe beiden um ein Pflichtprotokoll; beide konnten sich dem jeweils *Anderen* nicht zuwenden, nicht öffnen – ein echtes Gespräch hat eine andere Atmosphäre und auch eine andere Bereitschaft, miteinander zu sprechen. Eine türkischstämmige Frau erzählte mir kürzlich, dass sie sich in ihrer eigenen Community nicht mehr traue, Kritisches gegen den amtierenden türkischen Präsidenten Erdogan zu sagen – man fahre ihr verbal über den Mund und sei nicht imstande, sie anzuhören oder sich auf eine rationale Diskussion einzulassen.

Das sind wahllos herausgegriffene öffentliche Beispiele für *Vergegnung*, wie Martin Buber dieses nichtdialogische Verhalten bezeichnen würde. In der *Vergegnung* werde man einander zum »dämonischen« Du, ein echtes Gespräch sei nicht mehr möglich, zwischen den Menschen würden Mauern hochgezogen.

Martin Buber (1878–1965) zählt zur Denkströmung der philosophischen Dialogik oder auch Dialogphilosophie, die nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Wirkung entfaltete, aber schon zwischen den beiden Weltkriegen maßgebliche philosophische Werke hervorgebracht hat. Zu nennen wären neben Martin Bubers *Ich und Du* (1923) zum Bei-

spiel Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921), Ferdinand Ebners *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921) oder auch Gabriel Marcells *Journal métaphysique* (1927). Diesen Denkern ist gemeinsam, dass sie der Begegnung, dem Anderen, dem Ereignis und der Sprache einen bedeutenden Sinn einräumen.

Die philosophische Denkströmung nimmt natürlich Platons Darstellung des dialogischen Sokrates auf, zielt aber auf eine existenzielle Neubestimmung des Menschen.<sup>2</sup> In den sokratischen Dialogen wird das Denken oder das Nachdenken als »das innere Gespräch der Seele mit sich selbst«<sup>3</sup> charakterisiert, was dann als *Rede (Logos)* den spezifisch platonischen Prozess der Dialektik (die Ermittlung von *wahr* und *falsch* durch Bejahung und Verneinung, *phasis* und *apophasis*) in Gang setzt. Die sog. Dialogiker\_innen nehmen aber den Dialog nicht nur als äußere Form oder als einen Modus wahr, sondern zielen auf Dialog als Gespräch, was von purer Kommunikation zu unterscheiden wäre. Dialog habe einen eigenen Sinnbestand und sei ein wechselseitiges und gegenläufiges Geschehen.<sup>4</sup>

Referenzrahmen der philosophischen Dialogik, also der Wissenschaft des Dialogs, ist bei Buber<sup>5</sup> und Rosenzweig eine Form jüdischen Gottesglaubens, der als personaler Gottesglauben zu definieren wäre. Gegen radikal konstruktivistische Modelle oder Modelle idealistischer Seinsphilosophie oder auch Spielarten des Rationalismus bei Descartes<sup>6</sup> wird das echte Gespräch hervorgehoben. Das echte Gespräch wird jedoch ständig bedroht, wie ich eingangs gezeigt habe.

Gerhard; Müller, Gerhard u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8, Berlin; New York, S. 697–703.

3 Platon: Sophistes, 263e/264a.

4 Vgl. Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697.

5 Buber schreibt zum Thema Vertrauen Folgendes: »Überhaupt ist das Zwischenmenschliche der Ort, wo sich ein dialogisches Leben abspielt, was aber nicht meint, daß man viel mit Menschen zu tun haben müsse; wohl aber ist es eins, indem man mit dem Menschen, mit dem man zu tun hat, wirklich zu tun hat.« [http://buber.de/de/vertrauen\\_dialog#Dialogik](http://buber.de/de/vertrauen_dialog#Dialogik) [Zugriff 9.6.2017, 19.16 Uhr].

6 *Ego cogito – cogito ergo sum*; Vgl. Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697.

1 Dr. Wilhelm Schwendemann ist Professor für Theologie, Religionspädagogik und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

2 Vgl. Schütz, Christian (1981): Artikel: Buber, Martin (1878–1965), in: Krause, Gerhard; Müller, Gerhard u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7, Berlin; New York, S. 255; Theunissen, Michael (1965): Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, S. 71ff.; Heinrichs, Johannes (1981): Artikel: Dialogik I., in: Krause,

»Buber geht es darum, mit der Ich-Du-Beziehung ein Weltverhältnis sichtbar zu machen und wiederzugewinnen, welches nicht auf einseitige Nutzungs- und Machtinteressen ausgerichtet ist. Dies gilt für das zwischenmenschliche Verhältnis, für das Verhältnis des Menschen zur Natur und für die Beziehung zur Kunst. Für Buber haben alle Dialoge eine religiöse Dimension, insofern alle ›Linien der Beziehung‹ im ›ewigen Du‹ zusammenlaufen.«<sup>7</sup>

Die philosophische Abgrenzung gegen Immanuel Kant oder Friedrich Nietzsche liegt auf der Hand – in beiden philosophischen Ansätzen sehen die Dialogiker doch so etwas wie Antithesen zu ihren eigenen Entwürfen oder im Fall Nietzsches auch so etwas wie einen menschenfeindlichen Nihilismus. Die andere Front ist der formale Dualismus von Subjekt und Objekt. Das dialogische Gespräch wird von den Vertretern der Dialogphilosophie als »offene Verhältniseinheit pluraler Freiheiten«<sup>8</sup> und gerade nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung gesehen.

Ludwig Feuerbach kritisiert diesbezüglich an dem Modell Hegels: »Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.«<sup>9</sup> Feuerbach seinerseits fällt jedoch in den anderen Abgrund, weil er den Menschen nur auf sich selbst bezieht und nicht mehr in seinen Beziehungen zu anderen sieht: »Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); [...] – die Einheit von Ich und Du – ist Gott [...].«<sup>10</sup>

Martin Buber kritisiert nun zielbewusst diesen Anthropozentrismus Feuerbachs.<sup>11</sup> Ein wichtiger Schritt innerhalb der Dialogphilosophie ist



»Ich und Du« von Martin Buber, gebundene Ausgabe von 1983.

Herman Cohens Schrift *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919; 1978).<sup>12</sup> Cohen schreibt: »Wir führen [...] das Problem der Religion in die allgemeine Philosophie ein, indem wir es zu dem Problem der Vernunft in diese notwendige Beziehung<sup>13</sup> setzen. [...] Alle Bedenken, die sich hiergegen erheben könnten, müssen vorerst zurücktreten. Es darf kein Anstoß an der Vernunft, als der Quelle der Religion, genommen werden. Es darf nicht gefragt werden, ob sie die einzige sei, oder ob noch eine andere Quelle ihr zur Seite gestellt, oder ihr übergeordnet werden müsse. Alle diese Fragen dürfen uns nicht beirren:

[http://www.gbv.de/dms/faz-rez/630413\\_FAZ\\_0069\\_BuZ5\\_0001.pdf](http://www.gbv.de/dms/faz-rez/630413_FAZ_0069_BuZ5_0001.pdf)

<sup>12</sup> Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 698.

<sup>13</sup> Cohen will in diesem Zitat vor allem das Judentum als Form der Religionszugehörigkeit, aber auch als spezifische Form der Religiosität, in ein Verhältnis zur menschlichen Vernunft setzen, das bedeutet, dass Religion als Judentum in sich vernünftig sein müsse. Cohen greift hier auf Kants Auffassungen in »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« zurück. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden von Kant (1793/1794) als Mittel der Vernunft charakterisiert, was bedeutet, dass in dieser Schrift Kants Religion als Vernunftreligion charakterisiert wird, worauf sich Cohen bezieht; vgl. Kant, Immanuel (2003): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg.; Cohen, Hermann (1919): Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt.

<sup>7</sup> Vgl.: <http://buber-gesellschaft.eu/> [Zugriff 6.4.2017, 10.29 Uhr].

<sup>8</sup> Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697.

<sup>9</sup> Feuerbach, Ludwig; Schmidt, Gerhart (1967): Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Kritische Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von Gerhart Schmidt, Frankfurt am Main, Nr. 62.

<sup>10</sup> Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 697; Feuerbach (1967): Grundsätze der Philosophie der Zukunft.

<sup>11</sup> Vgl. Buber, Martin (1962): Schriften zur Philosophie, Werke, Bd. 1, München, S. 294. Auch online verfügbar unter



Deckblatt der Erstausgabe  
 »Der Stern der Erlösung« von Franz Rosenzweig,  
 erschienen im Kauffmann Verlag, 1921.

Sie würden uns nur von dem methodischen Wege ablenken, an dessen Schwelle wir soeben getreten waren. Die Vernunft ist die Quelle der Begriffe.<sup>14</sup>

Letztlich erweist sich jedoch für die eigentlichen Dialogphilosophen dieser neukantianische Zugang von Cohen als unzureichend.

Ferdinand Ebner (1882–1931) schließt sich dann mit seinem Buch *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (Vorstufen: 1918–1919; 1921) an, in dem er vor allem die Icheinsamkeit des vernünftigen Subjekts kritisiert.<sup>15</sup> Es folgen Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921) und Martin Bubers *Ich und Du* (1923).<sup>16</sup> Das eigentliche Du des Menschen sei aber, so Buber, nicht im Menschen zu finden.<sup>17</sup> Das ansprechende Wort sei eine eigene

Realität, wie besonders Franz Rosenzweig in seiner Kritik an Kant und Hegel betont: Vor allem in den religiösen Texten des Judentums wie in der Bibel sei die Anrede des Menschen durch Gott hervorzuheben. »Im Ernstnehmen der gesprochenen Sprache mit ihrem Bedürfnis des Anderen und der Zeit gewinnen die drei transzendentalen Ideen (Welt, Mensch, Gott) als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung Zuordnung und Wirklichkeit. Die Mitte dieses Denkens bildet das Verständnis von Sein als in der sprachlichen Begegnung sich zeitigender Offenbarung der Liebe.«<sup>18</sup>

## 2 Was ist eine dialogische Beziehung? Reflexionen über die Begriffe *Beziehung – Begegnung – Mutualität*

Bubers Werk *Ich und Du* ist 1923 erschienen, aber schon während des Ersten Weltkriegs existierten einzelne Fragmente, sodass die drei Teile des Buches ein wenig uneinheitlich wirken. Im ersten Teil werden die grundlegenden Strukturen und Begriffe erläutert; der zweite Teil ist dem *Zwischen Ich und Du* sowie gelingenden und nicht gelingenden Beziehungen gewidmet, und der dritte Teil geht der Gottesfrage nach. Der erste Teil ist mitunter stark assoziativ geschrieben, die beiden anderen Teile sind eher argumentativ und weniger sprunghaft. Zu *Ich und Du* existiert ein Nachwort Bubers von 1957, in dem er auf wesentliche Anfragen und Fragen zu *Ich und Du* eingeht.<sup>19</sup>

Kein Leser und keine Leserin können sich wohl der suggestiven Kraft der Buberschen Sprache entziehen, aber die Schwierigkeiten beginnen sofort mit den ersten Zeilen des Buches. Hier versucht Buber in der phänomenologischen Denk-

14 Cohen, Hermann; Strauss, Bruno (21978): Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden, S. 33.

15 Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 698.

16 Ebd.

17 Buber (1962): Schriften zur Philosophie, S. 294.

18 Heinrichs (1981): Artikel: Dialogik I., S. 698; Vgl. bes. Casper, Bernhard (1967): Das dialogische Denken.

Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg, S. 69–197.

19 Vgl. Buber, Martin (31973): Das dialogische Prinzip: Ich und Du. Zwiesprache; Die Frage an den Einzelnen; Elemente des Zwischenmenschlichen, Heidelberg, S. 122–136.

tradition stehend zwei Zugänge zur Wirklichkeit zu entwickeln, die er *Grundworte* nennt. Beide Grundworte zielen auf zwei verschiedene Wirklichkeitsbereiche.<sup>20</sup>

Buber geht von der These aus, dass Menschen grundsätzlich einen zweifachen Zugang zur Welt und zur Wirklichkeit hätten: einmal in Form einer dialogischen Beziehung zu anderen Menschen, die er *Ich-Du-Beziehung* nennt, und zum andern als rationaler, auf Erfahrung und Gebrauch zielender, reflektierender Zugang vor allem zur Gegenstandswelt, den Buber *Ich-Es-Beziehung* nennt. Die *Ich-Du-Beziehung* ziele auf Wesentliches im Menschen und könne eben auch nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden; die *Ich-Es-Beziehung* setze immer nur einen Aspekt des Menschseins ein, zum Beispiel das rationale Zugehen auf Gegenständliches.<sup>21</sup>

Beide Beziehungsformen zur Welt und zur Wirklichkeit nennt Buber *Grundworte*; das Ich des Menschen sei in beiden Grundworten existent, aber nicht als absolutes, d.h. völlig unabhängiges Ich<sup>22</sup>, weil beide Grundworte immer einen Bezug benötigten. Eine vollumfassende personale Beziehung gebe es aber nur in der personalen *Ich-Du-Beziehung*. Man könne keinen Menschen *haben* oder besitzen; man könne zum Anderen nur in Beziehung treten. Die *Ich-Du-Beziehung* sei etwas Lebendiges, Dynamisches, während die *Ich-Es-Beziehung* distanzieren und auf Distanz bedacht sei. In der *Ich-Es-Beziehung* drücke sich Erfahrung aus, aber die Erfahrung lasse keine Partizipation zu, weil die Erfahrung im Erfahrenden liege. Erfahrung sei so etwas wie der Gegenspieler von Begegnung.<sup>23</sup>

Buber schreibt deswegen: „Die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung«. <sup>24</sup> Die Welt echter und lebendiger Beziehungen umfasse drei Bereiche:

- 1 *Das Leben mit der Natur* (»Beziehung im Dunkel schwingend und untersprachlich«)
- 2 *Das Leben mit den Menschen* (»Beziehung offenbar und sprachgestaltig«)
- 3 *Das Leben mit den geistigen Wesenheiten* (»Beziehung [...] sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend«).<sup>25</sup>

Grundsätzlich seien *Ich-Du-Beziehungen* wechselseitig: »Man suche den Sinn der Beziehung nicht zu entkräften: Beziehung ist Gegenseitigkeit«. <sup>26</sup>

Im *Nachwort* wird Buber später differenzieren: So gebe es durchaus Unterschiede. Beziehungen zur Natur seien nicht von vorneherein auf Wechselseitigkeit angelegt. Gibt es ein *Ich-Du-Verhältnis* zur Natur? <sup>27</sup> Buber antwortet auf diese selbstgestellte Frage, indem er die Gegenseitigkeit hervorhebt. Bei Tieren existiere zwar das *Ich-Du-Verhältnis* nicht (das Tier sei »nicht, wie der Mensch, zwiefältig«), aber es sei latent vorhanden<sup>28</sup> – es gebe zwar keine Reziprozität der »Tat oder Haltung eines Einzelwesens«, »aber eine Reziprozität des Seins selber, eine nichts als seiende«. <sup>29</sup> Im dritten Teil des Buches illustriert Buber diese Möglichkeit am Beispiel seiner Hauskatze: »Ich sehe zuweilen in die Augen einer Hauskatze. Das domestizierte Tier hat nicht etwa von uns, wie wir uns zuweilen einbilden, die Gabe des wahrhaft ›sprechenden‹ Blicks empfangen, sondern nur – um den Preis der elementaren Un-

<sup>20</sup> Buber (1973), S. 7

<sup>21</sup> Ebd. S. 7f.

<sup>22</sup> Ebd. S. 8.

<sup>23</sup> Ebd. S. 9.

<sup>24</sup> Ebd. S. 10.

<sup>25</sup> Ebd. S. 10.

<sup>26</sup> Ebd. S. 12.

<sup>27</sup> Ebd. S. 123.

<sup>28</sup> Ebd. S. 124.

<sup>29</sup> Ebd. S. 125.

befangenheit – die Befähigung, ihn uns Untieren zuzuwenden. [...] Diese Katze begann ihren Blick unbestreitbar damit, mich mit dem unter dem Anhauch meines Blicks aufglimmenden zu fragen: ›Kann das sein, daß du mich meinst? Willst du wirklich nicht bloß, daß ich dir Späße vormache? Gehe ich dich an? Bin ich dir da?‹ [...]«. <sup>30</sup>

Der Schwerpunkt des Buchs ist freilich die Ich-Du-Beziehung zwischen Menschen: »Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend«. <sup>31</sup> Die *Ich-Du-Beziehung* hat Ereignis- und Begegnungscharakter und ist nicht mehr als ein Moment. Sobald dieser Moment reflektiert wird, entzieht er sich selbst dem Begegnungscharakter und wird zur *Ich-Es-Beziehung* und auch zur *Er-fahrung*:

- » – Was erfährt man also vom Du?
  - Eben nichts. Denn man erfährt es nicht.
  - Was weiß man also vom Du?
  - Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr.«

Und weiter:

»Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber daß ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat«. <sup>32</sup>

Solche Begegnungsmomente seien in erster Linie Geschenk, nicht herstellbar, Gnade. So kann Buber seine erste These formulieren: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung.« <sup>33</sup>

Nur Begegnungssituationen seien Gegenwart. Die *Ich-Es-Beziehung* habe gar keine Gegenwart, sondern nur Vergangenheit: »Insofern der Mensch

sich an den Dingen genügen läßt, die er erfährt und gebraucht, lebt er in der Vergangenheit, und sein Augenblick ist ohne Präsenz. Er hat nichts als Gegenstände; Gegenstände aber bestehen im Gewesensein«. <sup>34</sup>

Gegenwart ist das »Gegenwartende und Gegenwährende. Gegenstand ist nicht die Dauer, sondern der Stillstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Sichversteifen, die Abgehobenheit, die Beziehungslosigkeit, die Präsenzlosigkeit. Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit«. <sup>35</sup>

Die Momente einer echten Begegnung sind immer zugleich auch Momente des Einverständnisses. Dieses Einverständnis wird von Buber als Liebe, die geschieht, die widerfährt, charakterisiert:

»Gefühle wohnen im Menschen, aber der Mensch wohnt in seiner Liebe Das ist keine Metapher, sondern die Wirklichkeit: die Liebe haftet dem Ich nicht an, so daß sie das Du nur zum ›Inhalt‹, zum Gegenstand hätte; sie ist *zwischen* Ich und Du. [...] Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe [...] [...] Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du«. <sup>36</sup>

Das könne nur gegenseitig sein, weil Beziehung Gegenseitigkeit sei <sup>37</sup> und immer *Im Anfang stehe*. <sup>38</sup> Buber nimmt bei diesem Gedanken die ersten Worte der *Hebräischen Bibel* auf: *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*. Diese Worte des narrativen Schöpfungshymnus der Bibel signalisieren keine Chronologie der Weltentstehung, sondern ermöglichen den Geschöpfen, allen voran

dem Menschen, Partizipation an der Schöpfung. Die *Ich-Du-Beziehung* ist Symbol und Analogie zu dieser ersten Beziehung, die Schöpfung ermöglicht.<sup>39</sup> Buber nimmt diesen Bezug zur Schöpfung ernst: »Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; *das eingeborene Du*«. <sup>40</sup>

So ist dann auch der zweite Grundsatz des ersten Teils zu verstehen: »Der Mensch wird am Du zum Ich«. <sup>41</sup> Der Schöpfungsvollzug des Menschen geschieht nicht automatisch, sondern bedarf des Beziehungs- und Begegnungsmoments. Solange der Mensch sich gegen die grundsätzliche Beziehungs- und Begegnungsstruktur der Schöpfung stelle, bleibe er hinter seinem Menschsein zurück und vergrößere die *Es-Welt*, bzw. die *Ich-Es-Beziehung*:

»Die Eswelt hat Zusammenhang in Raum und in der Zeit.  
Die Duwelt hat in Raum und Zeit keinen Zusammenhang.  
Das einzelne Du *muß*, nach Ablauf des Beziehungsvorgangs, zu einem Es werden.  
Das einzelne Es *kann*, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden«. <sup>42</sup>

### 3 Beziehungen zu Menschen

Bubers Schwerpunkt liegt im Bereich der Begegnung von Ich und Du, was einer angedeuteten Ontologie gleichkommt, denn das *Zwischen* wird mit Sprache, Geist und vor allem Sinn gleichgesetzt. <sup>43</sup>

*Ich und Du* und das Problem des *Zwischen* sind scheinbar Perspektiven, die man verkürzt individualistisch nennen könnte, die es aber in der Wahrnehmung Bubers nicht sind. Gleichwohl bleibt im *Zwischen* ein Geheimnis, das sich dem denkenden Zugriff verweigert. Das Geheimnis des *Zwischen Du und Ich* ist ein dynamisch sich verändernder Raum, an dessen Rändern sich unabhängige und schöpferische Energie des jeweils handelnden Ich als Individualität ausdrückt. Das *Zwischen* hängt von den Interaktionen der Beteiligten ab und von der Art und Weise der Interaktion: ob sie das Geheimnis des Anderen bewahrt oder ob sie das Du zum Es verobjektiviert. Das Oszillieren zwischen Ich, Du und Es muss als Prozess verstanden werden, in dem ein Mensch sich fragt, wer er geworden ist, oder auch, wer er sein mag. Nur Kommunikation in Form von Sprache hält die Dynamik des *Zwischen* aus und befähigt Menschen, der Vergegenständlichung des Anderen zu widerstehen und damit auch der Instrumentalisierung und Kolonialisierung des Ichs des Anderen. Wie im *Zwischen* kommuniziert wird, ist Teil religiöser Botschaft, ob Würde, Einzigartigkeit und Gottebenbildlichkeit des Anderen ernst genommen werden.

Buber sagt anschaulich: »Die wahre Anrede Gottes weist den Menschen in den Raum der geliebten Sprache, wo die Stimmen der Geschöpfe aneinander vorüber tasten und eben im Verfehlen den ewigen Partner erreichen«. <sup>44</sup> Der Raum des *Zwischen* ist von Buber durchaus als Raum der Anrede und des (im Wortsinn) *Zuspruchs* verstanden worden. Je größer dieser Raum im qualitativen Sinn ist, desto stärker ist das Moment der Be-

<sup>39</sup> Ebd. S. 27.

<sup>40</sup> Ebd. S. 31.

<sup>41</sup> Ebd. S. 32.

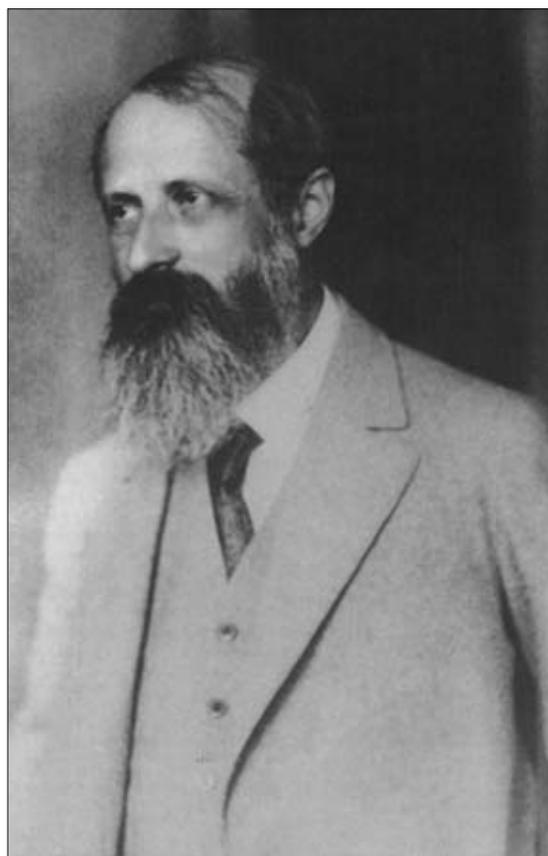
<sup>42</sup> Ebd. S. 37.

<sup>43</sup> Buber (1962): *Schriften zur Philosophie, Werke 1*, München, S. 271, 405; Heinrichs 1981, S. 698.

<sup>44</sup> Buber (1973): *Das dialogische Prinzip: Ich und Du*, S. 161. Buber gebraucht in diesem Zitat den Begriff *vorüber tasten*, was ein oberflächliches Abtasten des Anderen bedeutet.

gegnung; je kleiner das Moment der Begegnung ist, desto größer ist das Fortschreiten der *Eswelt*.<sup>45</sup> Die *gegenständliche* Welt werde durch den *Umfang der Naturekenntnis*, auch durch »den der gesellschaftliche Differenzierung und den der technischen Leistung«<sup>46</sup> erweitert. Signifikant für die *Eswelt* sei auch die Rede »von einer fortschreitenden Entwicklung des geistigen Lebens [...]. Wobei man sich freilich der eigentlichen Sprachsünde wider den Geist schuldig macht; denn jenes ›geistige Leben‹ ist zumeist das Hindernis für ein Leben des Menschen im Geist und bestenfalls die Materie, die darin, bewältigt und eingeformt, aufzugehen hat. Das Hindernis. Denn die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Fähigkeit erfolgt zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen – der Kraft, vermöge deren allein der Mensch im Geist leben kann.« Nur aufgrund seiner Beziehungskraft sei es dem Menschen möglich, im Geist zu leben; aber ein abschließendes Sinn-gefunden-Haben bringe den Menschen schon in die *Eswelt* zurück, weil die Erkenntnis als Resultat in die *Eswelt* eingehe.<sup>47</sup>

Der moderne Mensch habe seinen Bezirk abgezirkelt, in ein *Es-Revier* und in ein *Ich-Revier*.<sup>48</sup> Der begegnende Charakter einer *Ich-Du-Beziehung* ziehe seine Kraft daraus, dass Menschen »zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und daß sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen«<sup>49</sup>.



Martin Buber, um 1928.

Daraus folgt für Buber, sich gerade nicht von der »unablässig wachsende[n] *Eswelt*«<sup>50</sup> überwuchern zu lassen, denn seine Erlösung finde der Mensch ausschließlich im *Du*, und das Wesen des Geistes sei das »*Dusagenkönnen*«. <sup>51</sup> »In der *Eswelt* waltet uneingeschränkt die Ursächlichkeit. Jeder sinnlich wahrnehmbare ›physische‹, aber auch jeder in der Selbsterfahrung vorgefundene oder gefundene ›psychische‹ Vorgang gilt mit Notwendigkeit als verursacht und verursachend. Davon sind auch die Vorgänge, denen der Charakter einer Zwecksetzung beigemessen werden darf, als Bestandteile des *Eswelt*-Kontinuums nicht ausgenommen [...].«<sup>52</sup>

45 Ebd. S. 39.

46 Ebd. S. 40.

47 Ebd. S. 42f.

48 Ebd. S. 45.

49 Ebd. S. 47.

50 Ebd. S. 49.

51 Ebd. S. 52f.

52 Ebd. S. 53.

Die Bindung des Menschen entweder an die *Eswelt* oder an die *Duwelt* ist entscheidend für den Grad seiner Freiheit: »[...] die Welt des Du ist nicht verschlossen. Wer mit gesammeltem Wesen, mit auferstandner Beziehungskraft zu ihr ausgeht, wird der Freiheit inne. Und vom Glauben an die Unfreiheit frei werden heißt frei werden«<sup>53</sup>. Der *willkürliche Mensch* dagegen »glaubt nicht und begegnet nicht. Er kennt die Verbundenheit nicht, er kennt nur die fiebrige Welt da draußen und seine fiebrige Lust, sie zu gebrauchen [...]«<sup>54</sup>.

Die beiden *Ichs* der Grundworte unterscheiden sich: Das Ich der Es-Beziehung ist »Subjekt des Erfahrens und Gebrauchens«, »mit seinem Mein« befasst. Dagegen ist das Ich der Du-Beziehung Subjektivität und Person: Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt. Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt«<sup>55</sup>.

Wenn der Mensch sein Menschsein nicht für eine dialogische Beziehung einsetze, verkümmere er und verfremde sich, d.h. er entfremde sich von sich selbst und von seiner lebendigen Mitte.

#### 4 Beziehung zu Gott

Im Bereich des *Zwischen Du und Ich* konstituiert sich mittels Kommunikation der Raum der Würde, aber auch des Aushaltens des Anderen, im strengen Sinn Toleranz, nämlich das Ertragen-müssen des Anderen in seiner Andersheit. Gleichzeitig treffen im Raum des *Zwischen* verschiedene Konstruktionen von Sinn und Erzählung aufeinander, die im besten Fall Begegnung öffnen, im schlechten Fall im verobjektivierenden Infor-

mationswissen über das Sinnkonstrukt des Anderen stecken bleiben. Buber denkt den Raum des *Zwischen* qualitativ und nicht quantitativ: »Dialogisches Leben ist nicht eins, in dem man viel mit Menschen zu tun hat, sondern eins, in dem man mit den Menschen, mit denen man zu tun hat, wirklich zu tun hat«<sup>56</sup>. Der Raum des *Zwischen* ist der Raum der dialogischen Grundbewegung, d.h. die Hinwendung des Ich zum Du; die handelnden Personen bekommen Gegenwart und halten dieser sich konstituierenden Wirklichkeit stand.

Allein in dieser Bewegung im Bereich des *Zwischen* ereignet sich Gemeinschaft als Beieinandersein, als ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber.<sup>57</sup> Das *Zwischen* ist in der Buberschen Denkrichtung etwas anderes als das Soziale.<sup>58</sup> Das *Zwischen* ist der Raum des Nicht-Objekt-Seins. Wie im Raum des *Zwischen* kommuniziert wird, wirkt sich auf den Selbstbezug des Ich, auf die Beziehung zwischen dem ICH und dem EWIGEN<sup>59</sup> Du, und auf die Beziehung zwischen Ich und Du, Ich und Es aus. Das Ich existiert letztlich nur in einer narrativen Existenz, in der einzelnen biografischen Elementen Sinn zugeschrieben wird.

*Selbstverantwortung*, so Buber, existiert nur, »wenn es die Instanz gibt, vor der ich mich verantworte, und ›Selbstverantwortung‹ hat nur dann Realität, wenn das ›Selbst‹, vor dem ich mich verantworte, in das Unbedingte durchsichtig wird«<sup>60</sup>. Kommunikative und narrative Identität des Ich im Raum des *Zwischen* kann nicht wie ein Besitz oder Habitus erworben werden, sondern muss an dem Prozessgeschehen des *Zwischen* teilhaben: »Wir müssen uns nicht gefunden haben, um zu leben, sondern wir leben, um uns zu finden«<sup>61</sup>.

53 Ebd. S. 61.

54 Ebd. S. 62.

55 Ebd. S. 65.

56 Ebd. S. 167.

57 Vgl. Ebd. S. 185.

58 Vgl. Ebd. S. 272.

59 Bei Buber ist der Ewige, also Gott, immer groß geschrieben.

60 Ebd. S. 164.

61 Luther, Henning (1992): Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart, S. 151.

## 5 Schlussfolgerungen für den interreligiösen Dialog

Die Grundvoraussetzung dieses Denkens ist ein Ansatz, der darauf aufmerksam macht, dass auch religiöse Identität in der Gefahr steht, sich naturgemäß von anderen religiösen Gestimmtheiten abzugrenzen. In der neueren religionstheologischen Diskussion<sup>62</sup> wird deshalb vorgeschlagen, nicht von religiöser Identität, sondern von einer religiösen Kohärenz des Subjekts auszugehen.

Das bedeutet, dass sich das Selbst eines Menschen als geschichtlich erfasst und wahrnimmt und sich eingebettet weiß in beziehungsreiche Lebensgeschichten. Identität als Kohärenz lässt einen Freiraum für das Selbst des Menschen zu, in dem Begegnungen aller Art zugelassen werden und sich so ein dynamisches Beziehungsgeflecht entwickeln kann, in dem auch Lasten abgestoßen werden können und Neues zum Selbst hinzutreten kann. Die Begründung für diese Perspektive sieht Buber wohl in der Gottebenbildlichkeit des Menschen: »Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an. Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder [Beziehung] und vollendet sich an keiner.«<sup>63</sup>

Erst in der Anrede durch das ewige Du entsteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit seine unverfügbare Würde. Die biblischen Gottesnamen sind deswegen für Buber nicht nur semantische Zeichen, nicht nur Bezeichnungen des ewigen Du, sondern auch immer schon Formen echter Anrede<sup>64</sup>, die durch das Gelesen-

und Gehörtwerden im Rezeptionsvorgang sich transformieren und ins Dialogische überleiten.

»Denn wer das Wort Gott spricht und wirklich *Du* im Sinn hat, spricht, in welchem Wahn immer er befangen sei, das wahre *Du* seines Lebens an, das von keinem andern eingeschränkt zu werden vermag und zu dem er in einer Beziehung steht, die alle andern einschließt.«<sup>65</sup> Gott widerfährt mir in seinem *Du* ausschließlich in der Begegnung.<sup>66</sup>

Letztlich ist es also die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die zu einem kommunikativen, prozessualen, narrativen und kohärenten Identitätsverständnis des Ich anstiftet und auf Befreiung der Subjektivität hofft. Die Identität des Ich im Raum des Zwischen lässt sich dann gerade nicht als Einheit, Geschlossenheit, Abtrennung, Ganzheit sehen, sondern als Bewegung in der Zerrissenheit, Fragmentierung und Widersprüchlichkeit und im Angewiesensein auf das ewige *Du*, aber als in sich kohärent, bzw. zusammenhängend.<sup>67</sup>

Das Ich hält in dieser Bewegung die Differenz zum *Du* aus und das Bewusstsein für die Differenz wach, ohne den Sirenen gesängen der Differenz und des Unterschieds zu erliegen, wenn der Andere auf Differenz und Andersheit festgelegt wird. In den Endlichkeitserfahrungen, in den Widersprüchen, in der Vergänglichkeit des Lebens wird der Mensch in seiner ganzen Existenz auf den letzten Sinn verwiesen, auf Gott. Religiöses Lernen und Kommunizieren will genau dieser Fraglichkeit auf die Spur kommen und nicht in die Uniform des stabilisierenden, legitimierenden, bestätigenden, überhöhenden Konstrukts von Sinn schlüpfen.

<sup>62</sup> Vgl. Wrogemann, Henning (2015): Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz, in: Lehrbuch interkulturelle Theologie: Missionswissenschaft, 3, Gütersloh.

<sup>63</sup> Buber (1973): Das dialogische Prinzip: Ich und Du. S. 76.

<sup>64</sup> Ebd. S. 76.

<sup>65</sup> Ebd. S. 77.

<sup>66</sup> Ebd. S. 78.

<sup>67</sup> Vgl. Wrogemann (2015): Theologie interreligiöser Beziehungen.

Mit Bubers Worten: »Ich sage Ja zu der Person, die ich bekämpfe, partnerisch bekämpfe ich sie, ich bestätige sie als Kreatur und als Kreation, ich bestätige auch das mir entgegen Stehende als das mir gegenüber Stehende.«<sup>68</sup>

Ein derartiges religiöses Lernen im Raum des Zwischen zielt nicht auf ein eindimensionales Selbst- und Weltverständnis, sondern auf intellektuelle Mehrperspektivität und nimmt Fraglichkeit als Impuls der Kommunikation auf. Zur Anstrengung wird diese Fraglichkeit vor allem im interreligiösen Kontext. Abzuwehren sind der Schein von Begegnung, die Eindimensionalität und die Unzulänglichkeit der Wahrnehmung, der es an Wahrhaftigkeit und Mut fehlt, auf den Anderen sich hinzubewegen.

Diese Bewegung auf den Anderen hat als Grundvoraussetzung so etwas wie Neugier oder auch die Bereitschaft, offen zu sein für überraschende Begegnungen, die sich nicht herstellen oder befehlen lassen oder sich automatisch einstellen. Auch ist nicht gesagt, dass religiöses Informationswissen, das Buber der *Ich-Es-Sphäre* zuordnen würde, von sich aus das Potenzial für Begegnungen bereithält. Allzu großes Religionswissen, so die Warnung Bubers, könne auch Begegnungen verunmöglichen, weil der Andere immer schon festgelegt sei. Andererseits tut dieses religionskundliche Wissen durchaus not, weil im *global village* Menschen verschiedener Zugehörigkeit längst zu Nachbarn geworden sind und miteinander auch auskommen müssen. Das setzt, wie auch immer, voraus, dass von anderen im Sinn der Kohärenz, was als Kompetenz zu erwerben und zu lernen sei, eine gewisse Fehlerfreundlichkeit vorausgesetzt wird. Fehler und Unwissen müssen

nicht nur negativ bewertet werden, sondern können so durchaus auch als eine Ressource der Veränderung angesehen werden, wenn Fehler im interreligiösen Bereich auch wahrgenommen werden dürfen und man sich sein Unwissen auch einzugestehen vermag. Sich gegenseitig Fehler zugestehen hilft, die dialogische Situation zu entspannen und sich von der Vorstellung zu lösen, als müsse im interreligiösen Dialog Perfektion vorherrschen.

Nur das echte Gespräch ist nach Buber in der Lage, dem anderen Menschen wesentlich zu begegnen: »Jede wirkliche Beziehung zu einem Wesen oder einer Wesenheit in der Welt ist ausschließlich.«<sup>69</sup> Die Befähigung zu dieser Form des Gesprächs komme nach Buber aber ausschließlich von Gott: »In der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins.«<sup>70</sup> Gott lässt sich aber wiederum nur in der Begegnung und im Sich-Einlassen auf die Anrede finden: »Man findet Gott nicht, wenn man in der Welt bleibt, man findet Gott nicht, wenn man aus der Welt geht. Wer mit dem ganzen Wesen zu seinem Du ausgeht und alles Weltwesen ihm zuträgt, findet ihn, den man nicht suchen kann.«<sup>71</sup> Buber kann in diesem Zusammenhang von einer *sakramentalen Existenz* sprechen; er meint damit, dass Gott zum Menschen in der Fremdheit des Anderen kommen will, und vice versa, dass die Beziehung zu Gott sich nur in der Begegnung mit dem Mit-menschlichen in der Welt realisiert.<sup>72</sup> »Gott will zu seiner Welt kommen, aber er will zu ihr durch den Menschen kommen. Dies ist das Mysterium unseres Daseins, die übermenschliche Chance des Men-

68 Buber (1973): Das dialogische Prinzip: Ich und Du, S. 283.

69 Ebd. S. 79.

70 Ebd. S. 80.

71 Ebd.

72 Vgl. Buber (1962): Schriften zur Philosophie, S. 100; Buber, Martin (1963): Schriften zum Chassidismus, Kösel (Werke, Bd. 3), München, S. 738.

schengeschlechts [...]. Das ist es, worauf es letzten Endes ankommt: Gott einlassen. Man kann ihn aber nur dort einlassen, wo man [...] wirklich steht, [...] wo man ein wahres Leben lebt. Pflegen wir heiligen Umgang mit der uns anvertrauten kleinen Welt [...].<sup>73</sup> Wirklichkeit ist für Buber in erster Linie *Widerfahrnis*, und in dieser *Widerfahrnis* ist Begegnung mit dem menschlichen Du und dem ewigen Du möglich, was die Akzeptanz des Konkreten um seiner Heiligung willen voraussetzt.<sup>74</sup>

## 6 Ausblick

Buber kann ähnlich, wie in anderen Religionen auch formuliert, sagen: Gott ist mir näher als mein ich.<sup>75</sup> Das bedeutet, dass Gott mir immer schon voraus ist, indem er sich dem Menschen zuwendet und in dieser Haltung sich selbst als Gott treu bleibt; Gott lässt sich in der zwischenmenschlichen Begegnung dort finden, wo man ihn nicht vermutet, wo aber der Dialog und zwischenmenschliche Beziehungen gelingen.

Eine gelungene menschliche Beziehung ist immer schon im Hegelschen Sinn in Gott aufgehoben und auch bewahrt, weil das Wesen Gottes Beziehung und Liebe ist: »Vielmehr ist es, wie wenn einer seines Wegs geht und nur eben wünscht, es möchte der Weg sein; in der Kraft seines Wunsches äußert sich sein Streben. Jedes Beziehungsereignis ist eine Station, die ihm einen Blick in das erfüllende auf tut; so ist er in allen des einen unteilhaftig, aber teilhaftig auch, weil er gewärtig ist.«<sup>76</sup>

Jede dialogische und gelingende Beziehung verweise, so Buber, zurück auf den Schöpfer, auf

das ewige DU, das sich wesenhaft als Liebe zeigt: »Man findet Gott nicht, wenn man in der Welt bleibt, man findet Gott nicht, wenn man aus der Welt geht. Wer mit dem ganzen Wesen zu seinem Du ausgeht und alles Weltwesen ihm zuträgt, findet ihn, den man nicht suchen kann.«<sup>77</sup>

Das bedeutet dann, ein Leben im Bewusstsein vor Gott auch bewusst zu führen und das Leben zu heiligen, auch zu genießen und nicht zu vernutzen: »[...] wenn du das Leben heiligst, begegnest du dem lebendigen Gott.«<sup>78</sup>

Das wiederum bedeutet, dass Gott philosophisch – hier noch einmal die Aufnahme philosophiekritischer Momente – weder aus der Natur, aus der Geschichte noch aus dem Selbst erschlossen werden kann; er könne nur angesprochen werden<sup>79</sup>: »Daß du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, daß Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich? Wie gäbe es den Menschen, wenn Gott ihn nicht brauchte, und wie gäbe es dich? Du brauchst Gott um zu sein und Gott braucht dich – zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist.«<sup>80</sup>

Gleichzeitig wird in dieser Botschaft die Warnung deutlich, Leben, Beziehungen, Menschen, Tiere, Pflanzen nicht zu vernutzen, denn eine derartige Beziehungsdefinition wäre nach Bubers Verständnis die Grundlage der *Vergegnung* und der Lebensfeindlichkeit: »Man kann sein Leben nicht zwischen eine wirkliche Beziehung zu Gott und ein unwirkliches Ich-Es-Verhältnis zur Welt aufteilen – zu Gott wahrhaft beten und die Welt benützen. Wer die Welt als das zu Benützende kennt, kennt auch Gott nicht anders.«<sup>81</sup>

<sup>73</sup> Buber (1963): *Schriften zum Chassidismus*, Werke 3, München, S. 738.

<sup>74</sup> Vgl. Ebd. S. 984.

<sup>75</sup> Buber (1973): *Das dialogische Prinzip: Ich und Du*, S. 80.

<sup>76</sup> Ebd. S. 81.

<sup>77</sup> Ebd. S. 80.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd. S. 82.

<sup>80</sup> Ebd. S. 83.

<sup>81</sup> Ebd. S. 109.

Andreas Losch<sup>1</sup>

## Überlieferung und Kompositionsstruktur von *Ich und Du*. Ein Neuansatz der Interpretation

*Den Freunden, die in diesen sieben Jahren  
Mir nahe blieben, nahe kamen, nahe waren  
Reich ich dies Buch, reich ich mich hin  
zum Bunde:  
Erkennt euch, schliesst den Kreis,  
es ist die Stunde.*<sup>2</sup>

Das Martin Buber Archiv in Jerusalem ist ein reicher Schatz, den auch die bald abgeschlossene Werkausgabe nicht ganz vollständig heben konnte. Es ist ein einfaches Blatt in diesem Archiv (im folgenden »Datierungsblatt« genannt), auf dem sich die handschriftliche Vorlage für denjenigen Eintrag Bubers zur Entstehungsgeschichte von *Ich und Du* befindet, der sich gedruckt allein am Ende der Erstauflage des Buches wiederfindet:

»Entwurf des Werks, dessen Anfang dieses Buch ist: Frühling 1916;  
erste Niederschrift dieses Buchs: Herbst 1919;  
endgültige Fassung: Frühling 1922.«<sup>3</sup>

Diese Stationen sollte man sich in ihrem genauen Wortlaut gut einprägen, soviel sei bereits verraten. Auf dem Datierungsblatt steht zudem Folgendes zu lesen, was die ursprünglichere, weil ausführlichere Fassung des oben Zusammengefassten darstellt, so meine These:

»Dieses Buch stellt den Anfang eines Weges dar, den ich weiter zu gehn und weiter zu führen versuchen will. Der erste Entwurf des ganzen Itinerars stammt aus dem Mai 1916; diese Niederschrift des Anfangs habe ich erst im Mai 1922 beendet. Möge die Ahnung eines Auftrags, die mir in dieser Zeit, nicht immer aber immer wieder beistand, bei mir bleiben.«<sup>4</sup>

Dazu zunächst dreierlei:

1 Es heißt im ersten Satz der ausführlichen Fassung: »...versuchen will«. Die tatsächlich ja nur »versuchsweise« angedachten Wegstationen des Werkes (nicht: des Buches *Ich und Du*) sind in verschiedenen handschriftlichen Fassungen erhalten<sup>5</sup>, sie spiegeln sozusagen Varianten des Itinerars des angedachten *Gesamtwerkes*, von dem *Ich und Du* nur der Anfang sein sollte.

2 Deutungsbedürftig ist der Beginn des Satzes nach dem Semikolon. Man könnte meinen, er bezöge sich auf den Vordersatz, also den *Entwurf des ganzen Itinerars*. Der wird jedoch kaum bis 1922 gedauert haben und dann erst beendet worden sein. Vielmehr meint Buber m.E. mit »diese Niederschrift« wohl etwas, das er vorliegen hatte, zu dem das Blatt ursprünglich gehörte. Also die erste Fassung von *Ich und Du*. Die später gedruckte Kurzfassung verrät uns ja, dass *diese Niederschrift* 1919 begonnen wurde, und dann eben 1922 beendet worden ist.

3 Der wirkliche *Auftrag*, wie Buber es nennt, erreicht diesen dann ja mit der Anfrage der *Verdeutschung*, die er nur zusammen mit Franz Rosenzweig durchführen wollte. Dies legt nahe, dass einer der oben im eingangs zitierten Gedicht genannten Freunde bereits *Rosenzweig* war; er ist vermutlich eher gegen Ende von *Ich und Du* zu finden, weil die beiden sich spät kennenlernten<sup>6</sup> – was immer denn das ursprüngliche Ende darstellt. Die Begegnungen mit nahen Freunden, so eine weitere zentrale These für diesen Aufsatz, bestimmen also die Kompositionsstruktur von *Ich und Du*. Man möchte Bubers Gedicht aufnehmen und sagen: *Erkennt sie, schließt den Kreis, es ist die Stunde*.

1 Dr. Andreas Losch ist Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät, Universität Bern.

2 Buber, Martin: »Mappe 9b zu: ›Ich und Du‹«, Arc. Ms. Var. 350, 2, 9b.

3 Buber, Martin (1923): *Ich und Du*, Leipzig, S. 139.

4 Buber: »Mappe 9b zu: ›Ich und Du‹«.

5 Horwitz, Rivka (1978): *Buber's way to I and Thou*, Phronesis 7, Heidelberg, S. 210; S. 269–270.

6 Losch, Andreas (2015): *Ich, Du und ER*.

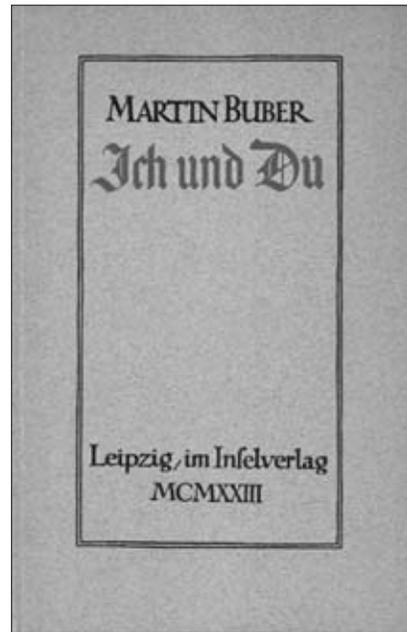
Franz Rosenzweigs Einfluss auf die Abfassung von ›Ich und Du‹; was allerdings an vielen Stellen durch die vorliegende Darstellung zu korrigieren ist.

## 1 Grobstruktur des Gesamtwerks

Zunächst soll es jedoch um den Überlieferungsrahmen des Ganzen gehen. Rivka Horwitz, der wir, so muss man festhalten, so viele wertvolle Einsichten in die Entstehungsgeschichte von *Ich und Du* verdanken, hat leider auch Wesentliches übersehen. Sie interpretiert die Aussagen Bubers dahingehend, »that he had formulated a plan for the book in 1916«<sup>7</sup>, »and in the fall of 1919 he had written a first rough draft (*unbeholfene Niederschrift*) of *I and Thou*.«<sup>8</sup> Ihr zufolge wurde diese Niederschrift jedoch niemals entdeckt.<sup>9</sup>

Sie liegt hier leider nun (oder eher: glücklicherweise) in zweifacher Hinsicht falsch. Richtig ist zunächst die Tatsache, dass 1916 ein Plan gefasst wurde. Buber hat jedoch dann seit 1919 an einem Manuskript gearbeitet, das durchaus in weiten Stücken erhalten ist und teilweise sogar in die Endfassung von *Ich und Du* aufgenommen wurde, wie zu zeigen sein wird. Es wäre ja auch merkwürdig, würde Buber die Anfänge dieses von ihm selbst als *Auftrag* erfahrenen Werks verloren und nicht aufbewahrt haben.

Der Schlüssel, um Buber in dieser Hinsicht zu verstehen, ist seine handschriftliche Aussage auf dem Datierungsblatt, die wir oben zitiert haben, die von Horwitz sogar als Faksimile wiedergegeben wird, aber fälschlicherweise als dem Buch voranzustellendes *Motto* klassifiziert worden ist.<sup>10</sup> In Wirklichkeit handelt es sich, wie dargelegt, um eine detaillierte Erläuterung der Kurzfassung der Wegstationen des Buches, wie sie am Ende der Erstauflage auch abgedruckt worden ist.



Deckblatt der Erstausgabe  
»Ich und Du« von Martin Buber,  
erschienen im Insel-Verlag, 1923.

Merkwürdig ist außerdem, dass Horwitz gar nicht diskutiert, dass der Plan laut Buber 1916 gefasst wurde, während sie ein auf den 5.2.1918 (also zwei Jahre später) datiertes Manuskript als entscheidend ansieht. Sie liegt damit jedoch zum Teil unbewusst richtig, weil der 1916 gefasste Plan ja der Plan *zum Werk* (also *Gesamtwerk*) war, wie es im Gegenteil zu ihrer eigenen unsachgemäßen Übersetzung (»plan for the book«<sup>11</sup>; richtig wäre: *for the work*) im Original heißt, während die *erste Niederschrift des Buchs* (also Niederschrift von *Ich und Du*) auf 1919 datiert.

Wie lassen sich die verschiedenen Versuche, d.h. Aufrisse des Gesamtwerks, nun zeitlich einordnen?

Das sorgfältig beschriebene Dokument am Ende des umfangreichen und bekannten Handmanuskripts von *Ich und Du*<sup>12</sup> ist recht offensichtlich eine nachträgliche Synopse:

7 Ebd. S. 20.

8 Ebd.

9 »No evidence of the 1919 manuscript has been discovered.«  
Ebd. S. 22.

10 Ebd. S. 261.

11 Ebd. S. 20.

12 Buber, Martin: »Mappe 9 mit dem Handmanuskript von  
»Ich und Du«, Arc. Ms. Var. 350, 2, 9. In: Horwitz (1978):  
Buber's way to I and Thou, S. 210.

**Erstes Blatt** (*Martin Buber Archiv*  
Ms. Arc. Var. 350, 2, 9, 100)

Bücherreihe: *Religion als Gegenwart*

- I Ich und Du
- II Die Urformen des religiösen Lebens
- III Die religiöse Person
- IV Die Religionen
- V Die religiöse Kraft und unsere Zeit
  - Das religiöse Leben
    - 1 Die Offenbarung
    - 2 Die Weihe (Mysterium)
    - 3 Der Dienst (Opfer und Gebet)
    - 4 Die Kunde (Mythus – Dogma)
    - 5 Die Lehre
    - 6 Die Gemeinde
    - 7 Das Reich
  - Die Urformen und die Magie

- I Ich und Du
- II Urformen des religiösen Lebens
  - 1. Magie | 2. D. Opfer
  - 3. D. Mysterium | 4. Das Gebet
- III Gotteskunde und Gottesgesetz
  - 1. Mythus | 2. Dogma
  - 3. Gesetz | 4. Lehre
- IV Die Person und die Gemeinde
  - 1. Der Stifter | 2. Der Priester
  - 3. Der Prophet | 4. D[er] Reformator
  - 5. Der Einsame<sup>13</sup>
- V Die religiöse Kraft und unsere Zeiten  
(Die Kraft und das Reich)

Interessant ist der Unterschied zu einem losen einzelnen Blatt:

**Zweites Blatt** (*Martin Buber Archiv*  
Ms. Arc. Var. 350, 2, 9b)

- 1 Ich und Du
- 2 Die Offenbarung
- 3 Die Weihe
- 4 Der Dienst
- 5 Mythus und Dogma (Die Kunde)
- 6 Gesetz und Lehre (Die Lehre)
- 7 Das Reich

- I Ich und Du
- II Urformen des religiösen Lebens
- III Gotteskunde und Gottesgesetz  
(Mythus – Dogma) | (Gesetz – Lehre)
- IV Person und Gemeinde
- V Die religiöse Kraft  
und unsere Zeit das Reich<sup>14</sup>

Was in der zweiten – ich vermute, ursprünglicheren – Variante einen siebenteiligen Gesamtplan (wobei die Siebenzahl sicher kein Wunder ist, sondern als Vollzahl ein alles umfassendes Werk symbolisiert) darstellt, wird in der späteren Darstellung quasi in *Ich und Du* und die weiteren Themen aufgebrochen, von denen ja selbst *Das religiöse Leben* von Buber nur noch ansatzweise *verwirklicht* wurde<sup>15</sup>.

Dann aber stünde der Titel *Ich und Du* von Anfang an fest. Dies ist interessant, aber auch nicht wirklich überraschend, wie noch dargelegt werden wird. Der Schlüssel nun, um Bubers eigene Aussagen zu verstehen, ist das hier in diesem Aufsatz an den Eingang gestellte, vermutlich 1922/23 – jedenfalls nach Abfassung des Buchs – verfasste Gedicht. Die Anlage und Niederschrift

<sup>13</sup> Ich danke meinem früheren Kollegen Arne Taube für die Hilfe bei der Entschlüsselung dieser Aufzeichnung.

<sup>14</sup> Streichungen von Martin Buber.

<sup>15</sup> Vgl. Losch (2015): *Ich, Du und ER*, S. 32. Skizzen dazu in: Buber: »Mappe 9b zu: »Ich und Du«.

des Buchs sind demnach geprägt von Erlebnissen Bubers mit seinen nahen Freunden. So, wie gesagt, die zentrale hier zu vertretende These.

Wollen wir sie aufrechterhalten, müssen wir als Erstes fragen, welches einschneidende Erlebnis mit einem nahen Freund den Ausschlag gegeben haben kann, das Vorhaben für das *Werk* im Mai 1916 zu fassen und mit dem Thema *Ich und Du* zu beginnen. Man beachte, Buber hat es

»nicht immer, aber immer wieder« als Auftrag erlebt, oder um es mit seinem späten Nachwort zu *Ich und Du* zu sagen: »Als ich (vor mehr als vierzig Jahren) die erste Skizze dieses Buches entwarf, trieb mich eine innere Notwendigkeit an. Eine Sicht, die mich seit meiner Jugend immer wieder heimgesucht hatte und immer wieder getrübt worden war, hatte nun eine beständige Klarheit erlangt, und diese war so offenbar von überpersönlicher Art, daß ich alsbald wußte, für sie Zeugnis ablegen zu sollen.«<sup>16</sup>

## 2 Bubers Freundschaft mit Landauer: der Entwurf des *Werks*

Bubers Briefwechsel sind es, die uns heute Auskunft über Bubers Begegnungen und Erlebnisse mit seinen Freunden geben. Aber in welchem Zeitraum sollen wir suchen? Interessant ist,



Das Haus in Heppenheim an der Bergstraße zwischen Darmstadt und Heidelberg, wo die Familie Buber von 1916 bis 1938 wohnte.

dass die Datierung der Anfänge des *Werks* (auf dem Datierungsblatt) von Buber mehrfach verschiedentlich überschrieben, also verbessert, worden ist<sup>17</sup>. Im vermutlich ursprünglicheren, längeren Text lautet das Datum: Mai 1916.

Was geschah zu dieser Zeit? Buber war nach Heppenheim gezogen, Heft I des *Juden* war erschienen, und die brieflichen Reaktionen der Leser trafen ein. Allen voran Max Brod, sodann Stefan Zweig, Gustav Landauer und Walter Benjamin gaben sich brieflich ein Stelldichein. Doch so etwas allein beeinflusst zwar die Stimmung, motiviert aber keinen monumentalen Neubeginn.

Von den Freunden gerade besucht hatte ihn Gustav Landauer,<sup>18</sup> der ihm dann aber in einem »langen und bitteren Brief Ästhetizismus und geistige Verwirrung« vorwarf.<sup>19</sup> Es ging um den *Kriegsbuber*: »Trotz seiner ›Versöhnung‹ mit Landauer ging Buber von seiner metaphysischen Be-

<sup>16</sup> Buber, Martin (1962): Nachwort (zu »Ich und Du«), in: Buber, Martin: Schriften zur Philosophie, Werke 1, München/Heidelberg, S. 161–170, hier S. 161.

<sup>17</sup> Wenn ein Freudscher Versprecher schon den wahren Gedanken verrät, verraten diese Änderungen zumindest spätere Reflexionsstufen.

<sup>18</sup> Schaeder, Grete (Hg.) (1972): Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. I: 1897–1918, Heidelberg, S. 433.

<sup>19</sup> Ebd. S. 67.



Martin Buber, 1916.

trachtungsweise des Krieges nicht ab. Sein Vortrag ›Die Tempelweihe‹ war im Dezember 1914 gehalten worden; auf dasselbe Thema kam er in seinem Essay ›Die Losung‹, welches er der Zeitschrift *Der Jude* voranstellte, noch einmal zurück.«<sup>20</sup>

»Im März 1916 zog Buber – nach über zehnjährigem Aufenthalt in Berlin, während dessen er Landauer fast täglich sah – mit seiner Familie nach Heppenheim in die Nähe von Frankfurt am Main. Am 7. Mai 1916, nach zweimonatiger Trennung, stattete Landauer Buber in seinem neuen Heim einen Besuch ab. Buber hieß den Freund herzlich willkommen, aber Landauer kehrte aus Heppenheim doch ziemlich irritiert und verärgert zurück.«<sup>21</sup> Es kommt zu dem genannten Schreiben. »Landauer schließt seinen langen und scharfen Brief mit der Weigerung, an Bubers neu gegründeter Zeitschrift ›Der Jude‹ mitzuarbeiten, jeden-

falls solange dieses Blatt bzw. sein Herausgeber direkt oder indirekt für den Krieg eintritt.«<sup>22</sup>

»Wir dürfen wohl davon ausgehen, daß Landauers Brief vom 12. Mai 1916 für Bubers persönliche und intellektuelle Entwicklung höchst bedeutsam war. Zumal die Vermutung naheliegt, daß dieser Brief Bubers Wendung von der Mystik, die wir vielleicht lieber als Erlebnis-Mystik bezeichnen sollten, zum dialogischen Denken ausgelöst hat.«<sup>23</sup> So Paul Mendes-Flohr, dem wir soweit folgen wollen.

Es war m.E. der emotionale Widerstand Landauers gegen den *Kriegsbuber*, der den ersten Entwurf des Gesamtwerkes bewirkte. Landauer ›kochte das Blut‹, er sagte über Bubers zeitgenössische Ausführungen in *Der Geist des Orients und das Judentum*: »Das ist die Sprache eines, der durch Bewirktheit in seiner Klarheit bedenklich getrübt ist, nicht eines Wirkenden noch eines Schauenden.«<sup>24</sup> Das musste dem um *Verwirklichung* so bemühten Buber in der Seele weh tun. Landauer zielte mit seiner Kritik auf die der ersten Ausgabe des *Juden* vorangestellte Losung Bubers und verweist von dorthin auf den Sammelband *Der Geist des Judentums*, darin auf eine Stelle in der ersten Rede Bubers, *Der Geist des Orients und das Judentum*.

Was hat ihn dermaßen verärgert? Die Losung, ja nichts weniger als Bubers damaliges *Programm*, beklagt die Gespaltenheit der Judenheit und glorifiziert dabei den Krieg. Nicht nur das, Buber stilisiert sich selbst gewissermaßen als Erlöser. Er zitiert eine frühere Rede von sich selbst: »Viele werden uns folgen, die uns noch nicht gefolgt waren – vielmehr, sie werden sich selber folgen.

<sup>20</sup> Mendes-Flohr, Paul (1979): Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu ›Ich und Du‹, Königstein, S. 135.

<sup>21</sup> Ebd. S. 136.

<sup>22</sup> Ebd. S. 139.

<sup>23</sup> Ebd. S. 140.

<sup>24</sup> Buber, Martin (1918–1938): Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. II, S. 434.

Denn sie haben den Weg der inneren Befreiung betreten und sie werden erkennen, daß es für den sich befreienden Juden keine Wege gibt, sondern nur einen Weg.«<sup>25</sup> Buber wusste es sozusagen schon immer. Alle Gespräche mit Kriegsheimkehrern bestärken ihn: Die wahre neue Gemeinschaft (Landauers Thema) ist gewissermaßen die Kriegsbruderschaft. »... wir meinen nicht den Einzelnen, sondern den Juden als Träger des Volkstums und seiner Aufgabe. Wir fordern ... Lebens- und Arbeitsfreiheit für eine niedergehaltene Volksgemeinschaft, und daß sie, die heute in ihrem größten Teil als ohnmächtiges Objekt der Ereignisse behandelt wird, freies Subjekt ihres Schicksals und ihres Werkes werde, damit sie zur Erfüllung ihres Amtes an der Menschheit heranwache. Diese Freiheit zu erkämpfen, ist die eine Losung unseres Kriegs; die andere aber, *die hemmenden Kräfte der Eigensucht und Zersetzung zu bezwingen, die im Judentum selbst der Aufgabe entgegenstehen*. Wenn wir erkannt haben, daß es gilt, mit unserem Verhältnis zu unserer Gemeinschaft Ernst zu machen, wenn wir dazu erwacht sind, uns für sie verantwortlich zu fühlen, dann müssen wir alles einsetzen, um sie zu reinigen. Der Jude, der ist, ist für uns nicht Ziel, sondern *Ausgangspunkt*; wir wollen den Juden, dessen hohes Bild wir im Gedächtnis und in der Hoffnung tragen, *verwirklichen*.«<sup>26</sup>

Hier war gewissermaßen der Widersacher des einzig heiligen Weges, der Sache Bubers, markiert: die eigensüchtig-zersetzenden jüdischen Kriegsgegner. War Landauer nicht ein solcher? Wenn man vor diesem brisanten Hintergrund nun den von Landauer als anmaßend empfundenen Ab-

schnitt im *Geist des Orients und das Judentum* liest, versteht man dessen Wut noch mehr: Der Orientale, insbesondere durch den Juden verkörpert, ist dort zugleich *primitiv und vollendet*. Das hört sich zunächst einmal irgendwie ausgewogen an. Aber *primitiv* will ja niemand genannt werden, und *vollendet* meinte Buber wohl in diesem Sinne: »Wohl aber darf man vom Orientalen hervorheben, daß *die bestimmende Zeit seines inneren Schicksals*, die Zeit, die seinen Charakter geprägt und seine schöpferische Kraft bestimmt hat, daß die Stunde seiner entscheidenden Plastizität *in eine frühere Epoche der Erdgeschichte fällt* als die plastische Stunde des Europäers.«<sup>27</sup> *Vollendet* meint hier also so viel wie *überholt*, und der Kriegsgegner war damit ein ›Primitivling‹.

Wer Bubers Ausführungen nicht folgte, war ›von gestern‹. Landauer schäumt: »Ich gestehe, mir kocht das Blut, wenn ich (S.11) lese, wie Sie neben den Griechen der Perikleischen Zeit oder den Italiener des Trecento ›den Deutschen unserer Tage‹ [als fortschrittlichen Abendländer] stellen, unter Ausschluß der Deutschen früherer Zeiten und unter Ausschluß aller anderen europäischen Nationen.« Und dann kommt das bereits genannte vernichtende Urteil: »Das ist die Sprache eines, der durch Bewirktheit in seiner Klarheit bedenklich getrübt ist, nicht eines Wirkenden noch eines Schauenden.« Wir übersetzen: Buber, ein trüber Geist, Hochstapler und Möchtegernmystiker?

Buber trieb es sogar noch schlimmer. Landauer fährt fort: »Über das aber, was sich von S. 46 an anschließt, kann ich fast nicht reden.« In diesem Schlussteil von Bubers Rede geht es um das

zeitgenössische Deutschland als Mittler- und Erlöservolk, gewissermaßen als Lösung für die Spannung zwischen Orient und Abendland. »Das Volk, das in dieser [Umkehr] vorangehen muß, ist das, dessen Leben im Geiste und dessen metaphysische Schöpfung einzig im modernen Europa denen der großen orientalischen Völker verwandt ist, das deutsche Volk.«<sup>28</sup>

Der ganze Abschnitt wird in Neuauflagen schlicht durch das Wort *Europa* ersetzt. Landauer prophezeit, Buber werde um seiner selbstwillen »auszulegen, hinzuzufügen, einzuschränken, zurückzunehmen und zu bedauern haben«<sup>29</sup>

In der Tat unterließ Buber dann bei der Neuausgabe jeden Hinweis auf eine deutsche Mission und auf eine besonders herausgehobene Beziehung zwischen Deutschland und den Juden. Seine Erklärung lautete: »Von der zweiten Auflage an sind am Schluß der ersten Rede die Sätze gestrichen, in denen das deutsche Volk aufgerufen wurde, in der Umkehr voranzugehen und eine neue Ära des Einvernehmens mit dem Orient zu begründen. Das deutsche Volk hat die ihm in jenen Sätzen zugeordnete Funktion nicht auf sich genommen und kann sie nun nicht mehr auf sich nehmen. Aber Europa steht die Entscheidung noch bevor.« (*Buber, Vom Geist des Judentums.*)<sup>30</sup>

Noch wichtiger als diese spätere Einschränkung ist nun aber Bubers *direkte Reaktion* auf Landauers Einwände. Leider fehlt Bubers unmittelbare Antwort. Schaeede vermutet: »Wahrscheinlich haben sich die Freunde mündlich ausgesprochen.«<sup>31</sup> Warum aber begann Buber nun gerade über *Ich und Du* dezidiert nachzudenken, und warum im Rahmen eines Werkes, das auch von

*Die Offenbarung, Die Weihe, Der Dienst, Der Mythos und Dogma, Das Gesetz und Lehre, Das Reich* handeln sollte? Das ist mir noch nicht klar. Vielleicht wollte er sich einmal grundlegend erklären und zukünftige Missverständnisse unter Freunden vermeiden. Dann wären die sieben Stichpunkte nichts weniger als Bubers vorgestelltes Lebenswerk. Ist das zu gewagt oder finden wir vielleicht einen Anklang daran in seinen autobiografischen Fragmenten? Zumindest eine »Bücherei« soll es jetzt ja werden<sup>32</sup>. Jedenfalls bezeichnet er in den Fragmenten den Anfang, die Erkenntnis des *Zwischen* von *Ich und Du* als die »entscheidende Wandlung, die sich in der Zeit des ersten Weltkriegs an einer Reihe von Geistern vollzog.«<sup>33</sup>

### 3 Der Heilige Weg: Gotteserkenntnis aus der Katastrophe heraus

Den nächsten Meilenstein stellt sodann die Niederschrift des ersten Buches, *Ich und Du*, dar, die im (Sommer bzw.) Herbst 1919 begann. Was geschah in dieser Zeit? Wieder etwas in der sehr wesentlichen Beziehung zu Landauer?

Gustav Landauer war nach der gewaltsamen Niederschlagung der *Münchener Räterepublik*, an der er beteiligt gewesen war, am 2. Mai 1919 ermordet worden. Buber war darauf mehrere Monate körperlich beeinträchtigt.<sup>34</sup> In einem Ge-

<sup>28</sup> Buber, Martin (2013): *Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, in: Groiser, David (Hg.): *Martin Buber Werkausgabe 2.1*, Gütersloh, S. 202.

<sup>29</sup> Dieses Zitat bezieht sich auf Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. II: 1918–1938, S. 437.

<sup>30</sup> Buber (2013): *Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, S. 405.

<sup>31</sup> Buber, Martin: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. II: 1918–1938, S. 438.

<sup>32</sup> Buber: »Mappe 9 mit dem Handmanuskript von *Ich und Du*«, S. 100.

<sup>33</sup> Buber, Martin (2016): *Schriften zu Literatur, Theater und Kunst, Lyrik, Autobiographie und Drama*, in: Bilski, Emily D. (Hg.): *Martin Buber Werkausgabe 7*, Gütersloh, S. 305.

<sup>34</sup> Schaeeder, Grete (Hg.) (1973): *Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. II: 1918–1938, Heidelberg, S. 57. Hatte er nicht im Geist der Zeit selbst zur Reinigung der Volksgemeinschaft von diesen Elementen aufgerufen?

»Wenn wir erkannt haben, daß es gilt, mit unserem Verhältnis zu unserer Gemeinschaft Ernst zu machen, wenn wir dazu erwacht sind, uns für sie verantwortlich zu fühlen, dann müssen wir alles einsetzen, um sie zu reinigen.« Buber, »Die Losung«, 3. Schlimmer noch mögen ihm diese eigenen Sätze unmittelbar vor dem von Landauer unsagbar befundenen Teil nachgeklungen haben: »Die Seele Asiens wird gemordet, und es selber tut bei diesem Morde mit.« Buber (2013): *Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, S. 202.

sprach mit Grete Schaeder sagte er: »Ich habe seinen Tod als den meinen erlebt«<sup>35</sup>, mit der Folge: »Du sollst dich nicht vorenthalten.«<sup>36</sup> Die Erschütterung musste auf vielfältige Weise verarbeitet werden, und es ist zu vermuten, die im Herbst beginnende Niederschrift von *Ich und Du* war eine davon. Nicht zufällig erkennt Paul Mendes-Flohr enge Parallelen zwischen den Landauer gewidmeten Texten, insbesondere dem umbenannten *Heiligen Weg*, und *Ich und Du*. Hier entsteht das Konzept des *Zwischen*. Hat auf diese Weise Landauers Gedankengut überlebt?<sup>37</sup>

Der *Heilige Weg* ist die erweiterte Fassung von einem Artikel Bubers in *Der Jude*, nämlich Heft 8/9 1918 »Wege und der Weg«.<sup>38</sup> Die überarbeitete und umbenannte Fassung ist *Dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab* gewidmet. Sie unterscheidet sich von der früheren Veröffentlichung vor allem durch eine vorangestellte *Reflexion und Explikation* der Veränderungen.

Er schreibt: »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.«<sup>39</sup>

Wir deuten also Bubers Aussagen vor dem geschilderten Hintergrund auf sein Lebenswerk: Dieses war sozusagen schon angelegt, musste aber

nun ausgesprochen werden. Der Auftrag bzw. die Aufgabe war ja bekanntlich lange gefühlt. Vor diesem Hintergrund bekommen Bubers Ergänzungen einen tieferen Sinn. Die Niederschrift des Werks, die Verwirklichung, zunächst von *Ich und Du*, bahnt sich an.

»Ich habe von der gesprochenen Fassung der Rede nichts weggelassen und ihr nur im Schlußteil drei – entwurfweise im Frühjahr 1918 niedergeschriebene – Abschnitte hinzugefügt.«<sup>40</sup> Diese sind vermutlich für das Neue sehr wichtig, das ist im Moment jedoch nicht unsere Frage; wir hatten uns gefragt, wieso der Titel *Ich und Du* so fraglos zuvorderst auf jedem Abriss des vorgesehenen Werkes prangte. Das lässt sich eigentlich nur so verstehen, dass das Thema schon lange feststand. Es geht dabei vermutlich an diesem Datum auch um keinen der Freunde Bubers (Gustav Landauers Brief provoziert ja *nur* den Entwurf des monumentalen Gesamtwerks), sondern um die Erfahrung eines Du, also als erstes um Paula. Dies nachzuzeichnen würde an dieser Stelle allerdings zu weit führen, es sei auf Bubers intimste Gedichte verwiesen.<sup>41</sup>

Der Drang loszulegen, war also da. Wie aber beginnen? Am 11. November 1918 endete der Erste Weltkrieg, worauf einige Zeit später das Doppelheft von *Der Jude* mit der ursprünglichen Fassung der Rede erscheint. Der *Heilige Weg*, ein Wort ja auch »an die Völker« wird ja offensichtlich nach dem verfrühten Tode des Kriegsbubergegners Landauer veröffentlicht, also frühestens im Mai 1919.

Thema ist, wie gesagt, das *Zwischen* – das sich natürlich auch in den nun gedruckten handschriftlichen Nachträgen findet. Zu den immanen-

35 Schaeder in: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. II: 1918–1938, S. 63.

36 Ebd.

37 Buber wurde auch der Nachlassverwalter Landauers.

38 Buber, M. (1918): »Wege und der Weg«, *Der Jude: eine Monatsschrift* 8/9, S. 365–368.

39 Buber, M. (2018): »Der heilige Weg«, in: *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, von Martin Buber, in: Ferrari, Francesco; Franchini, Stefano und De Villa, Massimiliano (Hg.): *Martin Buber-Werkausgabe* 11, Gütersloh, 2018, S. 125–156, hier S. 127. *Kursiv A.L.*

40 Ebd. S. 150ff. *Kursiv A.L.*

41 Vgl. Buber (2016): *Schriften zu Literatur, Theater und Kunst*, Lyrik, Autobiographie und Drama, S. 25.

ten Grundsätzen des jüdischen Willens zählt Buber »die Gemeinde in ihren mannigfachen Formen, Ortsgemeinde, Genossenschaft, Kameradschaft, Brüderschaft, als die Zelleneinheit aller Gemeinschaft, darin sich die unmittelbare Beziehung zwischen den Menschen, die Trägerin des Göttlichen, zur dauernden Gestalt aufbaut«, und später: »Die Beziehungen zwischen den Menschen müssen sich verwandeln, damit aus ihnen wahre Wandlung der Gesellschaft, wahre Wiedergeburt geschehe.«<sup>42</sup>

Der Weg dahin führt über »das kostbarste Erbe des klassischen Judentums: ... die Tendenz der Verwirklichung. Diese Tendenz bedeutet, daß das wahre Menschenleben das Leben im Angesichte Gottes ist. Gott ist dem Judentum keine kantische Idee, sondern 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 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, er faßt Gott nur als Idee, nicht als Wirklichkeit, er wird nur seiner Einheit, nicht auch seiner Allheit habhaft, er hat ihn 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



Titelseite der Monatszeitschrift »Der Jude«, Erstausgabe im April 1916. Von Martin Buber stammte der erste Aufsatz »Die Lösung«. Die Zeitschrift erschien bis 1924.

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 fließt, so ist es den Kreaturen gewährt, in ihrer Mitte die Glorie des Unerfaßlichen 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

<sup>42</sup> Buber (2018): Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie, S. 155f.

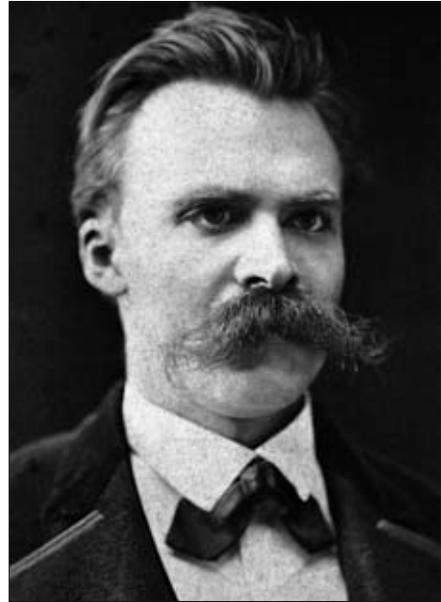
ewige Substanz erhebt: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht.«<sup>43</sup>

Buber resümiert: »Dies sind die Grundzüge der Lehre, auf der sich die Berufung des Judentums aufbaut.«<sup>44</sup>

#### 4 Die erste Niederschrift: wie beginnen?

Die Lage für Buber ist im Frühjahr 1919 also katastrophal, er hatte angesichts des Todes Landauers quasi seinen eigenen Tod erlebt. Wann war es soweit, dass sich der Anbeginn des Werks verwirklichte, wann brach es sich Bahn? Wann schien ihm der Sonne Glanz von Neuem? Laut der Notiz war es im Sommer bzw. Herbst (für Buber Oktober) 1919 bereits der Fall.

Nähern wir uns diesem Datum von seiner Nachwirkung her. Am 3.3.1920 schreibt Buber an Robert Weltsch: »Ich bin gegenwärtig ganz tief in der Arbeit an meinen *religionsphilosophischen Prolegomena*, und zwar an ihrem schwersten Abschnitt. Zu dieser Arbeit, die fünf Jahre lang fast ganz ruhte, bin ich erst seit kurzem wieder gekommen, nach Überwindung starker seelischer und körperlicher Hemmungen. Auch jetzt muß ich mir die innere Möglichkeit zu ihr noch täglich neu erkämpfen. Die Reise nach Prag würde mich aller Voraussicht nach für kürzere oder längere Zeit dieser Möglichkeit entreißen, mindestens für einen Monat (so ist das leider mit mir bestellt). Ich frage mich, ob ich sie trotzdem unternehmen soll. Dagegen spricht vor allem, daß ich in meiner gegenwärtigen Verfassung, *ganz auf ein kosmisch-*



Friedrich Nietzsche, um 1875.

*geistiges Geheimnis eingestellt*, zwar hier und da Anregungen in jüdischen Angelegenheiten geben kann (sozusagen von einem autonomen Peripheriesegment meines Wesens aus), aber zur zionistischen Sache nichts Wesentliches zu sagen habe.«<sup>45</sup>

Wie so oft, galt auch für Buber: Aus der Krise erhebt sich das Werk, die Katastrophe gebiert den Neubeginn. Es ist zu vermuten, er begann bei seinen eigenen literarischen Anfängen. Das waren Kant und Nietzsche<sup>46</sup>. In der Tat, es ging ihm ja um seine religionsphilosophischen Prolegomena, aber wieso bei Nietzsche?

*Also sprach Zarathustra*, das Buber in jungen Jahren, nämlich seinem 17. Lebensjahr (1895) entdeckte, beginnt nicht zufällig mit dem Sonnen-

aufgang, dem Anfang eines neuen Tages. Man erinnere sich daran, dass der noch recht jugendliche Buber wenige Jahre später <sup>47</sup> ganz unbescheiden seinen zukünftigen Freunden schrieb: »Sollte Euch einmal ein Buch über Friedrich Nietzsche zu Gesichte kommen mit meinem Namen auf dem Titelblatte, so wisset: Dies ist die Einleitung dazu und die Anleitung zum Verstehen.« <sup>48</sup>

War es nun Zeit für dieses Werk? Nietzsche hatte Bubers zionistische Jugend geprägt, und auch auf Landauer hatte Buber damit Eindruck gemacht. Mit Bezug auf Bubers *Daniels* sagte Landauer: »Sie erreichen mit diesem Werk, dessen Probe ich hier vor mir habe, was Nietzsche mit dem Zarathustra und den Dithyramben nicht erreicht hat.« <sup>49</sup> »Verständlicherweise hat Buber auf Landauers Lob mit großer Freude reagiert und dem Freund weitere Teile des Buchs versprochen.« <sup>50</sup> Die Erinnerung an Landauers Lob jedenfalls, so hier die Vermutung, steckt also auch noch in dem Neuanfang der Niederschrift von *Ich und Du*.

In seinen autobiografischen Fragmenten bestätigt Buber: Es ging um die Frage nach der Zeit, die Kant im Grunde nicht beantwortet. Dazu geschah folgendes mit ihm (Buber): »Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹ ... bemächtigte sich meiner ...; denn hier trat mir nicht eine Lehre [wie die Kants] schlicht und gelassen gegenüber, sondern ein ... großartig gewollter und großartig gekonnter – Vortrag ... Dieses Buch, vom Verfasser als das größte Geschenk bezeichnet, das der Menschheit bisher gemacht worden sei, hat auf mich nicht in der Weise einer Gabe, sondern in der Weise des Überfalls und der Freiheitsberaubung gewirkt, und es hat lang gedauert, bis ich mich loszumachen vermocht habe.«

Als die Grundkonzeption dieses Buches wollte Nietzsche selbst eine Deutung der Zeit verstanden haben: Ihre Deutung als »ewige Wiederkehr des Gleichen, das heißt, als eine unendliche Folge endlicher Abläufe, die einander in allem gleichen, so daß die Endphase des Ablaufs in seine eigene Anfangsphase übergeht.«

Buber fühlte sich wieder an den Anfang seines intellektuellen Lebens versetzt, und er suchte einen Ausweg aus dem Gefängnis seines Geistes.<sup>51</sup> Konnte Buber – angesichts des angerichteten Scherbenhaufens – nun der ewigen Wiederkehr entkommen? Hatte er Glück, fand er einen Ausweg? Es ging schon um das mystische Schauen, dessen Trübung bei ihm (so Landauer) ja zu klären war. »Diese von ihrem Verkünder [Nietzsche] als die abgründigste Lehre gepriesene Konzeption erweist sich dem kritischen Blick als der mit stets neuen Variationen durchgespielte Vortrag einer ekstatisch erlebten Denkmöglichkeit.« <sup>52</sup> Konnte Buber nun den Ausweg aus der Endlosschleife der Mystik sehen?

Bereits dem 17-jährigen Buber hätte sich der Weg zum *Fragen der Frage* eröffnen können: »Wenn aber die Zeit nur eine Form ist, in der wir anschauen, wo sind ›wir‹? Sind wir mitsamt der Zeit nicht sinngemäß im Zeitlosen? Sind wir nicht in der Ewigkeit?« <sup>53</sup> Damit ist freilich eine gänzlich andere Ewigkeit gemeint als die kreisartige, die Zarathustra als das ›Fatum‹ liebt; die in sich Un-erfaßliche ist gemeint, die die Zeit aus sich entsendet und uns in das Verhältnis zu ihr setzt, das wir das Dasein nennen, und wer dies erkennt, dem zeigt die Wirklichkeit der Welt kein Angesicht des Absurden und Unheimlichen mehr: weil Ewigkeit ist.« <sup>54</sup>

<sup>47</sup> Buber, M. (2001): Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924, in: Tremml, Martin: Martin Buber Werkausgabe 1, Gütersloh, S. 307.

<sup>48</sup> Ebd. S. 103.

<sup>49</sup> Ebd. S. 62.

<sup>50</sup> Ebd. S. 63. Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. II: 1918–1938, S. 307. (M. Buber an Landauer, 30.7.1912).

<sup>51</sup> Die mehrfache Wiederholung ist ein verbreitetes Motiv in Märchen, psychologisch mit einem inneren Gefängnis erklärbar.

<sup>52</sup> Buber (2013): Schriften zu Literatur, Theater und Kunst, Lyrik, Autobiographie und Drama, S. 283.

<sup>53</sup> Ebd. S. 284.

<sup>54</sup> Ebd.

Es war m. E. das ewige *Du*, das Buber hier rückblickend entdeckte. Das kosmisch-geistige Geheimnis, das Buber im Brief an Weltsch beschreibt, passt nun bestens zu folgendem im *Martin Buber Archiv*<sup>55</sup> entdeckten, ebenso nietzscheanischen wie biblischen Anfangsmanuskript. *Anfang*, weil es mit großen geschwungenen Lettern anhebt; jedes Wort hat hier Gewicht, insbesondere in Bezug auf Bubers Situation angesichts des Todes Landauers, dessen Geist erloschen war, in der »Schicksalsstunde des Planeten«.<sup>56</sup>

»Der Mensch, das jüngste Kind eines jungen Planeten, zu einem Wiederbringer und Wahrer des Geistes im Welt All<sup>57</sup> bestellt, gründete sein Sonderreich, indem er sich [immer weiter] aus der naturhaften Verbundenheit hob. Er kann es nur erhalten und wird es nur vollenden können, wenn er sich in die geisthafte Verbundenheit hebt, die er nur aus immer flüchtigeren Beziehungen kennt. Er wird es nur erhalten können, wenn er es vollendet.

Denn nur in der Verbundenheit hat er das wirkliche Leben. Wenn er sie verlässt, verlässt ihn die Wirklichkeit; des Schöpferhauchs ledig schrumpft sein Geist zur leeren Geisttheit zusammen; der Antwort auf Antwort war, wird zur schauspielerischen Gebärde; und ein Morgen käme, da entdeckte der Mensch, dass sein Reich nicht mehr im Sein, sondern im Abgrund steht.«

Vielleicht kann man sagen: Buber beschreibt seine eigene Situation. Er korrigiert:

»... da entdeckte der Mensch, dass sein Reich aus dem Sein in den Abgrund versetzt worden ist.« War das besser? Der ganze Absatz wird gestrichen.

Buber setzt nochmal neu an, bei seiner Antwort an Kant, man beachte das Gestrichene:

»Der Mensch hat ~~irgendwo im Weltraum, irgendwann in der Weltzeit~~, das Wort Ich gesprochen. Da war Ich in der Welt. Aber Ich war nur am Du. Der Mensch hat mit Ich nicht seine Abgelöstheit, sondern seine – geisthaft gewordene – Verbundenheit, die ihn zum Wort, zum Grundwort bestürzte und erschütterte, gesagt. Die Bestürzung und Erschütterung im Innewerden des Verbundenseins war entwickeln das Grundwort, das nun vorsprachliche Grundwort aus seinem Wesen, beides in einem, ~~Ich und Du~~ – Ich – Du. Das löste sich im ~~Wachsen des Geistes, in der Beziehung der geistigen Welt~~ Geist und in der Sprache«.<sup>58</sup>

Die ewige Wiederkehr des Gleichen beginnt sich *aufzulösen*, die Mauern des Gefängnisses fallen, erschüttert vom Verlust von Landauers *Du*. Leider ist es so, »dass die reinen Du-Momente selten sind«<sup>59</sup>, und manchmal bedarf es der Katastrophe, um zu ihnen durchzustoßen. Meinem Verständnis nach ist es dies, was Buber erlebt und was ihn zum Neuanfang mit der Abfassung der Niederschrift bewogen hat.

Die Klärung geschieht hier im Übrigen im Zusammenhang mit Bubers Deutung des *Chassidismus*: »In dem im September 1919 verfaßten ›Geleitwort‹ zu dem Buch *Der große Maggid und seine Nachfolge* (1921) wird die jüdische Lehre als ›ganz auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du, auf die Gegenseitigkeit, auf die Begegnung gestellt‹ gekennzeichnet.

Bald danach, im Herbst 1919, folgte die erste, noch unbeholfene Niederschrift von *Ich und*

55 Buber: »Mappe 9a zu ›Ich und Du‹: Entwürfe zu ›Ich und Du‹, Entstehungsarbeit«, Arc. Ms. Var. 350, 2, 9a.

56 Buber (2013): Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften, S. 403.

57 Streichungen hier und im Folgenden von Martin Buber.

58 Ein Echo dieses Neuanfangs findet sich noch als angedachtes Motto im 1922er Manuskript von ›Ich und Du‹:

»Was hier Sprache genannt wird, ist der Urakt des Geistes, dessen menschlichem Vollzug die Laut- und alle Zeichensprache und alle Mächte der Äusserung als Helfer und Werkleute dienen.« Buber: »Mappe 9 mit dem Handmanuskript von ›Ich und Du‹«.

59 Buber: »Mappe 9a zu ›Ich und Du‹: Entwürfe zu ›Ich und Du‹, Entstehungsarbeit«, S. 99.

*Du*.<sup>60</sup> Dieses Geleitwort handelt nun natürlich vom *Geist*, so die Überschrift:

»Bewegungen, die eine Erneuerung der Gesellschaft anstreben, meinen damit zumeist, daß der vorgefundenen Ordnung die Axt an die Wurzel zu legen sei; sie setzen dem Gewordenen, das sie verwerfen, ein von Grund aus andersartiges Erzeugnis des wollenden Gedankens gegenüber. Nicht so die religiösen Bewegungen, die auf eine *Erneuerung der Seele* ausgehen. Mag das Prinzip, das von einer echten religiösen Bewegung vertreten wird, dem herrschenden religiösen Status der Umwelt noch so entgegengesetzt sein: die Bewegung empfindet und äußert diesen Gegensatz nicht als einen Gegensatz zum wesenhaften Urbestand der Überlieferung, sie fühlt und erklärt sich vielmehr berufen, diesen Urbestand von seiner gegenwärtigen Trübung zu reinigen, ihn wiederherzustellen, »wiederzubringen.«<sup>61</sup>

Und so geht es weiter. Die Schlüsselwörter sind markiert. Ich verstehe also auch diese Passage als eine Antwort auf Landauers Kritik.

## 5 Ans Ende denken

Leider müssen wir hier unsere Untersuchungen unterbrechen, wenn nicht abbrechen. Wir haben gezeigt, womit die – durchaus erhaltene – erste Niederschrift von *Ich und Du* ursprünglich beginnt, und worin der Interpretationsfehler von Horwitz besteht: in der teilweisen Verwechslung des Plans des *Gesamtwerks* mit der Niederschrift des Buchs *Ich und Du*. Die intensive und detaillierte Darstellung der Zusammenhänge kann nun bei jedem im Textkorpus der ersten Niederschrift befindlichen Neuansatz wiederholt durchgeführt

werden. Jeder Neuansatz in der Schrift könnte Zeugnis einer neuen Begegnung sein. Wahrscheinlich wäre am besten, einen Handschriftenexperten hinzuzuziehen, der vielleicht beurteilen kann, in welcher Gemütslage ein Abschnitt verfasst worden ist. Jeder Neuansatz, wie er sich in den handschriftlichen Notizen dokumentiert, wird also mit einer Begegnung oder doch zumindest einem Erlebnis zusammenhängen, das Buber widerfahren ist. Die Begegnungen Bubers wären damit, wie im eingangs zitierten Gedicht illustriert, der Schlüssel zur Kompositionsstruktur von *Ich und Du*. Und die Begegnung mit Franz Rosenzweig wird in diesem Zusammenhang eine sehr wesentliche, wenn auch späte sein.

Die Darstellung dieser Zusammenhänge würde jedoch den Umfang eines Artikels wie diesem bei Weitem sprengen. Eine Monographie wäre das Konzept – überzeugt es den Leser – wohl wert. Der Anfang ist gemacht, nun müssen Andere das Weitere klären<sup>62</sup>.

Es sei aber noch auf etwas Wichtiges hingewiesen: der fragmentarische oder – wie wir hier gedeutet haben – Begegnungscharakter der ersten Niederschrift eröffnete Buber auch die Möglichkeit, die Fragmente neu zu sortieren. Die jetzige Reihenfolge im *Martin Buber Archiv* war vielleicht nicht die erste, und sicher nicht, was den ursprünglichen Anfang angeht. Buber hat offensichtlich auch ausgereifere Stücke des Erstentwurfs in das abschließende Handmanuskript übernommen und schlicht in die Kladde eingeklebt.<sup>63</sup> Dies gilt es, bei der Rekonstruktion zu berücksichtigen: Die Klebstücke gehören damit zwei Schichten an und fehlen in den Dokumenten zur ersten Niederschrift, zu der sie aber auch gehören.

60 Buber, Martin (1984): Das dialogische Prinzip: Ich und Du – Zwiesprache – Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, Heidelberg, S. 297f.

61 Buber, Martin (1922): Der grosse Maggid und seine Nachfolge, XIII. *Kursiv A.L.*

62 Eine Erfassung des gesamten im *Martin Buber Archiv* befindlichen Briefkorpus wäre dabei sicher hilfreich.

63 Buber: »Mappe 9 mit dem Handmanuskript von »Ich und Du«, 5/15/56a.

## 6 Schluss

Eine Frage ist aber noch zu klären: Welche Bedeutung hat die von Horwitz entdeckte Skizze, datierend auf den 5.02.1918?

Gehen wir gedanklich zurück in dieses Jahr. Wir befinden uns noch im Krieg. Was geschah genau diesem Tag in Bubers Leben? Buber war in Aufbruchstimmung, was die Situation in Palästina anging. Das einzige veröffentlichte Schreiben unter diesem Datum ist interessanterweise ein Brief von Landauer, in dem er Bubers Palästinaaktion absagt. Russland ist ihm für die neue Gemeinschaft wichtiger. Auch der *Heilige Weg* dokumentiert ja die Bedeutung dieser Zusammenhänge für Bubers Neuanfang, aber natürlich wird Buber das Schreiben nicht am selben Tag erreicht haben.

Rivka Horwitz (1926–2007),  
israelische Philosophin und Professorin für Philosophie  
und Jüdische Geistesgeschichte  
an der Ben-Gurion-Universität des Negev.



Es fragt sich, welchen Status die Skizze, das *dämonische Blatt* (wie ich es etwas ironisch nennen möchte) hat. Horwitz behauptet von dessen Interpretation ausgehend, bisherige Forscher seien mit der Nachzeichnung der Ursprünge der Dialogik einer falschen Fährte gefolgt.<sup>64</sup> Dies mag die weitere Forschung klären, wir haben jedenfalls gezeigt, dass das *Ich – Du* bzw. *Ich und Du* dann am Beginn der Niederschrift von 1919 erscheint.

Der Titel *Ich und Du* ist, wie gesagt, wohl alt (spätestens 1916), daher glaube ich nicht, dass *Das Gegenüber und das Dazwischen* der ursprüngliche Titel des dämonischen Blatts ist<sup>65</sup>, denn ich vermute, bei der ganzen Seite handelt es sich um etwas, was sich auch sonst jetzt im selben Ordner befindet<sup>66</sup>, um ein *Itinerar*, allerdings von dem gedachten *Ich und Du*, welches Buber bearbeiten will. Hierin stimme ich also Horwitz durchaus zu.<sup>67</sup> Es stimmt, »die Natur dessen, was man überwinden muss, um eine Begegnung zu erreichen, war noch nicht klar definiert«<sup>68</sup>.

Bei Horwitz verstehe ich allerdings nicht, wieso das zwischen im vorletzten Satz des Erstdrucks von *Ich und Du* nicht im Vollsinn von Bubers Entwicklung gemeint sein soll, auch wenn das *dazwischen* (man beachte die Vorsilbe) sicherlich auf dessen eigentümlichen Ursprung erweist. Das *Zwischen* wäre demnach aus dem Dämonischen entstanden, ein bei Buber sehr schillerndes Konzept, welches sicher einmal eine eigene Abhandlung wert wäre. Für die These von Horwitz spricht im Übrigen, dass die Dämonen das erste, allerdings ausgetilgte Motto für das ausführliche Handmanuskript von *Ich und Du* sind:<sup>69</sup> »Die Götter und die Dämonen stritten miteinander/Da sprachen die Dämonen in Hochmut«.

<sup>64</sup> Horwitz, Rivka (1978): Buber's way to I and Thou, S. 158.

<sup>65</sup> Ebd. S. 159.

<sup>66</sup> Auch oder gerade, wenn man berücksichtigen muss, dass Horwitz es am Ende des Handmanuskripts gefunden hat. Ebd. S. 156.

<sup>67</sup> Ebd. S. 160.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Die »Kladde« = Martin Buber Archiv Arc. Ms. Var. 350, 2, 9.

Wer sind diese Dämonen? Befragen wir dazu zunächst *Ich und Du* selbst, dann finden wir folgenden eigenständigen Abschnitt, der das alte Motto expliziert: »Im Wettstreit, so erzählt das Brahmana der hundert Pfade, lagen einst Götter und Dämonen. Da sprachen die Dämonen: ›Wem mögen wir wohl unsre Opfergaben bringen?‹ Sie legten alle Gaben in den eignen Mund. Die Götter aber legten die Gaben einander in den Mund. Und da gab Pradschapati, der Urgeist, sich den Göttern.«

Hier haben wir in der Tat die ausformulierte Fassung des anzitierten Mottos. Der Ursprung ist das *Brahmana der hundert Pfade*. Buber benutzte *The Sacred Books of the East*. Dort heisst es in ŚatapathaBrāhmaṇa XI.1.8.1–3:

1 Now, the gods and the Asuras, both of them sprung from Pragâpati, once strove together. Then the Asuras, even through arrogance, thinking, ›Unto whom, forsooth, should we make offering?‹ went on offering into their own mouths. [They came to naught, even through arrogance: wherefore let no one be arrogant, for verily arrogance is the cause of ruin.]

2 But the gods went on offering unto one another. Pragâpati gave himself up to them [, and the sacrifice became theirs; for, indeed, the sacrifice is the food of the gods.

3 Having given himself up to the gods, he created that counterpart of himself, to wit, the sacrifice: whence people say, ›The sacrifice is Pragâpati;‹ for he created it as a counterpart of himself.<sup>70</sup>

Das dämonische *dazwischen* scheint hier also so etwas wie das Fehlen der Wahrnehmung des Gegenübers zu sein.

Warum ist dieses kleine, selbstständige Stück Buber so wichtig? Es sollte offensichtlich einst ein Anfang sein und etwas für das geplante Werk Wesentliches charakterisieren. Insofern macht Horwitz' diesbezügliche Darstellung durchaus Sinn. Man sollte allerdings auch das Wiederauftauchen des Dämonischen in *Ich und Du* mit einbeziehen. Diese Stelle in *Ich und Du* betrifft Napoleon und ist in der ersten Niederschrift interessanterweise dreifach überliefert<sup>71</sup>, war Buber also sehr wichtig. Man erkennt bei der Lektüre, es geht in der Tat in gewissem Masse um das *Ich – Es*, wie Horwitz ja darlegt<sup>72</sup>.

Wie sagte Buber? »Ich bin gegenwärtig ganz tief in der Arbeit an meinen religionsphilosophischen Prolegomena, und zwar an ihrem schwersten Abschnitt. Zu dieser Arbeit, die fünf Jahre lang fast ganz ruhte, bin ich erst seit kurzem wieder gekommen...«<sup>73</sup>. Ich denke, das dämonische Blatt dokumentiert dieses *fast*, einen ersten Versuch oder Abriss.

Man kann getrost sagen: Die Erkenntnis zwischen *Ich und Du* ist Bubers Lebenswerk. Den vollständigen Erkenntnisweg dazu zu skizzieren ist allerdings eine äußerst umfangreiche Aufgabe, für die mit dieser Darstellung in konstruktiv-kritischer Aufnahme von Horwitz hoffentlich das Fundament gelegt worden ist. Hiervon ausgehend macht es wahrscheinlich Sinn, ihren Ausführungen wieder zu folgen, man sollte allerdings auch auf etwaige Ungereimtheiten im Detail achten – und vor allem im Gedächtnis behalten: Den nahen Freunden ist *Ich und Du* gewidmet, sie sind wohl in jedem Stück wieder zu finden.

*Erkennt sie, schliesst den Kreis,  
es ist die Stunde.*

70 Eggeling, Julius (1882): *The Satapatha-Brāhmaṇa according to the Mādhyandina school*, Oxford, S. 22. Mit herzlichem Dank an Evan Hanks und Charles Stang für ihre Hilfe bzw. Vermittlung derselben.

71 Buber: »Mappe 9a zu: ›Ich und Du‹: Entwürfe zu ›Ich und Du‹, Entstehungsarbeit«, 80/72–74/75–79.

72 Man kann ihr auch folgen, wenn man folgende These wagt, die hier aber nicht mehr diskutiert werden kann: Das »Dazwischen« wandelt sich vom Widersacher zur erlösenden Wiederbringung des Geistes.

73 Buber, Martin: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. II: 1918–1938, S. 66.

Siegbert Wolf<sup>1</sup>

## »... der nach der Tat noch mehr als nach der Erkenntnis verlangt.«<sup>2</sup> Martin Buber – ein Anarchist?

»Gottes Schrift eingegraben auf den Tafeln« –  
lies nicht *charuth*: eingegraben,  
sondern *cheruth*: Freiheit.

Sprüche der Väter VI,<sup>2</sup>

I

Martin Buber (1878–1965) zählt zu den bedeutendsten Denkern des 20. Jahrhunderts.<sup>3</sup> Zugleich gilt er als ein eminent politischer, weltzugewandter Gelehrter, der »zu keiner Zeit in den philosophischen, theologischen und politischen Erörterungen abwesend war [...]«. <sup>4</sup> Tiefe Sympathien hegte er für einen kommunitären Anarchismus.

Dieser bis heute missverstandene Terminus bedarf der Erläuterung: So definierte der Philosoph der Aufklärung, Immanuel Kant (1724–1804), Anarchie in seinem Spätwerk *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als »Gesetz und Freiheit ohne Gewalt«. <sup>5</sup> Für Bubers langjährigen engen Freund, den Kulturphilosophen, Schriftsteller und Initiator zahlreicher libertärer Projekte Gustav Landauer (1870–1919), bedeutete Anarchie Herrschafts- und Staatslosigkeit, (gewalt-)freies Ausleben der einzelnen Individuen und solidarischer Zusammenhalt aller Menschen: »Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit.« <sup>6</sup> Das Ziel, die Anarchie, lasse sich nur erreichen, »wenn das Mittel schon in der Farbe dieses Ziels gefärbt ist. Nie kommt man durch Gewalt zur Gewaltlosigkeit. Die Anarchie ist da, wo Anarchisten sind, wirkliche Anarchisten, solche Menschen, die keine Gewalt mehr [aus]üben.« <sup>7</sup>

Beizupflichten ist dem Biographen Maurice S. Friedman (1921–2012), der Buber als einen Sozialanarchisten im biblischen Sinne gewürdigt hat. <sup>8</sup> Hierbei bezog er sich auf den Erforscher der jüdi-

schen Mystik, Gershom Scholem (1897–1982), von dem die Charakterisierung Bubers als einem »religiösen Anarchisten« herrührt. <sup>9</sup>

Martin Buber selbst hat sich noch im hohen Alter als einen »Unangepassten, wie ich es von Jugend auf gewesen und [...] geblieben bin« <sup>10</sup>, beschrieben und sein nonkonformistisches Religionsverständnis als »religiöse Anarchie«. <sup>11</sup> Maßgebliche Impulse zur Gleichheit und Freiheit aller Menschen empfing er nicht zuletzt aus der Ethik des mosaischen Judentums (Nächstenliebe-, Gerechtigkeits- und Brüderlichkeitsgebot) und dem messianischen Denken. Als das Besondere im Judentum erkannte er das *Gemeinschaftliche*, das kollektive Gedächtnis seiner Geschichte sowie das Streben nach *Verwirklichung*: »In der Verwirklichung sind Erkenntnis und Ethos verschmolzen: der Mensch kann die Welt nur erkennen, in dem er sie tut.« <sup>12</sup>

- 3 Gustav Landauer würdigte Buber als den »Apostel des Judentums vor der Menschheit«, in: Landauer, Gustav (1913): Martin Buber, in: Wolf, Siegbert (Hg.) (2012): Gustav Landauer, Ausgewählte Schriften. Bd. 5: Philosophie und Judentum. Lich/Hessen, S. 351–362, hier: S. 351 [im Folgenden: GLAS].
- 4 Bourel, Dominique (2017): Martin Buber. Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biografie. Gütersloh, S. 20. Der mit Buber befreundete Journalist Robert Weltsch (1891–1982) bestätigt, dass Buber als ein »politischer Wissenschaftler« und als ein »Mensch der Politik« zu würdigen ist (Weltsch, Robert (1963): Bubers politische Philosophie, in: Paul Schilpp u. Maurice Friedman (Hg.): Martin Buber. Stuttgart, S. 384–397, hier S. 384).
- 5 Kant, Immanuel (1922): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1796/97 verfasst. 1798 als letzte von Kant herausgegebene Schrift erschienen. 6. Aufl., hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig, S. 287.
- 6 Landauer, Gustav (2010): Die zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes (1908), in: GLAS, Bd. 3.1: Antipolitik. Lich/Hessen, S. 126f., hier: S. 126.
- 7 Landauer, Gustav (2009): Anarchische Gedanken über Anarchismus (1901), in: GLAS, Bd. 2: Anarchismus. Lich/Hessen, S. 274–281, hier: S. 276.
- 8 Friedman, Maurice S. (1999): Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben. Münster, S. 503.
- 9 Scholem, Gershom (1963): Martin Bubers Deutung des Chassidismus, in: ders., Judaica I. Ffm, S. 197f. u. 202.
- 10 Brief Martin Bubers an Hans Blüher vom 19.01.1955, in: BuBr III (1975), S. 389–391, hier: S. 390.
- 11 Martin Buber an Maurice S. Friedman vom 27.03.1954, in: BuBr III (1975), S. 368.
- 12 Martin Buber an Max Brod vom 06.12.1913, in: BuBr I, S. 350–352, hier: S. 350.
- 13 Buber, Martin (1932): Königtum Gottes. Berlin, 3. Aufl. Heidelberg 1956, S. 24.

- 1 Dr. phil. Siegbert Wolf ist Historiker und Publizist in Frankfurt am Main, Vorstandsmitglied der Martin Buber-Gesellschaft.
- 2 Brief Martin Bubers an Salomon und Adele Buber vom 31.01.1900, in: Schaeder, Grete (Hg.) (1972): Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. 3, Heidelberg, Bd. I, S. 153f., hier: S. 153 [im Folgenden: BuBr].

## II

Auf den ersten Blick scheint Judentum und Anarchismus nichts miteinander zu verbinden: einerseits eine Bevölkerungsgruppe mit ihrer messianischen, traditionellen Religiosität, andererseits eine atheistisch geprägte Idee und sozialrevolutionäre Lebenshaltung.

Dass trotz Trennendem durchaus Gemeinsamkeiten bestehen, belegt etwa die herrschaftsablehnende *Jotam Fabel* (Ri 9, 7-21) in der Hebräischen Bibel, für Buber »die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur«. <sup>13</sup>

Aus der »Wahlverwandtschaft [...] zwischen jüdischem Messianismus und gesellschaftlicher Utopie« <sup>14</sup>, etwa hinsichtlich der »Vernichtung der weltlichen Macht« <sup>15</sup>, schloss Gershom Scholem: »Es liegt in der Natur der messianischen Utopie ein anarchisches Element, die Auflösung alter Bindungen, die in dem neuen Zusammenhang der messianischen Freiheit ihren alten Sinn verlieren.« <sup>16</sup> Dieser anarchische Messianismus meint die »Aufhebung sämtlicher Einschränkungen und Verbote, welche die *Thora* den Juden bis zu diesem Zeitpunkt auferlegte. [...] Sie wird abgelöst von einem neuen Gesetz, der ›Thora der Erlösung‹, die keine Verbote mehr kennt.« <sup>17</sup> Das messianische Zeitalter ist keineswegs im Jenseits angelegt,

sondern bereits in der bestehenden Welt. Im Zentrum dieses aktiven Messianismus steht die Hoffnung auf die gestaltende Kraft selbstbewusster Menschen, um zur Befreiung Aller in einer kommunitären und föderal vernetzten Welt zu gelangen.

Die *Wiederherstellung* der Menschheit bezog Buber auf den Bund in der Hebräischen Bibel: den *Bund mit den Vätern*, den *Sinai-Bund* und den *Neuen Bund*. Dieser theopolitische Bund lässt sich durchaus in den revolutionär-egalitären Bewegungen bis in die Neuzeit erkennen. Im biblischen Verständnis meint *Bund* die Bindung an Gott, während etwa bei Landauer anstelle eines personalen Gottes der Bund unter den Menschen tritt, ein föderativer Bund von Bündeln in einem »Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden« <sup>18</sup>, der als Gegenbild zur bestehenden Herrschaftsordnung aufsteht.

## III

Martin Buber war ein profunder Kenner der Theorie und Geschichte des Anarchismus. Dem libertären Sozialismus, vor allem Landauers freiheitlichen Entwürfen einer Restrukturierung der Gesellschaft – Stichwort: kommunitärer Anarchismus –, gab er den Vorzug vor dem Marxismus <sup>19</sup> und trug dessen Kultursozialismus über Landauers gewaltsamen Tod hinaus weiter: etwa in die genossenschaftliche Kibbuzbewegung, die er als »Neuland sozialer Gestaltung« <sup>20</sup> würdigte, sowie in seinem Entwurf der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konfliktes. <sup>21</sup>

Martin Bubers Sozialphilosophie und sein politisches Denken sind ohne Rezeption der anarchistischen Literatur – Proudhon, Kropotkin und vor

<sup>14</sup> Löwy, Michael (1997): Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandtschaft. Berlin, S. 19.

<sup>15</sup> Ebd. S. 31; Buch Jeschajahu (Jesaja) 14, 5-6, in: Die Schrift. Die hebräische Bibel (1985). Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. 4 Bde. Bd. 3, Heidelberg, S. 45f.

<sup>16</sup> Scholem, Gershom (1970): Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums. Ffm., S. 121–170, hier: S. 145.

<sup>17</sup> Löwy, Michael (1997): Erlösung und Utopie, S. 32.

<sup>18</sup> Landauer, Gustav (2015): Aufruf zum Sozialismus (1911), in: GLAS, Bd. 11. Lich/Hessen, S. 138.

<sup>19</sup> Buber, Martin (1985): Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Mit einem Nachwort hrsg. von Avraham Schapira. Heidelberg, S. 147–177.

<sup>20</sup> Buber, Martin (1919): Der Heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker. Dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab, in: ders. (1993): Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Mit einer Einleitung von Robert Weltsch. Darmstadt, S. 87–119, hier: S. 114 [im Folgenden: Juf].

<sup>21</sup> Wolf, Siegbert (2011): »Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst«: Martin Bubers Konzeption der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konfliktes – und was davon geblieben ist, in: Krone, Wolfgang, Reichert, Thomas, Siegfried, Meike (Hg.): Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers. Berlin, S. 25–51.

allem Landauer – nicht hinreichend zu verstehen.<sup>22</sup> Ebenso trifft dies auf seine Dialogik (*Ich und Du*), seine das Soziale fokussierende Pädagogik und sein Gemeinschaftsdenken zu, die auf die gelebte Verbindung von Denken und sozialem Handeln verweisen.<sup>23</sup>

Sein Gemeinschaftsverständnis hat Buber erstmals ausführlich im 1901 vor der *Berliner Neuen Gemeinschaft* gehaltenen, programmatischen Vortrag »Alte und neue Gemeinschaft«<sup>24</sup>, anknüpfend an Ferdinand Tönnies' (1855–1936) Grundlagenwerk »Gemeinschaft und Gesellschaft«<sup>25</sup>, vorgestellt. Es umfasst eine Perspektive auf Soziale, die sich der Freiheit und Gegenseitigkeit verpflichtet fühlt. Vor allem betonte Buber das persönliche Engagement, nämlich, mit der Erneuerung und Verwirklichung unmittelbar zu beginnen: »So will unsere Gemeinschaft nicht Revolution, sie ist Revolution. [...] Revolution heißt für uns nicht alte Dinge stürzen, sondern neue Dinge leben. Wir sind nicht zerstörungssüchtig, sondern schaffenslustig.«<sup>26</sup> Im Zentrum von Bubers »erste[m] Versuch in ›Sozialtheorie‹«<sup>27</sup>, die zugleich in Landauers Betrachtungen »Durch Absonderung zur Gemeinschaft« (1900)<sup>28</sup> wurzeln, stehen der Einzelmensch und die zwischenmenschlichen Beziehungen. Deutlich wird hier Bubers libertäres Anliegen: Sein Interesse galt nicht lediglich der Veränderung der Einrichtungen der Gesellschaft. Statt gesellschaftlicher Reformen, die ihm mitnichten radikal genug erschienen, forderte er eine grundlegende Restrukturierung der Gesellschaft, um so zu völlig neuen sozialen Arrangements im Verhältnis der Menschen untereinander zu gelangen: »Unsere Gemeinschaft ist eher eine *post-soziale* zu nennen; denn sie geht über die Gesell-

schaft und ihre Normen hinaus, sie stellt sich auf einen ganz anderen Boden. Sie will nicht reformieren; ihr kommt es eher schon aufs Transformieren an. [...] So wird die Menschheit [...] in neuen Formen wiederkehren, so dass zugleich zwischen den Menschen und im einzelnen Menschen neue Gemeinschaft gestiftet wird.«<sup>29</sup>

Hervorzuheben ist Bubers Unterscheidung zwischen *alter* und *neuer* Gemeinschaft sowie zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*.<sup>30</sup> Herkömmliche Gemeinschaften, etwa mittelalterliche Zünfte oder religiöse Vereinigungen, fußen für ihn primär auf wirtschaftlichen oder Glaubensgrundlagen. Zielsetzung sei eine neue, auf Wahlverwandtschaft – im Gegensatz zur Blut- und Schicksalsgemeinschaft – gegründete Gemeinschaft<sup>31</sup>, die, ohne äußeren, staatlichen Zwang, sich allein der Freiheit verbunden weiß. Dogmen und Glaubensformeln stellte Buber »die persönliche Lebensoffenbarung jedes Einzelnen«<sup>32</sup> inmitten einer lebendigen Gemeinschaft entgegen. Sie allein vermöge der Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit menschlichen Seins gerecht zu werden.

<sup>23</sup> Diefenbacher, Hans (2013): Nah und fern zugleich – Anarchismus und Kommunitarismus bei Martin Buber, in: Reichert, Thomas, Siegfried, Meike, Waßmer, Johannes (Hg.): Martin Buber neu gelesen. Lich/Hessen, S. 195–212.

<sup>24</sup> Buber, Martin (1901): Alte und neue Gemeinschaft, in: Martin Buber Werkausgabe. Bd. 2.1 (2013): Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften. Hrsg., eingeleitet u. kommentiert von David Groiser. Gütersloh, S. 61–66.

<sup>25</sup> Leipzig 1887; 2. Aufl.: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Berlin 1912 [weitere Aufl.].

<sup>26</sup> Buber, Martin (1901): Alte und neue Gemeinschaft, S. 65.

<sup>27</sup> Mendes-Flohr, Paul R. (1979), Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zum »Ich und Du«. Königstein/Ts., S. 188.

<sup>28</sup> Abgedruckt in: GLAS (2011): »Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthners Sprachkritik«. Lich/Hessen, S. 131–147.

<sup>29</sup> Buber, Martin (1901): Alte und neue Gemeinschaft, S. 65f.

<sup>30</sup> Buber, Martin (1919): Worte an die Zeit. Eine Schriftenreihe. H. 2: Gemeinschaft. München, S. 7–26.

<sup>31</sup> Vgl. Schapira, Abraham (1985): Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt. Martin Bubers sozialer Utopismus. Nachwort zu Martin Buber, Pfäde in Utopia, S. 415–452.

<sup>32</sup> Buber, Martin (1901), Alte und neue Gemeinschaft, S. 63.

<sup>33</sup> Wolf, Siegbert (2008): »Le vrai lieu de sa réalisation est la communauté.« L'amitié intellectuelle entre Landauer et Buber, in: Bertolo, Amedeo (Hg.), Juifs et anarchistes. Histoire d'un rencontre. Paris, S. 75–89.

<sup>34</sup> Schaefer, Grete (1966): Martin Buber. Hebräischer Humanismus. Göttingen, S. 215.

<sup>22</sup> Weniger schätzte Buber die Ansichten des russischen Anarchisten Michail Bakunin: »Wie ich nicht an Marxens ›Ausbrütung‹ der neuen Gestalt glaube, so glaube ich nicht an Bakunins Jungfernzeugung aus dem Schoß der Revolution.« In: Buber, Martin (1931): Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee, in: ders. (1965): Nachlese. Heidelberg, S. 73–81, hier: S. 81.



Gustav Landauer (1870–1919).

#### IV

Mit Gustav Landauer verband Martin Buber eine zwei Jahrzehnte währende produktive Arbeitsgemeinschaft (1900–1919).<sup>35</sup> Beide schätzten einander menschlich sehr und bezogen sich in ihren literarischen und philosophischen Ansichten vielfach aufeinander: »Die Ansichten der beiden Freunde haben sich in Austausch, Übereinstimmung und Auseinandersetzung gebildet [...]. Beide waren sich einig in der Überzeugung, dass die Erneuerung der Gesellschaft vom ›Zellgewebe‹ des Gemeinschaftslebens, von den Gemeinden und Siedlungen ausgehen müsse; hier war der lebendige Kern des Menschentums zu finden.«<sup>34</sup>

Beide waren davon überzeugt, dass sich der zentralistische Staat zum gesellschaftlichen Neuaufbau als ungeeignet erweist: »Das Prinzip, das

berufen ist, die Gesellschaft zu erneuern, ist [...] das des föderalistischen Sozialismus.«<sup>35</sup> Als Grundlagen der Gemeinde, Keimzelle des libertären Gemeinwesens, benannten sie die Gemeinschaft, den Gestaltungswillen und ein Ethos, das, auf Freiheit und Gleichheit ausgerichtet, die Menschen wieder verbinden könne. Diesen Zusammenhang hat, so Buber, »keiner der früheren Sozialisten in seiner Bedeutung für das neue soziale Werden so tief erkannt wie Landauer.«<sup>36</sup>

Kennengelernt hatten sie sich um die Jahrhundertwende in der kommunitären *Neuen Gemeinschaft* in Berlin. Weitere Stationen ihrer Freundschaft führten in den von Landauer 1908 gegründeten libertären *Sozialistischen Bund*, dem Buber einige Jahre angehörte – ein Engagement, das seine Verortung im herrschaftslosen Sozialismus verdeutlicht<sup>37</sup>; den *Forte-Kreis* (1914) europäischer Intellektueller zur Verhinderung des Ersten Weltkriegs, der allerdings aufgrund nationalistischer Engstirnigkeit unwirksam blieb<sup>38</sup>; den jugendbewegten *Aufbruch-Kreis* (1914/15) um den Berliner Studenten Ernst Joël (1893–1929); konkrete Vorbereitungen zur Gründung einer *Freien Hochschule* (1915/16) sowie das Berliner *Jüdische Volksheim* (1916). Beide teilten ihr Interesse an der christlichen und jüdischen Mystik, an Fragen der Pädagogik, des Theaters, der Literatur und der Philosophie.<sup>39</sup>

Der nachhaltige Einfluss Landauers auf das sozialphilosophische und politische Denken Bubers führte dazu, dass sich dieser genossenschaftlichen, föderativen und kommunitären Entwürfen einer grundlegenden Restrukturierung der Gesellschaft ohne (National-)Staat und Kapitalismus an-

35 Buber, Martin (1920): In später Stunde, in: Der Jude (Berlin), 5 (1920/21), H. 1, April, S. 1–5, hier: S. 4.

36 Buber, Martin (1985): Pfade in Utopia, S. 102.

37 Hierzu die Schreiben Bubers an Landauer vom 13. und 21.9.1908 sowie Landauers Antwort an Buber vom 15.09.1908 (Martin Buber-Archiv, National Library of Israel, Jerusalem); Wolf, Siegbert (2011): »Ich habe eine große Liebe für Ihren Weg« – Martin Buber, Gustav Landauer und der »Sozialistische Bund«, in: Krone, Wolfgang, Reichert, Thomas, Siegfried,

Meike (Hg.): Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers. Berlin, S. 226–249.

38 Im Gegensatz zu Landauer entzog sich Buber dem Kriegstaumel anfänglich nicht, wofür er von Landauer als »Kriegsbuber« kritisiert wurde. Hierzu: GLAS (2011), Bd. 4: Nation, Krieg und Revolution. Lich/Hessen, S. 9–68, hier: S. 18f.

39 GLAS (2012), Bd. 5: Philosophie und Judentum. Lich/Hessen, S. 9-85, hier: S. 24–49.

nährte. Lebenslang blieb Buber dem Entwurf einer nicht entfremdeten Welt gleicher und freier Menschen zutiefst verbunden. Als literarischem Nachlassverwalter ist es vor allem ihm zu verdanken, dass die wichtigsten Werke Landauers neu aufgelegt werden konnten – vor allem seine 1929 gemeinsam mit der Sozialwissenschaftlerin Ina Britschgi-Schimmer (1881–1949) herausgegebene, zweibändige Edition: *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*.

## V

Mit Unbehagen verspürte Martin Buber die zunehmende Vereinzelung und Beziehungsunfähigkeit des modernen Menschen zugunsten der Machterweiterung des (National-)Staates und der kapitalistischen Ökonomie. Dieser Entwicklung hielt er das Wollen zur Gemeinschaft und die Vorstellung von sozial verantwortlicher Individualität entgegen: »Echte Gemeinschaft und echtes Gemeinwesen werden sich nur in ebendem Maße verwirklichen, in dem die Einzelnen wirklich werden, aus deren verantwortendem Dasein sich das öffentliche Wesen erneut.«<sup>40</sup> Angesichts einer »in sich immer strukturärmer werdende(n) Gesellschaft«, wobei er unter Struktur »ihre Gesellschaftshaltigkeit, Gemeinschaftshaltigkeit«<sup>41</sup> verstand, sei die Abwendung von der Massengesellschaft und eine Restrukturierung der Gesellschaft, also Dezentralisierung und die »Wiedergeburt der Gemeinde. Wiedergeburt, nicht Wiederbringung«<sup>42</sup> um so dringlicher.

Buber verneinte Politik im herkömmlichen, neuzeitlichen Verständnis als primär staatsbezogenes, auf Machtinteressen ausgerichtetes, indirektes Handeln: »Politische Tendenz ist ja nichts an-

deres als die sich unöffentlich vollziehende Änderung in den zur Erhaltung, Stärkung, Ausdehnung des Staatswesens erforderlichen Methoden [...].«<sup>43</sup> Bürgerlich-parlamentarische Praxis, vermittelt über politische Parteien und hauptamtliche (Berufs-)Politiker, gegen die es »den Kampf der Wahrheit gegen die Lüge, der Realgesinnung gegen die Fiktivgesinnung«<sup>44</sup> zu führen gelte, widersprach seinen Vorstellungen von einem auf Gemeinschaft hin orientierten sozialen Handeln.

Macht charakterisierte Buber als keineswegs »böse, sie ist zuinnerst unschuldig als die zentrale Voraussetzung menschlicher Aktion. Machtwille, der nicht die Auswirkung einer »von selber« entstandenen inneren Macht, sondern die Erlangung, die Herstellung von Macht erstrebt, ist problematisch. [...] Nicht die Macht, die Machthysterie ist böse.«<sup>45</sup> In die Kategorie der Machthysterie ordnete er etwa den modernen Nationalismus ein, der ihm zur Erfüllung menschheitlicher Aufgaben als ungeeignet erschien. Dagegen favorisierte Buber eine humanistische Antipolitik und zivilen Ungehorsam, um »der irregehenden Macht als solcher personhaft entgegen[zut]reten.«<sup>46</sup> Keineswegs dürfe das zivilgesellschaftliche Engagement in der ersten Person als *unpolitisch* diskreditiert werden: »Man soll, meine ich, 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 unserer Zeit in seinen Gesetzen und Gestalten ebenso entstellt wie alles Leben, seine Entstellung nennt man heute Politik [...].«<sup>47</sup>

<sup>40</sup> Buber, Martin (1936): Der Einzelne und die dialogische Verantwortung, in: ders., *Pfade in Utopia*, S. 289f.

<sup>41</sup> Buber, Martin (1995): *Pfade in Utopia*, S. 39f.:

»[...] strukturreich ist eine Gesellschaft in dem Maße zu nennen, als sie sich aus echten Gesellschaften, d.h. aus Orts- und Werkgemeinschaften und aus deren stufenweisen Zusammenschlüssen aufbaut.«

<sup>42</sup> Ebd. S. 255.

<sup>43</sup> Buber, Martin (1921): Kongressnotizen zur zionistischen Politik, in: *Der Jude*, 6 (1921/22), H. 1, April, S. 1–9, hier: S. 7.

<sup>44</sup> Martin Buber an Siegfried Kracauer vom 09.04.1924 (zit. aus: Bourel, Dominique (2017), *Martin Buber*, S. 345). Eine Ausnahme bildet Bubers Mitgliedschaft im deutschen Zweig der nicht-marxistischen, sozialistischen jüdischen Arbeiterpartei »Hapoel Hazair« (»Der junge Arbeiter«) (seit 1919).

<sup>45</sup> Buber, Martin (1921): Nationalismus. Rede in Karlsbad anlässlich des XII. Zionisten-Kongresses, am 5. September 1921, in: *JuJ*, S. 302–312, hier: S. 304.

<sup>46</sup> Buber, Martin (1963): Nochmals über »bürgerlichen Ungehorsam«, in: ders., *Nachlese*, S. 215–217, hier: S. 217; ders. (1962): Über den »bürgerlichen Ungehorsam«, in: *JuJ*, S. 213f.

Was mit Antipolitik als Grundlage zwischenmenschlichen Lebens gemeint ist, hat Buber wohl am treffendsten 1929 in dem instruktiven Vorwort zu seiner Edition der Briefe Gustav Landauers beschrieben. Die darin auf Landauer gemünzte Definition lässt sich plausibel als eine Selbstbeschreibung Bubers deuten: *Antipolitisch* sein bedeute mitnichten »einer, der sich aus der Öffentlichkeit in die private und intellektuelle Existenz zurückzieht«, sondern »einer, der gegen eine falsche Öffentlichkeit für eine künftige rechtmäßige, gegen eine zerfallende Gesellschaft für den Bau einer Gemeinschaft mit seiner Person eintritt; aber eben nicht ›politisch‹ eintritt, sondern mit den Mitteln des Lebens selber, im Leben selber, im eignen Leben, mit dem eignen Leben.«<sup>48</sup>

## VI

Kernmotive von Bubers libertärer Sozialphilosophie sind vor allem die innerpsychische Erneuerung<sup>49</sup> des Menschen und das *Zwischenmenschliche*, das, was er in der Fortschreibung von Landauers libertärer Konzeption eines sozialistischen Beginnens des ›werdenden Menschen‹ in seiner bahnbrechenden Dialogphilosophie als *Ich und Du* (1923) entwickelt hat: »Der Kampf muss in der eigenen Seele ansetzen – alles andere kann sich erst von da aus ergeben.«<sup>50</sup>

Ebenfalls in den Fokus seines Denkens und öffentlichen Handelns rücken Begriffe wie *Bund*<sup>51</sup> und *Gemeinschaft*, »das Nichtmehr-neben-einander-, sondern Beieinandersein einer Vielheit von Personen.«<sup>52</sup> Hierbei wird das Individuum als sozial verantwortliche Persönlichkeit inmitten personaler Beziehungen und sozialer Systeme verortet. Indem Buber die Antithese von Gemeinschaftlichkeit und Individualität hinterfragte, erkannte er in jedem Menschen ein auf Soziabilität ausgerichtetes Wesen, das sich durch die Gemeinschaft zum sozialen Ich umgestalten kann: »Der Mensch wird am Du zum Ich.«<sup>53</sup> Gemeinschaftlich-dialogisches Leben verstand er als einen Ausweg aus Individualismus und Kollektivismus, die zwischenmenschliche Beziehungen und damit Gemeinschaftlichkeit verhindern.

Um die Dominanz der *Es-Welt*, der Welt zweckrationaler Funktionalisierung und persönlicher Entfremdung, zu beenden, zielte Buber auf die Schaffung eines von Gegenseitigkeit und Unmittelbarkeit getragenen Bundes, organisiert mittels einer »Föderation von Föderationen«<sup>54</sup>: »[...] bildet das Gestaltlose zu Gemeinden! [...] reichet und ergreift Hände, hebet, helfet, führet [...], entmenget die Menge!«<sup>55</sup> Hier und jetzt, tagtäglich müsse mit dem Aufbau dialogisch-kommunitärer Lebensverbände begonnen werden: »[...] der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft [...].«<sup>56</sup>

## VII

Antworten zu finden auf die Kernfrage *Wie kann Gemeinschaft werden*, die Martin Buber erstmals in seinem bereits erwähnten Vortrag *Alte*

47 Buber, Martin (1930): Gandhi, die Politik und wir, in: ders. (1953): Hinweise. Gesammelte Essays. Zürich, S. 272–289, hier: S. 287.

48 Buber, Martin (1929): Vorwort, in: Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Hrsg. von Ina Britschgi-Schimmer und Martin Buber. 2 Bde. Ffm, S. V–VIII, hier: S. VI; Buber, Martin (1947/1953): Geltung und Grenze des politischen Prinzips, in: ders. (1953), Hinweise, S. 330–346.

49 Hierzu jüngst: Martin Buber Werkausgabe (2018): Bd. 11: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie. Hrsg. von Francesco Ferrari. Gütersloh.

50 Buber, Martin (1952): Bilder von Gut und Böse. Heidelberg, 4. Aufl. 1985, S. 8.

51 Vgl. hierzu: Buber, Martin (1933): Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch [mit dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt – S. W.] im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933, in: Theologische Blätter 12 (1933), Nr. 9, September, Sp. 257–274 – klassische Definition des jüdischen Bundes.

52 Buber, Martin (1985): Pfade in Utopia, S. 299.

53 Buber, Martin (1965): Ich und Du, in: ders., Das dialogische Prinzip. Heidelberg, S. 7–136, hier: S. 32.

54 Buber, Martin (1985): Pfade in Utopia, S. 70.

55 Buber, Martin (1919): Was ist zu tun? In: ders. (1953): Hinweise, S. 290–293, hier: S. 293.

56 Buber, Martin (1919): Der Heilige Weg, in: JfJ, S. 87–119, hier: S. 88.

und neue Gemeinschaft behandelt hatte, trieb ihn lebenslang um. Hierbei war er zutiefst von der Sehnsucht der Menschen nach Gemeinschaft überzeugt: »Welt und Menschengeschlecht sind schöpfungsmäßig darauf angelegt, Gemeinschaft zu werden.«<sup>57</sup>

Bedeutsam erschien es ihm, zwischen Interessen- und Lebensverbänden zu differenzieren: Erstere ordnete er der Gesellschaft, letztere der Gemeinschaft zu: »Wenn Menschen ihre Interessen besser, erfolgreicher durchsetzen zu können meinen, dadurch, dass sie gleiche oder ähnliche Interessen zusammentun, dann entsteht ein gesellschaftlicher Verband. Wenn aber Menschen nicht weniger als ihr [...] *Leben* zusammentun, miteinander leben wollen«, dann entstehe »zwischen den Menschen Gemeinschaft.«<sup>58</sup>

Beschrieb er »Gemeinschaft«, die von auf Freiwilligkeit und Gegenseitigkeit basierenden Wahlverwandtschaften begründet sein sollte, als einen »auf Unmittelbarkeit der persönlichen Beziehungen gegründeten sozialen Zusammenhang«, so betrachtete er »Gesellschaft« als eine »massenhaft-mechanische Anhäufung von Menschen.«<sup>59</sup>

Dringend notwendig sei menschheitliche Erneuerung, die dann beginnen könne, wenn Menschen in einen sozialen Austausch zueinander treten, gemeinsam Erfahrungen sammeln und »miteinander auf diese Erfahrungen lebensmäßig antworten.«<sup>60</sup> Diese neue Gemeinschaft sei »eine geschehende Gemeinschaft, eine Gemeinschaft als Vorgang.«<sup>61</sup> Darin bezog Buber auch das Judentum mit ein, wobei er deutlich zwischen institutionalisierter Religion, die zur Erneuerung strukturell nicht in der Lage sei, und Religiosität, die

eine gemeinschafts- und freiheitsbildende Kraft beinhalte, differenzierte. »Echte Religiosität ist ein *Tun* [...].«<sup>62</sup>

Auch seine kulturzionistische Orientierung basierte auf diesem Gemeinschaftsdenken. Palästina als kulturelles Zentrum des Judentums bedurfte für Buber keines jüdischen Staates. Seine Synthese aus föderalistisch-genossenschaftlichem Anarchismus und geistig erneuertem Judentum zielte vorrangig auf die Renaissance eines selbstbewussten Judentums, um die Restitution der gesamten Menschheit voranzutreiben. Unmittelbarkeit, Menschenbund, echte Gemeinsamkeit sei allein denen erschlossen, »die verwirklichend als Wirkliche leben.«<sup>63</sup> Hierzu müsse sich der Zionismus allerdings von seinem europäisch geprägten nationalistischen Ballast befreien und sich an einem begrenzten nichtstaatlichen Nationalismus (Stichwort: Binationalität) orientieren. Nur wenn sich die jüdische Nationalbewegung »für den hebräischen Humanismus entscheidet, wird sie [...] stark und wirksam bleiben, weil sie der Menschheit etwas zu sagen und zu bringen haben wird.«<sup>64</sup>

Schließlich jedoch musste Buber einräumen, dass sich der jüdische Nationalismus im Spannungsfeld von Antisemitismus und den Verwerfungen im 20. Jahrhundert dem europäischen anglich.

## VIII

Dem jüdisch-arabischen Konflikt in Palästina/Israel galt Martin Bubers anhaltende Aufmerksamkeit. Seit 1917 stellte er seine kulturzionistisch-humanistischen Ansichten einer friedlichen Koexistenz beider Bevölkerungen heraus. Soziale

57 Buber, Martin (1930): Wie kann Gemeinschaft werden? In: JuJ, S. 350–366, hier: S. 351.

58 Ebd. S. 353.

59 Schapira, Abraham (1985): *Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt*, S. 435.

60 Ebd. S. 355.

61 Ebd. S. 360.

62 Buber, Martin (1916): Jüdische Religiosität, in: JuJ, S. 63–76, hier: S. 75.

63 Buber, Martin (1913): Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, in: MBW, Bd. 1 (2001): Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924. Bearbeitet, eingeleitet u. kommentiert von Martin Tremel. Gütersloh, S. 183–246, hier: S. 204.

64 Buber, Martin (1941): Hebräischer Humanismus, in: JuJ, S. 717–729, hier: S. 724.

Regeneration, Ausbau des Kibbuzwesens und Neuzusammensetzung der jüdischen Gemeinschaft ließen sich für ihn ohne einen *Modus vivendi* mit den palästinensischen Araber\_innen (und den angrenzenden Nachbarstaaten) nicht verwirklichen. Bis heute beeindruckt trotz vieler Anfeindungen sein beharrliches Engagement für ein binationales, die Gleichwertigkeit nationaler und bürgerlicher Rechte betonendes, föderatives Gemeinwesen in Palästina.

Infolge der nationalsozialistischen *Schoah* nahm Buber schließlich die Realität des im Mai 1948 proklamierten Nationalstaates Israel hin: »Das Gebot, dem Geist zu dienen, ist jetzt von uns in diesem Staat, von ihm aus zu erfüllen. Wer aber dem Geist wahrhaft dienen will, muss all das einst Verfehlete wiedergutzumachen suchen; er muss daran arbeiten, die verschüttete Bahn für ein Einvernehmen mit dem arabischen Volke von neuem freizumachen. [...] Es kann heute keinen Frieden zwischen Juden und Arabern geben, der nur ein Aufhören des Krieges wäre; es kann nur noch einen Frieden der echten Zusammenarbeit geben.«<sup>65</sup>

Seitdem favorisierte Buber die Idee einer Nahostföderation mit einem internationalisierten Jerusalem. Zugleich warb er nicht nur für eine dauerhafte Entspannung im Nahen Osten, sondern auch hinsichtlich des Ost-West-Konfliktes sowie des durch die *Schoah* zutiefst gestörten Verhältnisses zwischen Juden und nichtjüdischen Deutschen. Sein Eintreten für grundlegende Menschenrechte galt nicht nur den arabischen Israelis, sondern auch den verfolgten Juden in der Sowjetunion; er votierte ebenso gegen das Apartheidsregime in Südafrika wie gegen die Aufrüstung der Welt mit Atomwaffen.

## IX

Der kommunitäre Ansatz einer globalen Restrukturierung menschlicher Beziehungen, fokussiert auf das Gegensatzpaar *Gemeinde und Staat*, könne, so Buber, dann funktionieren, wenn die zur Erneuerung bereiten Menschen beginnen, sich in Gemeinden ohne institutionell-staatliche Bevormundung zu assoziieren. Menschliches Miteinander bewege sich »nicht in dem Abstraktum des Staates [...], sondern wesentlich da, wo eine Vitalität des räumlichen, funktionellen, gefühlhaften und geistigen Miteinander besteht: in der Gemeinde; der Dorf- und Stadtgemeinde, der Arbeits- und Werkgenossenschaft [...]«<sup>66</sup> Erst die Wiedergewinnung sozialer Beziehungen ermögliche den Abbau des Staates und damit eine Entstaatlichung der Gesellschaft.

Seine libertäre Staatskritik implizierte die Überwindung zentralistischer, die Freiheits-, Selbstbestimmungs- und Gerechtigkeitsideale hemmender Körperschaften. Fungieren heutige Gemeindegörperschaften zumeist lediglich als Anhängsel funktionalistischer Verwaltungsapparate, so gelte es vorrangig, dem im Menschen innewohnenden Bedürfnis nach Gemeinschaftlichkeit gerecht zu werden und den Zusammenschluss der Menschen untereinander in reorganisierten, frei vereinbarten, nichthierarchischen Gemeinwesen jenseits des (National-)Staates zu befördern.

Als die beiden Eckpfeiler in Bubers libertärer Sozialphilosophie lassen sich demnach die Restrukturierung der Gemeinde und die (Wieder-)Herstellung zwischenmenschlicher Beziehungen herausstellen: »Nicht Staat, nur Gemeinde kann

65 Buber, Martin (1958): Der Weg Israels. Zur Klärung, in: Juj, S. 525–529, hier: S. 529.

66 Buber, Martin (1919): Gemeinschaft, in: ders., Pfade in Utopia, S. 263–279, hier: S. 270.

rechtmäßiges Subjekt gemeinschaftlichen Bodenbesitzes, nicht Staat, nur Genossenschaft rechtmäßiges Subjekt gemeinschaftlicher Produktion werden.«<sup>67</sup> Die Autonomie der Gemeinden finde »ihre Grenzen am Zwischengemeindlichen und Übergemeindlichen [...], an alledem, was gemeinsame Sache mehrerer Gemeinden ist und in geeigneter Weise – am zweckmäßigsten wohl in einem gestaffelten Vertretungssystem – von gemeinsamen Organen zu beraten, zu beschließen, zu verwalten ist.«<sup>68</sup> Dieses Vertretungssystem, für das das Modell sog. Rätekörperschaften Pate steht, werde sich allerdings nicht, »wie die heutigen, in Scheinvertretern amorpher Wählermassen, sondern in den arbeitserprobten Vertretern der wirtschaftenden Gemeinschaften darstellen. Die Vertretenen werden mit ihren Vertretern nicht wie heute in leerer Abstraktion, durch die Phraseologie eines Parteiprogramms, sondern konkret, durch gemeinsame Tätigkeit und gemeinsame Erfahrung verbunden sein.«<sup>69</sup>

Umfassende Restrukturierung der Gesellschaft, Erlernen von solidarischem, gewaltfreiem Miteinander, Gemeinschaftsbildung sozial verantwortlicher Individuen, Assoziation und Vernetzung der Gemeinden ergaben für Martin Buber die Bausteine für ein kommunitär-föderalistisches Gemeinwesen: »Nur eine Gemeinschaft von Gemeinschaften wird Gemeinwesen heißen dürfen.«<sup>70</sup>

Hinzu tritt für Buber noch ein religiöses Motiv (Stichwort: Hebräischer Humanismus).<sup>71</sup> In die direkten Beziehungen unter den Menschen seien der Glaube an Gott und der »normative Wert des biblischen Menschenbildes« miteingebunden.<sup>72</sup>

Demgemäß sind »[nichtinstitutionalisierte – S.W.] Religion und [libertärer – S.W.] Sozialismus wesensmäßig aufeinander angewiesen«, und jedes von beiden bedarf »zur Erfüllung und Vollendung des eigenen Wesens des Bundes mit dem andern.«<sup>73</sup>

Keineswegs setzte Buber hierbei die Verwirklichung des libertären Sozialismus mit dem *Reich Gottes* gleich. Vielmehr handle es um »eine *socialitas*, das ist ein Genossenschaftwerden der Menschheit, ein Genossewerden von Mensch zu Mensch [...]«<sup>74</sup> Religion ohne Sozialismus sei »entleibter Geist«, Sozialismus ohne Religion »entgeisteter Leib.«<sup>75</sup> Der Ort, »wo Religion und Sozialismus einander in der Wahrheit zu begegnen vermögen, ist die Konkretheit des persönlichen Lebens. [...] Religiöser Sozialismus bedeutet, dass der Mensch [...] mit den Grundfakten dieses Lebens Ernst macht: den Fakten, dass Gott ist, dass die Welt ist, und dass er, diese Menschenperson, vor Gott und in der Welt steht.«<sup>76</sup>

Für Buber, und nur so lässt sich seine Annahme einer Synthese aus libertärem Sozialismus und Religiosität verstehen, sei Sozialismus nicht auf eine rein äußerliche Veränderung der Ökonomie bzw. der Politik zu reduzieren; vielmehr bedürfe es essentiell einer geistigen, ethischen und psychischen Erneuerung des Menschen, gegründet auf den Werten Freiheit, Gerechtigkeit und sozialer Verantwortlichkeit: »Ein Mensch kann seiner Verantwortung nachzukommen versuchen, oder er kann sich ihr verweigern – aber die Verantwortung besteht immer, auch dann, wenn er sich versagt.«<sup>77</sup>

67 Ebd. S. 272f.

68 Ebd. S. 273.

69 Buber, Martin (1931): Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee, in: ders., Nachlese, S. 80f.

70 Ebd. S. 81.

71 Buber, Martin (1941): Hebräischer Humanismus, in: Juf, S. 717–729.

72 Ebd. S. 720; Buber, Martin (1919): Gemeinschaft, in: ders., Pfade in Utopia, S. 278: »[...] alle Begier nach Gott geht nach der wahren Gemeinschaft.«

73 Buber, Martin (1928): Drei Sätze eines religiösen Sozialismus, in: ders., Hinweise, S. 259–261, hier: S. 259.

74 Ebd. S. 259.

75 Ebd. S. 260.

76 Ebd. S. 261.

77 Reichert, Thomas (2002): Die Strenge von Martin Bubers Anarchismus, in: Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft, Nr. 5. Potsdam, S. 25–35, hier: S. 33.



Mit der Verlesung der Unabhängigkeitserklärung durch David Ben-Gurion wird am 14. Mai 1948 in der Independence Hall, Tel Aviv, der Staat Israel ausgerufen.

## X

Der begründeten Skepsis gegenüber gesellschaftlichen Hierarchien und staatlichem Zentralismus stellte Martin Buber eine freiheitlich-egalitäre Restrukturierung der Gesellschaft entgegen, eine genossenschaftlich-föderalistische Vereinigung in überschaubaren, frei vereinbarten Wirtschafts- und Lebensgemeinschaften, gegründet auf der »Offenheit des Menschen für den anderen«. <sup>78</sup>

Seine diesbezüglichen Überlegungen basieren auf einer eingehenden Rezeption des kommunitären Anarchismus Landauers, den Buber in seinem unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg ver-

öffentlichten sozialutopischen Hauptwerk *Pfade in Utopia* – eine bis heute lesenswerten Studie zur Ideenwelt des Sozialismus – ausführlich behandelt hat. <sup>79</sup> Ebenso enthält *Pfade in Utopia* eine kritische Würdigung konkreter Restrukturierungsbemühungen. Hierbei konzentrierte sich Buber auf die Genossenschaftsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert sowie auf föderativ-genossenschaftliche Siedlungsgemeinschaften in Europa und Nordamerika – vor allem auf das »hebräische Genossenschaftsdorf in Palästina« <sup>80</sup>, für Buber der einzige bis dato unternommene Versuch, Vollgenossenschaften aufzubauen, denen »ein ge-

<sup>78</sup> Buber, Martin (1961): Kibbuzleben zwischen Nähe und Beziehung. Eine Begegnung junger Kibbuzerzieher mit Martin Buber, in: ders., *Pfade in Utopia*, S. 300–312, hier: S. 304.

<sup>79</sup> Jerusalem 1946 (hebr.); Heidelberg 1950 (dt.). 1904 hatte Buber dem Freund einen Artikel gewidmet: »Gustav Landauer«, in: *Die Zeit* (Wien), XXXIX. Bd., Nr. 506,

11.06.1904, S. 127f. Darin beschreibt er Anarchie als »eine Grundstimmung jedes Menschen, der aus sich ein neues Wesen formen will.« (S. 127). Mit dem individualistischen Anarchismus Max Stirners (1806–1856) beschäftigte sich Buber in seinem die Bedeutung des Individuums reflektierenden Werk »Die Frage an den Einzelnen« (Berlin 1936).

<sup>80</sup> Buber, Martin (1985), *Pfade in Utopia*, S. 231.

wisses Maß des Gelingens im sozialistischen Sinn«<sup>81</sup> nicht abzusprechen sei – sieht man ab von den umfassenden anarchistischen Kollektivierungen in Spanien der Jahre 1936 bis 1939.

Zugleich bemühte sich Martin Buber in *Pfade in Utopia* um eine philosophische Annäherung an den Anarchismus. Daran, dass der Anarchismus die Aufhebung sämtlicher Herrschafts- und totalitären Machtverhältnisse bewirken könnte, wollte er aufgrund persönlicher Erfahrungen mit freiheitsfeindlichen Ideologien und Bewegungen im 20. Jahrhundert allerdings nicht so recht glauben: »Der Begriff ›Anarchismus‹ sagt mir nicht zu, weil er auf eine Aufhebung des Machtverhältnisses – die unmöglich ist solange das Wesen des Menschen so ist wie es ist, hindeutet statt auf eine jeweilige möglichst weitgehende Abgrenzung und Beschränkung dieses Verhältnisses.«<sup>82</sup>

Gleichwohl erstrebte Buber weiterhin eine umfassende Entstaatlichung: »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. [...] Mit anderen Worten: das politische Prinzip ist im Verhältnis zum sozialen stets stärker als die gegebenen Bedingungen erfordern.«<sup>83</sup> Selbst in einem demokratischen Staat, gebe es »ein Übermaß an Macht«; auch hier besitzen die Herrschenden »mehr Macht [...] als unbedingt nötig.«<sup>84</sup>

Einzig eine restrukturierte, vom staatlichen Zwang unabhängige, dezentralisierte Gesellschaft könne das Erbe des (Zentral-)Staates antreten: »Wirkliches Miteinanderleben von Mensch zu Mensch kann nur da gedeihen, wo die Menschen

die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten, wo wirkliche Nachbarschaften, wirkliche Werksgilden bestehen. Politisch bedeutet das die Forderung weitgehender Gemeindeautonomie. [...] Natürlich können wir nicht zum primitiven Agrarkommunismus und nicht zum Ständestaat des christlichen Mittelalters zurück. Wir müssen ganz unromantisch, ganz heute lebend, mit dem widerstrebenden Material unseres Geschichtstags echte Gemeinschaft aufbauen.«<sup>85</sup> Dieser gesellschaftliche Neuaufbau zielt auf ein komunitäres Leben in freiheitlichen Gemeinschaften auf der Grundlage gegenseitigen Beistandes: »Die Urhoffnung aller Geschichte geht auf eine echte, somit durchaus gemeinschaftshaltige Gemeinschaft des Menschengeschlechts.«<sup>86</sup>

## XI

Martin Buber stellte sein politisches und sozialphilosophisches Denken stets in einen engen Zusammenhang mit seinem öffentlichen libertären Engagement für eine Restrukturierung unserer beschädigten Welt (*Tikun Olam*). Beide Bereiche – Denken und (öffentliches) Handeln, Lehre und Tat – würdigte er als gleichwertige dialogische Wesensmomente: »Die Lehre nicht ohne die Tat, aber die Tat auch nicht ohne die Lehre!«<sup>87</sup>

Somit ist Bubers Lebenswerk auf der Grundlage der schrecklichen Erfahrungen mit Nationalsozialismus und Stalinismus ein umfassendes Plädoyer zur globalen Erneuerung der kommunikativen Unmittelbarkeit zwischen den Menschen: »Es geht nicht an, das als utopisch zu bezeichnen, woran wir unsere Kraft noch nicht erprobt haben.«<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Buber, Martin (1985): *Pfade in Utopia*, S. 231.

<sup>82</sup> Martin Buber an Hermann Meier-Cronemeyer vom 22.09.1963, in: BuBr III, S. 608.

<sup>83</sup> Buber, Martin (1952): *Zwischen Gesellschaft und Staat*. Heidelberg, in: ders., *Werke*. Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*. München/Heidelberg 1962, S. 1003–1020, hier: S. 1019.

<sup>84</sup> Buber, Martin (1985): *Pfade in Utopia*, S. 303.

<sup>85</sup> Buber, Martin (1928): *Rückblende: Drei Diskussionsbeiträge Pfingsten 1928*, in: ders., *Pfade in Utopia*, S. 383–394, hier: S. 387.

<sup>86</sup> Ebd. S. 251; ders. (1953): *Gemeinschaft und Umwelt*, in: ders., *Nachlese*, S. 82–85.

<sup>87</sup> Buber, Martin (1936): *Die Lehre und die Tat*. (Frankfurter Lehrhausrede, April 1934), in: ders., *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*. Berlin, S. 61–73, hier: S. 72.

<sup>88</sup> Buber, Martin (1928): *Rückblende: Drei Diskussionsbeiträge Pfingsten 1928*, in: ders., *Pfade in Utopia*, S. 383–394, hier: S. 387. In »*Pfade in Utopia*« heißt es »utopistisch« (ebd. S. 28).

Hans-Joachim Werner<sup>1</sup>

## Die Bedeutung der *geistigen Wesenheiten* im Dialogdenken Martin Bubers

Die *geistigen Wesenheiten* spielen in der Interpretation der Schriften Bubers, vielleicht auch in seinen Schriften selbst, irgendwie eine Schattenrolle. In Gesamtdarstellungen zu Bubers Dialogdenken kommen sie zumeist nur am Rande vor, und es gibt auch keine Stelle, in der er selbst den Begriff der *geistigen Wesenheiten* gezielt erläutert.

Die Schwierigkeiten, die man mit diesem Begriff haben kann, zeigen sich schon in den Versuchen, ihn ins Englische zu übersetzen: Man findet dort *spiritual beings* (Ronald Smith), *intelligible beings* (Maurice Friedman), *intelligible forms* (Paul Pfützte), *forms of the spirit* (Robert E. Wood) bis hin zu *spirit in phenomenal forms* – letzteres soll übrigens, wie Robert E. Wood mitteilt, eine erläuternde Umschreibung von Buber selbst sein<sup>2</sup>, was durchaus möglich wäre. Im Übrigen sind die verschiedenen Übersetzungsversuche eine eindrucksvolle Illustration der Auffassung Bubers, exakte Übersetzungen seien eigentlich nicht möglich.

Halten wir uns zunächst an Bubers Darstellung aus *Ich und Du*. Die berühmte Stelle lautet: »Drei sind die Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet. Die erste: das Leben mit der Natur ... Die zweite: das Leben mit den Menschen ... Die dritte: das Leben mit den geistigen Wesenheiten.«<sup>3</sup>

Nur die zweite Sphäre, das Leben mit den Menschen, erscheint uns von vornherein unproblematisch. Wenn irgendwo, so meinen wir, der Dialog seinen genuinen Ort habe, dann doch wohl hier. Unter einem Leben mit der Natur können wir uns natürlich durchaus einiges, sogar sehr vieles, vorstellen. Schwieriger wird es schon, wenn das Le-

ben mit der Natur sich als Ich-Du-Beziehung realisieren soll. Kein Geringerer als Emmanuel Lévinas hatte seine Schwierigkeiten damit. Was aber ist mit den *geistigen Wesenheiten*? Die Erläuterung, die Buber gibt, ist wenig erhellend, sondern eher enigmatisch: »Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen, wir antworten – bildend, denkend, handelnd: wir sprechen mit unserm Wesen das Grundwort, ohne mit unserem Munde Du sagen zu können.«<sup>4</sup>

In der Tat: »... in Wolke gehüllt.«

Nun ist es natürlich nicht so, als gebe Buber überhaupt keine weiteren Erläuterungen. Nachdem er das Leben mit der Natur in Form der Betrachtung eines Baumes aufgenommen und das Leben mit den Menschen in die Situation des konkreten Gegenüberstehens zwischen menschlichem Ich und menschlichem Du hineingestellt hat, spricht er unvermittelt von dem »ewige(n) Ursprung der Kunst«<sup>5</sup>, womit wir uns also offenbar in der Sphäre der *geistigen Wesenheiten* bewegen.

Worin besteht für Buber der ewige Ursprung der Kunst? Darin, »dass einem Menschen Gestalt gegenübertritt und durch ihn Werk werden will.«<sup>6</sup> Vierzig Jahre später gibt uns Buber in einem Nachwort immerhin ein Beispiel dafür: »Es ist die dorische Säule, wo immer sie einem Menschen erscheint, der fähig und bereit ist, sich ihr zuzuwenden.«<sup>7</sup> Ihm selbst ist sie nach eigener Mitteilung einst *erschienen*: »Mir trat sie zuerst aus einer Kirchenmauer in Syrakus entgegen, in die sie einst eingemauert worden war: geheimes

<sup>1</sup> Dr. Hans-Joachim Werner ist Prof. em. für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

<sup>2</sup> Vgl. Wood, Robert (1969): *Martin Buber's Ontology, An Analysis of I and Thou*, in: North-Western University Press, S. 43.

<sup>3</sup> Buber, Martin (1965): *Ich und Du*, in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, S. 10.

<sup>4</sup> Ebd. S. 10.

<sup>5</sup> Ebd. S. 13.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd. S. 117.

Urmaß sich in so schlichter Gestalt darstellend, dass nichts Einzelne dran zu besehen, nichts Einzelnes zu genießen war. Zu leisten war, was ich zu leisten vermochte: diesem Geistgebild da, diesem durch Sinn und Hand des Menschen Hindurchgegangenen und Leibgewordenen gegenüber Stand zu fassen und zu halten.«<sup>8</sup>

Buber benutzt Ausdrücke, die für sein Verständnis des Dialogs aufschließende Bedeutung haben: *entgegenzutreten*, *standhalten*, *Gestalt*, die Absage ans *Genießen*. Und es überrascht vielleicht, dass eine geistige Wesenheit uns hier in Form einer Säule entgegentritt, die doch durchaus stofflicher Natur ist. Offenbar gilt hier keine Dichotomie, zumindest keine ontologische Trennung zwischen Geist und Materie. Der Geist erscheint in der geistigen Wesenheit nicht wie eine platonische Idee, sondern tief eingetaucht und verwoben in Stofflichkeit, in das, was zunächst die Sinne vermitteln. Sie tritt dem Menschen gegenüber als *wahrnehmendem*, als Wesen, dem etwas begegnet, was er nicht selbst gemacht hat.

In der kleinen Schrift *Der Mensch und sein Gebild*, die Buber insgesamt der Kunst gewidmet hat, kommen auch die anderen Künste zu Wort, so wie auch bereits in seinem Dialog *Daniel*, der zehn Jahre vor *Ich und Du* erschien, aber bereits deutlich dialogische Motive enthält.<sup>9</sup> Andere Künste: Das ist die Musik, das ist die Malerei, und das ist die Poesie.

Kehren wir zunächst noch einmal zu *Ich und Du* zurück. Buber befasst sich hier mit dem Begriff des Geistes, freilich in einer Weise, die mindestens so viele Fragen aufwirft wie sie beantwortet.

Was ist mit *Geist* gemeint, den Buber in adjektivischer Form mit der Kunst verbindet? Der Geist, so heißt es im zweiten Teil von *Ich und Du*, sei als menschliche Kundgebung »Antwort des Menschen an sein Du«<sup>9</sup>. Es gebe viele Formen oder, wie er an dieser Stelle sagt, *Zungen* des Redens: »Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung«<sup>10</sup>, aber der Geist sei einer, nämlich immer Antwort an das Du. Auffallend ist, dass Buber hier offensichtlich zwischen Sprache und Reden unterscheidet. In der ihm oft eigenen Unbekümmertheit um die präzise Definition von Begriffen heißt es in demselben Zusammenhang: »Geist ist Wort.«<sup>11</sup> Gibt es demnach auch ein nicht-sprachliches Wort, und was könnte das bedeuten?

Offensichtlich treibt Buber hier ein Spiel mit Begriffen, die manchmal in weiterem, manchmal in engerem Zusammenhang zu verstehen sind. Dies gilt für die Begriffe *Geist* und *Sprache* gleichermaßen. Die *sprachliche Rede*, sagt Buber in *Ich und Du*, habe sich erst im menschlichen Gehirn *worten* müssen; so auch alles Wort, und so auch der Geist. Offenbar ist der Mensch von Natur aus auf das Anreden und Antwort geben ausgerichtet, welches sich schließlich im Handeln und in der Kunst artikuliert, sich aber auch als Sprache im engeren Sinne artikuliert.

Das anthropologisch fundierte Geschehen von Anrede und Antwort nennt Buber *Geist*. Der Geist als *spezifisch menschliche Kundgebung* artikuliert sich in verschiedenen Formen, in besonderer Weise in der menschlichen Sprache. Der Begriff *geistige Wesenheiten* bezieht alle diese Artikulationsweisen ein. *Geist* hat somit eine anthropologische Bedeutung, die die Kunst und alle

spezifischen Weisen der Artikulation übersteigt. Sie bezieht sich auf den Menschen als weltoffenes Wesen, d.h. für Buber auf ein Wesen, welches von vornherein auf das Du hin offen ist – er spricht in *Ich und Du* sogar von dem »eingeborenen Du«<sup>12</sup>. Ganz ähnlich setzt er in der *Rede über das Erzieherische* dem Urhebertrieb der Reformpädagogik den »Trieb nach Verbundenheit«<sup>13</sup> gegenüber. Man darf die biologische Assoziation des Begriffs *Trieb* hier durchaus einbeziehen, aber den Begriff nicht biologistisch, d.h. reduzierend verstehen.

Wenn Buber von *Geist* spricht, so meint er den ganzen Menschen in der Ausrichtung auf die Wirklichkeit, d.h. in der Verbundenheit von Leib und Seele, dementsprechend den Menschen als Bildenden, Denkenden, Handelnden, keineswegs nur in seiner Intellektualität.

Der Geist ist für Buber nicht etwas, was sich im isolierten Ich fände, sondern: »Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du.«<sup>14</sup> Wenn wir an die Weite des dialogischen Prinzips denken und an die Rolle, die der Begriff des *Zwischen* darin spielt, so verstehen wir die Bedeutung dieser Aussage. *Zwischen* – das ist ein Begriff, der für die Struktur des Dialogs selbst steht. Er enthält das Ich, das Du und die Beziehung zwischen beiden. Michael Theunissen hatte zweifellos recht, wenn er in seinem Buch *Der Andere – Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* die Auffassung vertrat, der Begriff des *Zwischen* sei der wichtigste Begriff der Dialogik<sup>15</sup>.

Die Bedeutung des Geistes zeigt sich somit grundsätzlich darin, dass er ein anderer Ausdruck für das *Zwischen* ist.

Wir dürfen den Begriff *Geist* aber nicht mit dem Begriff *geistige Wesenheiten* gleichsetzen. Letztere erläutert Buber zumeist durch Beispiele aus der Kunst, also einem engeren Bereich. Es wird sich aber später zeigen, dass zumindest etwas von dieser grundsätzlichen dialogischen Bedeutung des Geistes auch in den Begriff der *geistigen Wesenheiten* eingeht.

Ich will aber zunächst darauf eingehen, dass Buber mit der anthropologischen Bedeutung eine ontologische und wohl auch eine metaphysische Bedeutung verbindet. Wenn Buber vom *Zwischen* spricht, also sprachlich eine Präposition in ein Substantiv verwandelt, so will er vor allem auf den überpsychologischen, ontologischen Charakter der Ich-Du-Beziehung hinweisen. Die Beziehung zum Anderen ist nicht lediglich etwas Innerseelisches; in der Sprache der klassischen Erkenntnistheorie hätte man von einer *extramentalen Realität* gesprochen, aber auch das wäre eine einseitige Redeweise. Das *Zwischen* ist eine eigene Wirklichkeit. Eignet sie sich im Verhältnis des Menschen zur Umwelt, so nimmt er an dieser in einem wesentlichen Sinne teil.

Wie sie sich im zwischenmenschlichen Bereich zeigt, machen viele Erzählungen der *Chassidim* deutlich, zum Beispiel die Erzählung *Mensch und Mensch begegnen*, in der Rabbi Jehuda Zwi von Stretyn und Rabbi Schimon von Jaruslaw in jeweils entgegengesetzter Richtung desselben Weges gefahren seien. Als sie sich trafen, seien beide aus ihren Wagen ausgestiegen und aufeinander zugegangen. Da sei Rabbi Jehuda Zwi der Sinn des Spruches aufgegangen: »Mensch und Mensch begegnen, Berg und Berg begegnen

<sup>12</sup> Ebd. S. 31.

<sup>13</sup> Mendes-Flohr, Paul; Schäfer, Peter; Witte, Bernd (Hg.) (2005): Martin Buber Werkausgabe (MBW), Bd. 8, Gütersloh, S. 140.

<sup>14</sup> Buber (1965): *Ich und Du*, S. 41.

<sup>15</sup> Vgl. Theunissen, Michael (1977): *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, (2. Aufl.), Berlin, S. 269 et passim.

nicht«. <sup>16</sup> Die Geschichte ist nicht spektakulär, sie ist sehr alltäglich, und so soll es auch sein. Sie zeigt aber den Realitätscharakter der Ich-Du-Beziehung, so wie sie sich als reales Ereignis zeigt: Es entsteht eine wirkliche, dynamische Beziehung zwischen beiden, eine eigene Realität, die über Gefühle weit hinausreicht.

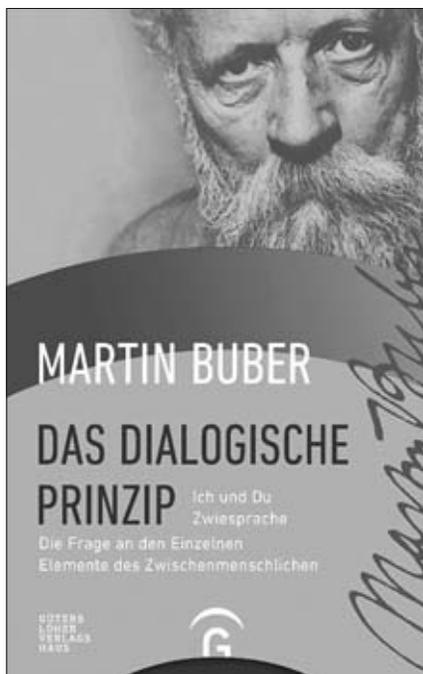
Das ist jedoch nicht alles; die ontologische Bedeutung des *Zwischen* reicht weiter als der bloße zwischenmenschliche Bereich, was ja schon die erwähnten Sphären der Ich-Du-Beziehung anzeigen. Wenn es um die Beziehung zur Natur geht, so ließen sich wieder viele chassidische Geschichten anführen. Die Geschichten etwa um Rabbi Sussja erinnern zuweilen an die Legenden um Franz von Assisi, der ja immer wieder Tieren geholfen haben soll. Ganz ähnlich wird geschildert, wie Rabbi Sussja Vögel aus einem Käfig befreit und dafür von dem Besitzer eine gehörige Tracht Prügel empfangen habe. In einer Art Umkehrung der berühmten Vogelpredigt des Franziskus wird geschildert, wie Rabbi Pinchas von Korez den Vögeln zugehört habe. »Sie haben ihr eigenes Alphabet. Man braucht nur gut zu hören und gut zu fassen, um ihre Sprache zu verstehen.« <sup>17</sup>

Die Ausdehnung des dialogischen Prinzips geht jedoch noch weiter. Wir finden sie in den philosophischen Schriften und deutlicher noch in den Schriften zum Chassidismus. Das Wesen des Geistes ist, wie bereits gesagt, Offenheit, Offenheit zur Welt, Offenheit zum Sein. In dieser Grundverfassung liegt, wie Buber auch in den *Autobiographischen Fragmenten* sagt, die Tendenz zur Sprache, zur Ansprache. Wir wissen aber aus Bu-

bers Darstellung des dialogischen Prinzips, dass zum Dialog auch eine gewisse Gegenseitigkeit gehört. Spricht die Natur, sprechen gar die *Dinge*, wie es heißt, also auch zu uns?

Natürlich kann hier nicht von Sprache im Sinne der Lautsprache, so wie wir Menschen sie sprechen, die Rede sein. Der ursprüngliche Sinn der Sprache liegt, wie Buber immer wieder sagt, in der Ansprache. Wenn Buber nun für seine eigene Sichtweise den Ausdruck *ontologisch* benutzt, so ist damit ein Zusammenkommen von Geist und Wirklichkeit beziehungsweise Geist und Sein gemeint. In seinen Ausführungen zur Heraklit in der kleinen Schrift *Dem Gemeinschaftlichen folgen* spricht Buber von dem gemeinschaftlichen Kosmos, der der Gesamtheit der Menschheit zugehöre. Damit ist nicht nur gemeint, dass Menschen eben in der Welt zusammenleben und zusammenwirken, sondern es ist auch eine Gemeinsamkeit des Verstehens gemeint. Zwar sind unsere Wahrnehmungen subjektiv und insofern individuell, aber dennoch können wir »einander die Dinge zeigen, einander die Dinge bezeichnen, jeder kann jedem, ihn ergänzend, helfen, eine Weltgestalt, eine Welt zu haben.« <sup>18</sup>

In gewisser Weise bilden Mensch und Kosmos ein Gegenüber, insofern der Mensch ein reflektiertes Verhältnis zum Kosmos hat; das ist jedoch nicht als Gegensatz gemeint, weil der Mensch an dem, was er bedenkt, selbst teilhat. Gerade als Reflektierende\_r nimmt er teil daran. »... an der Weltgestalt selber, die eben ein menschlicher Kosmos ist, als Kosmos dem Menschen als Menschen kenntlich, daran bauen sie (= die Menschen) gemeinschaftlich, miteinander in der Welt umge-



hend, einander von der Macht des Logos her helfend, die Welt als Weltordnung zu fassen, ohne welche ordnende Fassung sie nicht Welt ist und nicht Welt sein kann.«<sup>19</sup> Im Logos kommen Wort und Seinssinn zusammen. Der Kosmos spricht sich im Logos und damit im Menschen gleichsam aus. Das bedeutet, dass die Dinge der Welt auch einen Bezug zum Menschen haben: Sie finden ohne den Menschen nicht zu einer Weltordnung zusammen; sie brauchen den Geist, der diese Ordnung nicht konstruiert, sondern findet und ausspricht. Insofern spricht die Welt den Menschen als ein geistiges Wesen an, Welt und Mensch sind einander zugeordnet.

In der Schlusspartie der kleinen Schrift spricht Buber so, dass man fast denken könnte, der Kos-

mos selbst sei eine *geistige Wesenheit* und spreche den Menschen an, wie etwa ein Kunstwerk zu ihm sprechen kann. Und wieder ist die Rede nicht vom Individuum, sondern von der Gemeinschaft. »Eine Schar, von Gleichaltrigen etwa, in der die von den einzelnen gemachten überwältigenden neuen Erfahrungen im begeisterten Zurufen Sprache werden und alsbald bestätigenden und ergänzenden Widerhall finden ...: so ist wohl ureinst dem abgründigen Sein der gemeinschaftliche Kosmos abgewonnen worden...«<sup>20</sup>

Buber überträgt dies in seine eigene dialogische Perspektive, die gleichzeitig, wie ausgeführt, eine ontologische ist, indem er den Begriff des *Zwischen* zur Interpretation heranzieht. *Zwischen* bezeichnet hier die *Seinsart* der Personen, die über den Sinn des Kosmos miteinander kommunizieren. Zur Kennzeichnung dessen, was ihnen dabei aufgeht und wie dies geschieht, zieht Buber Platons siebenten Brief heran, in welchem die Art, wie die miteinander Suchenden und Kommunizierenden plötzlich Einsicht gewinnen, mit dem Bild des *überspringenden Feuers* beschrieben wird<sup>21</sup>. *Springendes Feuer*, kommentiert Buber, sei »das rechte Bild für die Dynamik zwischen den Personen im Wir.«<sup>22</sup> Buber selbst benutzt in seinen Schriften zum Chassidismus ebenfalls des Öfteren das Bild des Feuers, wenn er vom Geist spricht.

Die Wortwahl für das, was da in der gemeinschaftlichen Suche nach dem Seinssinn gefunden wird, ist in manchen Punkten der Beschreibung des Künstlers verwandt, vor dem plötzlich die Gestalt steht, die er verwirklichen will: Bei der Suche nach dem Sinn des Kosmos ist es das Aufleuchten

<sup>19</sup> Ebd. S.104.

<sup>20</sup> Ebd. S. 472.

<sup>21</sup> Vgl. Ebd. S. 121.

<sup>22</sup> Ebd. S. 122.

der gestalthaften Weltordnung, beim Künstler das Heraustreiben der Gestalt aus der Wahrnehmung<sup>23</sup>.

Die Verwiesenheit der Welt auf den menschlichen Geist stellt Buber sehr konkret dar. In den *Autobiographischen Fragmenten* und schon viel früher, im Dialog *Daniel* und in *Ereignisse und Begegnungen*, ist von der sinnlichen Wahrnehmung die Rede. Wie Buber das oft tut, stellt er Reflexionen über die Wirklichkeit in einen Zusammenhang mit der konkreten Wahrnehmung. So reflektiert er über die Symbolkraft der Farben anlässlich einer Besichtigung des *Isenheimer Altares*. Und im Verlauf eines Gesprächs mit einem Monisten deutet er, lange vor dem Eintritt in die dialogphilosophische Phase, Wirklichkeit als »Bildberührung zwischen den unsäglichen Kreisen der Dinge und den erlebenden Kräften meiner Sinne.«<sup>24</sup>

Einen ähnlichen Zusammenhang beschreibt er 1953 in der rückblickenden Reflexion auf ein Gespräch, welches er lange vorher nach einem Vortrag mit einer Gruppe von Zuhörern geführt hatte. Er habe in dem Gespräch die Sicherheit eines Zuhörers erschüttern, welcher erklärt hatte, er brauche die Hypothese Gott nicht, um sich in der Welt auszukennen. *Was*, so habe Buber gefragt, *war das für eine Welt?* »Was wir Welt zu nennen pflegen, die Welt, in der es Zinnoberrot und Grasgrün, D-Dur und h-moll, Apfel- und Wermutgeschmack gibt, die ›Sinnenwelt‹ – war sie etwas anderes als das Ergebnis des Zusammentreffens unserer eigentümlich beschaffenden Sinne mit jenem unvorstellbaren Vorgängen, um deren Wesensbestimmung die Physik sich je und je vergeblich bemüht? Das Rot, das wir sahen, war weder

dort, in den ›Dingen‹, noch hier, in den ›Seelen‹ – aus dem Aneinandergeraten beider schlug es jeweils auf und leuchtete so lange, als eben ein rot-empfindendes Auge und eine roterzeugende ›Schwingung‹ sich einander gegenüber befanden.«<sup>25</sup>

Noch prägnanter spricht Buber in der *Chassidischen Botschaft* vom Zusammentreffen der Dinge mit der menschlichen Existenz, nun aber von Seiten der Dinge, in einer gleichsam drängenden Sprache: »Die Kreatur sucht, die Dinge suchen uns auf unseren Wegen auf; was uns in den Weg tritt, braucht uns zu seinem Weg.«<sup>26</sup>

Ähnlich spricht Buber in *Der Mensch und sein Gebild* von der Linde, die auf dem Weg gestanden habe, den er *Mal für Mal* gegangen sei. Die Botanik gebe eine rein wissenschaftliche Antwort auf die Frage, was die Linde sei, wenn man von aller Wahrnehmung abstrahiere: rein biochemische Befunde, die von der Wahrnehmungswelt nichts übrigließen, Chlorophyll statt Grün, ein Unvorstellbares, welches auf die Welt des x hindeute. Dieses eigenschaftslose, unheimlich gewordene Ding habe auf ihn *gewartet*, »um wieder einmal zur blühenden und duftenden Linde meiner Sinnenwelt zu werden.«, »um sich zu begrünen«<sup>27</sup>. So habe die »x-Natur« vormals darauf gewartet, dass Lebewesen entstehen, durch deren begegnende Wahrnehmung das Grün, das Weich, das Warm, die sinnebedingten Qualitäten in die Welt kommen.«<sup>28</sup>

Übrigens finden wir bei Denkern, die in anderen Fragen durchaus anders ausgerichtet sind, Bemerkungen, die in eine ähnliche Richtung deuten, zum Beispiel bei Merleau-Ponty: »Es bedarf

23 Vgl. Buber, Martin (1962): *Der Mensch und sein Gebild*, in: Buber, Martin: *Werke*, Bd. 1, München/Heidelberg, S. 440.

24 Mendes-Flohr, Paul; Schäfer, Peter; Witte, Bernd (Hg.) (2001): *Martin Buber Werkausgabe (MBW)*, Bd. 1, Gütersloh, S. 255.

25 Schilpp, Paul Arthur; Friedman, Maurice (Hg.) (1963): *Martin Buber*, Stuttgart, S. 24.

26 Buber, Martin (1963): *Schriften zum Chassidismus*, in: Buber, Martin: *Werke*, Bd. 3, München/Heidelberg, S. 849.

27 Buber, Martin (1962): *Werke*, Bd. 1, München/Heidelberg, S. 432f.

28 Ebd.

einer Welt, welche sich gibt, in dem wir uns ihr hingeben. Sehen, Berühren, Riechen, Tasten, Denken, Handeln, Verhalten, Fantasieren, Vergessen, Erinnern antworten auf Ansprüche der Dinge.«<sup>29</sup> Ähnlich Lyotard: »Die Empfänglichkeit als Möglichkeit des Empfindens (pathos) setzt voraus, dass etwas gegeben ist. Wenn wir empfänglich sind, dann deshalb, weil uns etwas widerfährt ...«<sup>30</sup>.

Eine gewisse Gegenseitigkeit und somit Symmetrie in der Beziehung besteht also durchaus: Der Mensch ist der Wirklichkeit zugewandt, die Wirklichkeit aber auch ihm.

Nun ist nicht zu übersehen, dass bei Buber solche Überlegungen in einem größeren Zusammenhang stehen, den man *metaphysisch* nennen möchte, wenn Buber selbst sich nicht in so deutlichen Worten von der Metaphysik abgesetzt hätte. Charles Hartshorne hatte seinem Beitrag zu Martin Buber in dem von Schilpp und Friedman herausgegebenen Sammelband den provozierenden Titel *Martin Bubers Metaphysik* gegeben und mit der paradoxen Feststellung eröffnet: »Buber hat keine Metaphysik, Buber ist einer der größten unter den Metaphysikern.«<sup>31</sup> Buber kommentiert dies in seiner Antwort mit der Bemerkung, »dass wir nur die erste Hälfte des Satzes zur Grundlage eines Einvernehmens machen können.«<sup>32</sup> Die Metaphysik mit ihren begrifflichen Deduktionen und Systematisierungen war seine Sache nicht.

Viele seiner Schriften zeigen indessen, dass Bubers Ich-Du-Philosophie die Dimension des Religiösen und damit des Unendlichen einbezieht, und das zeigen natürlich auch seine Schriften zum Chassidismus. Vor diesem Hintergrund ge-

winnen Bubers Ausführungen zur Gegenseitigkeit von Mensch und Welt ihren Sinn. Die Behauptung, die x-Natur warte auf das Lebewesen Mensch, damit es zu einer *begegnenden Wahrnehmung* der sekundären Sinnesqualitäten komme, ist entweder eine bloße Metapher oder aus der Perspektive der schon geschehenen Begegnung selbst heraus gedacht, *odersie* setzt eine ursprüngliche Intention voraus, die all dies überschreitet.

Dass bei Buber die dritte Möglichkeit zutrifft, drückt sich im dritten Teil von *Ich und Du* in dem Satz aus: »Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm.«<sup>33</sup> In der *Chassidischen Botschaft* kehrt sich die Perspektive gleichsam um: »Gott in aller Konkretheit als Sprecher, die Schöpfung als Sprache: Anruf ins Nichts und Antwort der Dinge durch ihr Entstehen, die Schöpfungssprache dauernd im Leben aller Kreaturen, das Leben jedes Geschöpfes als Zwiegespräch, die Welt als Wort«<sup>34</sup>. Wenn die Dinge selbst in diesem ursprünglichen Gespräch stehen, dann kann von ihnen selbst auch ein Anspruch ausgehen, der auf den Menschen gerichtet ist. Das ist eine metaphysische Aussage, aber eine, die nicht in einem System ruht, sondern in der Religiosität, so wie Buber sie in der *Hebräischen Bibel* und später in der chassidischen Bewegung selbst artikuliert sieht.

Die Schöpfung als Sprache, die den Menschen braucht, damit er mit seiner eigenen Sprache darauf antwortet: Darin liegt eine Ausweitung des Begriffs der Sprache, die der bereits erwähnten Ausweitung des Begriffs des *Geistes* entspricht. Bei Buber hängt alles mit allem zusammen, und so verweisen auch die Begriffe, die er benutzt,

29 Vgl. Meyer-Drawe, Käte (2008): Diskurse des Lernens, München, S. 200.

30 Vgl. Ebd.

31 Schilpp, Paul Arthur; Friedman, Maurice (Hg.) (1963): Martin Buber, Stuttgart, S. 42.

32 Ebd. S. 615.

33 Buber (1965): Ich und Du, S. 76.

34 Buber, Martin (1952): Die chassidische Botschaft, Heidelberg, S. 742 f.

stets über sich hinaus, beziehungsweise nehmen im erweiterten Zusammenhang eben auch eine weitere Bedeutung an.

Was nun die Begriffskombination der *geistigen Wesenheiten* betrifft, so weist auch sie Begriffe über sich hinaus, aber doch nicht so, dass Buber selbst sie in dieser kosmisch-metaphysischen Ausdehnung verwendet hätte. Das Adjektiv *geistig* hat erweiternde Funktion, die Kombination *geistige Wesenheiten* selbst aber eine engere Bedeutung. Ich habe darauf hingewiesen, dass Buber selbst den Begriff durchweg mit Gebilden der Kunst erläutert. Das bedeutet jedoch nicht, dass für ihn die *geistigen Wesenheiten* auf die Kunst beschränkt wären. St. Kepnes assoziiert den Begriff *geistige Wesenheiten* in seinem Buch *The Text as Thou* mit den Begriffen Kunst, Sprache, Wissen, Handlung<sup>35</sup>. Alles, was durch den Menschen entsteht, kann so im Prinzip *geistige Wesenheit* sein. Von den sprachlichen Werken, die Buber selbst geschaffen hat, müssen wir etwa auch die *Verdeutschung der Schrift* hierunter fassen. Diese ist eine *geistige Wesenheit*, ein Kunstwerk im engeren Sinne ist sie natürlich nicht. Da Buber selbst den Begriff fast ausschließlich durch die Kunst erläutert, konzentriere ich mich auf diesen Bereich, wobei die anderen Bereiche ständig mit hineinspielen.

Schaut man genau hin, so entdeckt man im Zusammenspiel von Mensch und Kunstwerk verschiedene dialogische Prozesse:

Der erste besteht im Wahrnehmen der Gestalt, die der Künstler in dem Material, welches ihm die Sinne vermitteln, gleichsam findet. Infrage

kommt hier nicht nur die äußere Wahrnehmung oder, wie Buber in *Der Mensch und sein Gebild* sagt, Wahrnehmung, sondern auch die Einbildungskraft, die ein fast unendliches Feld von Möglichkeiten enthält.

Der zweite Prozess entwickelt sich im Verlauf des künstlerischen Gestaltens selbst. Zwar wird das Kunstwerk in diesem Verlauf selbst immer wieder zu einem Es – zum Beispiel durch die Techniken, die sehr bewusst und oft mühsam verwendet werden, durch das Wissen und Vergleichen, also durch das diskursive Verfahren. Immer wieder aber meldet sich dabei auch die Gestalt selbst, sie zeigt sich, verlangt nach neuer Antwort und zeigt sich wieder neu, es entsteht also gleichsam ein ständiges Gespräch zwischen dem /der Künstler\_in und dem entstehenden Werk.

Diese beiden Prozesse betreffen, wie man sieht, das Verhältnis zwischen Künstler\_in und Kunstwerk. Da stellt sich allerdings die Frage, ob Buber dieses Verhältnis wirklich durchgehend im dialogischen Sinne gedeutet hat. Dass das Kunstwerk nicht durchweg in der dialogischen Beziehung verbleibt, ist nicht strittig. Dem Schicksal eines jeden endlichen Wesens, von einem Du immer wieder zu einem Es zu werden, entgeht auch das Kunstwerk nicht. Auf die Techniken und diskursiven Verfahren habe ich bereits hingewiesen. Eine andere, in diesem Zusammenhang für die Interpretation nicht unwichtige Frage ist aber die, ob Buber das Verhältnis des Künstlers zum Kunstwerk überhaupt als dialogisches begreift.

In seiner Schrift *Zwiesprache* (1930) unterscheidet Buber zwischen drei Arten des Wahrnehmens: Beobachten, Betrachten und Innwerden.

Unter *Beobachten* versteht Buber hier die Konzentration auf das Gegenüber mit der Zielsetzung, sich das Beobachtete einzuprägen oder es auf nützliche Informationen hin abzufragen oder abzutasten. Es leuchtet ein, dass dies nicht die Haltung des Ichs in der Ich-Du-Beziehung sein kann. Die zweite Haltung ist die des *Betrachters*. Dieser nimmt, wie Buber sagt, die Haltung ein, »die ihm den Gegenstand frei zu sehen gibt, und erwartet unbefangen, was sich ihm darbieten wird.«<sup>36</sup> Nur zu Beginn dürfe beim Betrachter eine Absicht im Spiel sein, alles Weitere sei *unwillkürlich*. Er will sich auch nichts ins Gedächtnis einprägen, sondern schaut einfach unbefangen hin. Nach einigen weiteren beschreibenden Sätzen stellt Buber sodann fest: »Alle großen Künstler sind Betrachter gewesen.«<sup>37</sup> Betrachtung in diesem Sinne aber verlange weder Tat noch füge sie *Schicksal* zu, sie begeben sich vielmehr »in den abgeschiedenen Gefilden der Ästhesie.«<sup>38</sup> Das klingt ein wenig nach dem klassischen interessellosen Wohlgefallen.

Das *Innewerden* geht aber noch einen entscheidenden Schritt weiter: Da geht es nicht um das unbefangene Hinschauen der Betrachtung, auch nicht um das Einprägen von Einzelheiten, sondern um etwas, was mir »in mein eigenes Leben hineinspricht. Das kann etwas über diesen Menschen sein, zum Beispiel, dass er mich braucht. Es kann aber auch etwas über mich sein.«<sup>39</sup> – auf jeden Fall etwas, was *Antwort* von mir erfordert. Die Wirkung dieses Vorgangs sei folglich eine ganz andere als beim Beobachten oder Betrachten: »Ich kann den Menschen, an dem, durch den mir etwas gesagt worden ist, nicht abmalen, nicht erzählen, nicht beschreiben.«<sup>40</sup>

Es scheint an dieser Stelle so, als trete der Künstler, die Künstlerin als solche gerade nicht in den dialogischen Prozess des Innewerdens ein. Louis Hammer hat in seinem Aufsatz *The Relevance of Buber's Thought to Aesthetics*<sup>41</sup> die Auffassung vertreten, Buber habe in seiner späteren Schrift *Der Mensch und sein Gebild* seine Auffassung geändert<sup>42</sup>: In *Zwieprache* habe er die Kunst nicht dialogisch gedeutet, später, in *Der Mensch und sein Gebild*, erschienen 1955, aber eben doch. Diese Auslegung müsste jedoch berücksichtigen, dass Buber ja bereits vorher in *Ich und Du*, also 1923, die geistigen Wesenheiten und somit auch Kunstwerke der Ich-Du-Beziehung zugeordnet hatte. Er müsste dann 1923 eine dialogische Auffassung der Kunst und des Künstlers, der Künstlerin vertreten haben, von dieser 1930 abgerückt sein, um 1955 zu ihr zurückzukehren – unwahrscheinlich, überdies als Interpretation unnötig. Dass alle Künstler, Künstlerinnen große Betrachter sind, bedeutet ja noch nicht, dass sie *nur* Betrachter, Betrachterinnen seien. Es können andere Merkmale und Einstellungen hinzukommen, die mit dem Betrachten nicht erfasst sind. Dann wäre die Betrachtung eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Kunst. Soweit der Künstler, die Künstlerin lediglich Betrachter, Betrachterin ist, erreicht er ebenso wenig wie der Nicht-Künstler, die Nicht-Künstlerin die dialogische Ebene des *Innewerdens*. Dies bedeutet jedoch nicht, dass auch im Gestaltungsprozess selbst, der ja der bloßen Betrachtung notwendig folgen oder sie begleiten muss, diese Ebene nicht erreicht werde. Und so wie bei einem nicht-künstlerischen Verhältnis zur Welt nichts von dem, was in der Betrachtung gewonnen wurde und in

<sup>36</sup> Buber (1965): Das dialogische Prinzip, S. 150 f.

<sup>37</sup> Ebd. S.151.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd. S. 152.

<sup>41</sup> Schilpp, Paul Arthur; Friedman, Maurice (Hg.) (1967): The Philosophy of Martin Buber, Illinois.

<sup>42</sup> Vgl. Buber: Der Mensch und sein Gebilde, S. 611.

der Gestaltung realisiert wird, vergessen werden muss, ist dies auch bei dem Künstler, der Künstlerin der Fall.

Was hat es aber dann mit der Aussage auf sich, die Wirkung des Innerwerdens sei eine ganz andere als die des Beobachtens und Betrachtens: »Ich kann den Menschen, an dem, durch den mir etwas gesagt worden ist, nicht abmalen, nicht erzählen, nicht beschreiben?«<sup>43</sup> Zielt dies nicht auf das künstlerische Werk hin, welches damit eben nicht dem Betrachten folgen kann?

Bei Buber lohnt es sich, genau hinzuschauen und sprachliche Nuancen nicht zu übersehen. Wer das obige Zitat aus der Perspektive einer künstlerischen Einstellung auf sich wirken lässt, wird sich nicht getroffen finden; denn wohl kein Künstler, keine Künstlerin, der, die etwa ein Porträt anfertigt, würde das, was er tut, als *Abmalen* bezeichnen. Es mag durchaus sein, dass er die porträtierte Person so genau betrachtet, dass er sie auch *abmalen* könnte, aber die Pointe seines künstlerischen Gestaltens liegt nicht in der Herstellung eines quasi-fotografischen Abbildes, sondern eher in dem, was Buber dem *Innewerden* zuordnet: dass sie »mir etwas sagt, mir etwas zuspricht, mir etwas in mein eigenes Leben hineinspricht.«<sup>44</sup>

Die in diesem Vorgang gefundene Gestalt ist individuell, personenhaft, mit dem Wirken des Künstlers verbunden und alles andere als bloße Imitation. »Er bildet die Gestalt nicht ab, er bildet sie nicht eigentlich um, er treibt sie – nicht eben am einzelnen Objekt, sondern in der ganzen

Möglichkeitsfülle dieses einen Sinns, ... , in ihre voll figurierte Wirklichkeit.«<sup>45</sup> Dies ist nicht nur seine Auffassung aus dem Jahr 1955, sondern man kann ohne Abstriche auch die *Zwiesprache* aus dem Jahr 1930 so deuten.

Das dialogische Innewerden ist indessen nicht auf das Verhältnis zwischen Künstler, Künstlerin und Kunstwerk beschränkt. Es umfasst auch das Verhältnis des Betrachters, der Betrachterin, also des Rezipienten, zum Kunstwerk. In *Zwiesprache* heißt es: »... dass alle Kunst von ihrem Ursprung her wesenhaft dialogisch ist: dass alle Musik einem Ohr ruft, das nicht das eigne des Musikers, alle Bildnerei einem Auge, das nicht das eigne des Bildners ist, die Architektur auch noch einem dem Bau abwandelnden Schritt, und dass sie alle dem sie Empfangenden etwas nur eben in dieser eigenen Sprache Sagbares sagen (...), – dass er öffnet sich jeder unbefangenen Besinnung.«<sup>46</sup>

Der dritte dialogische Prozess ist also der, der sich zwischen den Rezipienten und dem Kunstwerk vollzieht. Dabei sind die Eigenheiten der dialogischen Beziehung zu beachten: Jeder begegnet dem Kunstwerk auf seine eigene, persönliche Weise, jedem sagt es grundsätzlich etwas anderes. Der Rezipient und die Rezipientin sind damit nicht nur passiv, sondern bringen sich selbst aktiv ein. Kepnes weist in seinem zitierten Buch darauf hin, dass in diesem Prozess die *geistige Wesenheit* gleichsam neu entstehe. Dies kann man so sehen, sofern man nicht vergisst, dass eben diese neu entstandene Wesenheit ihr bleibendes Fundament in der Wesenheit des einen wirklichen Kunstwerks hat und somit nicht beliebig ist.

Mir scheint, dass die beschriebenen drei dialogischen Prozesse noch einer Ergänzung bedürfen. Der Betrachter und die Betrachterin eines Kunstwerks nehmen etwas wahr, was nicht ihrer eigenen Konstruktion entstammt, aber doch persönlich ist, in dieser Form nur sie anspricht. Eben dies aber will nicht für sich bleiben, es drängt nach Austausch und Ergänzung. Ich habe aus Bubers Schrift *Dem Gemeinschaftlichen folgen* zitiert: »... einander die Dinge zeigen, einander die Dinge bezeichnen, jeder kann jedem, ihn ergänzend, helfen, eine Weltgestalt, eine Welt zu haben.«<sup>47</sup>

Dies gilt auch und in besonderer Weise für das Kunstwerk und hier noch einmal mit gesteigerter Dringlichkeit für das moderne Kunstwerk: Es verlangt nicht nur nach Betrachtung, sondern auch nach Austausch über das Gesehene. Dies wäre der vierte dialogische Prozess.

Zu Beginn habe ich auch die Worte Bubers aus *Ich und Du* zitiert, die uns zunächst etwas ratlos zurücklassen: Im »Leben mit den geistigen Wesenheiten« sei die Beziehung »in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend.«<sup>48</sup> Eine Bedeutung bietet sich jetzt zur Erklärung dieser etwas kryptischen Mitteilung an: Ein Kunstwerk ist insofern sprachzeugend, als es sich vielen mitteilt, die darüber in einen Austausch treten.

Inwiefern ist die *Ich-Du-Beziehung* in der Sphäre der *geistigen Wesenheiten* aber sprachlos? Vermutlich gibt es viele Antworten, die hier in Frage kommen: Da ist zunächst eine gewisse Skepsis gegenüber der Sprache, die sich ja auch über die Sphäre der geistigen Wesenheiten hinaus geltend macht. Ich erinnere an Bubers Schilderung

des schweigenden Mitteilens zwischen zwei Männern, die auf einer Bank nebeneinandersitzen. Jedes Wort trägt dadurch, dass es nicht nur aktuell ausgesprochen wird, sondern auch seine feststehende Bedeutung in einem gegebenen Sprachbestand hat, die Möglichkeit einer Objektivierung in sich, die das Gegenüber in die Es-Welt hineinstellt. Auch eine solche Begegnung könnte man also als »sprachlos, aber sprachzeugend«<sup>49</sup> bezeichnen.

Aber Buber bezieht diese Charakterisierung ja ausdrücklich auf die Sphäre der *geistigen Wesenheiten*. Wenn wir *Sprache* im engeren Sinne als gesprochene Lautsprache verstehen, so wäre eine einfache Erklärung die, dass die Bildende Kunst ebenso wie die Musik sich eben nicht in dieser Sprache artikulieren, aber in dem angesprochenen Sinne durchaus Sprache erzeugen. Wie aber steht es dann mit der Dichtung, die Buber ja zweifellos ebenso der Sphäre der *geistigen Wesenheiten* zuordnet, aber doch wohl kaum als *sprachlos* ansehen kann?

Man darf auch hier nicht vergessen, dass Begriffe bei Buber verschiedene Bedeutungen annehmen können, dass vor allem die Weite der Bedeutungen variiert. Deuten wir *Sprache* in dem eben erwähnten kosmischen Sinne, in welchem die gesamte Schöpfung als Sprache und der Schöpfer als Sprecher erscheint, so führt kein Weg hinter die Sprache zurück. Beziehen wir *sprachlos, aber sprachzeugend* indessen auf die Dichtung als *geistige Wesenheit*, so ist zu konstatieren, dass die Schriftsprache als solche eben nicht die Sprache ist, in der zwei Menschen sich gegenseitig ansprechen. Insofern ist auch die Dichtung, sofern sie

<sup>47</sup> Buber: *Dem Gemeinschaftlichen folgen*.

<sup>48</sup> Buber (1923): *Ich und Du*.

<sup>49</sup> Ebd.

uns in geschriebener Form begegnet, sprachlos. Jedes geistige Werk ist aber, wie Buber noch in seinen *Autobiographischen Fragmenten* ausführt, aus einem ursprünglichen Kontakt mit der Wirklichkeit entstanden, aus einem ursprünglichen Dialog heraus<sup>50</sup>. Das geistige Werk kann zu diesem ursprünglichen Kontakt zurückführen, es kann uns zum Beispiel im Gedicht den Dichter selbst hören lassen.

In *Zwiesprache* beschreibt Buber diesen Vorgang so: »Wenn wir ein Gedicht wirklich aufnehmen, wissen wir von dem Dichter nur das, was wir daraus von ihm erfahren ...: Das Ich, das uns angeht, ist das Subjekt dieses einzigen Gedichts. Wenn wir aber in der gleichen getreuen Weise andere Gedichte dieses Dichters lesen, schließen sich ihre Subjekte doch in all ihrer Mannigfaltigkeit, einander ergänzend und bestätigend, zu dem einen polyphonen Dasein der Person zusammen.«<sup>51</sup> So tritt man gleichsam in der Dichtung in ein Gespräch mit dem Dichter ein, entdeckt im geschriebenen Wort das gesprochene – *sprachlos, aber sprachzeugend*.

Buber beschränkt sich in *Der Mensch und sein Gebild* auf die Feststellung, die Dichtung sei anders als die anderen Künste nicht jeweils einem Sinn, wie etwa die Musik dem Ohr und die Bildende Kunst dem Auge, sie erhebe sich vielmehr über der Sinnesschicht überhaupt, wobei ihr Fundament in den Sinneserfahrungen und der auf ihnen beruhenden »Symbolmacht des Geistes«<sup>52</sup>, d.h. der Sprache, beruhe. In anderen Schriften geht Buber ausführlicher auf sie ein, wobei sein Interesse zunächst dem Drama, dann mehr dem Roman und der Lyrik gilt.

Dass Buber vielfache literarische Beziehungen unterhielt, ist bekannt. Aus seiner ersten Zeit in Wien wissen wir aber, dass er rege Beziehungen zu dem Dichterkreis *Jung-Wien* unterhielt. Ihm selbst schwebte, als er 1896 sein Studium in Wien begann, wohl eher eine literarische Karriere als eine philosophische vor. Sein Interesse an dieser Dimension ist nie erloschen, wie etwa der reichhaltige Briefwechsel mit Dichtern seiner Zeit belegt. Seine eigene dichterische Tätigkeit konzentrierte sich im Lauf der Zeit insbesondere auf die *Erzählungen der Chassidim*, die Hermann Hesse, selbst Träger des Nobelpreises für Literatur, so beeindruckten, dass er Martin Buber zusammen mit Gertrud von Le Fort 1949 für den Literaturnobelpreis vorschlug, den indessen beide nicht erhielten.

Diese Erzählungen verraten viel von Bubers Einstellung zur Dichtung; sie verraten uns abschließend auch einiges über die Bedeutung und den Status der *geistigen Wesenheiten*, zu denen diese Erzählungen zweifellos gehören. Buber versteht sie durchaus in einem lehrhaften Sinne, aber nicht so, als wären sie etwa bloße Verkleidungen moralischer Lehrsätze. Das Anekdotische dieser Erzählungen besteht darin, dass ein in sich geschlossener Vorgang, d.h. eine Geschichte, erzählt wird. Das Legendenhafte sieht Buber darin, dass ein Zeuge etwas von einer Person erzählt, eine Geschichte, die sich zwar so nicht als historische Realität ereignet hat, aber doch Licht auf ein reales Leben, auf eine wirkliche Person wirft. Buber drückt dies poetischer aus, indem er vom »Stammeln der begeisterten Zeugen«<sup>53</sup> spricht.

Wenn in diesen Geschichten eine Moral steckt, dann auf eine nicht-didaktische Weise: »Am Vor-

50 Vgl. Schilpp, Friedman (1967): *The Philosophy of Martin Buber*, S. 31.

51 Buber (1932): *Zwiesprache*, S.160.

52 Buber (1962): *Werke*, Bd. 1, S. 437.

53 Buber (1963): *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, Bd. 3, S. 937.

gang hing keine ›Moral‹, sondern dieser redete, wie eben ein Lebensvorgang redet, und war ein Spruch dabei, so wirkte auch der wie ein Lebensvorgang.«<sup>54</sup> Die Geschichten stellen sich natürlich dar, sie wirken wie ein Lebensvorgang, und jegliche belehrende Absicht zieht sich in diesen zurück. Ich will dies an der kleinen Erzählung vom Rettichesser verdeutlichen:

»Bei der dritten Sabbatmahlzeit, dem traulichen und heiligen Gemeinschaftsmahl, saßen die Chassidim an Rabbi Wolfs Tisch, ihr Gespräch nur leise und mit verhaltenen Gebärden fortspinnend, um den in Sinnen versunkenen Zaddik nicht zu stören. Es war aber der Wille Rabbi Wolfs und der Brauch im Haus, daß jedermann jederzeit eintreten und sich an seinem Tisch niederlassen durfte. So kam auch jetzt ein Mann und setzte sich zu den andern, die ihm Platz machten, wiewohl ihnen seine derben Sitten bekannt waren. Nach einer Weile zog er einen großen Rettich aus der Tasche, schnitzelte sich einen Haufen mundgerechter Stücke zusammen und begann sie schmatzend zu verzehren. Nun konnten seine Nachbarn ihre Erbosung nicht länger niederhalten. ›Du gefräßiger Kerl‹, fuhren sie ihn an, ›wie wagst du's, mit deinen Schankhausmanieren die erhabene Tafel zu beleidigen?‹ Obgleich sie sich mühten, ihre Stimmen zu dämpfen, merkte der Zaddik, was vorging. ›Ich habe ein Verlangen‹, sagte er, ›nach einem guten Rettich. Könnte wohl jemand von euch mir einen verschaffen?‹ Jäh ergriffen von einer Freude, die seine Beschämung überströmte und begrub, reichte der Rettichesser eine Handvoll Schnitzel Rabbi Wolf hinüber.«<sup>55</sup>

Da haben wir den Lebensvorgang, der zu einer Geschichte geworden ist, zu einer *geistigen Wesenheit*: die Erzählung eines Vorgangs, der eine sinnbildliche Handlung enthält und ein *ganzes Leben* erleuchtet, ja sogar den Sinn des Daseins ausspricht. Die Formulierung der hier verkündeten Lehre könnte etwa lauten: Das Profane und das Heilige sind keine getrennten Bereiche; keine Situation kann so *erhaben* sein, dass Alltagsvorgänge in ihr keinen Platz hätten.

Wir wissen, dass Buber dies in der Tat als einen Wesenszug der chassidischen Botschaft ansieht: eine »erneuerte Beziehung zur Wirklichkeit zu stiften«<sup>56</sup>, eine Beziehung, die die Dinge des Alltags einbezieht und die Mauer zwischen Heiligem und Profanem niederreißt. Aber der Rabbi, der dies als Lebens- und Daseinsinn zum Ausdruck bringt, verkündet seine Einsicht nicht in Form einer abstrakten Sentenz, sondern situativ und handelnd. Offenbar ist seine Versunkenheit gar keine erhabene Abgeschiedenheit, in der er nichts mehr wahrnimmt, sondern ein auf Gott gerichteter Zustand, in den die ihn umgebende Wirklichkeit voll einbezogen ist; und dies bringt er dadurch zum Ausdruck, dass er selbst nach einem Rettich verlangt und so gleichzeitig in eine Beziehung eintritt.

Wir haben hier keine Lehre, die mit wohldefinierten, aber auch starren Begriffen arbeitet, keine allgemeingültige Didaktik, sondern Erzählungen, in denen die Begriffe beweglich sind und mit den Personen und Situationen variieren. Etwa so, wie es vor einiger Zeit in einer Würdigung Max Frischs zu lesen war: »Nur im Akt des Erzählens, wo das

<sup>54</sup> Ebd. S. 937.

<sup>55</sup> Mendes-Flohr, Paul; Schäfer, Peter; Witte, Bernd (Hg.) (2007): Martin Buber Werkausgabe (MBW), Bd. 3, Gütersloh, S. 278.

<sup>56</sup> Ebd. S. 799, Vgl. auch S. 940.

Wort seinen Sinn aus dem bewegten Zusammenhang gewinnt, entgeht es der Erstarrung.«<sup>57</sup>

Es geht nicht an, Buber auf eine bestimmte philosophische Disziplin zu beschränken, schon gar nicht auf die Ästhetik in einem abgehobenen, dem Leben entfremdeten Sinne. Die Geschichten wollen als legendäre Anekdoten mehr, als nur sich selbst zu erzählen. Sie entstammen dem realen Leben, sie richten sich an reales Leben, sie wollen Lehre sein, aber eben nicht didaktisch oder moralisierend, sondern sie reden, wie eben ein Lebensvorgang redet. Das, was sie mitteilen, kann jeder auf sein eigenes Leben beziehen und es so auf seine eigene Weise Wirklichkeit werden lassen. Jede Kunst, lesen wir im *Daniel*, weise in ihrem Reifezustand über sich hinaus. Dies gilt auch für die Kunst insgesamt. Sie weist auf die Erfahrung, die jeder auf eine eigene, persönliche Weise hat oder haben kann und an die Buber mit seiner Philosophie selbst ständig appelliert, wie er uns in der *Antwort* an seine Kritiker mitteilt.

Ich komme zum Schluss auf die Bedeutung der *geistigen Wesenheiten* im Gesamtzusammenhang des Dialogdenkens zurück. Ich habe bereits ausgeführt, dass der Begriff *Geist* das *Zwischen* selbst bezeichnet, welches bei Buber im Zentrum des Dialogdenkens steht. Wenn er nun in seiner Spätschrift *Urdistanz und Beziehung* die Kunst bzw. das Kunstwerk als »Werk und Zeugnis der Beziehung zwischen der *substantia humana* und der *substantia rerum*« bezeichnet, als »das gestaltgewordene *Zwischen*«<sup>58</sup>, so wird die Stellung der Kunst deutlich: Für den Künstler, die Künstlerin, der/die in einem Ineinander von Geben und Nehmen das Werk und mit ihm einen neuen Zugang

zur Wirklichkeit findet, schafft und zeigt, für den Betrachter, der diese je neue Wirklichkeit mit dem eigenen Leben konfrontiert, *bildend, denkend, handelnd*, wie es bereits in *Ich und Du* sagt. Da wird uns weder musikalisch noch literarisch ein neues *Welttheater* offeriert, kein *Gesamtkunstwerk*, welches alle menschlichen Dimensionen in sich vereinigen würde.

Es ist möglich, dass Buber in der vordialogischen Phase seines Denkens und Wirkens zu dieser umfassenden, aber auch anmaßenden Form der Ästhetik tendiert hatte – Bernd Witte deutet dies in seinem Buch *Jüdische Tradition und literarische Moderne* an, in welchem er sagt, Buber habe sich selbst in dieser Phase in der Rolle des *Dichterpropheten* gesehen<sup>59</sup>. Davon kann später, in der dialogischen Phase, keine Rede mehr sein.

Wohl aber zeigt sich in der Formel *das gestaltgewordene Zwischen* die Kunst als ein Weg zu einer immer neuen Sicht der Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die eben nicht durch die Ich-Es-Relation geprägt ist, die vielmehr in der Sprache der *Anderheit* eine alternative Sicht der Welt anbietet, vielleicht auch einfordert.

Die *geistige Wesenheit* zeigt sich selbst als Beziehung und deutet auf eine Wirklichkeit, in der die Ich-Du-Beziehung das prägende Grundwort darstellt. Die Wissenschaft, vor allem die Naturwissenschaft unserer Zeit, ist andere Wege gegangen. Wahrscheinlich musste sie andere gehen; Schriften wie etwa diejenigen von Hans-Peter Dürr zeigen indessen immerhin, dass, wenn schon nicht die Physik, so doch Physiker und Physikerinnen auch für andere Zugänge zur Welt offen sind.

Karl-Josef Kuschel<sup>1</sup>

## »Einander im Geheimnis anerkennen.« Martin Bubers Angebot im Gespräch mit Christen<sup>2</sup>

Eine Autobiographie hat er nicht hinterlassen, wohl aber ein schmales Bändchen mit *autobiographischen Fragmenten. Begegnung*, so der Titel, fünf Jahre vor seinem Tod 1960 noch veröffentlicht. Und *Begegnung* ist ein Schlüsselwort seines Lebens. Man versteht es besser vom Gegenwort her, das Buber geprägt hat, als er im selben Band die Beziehung von sich als Kind zu seiner Mutter beschreibt.

Geboren 1878 in Wien, hatten die Eltern sich früh getrennt. Buber ist zu diesem Zeitpunkt vier Jahre alt und wächst ab jetzt bei seinen Großeltern väterlicherseits im galizischen Lemberg auf, das heute zur Ukraine gehört. Aber die Trennung von der Mutter ist eine traumatische Wunde. Und sie beginnt in dem Moment wieder zu brennen, als das Kind einmal ein älteres Mädchen, das auf ihn Acht zu geben hatte, das Wort sagen hört: »Nein, sie kommt niemals zurück«, die Mutter des kleinen Martin. »Niemand zurück«: das unbedachte Wort bleibt in der Seele des Kindes haften, es *verhaftet* sich, so Buber, »von Jahr zu Jahr immer mehr in meinem Herzen«.

Und ein Wort bildet sich heraus, dass diese Erfahrung zusammenfasst: »Später einmal habe ich mir das Wort *Vergegnung* zurechtgemacht«, notiert Buber, »womit etwa das Verfehlen einer wirklichen Begegnung zwischen Menschen bezeichnet war. Als ich nach Jahren meine Mutter wieder sah, die aus der Ferne mich, meine Frau und meine Kinder besuchen gekommen war, konnte ich in ihre noch immer zum Erstaunen schönen Augen nicht blicken, ohne irgendwoher das Wort *Vergegnung*, als ein zu mir gesprochenes Wort, zu vernehmen. Ich vermute, dass alles, was ich

im Laufe meines Lebens von der echten Begegnung erfuhr, in jener Stunde seinen ersten Ursprung hatte.«<sup>3</sup> In jener Stunde also, als dem Kindermädchen das fatale Wort entfuhr.

In der Tat wird Buber später zu *dem* Philosophen des Dialogs werden und uns wie kein anderer lehren, dass *Dialog* im Tiefsten nicht aus dem bloßen Austausch von Informationen besteht, sondern auf Momenten der Begegnung beruht, die einen Menschen ergreifen, verwandeln, verändern können. In seiner später berühmten Schrift *Ich und Du* von 1923 wird er den Satz niederlegen: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung«.

Um aber diese Erfahrung *wirklichen Lebens* zu machen, muss man durch Erfahrungen von *Vergegnungen* hindurch. Muss sie durchschauen lernen. Muss begreifen, wie oft man das Gegenüber nicht als unverfügbares Du betrachtet, sondern als ein Es benutzt hat, verdinglicht, verzweckt. Das ist in einer Zeit, in der Menschen vielfach nur noch über Maschinen kommunizieren, eine unbequeme Botschaft. Aber *facebook*-Kontakte sind keine Begegnungen im Buberschen Sinn. Sie verfehlen die personale Ich-Du-Beziehung.

Buber aber hat uns die Augen dafür geöffnet, dass wahres Menschsein ein *In-Beziehung-Sein* bedeutet. »Ich werde Ich am Du«, heisst einer der Schlüsselsätze.

»Dieses Denken der Beziehung als Begegnung zwischen Ich und Du, einer Begegnung, die das Du nicht zu einem Es macht, die den anderen Menschen nicht verdinglicht, das ist ein Denken, dass ein kostbares, immer wieder neu zu entde-

<sup>1</sup> Dr. Karl-Josef-Kuschel ist Prof. em. für Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Universität Tübingen.

<sup>2</sup> Zur lebens- und werkgeschichtlichen Kontextualisierung und Vertiefung der Problematik sei verwiesen auf: Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum, Gütersloh.

<sup>3</sup> Buber, Martin (1978): *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, 3. Aufl., Heidelberg, S. 10f.

Bundespräsident Joachim Gauck  
beim Festakt zum 50. Todestag Martin Bubers  
an der Universität Heidelberg, 23. Juni 2015.



ckendes, widerständiges Erbe ist. Ein Denken, für das die Begegnung von Ich und Du im Zentrum steht, ist schlechthin antitotalitäres und antiideologisches Denken. Wo der Einzelne ›nichts‹, die Gemeinschaft, das Volk, die Religion, die Klasse oder was auch immer sonst ›alles‹ sein soll, da leistet das dialogische Prinzip Widerstand. Jede Gesellschaft, die eine menschliche sein will, muss der Begegnung freier Individuen Raum geben.«

So der damalige Bundespräsident Joachim Gauck bei der Buber-Gedenkfeier an der Universität Heidelberg 2015.<sup>4</sup>

*Vergegnung:* So hat es auch im Verhältnis zu Christen angefangen, wie uns eine Erinnerung Bubers an seine Schulzeit in Lemberg verrät. Wenig wissen wir über diese Zeit. Umso kostbarer ein Dokument, das Buber in denselben *autobiographischen Fragmenten* preisgibt. *Die Schule*, so der Titel. Ein bemerkenswertes Signal nach einem ereignisreichen Leben und jahrzehntelangen Bemühungen um einen Dialog mit Christen. Der Altgewordene will offenbar der Öffentlichkeit noch einmal signalisieren, wo er herkommt und welche Erstbegegnung mit der christlichen Welt sein Leben geprägt hat.

Die Szene spielt im Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasium zu Lemberg, das Buber in den Jahren 1888

bis 1896 besucht. Bis zu seinem 10. Lebensjahr hatte er im Haus der Großeltern Privatunterricht erhalten. Die Unterrichtssprache ist Polnisch, sind doch die Mitschüler zum größten Teil Polen katholischer Konfession. Juden sind nur als kleine Minderheit präsent. Persönlich kommen die Schüler gut miteinander aus, aber beide Gemeinschaften wissen »fast nichts voneinander«, schreibt Buber. Ein Nebeneinander im Miteinander:

»Vor 8 Uhr morgens mussten alle Schüler versammelt sein. Um 8 Uhr ertönte das Klingelzeichen; einer der Lehrer trat ein und bestieg das Katheder, über dem an der Wand sich ein großes Kreuzifix erhob. Im selben Augenblick standen alle Schüler in ihren Bänken auf. Der Lehrer und die polnischen Schüler bekreuzigten sich, er sprach die Dreifaltigkeitsformel und sie sprachen sie ihm nach, dann beteten sie laut mitsammen. Bis man sich wieder setzen durfte, standen wir Juden unbeweglich da, die Augen gesenkt.

Ich habe schon angedeutet, dass es in unserer Schule keinen spürbaren Judenhass gab; ich kann mich kaum an einen Lehrer erinnern, der nicht tolerant war oder doch als tolerant gelten wollte. Aber auf mich wirkte das pflichtmäßige tägliche Stehen im tönenden Raum der Fremdandacht schlimmer, als ein Akt der Unduldsamkeit hätte wirken können. Gezwungene Gäste; als Ding teilnehmen müssen an einem sakralen Vorgang, an dem kein Quentchen meiner Person teilnehmen konnte und wollte; und dies acht Jahre lang Morgen um Morgen: das hat sich der Lebenssubstanz des Knaben eingepägt.«<sup>5</sup>

Martin Buber im Alter von 11 Jahren.



Eine kleine Szene zwar, aber sie ist von geradezu obsessiver Mächtigkeit. *Hier* sich bekreuzigende katholisch-polnische Schüler, hier christliche Gebete mit der Dreifaltigkeitsformel, laut gesprochen, und ein übermächtig großes Kruzifix, welches das Katheder des Lehrers ins geradezu Metaphysische zu steigern scheint. Und *dort* die jüdischen Schüler: stumm, unbeweglich, die Augen gesenkt. Szenisch-körperlich kann Ausgrenzung kaum intensiver, kaum bitterer erfahren werden. Es braucht in der Tat die direkte Diskriminierung nicht, keinen spürbaren Judenhass, keine konkreten Akte der Unduldsamkeit, um Erfahrungen mit der Welt des Christlichen traumatisch werden zu lassen. Ein christliches Gebetsritual mit der Ausstrahlung einer Eiskammer.

Juden sind unter Christen *gezwungene Gäste*. Das ist schon früh Bubers bittere Erfahrung. Die jüdischen Schüler müssen einem religiösen Akt beiwohnen, ohne mit einem Quentchen ihrer Person teilnehmen zu können. Kommen sich vor wie ein Ding, ein lebloses Etwas, ohne Beachtung, ohne Teilhabe. Ihre Anwesenheit wird kalt ignoriert, als gäbe es sie nicht, als wären sie Luft.

Acht Jahre lang erlebt Buber diese Szene, hört die Worte aus dem Mund von Christen: »Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«. Morgen für Morgen das pflichtgemäße Stehen mit Blick auf das Kreuz Jesu, der als Jude in Jerusalem hingerichtet worden war. Kein Wort darüber von den katholischen Lehrern oder Schülern. Für diese tief prägende Erfahrung prägt Buber das Wort *Fremdandacht*. Eine bemerkenswerte Wortschöpfung, die wir wohl registrieren wollen. Sie bringt die Entfremdungsgeschichte

zwischen Juden und Christen plastisch ins Bild. Fremde sind sie einander vor Gott. Wie auch anders nach Jahrhunderten Judenfeindschaft der Kirchen, der Papstkirche und den Kirchen der Reformation? Denn Martin Bubers Selbstbehauptung als genuin jüdischer Denker, seine scharfen Abgrenzungen gegen das Christentum, aber auch seine Gespräche mit Christen im Verlauf seines langen Lebens sind ohne diesen dunklen Hintergrund eines kirchlichen Antijudaismus und gesellschaftlichen Antisemitismus nicht zu verstehen.

Viele Christen kennen meist nur dieses Wort von Buber: »Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Dass die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet – und um meinetwillen zu begreifen suchen muss«. <sup>6</sup> Ein bemerkenswertes Wort in der Tat von einem jüdischen Denker, veröffentlicht 1950, fünf Jahre nach dem Grauen der *Schoah*. Aber lässt es sich für den christlichen Glauben an Jesus Christus vereinnahmen?

<sup>6</sup> Mendes-Flohr, Paul; Schäfer, Peter; Witte, Bernd (Hg.) (2001ff.): Martin Buber Werkausgabe (MBW), Bd. 9, Gütersloh, S. 206. (Abgekürzt zit. MBW)

Buber ist nicht vereinnahmbar, von niemandem. Er bleibt ein widerständiger, unbequemer Denker, gerade auch für Christen.

Denn Buber hat beides getan: Er hat sich wie kaum ein anderer jüdischer Gelehrter für die Ursprünge des Christentums interessiert. Schon dies keineswegs selbstverständlich angesichts einer monströsen Geschichte christlicher Israelverachtung. Und zugleich hat er kritische Distanz gewahrt. Denn Jesus von Nazaret betrachtet er als eine Figur der *jüdischen* Glaubensgeschichte.

Sich 50 Jahre nach seinem Tod an Martin Buber erinnern, heißt also, sich an einen kritischen Partner im Gespräch mit Christen erinnern und ihren Glauben an den Juden Jesus von Nazareth als Messias, Gottes Sohn und Erlöser. Hier konnte Buber streiten, manchmal kämpferisch, bisweilen auch polemisch. Christen berufen sich nun einmal auf Jesus von Nazaret, der ein Jude des 1. Jahrhunderts war, also hat Buber als religionsgeschichtlich ausgewiesener jüdischer Gelehrter etwas dazu zu sagen. Als solcher bringt er eine andere Sensibilität für Person und Sache Jesu mit als Heidenchristen aller Couleur.

Buber ist 32 Jahre alt, als er 1910 in Prag im Rahmen seiner programmatischen *Reden über das Judentum* erstmals öffentlich zu Jesus, dem Urchristentum und dem Christentum Stellung bezieht. Er ist 72, als er 40 Jahre später 1950 seine wichtigste und umfassendste Schrift zum Christentum vorlegt: *Zwei Glaubensweisen*.

Über Jahrzehnte hat Buber Christen den Spiegel vorgehalten, und wir heute, mehr denn je interessiert am Authentischen der Ursprünge Jesu,

haben dafür eine größere Sensibilität als Generationen vor uns. Wir haben Traditionsabbrüche erlebt, die neu und radikaler denn je fragen lassen, was denn das ursprünglich und spezifisch Christliche noch ausmacht, wenn nicht die Figur Jesu selber, der mit seiner Botschaft vom Reich Gottes in seine Nachfolge ruft. Wer auf Jesus trifft, trifft nun einmal auf das Judentum. Wie oft ist das vergessen worden!

Bubers Fragen sind schonungslos. Der christliche Erlöserglaube an Christus? Hat er sich nicht schon früh, bei Paulus und Johannes angefangen, von der *Reich-Gottes*-Botschaft Jesu mehr und mehr entfernt? Wurde der Mann aus Nazareth nicht im Laufe der Jahrhunderte unter dem Einfluss einer nichtjüdischen Kultur von seinem jüdischen Mutterboden getrennt? Und was war der Preis, den das Christentum dafür zahlte? Hat nicht ein Prozess der faktischen Vergottung Jesu stattgefunden, der von Jesus selber weder gewollt noch verstanden worden wäre? Und hat damit das Bild Christi den Bilderlosen schlechthin nicht verstellt, so dass gerade auch das Christentum mitverantwortlich wäre für eine Gottesfinsternis, die Buber nach 1945 grundsätzlich in unserer westlichen Kultur feststellen zu können meinte?

Mehr noch: Wurde durch das Christentum nicht der Zugang der Menschen zu Gott vom wahren Glauben an Christus abhängig gemacht, so dass plötzlich galt: Allein durch Christus ist Seelenheil verbürgt, dann allein durch die Kirche? Trat nicht eine Spaltung ein in Gläubige und Ungläubige, Erlöste und Verdammte, Gerettete und Verlorene? Mit fatalen Folgen für Menschen anderen Glaubens?

Bubers kritische Distanz, sein Blick von außen, ist für Christen unverzichtbar, die noch wach sind für die Frage nach dem ursprünglich Jesuanischen, noch sensibilisierbar für eine dunkle Seite am Christentum: die Israelverachtung und Israelvergessenheit.

Selbstkritisch nach dem Grauen der *Schoah* hat auch in christlicher Theologie ein Umdenken begonnen: Die dunkle Seite des Christusglaubens war Jahrhunderte lang der rücksichtslose Antijudaismus in Theologie, Verkündigung und Katechese der Kirche – eine fatale Theologie der Enterbung und Ersetzung. Will sagen: Wie selbstverständlich hatte man Israel als Volk Gottes für entehrt erklärt; es hatte ja auch den Messias aus Nazareth getötet, war nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem 70 n. Chr. angeblich von Gott mit Zerstreuung unter die Weltvölker bestraft und deshalb zu einer unruhig über die Erde wandernden Schattenexistenz verdammt worden. Wie selbstverständlich ging man als Kirche davon aus, man habe Israel als das neue Volk Gottes ersetzt. Entsprechend erwartete man Bekehrung und Taufe von Juden, praktizierte offensive Judenmission.

Was Buber dazu zu sagen hat, mache ich an dem letzten Religionsgespräch klar, das er vor 1933 in Deutschland geführt hat.

14. Januar 1933. Nur wenige Tage vor der Machtergreifung Adolf Hitlers kommt Buber im Lehrhaus zu Stuttgart noch einmal mit einem christlichen Theologen zu einem öffentlichen Gespräch zusammen. Es ist Karl Ludwig Schmidt (1891–1956), seit 1929 Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät

der Universität Bonn. Mitglied der SPD seit 1924, ist er politisch ein Gegner der Nationalsozialisten und theologisch ein Bekämpfer der Deutschen Christen, desjenigen Teiles des deutschen Protestantismus also, der sich nach 1933 geistig der Nazi-Ideologie ausgeliefert und gleichgeschaltet hatte. Diesen persönlichen Hintergrund zu kennen ist nicht unwichtig.

In Karl Ludwig Schmidt tritt Buber kein eingefleischter Nazi und kein fanatischer Deutschnationaler entgegen. Seine christliche Israeltheologie hat ihre eigenen, in der Tradition protestantischer Theologie seit Martin Luther tiefverwurzelten Gründe.<sup>7</sup>

An Respekt vor Buber als Denker und Mensch<sup>8</sup> lässt Schmidt es nicht fehlen, auch nicht an Wertschätzung für Israel als auserwähltem Volk Gottes. Nur stellt Schmidt von vorneherein klar: Das Gottesreich, das Juden und Christen gemeinsam erwarten, ist »in der Geschichte Gottes mit seinem Volk als seiner Kirche ein Mal und zwar ein für alle Mal in dem Juden Jesus von Nazaret als dem Messias der Juden und Erlöser der Welt erschienen.«<sup>9</sup>

Schmidt beansprucht von daher in aller Direktheit auch eine christliche *missio* an den Juden, getragen von einer kirchlichen Judenmission. »Nicht Propaganda und Agitation« sei sie, »sondern Selbstdarstellung und Selbstbestimmung der Kirche, die als Israel um Juden und Heiden sich müht.«<sup>10</sup>

Kirche als Israel, als Gottesvolk: Darum geht es diesem protestantischen Theologen. Das und nur das ist für ihn entscheidend, wenn es um einen Austausch mit einem jüdischen Partner geht.

7 Einzelheiten bei: Kaufmann, Thomas (2014): *Luthers Juden*, Stuttgart.

8 Vgl. Schaefer, Grete (1972-1975): *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 2, Heidelberg, S. 460f.

9 MBW Bd. 9, S. 145.

10 Ebd. S. 153.



Karl Ludwig Schmidt  
(1891–1956).

Schmidt aber ist nicht entgangen, dass der Kampf gegen das Judentum im Jahr 1933 längst auf einer anderen Ebene geführt wird: »Aus einer Volkstum- und Staatsideologie« heraus, »bei der das Judentum vom Israel des Alten und Neuen Bundes gelöst wird, bei der dann der Kampf gegen das Judentum zu einem Kampf gegen die Substanz der Kirche wird.«<sup>11</sup>

Schmidt hat also längst erkannt, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum in Deutschland nicht mehr auf der Basis der Bibel, sondern auf der Grundlage einer germanisch-arischen Volkstumsmetaphysik geführt wird, die in das durch weitgehende Entkirchlichung und Entchristlichung der deutschen Öffentlichkeit entstandene ideologische Vakuum eingeströmt ist. Und indem Israel diffamiert wird, ist auch der kirchliche Anspruch auf Israel mitbetroffen.

Dabei geht auch dieser protestantische Theologe wie selbstverständlich davon aus, dass Juden sich nicht nur »konfessionsmäßig als mosaische Synagoge von einer christlichen Kirche« unterscheiden, sondern auch »volkhaft-rassisch von andersstämmigen Staatsbürgern«<sup>12</sup>. Er beklagt nur vehement, dass die jüdische Frage jetzt ausschließlich nur noch als eine Rassenfrage behandelt wird, und das auch noch zu Lasten der Kirche.

Die Judenfrage aber auf eine Rassenauseinandersetzung zu reduzieren, heißt für Schmidt, sie zu bagatellisieren. Warum? Weil das Judentum »in den Augen der christlichen Kirche einen Anspruch in sich« trage, der »mit seinem Charakter als Israel, als Gottesvolk« zusammenhängt. Und »nur die Kirche Jesu Christi, die ihrerseits den Anspruch« erhebe, »das wahre Israel zu sein«, sei in der Lage, »auf diesen Israel-Anspruch des Judentums einzugehen, ihn nicht zu bagatellisieren, sondern ihn so ernst zu nehmen, dass sie ihn einer Auseinandersetzung würdigt, die der Würde des sich als Israel verstehenden Judentums entspricht.«<sup>13</sup>

Klar ist damit vollends: Nicht beim Thema *Volk und Rasse* will Schmidt die allerschärfste Zuspitzung in der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum sehen, sondern auf der Israel-Ebene. Und auf dieser Ebene fühlt sich Schmidt ganz sicher, ist er ganz gelassen. Warum?

»Israel versteht sich nicht als ein Volk neben anderen Völkern, sondern als den besonderen ausgezeichneten *Knecht Gottes*. Die Christen bekennen an dieser Stelle gegen die den Messias Jesus von Nazaret ablehnenden Juden, dass der Knecht Gott in Jesus Christus personhaft erschienen ist. Die Weltgeschichte als Gottes-

geschichte, als Heilsgeschichte ist nur von dieser Zäsur aus zu verstehen. Die Kirche Jesu Christi, die davon zu künden weiß, sieht das Judentum grundsätzlich nicht als gefährlich im Sinne eines volkhafte und staatlichen Denkens an, weil das Judentum als Israel zwangsläufig auf dem Weg zur Kirche ist.«<sup>14</sup>

»Zwangsläufig auf dem Weg zur Kirche«? Was hat Buber dazu zu sagen?

Zunächst legt er den Ausgangspunkt für ein Gespräch Christ – Jude frei: Gemeinsames Nachdenken über Israel als erwähltem Bundesvolk Gottes. Buber kann hier nur lebhaft zustimmen. Auch sein christlicher Partner habe erkannt und bejaht, dass Israel etwas Einziges, nicht Einreihbares sei. Gemeint ist eine einzigartige Beziehung Gottes zu einem Volk, die es so in der Religionsgeschichte der Menschheit nicht gibt und deshalb in keine der bekannten Kategorien und Begrifflichkeiten passt. Mehr noch: Dieses einzigartige Israel gibt es für Buber zeitlich vor dem Judentum und bleibt ihm stets sachlich vorgeordnet. Oder anders gesagt: Israel ist nicht einfach mit Judentum identisch. Israel, sagt Buber in Stuttgart, »ist das, was sich auch heute noch inmitten mannigfaltiger Verzerrung, Entartung, Verwischung als ein Eigenes in diesem Judentum birgt, als verborgene Wirklichkeit in ihm lebt.«<sup>15</sup> Israel also ist eine lebendige Wirklichkeit im Judentum, eine Wirklichkeit, die nicht das Judentum ist, sondern von diesem bezeugt wird und unter dessen kritischem Maßstab es lebt. Nur von dieser Gewissheit her, nur vom trotz allem unerschütterten Vertrauen, dass Menschen im Judentum Zeugnis geben von dieser besonderen Beziehung Gottes zu seinem Volk,

könnten wir Juden, sagt Buber, »zu den Christen sprechen, von da aus allein haben wir die existentielle Möglichkeit der Antwort.«<sup>16</sup>

Und Israel ist für Buber nun einmal eine kollektive Größe, identisch mit einer sozialen Rechtsgemeinschaft hier und jetzt, die im Hinblick auf das Königtum Gottes existiert und deren Verwirklichung dem Anbruch des Gottesreiches gleichkommt.

Das Problem aber: Kirche und Judentum streiten um die jeweils eigene Verwirklichung dieses Israel. Buber weiß das. Er kennt die über Jahrhunderte tradierte Position des christlichen Heilsexklusivismus und Antijudaismus zur Genüge. Die Kirche sehe Israel als ein von Gott verworfenes Wesen, sagt er, und diese Verworfenheit ergebe sich notwendigerweise aus dem Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein. Die »von Israel haben danach ihren Anspruch eingebüßt, weil sie Jesus nicht als den Messias erkannten.«<sup>17</sup>

Und die Kirche, fährt Buber fort, sieht diese Verweigerung des Glaubens an die Messianität Jesu »entweder als ein Nicht-Glauben-Wollen an, als eine Verstocktheit in einem sehr bedenklichen Sinn, oder als einen Bann, als eine fundamentale Eingeschränktheit des Erkennen-Könnens der Wirklichkeit gegenüber, als die Verblendung Israels, die es hindert, das Licht zu schauen.«<sup>18</sup>

Buber also macht sich nach wie vor keine Illusionen: »Dieses Wissen der Kirche um Israel und das Selbstwissen Israels stehen einander gegenüber in einer Weise, die strenger ist in ihrer Gegensätzlichkeit als ein nur logischer Widerspruch.«<sup>19</sup>

Karl Ludwig Schmidt hatte ja auch soeben noch den exklusiv kirchlichen Anspruch vertreten: Nur

<sup>14</sup> Ebd. S. 153.

<sup>15</sup> Ebd. S. 155.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd. S. 156.

<sup>18</sup> Ebd. S. 158.

<sup>19</sup> Ebd. S. 156.

die Kirche Jesu Christi ist das wahre Israel! Und dann die Frage gestellt, ob nicht das jüdische Volk damals, die damalige jüdische Kirche, sich gegen den von Gott gesandten Messias verstockt habe.

Buber aber setzt der Behauptung von der Ersetzung Israels durch die Kirche das Urwissen Israels von der Kontinuität des Gottesvolkes entgegen und dieses entsprechend seinem Israel-Verständnis stets auch politisch zugespitzt.

Aber an dieser Stelle im Gespräch geschieht etwas bis dahin Unerhörtes in Stuttgart. Statt scharf (christlichen) Anspruch und (jüdischen) Gegenanspruch zu konfrontieren, bringt Buber jetzt erstmals eine andere Kategorie ins Spiel: die Kategorie der *Andersheit*. Er reagiert damit auf den christlichen Exklusivismus nicht mehr mit einem jüdischen. Er weiß wie kaum ein Anderer um die Grundverschiedenheit des Israel-Seins von Judentum und Kirche und räumt ein, dass er als Jude keine Möglichkeit habe, »gegen dieses Wissen der Kirche um Israel etwas zu setzen, was ja doch nur als Argument wirksam werden könnte.<sup>20</sup>«

Gemeint ist: Den Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein, kann und will Buber auf der Ebene der Argumentation nicht falsifizieren. Er hat durchschaut, dass man im Gespräch Jude – Christ mit Argument und Gegenargument nicht weiterkommt. Das führt bloß dorthin, wohin alle Maulkämpfe zwischen Christ und Jude im Stil von Heinrich Heines brillanter Satire *Disputation*<sup>21</sup> in der Vergangenheit geführt haben: in die Sphäre unversöhnlicher Besserwisserei und Rechthaberei, also in die Sphäre der Vergegnung.

Aber man kann als glaubender Jude sein eigenes, anderes Wissen um Israel daneben stellen? Will sagen: in aller Souveränität sein anderes Wissen bezeugen. Denn Israel ist für Buber nun einmal ein Einmaliges, Einziges, in keine Gattung Einzureihendes, nicht begrifflich Unterzubringendes. Niemand verwaltet Israel oder verfügt über Israel wie über einen Besitz, kein Jude, kein Christ. Mit einem Unterschied:

»Aber wir Israel wissen um Israel von innen her, im Dunkel des von innen her Wissens, im Lichte des von innen her Wissens. Wir wissen um Israel anders. Wir wissen (hier kann ich nicht einmal mehr ›sehen‹ sagen, denn wir wissen es ja von innen her, und auch nicht mit dem ›Auge des Geistes‹, sondern lebensmäßig), dass wir, die wir gegen Gott tausendfach gesündigt haben, die wir tausendfach von Gott abgefallen sind, die wir diese Jahrtausende hindurch diese Schickung Gottes über uns erfahren haben – die Strafe zu nennen zu leicht ist, es ist etwas Größeres als Strafe –, wir wissen, dass wir doch nicht verworfen sind. Wir wissen, dass das ein Geschehen nicht in der Bedingtheit der Welt, sondern in der Wirklichkeit des Raums zwischen Gott und uns ist. Und wir wissen, dass wir eben darin, in dieser Wirklichkeit von Gott nicht verworfen sind, dass uns in dieser Zucht und Züchtigung Gottes Hand hält und nicht loslässt, in dieses Feuer hineinhält und nicht fallen läßt.«<sup>22</sup>

Einen ersten bis dahin ungewohnten Schritt in einem jüdisch-christlichen Religionsgespräch ist Buber damit gegangen: Klar hatte er sich von einem exklusiven christlichen Standpunkt abgegrenzt,

und doch gerade nicht den christlichen durch einen jüdischen Exklusivismus ersetzt. Auch jetzt weiß er: Es gibt ein grundverschiedenes, unverträglich grundverschiedenes Wissen von Israel, das Judentum und Kirche ein für allemal trennt. Denn diese Grundverschiedenheit kann vom Menschen aus nicht aufgehoben werden. Man kann dieser Aufhebung harren, gewiss, aber sie muss, wenn überhaupt, von Gott kommen.

Jetzt aber vertritt Buber erstmals in dieser Form eine *Theologie der Alterität*, welche die Andersheit des je Eigenen und des je Andern gelten lassen kann.

Bei all der bleibenden Grundverschiedenheit von Judentum und Kirche »bis in die letzten Glaubenswurzeln hinein«: »Was können wir da tun?«<sup>23</sup>, fragt Buber jetzt.

In der Tat: Was ist jetzt noch zu sagen, wo alles gesagt zu sein scheint? Was an dieser Stelle in Bubers Einlassung folgt, ist ein theologisch ungemäin kühner Vorstoß, der große Folgen haben wird. Entsprechend vorsichtig geht Buber vor. Es ist, als ob er sich langsam, Schritt für Schritt an seine Kernaussage herantastet.

Wir wollen ihm folgen. Also: Was können wir tun? Etwas Schweres, meint Buber, etwas, was einem religiös gebundenen Menschen schwer fallen muss, weil es seiner Verbundenheit mit Gott zu widerstreben scheint, also seinem Wahrheitsgewissen Gott gegenüber. Was ist es? Wir können, sagt Buber das, was der andere gegen unsere Existenz, gegen unser Seinswissen als seine Glaubenswirklichkeit bekennt, als ein Geheimnis anerkennen. »Dessen Sinn zu beurteilen, sind wir nicht imstande, weil wir es von innen her nicht kennen, so wie wir uns von innen her kennen.«<sup>24</sup>

Anders gesagt: Für Buber gibt es ein unaufhebbares Nebeneinander von Kirche und Israel im Gegenüber zu Gott. Und dieses Nebeneinander ist kein Zufallsprodukt der Geschichte, sondern Ausdruck von Gottes Fügung.

Das ist der *zweite Schritt*, den Buber jetzt geht. Der erste Schritt war die Anerkennung der bleibenden Andersheit des je Anderen (jeder weiß um Israel je anders), jetzt ist es die wechselseitige Anerkennung des je eigenen »Gottesgeheimnisses«. Die theologische Kernaussage Bubers zum Verhältnis Kirche – Judentum ist jetzt und damit endgültig benannt:

»Ich sagte schon: Das Juden und Christen Verbindende bei alledem ist ihr gemeinsames Wissen um eine Einzigkeit, und von da aus können wir auch diesem in Tiefstem Trennenden gegenüber treten; jedes echte Heiligtum kann das Geheimnis eines anderen echten Heiligtums anerkennen. Das Geheimnis des anderen ist innen in ihm und kann nicht von außen her wahrgenommen werden. Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen.«<sup>25</sup>

Warum aber gibt es diese Geheimnisse Gottes nebeneinander überhaupt? Buber legt sich auch diese Frage vor und antwortet:

»Wie es möglich ist, dass es die Geheimnisse nebeneinander gibt, das ist Gottes Geheimnis. Wie es möglich ist, dass es eine Welt gibt als Haus, in dem diese Geheimnisse wohnen, ist Gottes Sache, denn die Welt ist ein Haus Gottes. Nicht indem

<sup>23</sup> Ebd. S. 157.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd. S. 159.

wir uns jeder um seine Glaubenswirklichkeit drücken, nicht indem wir trotz der Verschiedenheit ein Miteinander erschleichen wollen, wohl aber indem wir unter Anerkennung der Grundverschiedenheit in rückhaltlosem Vertrauen einander mitteilen, was wir wissen von der Einheit dieses Hauses, von dem wir hoffen, dass wir uns einst ohne Scheidewände umgeben fühlen werden von seiner Einheit, dienen wir getrennt und doch miteinander, bis wir einst vereint werden in dem einen gemeinsamen Dienst, bis wir alle werden, wie es in dem jüdischen Gebet am Fest des Neuen Jahres heißt: »ein einziger Bund, um Seinen Willen zu tun.«<sup>26</sup>

Diese wechselseitige Anerkennung des je verschiedenen Gottesgeheimnisses von Israel und Kirche aber wird für Buber begründet durch die eine und einzige Grundüberzeugung: Gottes Berufung Israels als sein Volk ist unwiderrufen. Der Bund Gottes mit Israel ist ungekündigt.

Wir erreichen damit den theologisch dichtesten Teil des Stuttgarter Gesprächs von 1933. Denn statt auf Schmidts Antwort noch einmal zu replizieren, trägt Buber einen Text ganz anderen Charakters vor. Jetzt argumentiert er nicht mehr. Warum auch? Was zu sagen war, ist von beiden Seiten gesagt. Was an Argumenten nötig war, ist vorgebracht und ausgetauscht. Buber wechselt jetzt überraschend das *genus litterarium*. Er wechselt von der Argumentation zu einer Art Meditation. Herausgekommen ist ein dramatischer autobiographisch stilisierter Text, der in Bubers Schriften keine Parallele hat:

»Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüber fahre, gehe ich immer zuerst zum Dom. Das ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude.

Dann geh ich zum jüdischen Friedhof hinüber. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofsgewirr zu der herrlichen Harmonie empor, und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen. Man hat die Asche, wenn sie sich auch noch so verflüchtigt hat. Man hat die Leiblichkeit der Menschen, die dazu geworden sind. Man hat sie. Ich habe sie. Ich habe sie nicht als Leiblichkeit im Raum dieses Planeten, aber als Leiblichkeit meiner eigenen Erinnerung bis in die Tiefe der Geschichte, bis an den Sinai hinein.

Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, die Zerspelttheit, all der lautlose

Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden.

Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber gekündigt ist mir nicht.

Der Dom ist, wie er ist. Und der Friedhof ist, wie er ist. Aber gekündigt ist uns nicht worden.«<sup>27</sup>



Aus: Elie Wiesel: »Raschi. Ein Portrait«. Guillaume de Paris: »Postillae maiores totius anni cum glossis et quaestionibus«, Lyon 1539.

Der Text ist sowohl in seiner narrativen Dramaturgie wie in seiner inhaltlichen Substanz nicht nur ein Schlüsseltext Buberscher Erzähl- und Wortkunst, sondern auch ein Schlüsseltext Buberscher Theologie und Spiritualität. Und damit eine Herausforderung an beide Seiten, Juden *und* Christen.

Warum Worms? Dass Buber über Dom und Friedhof gerade dieser Stadt meditiert, ist kein Zufall. Hängt auch nicht mit der zufälligen Nähe von Bubers Wohnort Heppenheim an der Bergstraße zusammen. Denn Worms ist nicht irgendeine Stadt für das Judentum. In Worms steht die älteste Synagoge auf deutschem Boden, 1034 vollendet. Der jüdische Friedhof gilt als der älteste erhaltene in Europa. Schon im Mittelalter war die Stadt zu einem Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit geworden. Ihr großer Ruf hat mit einem jungen Mann zu tun, der um 1060 hier studierte und der später als einer der bedeutendsten Gelehrten des Judentums überhaupt Weltruhm erlangen sollte: *Rabbi Salomon Ben Isaak* (1040 – 1105) aus dem französischen Troyes in der Champagne, genannt *Raschi*. Er ist der wohl bekannteste jüdische Schriftgelehrte überhaupt. Seine Bibelauslegungen werden bis heute studiert, sein Kommentar zum Babylonischen Talmud hat bleibende normative Bedeutung.

Auch der Friedhof *Heiliger Sand* genießt mit seinen ca. 2000 Grabsteinen in einer fast 1000-jährigen Geschichte einen legendären Ruf. Der älteste erhaltene Grabstein verweist auf das Jahr 1058/59! Zahlreiche in ihrer Zeit berühmte Rabbiner sind hier bestattet, darunter *Rabbi Meir Ben Baruch* von Rothenburg ob der Tauber. Ca. 1215 in Worms geboren, leitet dieser Rabbiner nach Studien in Würzburg, Mainz und Paris über 40 Jahre eine Schule (*Jeshiva*) in Rothenburg, die eine Ausstrahlung auf Schüler in ganz Europa ausübt. Denn Rabbi Meir entwickelt sich zu einer der großen halachischen Autoritäten seiner Zeit, gelangt in den Ruf eines überragenden *Talmud*-Gelehrten, dessen Rechtsurteile weit beachtet werden. Und dies in einer Zeit, in der in einem christlichen Europa im Zusammenspiel von Kirche und Staat öffentliche *Talmud*verbrennungen inszeniert werden. Bei einer der spektakulärsten, der sog. Pariser *Talmud*verbrennung 1242, ist Rabbi Meir Zeuge, da er in dieser Zeit seinen Studien in Paris nachgeht. Als gegen Ende seines Lebens – er lebt seit 1276 wieder in Worms – unter der Herrschaft der Habsburger die finanziellen Repressionen gegen die jüdische Gemeinde immer unerträglicher werden, entschließt sich Rabbi Meir mit seiner Familie zur Auswanderung nach Palästina. Unterwegs Opfer einer Denunziation wird der berühmte Rabbiner



Jüdischer Friedhof *Heiliger Sand*, im Hintergrund der Wormser Dom. Diese Ansicht wird »Martin-Buber-Blick« genannt.

gefangen genommen und als Geisel gehalten, lehnt aber eine Lösegeldzahlung für sich ab, um keinen Präzedenzfall zu schaffen. Er stirbt in Gefangenschaft 1293 in Wasserburg am Inn. Sein Leichnam wird später vom Frankfurter jüdischen Kaufmann Alexander Ben Salomon Wimpfen ausgelöst und 1307 auf dem jüdischen Friedhof zu Worms beigesetzt.

Rabbi Meir Ben Baruch von Rothenburg: Dieser kleine Fall eines großen Mann spiegelt das Schicksal Vieler im deutschen Judentum. Wie viel davon könnte allein dieser Friedhof erzählen.

Und der Dom? Seine lange Baugeschichte beginnt ebenfalls Anfang des 11. Jahrhunderts, als *Burchard* Bischof von Worms wird. Er lässt eine kreuzförmige Basilika mit zwei halbrunden Chören in Ost-West-Richtung erbauen, die schon 1018 in Anwesenheit des damaligen Kaisers, Heinrich II (1014–1024), eingeweiht werden kann. 100 Jahre später wird unter Bischof Burchard II ein Neubau errichtet, der schon weitgehend dem heutigen Dom entspricht und schon damals die gewaltigen Raumdimensionen aufweist, die den Dom bis heute (durch Erweiterungsbauten noch verstärkt) zu einem mächtigen, die Einheit von Kaisertum

und Kirchentum darstellenden Gebäude macht, vergleichbar nur den Kaiserdomen von Speyer und Mainz. Buber spricht nicht zufällig von einer sichtbar gewordenen Harmonie der Glieder, von einer Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt.

Dom und Friedhof zu Worms. Was Buber hier skizziert hat, ist ein höchst eindrucksvolles *Ecclesia-Synagoga*-Diptychon, so der jüdische Religionspädagoge und Philosoph Daniel Krochmalnik<sup>28</sup>. Dabei scheint der Text auf den ersten Blick leicht eingängig, was zweifellos mit der Dominanz des autobiographischen Ich zu tun hat: *Ich lebe, Ich umwandle, Ich habe da gestanden, ich liege am Boden...*

Aber sowohl stilistisch wie inhaltlich-symbolisch ist das Ganze höchst kunstvoll gestaltet. Das liegt vor allem an der von Buber gezogenen Sichtachse und der dadurch ermöglichten kontrastiven Gegenüberstellung von Dom einerseits und Friedhof andererseits: Harmonie hier, Gewirr dort. Gemeint aber ist nicht etwa eine Bestätigung christlichen Triumphs über das geschlagene Judentum. Das wäre ein groteskes Missverständnis. Bubers Pointe ist subtiler und subversiver zugleich. Denn

der jüdische Friedhof mit den schiefen, zerspellten, formlosen und richtungslosen Steinen unterläuft ja allein schon durch seine schiere Existenz jeden möglichen christlichen Erlösungstriumphalismus. Kein Ort könnte sichtbarer machen als dieser Platz mit der Asche und den Steinen, wie unerlöst die Welt ist. Er ist als Gegenbild zum christlichen Anspruch zugleich dessen Dementi. Gewiss: Der Sprecher kann sich vorbehaltlos in ästhetischer Perspektive an der Ganzheit und Vollkommenheit des christlichen Baus erfreuen, aber sobald er die Perspektive wechselt, erweist sich in geschichtlicher Perspektive der Ruheort als Störfaktor im Bild der Vollkommenheit, als Riss in der Harmonie, als Fragment in der Ganzheit. Kurz: Mit diesem Friedhof hält Israel der Kirche den Spiegel einer unerlösten Welt vor.

Eine *zweite* Sinndimension kommt hinzu. Der Friedhof ist nicht nur ein Schauplatz jüdischen Schicksals, sondern auch ein Zeitschacht in die Tiefe der Geschichte.

Der Sprecher dieses Textes ist ja in der Lage, von heute aus in die Ur-Zeit hinabzusteigen, in die Zeit der Urväter, wie es heißt: die Zeit Noachs, Abrahams, Isaaks, Jakobs, Josephs bis an den Sinai hin. Eine Verbindung entsteht, eine Verbundenheit, eine atemberaubende Zeitachse in die Tiefe: Worms – Sinai.

Warum ist sie möglich, diese Achse? Weil man zu einem Volk gehört und einem Gott sich anvertraut hat, der bereits zu den Urvätern und Urmüttern gesprochen hat. Das ist gemeint, wenn der Sprecher von der Gotteszeit Israels spricht. Wer an dieser Zeit partizipiert, für den verschwinden die Zeitschranken, die Räume wachsen zu-

sammen. Zu Abraham damals hat man eine persönliche Beziehung wie zu einem Freund heute. Zu allem, was in der Geschichte Israel geschah, hat man als Jude eine persönliche Verbindung. Alles hat man selber miterfahren, was diesem Volk geschah, allen Tod, alle Asche, allen lautlosen Jammer. Vergegenwärtigung des Vergangenen geschieht. Die Urväter? Es sind meine Väter und Mütter, weil der Gott Israels zu ihnen gesprochen hat. Ihre Geschichten sind Teil der Überlieferung eines Volkes, das mein Volk ist.

Aber auch diese Beschwörung der Tiefe der Geschichte muss noch einmal im Gegenüber zum Dom gelesen werden. Sie unterläuft auf ihre Weise den christlichen Anspruch, der den Betrachtern in einem Bauwerk wie dem Wormser Dom so mächtig entgegentritt. Die beschworene Tiefendimension unterläuft ihn von der Zeit, von der Geschichte, buchstäblich von der Urgeschichte her. Zu Israel hat Gott schon gesprochen, als an christliche Dome noch nicht zu denken war. Was ist Christentumszeit gegen die Gotteszeit Israels? Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels.

Daraus folgt: Buber hat mit diesem seinem Diptychon *Ecclesia – Synagoga* nicht mehr und weniger getan, als das Jahrhunderte alte Paar Kirche – Synagoge dialektisch zu unterlaufen, das klassische Paar, wie es öffentlich ausgestellt ist zum Beispiel an den Domen zu Bamberg, Freiburg oder Straßburg oder an den Kathedralen zu Paris oder

Metz. Steht bei diesem Paar, in Steinskulpturen gehauen, die siegreich triumphierende *Frau Kirche* mit dem Kreuzstab in der Hand und einem überlegenden Lächeln im Gesicht, der *Frau Synagoge* gegenüber, eine Binde vor ihren Augen, eine gebrochene Lanze umklammert, den Kopf in Trauer gesenkt, zeigt Buber durch seine Blick- und Sinnachse Kirche – Friedhof dialektisch die Umkehrung: Das, was menschlich gesehen klein, gering, aschig aussieht, ist von Gott her betrachtet einzigartig und bleibend geliebt. Und das, was äußerlich so vollkommen dasteht, muss sich vor Gott bescheiden. Warum? Weil es einen Grund gibt, der Israel als Volk Gottes seinen einzigartigen Status gibt, der trotz allem nicht aufgehoben ist.

Dies macht die *dritte* Sinndimension des Textes deutlich. Die Szene ist auch hier bis in die Gestik und Körperlichkeit hinein subtil gestaltet. *Ich liege am Boden*, hingestürzt wie diese Steine, heißt es. Es ist als wolle der Sprecher, auf dem Boden dieses *Heiligen Sandes* liegend, die Toten noch einmal fassen, umgreifen, sich ihnen nahe fühlen. Er liegt ja auch auf derjenigen Erde, in die sie versenkt worden waren. Körperlich ist er ihnen so nahe wie es ein Lebender den Toten physisch nur sein kann. Und es ist, als höre er von den Toten Israels die Botschaft, die durch alle Jahrhunderte Juden zusammengehalten hat: *Nicht gekündigt. Mir nicht gekündigt.* Dreimal auf kürzestem Raum mit Pathos wiederholt. Hier ist Buber ganz bei sich, hier hat der damals in Stuttgart 55-Jährige alles hineingelegt, was an Glaubensüberzeugung in ihm ist. *Aber aufgekündigt ist mir nicht, Aber aufgekündigt ist uns nicht.* Dieser Wechsel *von mir zu uns, von uns zu mir* ist wichtig.



Umzeichnungen der Statuen *Ecclesia* und *Synagoga* an der Fassade des Straßburger Münsters.

Er besagt: Trotz allem, was Israel sich und Gott antat, steht Gott zu seinem Bund. Und dieser Bund ist nicht etwas Abstraktes, sondern etwas ganz Persönliches. Das Volk ist eingeschlossen und jeder Einzelne in seiner Unverwechselbarkeit auch, denn der Bund Gottes mit Israel ist auch für jeden Einzelnen verpflichtend. Er kann weder durch menschliche Mächenschaften gegen Israel noch durch Versündigung Israels gegen Gott aufgehoben werden. Keine Macht der Welt und kein Missbrauch durch die Religionen vermögen Gottes Bindung an Israel zu annullieren: Das ist Bubers bleibende persönliche Überzeugung, die durch die Erfahrung der Schoah zwar erschüttert, aber nicht aufgegeben werden wird. Gekündigt werden könnte der Gottes - Bund nur durch Gott selbst. Und jetzt ist endgültig klar, warum Buber nicht nur von der Gotteszeit Israels, sondern auch vom Gottesgeheimnis Israels sprechen kann und von der geschichtlichen Einzigartigkeit dieses Geheimnisses, das nur der versteht, der von innen mit diesem Volk und seinem Gott lebt: Ich habe dagestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels.

Umgekehrt aber lebt für Buber auch die christliche Kirche Seite an Seite mit Israel als eine gottgewollte, in ihrer Andersheit zu respektierende Größe. Die Kirche hat ihr eigenes unverwechselbares Gottesgeheimnis, das sie aber durch Israelvergessenheit verrät. Beide, Juden wie Christen, wissen somit um ihr jeweiliges Gottesgeheimnis, ohne es miteinander teilen zu können.

Warum das so ist, warum es dieses Nebeneinander der Geheimnisse gibt in der einen Welt als dem Haus Gottes? Das zu wissen, haben wir von Buber gehört, bleibt Menschen entzogen. Den Grund kennt Gott allein. Eine Einsicht, die Juden und Christen wechselseitig bescheiden machen könnte, demütig vor Gott. Buber argumentiert auch hier wieder theozentrisch und zieht daraus Konsequenzen für die Verpflichtung von Juden und Christen auf Frieden und praktische Zusammenarbeit. Beide wissen sich hineingehalten in das Geheimnis Gottes, sagt er, jetzt noch mit einer Scheidewand versehen, aber doch ausgestattet mit dem Wissen um die Einheit des Hauses Gottes und mit der Hoffnung, dass sie einst vereint sein werden in dem einen gemeinsamen Dienst.

Wie hatte Buber doch in *Zwiesprache* geschrieben? »Eine Zeit echter Religionsgespräche beginnt – nicht jener sogenannten Scheingespräche, wo keiner seinen Partner in Wirklichkeit schaute und anrief, sondern echter Zwiesprache, von Gewissheit zu Gewissheit, aber auch von aufgeschlossener Person zu aufgeschlossener Person. Dann erst wird sich die echte Gemeinschaft weisen, nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts, sondern die der Situation, der Bangnis und der Erwartung.«<sup>29</sup>

Das alles hat mit einem schiedlich-friedlichen Nebeneinander von Juden und Christen nichts zu tun. So wäre Buber gründlich missverstanden. Denn er plädiert nicht für die Unverbindlichkeit eines Nebeneinander, meint nicht ein schulterklopfendes: *I am okay, you are okay!* Begegnung im Dialog schließt für Buber vielmehr die Verpflichtung von Juden und Christen ein, um die jeweils erkannte Wahrheit Gottes noch zu ringen. Ausdrücklich betont Buber, dass man sich als Jude oder Christ um seine je eigene Glaubenswirklichkeit, d.h. um sein im Gewissen verpflichtendes Glaubenszeugnis, nicht drücken könne. Das je eigene Glaubenszeugnis wäre in rückhaltlosem Vertrauen einander mitzuteilen. Das ist das Gegenteil von oberflächlichem Einverständnis mit der Andersheit des je Anderen, was nur ein Alibi lieferte für Passivität und Gleichgültigkeit. Verpflichtung auf Dialogizität verbindet sich bei Buber vielmehr mit dem Festhalten an einer je eigenen theologischen Axiomatik. Und die wird für Buber immer wieder neu konkret in der Zwiesprache mit Gott. Es gibt ein eindrückliches Wort dazu in Bubers Schrift *Biblisches Führertum* aus dem Jahr des Stuttgarter Gesprächs 1933. Es lohnt sich, dieses Wort hier festzuhalten:

»Denn dies versteht die Bibel unter Geschichte: ein Zwiesgespräch, in dem der Mensch, das Volk angedet wird und versagt und im Versagen doch immer wieder sich erhebt und zu antworten versucht; die Geschichte der Enttäuschungen Gottes, aber eine Geschichte der Enttäuschungen, die ein Weg ist, so dass von Enttäuschung zu Enttäuschung, über sie alle hin der Weg, der Weg des Volkes, der Weg des Menschen, ja, der Weg Gottes, sein Weg durch die Menschheit führt.«<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Buber, Martin (1962): Werke, Bd. 1, München-Heidelberg, S. 180.

<sup>30</sup> Buber, Martin (1962): Werke, Bd. 2, München-Heidelberg, S. 910.

Ephraim Meir<sup>1</sup>

## Dialogical Theology Moored in Buber's Dialogical Philosophy

A growing interreligious theology is a challenge for any confessional theology. In confessional theology, one reflects first of all upon the own tradition and only in a second step upon the relation with other religions. The interreligious theologian does not bracket the own particular standpoint, but her goal is to come to an understanding of the multi-perspectival approach of the Ultimate Reality. Thus, interreligious theology brings a major shift in theology: its method is dialogical and its basis is concrete dialogue between religions. Instead of rather exclusively focusing upon the own as in a religion-specific theology, its scope is global and concerns the faith of all.

The first part of this article describes dialogical theology as a game changer, a paradigm shift. The second part shows how Buber's dialogical philosophy as it comes to the fore in *I and Thou* inspires this new theology.<sup>2</sup>

Classical theology worked frequently with the superiority of the own and the inferiority of other religions. If one did not opt for an exclusivist position, one admitted in an inclusivist standpoint stating that some truth is present in the other religions, but the all truth would lie in the own religion.<sup>3</sup> Dialogical theology, on the contrary, takes the religious other serious as equal partner in the interreligious dialogue. It is unescapably transformational, because of the widening of the horizon, which allows lively contact with religious others that have their own, genuine access to the Ultimate Reality. In the course of the interreligious meeting, the prejudices of a person who engages in deep listening to and serious dialogue with religious others become clear. This leads to a revision

of previous standpoints and eventually to a reimagining of the own tradition in confrontation with the wisdom of other traditions. One does not leave a dialogue in the same way one entered into it. The encounter with religious others may lead to modifications or corrections of the own viewpoint, to the adoption of multiple belonging and participation or – less radically – to an enrichment of the own position. It may also lead to an abandonment of one's original religious position and the adoption and embracement of another, more fitting position. To take seriously different values and viewpoints of the dialogue partner as relevant for one's own understanding is part and parcel of any creative interreligious dialogue. Buddhists, for instance, are challenged by Jews who insist that contact with the transcendent implies the realization of social justice. Jews in turn are challenged by Buddhists who deem that tranquility of mind through non-attachment is necessary as part of the experience of the transcendent reality of nirvana. Real dialogue invites the participants to see their mutual different experiences of the Ultimate Reality as challenging and eventually to revise central theological categories. Jews have access to the Higher Reality through justice, Buddhist through wisdom. Can wisdom without justice and can justice really exist without mindfulness?

The Canadian Professor of comparative religion, Wilfred Cantwell Smith, talked about *world theology*<sup>4</sup>. Others use the term *global, planetary* or *interreligious* theology. For our purpose, the word *dialogical theology* is more apt, since it highlights the interaction between religions, which do not stand the one alongside the other, but are in

1 Dr. Ephraim Meir ist Professor für Modern Jewish Philosophy an der Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel.  
2 My analysis of *I and Thou* in its relevance for dialogical theology was first published in Meir, Ephraim: Buber's Contribution to an Interreligious Theology, in: the *Martin Buber-Studien*, Volume 3, which also contains my critical evaluation of Buber's view on Christianity in his book *Two Types of Faith*.

3 See: Franz Rosenzweig in a letter to his mother d.d. 23.10.1913; R. Rosenzweig and E. Rosenzweig-Scheinmann (eds.) (1979): Rosenzweig, Briefe und Tagebücher. 1. Band. 1900–1918 (Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I), Haag: Martinus Nijhoff, pp. 127–128.  
4 Smith, Wilfred Cantwell (1981): *Towards A World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Maryknoll, NY, 1989.

creative dialogue with each other. Method and aim of dialogical theology is the living dialogue between religious others.

Learning with and from religious others is a necessary requisite for any dialogical theology. It opens up the own horizon by attentive listening to the religious other with the explicit goal to come into contact with facets of the Ultimate Reality that are not or less known in the own religious experience and tradition. Sometimes the other's experience of the Ultimate Reality is complementary to one's own experience, sometimes it is incompatible. Dialogical theology surmises that the contact with the religious other's otherness is potentially relevant for one's own religious life and that the meeting with the other allows to be in touch with aspects of the Ultimate Reality, that would remain unknown without this meeting. It surmises that the approach to the Ultimate Reality is not confined to one's own religion and that it is multi-faceted. The exploration of different communal interpretations of the Ultimate Reality – in Paul Tillich's terminology: the ultimate concern – may lead to a correction of our misunderstandings of the religious other, to spiritual enrichment, eventually to borrowing customs or concepts from religious others and, in any case, to a better understanding of the multi-dimensionality of the Ultimate Reality.

### Learning

Learning presupposes that one accepts differences. Religious differences are frequently made in order to discriminate and make hierarchies. Yet, they may be valued as other, genuine ways to

what is the depth of reality. The respect of differences or the recognition that religious others have their own way to the Ultimate Reality, may lead to a *trans-difference*, which makes bridges between different worlds.<sup>5</sup> These bridges are not compromises, but are the result of our awareness of a basic human interconnectedness and of the interconnection between the different religious interpretations of the multi-faceted Ultimate Reality. Learning is leaving the narrowness of one's world by recognizing the relevance of the other for the self-understanding of the same. There is no *I* without relation with the *non-I*. This is not a functionalizing of the *non-I*, but a consciousness that *I* and *non-I* cannot be separated and that they are necessarily linked to each other. The *I* may be shaped not in negating the other, but through the recognition of the other's otherness. In contact with different interpretative communities, one may become conscious of the limitations of one's own interpretation. One's identity may be fashioned in a positive way, in interaction with the other by learning, which follows from and is the result of the interdependence of all with all.

### Belonging

Belonging is never only belonging to one group. It is always belonging to the entire world in all its facets. We cannot anymore enclose ourselves in our own interpretation of the Ultimate Reality without considering other interpretations. This does not have to result in a super- or meta-theology. Our belonging to the world as such obliges us to come into dialogue with others. This praxis of interreligious dialogue and learning will result in the con-

5 In *trans-difference*, heterogeneity *in religiositas* as well as bridging and translating are focal. For further details on »trans-difference« as central in dialogical theology, see: Meir, Ephraim (2015): *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*, Berlin and Jerusalem: De Gruyter and Magnes.

struction of different forms of dialogical theology, from various vantage points. Inevitably, these many formulations of dialogical theology will influence the own concrete context of the theologian, out of which she constructs a dialogical theology. Dialogical theology goes beyond the limits of confessional theology and takes into account the wider context of a variety of religions.

Religions are linked to the world, but they have their specificity. We are specific, and at the same time we belong to all. Dissimilation is crucial; it is even the condition of relationships. This attention to differences is a prerequisite for a dialogical theology that appreciates a plurality of approaches to the Ultimate Reality.

### Dialogical praxis and theory

Dialogical theology accepts and celebrates plurality *in religiosis* and is grounded in a dialogical praxis. It investigates the conditions for an inter-religious dialogue in which partners learn from each other and appreciate each other. Dialogical theology is therefore a novel way of relating to different religious groups in society; it deems that exclusivism, inclusivism or mere tolerance are insufficient. It does less work with official representatives of religious institutions – this is frequently boring and without depth – than with learning in bookless moments from and with people who live and think differently.

In the emerging new discipline of dialogical theology, distinctness allows for communication. Dialogical theology investigates the incomparability and incommensurability of religions as well as the comparability between them: it establishes

connections through translations and creates bridges.

### Translation

Every dialogue is an act of translation. One cannot understand the other person but from one's own vantage point. One therefore has to translate, which is a complex and problematic, but necessary process. More objectivity is not reached by bracketing one's subjectivity. Yet, in translation, more is at stake. Translation also changes the person that crossed her own borders through the meeting with the religious other. Having met another person's world, having shared her values and insights, one's own world is put into question, modified, enlarged, enriched and transformed. In translating, the *I* is not any more identical to himself, he has otherness in himself because of the intensive contact with another world.

Religions sometimes isolate themselves, highlighting exclusive belonging to the own group. In other, better moments, they reach out to other religions. In the latter case, interreligious conversations occur. Dialogue between people from different religions is intimately linked to the art of translation, which brings diverse worlds together. Translating is an act of peace, an eminently dialogical act. This is also true of the reading of holy texts that have to be heard today, in a different time, space and culture, as they were in the time, space and culture in which they were composed. In fact, every conversation between people is translation. Because human existence is plural, a conversation is always about translating. It is about passing frontiers and meeting other worlds. In dia-

logue and encounter, translation takes place and hospitality is extended. It is no longer about *we and they*, but about *we and you*. In dialogue, an otherness is communicated that cannot be neutralized in sameness. This is – it seems to me – of crucial importance for dialogue in general and for interreligious dialogue in particular. Each conversation is communication between different worlds. We have to relearn how to say *and*.

### **Buber's *I and Thou* and dialogical Theology**

Buber himself did not immediately apply his dialogical thought to interreligious dialogue because he was more interested in religiosity than in religions. He preferred religiosity to religion, adopting a critical, meta-religious standpoint. He radicalized Georg Simmel's distinction between religion and religiosity and put religiosity above concrete religions. However, his dialogical thoughts may inspire the emerging new field of interreligious theology.

Central in Buber's dialogical philosophy is the encounter between human beings. Buber described encounter as the lofty human possibility that creates the between-person, the dialogical person, who makes bridges to the other. The between-person is a human being, who masters the art of being fully present. He knows how to acknowledge and encounter others, how to affirm them in their concrete existence and how to create a common world. What happens between people is real life:

»Spirit is not in the I but between I and You. It is not like the blood that circulates in you but like the air in which you breathe. [...] It is solely by virtue of his power to relate that man is able

to live in the spirit.«<sup>6</sup> Dialogical theology cannot without the realm of the between, masterfully described by Buber.

### **Buber's Category of Presence (*Gegenwärtigkeit*)**

In Buber's *I and Thou*, presence is a keyword. We frequently turn to the other in a fragmentary manner, but not with full, unreserved attention to her in pure presence. We want to know, to use, to describe, to experience the other, but this does not lead to encounter, which becomes only possible by an holistically relating I, that is present before the other and makes the other present.

In Buber's philosophy, full *presence* before another human being without preconceived agenda leads to contact with the Ultimate Reality. In the third part of his *I and Thou*, he points to the necessity of religions, which all create »a new form of God in the world«<sup>7</sup> to the degree that they relate to their living source and force, the ever present Thou. Religions have a Janus face: they belong to the it-world as well as to the you-world.

Buber greatly criticized religions that were disconnected from the world and he situated the relationship with God within the inter-subjective meeting. Only through presence to the other one receives a glimpse of the ever present, eternal Thou. Consequently, God is never an object of our thoughts, an *it*, but rather is to be addressed as a *Thou*. In Buber's view, lowering God to an *it* has been the eternal problem of religions that want *to possess* God and make Him permanently available. In religions, Buber asserts, one desires »to have God.«<sup>8</sup> In contrast, he understood authentic

6 Buber, Martin (1970): *I and Thou*, trans. W. Kaufmann, New York: Charles Scribner's Sons, p. 166. Here after *I and Thou*.

7 Id. p. 166. The story about the Apter Rebbe concerning an act of grace, through which one forms God's right hand and concerning an act of justice, by which one forms God's left hand, explains this passage. See Even-Chen, Alexander; Meir, Ephraim (2012): *Between Heschel and Buber. A Comparative Study*, Boston: Academic Studies Press, p. 90.

8 Buber, Martin (1970): *I and Thou*, p. 161.

religiosity or the real encounter with the eternal Thou as taking place in openness to the other human being. Faith and cult may degenerate and freeze the living, holistic *I-you* relationship into a relationship of lesser degree, the fragmentary *I-it* relationship that occurs between subject and object. Inversely, thanks to the living, actual relationship, cult and faith may turn again and again into presence.<sup>9</sup> For Buber, religiosity meant pure presence. Real meeting does not dominate the other and refuses to neutralize his otherness.<sup>10</sup>

Buber's dialogical thoughts as they come into expression in *I and Thou* inspire a dialogical theology that has living dialogue as its subject. Such a theology, rooted in concrete multicultural and interreligious dialogues, may refer to Buber's thought in which real meeting is only possible when one is *present* for the other. Dialogical theology values one's presence that makes the other present, without classifying and objectifying, and without functionalizing, missionizing, preaching or admonishing. The dialogical theologian endeavors to see the world through the eyes of the other.<sup>11</sup> This is realized by non-confrontational, non-judgmental, non-dominating, pure presence. The sublime act of *presence* (*Gegenwärtigkeit*) is a cornerstone for the construction of an interreligious theology.

»All actual life is encounter«<sup>12</sup>

For *Buber* inter-human meetings do not take place when hearing or reading *about* the other and his narrative. In the real-life encounter, one speaks *to* the other, one talks *with* the other, one

addresses her in openness. Historically, religions easily made a caricature of other religions instead of approaching them without bias. Stanislaw Krajewski explains that, in Buber's perspective, successful interreligious encounters are without expectations, so to say aimless.<sup>13</sup> Indeed, for Buber, real encounters do not have special goals other than encountering the other. Applied to interreligious dialogue, one shall not have further expectations from the partner, who is never a mere object of cognition. The meeting with her is beyond knowledge.<sup>14</sup> If knowledge comes first, one misses a real meeting. In aimlessness, the marvel of meeting takes place. Dialogue is not a dispute or a debate but entails affirming (not merely accepting) the partner and approaching her as a *you*.<sup>15</sup>

In view of the fact that the interreligious dialogue is often burdened by a priori categories, biased attitudes and reductive approaches, Buber's alternative to the problematic it-world with its subject-object scheme is therapeutic.

### The art of translating

The principles that led Buber and Rosenzweig to their extraordinary Bible translation are another refined contribution to dialogical thinking and theology.<sup>16</sup> Their *Verdeutschung der Schrift*, with its demand to be *heard* by Jews as well as by Christians, serves as an eminent example of intercultural and interreligious dialogue. The Biblical text as a product of the specific Jewish culture had a certain strangeness to the German ear, a foreign tone which Buber and Rosenzweig preserved in their translation. They opposed the domestication

<sup>9</sup> Ebd. p. 167.

<sup>10</sup> Buber, Martin (1933): *Der Glaube des Judentums*, in: Buber, Martin: *Kampf um Israel. Reden und Schriften (1921–1932)*, Berlin: Schocken, pp. 41–45.

<sup>11</sup> See Schmidt-Leukel, Perry (2017): *Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures – An Extended Edition*, Maryknoll, NY: Orbis Books, pp. 141–142.

<sup>12</sup> Buber, Martin (1970): *I and Thou*, p. 62.

<sup>13</sup> Krajewski, Stanislaw (2017): *What I Owe To Interreligious Dialogue and Christianity. The 2014 Aleksander and Alicja Hertz Annual Memorial Lecture*, Cracow: The Judaica Foundation-Center of Jewish Culture, pp.101–102 and 112–113.

<sup>14</sup> Id. *Towards the Philosophy of Interreligious Dialogue*, in: Faltin, Lucia and Wright, Melanie J. (eds.) (2007): *The Religious Roots of Contemporary European Identity*, London and New York: Continuum, pp. 189–191.

and assimilation of the original text into the target text and culture and resisted the temptation to completely absorb the original text in an all-devouring target text. At the same time, their translation contributed to cultural diversity and *trans-difference*, since they brought the Jewish culture into interaction with the German one. In this manner, they envisioned today's hermeneutics of the foreign, in which otherness comes into (critical) dialogue with sameness. This method became a central feature in interreligious theology. With their sensibility for the particularity of the Hebrew world and their attention to otherness, Buber and Rosenzweig brought about a radical change of perspective in the hearers of the Biblical word. The respect for otherness that comes to the fore in their Bible translation is vital in every conversation, including the interreligious one.

### Differences and trans-difference

Buber built bridges between different religions. He distinguished between Judaism and Christianity, but he deemed that, in eschatological times, the *exiles of the religions* would be gathered in the Kingdom of God.<sup>17</sup> This eschatological perspective made religions relative and put them, in a radical way, in service of the Kingdom of God, which should not be identified with only one religion. Religions were not the Kingdom itself.

Buber noted differences between Judaism and Christianity, but he developed a *trans-different* attitude. He wanted to teach Christians that Jesus could only be understood from his Jewish background. He believed in an interaction with Christians and hoped that they could see Jesus with

new eyes and learn what had been neglected throughout the ages: that Jesus's context was a Jewish one. Jesus became for him the hyphen between two religions that needed each other.

Buber accepted Jesus as the link between Jews and Christians. He did not believe *in* Jesus, but *with* the belief of Jesus. He placed Jesus in the history of Messianism and saw him as someone with Messianic forces, as a suffering Servant of the Lord, an arrow that – for the first time – came out of God's quiver (compare Isaiah 49,2), a Messianic person who stepped out of hiddenness.<sup>18</sup> He hoped that Jews would give a place to Jesus in the history of Messianism and of Servants of the Lord (Isaiah 53). He admonished Christians to recognize that Jesus belonged to Judaism and that he could not be extracted from his most natural *Sitz im Leben* in favor of the invention of Christ as presented in Pauline theology and the dogmata. At the same time, he disagreed with Jewish religious fundamentalists, who did not want to hear about Jesus or Christianity. He believed that he had created a common ground between Christians and Jews.

Buber considered Jesus to be his *big brother*: »My own fraternally open relationship to him has grown ever stronger and clearer, and today I see him stronger and clearer than ever before.«<sup>19</sup> Jesus was a person who had been completely within the Jewish tradition. He had desired that people not forget the intention of their deeds and remembered to hallow each detail in everyday life. His Jesus was anti-dualistic and anti-Gnostic, like a Hassid, who hallows every aspect of life<sup>20</sup> and accentuates intention and interiority. He related to the world, which had to be mended and brought

15 Id. Die Philosophie des interreligiösen Dialogs und das Judentum, Dialog – Du Siach, Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit 84 (2011), pp. 20–22.

16 For a discussion on the specificity of this translation, see: Meir, Ephraim (2014): The Buber-Rosenzweig Bible Translation as Jewish Exegesis, in: Krochmalnik, Daniel and Werner, Hans-Joachim (eds.): 50 Jahre Martin Buber Bibel. Beiträge des Internationalen Symposiums der Hochschule für jüdische Studien

Heidelberg und der Martin Buber-Gesellschaft, Altes Testament und Moderne 25, Berlin: LIT, pp. 87–120.

17 Buber, Martin (1962): Zwei Glaubensweisen, in: id., Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie, p. 782.

18 Friedman, Maurice (1991): Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber, New York, p. 316.

19 Ebd.

20 In accordance with the saying »be-khol derakhekha de'ehur« (know Him in all your ways), Proverbs 3,5.

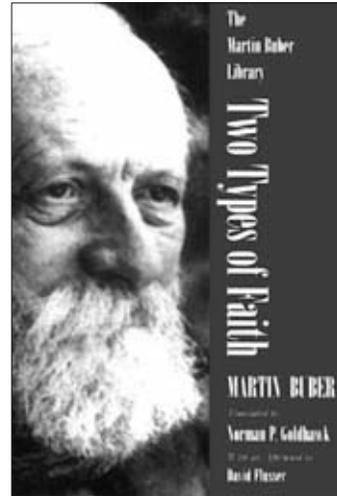
to the Kingdom of God. Buber was not interested in the Christ of the Church, but he wrote extensively about Jesus as an eminent dialogical person and as a Jewish son of God.

He stressed that the process of bringing the divine Kingdom to earth implied suffering, taking upon oneself the burden of others, in responsibility. In his view, Jesus was a suffering Servant, an *eved ha-Shem* as in *Deutero-Isaiah*. He sincerely thought that his understanding of Jesus as suffering Servant could diminish dualistic, Gnostic tendencies in Christianity.

In the hoped-for Renaissance of Judaism, Jesus would be recognized as somebody who said *Thou* to the Father, a *son of God*, sprouting from a community of *sons of God*. In Buber's dialogical perspective, the *emuna* of religiosity was critical of any fixed belief of the religions: God's presence had to be felt in all spheres of life. Jesus, who lived in God's presence, was the link between two religions, exemplifying a great, lived religiosity.

In his *Two Types of Faith*, Buber radically opposed the Jewish *emunah* (trust)<sup>21</sup> with the Christian *pistis* (creed). In his typology, *emuna* is dominant in Judaism, whereas *pistis* rules in dogmatic, Hellenistic Christianity. To a great extent, Buber's distinction between the Jewish *emuna* and the Hellenistic-Gnostic *pistis* overlaps his distinction between *I-you* and *I-it* in his *I and Thou*. It further overlaps his difference between religiosity or prophetic attitude and religion or priestly organization.

For Buber, *emuna* is *I-you* language, and *pistis* is *I-it*. Critical of the growing *I-it* culture of his time, he deemed that this problem started with the *Pau-*



*line* view: *Paul's* impact would be tangible in the society of *Buber's* days. *Paul* objectivized and created dogma instead of continuing a religion, in which *teshuva* (= answer and turning) is central. In his attention to religion as linked to the concrete secular world, Buber – in my view unjustly – severely criticized *Paul*, who was made responsible for the growth of the *I-it* culture. *Paul* would have been at the root of the present *I-it* culture. *Paulinism* was palpable whenever one relinquished a forever unredeemed and unredeemable world. In his own religious socialism, Buber linked religiosity to the concrete world. Faithful to the Jewish idea of *tiqqun 'olam* (mending the world), he contested the dichotomy between religiosity and secularity.

With his contrast between *faith*, *belief in (pistis)* and *unconditional trust (emuna)*, Buber rephrased his philosophical categories of *I-it* and *I-you* and applied them to the religious domain. The problem is that by this application of his philosophical categories, Christianity belongs largely to the *it-world*, deprived of the salvific *you-world*. To my mind, such an accusation cannot be a point of departure for interreligious dialogue.

21 In Hebrew, the root *alef-mem-nun* is to be found in *'emuna*, trust, *'amana* (pact, charta, covenant) and in the adjective *ne'eman* (loyal, steadfast). The semantic field points to an existential attitude, not to cognition.

It is nonetheless to be appreciated that, through his approach to Jesus, Buber inspired many Christians. He described Jesus as a Messianic person who called for *teshuva*. Jesus had a faith that expressed itself in deeds, but placed the emphasis upon one's interiority, upon *the way* one performs commandments. In this manner, Buber purified Jesus from the dogmatic garments in which he was dressed by his followers in later stages. In the same way as Buber, David Flusser tried in his historical research to understand Jesus from his Jewish origins.<sup>22</sup> Thereby, Buber and Flusser, each in his own way, laid foundations for a fruitful and challenging dialogue between Judaism and Christianity. From the standpoint of interreligious theology, this is a great contribution: a very Jewish Jesus, a kind of *tsaddiq*, connected to and responsible for others, rejoicing and suffering with them, became the link between Judaism and Christianity.

### Evaluation

With his dialogical thoughts, Buber contributed to the appraisal of a plurality of religions in relation to the *eternal Thou*. He paved the way to a new view in which all religions are seen as approaching the Transcendent or Unutterable, about which all religions have so much to say. His meta-religiosity also allows for acceptance and criticism of religions that are all in *exile*: religions are not God himself and no believer is in possession of God's pure word.<sup>23</sup>

Buber clearly advocated the autonomy and vitality of Jewish life, which was not a mere *praeparatio evangelica* that served to prove the superio-

ity of Christianity over Judaism. This was his unambiguous position in a time when Christians looked down upon what they called the stubborn and stiff-necked Jews who refused to recognize Jesus as the Messiah because of the unredeemed character of the world. Buber invited Jews and Christians to truly meet each other in dialogues without preconceived agendas. Both had their own way to God and had to testify to His presence through meetings in this concrete world.

Our appreciation of Buber does not prevent us from criticizing Buber on a few points. Interreligious theology tries to understand the other as he would like to be understood, in his specificity. It desires to get rid of defensive apologetics and works with openness to the religious other from whose specificity one may learn. In contrast to Buber's analysis in *Two Types of Faith*, the new view on Paul does not perceive Paul any longer as the founder of a new religion. Paul is rather the religious genius who extended the divine alliance from the Jewish people to the entire spectrum of the nations of the world.<sup>24</sup>

Another point of critique concerns Buber's view on the relation between religiosity and religion. I wonder if Buber takes the differences between Judaism and Christianity enough into account, in his effort to show that early Christianity had its roots in Judaism. In his endeavor to come to what I call *trans-difference*, he did not fully appreciate that Christianity has its own autonomy as a world religion, which is a concrete way of organizing life in view of the Ultimate Reality. His effort to bring Christianity closer to Judaism has to be appreciated. But, did he sufficiently respect Christianity's self-understanding as rooted in Ju-

<sup>22</sup> See: Flusser, David (1988): *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem.

<sup>23</sup> See: Kuschel, Karl-Josef (ed.) (2012): *Martin Buber Werk-ausgabe 9, Schriften zum Christentum*, Gütersloh, p. 38.

<sup>24</sup> Nanos, Mark D.: *Paul and Judaism*, in: Levine, Amy-Jill and Brettler, Marc Zvi (eds.) (2011): *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Version Bible Translation*, New York:

Oxford University Press, pp. 551–554, maintains that Paul saw himself entirely within Judaism, that he was not the founder of a new religion, but a reformer who fought against Jewish ethnocentrism and considered the non-Jewish converts as »full members of the family of Abraham, and not merely guests« (p. 553).

daimism, and at the same time, as enlarging Judaism's horizon to the whole world? Of course, Buber knew that Jews and Christians each had their own way of talking about the divine mystery and that this may lead to mutual understanding. In the renewal of their respective faith, Israel and the Church had much to say to each other that had not yet been said and, in this manner, they could help each other.<sup>25</sup> With all these positive utterances, however, Buber could not accept Jesus's divinization and, in fact, no Jew accepts the idea that a human being is God. But does Christianity not have its own particular way of approaching the Ultimate Reality? Doesn't it have its autonomous development? Do different faiths necessarily have to be compatible? And could Buber have been less astonished and more comprehensive if he took into account that there are certain things that are allowed for Christians and forever forbidden for Jews?

### Conclusion

Buber greatly contributed to the construction of dialogical theology. Being *present* before the other and making the other present characterized every genuine encounter. Moreover, his reflections on the importance of *emuna* form the basis for any interreligious dialogue that leaves out distrust and animosity. Interreligious theology and a hermeneutics of trust instead of a hermeneutics of suspicion have much to learn from Buber's insight into the crucial role of the attitude of *emuna* as existential trust and confidence.<sup>26</sup> In Buber's vision, Judaism could learn from Christianity and vice versa. At the end of his *Two Types of Faith*

he states that Christians believe individually, but may learn from Jews to see the implications of their faith on the collective level. Likewise, Jews with their interest in the collective may learn from Christians that the individual is equally important.<sup>27</sup>

Buber's subtitle of *Two Types of Faith* is relevant in this context: *A Study of the Interpenetration of Judaism and Christianity*. One religion could learn from the other, since they *interpenetrated*. Buber's view on mutual learning and on the positive interaction between the two religions is exemplary for the interreligious dialogue and theology. In interreligious dialogue one is open to learn new things from the religious other in the search for a good life in view of the Ultimate Reality.

Buber's focus upon the Jewish-Christian tradition has to be extended to other religions, which are *all* attempts to approach a transcendent reality that finally escapes one's grasp, as longstanding apophatic traditions know. His dialogical, interpersonal thinking may be applied to the ongoing conversation between people who belong to different religious groups.

Buber's prophetic vision on a future interaction between religions does not lead to mere multiculturalism, it rather stimulates the fruitful interaction between religions, or: inter-culturalism and inter-religiosity. Cross-fertilization becomes possible. In the interreligious dialogue, one's own otherness and difference is important, but there is also the other's otherness. Beyond inassimilable otherness, lofty communication remains a human possibility, since we live in one world. This is the hypothesis of the developing dialogical theology, to which Buber contributed through his life and work.

<sup>25</sup> Buber (1962): *Zwei Glaubenweisen*, p. 782.

<sup>26</sup> Wilfred Cantwell Smith distinguishes between *faith* as engendering, transcending and sustaining tradition and *propositional belief* reminds us of Buber's distinction between *emunah* and *pistis*; Smith, Wilfred Cantwell (1979): *Faith and Belief*, Princeton.

<sup>27</sup> Buber (1962): *Zwei Glaubenweisen*, p. 782.

Dominique Bourel<sup>1</sup>

## Martin Buber und die »Araberfrage«

Wir wissen, wie reich das Wirken und das Leben Martin Bubers war: Philosophie, Chassidismus, Bibelübersetzung, Zionismus, Religionsgeschichte, Soziologie, also viele Disziplinen! Er hat an mehr Fronten gekämpft. Mitten in der fast unübersichtlichen Bibliothek über Martin Buber ist es klar, dass seine Beziehung zu verschiedenen Arten des Zionismus noch Ergänzungen braucht. Außer den bekannten Biografien Bubers<sup>2</sup> ist der von dem Mentor der Buberforschung, Paul Mendes-Flohr, herausgegebene Sammelband *Martin Buber: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage* sehr wichtig geworden.<sup>3</sup> Auch die Arbeiten über die Geschichte des deutschen Zionismus<sup>4</sup> und über *Brith Schalom* haben entscheidende Fortschritte gemacht.

Paradoxerweise bestehen noch Lücken im Blick auf seine Aktivitäten in dieser Hinsicht vor Ort in Palästina-Israel. Auch seine Welt, Arthur Ruppin, Gershom Scholem, Judah Magnes, Shai Agnon, die Familie Weltsch, Ernst Simon, Shmuel Hugo Bergmann, Heinrich Loewe und Kurt Blumenfeld kennen wir besser. Es müssen unbedingt – was selbstverständlich hier nicht geschehen kann – verschiedene Perioden in Betracht gezogen werden: von den Anfängen der Kolonisation (ca. 1881) bis zum ersten Zionistischen Kongress (1897), dann bis zur *Balfour-Deklaration* (1917), den englischen Mandaten (1922–1948) und der Entstehung des neuen Staates (nach *Schoah* und Krieg) bis zum Tode Martin Bubers (1965).

Besonders schwierig sind die Dokumente der arabischen Seite über seine Kontakte ausfindig zu machen. Bleibt die besorgniserregende Tatsache, dass heute weniger als 5 % Israelis der arabischen Sprache mächtig sind, obwohl Buber explizit die Entwicklung von Arabischkursen im gesamten Land gefordert hat. Leider besteht nach wie vor der jüdisch-arabische Konflikt im Land!

Man weiß, dass Buber sehr früh im Zionismus tätig war – ab 1898 als Student in Leipzig<sup>5</sup> – und dass er mit Theodor Herzl in Verbindung stand. Sehr früh wollte er einen nicht-chauvinistischen Zionismus entwickeln, in den Spuren des Denkens von Ahad Ha-Am und anderen. An Moritz Goldstein schrieb er: »Ja auch ich habe den ›Nationalismus überwunden‹, aber wahrlich nicht zu Gunsten der Staatsidee. Eine Nation kann in dieser Stunde der Menschengeschichte nur noch relatives Ideal sein: insofern als sie der Geburt der neuen Humanität dienstbar ist. Aber nicht anders verhält es sich mit dem Staat; ja für ihn gilt es noch viel prägnanter und exklusiver. Ich kann das hier nur andeuten.«<sup>6</sup>

Dazu kommt, dass schon zwei *alyot* nach Palästina stattgefunden und Juden moderne Städte gegründet hatten, ab 1878 in Petah Tikva. Dort besaß schon damals der Berliner Jude Emil Lachmann ein Grundstück.<sup>7</sup> Aber bis 1933 haben nur sehr wenige deutsche Juden den Weg nach Palästina gefunden. Dazu kommt, dass sowohl Liberale wie Orthodoxe gegen solchen Siedlungen waren. Nach der *Balfour-Deklaration* (2. November 1917) wurde die Sache viel akuter und die Diskussion wirklichkeitsnäher! Schon am 22. November reagierte Arthur Hantke im Namen der

- 1 Dr. Dominique Bourel ist Prof. em. für Religionsgeschichte an der Universität Sorbonne, Paris. Für die sprachliche Überarbeitung des Textes bedanke ich mich sehr herzlich bei Dr. Ulrich Ruh.
- 2 Friedman, Maurice (1981): *Martin Buber's Life and Work*, New York. Bourel, Dominique (2015): *Martin Buber. Was es heißt ein Mensch zu sein*. Biografie, Gütersloh.
- 3 Mendes-Flohr, Paul (Hg.) (1983): *Martin Buber: Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt am Main.
- 4 Poppel, Stephen (1977): *Zionism in Germany 1897–1933. The Shaping of a Jewish Identity*, in: Jewish Publication Society. Reinharz, Jehuda (Hg.) (1981): *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933*, Tübingen. Über die Historiographie des Zionismus siehe Weitz, Yechiam (ed.) (1997): *From Vision to Revision. A Hundred Years of Historiography of Zionism*, Jerusalem.
- 5 Reinharz, Jehuda (1982/6): »Martin Buber's Impact on German Zionism before World War I.«, in: *Studies in Zionism*,

S. 171–183. Und Schmidt, Gilya Gerda (1995): *Martin Buber's Formative Years. From German Culture to Jewish Renewal, 1897–1909*, Tuscaloosa.

- 6 Martin Buber and Moritz Goldstein, 4. Februar 1917, in: Schaefer, Grete (Hg.) (1972): *Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. I, Heidelberg, S. 470.
- 7 Petry, Erik (2004): *Ländliche Kolonisation in Palästina. Deutsche Juden und früher Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts*, Köln; Weimar.

Zionistischen Vereinigung für Deutschland außerordentlich positiv, aber verlor kein Wort über die Nichtjuden in Palästina, obwohl die lokale Opposition gegen Zionisten sehr präsent und wirksam war. Arnold Zweig hat es sofort erkannt: »Das Palästina-Problem wird wohl auch uns eine schöne Möglichkeit geben: eine eigene Siedlung vielleicht gar. Auf alle Fälle werden wir im Moment der Beschaffung der Kolonisation gezwungen sein, in die Fronde überzugehen, wenn man die westlichen Methoden der Industrialisierung zugleich mit ihrem Geiste und ihrer Lebensgestaltung einfach übernehmen wollte. Die eigentlichen zionistischen Kämpfe beginnen erst nach dem Kriege.« Man sprach noch kaum über die *neue Gesellschaft* und schon gar nicht von einem Staat.

Stefan Zweig, der seine kurz vorher (1917) erschienene dramatische Dichtung *Jeremias* erwähnt, fragte Buber: »Ich hätte gerne mit Ihnen einmal gesprochen, um zu wissen, wie es in Ihren nationalen Kreisen wirkt: ob als Bekenntnis, ob als Verleugnung der Idee. Denn ich bin ganz klar entschlossen, je mehr sich im Realen der Traum zu verwirklichen droht, der gefährliche Traum eines Judenstaates mit Kanonen, Flaggen, Orden, gerade die schmerzliche Idee der *Diaspora* zu lieben, das jüdische Schicksal mehr als das jüdische Wohlergehen.«<sup>8</sup>

Worauf Buber kurz und bündig antwortete: »Heute nur dieses, dass mir von einem »Judenstaat mit Kanonen, Flaggen, Orden« nichts bekannt ist, auch nicht in der Form eines Traums. Was werden wird, hängt von denen ab, die es schaffen, und gerade deshalb müssen die wie ich menschlich und menschheitlich Gesinnten bestimmend mittun,

hier, wo es wieder einmal in den Zeiten in die Hand von Menschen gelegen ist, eine Gemeinschaft aufzubauen.«<sup>9</sup> Am selben Tag schrieb er dem Arzt und Dozenten für Volkswirtschaft in Berlin, Franz Oppenheimer, dass er eine Schrift »gegen das Eindringen des Imperialismus, Merkantilismus und anderen Ungeistes in Palästina« plane!<sup>10</sup> Noch in Vorbereitung des *Palästina-Delegiertentages* 1919 schrieb Nahum Goldmann: »Über andere wichtige Fragen (Araberfrage, Frage der landwirtschaftlichen Betriebe, Bedingungen der Erbpacht und anderes) wollen wir uns erst hier noch unterhalten, bevor wir an Sie mit der Bitte um ihren Rat auch in diesen Dingen herantreten.«<sup>11</sup> Sehr früh haben deutsche Zionisten gegen eine verfehlte Araberpolitik geschrieben, so der Mitbegründer der *Hapoel Ha-Zair* in Deutschland, Georg Landauer (1895–1954), ab 1929 Leiter des Palästinaamtes in Berlin, wonach er dann Sekretär der Abteilung für Arbeit der zionistischen Exekutive in Jerusalem war. Ab 1934 wurde er Leiter des Zentralfürsors der *Jewish Agency* für die Ansiedlung deutscher Juden in Palästina in Jerusalem, also nach Arthur Ruppin<sup>12</sup>, einem der besten Experten auf dem Gebiet.<sup>13</sup>

Sehr früh wurden die Zionisten mit einer wichtigen Frage konfrontiert: »Was ist eine Majorität?«, denn das Ziel war eine *Mehrheit* zu erlangen, bevor man eine *Heimat* oder einen *Staat* aufbaute! In seinem Brief an Shmuel Hugo Bergmann beklagt sich Buber »mit Schwermut« nach einer Besprechung mit dem Zionistenführer Victor Jacobson über die Zukunft Palästina: »Wir müssen so schnell wie möglich, also mit allen Mitteln, eine Majorität im Lande schaffen.« – ein

8 Stefan Zweig an Martin Buber, vermutlich Ende Januar 1918, in: Schaeder (1972): Buber, Briefwechsel, Bd. I, S. 525.

9 Martin Buber an Stefan Zweig, 4. Februar 1918, in: Schaeder (1972): Buber, Briefwechsel, Bd. I, S. 525.

10 Martin Buber an Franz Oppenheimer, 4. Februar 1918, in: Schaeder (1972): Buber, Briefwechsel, Bd. I, S. 527. Über die erste deutsche Einrichtungen siehe Erik Petry, in: Schaeder (1972): Buber, Briefwechsel, Bd. I, S. 527.

11 Nahum Goldmann an Gustav Landauer, 14. März 1919 in: Reinharz (1981): Dokumente, S. 264.

12 Bloom, Etan (2011): Arthur Ruppin and the Production of the Pre-Israeli Culture, Leiden; Boston; Paderborn. Da Buber einen bestimmten Einfluss auf die Kibbutzim hatte, siehe über die Beziehungen dieser Institutionen zur arabischen Frage: Near, Henry (1992): The Kibbutz Movement. A History, Oxford.

13 Kreuzberger, Max (Hg.) (1957): Der Zionismus im Wandel dreier Jahrzehnte, Tel Aviv.

Argument, bei dem einem das Herz stillsteht; und was kann man darauf auf dieser Ebene antworten? Wir dürfen uns nicht mehr darüber täuschen, dass die meisten führenden (und wohl auch die meisten geführten) Zionisten heute durchaus hemmungslose Nationalisten (nach europäischen Mustern), Imperialisten, ja unbewusst Merkantilisten und Erfolgsanbeter sind. Sie reden Wiedergeburt und meinen Unternehmen. Wenn uns nicht gelingt, eine autoritative Gegenmacht aufzurichten, wird die Seele der Bewegung verdorben werden, vielleicht für immer. Ich bin jedenfalls entschlossen, mich hier bis aufs letzte einzusetzen, wenn meine Lebenspläne auch dadurch beeinträchtigt werden müssten.«<sup>14</sup>

Ein Jahr danach schreibt er wie ein *mene tekel*: »Als die Vertreter der siegreichen Mächte in Versailles zusammentraten, gab es kaum eine erhebliche nationalistische<sup>15</sup> Bewegung unter den palästinensischen Arabern, jedenfalls keine erhebliche mit aggressiver Tendenz.«<sup>16</sup> Aber: »Als im Spätjahr 1917 die Kunde von der *Balfour-Deklaration* nach Palästina kam, waren die einzigen, die sie mit einem ausgesprochenen Missvergnügen aufnahmen, die arabischen Großgrundbesitzer. Zwar war von unserer Seite versäumt worden, den Fellachen klarzumachen, dass sie von der jüdischen Einwanderung eine Hebung ihrer Lebenshaltung zu erwarten hatten; aber sie waren im allgemeinen den Juden in einer etwas animalischen Weise wohlgesinnt und geneigt, sich mit ihnen zu vertragen. Dagegen fühlten die *Effendis* ihren Besitzstand bedroht, und mit Recht; denn Latifundien vermöchten sich einer zielbewussten nationalen Kolonisation gegenüber nicht

auf die Dauer zu behaupten. Was konnten sie aber, zumal nachdem die Besetzung Palästinas vollendet war, gegen die Deklaration beginnen? (...) Mit der Deklaration aber wurde nicht Ernst gemacht. Weder der verheißene Völkerbund noch der *Ententenrat* noch die britische Regierung wendete sich mit einem Aufruf an die palästinensischen Araber, um ihnen die Lage eindeutig zu erklären und ihnen den wirtschaftlichen und kulturellen Gewinn darzulegen, der ihnen aus einer planvollen großen jüdischen Einwanderung erwachsen würde; von Europa aus geschah nichts, um das Einvernehmen zwischen Arabern und Juden im Interesse des künftigen Nationalheims zu befördern. Von Palästina selbst aus aber, aus den Kreisen der eingesetzten Verwaltung, geschah alles, um es zu verstören.«

Buber kämpft also nicht nur gegen alle Arten von Chauvinismus, sondern gegen die Unfähigkeit der europäischen Mächte, die an keiner friedlichen und respektvollen Lösung interessiert sind. Für ihn ist das Ziel der Juden etwas ganz anderes: »Wir, die wir als Mittler zwischen Europa und Asien nach Palästina gehen wollen, wir können nicht als Sendling eines untergangreifen Abendlands vor den aus dumpfen Traum erwachenden Orient treten, um mit jenem sein berechtigtes Misstrauen zu teilen; wir sind zu Herolden eines neu werdenden Abendlands erkoren, die unseren morgenländischen Brüdern helfen sollen, im Bunde mit ihm und aus eigener Kraft ein echtes Gemeinschaftsleben zu begründen, nach dem auch nur recht eigentlich zu begehren bislang die *Effendis* des Orient und die des Okzidents wirksam verhindert haben.«

<sup>14</sup> Martin Buber an Hugo Bergmann, 3.–4. Februar 1918, in: Schaefer (1972): Buber, Briefwechsel, Bd. I, S. 526.

<sup>15</sup> In dem sonst sehr sorgfältigen Band ›Der Jude und sein Judentum‹ heißt es »nationalsozialistische Bewegung« (S. 502) wie bei Mendes-Flohr (1983), S. 63.

<sup>16</sup> Buber, Martin: In später Stunde, in (versch.): ›Der Jude‹ (1920); ›Die jüdische Bewegung‹, Bd. II (1920); ›Der Jude und sein Judentum‹ (1993), S. 502-506. Bei Paul Mendes-Flohr in: Mendes-Flohr (1983): Ein Land und zwei Völker, S. 63.

Am 2. September 1921 im Rahmen des *XII. Zionisten-Kongresses* in Karlsbad, dem ersten nach dem Ersten Weltkrieg, teilte er seine Sorge mit: »Die schwere Stunde der Erkenntnis, der Selbsterkenntnis, hat zu schlagen begonnen, und ihren Pendelschlag kann nichts mehr aufhalten. Darum ziemt es sich jetzt nicht mehr, Kritik an Personen zu üben, und es genügt nicht, Kritik zu üben an Zuständen, an Institutionen und an Aktionen. Es gilt zu üben an dem Innersten des Zionismus, an dem Innersten des gegenwärtigen Zionismus, an seinem Verhältnis zur Idee.«<sup>17</sup>

Der Text ist sehr mutig, und liefert ein Panorama aller Probleme des Zionismus. Er ist sehr schön geschrieben, manchmal sehr scharf, und wurde also dementsprechend abgeschwächt, was die Resolution zur arabischen Frage angeht! Es gibt schlagende Sätze: »Es darf nicht in *Erez Israel* eine *Galuth* geben« oder »Diplomatie kann nicht erlösen«, »Unsere Bewegung ist in erschreckender Weise zu einem Betrieb geworden«, und mehr: »Wir sind unrein geworden«.

Besonders wird die arabische Frage erwähnt: »Wie steht es hier mit der Sicherung des Minimums, das wir brauchen? Verhandlungen mit der jüdischen Bevölkerung Palästinas waren die nächst logische Konsequenz der *Balfour-Deklaration*. Wenn sie leider nicht früher erfolgt sind, dann hätten sie so bald erfolgen müssen als es möglich war. Ich verkenne nicht die ungeheuren Schwierigkeiten; ich folge auch nicht dem Schlagwort, man soll mit Völkern und nicht mit Staaten verhandeln. Ich weiß, wie schwer das ist, mit Völkern zu verhandeln, die als Völker noch nicht konstituiert sind, noch nicht ihre legitime Vertre-

terung haben. Und wie erst mit dem arabischen Volk! Trotzdem, es hätte etwas geschehen müssen, was nicht geschehen ist – womit ich nicht hie und da eine Verhandlung mit arabischen Notabeln meine. Allerdings gibt es für die Verhandlungen zwei Voraussetzungen, damit sie Erfolg haben können. Die eine Voraussetzung ist ein der ganzen Welt sichtbarer planvoller Beginn einer großen realen Kolonisationsleistung, die zweite ein konkretes politisches und wirtschaftliches Programm als Basis der Verhandlungen. Mir scheint, dass beides gefehlt hat.«<sup>18</sup>

Auf dem Delegiertentag der deutsche Zionisten in Wiesbaden vom 28. bis 30. Dezember 1924 sagt der Leiter der Bewegung sehr ausdrücklich: »Viel wesentlicher als unsere Stellungnahme zur Mandatarmacht und zur Verwaltung von Palästina ist unsere Haltung der arabischen Welt gegenüber. Es muss an der Bildung einer öffentlichen Meinung gearbeitet werden, damit die Juden, die nach Palästina gehen, um sich dort ihr Lebensrecht zu erkämpfen, nicht die Tendenzen mancher nationaler Einheitsstaaten Europas dorthin übertragen. Sie müssen das Bewusstsein haben, dass schließlich von den Beziehungen zwischen jüdischem und arabischen Volk unsere Zukunft abhängt.«<sup>19</sup>

Die Vorbereitung der Gründung einer *Jüdischen Universität* in Jerusalem und deren Eröffnung am 1. April 1925 bringt wieder die »arabische« Frage in den Vordergrund.<sup>20</sup> In welcher Sprache wird man unterrichten? Die Arabisten (selbstverständlich sehr viele Deutsche) wie Josef Horowitz, Gotthold Weil und Leo Aryeh Meyer bemerkten schnell die Ambivalenz der Forschung in

<sup>18</sup> Buber (1993): Der Jude und sein Judentum, S. 461.

<sup>19</sup> Reinharz (1981): Dokumente, S. 352.

<sup>20</sup> Lavsky, Hagit et al. (Hg.) (2004-2015): Die Geschichte der hebräischen Universität, 4 Bände, Jerusalem. Der dort gedruckte Aufsatz Menahem Milsons ist auch in Englisch zu lesen: Milson, Menahem (1996): »The Beginnings of Arabic and Islam Studies at the Hebrew University of Jerusalem«, in: *Judaism* 45, S. 169–183.



Martin Buber (Mitte) bei seinem ersten Besuch in Palästina, 1927.

diesem Bereich. Am Tag der Eröffnung sah Prof. Horovitz, Direktor der arabischen Abteilung des Instituts für jüdische Studien (das sehr schnell eigenständig wurde), dass die arabischen Läden in der ganzen Stadt Jerusalem aus Protest geschlossen waren!

Früh in diesem Jahr – als man in Palästina 75 000 Juden zählte, im Vergleich mit 750 000 Arabern – versammelte sich der *Brith Schalom*<sup>21</sup>, eine kleine Gruppe aus der hebräischen Universität und die anderen wie Weltsch und selbstverständlich Martin Buber (der erst 1927 zum ersten Mal in Palästina war). Heute noch ist *Brith Schalom* bekannt als Verteidiger eines binationalen Staates. Der eigentliche Initiator war Arthur Ruppin. Der Verein hatte 60 Mitglieder in Palästina, 13 im Ausland und ungefähr 80 Sympathisanten im Ausland. Die Mehrheit stammte aus Deutschland und Zentraleuropa<sup>22</sup> und wollte die Verständigung zwischen Juden und Arabern durch eine völlige administrative und politische Gleichheit

fördern! »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, and to determine the lines of their cooperation for the development of the country.« Man sollte also die Probleme eruieren, aber auch die öffentliche Meinung dazu vorbereiten. Administrative und politische Institutionen sollten dafür gegründet werden.<sup>23</sup>

Am 1. August sprach Buber auf dem *XVI. Zionisten-Kongress* (28. Juli – 10. August 1929) und zwar ganz klar: »Zionismus ist etwas anders als jüdischer Nationalismus.« Er fürchte eine nationalistische Assimilation. »Erinnern wir uns daran – vielmehr, wir brauchen uns nicht erst zu erinnern, jede Stunde unseres Lebens trägt das Zeichen davon, wie die andern Völker uns angesehen haben und allerorten noch ansehen, als das Fremde, als das Niedrige. Hüthen wir uns davor, das, was uns

21 »Bund des Friedens«. Siehe Ratzabi, Shalom (2002): *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Schalom 1925–1933*, Leiden; Boston; Köln. Aus der Fülle der Literatur siehe Jarowinsky, Hanna (2014): *Die »anderen« Zionisten. Das politische und zionistische Denken von Arthur Ruppin, Ernst Simon und Hans Kohn im Kontext des Vereins Brith Schalom von 1925 bis 1933*, Berlin.

22 Shumsky, Dimitry (2013): *Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900–1930*, Göttingen.

23 Vollständiger Text in Mendes-Flohr (1983): *Ein Land und zwei Völker*, S.104–105.



Juda Leib Magnes (1877–1948), einer der Gründer der Hebräischen Universität Jerusalem, ab 1925 deren Kanzler und von 1935 bis zu seinem Tod ihr Präsident, mit Martin Buber (rechts).

fremd und nicht genügend bekannt ist, als das Niedrige anzusehen und so zu behandeln! Hüten wir uns, das was uns widerfahren ist, nunmehr selbst zu tun!«<sup>24</sup>

Und schärfer: »Ich darf ein Bekenntnis nicht verschweigen: Es war für mich erschreckend in Palästina, wie wenig wir den arabischen Menschen kennen.« Und endlich: »Aber dennoch, bei aller ernsten Interessenverschiedenheit, die nicht bloß aus Illusion und nicht bloß aus Politik kommt, bei all dem ist eine gemeinsame Landespolitik möglich, weil dort und hier dieses Land geliebt wird.«

Am 30 August 1929, nach den blutigen Kämpfen in Palästina, schrieb der gleichgesinnte Robert Weltsch in der *Jüdischen Rundschau*<sup>25</sup>: »Wir Juden, deren Entschluss zum Aufbau der Nationalen Heimstätte in *Erez-Israel* unerschütterlich ist, müssen in diesem Lande für alle Zeit mit dem national aufstrebenden arabischen Volk zusammen-

leben. Ein solches Zusammenleben kann nicht auf ewiger gegenseitiger Feindschaft gegründet sein. Palästina ist von allen Seiten von arabischen Völkern umgeben. Wir müssen einen *modus vivendi* mit diesen unsern Nachbarn und Mitbürgern herstellen. Wir haben bisher – und dieser schwere Vorwurf trifft die zionistische Bewe-

gung – noch nicht genügend ernsthaft versucht, diese wichtigste Voraussetzung unserer Lebensbedingungen zu schaffen. Die jetzigen Kämpfe werden – hoffentlich bald – vorübergehen, und dann wird das Problem in seiner ganzen Schärfe vor uns stehen. Wir werden stets unsere Position im Lande verteidigen. Aber wie wollen kein Blutvergießen, kein Vergießen jüdischen Blutes und auch kein Vergießen arabischen Blutes.«

Insgesamt waren 133 Juden und 116 Araber gestorben und sehr viele verwundet worden! Mehr und mehr geriet der *Brith Schalom* nach 1933 in scharfe polemische Diskussionen. Die Texte der Gruppe wurden übersetzt und diskutiert, besonders in Deutschland.<sup>26</sup>

Ab 1938 war Buber definitiv in Jerusalem als Professor der Hebräischen Universität tätig und lebte im arabischen Viertel. Er konnte also die Lage selbst beobachten.

<sup>24</sup> Ebd. S. 110–111.

<sup>25</sup> Reinharz (1981): Dokumente, S. 427.

<sup>26</sup> Hechaluz (Hg.) (1933): Zum jüdisch-arabischen Problem: Ein Sammelbuch, Berlin. Buber veröffentlichte eine Sammlung seiner Texte aus den Jahren 1900 und 1932, siehe Buber, Martin (1936): Zion als Ziel und als Aufgabe. Gedanken aus drei Jahrzehnten, Berlin.

Nachdem *Brith Schalom* nicht mehr existierte, wurde Sommer 1939 die *Liga für arabisch-jüdische Verständigung*, aber nur für kurze Zeit, gegründet, und es entstand nach einer Versammlung am 11. August 1942 der *Ichud*<sup>27</sup> mit demselben Ziel, darunter die Herausgabe der Hefte *Ba'ayot ha-Yom*, dann ab 1948 *Ba'ayot ha-Zman*. In Jerusalem ist er dann im Zentrum der Gruppe, die mit Arabern sprechen will. Man sieht, dass Buber unaufhörlich versuchte, die öffentliche Meinung zu informieren und zu beeinflussen.

Das Programm des *Ichud* lautet folgendermaßen:

»1. Der Verband *Ichud* ist:

- a) ein Teil der Zionistischen Bewegung, als welcher er bestrebt ist, in Palästina das Nationale Heim des
- b) jüdischen Volkes zu errichten
- c) ein Teil der weltweiten Bewegung, die eine Neuordnung der internationalen Beziehungen anstrebt, welche darauf ausgeht, die großen wie auch die kleinen Völker zu vereinen, um ein Leben in Freiheit und Gerechtigkeit, ohne Furcht, Unterdrückung und Mangel zu gewährleisten.

2. In diesem Sinne ist der Verband *Ichud* bestrebt, die lebenswichtigen Problem unseres Landes und dessen Aufbau auf dem Wege der Union des jüdischen und des arabischen Volkes in Angriff zu nehmen. In dieser Richtung wird der Verband *Ichud* den Weg suchen auf dem die jüdische Welt mit der arabischen Welt auf allen Lebensgebieten – gesellschaftlichen, ökonomischen, kulturel-

len und politischen – zusammenarbeiten kann, um die semitische Welt wiederzubeleben.

- 3. Die hauptsächlichsten politischen Bestrebungen des Verbandes *Ichud* sind:
  - a) in Palästina eine Regierungsform auf Grund gleicher politischer Rechte für beide Völker auszuarbeiten;
  - b) das Einverständnis der sich ausweitenden jüdischen Ansiedlung und des gesamten jüdischen Volkes für eine föderative Union der Nachbarstaaten und Palästinas darunter einzuholen, welche dazu in der Lage ist, die nationalen Rechte aller Völker innerhalb der Union zu verbürgen;
  - c) ein Bündnis zwischen dieser föderativen Union und einer angloamerikanischen Union als Teil eines zukünftigen Bündnisses aller freien Völker zu schaffen.

Ein derartiges Bündnis der freien Völker hat als oberste Instanz die Verantwortung für die Herstellung geregelter Beziehungen und deren Schutz in der neuen Welt nach dem Kriege auf sich zu nehmen.«<sup>28</sup>

Man sieht, dass Ziel und Aufgabe sehr verbreitet waren. Der Zweite Weltkrieg und die *Schoah* in Europa sowie die Kämpfe in Palästina werden alle diese Probleme verschärfen. Dazu kommt, dass die Araber die *Balfour-Deklaration* nie anerkannt hatten.

Auch im jüdischen Lager wurden die Rechtsextremisten sehr aktiv! Als ein Artikel in *Cherut* (Freiheit), eine illegale Zeitschrift aus der Feder einer Terrorgruppe gegen *Ichud*, veröffentlicht

<sup>27</sup> Heller, Jopseh (2003): From Brit Shalom to Ichud. Judah Leib Magnes and the Struggle for a Binational State in Palestine, Jerusalem.

<sup>28</sup> Mendes-Flohr (1983): Ein Land und zwei Völker, S. 200–201.

wurde (5. Juli 1945), antwortete Buber sofort im September in *Ba'ayot*: »Doch die Kritik wagt sich nun daran zu beweisen, dass das, was wir sagen, nicht die Wahrheit sei. Sie nimmt ihren Ausgang von der Annahme, dass wird grundsätzlich und absolut den Weg des Kompromisses weisen wollen. Das ist nicht so. Wir behaupten nur, dass es Situationen gibt, und dass es die Hauptsache ist, solche Situation zu erkennen, wenn man sich in ihnen befindet. Wir denken nicht, dass der Kompromiss ›der goldene Weg der Evolution‹ ist, wir sind nur der Meinung, dass es uns nicht erlaubt ist, vor ihm zurückzuschrecken, wenn er und nur er in der gegebenen Situation uns auf den goldenen Weg führen kann. Ein Kompromiss an sich ist weder gut noch schlecht; wenn er seinem Inhalt und Wesen nach dazu fähig ist, unsere Sache zu retten, wenn keine andere Rettung besteht, dann ist er gut.«

Sehr schlaue fügt er hinzu: »Um das Volk zu retten, hat Jeremias in einer Katastrophensituation einen Ausweg vorgeschlagen, der nicht nur Kompromiss, sondern tatsächliche Unterwerfung bedeutete, was ich nicht wagen würde vorzuschlagen.«<sup>29</sup> Und endlich: »Um dem jüdischen Volke ein großes Leben zu verschaffen, ist ein großer Frieden vonnöten. Kein imaginärer, zwerghafter Frieden, der nicht anders als ein ohnmächtiger Waffenstillstand wäre, sondern ein großer Frieden mit den Nachbarn, der die gemeinsame Entwick-

lung dieses Landstriches als Pionier des aufsteigenden Vorderasiens ermöglichte. In den 25 Jahren, die uns zur Verfügung standen, haben wir diesen Frieden nicht vorbereitet, weder wirtschaftlich noch politisch.«

Anfang 1946 ist Buber in London, wo er mit dem libanesischen Christen Edward Atiya, dem Leiter des Arabischen Büros, zusammentraf, der alle Möglichkeiten eines friedlichen Zusammenlebens entschieden verneinte. Für ihn war ein binationaler Staat absolut unmöglich. Buber hat nie ein Gespräch mit politisch Andersdenkenden vermieden. 1947 erschien das Heft *Towards Union in Palestine. Essays on Zionism and Jewish-Arab Cooperation*<sup>30</sup> mit Beiträgen, die früher auf hebräisch in *Ba'ayot* erschienen waren. Als die »Anglo-amerikanische Kommission für die Probleme der europäischen Judenheit und Palästina« in Palästina<sup>31</sup> tagte, gab der *Ihud* ein ausführliches Statement ab, datiert vom 15. März 1946. Die englische Sprache erlaubte einen interessanten zweideutigen Satz: »Palestine is not a Jewish State and not an Arab State; but a bi-national Country.« Und fährt fort: »One of our members, Professor



Martin Buber und Judah Leib Magnes vor der englisch-amerikanischen Untersuchungskommission, 14. März 1946.

<sup>29</sup> Ebd. S. 234–239.

<sup>30</sup> Buber, Martin; Magnes, Judah Leib (Hg.) (1947): *Towards union in Palestine. Essays on Zionism and Jewish-Arab Cooperation*, Jerusalem. In diesem Heft verfasste Ernest Simon den ersten Aufsatz der Sammlung.

<sup>31</sup> Bericht der anglo-amerikanischen Untersuchungskommission über die Probleme der europäischen Judenheit und Palästina, Lausanne am 20. April 1946. Er gibt die Reisewege der Kommission wieder, die in verschiedenen Länder Experten gehört hat. In Palästina tagte die Kommission zwischen dem 6. und 28. März.

M. Buber, who was one of the founders of the Zionist organization, is ready to testify before you.« Die offizielle zionistische Leitung lehnte das Mitwirken von »public bodies or personalities who could not be fitted into the official zionist scheme« ab.

Trotzdem: Buber, Magnes und Moshe Smilansky sprachen am 14. März 1946 vor der Kommission.<sup>32</sup> Nach der Entscheidung der UN am 29. November 1947 für zwei Staaten unterschrieb Buber<sup>33</sup> einen offenen Brief in *Ha Arez*, in dem er vor der jüdischen Gewalt gegen Araber, besonders in Jerusalem, warnte.

Am 28. März 1948, einige Wochen bevor der Staat Israel proklamiert wurde, setzte er seine Unterschrift auf das *Statement issued by the Ihud Association*, (who) »welcomes the call of the President of the United States for a truce in Palestine«. *The executive council* dieser Gruppe wollte noch ein wenig Zeit vorschlagen: »The trusteeship can give Jews and Arabs the necessary time in which to come to an understanding. Understanding between the two peoples is possible, despite the constant refrain that Jewish and Arab aspirations are irreconcilable. The claims of their extremists are indeed irreconcilable. But the common Jew and the common Arab are not extremists. They yearn for the opportunity of building up their common country, the Holy Land, through labour and cooperation.«

Noch einmal hatte er gewarnt: »Wenn nicht eine gerechte Lösung der arabischen Problemen gefunden wird, wird der kleine Staat in Kriegszustand für Jahre sein. Wir müssen klar aussagen, was wir nötig haben und was nicht. Wir haben

Zeit und Freiheit für unsere Aufbauwerke nötig und nicht, um einen Vorteil zu genießen. Wir haben Einwanderung, Ansiedlung und gesellschaftliche Selbständigkeit nötig, nicht um stärker als andere zu werden, sondern damit unser Leben gestalten können. Dazu bedarf es keines jüdischen Staates, dazu bedarf es nur unter wirklicher Zieländerung zu erringen und dadurch, dass man dies offen und glaubwürdig bekannt gibt.«<sup>34</sup>

Kurt Blumenfeld, ein alter Freund und fast gleichgesinnter Mitstreiter, in Palästina seit 1933 und *old man des deutschen Zionismus*, schrieb an seinen Sohn Raphael: »Gestern hatte ich wieder eine lange Unterhaltung mit Buber, der, wie du weißt, Mitglied des *Ichud* ist, ein intimer Freund von Magnes, der jetzt todkrank nach Amerika gefahren ist. Ich bespreche mit Buber gern meine Arbeit. Unsere politischen Meinungen gehen auseinander. Aber du kannst Dir nicht vorstellen, wie dieser Mann, der doch grundsätzlich gegen den Staat und natürlich auch gegen den Judenstaat ist, jeden Schlag, den wir erleben, fühlt und wie er jeden Erfolg genießt. Er gehört eben zu unserem Volk, das er liebt. Ich bin jedes Mal entzückt, wenn ich sehe, wie seine Kritik, oftmals eine sehr berechnete and notwendige, frei ist von Ressentiment.«<sup>35</sup>

Zwei Wochen nach dem Geburt des Staates erklärte er sarkastisch: »Es ist damals den Juden nicht gelungen, normal zu werden. In dieser Stunde scheint es ihnen in einem furchtbaren Maße zu gelingen.«<sup>36</sup> Weiter schreibt er, quasi messianisch: »Heute brauchen wir den Boden nicht zu erobern, weil unserem geistigen Wesen und unseren Lebensformen von der Seite der gegenwärtigen

32 Magnes, Judah; Buber, Martin (Hg.) (1947): Arab Jewish Unity. Testimony before the Anglo-American Inquiry Commission for the Ihud (Union) Association.

33 Mit Magnes und David Werner, Senator aus der Leitung der hebräischen Universität.

34 Mendes-Flohr (1983): Ein Land und zwei Völker, S. 286.

35 Kurt Blumenfeld an Raphael Blumenfeld, 23. April 1948, in: Sambursky, Miriam; Ginat, Jochanan (Hg.) (1976): Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten, Stuttgart.

36 Buber, Martin: »Zweierlei Zionismus« vom 27. Mai 1948, in: Baayot ha-Zman.

Bevölkerung des Landes keine Gefahr droht. Anders als in der Urzeit dürfen wir mit dem jetzt darin ansässigen Volk einen Bund schließen, um gemeinsam mit ihm das Land zum Vorland Vorderasiens zu entwickeln – zwei selbständige Völker gleichen Rechtes, jedes Herr in seiner Gesellschaft und Kultur, aber beide vereint in dem gemeinsamen Werk der Erschließung und Produktivierung an der gemeinsamen Heimat und in der gemeinsamen föderativen Verwaltung der gemeinsamen Geschäfte. Mit diesem Bund wollen wir wieder in den Verband der Völker Vorderasiens eintreten, vorderasiatische Wirtschaft aufbauen, vorderasiatische Politik führen und, wenn es die Gnade will, wieder von Vorderasien aus die lebendige Idee in die Welt aussenden. Und der Weg dazu? Arbeit und Friede – ein auf der gemeinsamen Arbeit aufgebaute Friede.«<sup>37</sup>

Trotzdem scheint er selbst nicht sehr überzeugt zu sein: »Als ich mich vor 50 Jahren um die Widergeburt Israels willen der zionistischen Bewegung anschloss, tat ich es mit einigem Herzen. Heute geht durch mein Herz ein Riss. Ein Krieg um politische Struktur droht ja immer, in einem Krieg um die nationale Existenz umzuschlagen. Darum kann ich gar nicht anders als an ihm mit meiner eigenen Existenz teilzunehmen, und mein Herz bebt heute wie das Herz jüdischer Menschen. Aber auch einem Sieg entgegen vermag ich mich nicht zu freuen, denn ich fürchte, dass ein Sieg der Juden eine Niederlage des Zionismus bedeuten wird.«

In einem der letzten Briefe Magnes' an David Ben-Gurion nach der Entstehung des Staates Israel heißt es: »I appeal to settle the arab refuges

problem solely and alone on a humane basis and not through political bargaining.«<sup>38</sup> Dann wird die Auseinandersetzung zwischen einem Staat, *Erez Israel*, den Flüchtlingen aus Palästina und den arabischen Staaten wie der internationalen öffentlichen Meinung beginnen.

Mit David Ben-Gurion setzte er seine Diskussion fort.<sup>39</sup> Im Grunde kann man sagen, dass die beiden komplementär waren, der Moralphilosoph und der Politiker.

Bis 1965 wird Buber versuchen, die Aufgabe zu erfüllen. Eine neue Zeitschrift, *Ner*, wurde in verschiedenen Sprachen herausgegeben, und die Unterschrift Bubers fehlte auf keiner Petition mit dem Ziel, die Maßnahmen der Militärregierung abzumildern. Gegen die Enteignung arabischer Böden schrieb er 1953 an Joseph Sprinzak, Vorsitzender der *Knesset*<sup>40</sup>, und 1958 an Ben-Gurion gegen das Militärregime.

Auch mit Dag Hammarskjöld, dem Generalsekretär der UNO, verhandelte er direkt sowohl in New York als auch in Jerusalem. Noch einige Jahre vor seinem Tod trat er in Verbindung mit dem Oberbürgermeister von Florenz, Giorgio La Pira, dem Initiator der *Entretiens de la Méditerranée* (Mittelmeer-Gespräche), wo er selbst 1960 in Florenz sprach.

Martin Buber hat also sein ganzes Leben lang versucht, einen humanistischen Zionismus ins Leben zu rufen und die Anerkennung für die Araber zu fördern. Ob es ihm gelungen ist, bleibt noch abzuwarten. Dass er sich gegen jede ethnische Diskriminierung aussprach, wurde noch vor Kurzem dargestellt.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Mendes-Flohr (1983): Ein Land und zwei Völker, S. 289.

<sup>38</sup> Magnes, Judah Leib an David Ben-Gurion, 19. August 1948, zit. nach: Goren, Arthur S. 507. Magnes starb am 27. Oktober 1948.

<sup>39</sup> Siehe die neue Biographie von Segev, Tom (2018): David Ben-Gurion. Ein Staat um jeden Preis, München.

<sup>40</sup> Mendes-Flohr (1983): Ein Land und zwei Völker, S. 335–337.

<sup>41</sup> Maltz, Judy (2018): »How Martin Luther King jr. got Martin Buber to fight apartheid.«, in: Ha-Aretz 17.

Wolfgang Krone<sup>1</sup>

## Martin Bubers Bedeutung für die Pädagogik

### Das Werk als Gespräch

Auch wenn Martin Buber, wie Ernst Simon bemerkt, einen Lehrstuhl für Pädagogik an der Universität Jerusalem mit der Begründung, »das Fach habe ihn stets mehr praktisch als theoretisch interessiert«<sup>2</sup>, ausgeschlagen hat, so hat doch sein ganzes Werk pädagogischen Charakter. Es will den Leser dazu anregen, sein Selbst- und Weltverhältnis zu bedenken, oder anders formuliert: beim Leser Bildungsbewegungen anstoßen.

Deutlich wird dies in dem Motto, das Buber dem handschriftlichen Manuskript von »Ich und Du« voranstellt. Hier redet er den Leser direkt an, verlangt ihm ab, den Text nicht nur als möglichen neuen Wissensbestand, sondern als Ansprache an ihn zu lesen, der es sich zu stellen gelte. Die Streichungen hat Martin Buber selbst vorgenommen:

.....  
 »Du der dies liest – ~~bereite Dich:~~

Was Du hier lesen willst, ist ~~gesprochen~~ zu Dir gesprochen. – ~~weiche nicht aus,~~ ~~halte stand, blättere nicht um,~~ ~~ehe Du entschieden hast: von diesem Lesen lassen~~ oder es als Wort vernehmen, was zu Dir ~~gesprochen ist.~~

Ich kenne Dich nicht, ~~ich liebe Dich nicht,~~ wie darf ich Du zu Dir sagen?

Ich kenne Dich, ~~ich liebe Dich,~~ ich sage Du zu Dir, ich rede Dich an.«<sup>3</sup>  
 .....

Buber hat dieses Motto nicht in die Druckfassung aufgenommen, aber die Figur der direkten Anrede des Lesers findet sich auch an anderen Stellen. So schreibt er in *Ich und Du*, nachdem er das Verunsichernde, Irritierende der Begegnung the-

matisiert hat: »Und in allem Ernst der Wahrheit, du: ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.«<sup>4</sup>

Der Leser soll sich nicht nur in ein philosophisches Gedankengebäude einarbeiten. Mit diesem *du* wird er aufgefordert, die beiden Grundworte, die er bisher vielleicht nur distanziert in ihrer begrifflichen Entfaltung zur Kenntnis genommen hat, in eine Beziehung zum eigenen Leben zu bringen.

Buber vollzieht hier im Schreiben den Wechsel, der sich im *Weg des Menschen* im Gespräch von Rabbi Schnëur Salman, dem Raw von Reussen, und dem Obersten der Gendarmerie ereignet.<sup>5</sup> Zwischen dem Obersten der Gendarmerie und dem inhaftierten Rabbiner entspinnt sich ein Gespräch, in dem der Oberste die Frage stellt: »Wie ist es zu verstehen, daß Gott der Allwissende zu Adam spricht: ›Wo bist du?«<sup>6</sup>. Der Rabbiner hätte nun mit einer Darstellung und Erörterung unterschiedlicher Auslegungen dieses scheinbaren Widerspruchs antworten können. Stattdessen wechselt er, nachdem er sich zunächst eines gemeinsamen Horizonts vergewissert hat, die Ebene und zeigt, dass der Oberste mit dieser Frage selbst angesprochen ist. »So etwa spricht Gott: ›Sechsvierzig Jahre hast du gelebt, wo hältst du?«<sup>7</sup> Wo hältst du? Wo hältst du inne im Getriebe der alltäglichen Beschäftigungen? Wo ist dein Halt? Als der Oberste die Zahl seiner Jahre hört, wahrte er zwar die Form und meistert die Situation mit einem Schulterklopfen, »[a]ber sein Herz flatterte«<sup>8</sup>, die distanzierte Erörterung eines Problemkreises schlägt um in eine Irritation seines Selbst- und Weltverhältnisses.

1 Dr. Wolfgang Krone ist Präsident der Martin-Buber-Gesellschaft und Lehrkraft für besondere Aufgaben an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln.  
 2 Simon, Ernst (1963): Martin Buber, der Erzieher, in: Schilpp, Paul Arthur; Friedman, Maurice (Hg.): Martin Buber. Stuttgart, S. 479.  
 3 Buber, Martin: Handschriftliches Manuskript von Ich und Du, S. 1.

4 Vgl. Buber, Martin (1979): Ich und Du, in: ders.: Das dialogische Prinzip. 4. Aufl., Heidelberg, S. 38. Hervorh. WK.  
 5 Vgl. Buber, Martin (1981): Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. 8. Aufl., Heidelberg, S. 7.  
 6 Ebd.  
 7 Ebd.  
 8 Ebd.

Diese Irritation ist bei Buber intendiert. Er appelliert an Erfahrung und sagt zu dem, der ihn hört: »Es ist deine Erfahrung. Besinne dich auf sie, und worauf du dich nicht besinnen kannst, wage, es als Erfahrung zu erlangen.« Wer aber sich ernstlich weigert, den nehme ich ernst. Er ist mir wichtig. Seine Weigerung ist mein Problem.

Ich muß es noch einmal sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus.

Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.«<sup>9</sup>

Derjenige, der zuhört, wird nicht *belehrt*, er wird an der Hand genommen und zum Fenster geführt. Das Fenster, das den Raum abschließt, in dem sich der Leser mit seinem Leben und Denken eingerichtet hat, wird aufgestoßen. Etwas, das jenseits der Grenzen dieses Raumes liegt, wird gezeigt, verbunden mit der Aufforderung, Spuren des Gezeigten in der eigenen Erfahrung zu suchen, sich auf das, was jenseits des eigenen umgrenzten – gesicherten – Raumes liegt, einzulassen, dieses Neue als eigene Erfahrung zu *wagen*, neuen, dialogischen Wind in die eigene Behausung wehen zu lassen.

In dieser Beschreibung seines Anliegens trifft Buber das Herzstück pädagogischer Bemühungen: in der Auseinandersetzung mit anderem Suchbewegungen anzustoßen, die einen neuen Blick auf die Wirklichkeit ermöglichen und – im Horizont von Humanität – den Raum eigener Lebensmöglichkeiten erweitern.

Dabei sind die neuen Perspektiven auf das Leben, auf das Mit-Sein, nichts, was einer theoretischen Auseinandersetzung vorbehalten bliebe, genauso wie das »Dialogische ... kein Vorrecht der Geistigkeit wie das Dialektische [ist]. Es fängt nicht im oberen Stockwerk der Menschheit an, es fängt nicht höher an als wo sie anfängt. Begabte und Unbegabte gibt es hier nicht, nur Sichhergebende und Sichvorenthaltende.«<sup>10</sup>

Nicht die Lehre ist das Wichtigste, sondern das Gespräch, das, was sich im Miteinandersprechen und -schweigen *zwischen* den Gesprächspartnern ereignet und auf sie zurückwirkt.

#### Gegenüber sein – biographische Anknüpfungspunkte

Worauf zeigt Buber, wenn er das Fenster öffnet? Welche Wirklichkeit will er dem Gesprächspartner eröffnen? In seinen autobiographischen Fragmenten formuliert der 77-jährige Buber »das in gedanklicher Sprache aussagbare Hauptergebnis« seiner »Erfahrungen und Betrachtungen« folgendermaßen: »Mensch sein heißt, das gegenüber seiende Wesen sein. Die Einsicht in diesen schlichten Sachverhalt ist im Gang meines Lebens gewachsen.«<sup>11</sup>

Einen »schlichten Sachverhalt« nennt Buber seine Einsicht, der Mensch sei ein »gegenüber seiendes Wesen« und doch scheint sich an diesem Sachverhalt zu entscheiden, wie er einige Zeilen später ausführt, ob der Mensch als Sphäre verwirklicht wird oder unverwirklicht bleibt.

Doch was heißt »Gegenüber-Sein«. Gegenüber-Sein kann, wie Buber in seiner Schrift *Urdistanz und Beziehung* darlegt, als ein »Prinzip des

9 Buber, Martin (1963): Antwort, in: Schilpp, Paul Arthur; Friedman, Maurice (Hg.): Martin Buber. Stuttgart, S. 592/593.

10 Buber, Martin (1979): Zwiesprache, in: ders.: Das dialogische Prinzip. 4. Aufl., Heidelberg, S. 190.

11 Buber, Martin (1986): Begegnung. Autobiographische Fragmente. Heidelberg, S. 83.

Menschseins«<sup>12</sup> verstanden werden und bezeichnet dann die »elementare Voraussetzung aller menschlichen Beziehungen«<sup>13</sup>, das, was den Menschen als »das eigentümliche Lebewesen« charakterisiert, »das seiner Natur nach das ihn Umgebende nicht als etwas an ihm, an seinen vitalen Akten gleichsam Haftendes, mit ihnen Zusammengehöriges, sondern als etwas Abgerücktes, für sich Bestehendes wahrnimmt«<sup>14</sup>. »[D]ie Urdistanz stiftet die menschliche Situation, die Beziehung das Menschwerden in ihr.«<sup>15</sup>

Gegenüber-Sein kann auch auf die Tatsache hinweisen, dass alle Lebewesen von Geburt an ständig irgendein Gegenüber haben, immer schon mit anderen, mit anderem sind. Dieses »Mit Anderen Sein«<sup>16</sup> bedingt zum Beispiel, dass Tiere ihr Verhalten, Menschen ihr Handeln auf die sie umgebenden Menschen, Tiere und Dinge abstimmen müssen.

Schließlich kann Gegenüber-Sein eine über das bloße »Mit Anderen Sein«<sup>17</sup> hinausgehende Qualität der Beziehung bezeichnen. Gegenüber-Sein hieße dann, dem anderen wirklich gegenüber, gegenwärtig zu sein, den anderen als Gegenüber wahrzunehmen.

In der Danksagung anlässlich seines 80. Geburtstags klingt dieser »schlichte«, aber dennoch nicht selbstverständliche Sachverhalt bei Buber so: »Sodann aber verlangt es einen Mal um Mal, seinem Mitmenschen zu danken, selbst wenn er nichts Besonderes für einen getan hat. Wofür denn? Dafür, daß er mir, wenn er mir begegnete, wirk-



Martin Bubers Mutter  
Elise Buber, geborene Wurgast.



Martin Bubers Vater  
Carl (Castiel Salomon) Buber,  
1902 in Karlsbad.

lich begegnet ist; ja daß er die Augen auftat und mich mit keinem andern verwechselte; ja daß er die Ohren auftat und zuverlässig vernahm, was ich ihm zu sagen hatte; ja, daß er das auftat, was ich recht eigentlich anredete, das wohlverschlossene Herz.«<sup>18</sup>

Hier geht es darum, jemandem wirklich zu begegnen, ihn nicht zu verwechseln, ihn zu hören, seiner inne zu werden, die Rückhaltlosigkeit des Anderen mit Rückhaltlosigkeit zu beantworten, das eigene Herz für den Anspruch, die Ansprache des Anderen zu öffnen. Wir treffen hier auf Momente, die Bubers Lebensthema, mit *Welt* in Kontakt zu treten, sich auf die Beziehung zum Anderen einzulassen, berühren.

Früh wurde dieses Thema dem Lebensweg Bubers eingeschrieben. Buber, der nach der Trennung seiner Eltern die nächsten Lebensjahre bei seinen Großeltern verbringt, berichtet im ersten Kapitel seiner autobiographischen Fragmente, das er *Die Mutter* überschreibt, zunächst von der Tren-

12 Buber, Martin (1960): Urdistanz und Beziehung. Heidelberg, S. 11.

13 Buber, Martin (1963): Antwort, S. 594.

14 Ebd.

15 Buber, Martin (1960): Urdistanz, S. 20.

16 Buber, Martin (1986): Begegnung, S. 83.

17 Ebd.

18 Buber, Martin (1966): Danksagung 1958, in: ders.: Nachlese. Heidelberg, S. 254.

nung der Eltern, dann von den Großeltern als Menschen, die dem »Bereden von Dingen der eigenen Existenz ... beide abhold«<sup>19</sup> waren und schließlich von einem Gespräch zwischen dem vierjährigen Martin und einem um mehrere Jahre älteren Mädchen aus der Nachbarschaft, deren Aufsicht ihn die Großeltern anvertraut hatten.

»Wir lehnten beide am Geländer. Ich kann mich nicht erinnern, daß ich zu meiner überlegenen Gefährtin von meiner Mutter gesprochen hatte. Aber ich höre noch, wie das große Mädchen zu mir sagt: ›Nein, sie kommt niemals zurück.‹ Ich weiß, daß ich stumm blieb, aber auch, daß ich an der Wahrheit des gesprochenen Wortes keinen Zweifel hegte. Es blieb in mir haften, es verhaftete sich von Jahr zu Jahr immer mehr meinem Herzen, aber schon nach etwa zehn Jahren hatte ich begonnen, es als etwas zu spüren, was nicht bloß mich, sondern den Menschen anging. Später einmal habe ich mir das Wort ›Vergegnung‹ zurechtgemacht, womit etwa das Verfehlen einer wirklichen Begegnung zwischen Menschen bezeichnet war.«<sup>20</sup>

Sprachlosigkeit im Blick auf existentielle Problemlagen auf Seiten der Großeltern und die gescheiterte Beziehung zur Mutter, für die der reife Buber das Wort *Vergegnung* findet, sind die Quellen, aus denen sich das Thema der Lebensmelodie Bubers, die Suche nach den Möglichkeiten der Begegnung von *Mensch und Mensch* und *Mensch und Welt*, speist.

In anderer Weise wird dieses Thema in der Beschreibung des Vaters sichtbar. Hier hebt Buber den unmittelbaren Kontakt, den sein Vater mit den Tieren seines Landguts pflegte, die unmittelbare

Teilnahme am Leben der Bediensteten, die gelebte Beziehung zur Natur, die Hilfe für Bedürftige, die der Vater an keine Institution abgegeben wollte, sondern von Angesicht zu Angesicht lebte, hervor. All dies *lehrt* der Vater den Sohn nicht, es wird im Miteinanderleben erfahrbar, vom Vater *dargelebt*<sup>21</sup>. Hier scheint ein Moment pädagogischer Bemühungen Martin Bubers auf: ein Leben in Beziehung dadurch zu eröffnen, dass man die Teilhabe an einem Leben in Beziehung ermöglicht. *Kontakt* wird für Buber das Grundwort der Erziehung.<sup>22</sup>

### Dialogphilosophische Fundierung

Grundgelegt ist Bubers pädagogisches Denken in seiner Dialogphilosophie. Nicht die Frage nach der Welt oder die Frage nach dem Ich an sich ist der Grund seines Philosophierens, sondern die Unhintergebarkeit menschlicher Relationalität, die sich in zwei Haltungen artikuliert. Deutlich wird dies im Manuskript von *Ich und Du*, wo Buber den ersten Versuch, sein Anliegen in Worte zu fassen: »Die Welt des Menschen *ist* zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung« korrigiert in: »Die Welt *ist dem* Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.«<sup>23</sup> »Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es.«<sup>24</sup>

Das Grundwort Ich-Es ist das Grundwort der Erfahrung. Es besteht aus Tätigkeiten, die ein Etwas zum Gegenstand haben. »*Ich* nehme *etwas* wahr. *Ich* empfinde *etwas*. *Ich* stelle *etwas* vor. *Ich* will *etwas*. *Ich* fühle *etwas*. *Ich* denke *etwas*.«<sup>25</sup> Nicht Wahrnehmen, Empfinden, Vorstellen, Wollen, Fühlen, Denken unterscheidet die beiden

19 Ebd.

20 Ebd. S. 9/10.

21 Vgl. ebd. S. 17–19. Vgl. Buber, Martin (1986): Über das Erzieherische, in: ders.: Reden über Erziehung. 7. Aufl., Heidelberg, S. 24.

22 Vgl. Buber, Martin (1966): Über den Kontakt, in: ders.: Nachlese. Heidelberg, S. 93–94.

23 Buber, Martin: Handschriftliches Manuskript von Ich und Du, S. 3, Hervorh. WK.

24 Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 8.

25 Ebd. Hervorh. WK.

Grundworte voneinander, sondern, dass das Ich ein Etwas zum Gegenstand hat. Der Mensch befährt die Fläche der Dinge, erwirbt ein Wissen um ihre Beschaffenheit. »Der Erfahrende hat keinen Anteil an der Welt. Die Erfahrung ist ja ›in ihm‹ und nicht zwischen ihm und der Welt.«<sup>26</sup> Und letztlich hat auch die Welt keinen Anteil an der Erfahrung, sie »läßt sich erfahren«<sup>27</sup>, denn die einordnenden, strukturierenden Momente des Zugriffs sind ja im Ich. Das Ich erscheint hier im Nominativ. »Ich erfahre Etwas.«<sup>28</sup>

Im Grundwort Ich-Du hingegen steht das Ich nicht im Nominativ, sondern im Dativ. Mir widerfährt etwas. An die Stelle der Erfahrung tritt das Widerfahrnis. »Wer du spricht, hat kein etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.«<sup>29</sup> Der Andere/das Andere sagt mir etwas, spricht *mir* etwas zu, spricht mir etwas in mein Leben hinein.<sup>30</sup>

- » – Was erfährt man also vom du?
- Eben nichts denn man erfährt es nicht.
- Was weiß man also vom du?
- Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts einzelnes mehr.«<sup>31</sup>

In der Beziehung erfährt der Mensch nichts Einzelnes vom Anderen, aber der Andere /die Welt erschließen sich ihm in einer Tiefendimension, die dem Grundwort Ich-Es unzugänglich ist. »Im Schauen eines Gegenüber erschließt sich dem Erkennenden das Wesen. Er wird, was er gegenwärtig geschaut hat, wohl als Gegenstand fassen, mit Gegenständen vergleichen, in Gegenstandsreihen einordnen, gegenständlich beschreiben und zergliedern müssen; nur als Es kann es in den Bestand der Erkenntnis eingehen. Aber im Schauen

war es kein Ding unter Dingen, kein Vorgang unter Vorgängen, sondern ausschließlich gegenwärtig.«<sup>32</sup> Der Andere/die Welt wird in der Beziehung dem Ich, das mit seinem ganzen Wesen präsent ist, gegenwärtig. Gegenwart, Ausschließlichkeit, Unmittelbarkeit sind Charakteristika dieser Beziehung. Das, was sich zwischen Ich und Du begibt, »[d]as Zwischenmenschliche[,] erschließt das sonst Unerschlossene.«<sup>33</sup>

Herstellbar ist diese Sphäre des Zwischen nicht. »Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden. Aber dass ich zu ihm das Grundwort spreche, ist Tat meines Wesens, meine Wesenstat.«<sup>34</sup>

Das Ich tritt der Welt in der Wesenshandlung der Hinwendung entgegen, ist offen für das Unerwartbare des Augenblicks. Gegenwärtig *ist* die Haltung des Ich, das sich für das Grundwort Ich-Du bereitet. Das Ich verwirklicht, um einen aktuellen Begriff zu verwenden, eine Haltung der Achtsamkeit.

Die Du-Welt wird dabei nicht reduziert auf Bekanntes, sie spricht dem Ich etwas in sein Leben hinein, wirkt an ihm. Das Ich hat somit Teil an einer Wirklichkeit, der Wirklichkeit geschehender Schöpfung, hat im Antworten Teil an der Entelechie des Schöpfungswerks. So kann Buber sagen: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung.«<sup>35</sup>

### Gefährdungen des Dialogischen

Wie kommt es aber dazu, dass sich der Mensch vom Grundwort Ich-Du, der gelebten Begegnung, der Teilhabe am Leben entfernt?

Ein Grund liegt in der Dynamik der Begegnung selbst. »Die Du-Momente erscheinen in [der] ...

<sup>26</sup> Ebd., S. 9.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd., S. 8.

<sup>30</sup> Vgl. Buber, Martin (1979): Zwiesprache, S. 152, vgl. Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 36.

<sup>31</sup> Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 15.

<sup>32</sup> Ebd. S. 42/43.

<sup>33</sup> Buber, Martin (1979): Elemente des Zwischenmenschlichen, in: ders.: Das dialogische Prinzip, Heidelberg, S. 295.

<sup>34</sup> Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 15.

<sup>35</sup> Ebd., S. 15.

festen und zuträglichen Chronik [der Es-Welt] als wunderliche lyrisch-dramatische Episoden, von einem verführerischen Zauber wohl, aber gefährlich ins Äußerste reißend, den erprobten Zusammenhang lockernd, mehr Frage als Zufriedenheit hinterlassend, die Sicherheit erschütternd, eben unheimlich, und eben entbehrlich.«<sup>36</sup> Derjenige, der sich auf das Wagnis der Begegnung einlässt, läuft Gefahr, in Grundfesten irritiert zu werden, wird verletzlich, und es ist fatalerweise das eigene Sicherungstreben, das der Teilhabe am Leben entgegenstehen kann. Christoph Hein hat dies eindrücklich in seiner Novelle *Der fremde Freund*<sup>37</sup>, in der sich die Protagonistin ›erfolgreich‹ vor Verletzungen aus Beziehungsereignissen schützt, thematisiert.

Auch das Bedürfnis nach positiver Wertschätzung, nach Anerkennung durch den Anderen, birgt die Gefahr der Abwendung von der Begegnung. »Es ist kein Leichtes, von den anderen in seinem Wesen bestätigt zu werden; da bietet sich der Schein zur Aushilfe an.«<sup>38</sup> Der Schein führt dazu, dass Bild und Bild, nicht aber Mensch und Mensch miteinander umgehen.

Auf gesellschaftlicher Ebene droht die Übermacht der immer größer werdenden Es-Welt die Du-Welt an den Rand zu drängen.<sup>39</sup> Ferner widerstrebt dem »Wahrnehmen des Mitmenschen als einer – wenn auch zumeist recht mangelhaft entfaltet – Ganzheit, Einheit und Einzigkeit ... in unserer Zeit fast alles, was man als das spezifisch Moderne zu verstehen pflegt.« Es herrscht »ein analytisches, reduktives und ableitendes Blicken zwischen Mensch und Mensch vor«, das dazu führt, »die aus der mikrokosmischen Fülle des Möglichen gespeiste Vielfältigkeit der Person auf

schematisch überschaubare und überall wiederkehrende Strukturen zurück[zuführen]« und »vermeint, das Gewordensein eines Menschen, ja sein Werden, in genetische Formeln fassen und auch noch das dynamisch zentrale Individualprinzip dieses Werdens durch einen Allgemeinbegriff vertreten lassen zu dürfen.«<sup>40</sup>

Entzauberung der Welt schlägt damit um in Entgeheimnis der Person. Nicht der Sinn wissenschaftlicher Erklärbarkeit wird hiermit bestritten, aber die Grenze des Erklärbaren und die Gefahr der Eingewöhnung in eine reduktive Welt-sicht markiert.<sup>41</sup>

### Martin Bubers Bestimmung des Erziehungsziels

Martin Bubers Anliegen ist, beiden Grundworten einen Ort im Leben zu geben und damit, allen Zeittendenzen zum Trotz, auch bzw. vor allem eine dialogische Teilhabe an der Welt zu ermöglichen, Raum für das Dialogische in der Welt zu eröffnen. In seinen Reden über Erziehung nimmt dieses Ziel im ›großen Charakter‹ Gestalt an. Diesem ist es eigentümlich, »mit seiner ganzen Substanz zu handeln. Das heißt, es ist ihm eigentümlich, auf jede Situation, die ihn als handelnden Menschen anfordert, ihrer Einmaligkeit gemäß zu reagieren.«<sup>42</sup> »Jede lebendige Situation hat, wie ein Neugeborenes, trotz aller Ähnlichkeit ein neues Gesicht, nie dagewesen, nie wiederkehrend. Sie verlangt eine Äußerung von dir, die nicht schon bereitliegen kann. Sie verlangt nichts was gewesen ist. Sie verlangt Gegenwart, Verantwortung, dich.«<sup>43</sup> Der große Charakter orientiert sich weder an Maximen noch an Gewohnheiten, es ist ihm

36 Buber, Martin (1923): *Ich und Du*. Leipzig S. 42, handschriftliches Manuskript, S. 29. Ab 1958 findet sich statt »entbehrlich« »unentbehrlich« im Text. [Vgl. Buber, Martin (1979): *Ich und Du*, S. 37. Buber, Martin (1958): *Ich und Du*. Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe. Heidelberg, S. 33]. Ich folge hier der ersten Auflage, da »entbehrlich« mit Blick auf die Entfremdungsthematik und im Gesamtzusammenhang sinnvoller erscheint.

37 Hein, Christoph (2002): *Der fremde Freund*. Drachenblut. Frankfurt am Main.

38 Buber, Martin (1979): *Elemente des Zwischenmenschlichen*, S. 280/281.

39 Vgl. Buber, Martin (1979): *Ich und Du*, S. 39ff.

40 Buber, Martin (1979): *Elemente des Zwischenmenschlichen*, S. 285.

41 Vgl. Buber, Martin (1979): *Zwiesprache*, S. 153-157.

42 Buber, Martin (1986): *Über Charaktererziehung*, in: ders.: *Reden über Erziehung*. 7. Aufl., Heidelberg, S. 83.

43 Ebd., S. 84.

eigen, in seinen konkreten Handlungen den Anspruch der Situation zu erfüllen, sein ganzes Sein ist von dieser dialogischen Haltung geprägt und eine tiefe Bereitschaft zur Verantwortung erfüllt sein ganzes Leben.<sup>44</sup> Dabei kann es durchaus sein, dass sein Handeln mit überkommenen Werten übereinstimmt, er sein Handeln also gleichsam an diese Werte anlehnen kann, letztlich ist seine Verantwortung allerdings personhaft.<sup>45</sup>



Martin Buber unterrichtet eine Einwandererklasse an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Auch die auf den ersten Blick vielleicht etwas sperrige Zielformulierung der Rede *Über das Erzieherische* »imitatio Dei absconditi sed non ignoti«<sup>46</sup>, die Nachahmung des verborgenen, aber nicht unbekanntes Gottes, greift auf die Verwirklichung des Dialogischen als Ziel der Erziehung zurück. Nachahmung des ewigen Du, d.h. des Du, das seinem Wesen nach nicht zum Es werden kann<sup>47</sup>, ist Nachahmung des Dialogischen, der gelebten Beziehung schlechthin.

Unbekannt ist das ewige Du nicht, weil jede Begegnung ein Durchblick zu ihm ist.<sup>48</sup> Gott nachahmen bedeutet aber auch, »seinen Wegen anhangen, in seinen Wegen gehen. (...) Wie er die nackten ersten Menschen kleidet, wie er den kranken Abraham im Hain von *Mamre* besucht ..., wie er Isaak nach Abrahams Tode mit seinem Segen tröstet, bis zur letzten Gottestat des Pentateuch: wie er selber Mose bestattet – das sind ver-

sinnlichte *Midoth*, dem Menschen schaubares Vorbild, und die *Mizwoth* sind vermenschlichte *Midoth*.«<sup>49</sup>

### Wie ist Erziehung möglich?

Die dialogische Grundbewegung der Hinwendung<sup>50</sup>, die sich dem Anspruch des Anderen rückhaltlos öffnet, sich von seinem Anspruch berühren lässt, setzt Vertrauen voraus.

Ein Vertrauen, das in der erzieherischen Beziehung grundgelegt wird. »Vertrauen, Vertrauen zur Welt, weil es diesen Menschen gibt – das ist das innerlichste Werk des erzieherischen Verhältnisses. Weil es diesen Menschen gibt, kann der Widersinn nicht die wahre Wahrheit sein, so hart er einen bedrängt. Weil es diesen Menschen gibt, ist gewiß in der Finsternis das Licht, im Schrecken das Heil und in der Stumpfheit der Mitlebenden

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. Buber, Martin (1986): *Über das Erzieherische*, S. 28.

46 Ebd., S. 48.

47 Vgl. Buber, Martin (1979): *Ich und Du*, S. 113.

48 Vgl. ebd., S. 10.

49 Buber, Martin (1926): *Nachahmung Gottes*, in: *Der Morgen*, 1/6, 1926, S. 645/646.

50 Vgl. Buber, Martin (1979): *Zwiesprache*, S. 170.

die große Liebe verborgen.«<sup>51</sup> Im »silbernen Panzerhemd des Vertrauens«<sup>52</sup> kann das Kind, das in der erzieherischen Beziehung Anerkennung seines Personseins, Hinwendung, Wahrnehmung, Annahme und Bestätigung erfahren hat, den Herausforderungen des Lebens entgegentreten.

Möchte der Erzieher den Möglichkeiten im Wesen des Kindes helfen, sich zu verwirklichen, so muss er das Kind in seiner »Potentialität« und »Aktualität meinen, ... er muß ... [es] nicht nur als eine Summe von Eigenschaften, Strebungen und Hemmungen kennen, [sondern] ... seiner als einer Ganzheit inne werden und ... in dieser Ganzheit bejahen.«<sup>53</sup> »Erziehung ist Erschließung.«<sup>54</sup> Sie will das Kind »zu einer höheren Stufe des Zwischenmenschlichen ... führen«<sup>55</sup>, in ihm »das Ich-Du-Verhältnis erwecke[n]«<sup>56</sup>. Der »echte Erzieher hat [dabei] nicht nur einzelne Funktionen seines Zöglings im Auge, wie der, der ihm lediglich bestimmte Kenntnisse oder Fertigkeiten beizubringen beabsichtigt, sondern es ist ihm jedesmal um den ganzen Menschen zu tun, und zwar um den ganzen Menschen sowohl seiner gegenwärtigen Tatsächlichkeit nach, in der er vor dir lebt, als auch seiner Möglichkeit nach, als was aus ihm werden kann.«<sup>57</sup> Was durch Erziehung gefördert werden soll, liegt neben, besser: unter allem Können, allen Fertigkeiten: Offenheit, Dialogfähigkeit, im umfassenden Sinne, ist das Ziel der Erziehung, und diese Dialogfähigkeit wird nur im Erfahren des Dialogs gefördert.

Dies gilt für Buber auch für Unterricht, sofern er erziehender Unterricht sein will. Entscheidend ist nicht das Gelehrte, sondern die Lehre. »Nicht der Unterricht erzieht, aber der Unterrichtende.«<sup>58</sup>

Die erzieherische Wirkung geht vom Umgang, von der *Beziehung* aus. Diese hat letztlich ihren Grund im Personsein, der personalen Existenz des Erziehers, eines Menschen, der, im günstigsten Fall, seinen Ausgangsort innehat und den institutionellen Rahmen belebt.

»Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches.«<sup>59</sup> Kontakt ist das Grundwort der Erziehung.«<sup>60</sup> Wirklicher Kontakt zu sich und zum Anderen läßt sich, recht verstanden, als Ziel der Erziehung formulieren und dieses Ziel verwirklicht sich im gelebten Kontakt des Erziehers zum Kind, der den wirklichen Kontakt des Erziehers zu sich und zur Welt zur Voraussetzung hat. »Beziehung erzieht, vorausgesetzt, daß sie eine echte erzieherische Beziehung ist.«<sup>61</sup>

Grundmomente der erzieherischen Beziehung sind Vertrauen, Anerkennung der Anderheit des Anderen, Umfassung und Verantwortung.

Vertrauen eröffnet den Zugang zum Anderen, einen Zugang, in dem selbst Vertrauen zur Welt gestiftet werden kann. Umfassung begrenzt durch die Erfahrung der Gegenseite die erzieherische Willkür, bei der das Ziel der Erziehung allein vom Willen des Erziehers gekürt wird, zu erzieherischem Willen. Verantwortung beschreibt im Sichstellen und Vernehmen, im Antworten auf den Anspruch des Anderen, das Grundanliegen Buberischen Denkens, das mit der Anerkennung des Anderen, die im besten Fall wechselseitigen Charakter hat, einhergeht.

Anknüpfen kann der Erzieher bei seinen Bemühungen an den Urhebertrieb und den Trieb nach Verbundenheit, die Buber aus der Polypho-

51 Buber, Martin (1986): Über das Erzieherische, S. 40.

52 Ebd.

53 Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 130/131.

54 Buber, Martin (1966): Die Aufgabe, in: ders.: Nachlese, S. 91.

55 Buber, Martin (1979): Elemente des Zwischenmenschlichen, S. 291.

56 Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 131.

57 Buber, Martin (1986): Über Charaktererziehung, S. 65.

58 Buber, Martin (1966): Über den Kontakt, S. 93.

59 Buber, Martin (1986): Über das Erzieherische, S. 40.

60 Buber, Martin (1966): Über den Kontakt, S. 93.

61 Buber, Martin (1966): »Erziehen«, in: ders.: Nachlese. Heidelberg, S. 89.

nie der Triebe heraushebt, an das dem Menschen ursprüngliche Beziehungsstreben, die ursprüngliche Beziehungserfahrung des Kindes.<sup>62</sup>

»Im Anfang ist die Beziehung.«<sup>63</sup>

### Pädagogische Herausforderungen

Bubers dialogisches Denken eröffnet im pädagogischen Kontext einen besonderen Blick auf den Lehrenden, wirft aber auch, obgleich organisatorische Fragen nicht im Zentrum von Bubers Interesse stehen, die Frage nach institutionellen Konsequenzen auf.

### Menschen und Dinge vergegenwärtigen

Im Kontext dialogischen Denkens rückt die Person des Lehrers ins Zentrum des Interesses, seine ganz unwillkürliche Existenz. Im Unterricht, in den Pausen, wirkt der unwillkürliche Umgang mit den Menschen, mit den Dingen erzieherisch. So wie es in der chassidischen Erzählung *Lehre sagen, Lehre sein* von Rabbi Löb heißt: »Daß ich zum *Maggid* fuhr, war nicht, um Lehre von ihm zu hören: nur um zu sehen, wie er die Filzschuhe aufschnürt und wie er sie zuschnürt«<sup>64</sup>, so soll auch im Alltäglichen des Lehrers ablesbar sein, was ihm wichtig ist, sein nichttuendes Tun übt die eigentliche erzieherische Wirkung aus. Er würde ein Leben in Aufmerksamkeit und Hinwendung führen, die ebenso unspektakulären wie anspruchsvollen Momente der Bestätigung, Vergegenwärtigung, Rückhaltlosigkeit, Unmittelbarkeit, Gegenwartigkeit, Hinwendung, Aufmerksamkeit, Anerkennung der Anderheit, so weit wie möglich in seinem Leben und Arbeiten verwirklichen, sich mit

seiner ganzen Existenz dem Anspruch der Situation stellen und vernehmen.

Kurz gesagt: Sein Leben wäre dialogisch durchwirkt, in der unscheinbarsten Handlung dieses Lebens wäre dialogische Verantwortung ablesbar, und so würde er den Menschen und den Dingen, mit denen er umgeht, Gegenwart geben, sie von innen her sichtbar machen.<sup>65</sup> Der Lehrer trüge damit dem Bedürfnis des Menschen nach Bestätigung Rechnung, »im Sein des andern eine Gegenwart [zu] haben.«<sup>66</sup>

### Gemeinsame Sinnerschließung – Chorführer des Chors der Fragenden

Für den Unterricht bedeutet das dialogische Prinzip in der Erziehung, »daß der Lehrer den Schülern nicht von Gehirn zu Gehirnen, von entwickeltem Gehirn zu unfertigen, sondern von Wesen zu Wesen, von gereiftem zu werdenden Wesen gegenüberstehen soll, wirklich gegenüber, das heißt nicht in einer Richtung von oben nach unten, von Lehrstuhl auf Lehrbänke hin wirkend, sondern in echter Wechselwirkung, im Austausch von Erfahrungen, Erfahrungen eines erfüllten Lebens mit denen unerfüllter, die aber nicht weniger wichtig sind, nicht bloß Auskunftsuchen von unten und Auskunftgeben von oben, auch nicht bloß Fragen und Antworten hinüber und herüber, sondern echtes Wechselgespräch, das der Lehrer zwar leiten und beherrschen, in das er aber eben doch auch mit seiner eigenen Person unmittelbar und unbefangen eintreten muß. Dieses Gespräch aber soll sich ins schweigende Miteinanderdasein hinein fortsetzen, ja hier wohl erst eigentlich kulminieren.«<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Vgl. Buber, Martin (1979): *Ich und Du*, S. 30.

<sup>63</sup> Buber, Martin (1979): *Ich und Du*, S. 22.

<sup>64</sup> Buber, Martin (1992): *Die Erzählungen der Chassidim*. 12. Aufl., Zürich, S. 205.

<sup>65</sup> Dass die Wahrheit des Gesprächs durch die Bewährung im Leben gedeckt, ergänzt werden muss, macht eine Begebenheit deutlich, die sich 1924 nach einer Vortragsreihe in Jena ereignete. (Vgl. Buber, Martin (1962): *Gottesfinsternis*, in: ders.: *Werke*. Erster Band. Schriften zur Philosophie. München; Heidelberg, S. 507.)

<sup>66</sup> Buber, Martin (1960): *Urdistanz*, S. 36.

<sup>67</sup> Buber, Martin (1966): *Über den Kontakt*, S. 93/94.

Hören und Antworten würde bedeuten, sich im Miteinander gemeinsam Sinn zu erschließen; auch und gerade den Sinn der gemeinsam zu verhandelnden Sache. Anders formuliert hieße das für die Lehrer\_in, dem echten Gespräch nicht nur einen Ort im Leben, sondern auch im Unterricht einzuräumen. Franz Rosenzweig hat für dieses gemeinsame Miteinander-Lernen, in dem die Lehrenden zugleich Hörende sind, die schöne Formulierung »Chorführer des Chors der Fragenden«<sup>68</sup> gefunden.

### Stärkung der personhaften Verantwortung

Pädagogischer Umgang ist aus dialogischer Perspektive nicht standardisierbar. »Die Situationen haben ein Wort mitzureden!«<sup>69</sup> Und so darf der/die Lehrende eine gesunde Skepsis situationsübergreifenden Vorgaben gegenüber an den Tag legen. Es zählt die personale Verantwortung in der konkreten Situation, die in ihrem Anspruch, in ihrer Einmaligkeit nicht vorhersehbar ist und auch nicht ihrer Einmaligkeit beraubt werden darf, indem sie unter eine allgemeine Regel gebracht wird. Es geht um »die Fähigkeit der Seele, die prinzipientreue Praxis von der Situation bestimmen zu lassen.«<sup>70</sup> »Der Aufmerkende ... würde mit der Situation, die ihn in diesem Augenblick antritt, nicht mehr, wie er gewohnt ist, im nächsten »fertig werden«: er wäre aufgefordert, auf sie und in sie einzugehen. Und dabei würde ihm nichts helfen, was er als stets Verwendbares zu besitzen glaubte, keine Kenntnis und keine Technik, kein System und kein Programm, denn nun hätte er es mit dem Uneinreihbaren, eben mit der Konkretion selber zu tun. Diese Sprache hat kein Alphabet, jeder ihrer

Laute ist eine neue Schöpfung und nur als solche zu erfassen.«<sup>71</sup>

Mascha Kaleko greift dieses Problem auf, wenn sie am 23. Oktober 1957 an Martin Buber schreibt: »(...) Wenn ich nun an Sie schreibe, so geschieht das, weil ich Rat brauche. So oft ich junge Menschen auf den Chassidismus verweise, erlebe ich, daß sie die Frage an mich richten: ›Now we have read your Buber and even *Scholem*, where do we go from here...?‹ Ich pflege dann zu sagen, es gebe keine ›Gebrauchsanweisungen‹, sondern es müsse jeder seinen Weg finden. Aber damit geben die jungen Menschen sich nicht zufrieden.«<sup>72</sup> Buber antwortet am 5. November 1957:

»Verehrte Frau Kaleko –

Einen allgemeinen lehrbaren »Weg« gibt es gar nicht. Die jungen Leute, von denen Sie schreiben, kriegen es nicht billiger, als daß sie sich, jeder in den eigentümlichen Situationen seines persönlichen Lebens, bewähren und mit den Wesen und Dingen, denen sie begegnen, heiligen Umgang pflegen. Andere Lehren mögen »günstigere« Angebote machen, von der chassidischen haben sie dergleichen nicht zu erwarten. [...] Jede andere Auskunft erweist sich früher oder später, zuweilen allzu spät, als illusionär. Alle ›Anweisungen‹ führen in die falsche Sicherheit hinein, die schlimmer ist als die echte Verzweiflung.«<sup>73</sup>

### Wertschätzender Umgang in einer wertschätzenden Institution

Im dialogischen Kontext wird nicht der Wert des Einzelnen geschätzt, sondern der Einzelne wertgeschätzt. Dies kann und soll einen Niederschlag

68 Rosenzweig, Franz (1984): Das Freie Jüdische Lehrhaus, in: ders.: Zweistromland, Dordrecht, S. 516.

69 Buber, Martin (1963): Antwort, S. 618.

70 Buber, Martin (1966): Existentielle Situation, S. 5.

71 Buber, Martin (1979): Zwiesprache, S.162.

72 Buber, Martin (1975): Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band III. 1938–1965. Heidelberg, S. 440/441.

73 Ebd., S. 442.

in der Gestaltung der Organisationsstruktur haben, auch wenn man mit Buber davon ausgeht, dass Einrichtungen kein öffentliches Leben ergeben<sup>74</sup> und keine Fabrik und kein Büro so schöpfungsverlassen ist, als dass nicht von Schreibtisch zu Schreibtisch ein geschöpflicher Blick aufliegen könnte.<sup>75</sup> Wie müsste eine Institution aussehen, in der sich widerspiegelt, dass in »jedermann ... etwas Kostbares [ist], das in keinem andern ist.«<sup>76</sup>

»Kann, so fragen Sie lachend, der Leiter eines großen technischen Unternehmens dialogische Verantwortung üben? Er kann es. Denn er übt sie, wenn er sich den von ihm geleiteten Betrieb, soweit es angeht, *quantum satis*, in dessen Konkretheit vergegenwärtigt; wenn er ihn also, statt als ein Gefüge aus mechanischen Kraftzentren und deren organischen Bedienern, zwischen welchen letzteren es für ihn außer der funktionellen Differenzierung keine gibt, als einen Zusammenhang gesichthabender, namenhabender, biographiehabender Personen erfährt, verbunden durch ein Werk, das sich in den Leistungen eines komplizierten Mechanismus darstellt, aber nicht aus ihnen besteht.«<sup>77</sup>

Die Menschen, die die Institution beleben, müssen von der Anerkennung des Anderen, den Grundlagen des echten Gesprächs durchdrungen sein und müssen diesem im anerkennenden und wertschätzenden Umgang miteinander und in der Organisationsstruktur Raum geben. »...wie soll neues Menschentum irdisch bestehen, wenn es nicht in neue Ordnungen tritt, die es halten und bestätigen?«<sup>78</sup>

Schließlich wären auch architektonische Konsequenzen zu bedenken: »Soll die Menschenwelt eine menschliche Welt sein, so muß Unmittelbar-

keit zwischen den Menschen walten, und so auch zwischen Menschenhaus und Menschenhaus. Und wie in allem, so müssen auch hier die institutionelle und die erzieherische Einwirkung einander ergänzen. Das heimliche Verlangen des Menschen nach einem Leben in gegenseitiger Bestätigung muß durch Erziehung entfaltet werden, aber es müssen auch die äußeren Bedingungen geschaffen werden, deren es bedarf, um seine Erfüllung zu finden. Den Baumeistern muß die Aufgabe gestellt werden, auch für den menschlichen Kontakt zu bauen, Umgebungen, die zur Begegnung einladen, und Zentren, die die Begegnung gestalten.«<sup>79</sup>

### Sprechender Stoff

Und *last not least*: Auch wenn nicht der Unterrichts, sondern der Unterrichtende erzieht, die Lehrer\_in dadurch, dass das Dialogische erlebbar wird, ein Leben in dialogischer Verantwortung eröffnet, rückt der Stoff nicht ganz in den Hintergrund. Als geistige Wesenheit<sup>80</sup> kann und will er Ansprache sein, das Selbst-, Welt- und Mitverhältnis der Schülerinnen und Schüler verändern, d.h. bildend wirken. Inhalte müssen, im schulischen, aber auch im universitären Kontext, in diesem Anspruch sichtbar werden können.

Dazu bedarf es, auch wenn das Dialogische nicht planbar ist, Strukturen, die Raum für das Gespräch mit den Dingen und den Menschen ermöglichen, Irritationen nicht als schnell zu überwindende Störfaktoren betrachten, Inhalte nicht nur auf ihre schnelle Verwertbarkeit reduzieren.<sup>81</sup> Und auch dabei hat das Darleben der Lehrer\_in eine nicht unwesentliche Bedeutung.

<sup>74</sup> Vgl. Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 46.

<sup>75</sup> Vgl. Buber, Martin (1979): Zwiesprache, S. 192.

<sup>76</sup> Buber, Martin (1981): Der Weg des Menschen, S. 18.

<sup>77</sup> Buber, Martin (1979): Zwiesprache, S. 194/195.

<sup>78</sup> Buber, Martin (1966): Zur Klärung des Pazifismus, in: ders.: Nachlese, S. 243. Vgl. Buber, Martin (1985): Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und ihre Verwirklichung. 3. Aufl., Heidelberg. Diefenbacher, Hans (2013): Nah und fern zugleich – Anarchismus und Kommunitarismus bei Martin

Buber, in: Reichert, Thomas; Siegfried, Meike; Waßner, Johannes (Hg.): Martin Buber neu gelesen. Martin-Buber-Studien – Band 1. Lich, S. 195 – 212.

<sup>79</sup> Buber, Martin (1966): Gemeinschaft und Umwelt, in: ders.: Nachlese, S. 85.

<sup>80</sup> Vgl. Buber, Martin (1979): Ich und Du, S. 10.

<sup>81</sup> Vgl. Rumpf, Horst (2008): Lernen als Vollzug und als Erledigung, in: Migutsch, Konstantin u.a. (Hg.): Dem Lernen auf der Spur. Stuttgart, S. 32.

Thorsten Trautwein<sup>1</sup>

## Zeitzeugenberichte Holocaust-überlebender Juden im Schulunterricht

Chancen der Digitalisierung: [www.papierblatt.de](http://www.papierblatt.de)

### 1 Einleitung

In Bad Liebenzell-Maisenbach hat das christliche Hilfswerk Zedakah e.V. seine Zentrale.<sup>2</sup> Es unterhält in Israel ein Gästehaus und ein Pflegeheim für Holocaust-überlebende Juden. Immer wieder erzählen Überlebende vor den Mitarbeitenden in Israel und bei Veranstaltungen in Deutschland ihre Lebensgeschichte.

Bei den Veranstaltungen mit Zeitzeugen bekommt die NS-Ideologie in ihrer menschenverachtenden Brutalität ein Gesicht. Die Ereignisse der Vergangenheit werden aktualisiert und in eine persönliche Begegnung von Erzählendem und Hörendem eingebunden. In diesen Begegnungen wird Geschichte erlebbar und Empathie ausgebildet. Gesellschaftlich und ethisch relevante Themen werden in ihrer unmittelbaren Konsequenz für Menschen erfahrbar. Dies entspricht dem Interesse der Zeitzeugen selbst, die sich durch ihren Bericht ein humaneres, toleranteres und friedvolles Miteinander in der Gegenwart und Zukunft erhoffen.

Doch wie lange können solche Begegnungen noch durchgeführt werden? Ende 2016 lebten in Israel noch ca. 186.500 Juden, die den Holocaust überlebt haben.<sup>3</sup> Die Jüngsten von ihnen sind mittlerweile 73 Jahre alt. Nur ein Teil der Überlebenden will oder kann von dieser düsteren Seite der eigenen Lebensgeschichte erzählen. In absehbarer

Zeit wird es niemanden mehr geben, der persönlich und authentisch seine Geschichte der Ausgrenzung, Verfolgung und Qual zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft erzählen kann.

### 2 [www.papierblatt.de](http://www.papierblatt.de) – ein Denkmal

Die digitale Plattform [www.papierblatt.de](http://www.papierblatt.de) bewahrt die auf Video aufgezeichneten Lebensberichte vor dem Vergessen, bietet eine Ergänzung und in Zukunft immer mehr eine Alternative zu Realbegegnungen mit Holocaust-überlebenden Juden. Zusätzlich eröffnet sie vielfältige Möglichkeiten, um sich mit den Biografien Überlebender auseinanderzusetzen.

Ihren Namen hat die Homepage von Mordechai Papirblat: Geboren 1923 als Jude in Polen; er erlebt den Kriegsbeginn in Warschau und muss dort im Ghetto leben, bis er nach Auschwitz deportiert wird; kurz vor Kriegsende gelingt ihm die Flucht von einem sog. Todesmarsch; 1946 geht er ins damalige britische Mandatsgebiet Palästina, gründet eine Familie und lebt bis heute in Israel.

»Papirblat«: Seine Vorfahren waren Schreiber, die Heilige Schriften für zukünftige Generationen kopierten. »Mein Name ist ein Denkmal«, sagt er. Er ist der einzige Überlebende mit diesem Namen. Ein Denkmal, ein Angebot des Erinnerns und Lernens für heutige und zukünftige SuS<sup>4</sup> möchte auch die Homepage [www.papierblatt.de](http://www.papierblatt.de) sein, die seinen Namen trägt.

### 3 Digitale Plattform für Unterricht und Forschung

Seit dem Jahr 2015 arbeiten Zedakah e.V., Morija gGmbH<sup>5</sup>, ich als Schuldekan<sup>6</sup> und eine



1 Thorsten Trautwein ist Schuldekan der Evangelischen Landeskirche in Württemberg in den Kirchenbezirken Calw, Nagold und Neuenbürg.  
2 Vgl. [www.zedakah.de](http://www.zedakah.de).  
3 [www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa\\_template.html?hodaa=201801020](http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201801020) [30.01.2018].

4 Abkürzung für »Schülerinnen und Schüler«.  
5 Vgl. [www.morija.de](http://www.morija.de).  
6 [www.schuldekan-calw.de](http://www.schuldekan-calw.de).



Gruppe Lehrkräfte daran, Lebensberichte Holocaust-überlebender Juden aus dem Umfeld von Zedakah zu sammeln und für den schulischen Unterricht aufzubereiten. Wir bauen die frei zugängliche digitale Plattform schrittweise aus. Das Projekt wird von der Evang. Landeskirche in Württemberg, von Firmen und privaten Spendern unterstützt. Wir sind mit weiteren Akteuren vernetzt, unter anderem mit der Konzeptionsgruppe Yad Vashem der Landesakademie für Fortbildung und Personalentwicklung an Schulen in Bad Wildbad.

Die Homepage enthält folgende Rubriken:

- »Überlebende«: ein Videoarchiv mit Zeitzeugenberichten von Holocaust-überlebenden Juden in deutscher Sprache (oder mit deutscher Übersetzung).
- »Suche«: eine Suchfunktion, mit der die erfassten Videoberichte auf bestimmte Stichwörter hin durchsucht werden können (z. B. »Ghetto«, »Auschwitz«, »Todesmarsch«, »Israel«). Als Treffer werden alle erfassten Filmsequenzen angezeigt, in denen die Zeitzeugen zu diesen Themen Aussagen machen. Die Filmsequenzen können unmittelbar betrachtet werden.
- »Unterricht«: Nach und nach werden zu ausgewählten Lebensberichten Arbeitsaufträge und Zusatzmaterialien bereitgestellt, die vielfältige Lernprozesse ermöglichen (siehe dazu den Artikel zu »Amira Gezow«).
- »Regionen«: Hier werden weitere Materialien zur Verfügung gestellt, die den Lokalbezug herstellen.

- Unter »Das Projekt« findet man Informationen über das Projekt.
- »Unterstützung« nennt die Sponsoren, ohne die das Projekt nicht möglich wäre.

Hinweise für Lehrkräfte bzgl. Holocaust-Didaktik, E-Learning, Bildungsplan 2016 Baden-Württemberg, Beispiele für Unterrichtssequenzen, weiterführende Links usw. werden nach und nach eingebunden.

#### 4 Technische Voraussetzungen

Die Homepage basiert auf offenen Standards wie HTML5. Sie ist auf Computern aller Betriebssysteme sowie auf mobilen Endgeräten (z. B. Tablets, Smartphones) ohne Einschränkungen verwendbar (Responsive Webdesign). Sie ermöglicht eine einfache Verwendung im schulischen oder privaten Kontext ohne besondere IT-Ausstattung, aber mit Internet-Zugang. Sie kann von SuS genutzt werden, die über Grundkenntnisse im Umgang mit dem Internet verfügen. Je vielfältiger die IT-Möglichkeiten der jeweiligen Schule sind, desto differenzierter können die Arbeitsaufträge digital bearbeitet und die Arbeitsergebnisse weiter verarbeitet und präsentiert werden.

.....

Erinnerungsarbeit der Zedakah e.V.  
anlässlich des 80. Jahrestags  
der Reichsprogromnacht 1938.



Dorothee Völkner<sup>1</sup>

## Amira Gezow – Zeitzeugin des Holocaust

Unterrichtsentwurf in drei Doppelstunden

### 5 Didaktische Gesichtspunkte

- 1 Biografieorientierung: SuS lernen historische Ereignisse in der Auswirkung auf reale Menschen kennen, denen sie »begegnen« und die sie auf ihrem Lebensweg »begleiten«: Amira Gezow, Magda Goldner, Mordechai Papirblat und andere.
- 2 Historische, persönlichkeitsorientierte und ethische Bildung: Die angebotenen Arbeitsaufträge ermöglichen neben dem Erwerb historischer Kenntnisse (Nationalsozialismus, Holocaust) Lernprozesse, die der Persönlichkeits- und der ethischen Bildung dienen (persönliche Betroffenheit, Perspektivenübernahme, Empathie, Solidarität mit den Opfern, Bezüge zum Leben und Empfinden der SuS im Sinne eigener Erfahrungsmöglichkeiten).
- 3 Achtsame und reflektierende Begleitung durch die Lehrkraft: Auch wenn die SuS weitestgehend selbständig arbeiten, ist eine sensible und zur Reflexion animierende Begleitung durch die Lehrkraft erforderlich.
- 4 Die zur Verfügung stehenden Ressourcen der Homepage ermöglichen fachspezifische und fächerübergreifende Arbeitsformen im regulären Unterrichtssetting sowie Projektarbeiten, Arbeitsgemeinschaften, Forschungsvorhaben usw.
- 5 Die Arbeitsaufträge unterstützen sowohl den Erwerb inhaltsbezogener und prozessorientierter Kompetenzen verschiedener Unterrichtsfächer als auch die Leitperspektiven »Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt« sowie »Medienbildung« (vgl. Bildungsplan 2016 Baden-Württemberg).

### 1 Das Leben von Amira Gezow

Amira Gezow ist eine der Überlebenden der *Shoah*, die auf [www.papierblatt.de](http://www.papierblatt.de) ihre Geschichte erzählt. Das Video zeigt sie im Sessel vor ihrem Wohnzimmerregal. Eine ältere Dame mit heiterem Gesichtsausdruck, so wirkt sie auf den ersten Blick. Und doch ist eine gewisse Schwere zu spüren, als sie zu erzählen beginnt.

Amira Gezow wurde als Charlotte Siesel in Coesfeld (Westfalen) geboren. Sie war erst vier Jahre alt, als Hitler die Macht ergriff. Sie erzählt von der schrittweisen Ausgrenzung, die ihre Familie erlebt hat. Zweimal wurde der Familie die gesamte wirtschaftliche Existenz genommen. Sie mussten umziehen: von Dortmund nach Mannheim, in Mannheim aus einer Wohnung ins Ghetto der Innenstadt. Amira Gezow erlebte Ausgrenzungen in der Schule und in der Nachbarschaft. Schrittweise wurde der Besitz der Familie konfisziert. Die Schwester von Amira Gezow konnte mit einem Kindertransport nach England ausreisen. Die übrige Familie wurde im Oktober 1940 zusammen mit 6.500 Juden aus dem südwestdeutschen Raum in das französische Lager Gurs deportiert.

Die Schrecken des Lagers stehen Amira Gezow heute noch vor Augen, vor allem der Hunger. Insgesamt zwei Jahre verbrachte sie mit ihren Eltern in den Lagern von Gurs und Rivesaltes, bevor die Familie 1942 nach Auschwitz deportiert werden sollte. Die Familie war bereits im Zug nach Auschwitz, doch vermeintliche Schwestern des Roten Kreuzes, die sich als Mitarbeiterinnen der französischen Résistance erwiesen, holten Amira Gezow aus dem Zug und versteckten sie bei Familien in Grenoble. Dann wurde ihr zur Flucht in

die Schweiz verholten, wo sie bei Verwandten unterkam. Dort schloss sie sich einer jüdischen Jugendgruppe an, mit der sie nach Kriegsende nach Israel auswanderte.

Heute wohnt Amira Gezow im Kibbuz Elon und erzählt ihre Geschichte, um jungen Menschen Mut zu machen und wachsam zu bleiben gegen Ausgrenzung, Hass und Gewalt.

## 2 Unterrichtsentwurf in drei Doppelstunden

[www.papierblatt.de](http://www.papierblatt.de) enthält zum Videobericht von Amira Gezow einen Unterrichtsentwurf für drei Doppelstunden. Neben der Aneignung von Sachwissen geht es dabei auch um die Reflexion der eigenen Gefühle in der Auseinandersetzung mit dem Schicksal von Amira Gezow. Empathie, Werthaltungen und Handlungsoptionen für das eigene Leben und das soziale Miteinander sollen ausgebildet werden.

### 2.1 Das Leben und die Familie von Amira Gezow

Die erste Doppelstunde dient dazu, die Schülerinnen und Schüler (SuS) mit dem Leben von Amira Gezow vertraut zu machen. Dazu präsentiert die Lehrkraft zunächst die Eröffnungssequenz des Videoberichts und lässt Raum für die Ersteindrücke der SuS. Die Eröffnungssequenz ist mit der Einführungsaufgabe verlinkt und kann als mp4-Datei heruntergeladen werden.

Danach lesen die SuS die Zusammenfassung des gesamten Videoberichts und verschaffen sich so einen Überblick über das Leben von Amira Gezow. Verständnisfragen und Fragen zum zeitgeschichtlichen Kontext können geklärt werden.



In arbeitsteiliger Partner- oder Gruppenarbeit erstellen die SuS anschließend einen tabellarischen Lebenslauf von Amira Gezow, eine Übersicht ihrer Lebensstationen (Google Maps) mit Kurzbeschreibungen und einen Stammbaum der Familie samt kurzen Informationen über die Schicksale der anderen Familienmitglieder.

Am Ende der Doppelstunde notieren die SuS ihre Gedanken, Gefühle und Fragen in Form eines »Stillen Gesprächs« auf Plakate: Was möchte ich-genauer wissen? Was bewegt mich angesichts des Lebens von Amira Gezow? Was möchte ich Amira Gezow fragen? Welche Bedeutung kann die Lebensgeschichte von Amira Gezow für uns haben? Die Plakate werden am Ende der Lernsequenz wieder aufgegriffen.

### 2.2 Die Bedeutung des Besitzes und die Phasen der NS-Judenverfolgung

Die zweite Doppelstunde beginnt mit einer Übung darüber, welche Bedeutung der eigene Besitz für die SuS hat. Sie beschreiben fünf wichtige Gegenstände aus ihrem Zimmer und erklären deren Bedeutung für sie persönlich. Sie wählen aus, was sie in eine Reisetasche packen würden, wenn sie ihr Zuhause verlassen müssten. Sie be-

schreiben ihre Gefühle und Gedanken im Blick auf die Dinge, die sie für immer zurücklassen müssen und die eventuell von anderen in Besitz genommen werden.

Danach betrachten die SuS Videosequenzen, in denen Amira Gezow von verschiedenen Verlesterfahrungen erzählt, und bearbeiten die zugehörigen Aufgaben. Dabei erstellen sie beispielsweise ein fiktives Interview mit Amira Gezow, stellen Vermutungen darüber an, was Amira Gezow wohl in den Koffer bei ihrer Deportation gepackt hat und setzen sich mit möglichen Gefühlen und Reaktionen im Kontext einer Enteignung auseinander.

Im zweiten Teil der Stunde weitet sich der Fokus zur nationalsozialistischen Politik der Ausgrenzung, Entrechtung, Verfolgung und Vernichtung der Juden. Über eine Internetrecherche ergänzen die SuS historische Informationen in ein vorbereitetes Vier-Phasen-Modell. Mit Hilfe ausgewählter Videosequenzen ergänzen die SuS die vier Phasen mit konkreten Erfahrungen von Amira Gezow.

### 2.3 Vergleich mit der Lebenserfahrung der Auschwitz-Überlebenden Magda Goldner

In der letzten Doppelstunde kommt in besonderer Weise das Leiden von Juden in den Lagern der Nationalsozialisten in den Blick.

Zunächst setzen sich die SuS mit den Erfahrungen von Amira Gezow in den Lagern von Gurs und Rivesaltes auseinander. Zeitgeschichtliche Hintergrundinformationen, die im Unterrichtsentwurf bereitstehen, runden die Aufgabe ab.

Im Unterrichtsgespräch erhebt die Lehrkraft, welches Vorwissen die SuS über Auschwitz haben. Es folgt eine Hinführung zum Leben von Magda Goldner und der halbstündige Bericht von Magda Goldner über ihre Zeit in Auschwitz. Auch diese Sequenz kann als mp4-Datei heruntergeladen und gemeinsam im Klassenraum angeschaut werden. Die SuS erarbeiten daraufhin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Lagererfahrungen von Amira Gezow und Magda Goldner, insbesondere im Umgang des Wachpersonals mit den Gefangenen.

Am Ende erfolgt ein Rückblick auf die Lernsequenz unter Einbeziehung der Plakate der ersten Doppelstunde. Die Gedanken und Gefühle der SuS werden reflektiert.

Schließlich ziehen die SuS Konsequenzen, die sich aus dem Erarbeiteten ergeben. Dazu formulieren sie zehn Grundsätze, die für das Zusammenleben in unserer Gesellschaft und an der Schule gelten sollen.

### 3 Ausblick

Der hier vorgestellte Unterrichtsentwurf mit Arbeitsaufträgen, Videosequenzen, Zusatzinformationen und weiterführenden Links ist auf der Homepage abrufbar. Er kann durch weitere Arbeitsaufträge, die auf der Homepage zur Verfügung stehen, erweitert und mit Arbeitsaufträgen zu anderen Zeitzeugenberichten kombiniert werden.

Die Dokumentation und Präsentation der Arbeitsergebnisse kann entsprechend der technischen Möglichkeiten der Schule analog oder digital erfolgen.

Reinhold Boschki<sup>1</sup>

## Bekämpfung des Antisemitismus als Aufgabe des (Religions-)Unterrichts

Die Ereignisse an deutschen Schulen im Frühjahr 2018, die unter den Stichworten »antijüdische Beleidigungen«, »antisemitische Übergriffe« und »judenfeindliches Mobbing« Schlagzeilen machten, haben die Öffentlichkeit überrascht, nicht jedoch die Expertinnen und Experten. Auch nicht Lehrerinnen und Lehrer. Denn seit längerem ist klar, dass unterhalb des Radars des Unterrichts, auf Pausenhöfen, Schulwegen und in sozialen Netzwerken, Judenfeindschaft latent vorhanden ist und an manchen Stellen offen zutage tritt. Insofern sind Antijudaismus und Antisemitismus eine Daueraufgabe für Pädagogik und Didaktik – im Religionsunterricht, in Ethik, Geschichte und Gemeinschaftskunde, letztlich aber in allen Fächern.

### Muss, wer eine *Kippa* in Deutschland offen trägt, wieder Angst haben?

Bei manchen antijüdischen Übergriffen, von denen die Presse berichtete, scheint es, dass die *Kippa* als Symbol erneut zum Anstoß für Verleumdung und Verachtung werden kann. Auch wenn sie nicht getragen wird, können z. B. jüdische Schülerinnen und Schüler zum Ziel von Mobbing und Ausgrenzung werden. Und wer sie trägt, bekommt Ressentiments bis hin zur Ablehnung ständig zu spüren.

Der 29-jährige Levi Israel Ufferfilge, der in Westfalen geboren wurde, trägt seine *Kippa* aus religiöser Überzeugung. Allerdings musste er in einem Interview feststellen: »Jeden Tag werde ich mindestens ein Mal antisemitisch beleidigt.«<sup>2</sup>

Der Antisemitismus-Beauftragte des Bundes,



*Kippa und Menora.*



Felix Klein, sieht ein Ausbildungsdefizit bei Lehrerinnen und Lehrer im Umgang mit Antisemitismus und Rassismus an Schulen. Sie seien oft nicht ausreichend auf solche Situationen vorbereitet, konstatierte Klein im Inforadio. Wörtlich sagte er: »Leider sind die Lehrer oftmals nicht in der Lage, adäquat zu reagieren. Das liegt auch daran, dass es keine systematische Befassung gibt mit dem Themenkomplex Antisemitismus und Rassismus in der Lehrerbildung.«<sup>3</sup>

Da Einzelfälle immer nur die Spitze des Eisbergs sind, ist für professionell handelnde Lehrerinnen und Lehrer in allen Fächern, aber speziell auch im Religionsunterricht, die Bekämpfung des Antisemitismus eine wieder drängende Aufgabe geworden. In einer empirischen Studie, die von den Universitäten und Hochschulen in Tübingen, Freiburg, Mainz, Zürich und Wien verantwortet wird, sagten Religionslehrkräfte u.a.:<sup>4</sup>

1 Dr. Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.  
2 Welt plus (digital), 31.03.2018.  
3 Info Radio (digital), 29.06.2018.

4 REMEMBER – Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Ein Forschungsprojekt der Universitäten Tübingen, Mainz, Zürich, Wien, der Evangelischen Hochschule Freiburg und der Katholischen Stiftungshochschule München/Benediktbeuern. – Die Ergebnisse werden im Jahr 2019 publiziert.

- »Ich unterrichte das Fach Religion seit 30 Jahren und bin der Überzeugung, dass dringender ist als jemals zuvor, die Erinnerung an den Holocaust wachzuhalten und gegen Rassismus und Antisemitismus Stellung zu beziehen!«
- »Es scheint wichtig, dass verschiedene Fächer sich des Themas annehmen, der Religionsunterricht – auch als wertorientiertes Fach – hat aber hier eine besondere Verantwortung.«
- »Aufzeigen der religiösen Wurzeln des Antijudaismus/Antisemitismus – Aufzeigen der Unvereinbarkeit des hinter dem Antisemitismus stehenden Menschenbildes mit dem christlichen Glauben.«
- »In Klasse 9 lege ich Wert auf die genaue Analyse der antijudaistischen und antisemitischen Vorurteile, ihre biblischen Wurzeln und ihr unheilvolles Zusammenspiel. Das kommt in keinem Schulbuch vor.«
- »Judenfeindschaft: Teil unserer Geschichte, (Mit-)Verantwortung der Kirche(n) beim Antijudaismus.«

Bei der Tagung *An End to Antisemitism* 2018 an der Universität Wien mit mehr als 180 Wissenschaftler\_innen aus aller Welt stellten gleich mehrere Redner die Aktualität des Themas heraus.

Monika Schwarz-Friesel (Technische Universität Berlin) zeigte auf, wie sich antisemitische Äußerungen im Internet immer mehr ausbreiten – erschreckenderweise gerade auch auf Mainstream-Websites und Kanälen wie facebook, Youtube, Hausaufgaben.de, Gute-Frage.net etc.

Martin Rothgangel und Julia Spichal (beide Universität Wien) zeigten bei dieser Tagung die

*religionspädagogische Dimension des Antisemitismus* auf. Nach wie vor ist der Unterricht nicht frei von antijüdischen Vorstellungen und theologischen Mustern, die das Judentum herabsetzen bzw. latent und offen das Christentum als Ablösung des Judentums darstellen (Substitutionstheologie). Die Forschungen dazu von vor mehr als 20 Jahren<sup>5</sup> zeigen im Vergleich zu heute,<sup>6</sup> dass sich Vorurteile bis heute hartnäckig halten und selbst in Curricula sowie Schulbüchern nach wie vor auftauchen.

### Was kann man tun?

#### Beispiele aus dem Religionsunterricht

Religionsunterricht hat in besonderer Weise die Aufgabe, Zeugnisse und Symbole anderer Religionen wahrzunehmen und im Unterricht zum Thema zu machen.

Manche Lehrkräfte bringen eine *Kippa* mit in den Unterricht.<sup>7</sup> Wer sie aufsetzen will, kann es einmal ausprobieren. Darüber hinaus ist es wichtig, die religiösen Hintergründe aufzuarbeiten. Neben vielen verschiedenen Erklärungen ist eine religiöse Begründung, warum fromme Juden eine Kopfbedeckung tragen, folgende: Eine *Kippa* symbolisiert die Hand Gottes, die mich beschützt, die Hand Gottes, die auf mir ruht oder die schützend über mich gehalten wird – wie wenn Mutter oder Vater ihr Kind zärtlich übers Haar streicheln. Die *Kippa* ist für viele, die sie Tag ein, Tag aus, tragen, ein Erinnerungszeichen, das sie auf allen Wegen begleitet: »Gott ist über mir.« Das Käppchen steht insofern symbolisch für Gottes Gegenwart und für die Beziehung, an die der Träger den ganzen Tag erinnert wird. Es erinnert an den Segen, der den

5 Rothgangel, Martin (1995): Antisemitismus als religionspädagogische Herausforderung, Freiburg.

6 Spichal, Julia (2015): Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich, Göttingen.

7 Leicht zu bestellen im Internet.

Menschen verheißt ist: »Der Herr segne dich und behüte dich; der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden.« (4 Mose bzw. Numeri 6, 24-26) Auch die Psalmen zeugen vom Vertrauen und von der Bitte, dass Gott stets mit uns und über uns sei: »Herr, lass dein Angesicht über uns leuchten!« (Ps 4,7); »Lass deine Güte über uns walten, o Herr!« (Ps 33,22)

Wer über die religiöse Tiefendimension anderer Religionen, hier des Judentums, aufklärt, kann die Hoffnung haben, dass Lernende die Menschen dieser Religionen besser verstehen und Vorurteile über andere reduzieren, vielleicht sogar hinter sich lassen.



»Der Teufel hält den Juden im Griff«, frühgotisches Portal, die sog. *Judenkonsole*, am Hauptportal des Doms zu Wetzlar (Hessen), ca. 1300.

Ein anderes Beispiel sind jüdenfeindliche Bilder, die viele Religionslehrkräfte im Unterricht einsetzen, um die historischen Wurzeln des Antisemitismus bewusst zu machen. Neben den berühmten *Synagoga*-Darstellungen können Bilder von Verteufelungen der Juden als besonders eindrückliche Illustrierung eingesetzt werden. Und vor allem kann deren Aktualisierung in heutigen antisemitischen Schmähbildern die geschichtlichen Bezüge mit der Gegenwart in Verbindung setzen: So wie in den historischen Darstellungen der Teufel und die Juden eine enge Umklammerung ausführen, wurden im Nationalsozialismus die Juden dämonisiert (zum Teil gibt es Dämonen-

und Satans-Darstellungen zusammen mit Juden) und werden sie bis heute auf Neonazi-Websites im Internet verzeichnet. Die gleichen Muster, die in der Vergangenheit auftauchen, sind zu sehen: Juden und der Satan eng umschlungen, um gemeinsam die Weltherrschaft zu erlangen.

Wenn sich Lernende und Lehrende für derlei historische und aktuelle antisemitische Darstellungen des Judentums sensibilisieren, wenn sie sich mit den Hintergründen solcher Schmähungen in Geschichte und Gegenwart befassen, können sie einen Beitrag leisten, um Antisemitismus und Rassismus in der Gesellschaft zu entlarven und zu bekämpfen.

Karin Kaper und Dirk Szusziak | Kinodokumentarfilm nun auch auf DVD

## Film »Wir sind Juden aus Breslau«

Überlebende Jugendliche und ihre Schicksale nach 1933

### 14 Zeitzeugen stehen im Mittelpunkt der Dokumentation

Sie erinnern nicht nur an vergangene jüdische Lebenswelten in Breslau. Sie waren jung, blickten erwartungsfroh in die Zukunft, fühlten sich in Breslau, der Stadt mit der damals in Deutschland drittgrößten jüdischen Gemeinde, beheimatet. Dann kam Hitler an die Macht. Ab diesem Zeitpunkt verbindet diese Heranwachsenden das gemeinsame Schicksal der Verfolgung durch Nazi-Deutschland: Manche mussten fliehen oder ins Exil gehen, einige überlebten das Konzentrationslager Auschwitz. Der Heimat endgültig beraubt, entkamen sie in alle rettenden Himmelsrichtungen und bauten sich in den USA, England, Frankreich, und auch in Deutschland ein neues Leben auf. Nicht wenige haben bei der Gründung und dem Aufbau Israels wesentlich mitgewirkt.

Anhand der Lebensschicksale der Protagonisten setzt der Film auch die Gründung des Staates Israel mit den Erfahrungen des Holocaust in Verbindung. Aufgrund seiner aktuellen Brisanz ist er ein eindringliches Dokument gegen stärker werdende nationalistische und antisemitische Strömungen in Europa. Er zeigt auf, wohin eine katastrophale Abschottungspolitik gegenüber Flüchtlingen führt.

*Protagonisten:* Esther Adler, Gerda Bikales, Anita Lasker-Wallfisch, Renate Lasker-Harpprecht, Walter Laqueur, Fritz Stern, Guenter Lewy, David Toren, Abraham Ascher, Wolfgang Nossen, Eli Heymann, Mordechai Rotenberg, Max Rosenberg, Pinchas Rosenberg sowie eine deutsch-polnische Jugendgruppe aus Bremen und Wrocław.

*Ehrungen:* Deutsch-Polnischer Kulturpreis

Schlesien 2017, Ehrenmedaille der Europäischen Kulturhauptstadt Wrocław, weltweit eingeladen auf bedeutende Filmfestivals, große Tournée in den USA, Polen und Israel.

*Förderer des Filmprojekts:* die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien, Robert Bosch Stiftung, Auswärtiges Amt, Deutsch-Polnische Wissenschaftsstiftung, Deutsch-Polnisches Jugendwerk und Bethe-Stiftung im Programm »Wege zur Erinnerung«, Tönjes E.A.S.T., Ursula Lachnit-Fixson-Stiftung, Stadt Wrocław, Stiftung Zukunft Berlin.

### Der preisgekrönte Film erfährt Anerkennung und Unterstützung

Nach den Premieren in Wrocław am 6.11., der Deutschland-Premiere am 12.11. auf dem Internationalen Filmfestival in Cottbus und der Berliner Premiere im Zeughauskino des Deutschen Historischen Museums erfolgte der bundesweite Kinostart am 17.11.2016.

In über 150 Kinos haben die Regisseure den Film persönlich vorgestellt und wurden dabei von einer großen Anzahl von Kooperationspartnern unterstützt: von jüdischen Gemeinden, Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Gewerkschaften, Deutsch-Polnischen Gesellschaften, Initiativen gegen Antisemitismus, vom Stadtjugendring, von katholischen und evangelischen Einrichtungen, Schulen, Jugendzentren und vielen weiteren gesellschaftlichen Kräften.

Zahlreiche Schulvorführungen in Kinos und Schulprojekttagen belegen, dass sich der Film ideal für den Einsatz in Schulen und Veranstaltungen mit Jugendlichen ab 14 Jahren eignet.

### Pressestimmen

- *Peter von Becker, Tagesspiegel:* »Ein filmisches Denkmal, erschütternd und erhellend. Um das Aufeinandertreffen der letzten Zeugen mit den Mädchen und Jungen von heute ziehen die Filmmacher Kaper und Szuszi ihre behutsamen Kreise: von Breslau einst und jetzt, von Orten der Emigration mit Szenen auch aus Israel, den USA oder Frankreich, im Wechsel zwischen historischen und aktuellen Aufnahmen, Einzelinterviews, Dialogen mit den Jugendlichen und erstaunlichen Begegnungen.«
- *Wilfried Hippen, TAZ:* »Mit der Veränderung des politischen Klimas in Polen hat der Antisemitismus dort neuen Auftrieb bekommen, und indem sie auch davon in ihrem Film erzählen, geben die Filmemacher ihm noch mehr Tiefe und Dringlichkeit.«
- *Eva-Elisabeth Fischer, Süddeutsche Zeitung:* »Zeugnis gegen die Unverbesserlichen. Es wird alles gesagt. Geschont wird niemand. Und das ist gut so.«
- *Björn Schneider, Spielfilm.de:* »Wir sind Juden aus Breslau ist ein Kaleidoskop an ergreifenden, sprachlos machenden Einzel- und Familienschicksalen, die der Film klug, mitreißend und zu keiner Sekunde langatmig, miteinander verwebt.«
- *Dorothee Tackmann, Programm kino.de:* »In vierzehn Lebensläufen entsteht eine Reise um die halbe Welt. Eine bewegende, perspektivenreiche Dokumentation. Dieses Zusammentreffen der Zeitzeugen ist einmalig. Der Film nimmt einen gefangen.«



Jüdische Klasse, Breslau 1938.

### Angaben zu Film und DVD

- Deutsche Film- und Medienbewertung (FBW): Prädikat Wertvoll | FSK: ab 12 Jahre
- Länge: 108 Minuten
- Informationen zum Film:  
**[www.judenausbreslaufilm.de](http://www.judenausbreslaufilm.de)**
- Originalfassung mit Untertiteln in drei Sprachen (deutsch, englisch, polnisch)
- zusätzlich alle Originalinterviews mit den Protagonisten in voller Länge, Biografien der Mitwirkenden, Zusammenstellung von Pressematerial und Fotogalerie
- Öffentliche Vorführungen nur in Absprache
- DVD erhältlich für den privaten Gebrauch zum Preis von € 19,90 + € 2,00 Versand. Alle anderen Tarife auf Anfrage.

### Bestellung und Anfragen

- über das Kontaktformular der Homepage  
**[www.judenausbreslaufilm.de](http://www.judenausbreslaufilm.de)**
- tel.: 030/61 507722 oder 0160-4934029
- per Mail: [kaperkarin@web.de](mailto:kaperkarin@web.de)

René Dausner<sup>1</sup>

## Josef Wohlmuth zum 80. Geburtstag

Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken

*Kaum ein christlicher Theologe hat sich derart nachhaltig und konsequent auf jüdisches Denken eingelassen wie der vor 15 Jahren emeritierte Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth. Zu Beginn dieses Jahres feierte er seinen 80. Geburtstag. Hier der Versuch einer akademischen Würdigung:*

Wer Josef Wohlmuth persönlich kennt, weiß nicht nur seine bescheidene und ganz dem Gesprächspartner zugewandte Art zu schätzen, sondern auch den wachen und innovativen Geist.

Als prominentes Beispiel für diese geistige Offenheit und Beweglichkeit mag die öffentliche Abschiedsvorlesung gelten, die Josef Wohlmuth am 7. Februar 2003 im Festsaal der Bonner Universität gehalten hat. Denn als Gegenstand der Vorlesung wählte er kein bereits hinlänglich bearbeitetes Themenfeld, das geeignet gewesen wäre, eine Bilanz seiner ausgesprochen produktiven Lehr- und Forschungstätigkeit zu ziehen.

Grund genug für diese theologische Bilanz hätte es gegeben: Nach seiner Dissertationsschrift über die Eucharistielehre des Trienter Konzils, die im Sommersemester 1973 unter Betreuung von Joseph Ratzinger in Regensburg angenommen wurde, legte er im Jahr 1979 als Habilitationsschrift eine dogmen- und konziliengeschichtliche Studie über die »Verständigung in der Kirche« anhand der Sprache des Konzils von Basel vor. Die Position des Konziliarismus, die Wohlmuth mit Nachdruck bis heute vertritt, erklärt sein bleibendes Interesse an den Konzilien. Ausdruck und Höhepunkt dieses Forschungsinteresses bildet die auf drei Bände angelegte deutsche Übersetzung der *Dekrete der ökumenischen Konzilien* (1998 –

2002), deren weitere Verbreitung durch eine digitale Version befördert werden könnte, die dem Verlag darum dringend empfohlen sei.

Das zentrale Anliegen und die Motivationskraft aller weiteren dogmatischen Studien liegen – und es wäre kaum abwegig in dieser Fundierung eine Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils und der damit gegebenen längst überfälligen Hinwendung der katholischen Kirche zum zeitgenössischen Judentum zu sehen – in der Erkenntnis jüdischen Denkens. Waren zunächst Franz Rosenzweig, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno wichtige Referenzautoren, so stieß Wohlmuth in seiner weiteren Beschäftigung bald auf einen weiteren, zeitgenössischen Philosophen: Emmanuel Levinas. Mit allem zur Verfügung stehenden Eifer und Ernst studierte Wohlmuth fortan das anspruchsvolle Werk des französischen Philosophen, um die eigene, christliche Theologietradition besser verstehen zu können sowie vor allem, um den transzendentalphilosophischen Ansatz seines eigenen Lehrers, Karl Rahner, phänomenologisch zu vertiefen und weiterzuführen.

Im Jahr 1998, etwas mehr als zehn Jahre nach seiner Berufung auf den Lehrstuhl für Dogmatik in Bonn, veröffentlichte Wohlmuth den bis heute einschlägigen Sammelband »Emmanuel Levinas: Eine Herausforderung für die christliche Theologie«. Der Band war nicht Abschluss und Ende einer wissenschaftlichen Beschäftigung, sondern Anfang und Ausgangspunkt zahlreicher weiterer Studien zu zentralen Themenbereichen der Dogmatik sowie des jüdisch-christlichen Gesprächs: zur Schöpfungstheologie, zur theologischen Anthropologie, zur Gnaden- und Erlösungslehre,

immer wieder und zentral zur Trinitätslehre und zur Christologie sowie nicht zuletzt zur Eschatologie und zum Messianismus.

Einem an Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs interessierten Publikum ist selbstverständlich bekannt, dass Josef Wohlmuth über dreißig Jahre eine tragende Säule des Gesprächskreises *Juden und Christen* beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken war, dem er seit seiner Berufung nach Bonn bis zum Abschluss der vergangenen Amtsperiode des Kreises im Jahr 2017 angehörte. Weniger bekannt – und in der Systematischen Theologie leider noch immer zu wenig rezipiert – ist seine wegweisende Trilogie zum Gespräch der christlichen Theologie mit jüdischem Denken.

Der *erste* Band erschien 1996 mit dem an Martin Buber orientierten Titel *Im Geheimnis einander nahe*. Als Grundlagenwerk werden hier nahezu alle dogmatischen Traktate ausgehend von der These des im Mysterium mit dem Christentum verbundenen Judentums behandelt.

Eine vorläufige Bilanz des Sonderforschungsbereichs *Judentum – Christentum* (534), dessen Sprecher Wohlmuth war, bildet der *zweite* Sammelband, dessen Titel ein über Emmanuel Levinas vermitteltes Zitat Rabbi Jischmaels darstellt: *Die Tora spricht die Sprache der Menschen* (2002). Stärker als zuvor rückt Wohlmuth hier die Frage der Sprache und der Christologie ins Zentrum.

*An der Schwelle zum Heiligtum* ist der Titel des *dritten* Sammelbandes, den Wohlmuth nach seiner Emeritierung (2003) und nach seiner zweiten Amtszeit als Dekan des Studienjahres in Jerusalem (2003/4) – die erste Amtszeit war 1983/4 –



Josef Wohlmuth.

veröffentlichte. Im Fokus dieses Bandes steht die intensive Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, wobei neben Levinas nun auch Jacques Derrida, Hans Blumenberg und Jean-Luc Marion an Bedeutung gewinnen.

Der letztgenannte Band ist zugleich eine Fortführung der eingangs bereits erwähnten Abschiedsvorlesung, mit der Josef Wohlmuth nicht Rückschau hielt, sondern bewusst einen innovativen Forschungsimpuls gesetzt hat. Denn vor dem Hintergrund einer in der Philosophie sowie weiteren Wissenschaftsdisziplinen aktuellen Debatte über ökonomische Tauschverhältnisse griff Wohlmuth die Frage eines »anökonomischen« Gabediskurses auf. Mit dem Satz aus der Apostelgeschichte »Geben ist seliger als nehmen« (Apg 20,35) überschrieb Wohlmuth seine *Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe*. Diesem Impuls folgten nicht nur seine weiteren Arbeiten, sondern gerade in der deutschsprachigen Theologie noch weitere Forschungsprojekte zu einer Theologie der Gabe. Von diesen Vorüberlegungen vermochten auch jene zu zehren, die für sich die Vorgaben nicht in Anspruch nehmen wollten. Die Geste, mit einer Ab-



schiedsvorlesung mit vollen Händen zu geben und neue Forschungsperspektiven und Zukunftspotenziale theologischer Arbeit zu skizzieren, darf sicherlich ohne jeden Hintergedanken als vorbildlich und beispielhaft gelten.

Eine – und sei es auch nur vorläufige – Bilanz dieses theologisch reichen und fruchtbaren Schaffens kann selbstverständlich im Rahmen einer kurzen Würdigung nicht erwartet werden. Denn wenn schon die bereits genannten Werke nicht hinreichend zur Sprache gekommen sind, so erst recht nicht die noch ungenannten:

An erster Stelle zu nennen wäre der Studieneinführungsband *Katholische Theologie heute*, der – obgleich in erster Auflage bereits 1990 erschienen – noch immer in propädeutischen Seminaren verwendet wird; zu nennen wären des Weiteren die inzwischen vergriffene, jedoch bald neu erscheinende und mit aktuellen Kommentaren erweiterte kleine mystagogische Christologie *Jesu Weg – unser Weg* aus dem Jahr 1992. Einer intensiveren Rezeption harret noch immer die Studie zur Eschatologie mit dem schönen Titel *Mysterium der Verwandlung*, die einen Dialog mit

jüdischem Denken der Gegenwart sucht und sowohl für Studierende als auch für Forschende eine höchst Gewinn bringende und bereichernde Lektüre bedeutet. Zu nennen wäre aber auch das kleine narrative Reisetagebuch *Gast sein im Heiligen Land*, das 2008 in einer Neuauflage des vormaligen *Jerusalem Tagebuchs* erschien.

Unbedingt zu erwähnen ist der in der Reihe der *Quaestiones Disputatae* gemeinsam mit Hubert Frankemölle herausgegebene Sammelband *Das Heil der Anderen. Problemfeld ›Judenmission‹*, der eine dringend erforderliche wissenschaftliche Antwort auf die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte durch Benedikt XVI. darstellt.

Erwähnt sei auch, dass Josef Wohlmuth die Initialzündung zu dem Anfang Dezember 2015 abgehaltenen internationalen Münchner Kongress *Das Konzil ›eröffnen‹ 50 Jahre nach dem II. Vatikanum* gegeben hat.

Die kleine Studie *Theologie als Zeit-Ansage* schließlich, die 2016 erschien, enthält u.a. den Vortrag, den Wohlmuth aus Anlass der zweiten Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt im Jahr 2014 hielt. Vor dem Hintergrund der bereits genannten Abschiedsvorlesung liest sich auch dieser Vortrag als programmatischer Entwurf einer kommenden Theologie. Voller Erwartung dürfen wir als Lesende uns daher auf die noch ausstehende Studie zur Eucharistietheologie freuen.

Voller Dankbarkeit wende ich mich daher an meinen theologischen Lehrer, der zu Beginn des Jahres 2018 seinen 80. Geburtstag feierte, und schließe mit den Worten: *Ad multos annos!*

## Aktuelle Notizen<sup>1</sup>



### Antisemitismus-Konferenz in Wien

»An End to Antisemitism!« war die internationale Konferenz zum Antisemitismus überschrieben, die vom 18. bis 22. Februar 2018 an der Universität Wien stattfand. Mehr als 180 Wissenschaftler\_innen gingen in verschiedenen Themenbereichen bzw. Fachdisziplinen der Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus nach: Biblischer und christlicher Antisemitismus, muslimischer Antisemitismus, Philosophie und Ethik, mittelalterliche Geschichte, Zeitgeschichte, Medien, Politikwissenschaft und Pädagogik.

Die pädagogische Abteilung wurde von Martin Rothgangel geleitet, Professor für Religionspädagogik an der Universität Wien, der zusammen mit seiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin Julia Spichal gegenwärtige Lehrpläne und Schulbücher durchsucht und bis heute Spuren von antijüdischen Ressentiments und christlichen Ablöse- bzw. Überhöhungstheologien findet.

Papst Franziskus hatte in seinem Grußwort zur Konferenz einen energischen Kampf gegen christlichen Antijudaismus und Antisemitismus gefordert.

- <https://anendtoantisemitism.univie.ac.at>

### Martin-Buber-Tagung im Haus am Maiberg in Heppenheim

*»Erlebend sind wir Angeredete;  
denkend, sagend, handelnd, hervor-  
bringend, einwirkend vermögen wir  
Antwortende zu werden.«* **Martin Buber**

Die Fachtagung, die vom 2. bis 4. März 2018 von der Martin-Buber-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit dem Martin-Buber-Haus in Heppenheim veranstaltet wurde, war der »Pädagogik in der Verantwortung der Situation« bei Martin Buber und Janusz Korczak gewidmet.

Eine Art Gelenkstelle zwischen Bubers Dialogphilosophie und der Pädagogik kommt seinem Begriff der Verantwortung zu. Pädagogik erhält ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit nur in der Verantwortung der ihr gestellten Situation. Die Tagung behandelte, was das konkret heißt und was eine solche Forderung nach Antwort auf Erlebtes, auf Begegnendes für die Pädagogik in Theorie und Praxis bedeuten könnte. Neben Martin Bubers Philosophie wurde dabei die radikale Pädagogik der Partizipation des Kinderarztes und Pädagogen Janusz Korczak (1878–1942) gestellt und Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede erörtert.

- [www.haus-am-maiberg.de/veranstaltung/tagung-der-padagogischen-sektion-der-martin-buber-gesellschaft/](http://www.haus-am-maiberg.de/veranstaltung/tagung-der-padagogischen-sektion-der-martin-buber-gesellschaft/)



<sup>1</sup> Aus Krankheitsgründen konnte **Dr. Christoph Münz** diese Ausgabe der »Aktuellen Notizen« nicht verfassen. Zusammenstellung für das vorliegende Heft: Redaktion/Schriftleitung.

Prof. Dr. Daniel Krochmalnik  
erhält seine Ernennungsurkunde  
aus der Hand von  
Martina Münch, Wissenschafts-  
ministerin von Brandenburg.



### Prof. Daniel Krochmalnik wechselt nach Potsdam

Am 1. April 2018  
wechselte Daniel  
Krochmalnik an  
die »School of Je-

wish Theology« der Universität Potsdam. Der Mitherausgeber der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext (ZfBeg)* übernimmt dort den Lehrstuhl für Jüdische Religion und Philosophie. »An der School of Jewish Theology in Potsdam erhalte ich die Möglichkeit, an der Ausbildung künftiger Rabbiner und Kantoren mitzuwirken – für ein lebendiges Judentum in Europa. Damit führe ich meine wissenschaftliche Karriere zum Ziel«, so Daniel Krochmalnik, der klassische rabbinische und philosophische Texte mit einem systematisch-theologischen Schwerpunkt lehren wird. Seit 2002 ist Krochmalnik Mitherausgeber der Werke Moses Mendelssohns. 2003 wurde er zum Professor für Jüdische Religionspädagogik und -didaktik an die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg berufen und hat dieses Fach dort aufgebaut.

- [www.juedischetheologie-unipotsdam.de/juedische-theologie-in-potsdam/aktuelles.html](http://www.juedischetheologie-unipotsdam.de/juedische-theologie-in-potsdam/aktuelles.html)

### Internationale Konferenz zum Christlich-jüdischen Dialog in Frankfurt

Vom 13. bis 15. Mai 2018 fand im Haus am Dom, Frankfurt/Main, in Kooperation mit der

Goethe-Universität Frankfurt und weiteren Partnern eine internationale Konferenz statt: »Bilanz und Neuaufbrüche: Gegenwart und Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs.«

In den vergangenen Jahrzehnten ist auf internationaler Ebene in Theologie und Kirche im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs Vieles in Bewegung geraten – mit Blick auf die Reflexion über die Geschichte des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus bis hin zur *Shoah*, aber auch hinsichtlich der Neuformulierung christlichen Selbstverständnisses in der Begegnung mit dem Judentum oder jüdischer Wahrnehmungen des Christentums.

Die Konferenz, die namhafte Forscher\_innen und Repräsentant\_innen des Dialoges aus dem In- und Ausland zusammenbrachte, bilanzierte Erreichtes und diskutierte die unterschiedlichen Facetten des christlich-jüdischen Dialogs der Gegenwart.

- [www.hausamdom.bistumlimburg.de](http://www.hausamdom.bistumlimburg.de)

### Der Staat Israel wird 70 Jahre alt

Am 14. Mai 1948 wurde in Tel Aviv die Unabhängigkeitserklärung des Jüdischen Nationalrats von David



Ben-Gurion verlesen und damit der Staat Israel gegründet.

Die *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext (ZfBeg)* wird in einer der nächsten Ausgaben die Thematik der religiösen und interreligiösen Situation in Israel aufgreifen.

Sadik Hassan<sup>1</sup>

## Der Islam ist ein Ring einer langen Kette

1

Wir meinen, wir reden über eine Religion, wenn wir vom Islam sprechen. Mit dieser landläufigen Meinung liegen wir aber nicht ganz richtig. *Islam* ist nicht gleichbedeutend mit *islamischer Religion*. Das Wort *Islam* ist ein arabisches Wort, es stammt aus der Wurzel *salima*<sup>2</sup>. Diese Wurzel bedeutet im Allgemeinen: wohlbehalten, unversehrt, sicher sein, frei sein (von). Jedes Wort, welches aus dieser Wurzel stammt, muss die drei Wurzelkonsonanten *s-l-m* beinhalten.

Das Wort *Islam* hat zwei Bedeutungen, eine philologische und eine theologische. Im allgemeinen philologischen Sinn bedeutet *Islam* die völlige Hingabe an Gott oder die Ergebung in den Willen Gottes. Jeder Mensch, der an den einen einzigen Gott (also an den Gott Adams und Abrahams) glaubt und diese Hingabe bzw. Ergebung leistet, wird mit dem arabischen Substantiv als *Muslim* bezeichnet. Soweit die philologische Bedeutung.

Im engeren theologischen Sinn bedeutet das Wort *Islam* mit dem arabischen Artikel *Al*, also *Al-Islam*, die islamische Religion. Mit den Substantiven *Muslim* (Maskulinum Singular, Plural *Muslimūn*) und *Muslima* (Femininum Singular, Plural *Muslimāt*) wird ein Mensch definiert, der die völlige Hingabe an den Willen Gottes zeigt und der an die Botschaft des Propheten *Mohammed* als Fortsetzung aller vorherigen Botschaften von *Adam* über *Noah*, *Abraham*, *Moses* und *Jesus* glaubt. Die islamische Lehre versteht sich als Glied in dieser Kette von göttlichen Botschaften und sieht zu den jüdischen und christlichen Botschaften zahlreiche Beziehungen.

## 2 Welche Beziehungen?

### 2.1 Die historischen Beziehungen

Beim Blick auf die Entstehungsgeschichte der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam kann man viele Gemeinsamkeiten feststellen:

- 1 Alle drei Religionen entstanden in Gebieten der patriarchalischen altorientalischen Gesellschaft, die diese Religionen geprägt hat.
- 2 *Tenach*, *Bibel* (Altes und Neues Testament) und *Koran*, die Heiligen Schriften der drei Religionen, behandeln Themen, die im Interesse der damaligen Gesellschaften lagen. Die Offenbarungen der drei Religionen entsprachen dem jeweiligen Entwicklungsstand der Menschen und wurden demgemäß formuliert.
- 3 Alle drei Heiligen Schriften behandeln die Schöpfung und ihren Schöpfer. Viele Geschichten, etwa die von *Adam*, *Noah* und *Abraham*, werden in allen drei Heiligen Schriften auf ähnliche Weise behandelt.<sup>3</sup>
- 4 Alle drei Religionen entstanden in einem Gebiet, welches von gleichen klimatischen Verhältnissen beeinflusst wird, die wiederum die Lebensweise der Menschen, wie etwa ihre Kleiderwahl, bestimmt hatte. Auch diesem Thema haben sich die drei Religionen angenommen, wie ihre Heiligen Schriften bezeugen.<sup>4</sup>

### 2.2 Die theologischen Beziehungen

Für den Islam bestehen darüber hinaus weitreichende theologische Beziehungen zwischen den drei Religionen:

1 Dr. Sadik Hassan ist Arabist und Islamwissenschaftler und war bis zu seiner Zuruhesetzung Lehrbeauftragter für Islamwissenschaft an der Evangelischen Hochschule Freiburg.  
2 Wehr, Hans (1968): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden.

3 Siehe dazu auch die Koran-Verse 2,136; 3,3; 3,84, 4,136; 4,152; 41,43 (AK) und viele andere Verse mehr.  
4 Vgl. in diesem Zusammenhang: 1 Kor 11,3-6; 11,10; 1 Tim 2,9; Gen 24,65; Ez 15,10 sowie Koran 24,31 und 33,95.

- 1 *Moses, Jesus und Mohammed*, die Verkünder der drei Religionen, sind nach der islamischen Lehre Gesandte Gottes, die der Menschheit zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sprachen eine göttliche Botschaft offenbart haben.<sup>5</sup>
- 2 Alle drei Religionen haben diese Botschaften in ihren Heiligen Büchern zusammengefasst und für die Menschen schriftlich niedergelegt.
- 3 Trotz der unterschiedlichen Formulierungen der Heiligen Schriften behandeln sie alle ein zentrales Thema, die Schöpfung und ihren Schöpfer.
- 4 Unter dem Schöpfer verstehen die drei Religionen den Gott *Abrahams* – auch, wenn sie diesen Gott mit verschiedenen Namen nennen.

*Abraham* ist also der gemeinsame Vater des Judentums, des Christentums und des Islam. Nach der islamischen Lehre hat Gott *Abraham* schon in der Frühzeit seines Lebens als Botschafter seiner Offenbarung erwählt:

*Und Wir haben zuvor Abraham zu seinem rechten Verhalten geleitet. Und Wir wussten über ihn Bescheid.*<sup>6</sup>

*Al-'Adyānu l-ibrāhīmīya*, die abrahamitischen Religionen, nennen die Muslime das Judentum und das Christentum neben dem Islam, weil sie sich alle auf *Abraham* berufen. In der abrahamitischen Lehre liegt nach islamischem Verständnis auch die gemeinsame Wurzel der drei Religionen, der Monotheismus. Die verschiedenen Offenbarungen sind nach islamischer Vorstellung nur eine einzige, die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sprachen durch die Propheten *Adam*,

*Abraham, Moses, Jesus und Mohammed* verkündet wurden. Diese These wird im Koran mehrmals bestätigt, etwa in Sure 42,13:

*Er hat euch von der Religion verordnet, was Er Noach aufgetragen hat, und was Wir dir offenbart haben, und was Wir Abraham, Mose und Jesus aufgetragen haben: Haltet die (Bestimmungen der) Religion ein und bringt keine Spaltungen hinein.*<sup>7</sup>

Der Koran spricht hier von nur einer Religion, nicht von mehreren, und fordert die Anhänger der Religion *Abrahams* auf, diese Einheit zu bewahren. Weitere Beispiele für die Art, wie die Anhänger der göttlichen Botschaften ihre Beziehungen zueinander gestalten sollen, sind im Koran in einer Fülle von Versen zu finden.<sup>8</sup> Wenn der Koran im oben genannten Vers gleichzeitig mehrere Verkünder der göttlichen Botschaft nennt, so ist das ein deutlicher Hinweis auf die eine gemeinsame Quelle der Religion, auf Gott. Was sich ändert, sind Zeit und Sprache der Verkündigungen. Wer an Gott als Quelle der Religion glaubt und daran, dass deren Botschafter von Gott beauftragt wurden, seine Lehre zu verbreiten, der kann nicht glauben, dass diese Quelle sich widerspricht oder die Menschen in die Irre führt, indem sie ihnen widersprüchliche Informationen schickt.

Dieser koranische Vers, der außerdem auf die Kontinuität der göttlichen Lehre von *Adam* bis *Mohammed* verweist, gehört zu den sogenannten vollendeten Versen, arab. *Al-'Āyātu l-muhkamātu*.<sup>9</sup> Solche Verse dürfen nicht beliebig interpretiert oder ausgelegt werden, sie sind vielmehr wortwörtlich zu verstehen. Diese feste Beziehung

5 In der arabischen Sprache unterscheidet man zwischen Begriffen Gesandter Gottes (arab. Rasūl) und Prophet (arab. Nabī). Rasūl bedeutet: derjenige Prophet, der eine göttliche Botschaft für die gesamte Menschheit oder für ein Volk trägt, wie z.B. die Propheten der drei monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam. Nabī bedeutet: derjenige Prophet, der keine solche Botschaft, sondern eine Anweisung Gottes für eine bestimmte Zeit und an einem bestimmten Ort bekommt, wie z.B. Noah. Also jeder Rasūl ist ein Prophet, aber nicht jeder Prophet ist ein Rasūl.

6 Koran 21,51 (AK).

7 Wenn Gott im Koran von sich spricht, tut er das entweder in der dritten Person Singular Maskulinum (Er) oder in der ersten Person Plural (Wir).

8 Zum Beispiel 2,136 und 3,84.

9 Siehe zu dieser Thematik Hassan, Sadik (2011): Der Islam in der Diskussion, Kapitel: Terror und Gewalt im Namen der Religion, Freiburg, S. 20.

zu den göttlichen Botschaften wird von manchen muslimischen, aber auch von nicht-muslimischen Auslegern und Hasspredigern trotz ihrer Deutlichkeit nicht akzeptiert, weil sie nicht zu ihrem Denken passt.

Die Anhänger der Heiligen Schriften, also des *Tenachs* und der Bibel, nennt der Koran *Leute der Schrift* (arab. *ahlu l-kitāb*). Im Koran 29,46 steht darüber Folgendes:

*Und streitet mit den Leuten des Buches nur auf die beste Art, mit Ausnahme derer herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: »Wir glauben an das, was zu uns einer. Und wir sind ihm ergeben.«*

Oder in 3,64:

*Sprich: O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: dass wir Gott allein dienen und Ihm nichts beigesellen, und dass wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt: »Bezeugt, dass wir Gott ergeben sind.«*

Schon damals also hat der Koran die Muslime zum Dialog mit anderen aufgefordert. Und diese Aufforderung gilt auch heute noch. Manche muslimischen *Ulema* versuchen nun, ihre Feindschaft gegenüber Andersgläubigen mit koranischen Versen zu begründen, die – anders als die *vollendeten Verse* – Mehrdeutigkeiten beinhalten und unterschiedlich ausgelegt werden können. Es sind dies die sogenannten *al-'Ayāt al-mutašabihāt*,

mit deren parteilicher Interpretation die *Ulema* alle Gewalttaten, auch gegen Muslime, rechtfertigten.

Auch die Zehn Gebote sind ein gutes Beispiel für die ähnlichen Inhalte der Heiligen Schriften von Judentum, Christentum und Islam. Man findet sie im Koran, wenn auch anders formuliert, in Sure 17,22-39.

Die Geschichten von der Auseinandersetzung zwischen *Mose* und *Pharao* und von der Durchquerung des Roten Meeres erzählt der Koran in Sure 10,75-94.

Nicht nur in der koranischen Sure 19, die den Namen *Maria* trägt und die Geburtsgeschichte Jesu und die Geschichte seiner Mutter, der Jungfrau *Maria*, ausführlich erzählt, werden *Jesus* und *Maria* ehrenvoll erwähnt, sondern auch in vielen anderen Suren des Korans wie zum Beispiel in 3,42, wo steht:

*»Als die Engel sagten: O Maria, Gott hat dich ausgewählt und rein gemacht, und er hat dich vor den Frauen der Weltenbewohner auserwählt.«*

Oder in 3,45:

*»Als die Engel sagten: O Maria, Gott verkündete dir ein Wort von Ihm, dessen Namen Christus Jesus, der Sohn Maria, ist; er wird angesehen sein im Diesseits und Jenseits, und einer von denen, die in die Nähe Gottes zugelassen werden.«*

Wie schon erwähnt, spielt der Monotheismus im Islam die zentrale Rolle und wird als gemeinsame Basis aller Religionen verstanden. In Sure 2,62 steht:

*Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, all die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein.*



Die vielen und wichtigen Gemeinsamkeiten der abrahamitischen Religionen sollen uns jedoch nicht daran hindern, auch über die Unterschiede zwischen den drei Religionen zu sprechen. Solche Gespräche sind aber erst möglich, wenn jede Seite sowohl über ihre eigene Identität Bescheid weiß als auch die der anderen kennt und vor allem anerkennt.

Eine weitere wichtige Voraussetzung ist die Übereinkunft der Gesprächspartner, dass es kaum möglich sein wird, sich über alle Punkte vollkommen einig werden zu können. Es sollte im Gespräch vielmehr darum gehen, die Unterschiede als Zeichen der eigenen Identität zu verstehen und sie nicht als Hindernis zur Zusammenarbeit und des Zusammenlebens darzustellen und dabei

die vielen und zentralen Gemeinsamkeiten zu vergessen. Mit einem Wort: Der Dialog muss reifen und braucht dafür eine gewisse Zeit.

Wenn wir uns hier auf die Divergenzen zwischen Christentum und Islam konzentrieren, so wollen wir dazu drei theologische Themen herausgreifen: nämlich das Thema Vater/Sohn, die Kreuzigung Jesu und die Trinitätslehre des Christentums.

### 2.3 Die Beziehung Vater/Sohn im Christentum, bezogen auf die Beziehung Gott/Jesus

Der Islam und seine Vorstellung von Gott zeigen uns eine Definition Gottes, wonach man Gott nicht in einen Rahmen fassen kann. Gott ist nach dem Koran-Vers in Sure 24,35 »das Licht der Himmel und der Erde.« Dies bedeutet für einen Muslim, dass man Gott nicht irgendwelche Eigenschaften eines menschlichen Individuums zuschreiben kann.

Wenn die Beziehung zwischen Vater und Sohn, bezogen auf die Beziehung zwischen Gott und Jesus, als leibliche Beziehung verstanden wird, so muss sie von den Muslimen abgelehnt werden, da man Gott nicht wie ein Individuum mit biologischen Eigenschaften beschreiben darf.

Wenn die Beziehung Vater/Sohn in Bezug auf Gott/Mensch verstanden wird, so ist diese Beziehung keine leibliche, sondern eine seelisch-geistliche Beziehung. Und Jesus ist in diesem Sinne die Seele/Geist Gottes, wie es im Koran 19,17 steht.

Diese Art der Beziehung kann aber auf alle Menschen übertragen werden, die sich in einer seelischen bzw. geistlichen Beziehung zu Gott befinden. Danach kann ein Muslim alle diese Menschen als Kinder Gottes bezeichnen.<sup>10</sup>

Mit dieser Interpretation dieses Themas aus muslimischer Sicht könnte über einen wichtigen Punkt der jeweiligen Lehren von Christentum und Islam eine Basis der Verständigung zwischen den Anhängern beider Religionen geschaffen werden.

#### 2.4 Die Kreuzigung Jesu

Im Islam wird die Kreuzigung Jesu als symbolischer Akt verstanden und dargestellt. Die Muslime glauben daran, dass Gott nicht zugelassen hätte, dass Jesus auf diese Art und Weise stirbt. Im Gegenteil, er hat ihn errettet und ihn zu sich erhoben.<sup>11</sup> Hier ist der deutlichste Widerspruch zum Christentum zu sehen.

Man wird sich hier auf das *Prinzip* der Kreuzigung einigen können, die Bereitschaft Jesu, sich für die Menschheit zu opfern.

#### 2.5 Die Trinitätslehre des Christentums

Dieser Streitpunkt ist stark mit der islamischen Vorstellung über den Monotheismus verbunden. Für die Muslime ist Gott nach der koranischen Sure 112 ein Einziger und darf nicht mit anderen Elementen in Verbindung gebracht werden, wodurch Gott als einer von mehreren, im Falle des Christentums von Dreien, erscheinen würde.

Dieser Streitpunkt hängt aber auch mit dem ersten Streitpunkt, der Beziehung zwischen Vater und Sohn zusammen. Die Verständigung zwischen Christen und Muslimen darüber muss auf verschiedenen Ebenen der Diskussion gesucht werden, aber so, dass jede Seite diesen Streitpunkt auf eine Weise darstellt, durch die sichergestellt ist, dass der Glaube und die Gefühle der anderen Seite nicht verletzt werden.

So können wir auch das Problem der Trinitätslehre gut lösen, wenn wir uns auf folgende prinzipielle Punkte einigen können:

- die o.g. Vorstellung der Beziehung zwischen Vater und Sohn soll zur Kenntnis genommen und eventuell auch akzeptiert werden;
- der Heilige Geist der Trinitätslehre stellt hier überhaupt kein Problem dar, da die Muslime an den Heiligen Geist als Gottes Gesandten glauben (siehe Koran: 19,17; 21,91; 66,12). In allen diesen Versen kommt der Heilige Geist in Verbindung mit Jesu Geburt vor. Nach der islamischen Lehre ist Jesus aus dem Heiligen Geist entstanden.

Die alten orientalischen Christen haben eine Erklärung für die Trinität gefunden, mit der auch die Muslime einverstanden sein können. Sie haben die drei Elemente mit der Sonne verglichen. Die Sonne erzeugt Wärme, Licht und Farbe. Alle diese drei Elemente stammen letztlich aus einer einzigen Einheit, der Sonne.

Ein weiterer Reibungspunkt zwischen Muslimen auf der einer Seite und Juden und Christen auf der anderen Seite betrifft die Opferfigur in der

<sup>10</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang Mt 23,9; 6,31 und 5,9, wo die Rede von dem himmlischen Vater der Menschen ist.

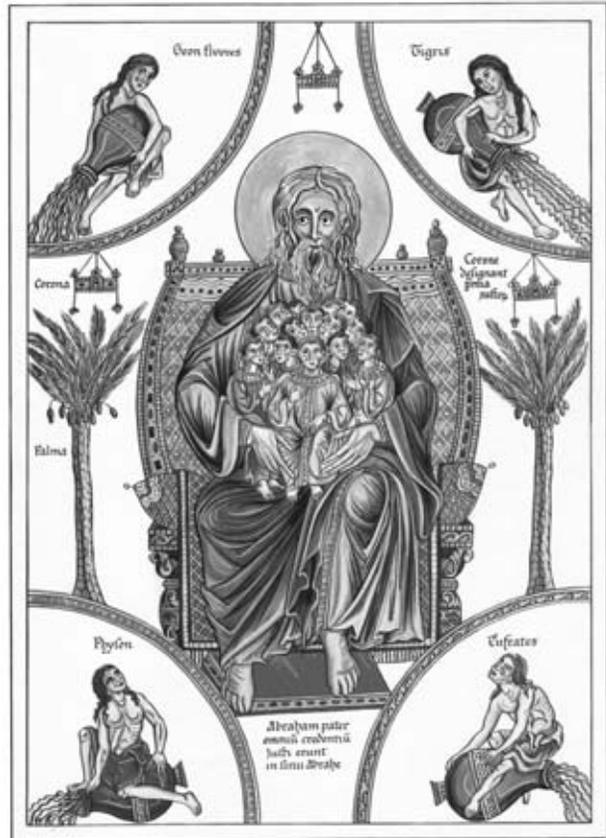
<sup>11</sup> Koran 4,157-159 (AK).

Vgl. Hassan (2011): Der Islam in der Diskussion, S. 22.

Opferungsgeschichte *Abrahams*. Die Muslime glauben, dass *Ismail*, der erste Sohn *Abrahams*, als Zeichen der Treue und der Loyalität *Abrahams* zu Gott, hätte geopfert werden sollen. Die Juden und die Christen betrachten den zweiten Sohn *Abrahams*, *Isaak*, als den zu Opfernden. Trotz dieser unterschiedlichen Meinung besteht bei allen drei Religionen Einigkeit darüber, dass die Opferungsgeschichte den tiefen Glauben *Abrahams* bezeugt und ihn als Vorbild im Glauben/Vertrauen auf Gott sieht.

Der Koran erwähnt bei der Erzählung dieser Geschichte keinen Namen des Opfers (siehe 37, 102-108). Die Geschichte kann dahingehend interpretiert werden, dass nicht die Opferfigur, sondern die Idee der Opferung als Zeichen des starken Glaubens *Abrahams* an Gott wichtig ist.

Auf islamischer Seite versuchen einige radikale Muslime, die von diesem Zusammenleben nicht viel halten und immer noch auf ihrem universellen Recht beharren, jede Dialog- und Verständigungsmöglichkeit von Anfang an zu unterbinden. Um ihre von Hass und Ablehnung durchsetzte Vorstellung der islamischen Religion und dem Anderen gegenüber zu verwirklichen, halten sie auch den Einsatz von Gewalt für gerechtfertigt – auch wenn dieser Andere ein Muslim ist. Die meisten Muslime, die dieser Vorstellung anhängen, kommen aus den Reihen der religiös-politischen Or-



Herrad von Landsberg (1125–1195):  
Hortus Deliciarum | Der Schoß Abrahams  
etwa 1180

ganisationen, die man heutzutage den politischen Islam nennt.

Alle Menschen, die an die Schaffung des Friedens unter den Nationen durch den Frieden unter den Religionen glauben, sind aufgerufen, ihre sekundären Differenzen im Interesse des friedlichen Zusammenlebens zurückzustellen und für sich, ihre Kinder und Kindeskinde eine friedliche Welt zu schaffen.

Wilhelm Schwendemann<sup>1</sup>

## Ein Schüler wird zum Lehrer und bleibt aber Schüler: Jesus und das Auftreten des Täufers

Eine Auslegung von Mt 3

### 1 Text Mt 3

P: Mk 1,2-8; Lk 3,3-9.15-18; Joh 1,19-23.26-27

- 1 *In jenen Tagen aber trat Johannes der Täufer auf und verkündete in der jüdischen Wüste:*
- 2 *Kehrt um! Denn nahe gekommen ist das Himmelreich.*
- 3 *Er ist es, von dem durch den Propheten Jesaja gesagt ist: Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, macht gerade seine Straßen!*
- 4 *Er aber, Johannes, trug ein Gewand aus Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel um seine Hüften; seine Nahrung waren Heuschrecken und wilder Honig.*
- 5 *Da zog Jerusalem, ganz Judäa und das ganze Land am Jordan hinaus zu ihm.*
- 6 *Und sie ließen sich von ihm im Jordan taufen und bekannten ihre Sünden.*
- 7 *Als er aber viele Pharisäer und Sadduzäer zur Taufe kommen sah, sagte er zu ihnen: Schlangenbrut! Wer machte euch glauben, dass ihr dem kommenden Zorn entgehen werdet?*
- 8 *Bringt also Frucht, die der Umkehr entspricht!*
- 9 *Und meint nicht, ihr könntet sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken.*
- 10 *Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt: Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird gefällt und ins Feuer geworfen.*
- 11 *Ich taufe euch mit Wasser zur Umkehr; der aber nach mir kommt, ist stärker*

*als ich; mir steht es nicht zu, ihm die Schuhe zu tragen. Er wird euch mit heiligem Geist und mit Feuer taufen.*

- 12 *In seiner Hand ist die Wurfschaufel, und er wird seine Tenne säubern. Seinen Weizen wird er in die Scheune einbringen, die Spreu aber wird er in unauslöschlichem Feuer verbrennen.*
- 13 *Zu jener Zeit kam Jesus von Galiläa an den Jordan zu Johannes, um sich von ihm taufen zu lassen.*
- 14 *Johannes aber wollte ihn davon abhalten und sagte: Ich hätte es nötig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?*
- 15 *Jesus entgegnete ihm: Lass es jetzt zu! Denn so gehört es sich; so sollen wir alles tun, was die Gerechtigkeit verlangt. Da ließ er ihn gewähren.*
- 16 *Nachdem Jesus getauft worden war, stieg er sogleich aus dem Wasser. Und siehe da: Der Himmel tat sich auf, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube niedersteigen und auf ihn herabkommen.*
- 17 *Und siehe da: Eine Stimme aus dem Himmel sprach: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.*

### 2 Einleitung

Dieser Abschnitt aus dem Matthäusevangelium<sup>2</sup> akzentuiert ein Lehrer-Schüler-Verhältnis, das den Bibellesenden von jeher die Aufgabe gestellt hat, jüdische und christliche Tradition wahrzunehmen, zu unterscheiden, aber auch aufeinander zu beziehen und in eine umkehrende, an der Torah sich ausrichtende Solidarpraxis umzuset-

1 Dr. Wilhelm Schwendemann ist Professor für Theologie, Religionspädagogik und Schulpädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg.  
2 Folgende Kommentare wurden von mir konsultiert: Fiedler, Peter (2006): Das Matthäusevangelium, Stuttgart: (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 1); Gnllka, Joachim (2000): Das Matthäusevangelium, Freiburg im

Breisgau; Basel; Wien; Klaiber, Walter (2015): Das Matthäusevangelium, Neukirchen-Vluyn; Konradt, Matthias (2015): Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen; Luck, Ulrich (1993): Das Evangelium nach Matthäus, Zürich; Luz, Ulrich; Klauck, Hans-Josef; Brox, Norbert; Schweizer, Eduard; Schnackenburg, Rudolf; Bovon, François (Hg.) (2012): Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn.

zen. Diese Lernaufgabe stellt sich im christlich-jüdischen Dialog nach der *Shoah* dringendst.<sup>3</sup> In diesem Sinn wird *Jesus* als Schüler des *Johannes* charakterisiert<sup>4</sup>, beide sind in einem spezifischen Sinn auch Lehrende und bleiben Schüler der Lebensweisungen des EWIGEN. Die Worte, die der Taufe *Jesus* im Text vorausliegen, nämlich die Ankündigung des Gerichts durch *Johannes den Täufer*<sup>5</sup>, dienen in der Geschichte des Christentums oft dazu, das pharisäisch-rabbinische Judentum zur Zeit Jesu zu verunglimpfen oder kleinzureden.<sup>6</sup> Von *Johannes*, der in der Wüste lebt, sich von wilden Heuschrecken und Honig ernährt<sup>7</sup> und wie ein Wilder<sup>8</sup> aussieht in seinem Kamelhaarmantel wollen wir nichts wissen und von seiner Strafpredigt wenden wir uns gern ab.

Insgesamt wurde das Kapitel drei als Abgrenzungstext zum Judentum verstanden.<sup>9</sup> Aber der christliche Glauben wird m.E. verraten, wenn der Text als Abgrenzung zum jüdischen Glauben verstanden wird, denn er ist in sich mehrperspektivisch aufgebaut.

### 3 Kommentar

Das Gericht, wie es *Matthäus* in seinem Evangelium beschreibt, droht doch in der Täuferrede<sup>10</sup> denjenigen, die sich den Weisungen des solidarischen Rechts Gottes verweigern und damit auch die Grundlagen eines menschenwürdigen Zusammenlebens schuldhaft in Frage stellen.

Die Geschichte von der Taufe *Jesus* wird sowohl im *Matthäus*- als auch im *Lukasevangelium* fast nur beiläufig erzählt – entscheidend scheint das Offenbarungsgeschehen am Ende der Geschichte zu sein, das auf die Taufe *Jesus* folgt.

*Der Himmel tat sich auf, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube niedersteigen und auf ihn herabkommen.*

*Und siehe da: Eine Stimme aus dem Himmel sprach: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.*

Vorausgeht ein kurzes Zwiegespräch zwischen *Johannes* und *Jesus*, das die Stellung der beiden zueinander klärt und in dem *Jesus* von *Johannes* beglaubigt wird. Den ersten Christen war genau dies nämlich die Frage, warum lässt sich *Jesus* von *Johannes* taufen? *Jesus* kommt von Galiläa, *Johannes* am Anfang des Kapitels aus der Wüste Juda. Dass *Jesus* von Galiläa, möglicherweise von Nazareth kommt, wird mit der Motivation, sich taufen zu lassen, erklärt. Das erzählt *Matthäus*

3 Siehe hier vor allem: Biemer, Günter; Biesinger, Albert und Fiedler, Peter (1984): Lernprozess Christen Juden. Ein Lesebuch, Freiburg; und: Fiedler, Peter (1999): Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz, Stuttgart; und vor allem: EKD: Christen und Juden III (2000): Kapitel 5, in: [www.ekd.de/christen\\_juden\\_2000\\_cj5.html](http://www.ekd.de/christen_juden_2000_cj5.html).

4 Zu Johannes dem Täufer ist der WiBiLex-Artikel von Böttrich, Christfried (2013) sehr lesenswert. Online verfügbar unter: [www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/johannes-der-taeufer/ch/f8306f2a4e60304bc4a3821bf1e53730/](http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/johannes-der-taeufer/ch/f8306f2a4e60304bc4a3821bf1e53730/) [zuletzt aufgerufen am 02.05.2018].

5 Böttrich (2013) (s. Anm. 4) schreibt: »Theologisches Gewicht hat die Rolle, die der Täufer Johannes als Lehrer Jesu spielt. Indem sich Jesus der Johannestaufe unterzieht, erkennt er offensichtlich die Botschaft des Täufers an. Als Schüler befindet sich Jesus zunächst in einer untergeordneten Position, die er allein durch einen Akt der Emanzipation verlassen könnte. Hier setzt die Interpretation der Evangelisten an, die den Täufer als Vorläufer stilisieren und dadurch das vorgegebene Verhältnis umkehren.« Siehe auch Josephus Flavius: Josephus, Ant XVIII 116-119/5,2 (in: Flavius Josephus (2004): Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Clementz, Wiesbaden; Theifen, Gerd und Merz, Annette (2001): Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen, S. 184–198.

6 Beispiele findet man für diese Einstellung durchaus in folgenden Kommentaren: Barclay, William (2006): *Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn; Grundmann, Walter (1986): *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin; Maier, Gerhard (2007): *Edition-C-Bibelkommentar Matthäus-Evangelium*, Holzgerlingen; Maier, Gerhard (2015): *Das Evangelium des Matthäus*.

Kapitel 1–14, Witten; Gießen; Rienecker, Fritz (1985): *Das Evangelium des Matthäus*. Hg. v. de Boor, Werner und Laubach, Fritz, Wuppertal; Zeilinger, Franz (2002): *Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur »Bergpredigt« Matthäus 5–7*, Stuttgart.

7 Becker, Eve-Marie (2003): »Kamelhaare ... und wilder Honig«. Der historische Wert und die theologische Bedeutung der biographischen Täufer-Notiz (Mk 1,6), in: *Die bleibende Gegenwart des Evangeliums*. FS O. Merk, hg. von Gebauer, Roland/Meiser, Martin, MThSt 76, Marburg, S. 13–28; und *Bibel heute* 43/169 (2007), Themenheft zu Johannes dem Täufer.

8 Vgl. Böttrich (2013) und Josephus, slavBell VII 2: Johannes als »Wilder Mann« im Konflikt mit Archelaos, Sadduzäern und Gesetzeslehrern.

9 S. Anm. 5.

10 Vgl. dazu Apel, Matthias (2013): *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums*, Stuttgart.

sehr kurz und lässt hier vieles offen, was uns noch an dieser Szene interessieren könnte.

Zuerst will sich *Johannes* weigern, weil er intuitiv weiß, wen er vor sich hat; aber auch das bleibt verwirrend. Warum unterzieht sich *Jesus* einer Bußtaufe?

Für den jüdisch-christlichen Autor des Matthäusevangeliums nahm *Jesus* selbstverständlich am Tempeldienst teil, wodurch generell die Vergabung Gottes vermittelt wurde, und ganz speziell am Großen Versöhnungstag, am *Jom Kippur*, wie es auch heute noch in den jüdischen Gemeinden praktiziert wird. Von dieser Voraussetzung her hatte es *Jesus* nicht nötig, sich taufen zu lassen. Trotzdem fordert *Jesus Johannes* auf, die Taufe bei ihm zuzulassen.

Es gehöre sich, so die lapidare Antwort *Jesu*, um beider Gerechtigkeit willen: Was sich gehört, ist nach matthäischem Verständnis durch Gott bestimmt. *Johannes* und *Jesus* tun also beide etwas, was nach dem Verständnis des Evangelisten Gehorsam gegenüber Gottes Willen und damit eine Form der Gerechtigkeit ausdrückt.

Gerechtigkeit ist das große Stichwort im Matthäusevangelium: In allen Reden *Jesu*, z.B. in der Bergpredigt<sup>11</sup>, ist Gerechtigkeit das grundlegende Leitmotiv: *Lass es jetzt zu! Denn so gehört es sich; so sollen wir alles tun, was die Gerechtigkeit verlangt.* Dieser Satz ist übrigens der erste Satz, den *Jesus* überhaupt im Matthäusevangelium ausspricht.

Gerechtigkeit in der Bibel bestimmt sich zuerst von Gott her und ist eine Umschreibung für seinen Heilswillen und sein Heilswirken: »Wenn



Hl. Johannes der Täufer  
Basilika San Giovanni in Laterano, Rom.

<sup>11</sup> Vgl. Weder, Hans (2002): Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich.

sich der Mensch in seinem Verhalten davon bestimmen lässt, dann ist er selbst einer, der Gerechtigkeit verwirklicht, ein Gerechter.«<sup>12</sup> Gerecht ist also jemand, der zuwendende, öffnende, achtsame Gerechtigkeit im Umgang mit anderen praktiziert.<sup>13</sup> Menschliche Gerechtigkeit hängt von der göttlichen ab und ist durch sie ermöglicht – das ist der Sinn der Gottesgabe der *Torah*<sup>14</sup>; *Jesus* verdeutlicht das immer wieder in seinen Gleichnissen, die als Metapher des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit<sup>15</sup> zu verstehen sind.<sup>16</sup>

#### 4 Auslegung

Im dritten Kapitel des Matthäusevangeliums bedient sich der EWIGE bestimmter Personen, um die Lenkung der Geschichte und das Wirken *Jesu* hervorzuheben.<sup>17</sup> Mt 3 lässt sich linear gliedern wie folgt:

- V 1-6 das Wirken des Täufers
- V 7-10 die Wirkung der Täuferpredigt
- V 11+12 die Ankündigung des Kommenden durch *Johannes*
- V 13-16 die Taufe *Jesu* und Zeugnis *Jesu* für *Johannes*

Anders als *Lukas* überbrückt Mt die Zeit der Kindheit *Jesu* und die Zeit des erwachsenen *Jesu* mit dieser Erzählung, die als Schwerpunkt das formal anders gestaltete Erfüllungszitat aus Jes 40 aufweist (V 3). »Der Täufer« ist die gängige Bezeichnung für *Johannes*, die auch historisch bei *Josephus*<sup>18</sup> belegt ist. Mt spielt auf die prophetische Zeichenhandlung des *Johannes* an, die die eschatologisch ausgerichtete Umkehrbotschaft des Täufers bestätigte. Als Ort wird die Wüste



Taufe Jesu  
Zypern, 16. Jahrhundert.

Judäa eingeführt, was wahrscheinlich das östliche Judäa bis zur Westgrenze von Peräa meint; Peräa<sup>19</sup> selbst gehört zum Herrschaftsgebiet von *Herodes Antipas*, der *Johannes* später ermorden ließ.

Peter Fiedler schreibt in seinem Kommentar zum Thema Wüste: »Die Wüste ist aber in ihrer Symbolbedeutung für *Johannes* kennzeichnend – als Ort des endzeitlichen Neubeginns: Der Wüstenaufenthalt Israels als Vorbereitung auf den Erhalt des verheißenen Landes ist das Vor(aus)bild für die endzeitliche Erneuerung des Volkes in seinem von Gott Zugesagten.«<sup>20</sup>

Die prophetische Taufhandlung<sup>21</sup> markiert auf der Seite der Taufwilligen Umkehrwillen und Vertrauen auf die Botschaft des Täufers, die Mt paral-

<sup>12</sup> Fiedler (2006): Matthäusevangelium, S. 84.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Jesus wird geradezu als Lehrer der Gerechtigkeit verstanden, siehe: Schweizer, Eduard (2011): Die Bergpredigt, Göttingen.

<sup>16</sup> Vgl. Weder, Hans (1984). Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen.

<sup>17</sup> Vgl. Fiedler (2006): Matthäusevangelium, S. 69ff.

<sup>18</sup> Ant. 18, 116b.

<sup>19</sup> Vgl. Noth, Martin (1986): Geschichte Israels, Göttingen, S. 362–364.

<sup>20</sup> Fiedler (2006): Matthäusevangelium, S. 70.

<sup>21</sup> Vgl. Ernst, Josef (1989): Johannes der Täufer, BZNW 53, Berlin; New York, S. 330.

lel und komplementär zur Botschaft *Jesu* gestaltet. Sowohl die Botschaft *Jesu* als auch die Botschaft des Täufers entsprechen sich und interpretieren sich gegenseitig und müssen so auch verstanden werden. Der Umkehrruf aus **V2** stammt aus Mk 1,4.

Die heutzutage beliebte Kontrastdeutung zwischen *Johannes* und *Jesus* ist einfach falsch, und man sollte sie theologisch als auch exegetisch unterlassen: »Die Christologie des Mt, die offenkundig darauf ausgebildet ist, Jesus deutlich vom Täufer abzuheben, kann beide von der Nähe des Himmelreiches aus ihre Botschaft verbinden lassen, zu der auch das Gericht gehört.«<sup>22</sup>

Das Jesajazitat ist aus Mk 1,3f und stimmt bis auf das letzte Wort mit dem Text in Jes 40, 3LXX überein<sup>23</sup>, das dann in der Matthäus-Fassung die Übertragung auf Christus möglich macht, aber auch auf den Täufer anwendbar bleibt: »Hier ist der ›Rufende‹ der Täufer, der in der Wüste auftritt [...]: In der Wüste bereitet er mit dem Aufruf zur Umkehr, die sich von der Nähe des Himmelreiches inspirieren lässt, den Weg für Jesus Christus vor, der seine Botschaft gerade nicht in der Wüste ausrichten lässt.«<sup>24</sup>

**V4** gibt über die Lebensgewohnheiten des *Johannes* Auskunft und rezipiert dabei klassische Stellen, die sowohl einen Bezug zu *Elija* als auch zu dem Typus des Nasiräers herstellen: 2 Kön 1,8LXX (Mantel und Ledergürtel um die Hüfte), vgl. dazu auch 1 Sam 28,14; 1 Kön 19, 13.19; 2 Kön 2, 8.14; Sach 13, 4. Auch die im Texte genannte Nahrung ist für Wüstenbewohner charak-

teristisch: Honig von Wildbienen, geröstete Heuschrecken (Lev 11, 21f). Die asketische Lebensweise und der Honig weisen auf die Endzeit hin, denn er gilt als Paradiesspeise (vgl. dazu auch Ex 16, 31).<sup>25</sup>

In **V5** wird die Wirkung der Predigt des Täufers vorgestellt – ein Vorbehalt gegenüber der Johannesbotschaft seitens *Jesu* wird hier in keiner Weise erkennbar, denn der Täufer macht mit seiner Umkehrpredigt ein umfassendes Heilsangebot. Den Menschen, die zu *Johannes* kommen, wurde die Gewissheit des Heils und der Sündenvergebung zugesagt.<sup>26</sup> Woher die Johannestaufe letztlich stammt, ist in der Forschung umstritten, für unseren Zusammenhang aber nicht relevant; klar ist, dass es innerhalb des damaligen Judentums durchaus Gruppen gab, die eine derartige Taufpraxis hatten. Die jüdische Gemeinde, so der theologische Schluss, wird in die Praxis des Evangeliums mit hineingenommen, ohne ihre jüdische Identität zu verlieren, d.h. der judenchristliche Evangelist formuliert hier einen engen theologischen Zusammenhang zwischen der jüdischen und der christlichen Gemeinde, ohne die Unterschiede aufzuheben.

In den folgenden Versen (ab **V7ff**) werden Menschen aus den sozialen Gruppen der Sadduzäer und Pharisäer vorgestellt, aus denen sich auch Gegner *Jesu* rekrutierten. Zur Zeit des *Matthäus* existieren jedoch z.B. keine Sadduzäer mehr, aber es gibt noch die historischen Erinnerungen an den Kreis, der an der Verhaftung und Verurteilung und Auslieferung *Jesu* an die Römer beteiligt war.<sup>27</sup> Die für Mt zeitgenössischen Römer und rö-

<sup>22</sup> Fiedler (2006): Matthäusevangelium, S. 71.

<sup>23</sup> Ebd. S. 72.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. S. 73.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Vgl. Ebd. S. 75.

mischen Behörden werden natürlich aus gutem Grund geschont. Die Nachfahren der sozialen Gruppen des jesuanischen Judentums formulieren aber in der Abfassungszeit des Matthäusevangeliums ihren Widerstand gegen den Christusglauben: »Um diesem Nein das für erforderlich gehaltene Gewicht zu verleihen, verquickt es Mt mit dem politischen Einfluss, den die Sadduzäer vor dem jüdisch-römischen Krieg besessen hatten: Die von dieser Seite gegen Jesus und die Mitglieder der Urkirche gerichteten Maßnahmen setzt er in ihrer Bedrohlichkeit gleich mit der In-Frage-Stellung des Christusglaubens auf pharisäischer Seite. [...] So ist es nur konsequent, dass Mt den Täufer Pharisäer und Sadduzäer gemeinsam angreifen lässt.«<sup>28</sup> Die ausgesprochenen Warnungen sind jedoch traditionell, aus z.B. Ez 7, 14-27; Zef 1, 14-2,3. Die geforderte Umkehr muss echt und darf nicht strategisch sein<sup>29</sup> – der Inhalt der Umkehr wird jedoch nicht näher bestimmt – im Kern dürfte er mit pharisäischen Forderungen übereinstimmen.

Die Warnung richtet sich in **V9** gegen religiöse Selbstsicherheit mit Berufung auf die Abrahamskindschaft, was wiederum auch biblisch-traditionell ist: »Das soteriologische Konzept des Täufers ist so gut biblisch-jüdisch verankert wie dasjenige Jesu.«<sup>30</sup> Sündigen im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes ist unverzeihlich!<sup>31</sup>

Mt aktualisiert dabei in **V9** die Heilszusage aus Jes 51, in **V10** dann die zweite Warnung, sich zwar auf *Abraham* zu berufen und gleichzeitig *Jesus* abzulehnen. Für Mt heißt Christusnachfolge zuerst einmal eine bestimmte Gerechtigkeitspraxis im (vgl.7, 21-23; 25,31-46) Alltagsleben.

Die Bestrafung der Frevler ist wiederum traditionell biblisch (vgl. Jes 66, 24; Zef 1, 18; 3,8; Mal 3, 18; Jdt 16, 17).

Die Beziehungen, die im dritten Kapitel des Mt-Evangeliums diskutiert werden, gehen sowohl in die horizontale als auch vertikale Richtung – hier noch mit dem besonderen Akzent des jüdisch-christlichen Komplementärverhältnisses. Mt 3 ist im eigentlichen Sinn Anbindung (Religio) an Gott, aber auch an die Menschen, die auf Gott vertrauen und moralisch in der Solidarpraxis der *Torah*-Lerngemeinschaft verankert sind. Das Handeln Jesu wird von Mt theologisch interpretiert, d.h. »die vertexteten Geschichten der Überlieferung (wurden) als Vor-Schrift und Präzedenzfälle dessen aufgefasst..., was die Gnade bzw. der Wille Gottes im Konkreten ist.«<sup>32</sup>

## 5 Was wir aus Mt 3 lernen können

In den *Torah*predigten des *Johannes* und bei *Jesus* gäbe es für die Ausgrenzung und Diskriminierung von Menschen kein Verständnis, sondern die klare Botschaft, dass diese Praxis menschenverachtend ist, was in der christlichen Gemeinde keinen Platz haben darf: »*Achtet darauf, dass ihr den Bund nicht vergesst, den der HERR, euer Gott, mit euch geschlossen hat, und dass ihr euch nicht ein Gottesbild macht, das etwas darstellt, wie der HERR, dein Gott, es geboten hat.*« (Dtn 4, 23) und: »*Und du sollst seine Satzungen und Gebote halten, die ich dir heute gebe, damit es dir und deinen Kindern nach dir gut geht und du lange lebst auf dem Boden, den dir der HERR, dein Gott, gibt für alle Zeit.*« (Dtn 4, 40)

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. S. 76.

<sup>30</sup> Ebd. S. 76.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. S. 77.

<sup>32</sup> Fuchs, Ottmar (2004): *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*. Stuttgart, S. 68.

Im christlich-jüdischen Dialog ist die christologische Interpretation dieser *Torah*-Gerechtigkeit durch *Matthäus* natürlich ein kommunikatives Problem zwischen Juden und Christen, gleichwohl zielt sie trotzdem auf eine gerechte Lebenspraxis, was beide Religionen wieder verbindet und woran wir uns als Gemeinsames zwischen Juden und Christen erinnern sollten.

In der matthäischen Geschichte der Taufe *Jesus* kommt man von einer christlichen Engführung jedoch nur dann ab, wenn wir *Johannes den Täufer* in den Blick nehmen – er wird zwar hier als Vorläufer *Jesus* gesehen, in Wirklichkeit aber war seine Umkehrpredigt ebenfalls auf die *Torah* und den göttlichen Heilswillen ausgerichtet. Dieser Umstand wird von *Jesus* gewürdigt und festgehalten und gerade nicht abgewertet, was mir das Entscheidende an dieser Stelle zu sein scheint.

Die Christusgeschichte, die sich an die Taufe anschließt, nimmt eine Vision objektiv: Der Himmel öffnet sich, eine Stimme ist zu hören, und *Jesus* wird mit einer Bedeutung belegt, die für manche anstößig ist: *Du bist mein geliebter Sohn*.

Wer hört aber diese Offenbarung? Von den Anwesenden bei der Taufe *Jesus* erleben wir keine Reaktion – sie hören nichts, sehen nichts, sie reagieren nicht. Nur *Jesus* sieht, hört, nimmt Gottes Geist wahr.

Ähnliche Geschichten kennen wir jedoch auch aus der hebräischen Bibel. Die Öffnung des Himmels nimmt ein Motiv auf, das beim Propheten *Ezechiel* formuliert ist: Der Vorgang deutet die Erfüllung endzeitlicher Hoffnung an. Das Ganze ist natürlich paradox: *Jesus* sieht nämlich den Geist Gottes, indem er ihn spürt bzw. hört, in den Alltag miteinbezieht – die Metapher der Taube deu-

tet es an, der Geist Gottes kommt auf *Jesus* herab – auch hier lehnt sich *Matthäus* bildlich an den Propheten *Jesaja* an (42, 1) – *Jesus* wird hier gleichsam den Prophetenberufungen im Ersten Testament entsprechend zum vollmächtigen Ausleger der *Torah* berufen. Und *Jesus* muss jetzt nicht besonders fromm sein oder irgendwas tun, sondern es geschieht alles an ihn, und *Johannes* lässt es zu. Die Himmelsstimme, die *Jesus* hört, ist in der zeitgenössischen pharisäisch-rabbinischen Tradition die *bat qol* (Tochter einer Stimme) – »sie kann in schriftgelehrte Disputationen eingreifen oder Gottes Anerkennung für eine herausragende Persönlichkeit aussprechen«. <sup>33</sup> Die Himmelsstimme spricht *Jesus* an und für die Hörerschaft in der matthäischen Gemeinde wird sie zu einem Christusbekenntnis: Die frühe christliche Gemeinde erhält so eine Bestätigung für ihren Glauben an *Jesus* als den *Sohn Gottes*.

*Matthäus* zitiert hierbei aus dem zweiten Psalm (2, 7): *Kundtun will ich den Beschluss des HERRN: Er sprach zu mir: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt und aus Jes 42, 1: Seht meinen Diener, ich halte ihn, meinen Erwählten, an ihm habe ich Gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, das Recht trägt er hinaus zu den Nationen. Jesus* ist für *Matthäus* aber nicht der GOTTESKNECHT schlechthin, auch wenn er Anspielungen aus den vier jesajanischen Liedern als Sprachhilfe verwendet, um *Jesus von Nazareth* und seine Geschichte zu verstehen. *Jesus* wird im *Matthäusevangelium* zum Lehrer der Gerechtigkeit, zum Lehrer der *Torah*, der aber immer wie auch *Johannes* auch Schüler der *Torah* bleibt.

Daniel Krochmalnik<sup>1</sup> und Sr. Raphaela Brüggenthies<sup>2</sup>

## Toben der Völker (Ps 2)

Rabbinisch-benediktinische Betrachtungen

### Psalmbau

Psalm 2 besteht aus 12 Versen, die in vier Strophen von jeweils 3 Versen unterteilt werden können. Jede Strophe stellt einen gesonderten Akt und Sprechakt dar:

- 1 Vers 1–3  
Völker und Fürsten: Auflehnung (A)
- 2 Vers 4–6  
Gott: Salbung (B)
- 3 Vers 7–9  
Messias: Ermächtigung (B')
- 4 Vers 10–12  
Ratgeber: Belehrung (A')

Die ganze Aktion ließe sich als Inthronisation beschreiben; die Abfolge der Akte: Unktion, Adoption, Proklamation, Akklamation folgt einem Protokoll, das auch sonst in der Ikonographie des altorientalischen Gottesgnadentums belegt ist.<sup>3</sup>

Es trifft es aber nicht, wenn wir diesen *Königspsalm* mit Begriffen wie Krönungsatorium umschreiben, vielmehr erinnert er an Kriegsberichterstattung, die in ihm geschilderte Haupt- und Staatsaktion mutet an wie eine Notsalbung im Belagerungszustand.

Im Vordergrund spielt die Niederwerfung des lärmenden Völkeraufstandes (*Gojim, Amim, Umot*). Der Psalm tut die Rebellion zwar als chancenlosen, lächerlichen Zwergenaufstand ab. Er fällt deshalb mit den spöttischen Fragen ins Haus: Was (*Lama*) soll die ganze Aufregung? Wozu die sinnlosen Umsturzpläne? (1). Das öffentliche Murren (lat.: *fremere*) und heimliche Raunen (lat.: *meditari*) der Völker und Nationen wirkt wie hohles Geschwätz, Einigkeit wird für diesen lockeren Konvent nur in der Gegnerschaft hergestellt (lat.: *convenerunt in unum adversus*). Über die Liliputaneraktion bricht der *Himmelsthroner* in ein *homerisches* Gelächter aus (4). Allerdings zeigen seine wutschnaubende Reaktion (5) und die langatmige Drohung im Abspann (9–12) auch, dass die Lage ernst war und die Gefahr keineswegs gebannt ist. Die Warnung an die potentiellen Rebellen: »Jubelt mit Zittern« (*Gilu BiRada*) findet sogar ihre Freude bedenklich und befürchtet, ihr Karneval könnte im Krawall enden.

Im Psalm herrscht gleichwohl ein felsenfester *messianischer* Glaube an die Bewältigung des Chaos und die Wiederherstellung der politischen Ordnung. In der genauen Mitte des Psalms ragt unerschütterlich der Zion und auf ihm thront der Messias (6), um diese Mitte herum kehrt sich das anfängliche Chaos chiastisch in Ordnung um (ABB'A'), wobei sich die Randstrophen – Ungehorsam (A) und Unterwerfung (A') – und die Innenstrophen-Einsetzung (B) und Ermächtigung (B') – paarweise entsprechen. Diese Heilsbotschaft – das erste Wort des letzten Kolons lautet *Aschre* (*Heil, Glück, Selig ...*, 12) – wird durch die vielen Adverbien der Zeit *einst, heute, bald* weiter unterstützt.

1 **Dr. Daniel Krochmalnik** ist Professor für Jüdische Religion und Philosophie an der Jewish School of Theology der Universität Potsdam.  
2 **Sr. Raphaela Brüggenthies** ist Ordensschwester im Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Rudesheim am Rhein.

3 Vgl. Keel, Othmar (1984): Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, 4. Aufl., Einsiedeln.

## Psalmenportal

Nach der traditionellen wie der modernen Bibelauslegung gehören die beiden ersten Psalmen zusammen (bBer 9b) und bilden das Doppelportal zum ganzen Psalter. Indizien für diese Komposition ist die Wiederkehr des Makarismus, der Seligsprechung, in der Ouvertüre des ersten und im Finale des zweiten Psalms (1,1; 2,12). Weitere Wortechos weisen auf diese kompositorische Absicht hin. So endet der erste Psalm mit dem Urteil, dass »der Weg der Frevler in die Irre ginge« (*Derech Reschaim Towed, 1,6*), und der letzte Vers des zweiten Psalms warnt die Völker und ihre Führer, nicht in »die Irre (zu) gehen auf dem Weg« (*Towedu Derech, 2,12*).

Allerdings spielen die beiden Psalmen auf verschiedenen Ebenen. Psalm 1 preist selig, wer schlechte Gesellschaft meidet und stattdessen *Torah* lernt, Psalm 2 handelt von Israel und den Völkern, vom Fürsten Gottes und den Fürsten dieser Welt; selig werden in ihm nicht einzelne, sondern *alle* gepriesen. Man könnte auch sagen, Psalm 1 befasst sich mit Ethik, Psalm 2 mit Politik, und sie haben nicht mehr miteinander zu tun, als nur die zufällige Nachbarschaft im Psalter. Und doch ergänzen sich beide Portalhälften, von der die zweite, kollektive, genau den doppelten Umfang besitzt wie die erste, individuelle: Sie öffnen hin auf den Königsweg, sie geben Ausblick auf den Lebensbaum und den Heiligtumsberg und sind Warnschilder vor den Abwegen.

Mit der Apposition der Psalmen will der Psalmist vielleicht auch auf den Vergleich hinaus, der Fromme sei unter den Frevlern, was das erwählte

Volk unter den Völkern ist. Wenn wir eine solche Komposition unterstellen, dann liegt auch eine wechselseitige Beleuchtung der Psalmen 1 und 2 nahe, dann kann man die martialischen Bilder im Psalm 2 im Lichte des scholastischen Kontextes von Psalm 1 lesen. Der 2. Psalm endet denn auch nicht in der Sprache des Zwangs, nicht mit eisernen Ketten und Keulen und zerschlagenem Geschirr (9), sondern mit weisen Belehrungen: »Kommt zur Einsicht«, »lasst euch warnen«, »dient dem Herrn«, »wohl allen, die ihm vertrauen« (10–12). Aus dem siegreichen König Messias wird ein *Torah*-Lehrer. So hat der *Talmud* den Haudegen und Weiberheld David dann in der Tat auch gesehen.

Die Rabbinen schlossen aus der Fünfteilung des Psalters (I. 1-41; II. 42-72; III. 73-89; IV. 90-106; V. 107-150) auf eine Isomorphie mit dem Pentateuch, David und Moses werden *punctus contra punctum* gegenübergestellt, das Gebet wird zum Hallraum der Geschichte und des Gesetzes. Nach diesem hermeneutischen Prinzip müssten die beiden ersten Psalmen den Schöpfungsberichten entsprechen.

Und gerade diese Parallele lässt sich an Psalm 2 überprüfen. Jean-Pierre Vernant bezeichnete im Blick auf die griechische Mythologie, Schöpfungserzählungen als *Mythen der Souveränität*.<sup>4</sup> Davon kann man sich leicht bei der Lektüre des ersten biblischen Schöpfungsberichts überzeugen.

In den insgesamt 35 Versen dieses Berichtes (Gen 1,1-2,4) kommt der als Eigenname eingesetzte Gattungsname *Gott (Elohim)* wie in einer um die Ehre des Fürsten besorgten Hofberichter-

4 Vernant, Jean-Pierre (1982): Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt, S. 110 u.f.

stattung genau 35 Mal vor. Peter Sloterdijk vermutet hinter dieser penetranten Behauptung der Kreatürlichkeit ein theopolitisches Motiv und apostrophiert Genesis 1 als *Kampftheologoumenon* der jüdischen Exilsgemeinde, gerichtet gegen den siegreichen babylonischen Schöpfer Marduk.

Die Bibel schildert wie viele andere Schöpfungsmythen weltweit den Übergang vom Chaos zur Ordnung – und zwar durch königliche Befehle an seine kosmischen Untertanen, etwa Himmel und Erde und Wasser (Gen 1, 9. 11. 20). Dabei ist Gottes wichtigste Kreatur der Mensch, den er als seinesgleichen einführt und als Stellvertreter einsetzt.

Bei der Projektierung seines Vizes bedient er sich eines Bildes aus der altorientalischen Königs-ideologie, der zufolge der Herrscher lebendiges Abbild des Gottes sei (Gen 1,26f.); so bedeutet der Name des berühmten Pharaos Tutanchamun (*Twtanch-Amun*) lebendiges Bild Amons.

Die Ähnlichkeit zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf bezieht sich dann auch nach Gen 1,28 nicht auf die Gestalt, sondern auf die Gewalt: Der Mensch soll die Erde besiegen (*Chiw-schuah*) und alle Lebewesen unter seinen Fuß bringen (*Redu*, Gen 1,28). Der 2. Schöpfungsbericht spricht das *dominium terrae* zwar sanfter aus, in Bezug auf die Stellung des Menschen im Kosmos läuft er aber auf Ähnliches hinaus (Gen 2,7ff.).

Um es in der Sprache von Psalm 8 zu sagen: »Du ließest (Adamssohn) ein Geringes nur mangeln, göttlich zu sein, kröntest ihn mit Ehre und Glanz, hießest ihn walten der Werke deiner Hände. Alles setztest Du ihm zu Füßen« (6-7).

Wenn aber der Schöpfungsmythos ein Königs-epos ist, dann ist der Königshymnus in Psalm 2 auch ein Schöpfungsmythos. Und in der Tat schildert er gleichfalls den Übergang vom Chaos, vom Tohuwawohu des Tobens und Tosens der Völker zur neuen Weltordnung. Ferner beschreibt er die Einsetzung des Königs als Schöpfungs- bzw. Zeugungsakt: »Mein Sohn bist Du, ich habe dich heute gezeugt« (*Jelideticha*).

Schließlich bekommt der Messias wie Adam auch die Weltherrschaft zugesprochen: »Fordere von mir, und ich gebe Völker dir zum Erbe, und dir zum Besitz die Grenzen der Welt.« (7f.). Diesen ganzen Zusammenhang von Protologie und Eschatologie haben die Rabbinen im Namen **ADaM** entziffert, sie lasen ihn als Kreuzwort von Adam, David, Messias.

### König der Juden

Die alte Frage der Exegese lautet: Wovon spricht der Psalm, auf welche konkrete Gestalt und Geschichte nimmt er Bezug? Da der Psalm selbst keine Überschrift besitzt und keinen historischen Hinweis gibt, ist man auf Mutmaßungen angewiesen, die sich aus inneren und äußeren Anhaltspunkten ergeben.

Die »messianische« Natur des Psalms liegt auf der Hand. Aber ist der infrage stehende Messias ein vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger König? Handelt es sich um eine Weltherrschafts-ideologie oder -phantasie? Anders gefragt: Geht es um die religiöse Verklärung bestehender Verhältnisse oder um die kontrafaktische Beschreibung gewünschter Verhältnisse? Die jüdische Ausle-

gung hat in Folge der Davidisierung des Psalters, Psalm 2 selbstverständlich auf das Goldene Zeitalter Davids zurückbezogen, der sich nach seiner Salbung zum König (2 Sam 5,17) einer allgemeinen Mobilmachung der Philister gegenüber sah (1 Sam 28,4).

Die christliche Auslegung hat Psalm 2, der zu den meistzitierten Psalmen des Neuen Testaments gehört, selbstverständlich auf Jesus vorausbezogen. Insbesondere die Gottessohnschaft des Messias (7) kam der Christologie entgegen, und die neutestamentlichen Zitate dieses Verses sind Legion (Lk 1,32, Mt 3,17 par., Mt 4,3; Joh 1,49; Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5).

Die liturgische Verwendung des Verses zeigt aber, dass der Akzent auch innerhalb der christlichen Rezeption anders gesetzt werden konnte. Psalm 2 findet im Offizium der Weihnachtsnacht ein besonderes Echo. Sowohl der Introitus als auch das Alleluja des Graduale intonieren Vers 7, den sie in den Mund des neugeborenen Christus legen: »Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt«. Beide Stücke sind in den Neumen äußert ruhig und sanft angelegt. Sie wollen leise und flüchtig, mit feierlichem Ernst gesungen werden. Betonungsschwerpunkt ist allerdings nicht, wie man vielleicht vermuten könnte, die Aussage »mein Sohn«, sondern die musikalische Ausgestaltung des Wortes »hodie/ heute«. Genau 40 Noten umfasst im Alleluja das Melisma, das zudem den tiefsten und den höchsten Ton des gesamten Stückes erklingen lässt. Gottes Königtum offenbart sich nach dieser Interpretation in der Intonation im ewigen Heute der Liturgie.

In der Bibelwissenschaft herrscht die Meinung vor, der Psalm sei eine im üblichen Hofstil gehaltene Prunk- und Prahlore auf den Herrscher, entweder aus der frühen Königszeit, oder, was angesichts der geradezu apokalyptischen Zuspitzung des Konfliktes zwischen Israel und den Völkern noch näher läge, aus der Zeit der hasmonäischen Restauration. Die Datierungsvorschläge bewegen sich in einer Zeitspanne von ca. 800 Jahren, was den topischen Charakter des Psalms unterstreicht.

### Reductio ad hitlerum

In der Gegenwart gehört Psalm 2 zu den biblischen Texten, die die größten Kopfschmerzen bereiten, trotz seiner breiten neutestamentlichen Rezeption, trotz der großen protestantischen Vertonungen (darunter die von Felix Mendelssohn-Bartholdy, op. 78). Sein unverhohlener Weltherrschaftsanspruch, seine Gewaltsprache, verstoßen gegen die geltende *theological correctness*.

Der Heidelberger Alttestamentler Manfred Oeming, der sich, weiß Gott, um den Christlich-jüdischen Dialog verdient gemacht hat, meint, dass man den Psalm, wohl nur in *Umdeutung rezipieren* könne. In seinem Kommentar *Das Buch der Psalmen. Psalm 1 – 41 (NSK-AT 13/1, 2000)* schreibt er zur königsideologischen Lektüre des Psalms: »Ps 2 wäre dann Ausdruck eines höchst problematischen nationalen Größenwahns (...): ein jüdischer Herrscher lebt seine politisch-religiösen Phantasien und Träume aus und überhöht seine Regentschaft mit angeblichen Worten Gottes ins Maßlose. Wenn eine Person sich im Namen Gottes absolutistische Gewalt anmaßt, so ist das

ebenso politisch als faschistoid, wie theologisch als Verblendung zu kritisieren. Als Demokraten könnten wir Bürger des 21. Jh. solche Machtansprüche einer Person, eines noch dazu gewaltsamen Führers, nicht mehr akzeptieren«. (S. 61)

Der deutsche Theologe lässt plötzlich jegliche historische Distanz vermissen und wirbt mit altlinken Anachronismen wie *faschistoid*. Wie der deutsche Ägyptologe Jan Assmann und der deutsche Philosoph Peter Sloterdijk schiebt er den schwarzen Peter, den »gewaltsamen Führer«, sprich: Adolf Hitler, auf den König der Juden. Das ist eine ganz alte Platte. In der Brust eines protestantischen deutschen Alttestamentlers können zwei Seelen wohnen: eine getaufte und eine ungetaufte. Auf der einen Seite glaubt er, dass der König der Juden berufen war, – so oder so – die Welt zu erobern, auf der anderen Seite empört er sich über den Anspruch eines kleinen jüdischen Königsleins auf Weltherrschaft und leistet für diesen unerträglichen Zionismus mit *theologischer Sachkritik* Abbitte.

Uns erinnern solche Kommentare eher an das *Lärmen der Völker* und das *Sinnen der Nationen*, von denen in Psalm 2 justament die Rede ist. Der Psalter verrät das Alter des Antizionismus, dessen Erscheinungsformen sich nur, wie der Proteus des Dichters, ständig ändern. Neuerdings kommt der uralte Antizionismus als »Israelkritik« daher, die »man ja wohl noch äußern dürfe«. Die UNO und ihre Organe sind der Ort, wo die Völker Welt, die *UMot HaOlam*, ihre antizionistischen Gesinnungen und Resolutionen lautstark bekunden. Der Menschenrechtsrat der UNO, wo die notorischen

Menschenrechtsverletzer eine automatische Mehrheit besitzen, verurteilt Israel am laufenden Band.

Die NGO *UN Watch* hat nachgerechnet, dass Israel zwischen 2007 und 2015 vom Menschenrechtsrat öfter verurteilt wurde als alle anderen Länder der Erde zusammen, darunter auch solche bekannte Menschenrechtsverächter wie Syrien, Myanmar, Nordkorea und Iran, nämlich 61 mal von 110! Auf der Erde leben 7 Milliarden Menschen, die meisten von ihnen in unfreien Staaten, aber am Schandpfahl der Weltgemeinschaft steht das freie Israel und seine 6 Millionen Juden. Israel ist zum »Juden« der Völker geworden. Man könnte die antizionistische Weltverschwörung wie der »Himmelsthroner« im Psalm auslachen, doch viele Menschen halten die UNO und ihre Organisationen für die höchsten moralischen und rechtlichen Autoritäten. Die Israelfeinde, die zur Zerstörung unablässig aufrüsten und unverblümt aufrufen, können sich des Rückhalts der Vereinten Nationen und ihrer Organe sicher sein. Die Frage ist nicht, wie Oeming meint, warum sich 6 Millionen Menschen für den Nabel der Welt halten – so etwas kommt vor –, sondern warum sie von 7,5 Milliarden Menschen dafür gehalten werden.

Die Antwort steht in Psalm 2, eine Antwort, die die Antisemitismustheorie, wie uns scheint, noch nicht genügend gewürdigt hat: Der Antizionismus ist gegen Gott und seinen Gesalbten gerichtet (2,2). Man schlägt – *sit venia verbo* – den Sack und meint den Esel, man schlägt den Juden und meint Gott. Auch das Motiv für das Juden- und Gottschlagen steht in Psalm 2; man will sich der Fessel der Religion und Gesetzes entledigen (2).

Aktuell:  
7,5 Milliarden

7,5

Ein anderer deutscher Philosoph, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, hat diese Haltung im Blick auf die Demagogenumtriebe, die 1819 in Heidelberg, wo er lehrte, und in ganz Deutschland zu antijüdischen Krawallen führten, so formuliert: »Das eigentümliche Wahrzeichen aber, das sie an der Stirn trägt, ist der Hass gegen das Gesetz.«<sup>5</sup>

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der mit Vollmacht ausgestatte König Messias im Psalm 2 zum Gesetz spricht (*Assapra El Choq*, Vers 2), er stellt sich nicht darüber oder außerhalb, es gilt eben nicht, dass der »Führer unmittelbar Recht schafft«<sup>6</sup>. Die Wut der Nazis richtete sich dann auch in verräterischer Weise gegen Gesetzesrollen. Michael Brocke und Herbert Jochum schreiben in der Einleitung zu ihrem Werk über die jüdische Theologie nach dem Holocaust Wolken säule und Feuerschein: »Sie schändeten, beschmutzten, vernichteten die Gesetzes-Rollen vor aller Öffentlichkeit, um ihre Verachtung für das Judentum und die Ohnmacht des jüdischen Volkes zur Schau zu stellen, wie auch die Moral und die Widerstandskraft der Juden zu untergraben. Gesetzes-Rollen wurden zerrissen, verbrannt, auf die Straße geworfen und mit Unflat und Exkrementen bedeckt. Oft wurden Juden gezwungen, an diesem Werk der Zerstörung teilzunehmen.«<sup>7</sup>

### Psalmen im Dritten Reich

Da dieses Heft Martin Buber gewidmet ist, bringen wir seine Übersetzung aus *Das Buch der Preisungen*, die 1935 im nationalsozialistischen Deutschland erschienen ist.

*Wozu tosen die Weltstämme auf,  
murren Nationen – ins Leere!  
Erdenkönige treten vor,  
mitsammen munkeln Erlauchte  
wider IHN, wider seinen Gesalbten:  
»Sprengen wir ihre Fesseln,  
werfen wir Seile von uns!«  
Der im Himmel Thronende lacht,  
mein Herr spottet ihrer.  
Einst redet in seinem Zorn er zu ihnen:  
verstört sie in seinem Entflammen:  
»Ich aber,  
belehnt habe ich meinen König  
auf Zion, meinem Heiligtumsberg.«  
– Erzählen will ichs zum Gesetz  
ER hat zu mir gesprochen:  
»Mein Sohn bist du  
selber habe ich heut dich gezeugt,  
heische von mir und ich gebe  
die Weltstämme als Eigentum dir,  
als Hufe dir die Ränder der Erde, –  
du magst mit eisernem Stabe sie zerschellen,  
sie zerschmeißen wie Töpfergerät.«  
Und nun, Könige, begreifts,  
nehmet Zucht an, Erdenrichter!  
Werdet IHM dienstbar mit Furcht  
und rundwandelt mit Zittern!  
Rüstet euch mit Läutrung, sonst zürnt er,  
und am Wege seid ihr verloren,  
wenn entbrennt über ein kleines sein Zorn,  
selig alle, die sich bergen an ihm!*

5 Grundlinien der Philosophie des Rechts 1820, Einl. u. §258 Anm.

6 Carl Schmitt, Deutsche Juristen-Zeitung 15 (1.8.1934).

7 Rosa Krochmalnik, geb. Lerman erzählte, dass nach der Besetzung ihrer Heimatstadt, Tomaszow Lubelski, das gesamte Hab und Gut der Familie beschlagnahmt wurde. Ihr Großvater, Israel Lerman, nahm lediglich eine eigenhändig

geschriebene Gesetzesrolle mit sich. Er trat aus der Vorratskammer in den Hof des Hauses, wo sie mit der Familie stand. Ein deutscher Wehrmachtsoffizier zog beim Anblick des stattlichen Juden mit der *Tora* seinen Dolch und stach zur großen Erleichterungen aller Familienmitglieder, die schon das Schlimmste für den Großvater befürchteten, wütend auf die Gesetzesrollen ein.

Bubers *Buch der Preisungen* erschien im Schocken Verlag, den Salman Schocken (1877–1959) noch vor dem Dritten Reich 1931 in Berlin gegründet hatte. Der Kaufhausmagnat und Büchersammler, der unter dem Einfluss Martin Bubers sein Judentum wiederentdeckt hatte, wollte die Verbreitung der Jüdischen Kultur fördern. Nach Beginn des Dritten Reiches stieg der Bedarf an jüdischen Büchern unter den nunmehr ausgegrenzten assimilierten deutschen Juden sprunghaft an. Bis zu seiner Zwangsschließung hat der Schocken-Verlag diese Nachfrage vorbildlich bedient. Der erfolgreichste Autor des Verlags war – Martin Buber, der als geistiger Führer der deutschen Juden in dieser Zeit bezeichnet werden kann. Besonders beliebt waren die 83 Bändchen der Schocken-Bücherei, die in handlichem Brusttaschenformat zu 1,25 RM zweimal im Monat jüdische Texte ansprechend präsentierten. Es ging der Kinderspruch um: »Du brauchst keine Angst zu haben. Uns kann nichts passieren. Wir haben doch den lieben Gott und die Tora und die Schockenbücherei.«

Im gleichen Jahr wie das *Buch der Preisungen* erschien als Band 51 der Bücherei eine Auswahl von 23 Psalmen unter dem Titel *Aus den Tiefen rufe ich Dich* (Ps 130). Der Buber-Schüler Ernst Simon hat in seinem Rückblick mit dem bezeichnenden Titel *Aufbau im Untergang* (1959) an diesem Psalter gezeigt, wie sich die verfolgte Minderheit mittels ihrer alten Gebete verständigte, eine Geheimsprache »die«, wie er sagt, »der Gegner selten, der Volks- und Glaubensgenosse fast immer verstand«.

Es galt in der rabbinischen Literatur als guter Stil, einen Text aus biblischen Versatzstücken zusammenzusetzen. Hinter jedem Satz, hinter jedem Wort, könnte man eine Klammer für die Stellenangabe öffnen. Der Bibel wird gleichsam die prophetische Fähigkeit zugesprochen, jede Zukunft zu artikulieren. Wegen der Ähnlichkeit mit der Mosaikkunst spricht man von Musivstil. Für die Kunst des Schreibens unter den Bedingungen der Verfolgung bietet der Musivstil ungeahnte Möglichkeiten. In den scheinbar ganz unbedenklichen frommen Formeln lassen sich Aussagen verschlüsseln, die direkt und ohne diese Bemäntelung, die strenge Zensur nicht passiert hätten. Das Bibelzitat dient als konspiratives Passwort, als chiffrierter Kassiber. Im Dritten Reich war die Bibel wohl suspekt, aber nie verboten. Eine Psalter erregte beim Zensor keinen Argwohn, schließlich waren die Psalmen auch das Gebet der Kirche und seit Luther – urdeutsch.

Dazu erzählt Schalom Ben Chorin eine bezeichnende Anekdote. »Buber erhielt wieder einmal unerbetenen Besuch der SA. Zwei junge Bur-schen im Braunhemd erschienen bei ihm, um eine Haussuchung vorzunehmen, ohne allerdings recht zu wissen, was sie suchen sollten. Buber war als berühmter Jude einfach suspekt, und irgendwie ahnte man dumpf, dass sein geistiger Widerstand eine Gefahr für den eigenen Ungeist darstellte, wengleich man nicht recht wusste, wie diese Art Widerstand paragrafenmäßig zu erfassen sei. Als die knarrenden Schaftstiefel Bubers Klausen betreten, saß dieser am Schreibtisch bei der Arbeit an der Bibel-Übersetzung. Die höhere Charge der SA schnarrte Buber an: ›Was tun Sie hier?‹ Buber

antwortete wahrheitsgemäß: ›Ich übersetze die Bibel‹. Der Mann im Braunhemd blickt misstrauisch auf die langen, mit Bubers klarer, schöner Handschrift im rhythmischen Atemholen beschriebenen Blättern und meinte skeptisch, dass das viel zu lang für die Bibel sei; das sei sicher der Talmud. Buber verneinte und wies auf die bereits vorliegenden gedruckten Bände seiner Übersetzung hin, aber das überzeugte den sach- und fachkundigen SA-Mann keineswegs. ›Die Bibel‹, sagte dieser, ›ist doch nur ein Buch, das man zur Konfirmation bekommt.‹ Dass hier die Bibel in anderer Form und anderer Druckgestalt vorlag, schien ihm nur eine jüdische Finte. Schließlich schlug Buber vor, den evangelischen Ortspfarrer als Experten zu Rate zu ziehen. Der zweite SA-Mann holte tatsächlich den Pastor, der auf Ehre und Gewissen versicherte, dass es sich hier um das Alte Testament handle. Offenbar war der Pfarrer in den Augen der SA glaubwürdig, und damit war die Haussuchung beendet« (Zwiesprache mit Martin Buber).

Buber hat sich gegenüber seinem Verleger Lambert Schneider zur Kunst des getarnten Schreibens folgendermaßen geäußert: Es ginge darum, dass »die derzeit Mächtigen nicht gleich unseren Widerstand sehen und uns beim Wickel nehmen können (...), so klug zu schreiben, dass uns viele gelesen haben, ehe man uns zur Verantwortung ziehen kann.«

Gegen die Zeit gelesen wird Psalm 2 erkennbar, was er wohl jederzeit war – Widerstandsliteratur! Das »Tosen der Weltstämme« konnte Buber vor seiner Haustüre in Heppenheim, das Geschrei der Erdenkönige im Volksempfänger hören.

Dagegen setzt Buber deutlich das »Ich aber« Gottes ab, der zu Zion hält. Sein Psalter am Ende des deutschen Judentums konnte nicht wie noch der Psalter Moses Mendelssohns am Anfang des deutschen Judentums mit dem Wort *Heil* beginnen, er übersetzt *Aschre* erst *Selig* und in den Nachkriegsausgaben mit *O Glück*.

Bernd Harbeck-Pingel<sup>1</sup>

## Mitwirkung am Reich Gottes

Hermann Cohen über die Dynamik gesellschaftlicher Veränderungen

*Gerhard Tammen gewidmet*

Krisenerfahrungen werden in der medialen Öffentlichkeit nicht selten kommunikativ zügig bewältigt: mit der Forderung nach Zusammenhalt oder mit der Unterstellung gemeinsamer *Werte*. Wie aber Zusammenhalt dann, wenn er gefährdet scheint, durch bloßes Erinnern bei fehlender Motivation wiederhergestellt würde, bleibt ebenso rätselhaft wie das, was mit Zusammenhalt und Werten gemeint ist. Denn Gesellschaft unter den Voraussetzungen der gegenwärtig möglichen Mobilität und des gegenwärtig möglichen Mediengebrauchs ist etwas anderes als das Beieinandersein von Personen als gemütliche Intersubjektivität, die auf dem Sofa der Grundsicherung nur ein wenig mehr beieinander sein müssten. Wer also mit wem zusammenhalten könnte, wäre erst mühsam zu erörtern – der Träger des Pullovers mit seinen zahlreichen über die Welt verstreuten Produzenten?

Vollends unsicher ist der Rekurs auf vermeintlich geteilte Überzeugungen, weil der Modus des Teilens von Überzeugungen, deren Genese, Stabilisierung und Veränderungen als wiederholte Artikulation nicht austauschbar sind, gegen die Überzeugungen anderer, die auf dieselbe Weise Bestand haben oder nicht. Zwar wird man wegen des Mediengebrauchs erwarten können, dass Personen bei der Rechtfertigung ihrer Überzeugungen weniger originell sind als der auch nicht sehr originelle Diskurs über die Originalität subjektiver Haltungen es erwarten lässt. Dass aber für Gesellschaften und damit also nicht für gruppenbezogenes Handeln eine Zentralsemantik aus ethischen Grundbegriffen orientierend sein sollte, ist epis-

temologisch wenig plausibel, weil die Urteilskraft nicht darauf zu justieren ist – in ethischer Hinsicht ist die Reduktion auf *Werte* dagegen schlicht autoritär. Während der Zusammenhalt also psychologisch überforderte, bliebe die Frage offen, was eine Gesellschaft von *Werten* überhaupt hätte, denn ob und wie Begriffe zu realisieren sind, erscheint komplexer als die Gegenüberstellung von Überzeugung und Handeln es suggeriert.

Die dargelegten Vereinfachungen verweisen indes auf ein Problem in der Gesellschaftstheorie, das Hermann Cohen klar bezeichnet hat und für das er eine frappierende Aussicht anbietet. In einem Vortrag über das *Gottesreich* aus dem Jahr 1913<sup>2</sup> befasst er sich mit der Relevanz jüdischer Überzeugungen für die Mitgestaltung der Gesellschaft. Insofern Gesellschaften sich in ökonomischen, juristischen und politischen Prozessen ausdifferenzieren (42), sind sie dennoch außerstande, Kriterien für die Veränderung dieser Prozesse aus der Logik von Wirtschaft, Recht und Staat selbst zu entwickeln (43). Sie bedürfen der *Ergänzung und Berichtigung* (43) durch Sittlichkeit, Kultur und Religion.

Cohen konkretisiert diese These: »Das Gottesreich ist der derjenige Begriff, der alle die sittlichen Motive in sich faßt, welche im modernen Begriffe der Gesellschaft wirksam werden. Das Gottesreich ist der Begriff, aus dem erst der Begriff der Gesellschaft seine innersten Kräfte gesogen hat.« (44)

Die sozialetischen und theologischen Kategorien entwickelt Cohen aus einer Logik der Gegensätze und ihrer Wechselwirkung (44–45); bezogen auf Gott selbst sind es Gerechtigkeit und

1 Dr. Bernd Harbeck-Pingel ist Professor für Systematische Theologie an der Evangelischen Hochschule Freiburg.

2 Hermann Cohen (1997): Das Gottesreich. In: Kleinere Schriften V. 1913–1915, Werke 16, Hildesheim, S. 39–50. Weitere Seitenangaben fortan im Text.

Liebe, in der Relation Gott – Mensch die Realisierung der Versöhnung und in ethischer Hinsicht der Gegensatz von arm und reich. Dieses relationale Gefüge ist mehr als aufschlussreich, weil es Relationen unterschiedlicher Art aufweist.

Das Selbstverhältnis Gottes wird durch die Begriffe Gerechtigkeit und Liebe bestimmt. Wie dies sich zu den Aktionsformen *gerecht handeln* und *lieben* in sozialetischer Hinsicht verhält, wäre weiter zu erläutern. Denn die Differenz *Gott – Mensch*, die sich in der Realisierung der Versöhnung äußert, ist anders als das Selbstverhältnis durch die Asymmetrie *Schöpfer – Geschöpf* bestimmt, die strukturell für das Wirklich werden des Gottesreiches Folgerungen nach sich zieht: Da Cohen den *Messianismus* als ethische Kategorie interpretiert<sup>3</sup> (48), ist seiner Auffassung nach das Problem der Versöhnung ein Ausdrucksmoment des gemeinsamen Lebens vor Gott. Sozialität wird aber über das bloße Bewältigen von Problemen in funktional differenzierten Gesellschaften hinaus als Ausgleich im Hören auf den einzigen Gott (49) verstanden. Indem aber der Messianismus als Zukunft der Menschen überhaupt begriffen wird, wischt Cohen, im Kontext seiner Zeit eine außerordentliche Geste, den Gedanken an eine jüdischen Nation beiseite, mit dem Hinweis auf die Einheit des Judentums in der Lehre (47).

Seine ethische Deutung des Messianismus dagegen lässt den Nationalismus der Vorkriegszeit ins Leere laufen. Was den Zusammenhalt der Menschen betrifft, findet der Ausgleich ihrer sozialen Ungleichheit seinen Ausgleich in der gemeinsamen Sabbatruhe (45). Cohens Vortrag ist als Selbstbefragung der Identität des Judentums gestaltet,

seine Energie hat jedoch ganz erhebliche Konsequenzen für gegenwärtige religionstheoretische Fragen.

Die Dürre der relationslogischen Bestimmung, nämlich der Differenzen von

- 1 göttlicher Selbstbeziehung,
- 2 Gott-Welt-Unterscheidung,
- 3 Gott-Mensch-Verhältnis,
- 4 Mensch-Mensch(en)-Verhältnis,
- 5 Mensch(en)-Welt-Verhältnis

eröffnet unterschiedliche Qualitäten von Alteritäten, weil die Beziehung der Relate aufeinander jeweils für sich Ordnungsfiguren errichten, die im Übergang von einer Relation auf die andere wiederum Folgerungen nach sich ziehen.

Mit diesem Problembewusstsein sollen Cohens Überlegungen zu den göttlichen Eigenschaften, zur Grundlegung der Ethik durch den Dialog sowie zur theologischen Interpretation des Ziels der Schöpfung weiter erörtert werden.

Im Anschluss an *Maimonides* denkt Cohen die Attribute Gottes als Handlungsformen<sup>4</sup> und führt neben einer Dreizehnerliste von Attributen, *Gerechtigkeit* und *Liebe* als Grundbegriffe ein, wie er eine Zuordnung von Heiligkeit und Sittlichkeit vornimmt. Im Ergebnis umgeht er die Schärfe der relationslogischen Unterscheidung von (1) und (2) und (3), damit die »Korrelation von Gott und Mensch« (114) als ethische Grundfigur hervortritt, die ihrerseits auf Polaritäten beruht. Das Fürsichsein Gottes wird in Richtung der Realisierung eines vor Gott gelingenden Menschseins gewendet: »So ist der Gott der Heilige für die Heiligkeit des Menschen. Und die Heiligkeit wird

3 Vgl. Poma, Andrea (2005): *Suffering and non-eschatological-messianism in Hermann Cohen*, in: Reinier Munk (Hg.): *Hermann Cohen's Critical Idealism*, Dordrecht, S. 413–428.

4 Cohen, Hermann (1928): *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl. 1966, Darmstadt, S. 109. Weitere Seitenangaben im Text.

auch zum Inbegriff der dreizehn Eigenschaften: sie umfaßt die Gerechtigkeit und die Liebe; sie macht die Liebe der Gerechtigkeit gleichartig.« (114) Cohens Deutung der Heiligkeit wird von ihm explizit als ethisches Konzept durchgeführt, insofern die Figur des *heiligen Geistes* als Figur der Wechselwirkung verstanden wird.

Zwei Ordnungsrelationen sind dabei hervorzuheben: erstens die *Determination* des Heiligen Geistes durch den Begriff der Heiligkeit, zweitens der ethisch vorzuziehenden Handlung durch das Kriterium der Realisierung des Heiligen Geistes (130). Was die Realisierung der Intentionen Gottes, die im Weiteren als Mitwirkung am Gottesreich zu denken sind, angeht, ist die Kategorie des Heiligen Geistes auf dem Hintergrund der erkenntnistheoretischen Einrahmung der Schöpfungslehre im Begriff des Geistes (103) zu erläutern. Sie verhindert einerseits die Ausdifferenzierung des Gottesbegriffs, die Cohen mit einer Kritik formuliert, als vermeintliche »Assistenz des heiligen Geistes« (129) für Gott. Andererseits wird *heilig sein* von einer überheblichen Selbstaffirmation des Menschen unterschieden, wenn Cohen Heiligung handlungstheoretisch verstanden wissen will.

Die ethische Umdeutung der Gottesprädikate ermöglicht es Cohen zum einen, die erkenntnistheoretische Frage nach deren Wahrheit aufzulösen, in eine Pragmatik von Texten der *Hebräischen Bibel* und ihrer Interpretation. Zum anderen bietet es auch die Möglichkeit, die soteriologische Frage nach einem vor Gott als gerecht erscheinenden Leben mit dem Gestaltungsauftrag zu verbinden, dass die Interaktion von Personen auf die Einzigkeit Gottes und der Korrelation von

darauf bezogenen Handlungen zu beschreiben ist. Die Vergebung, die den Menschen zuteil wird, »ist das Wahrzeichen der sittlichen Welt.« (251) Demgemäß lässt sich auch die Interaktion von Menschen dahingehend fokussieren, dass der soziale Ausgleich, also eine friedliche Koexistenz, die Beseitigung ungerechter Verhältnisse und das kooperative Zusammensein – im Unterschied – als Aufgabe begriffen werden.

In dem Sinn, und nicht mit einer Logik der Beobachtung, kann von einer einzigen sozialen Welt gesprochen werden, dass sie das Ziel des einzigen Gottes ist (297). Das Erfordernis des Ausgleichs leitet Cohen von elementaren Situationen her: der Begegnung auf Reisen, dem Austausch von Gütern oder der Konfrontation im Krieg (134). Obgleich diese sozialen Kontakte für sich besehen auch nur Konkurrenz bedeuten könnten (148), sind sie religionsphilosophisch als relationale Figur des Anderseins zu denken, die als unterschiedlich sein, Ungleichheit, Interesse oder Liebe bestimmt werden kann.

Die oben angeführte Sequenz von Wechselwirkungen im Blick, erscheint es plausibel, dass Cohen sich über die Liebe Gottes zum Fremdling (147) äußert. Der Mitvollzug dieser Liebe ist erstens Ziel des Personwerdens vor Gott, nämlich der Entwicklung der Liebesfähigkeit (190), zweitens Ausdruck der Grenze ethischer Methodik: Handlungen zugunsten der Mitmenschen repräsentieren Prozesse der Heiligung (193), sie sind religionsphilosophisch als Realisierung von Versöhnung zu begreifen, die eine Veränderung der sozialen Welt wie der Relation *Gott – Mensch* darstellt.

Der bei Cohen durchgängige Rekurs auf den *Arm-Reich*-Gegensatz illustriert ein physisches Leiden, das er als *Synekdoché* der Situation des Leidens überhaupt deutet (157). Indem die Religion dazu verhilft, das Leidenmüssen auszuhalten und *leiden* zu überwinden, ist sie anders als jede Form von Theorie der Gesellschaft imstande, die Dringlichkeit von Veränderungen zu begründen.

Im Unterschied zu der Ausdifferenzierung von Staatsrecht und Völkerrecht sieht Cohen es als notwendig an, bereits im Begriff der Persönlichkeit ein realistisches Verständnis von Subjektivität vorzutragen, das bei ihm noch in der klassischen Terminologie von Sünde und Erlösung ausgeführt wird.<sup>5</sup> Nicht nur an die von ihm so bezeichnete Gebrechlichkeit der menschlichen Existenz wird man dabei denken müssen, sondern auch an die Selbstverantwortung des Geschöpfes, die er im Gegensatz zur christlichen Vorstellung der Einwohnung des Heiligen Geistes herausstellt (66–67).

Unbeschadet dieses methodisch gerechtfertigten Hinweises, der dazu anleiten könnte, die Gottesbegriffe von Religionen nicht vorschnell zweckgerichtet zu synthetisieren, erscheinen Cohens Konzepte der Korrelation von Gott und Mensch und der Mitwirkung am Gottesreich für gegenwärtige Kontexte signifikant zu sein. Denn die Definitionen des Gemeinsamen eines Gemeinwens wie über Sinn und Ziel sozialer Formen sind strittig, nicht allein deshalb, weil die Formen des Wirtschaftens oder der demokratischen Repräsentation, der Gestaltung von Erziehungs- und Bildungseinrichtungen oder der Entwicklung des Rechts unterschiedlichen Interessen, Erwartungen, Lobbies und Machttagglomerationen ausge-

setzt sind. Sie sind vielmehr als bloßes Sich-Realisieren von Wirtschaft, Politik, Kunst, Religion, Recht usw. zwar für ihre normativen Voraussetzungen durchsichtig, wenn Strategien der Affirmation, Variation oder Differenzierung greifen. Sie erklären aber nicht das *Wo*zu?.

Der Rekurs auf *common sense* oder *common attitudes* legt seinerseits frei, dass für Personen die Wahl ihrer Vorstellung vom Lebensglück meist wenig originell ist, aber dennoch plausibel sein muss, weil sie orientierend ist. Dennoch scheint die Fokussierung auf die Semantik eines Subsystems nicht adäquat zu sein, da es ja gar nicht akteurrelativ besteht, sondern in der Erwartung von stabiler Kommunikations- und Interaktionsformate. Auch auf die Seite des Fürsichseins von Personen scheint die Orientierungsleistung nicht zu bringen sein, weil die Erwartungen von Singularität z.B. in Wellnessdiskursen, Therapien, Selbstoptimierungsstrategien, Kult des Jung-Seins usw. hinlänglich als Selbsttäuschung über deren Durchschnittlichkeit entlarvt worden sind. Wohlge-merkt fallen auch Deutungskategorien von Religionen darunter, wenn sie iterativ zur Beruhigung und Beunruhigung von Lebensverhältnissen instrumentalisiert werden. Nur unter der Bedingung, dass sie zur Verständlichkeit der condition humane beitragen, können sie kontinuierlich als Korrektur sozialer Formen wirksam sein.

In Cohens Reflexionen tritt neben die *begriffliche Arbeit* die *exemplarische Rezeption* von Texten der *Hebräischen Bibel*. Diese können gegen ökonomische, juristische, pädagogische Rechtfertigungserzählungen aber nur dann ihr Gewicht behaupten, wenn sie als soziales Wissen tradiert werden.

5 Cohen, Hermann (1996): Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Werke 10, Hildesheim, S. 56–59.

Klaus Müller<sup>1</sup>

## »Nun gehe hin und lerne!«

Lernschritte auf dem Weg zu einer christlichen Theologie in Israels Gegenwart

*Vortrag anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK), Frankfurt am Main, 2017*

»Was dir nicht lieb ist, füge auch keinem anderen zu. Das ist die ganze Tora, alles andere ist Auslegung – nun gehe hin und lerne!«

So einfach und schlicht hätte es sein können auch im Verhältnis von Christen und Juden – einfach und schlicht wie in der *Goldenen Regel* aus dem Munde des weisen Hillel an die Adresse des Suchenden und nach Weisung Fragenden. Ebenso elementar wie fundamental, ins Tun einweisend, einen Weg eröffnend. So einfach – und in der Geschichte über Jahrhunderte, zumal in der christlich-jüdischen, so schwer.

»Nun geh hin und lerne« – geh lernend einen Weg: für die christliche Kirche und ihre Theologie ein langer Weg heraus aus Argwohn und Missgunst gegen die Juden hin zu einer Weggemeinschaft – hier und heute! – mit dem bleibend erwählten Volk Gottes. Und das könnte ja schon der entscheidende Lernschritt sein, das Gottesvolk als Größe der *Gegenwart* wahrzunehmen und nicht immer nur in der Vergangenheitsform vom Judentum zu sprechen.

Die Basisgeschichte aus dem Talmud ist schnell erzählt: »Einst trat ein Goj/ein Mensch aus der Völkerwelt vor Schammai und sprach zu ihm: Mache mich zum ›Proselyten‹ – bzw. etwas zurückhaltender übersetzt: Bring mich heran an deine Religion unter der Bedingung, dass du mich die ganze Tora lehrst, während ich auf *einem* Bein stehe. Da stieß er ihn fort mit der Elle, die er in

der Hand hatte. Darauf kam er zu Hillel und dieser machte ihn zum ›Proselyten‹/eröffnete ihm einen Zugang und sprach zu ihm: Was dir verhasst ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora, alles andere ist Auslegung. Geh und lerne!« (Babylonischer *Talmud*, Schabbat 31a).

Der *Talmud* illustriert mit dieser Episode zunächst einmal die Sanftmut und Geduld Hillels im Gegensatz zum Jähzorn Schammais.

Hillel, ein Mann sozusagen mit Migrationshintergrund – wohl gegen Ende des 1. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung aus Babylonien nach Eretz Israel eingewandert – ihm gebührt denn auch nach Aussagen des *Talmud* (ebd.) höchstes Lob aus dem Munde des herzugekommenen Fremden: »O sanftmütiger Hillel, mögen Segnungen auf deinem Haupte ruhen, denn du hast mich unter die Fittiche der Gottesgegenwart gebracht.«

Besagte *Goldene Regel* findet sich in der jüdischen Tradition seit dem 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, und zwar zunächst im hellenistisch-jüdischen Bereich. Das Buch Tobit formuliert als Weisung des Vaters an seinen Sohn vor dessen Aufbruch in die Fremde: »Und was du hassest, das tue keinem an!« Bei Philo begegnet die Sentenz: »Was jemand selbst zu erleiden verabscheut, soll er selbst nicht tun.«

Die aramäische Bibelübersetzung versteht die *Goldene Regel* als Äquivalent des Gebotes der Nächstenliebe, insbesondere des »wie dich selbst« bzw. »wie du selbst«. Lev 19,18 heißt dann im Targum rückübersetzt: »Du sollst deinen Nächsten lieben; denn was dir unliebsam ist, sollst du auch deinem Nächsten nicht tun« (Targum Pseudo-Jonathan).



- 1 Das Judentum teilt mit der Völkerwelt die Summe der *Torah*.  
Die Kehrseite dessen: Der Schlüssel zur *Torah* Israels liegt in einer prä-jüdischen Weisheitsregel, einem Kernsatz der Menschheitsethik.

In der Verkündigung Jesu – eine halbe Generation nach Hillel – erscheint die *Goldene Regel* bekanntlich ebenfalls als Inbegriff der göttlichen Weisung. In ihr sind »Gesetz und Propheten« zusammengefasst (Mt 7,12); sie motiviert zu Feindesliebe und Gewaltverzicht (Lk 6,31). Nach der Apostelgeschichte (15,20.29 in den Handschriften der sogenannten westlichen Textform) wird den neu bekehrten Christen aus den Völkern die Enthaltung von Götzendienst, Unzucht sowie Blutvergießen auferlegt und mit der Befolgung der *Goldenen Regel* verbunden. Die weitere frühchristliche Tradition führt diese Linie fort.

Hillels Antwort an den Bekehrungswilligen ist im besten Sinne universelle Weisheitsregel. Den Ausdruck *Goldene Regel* hat erst das 19. Jahrhundert geprägt – ihr Gehalt lässt sich indes weit zurückverfolgen, gerade auch in außerbiblische Kulturen. Von Herodot bis Konfuzius, von Thales bis Seneca, vom Hinduismus bis zum Islam – Hillels Wendung scheint geradezu auf ein Erbe der Weltkultur zu verweisen, findet schließlich als Wandmosaik Eingang ins Konferenzgebäude der Vereinten Nationen in New York.

Dass dieser Satz gerade in seiner universalen Weite jüdisch und christlich als Quintessenz der religiösen Tradition fungieren kann, ist von nicht zu überschätzender Bedeutung – und führt mich zu einem ersten Lernschritt in Hillels Schule:

Hillels Antwort auf die Frage nach der »ganzen« *Torah* gehört in die Reihe der Grundmotive, mit denen die rabbinische Tradition den innersten Gehalt der göttlichen Weisung zusammenzufassen sucht. So kann etwa der Dekalog – insbesondere seine zweite Hälfte – als Summierung der *Torah* verstanden werden (vgl. Mt 19,18f; Röm 13,9f; Jak 2,8-11) oder auch das Doppelgebot der Gottesliebe und Nächstenliebe.

Ein klassisches – und für das rabbinische Judentum hervorragendes – Beispiel, die *Torah* auf den Punkt zu bringen, ist der Dialog zwischen Rabbi Akiva und Ben Azzai. Rabbi Akiva – aus der Schule Hillels – knüpft an das Gebot der Nächstenliebe in Levitikus 19,18 den Satz: »Das ist eine große Regel in der *Tora*.« Ben Azzai zitiert demgegenüber Genesis 5,1: »Dies ist das Buch von Adams Geschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Bilde Gottes« – und Ben Azzai fügt hinzu, dies sei eine »noch größere Regel« (Sifra zu Lev 19,18; Midrasch Genesis Rabba zu Gen 5,1).

Ich denke, dass beide Regeln sich besprechen und miteinander korrelieren: Die Wechselseitigkeit, die Gegenseitigkeit menschlicher Zuwendung und die Einsicht in die Einheit des Menschengeschlechts aufgrund der Gottesebenbildlichkeit jedes Einzelnen spielen zusammen. Geh hin und

lerne – es könnte so einfach sein – auf jeglicher Bühne, der kleinsten nebenan und auf der großen Bühne der Weltpolitik. Der Nächste – Ebenbild Gottes!

Hillels Auskunft gegenüber dem nichtjüdischen Menschen weist auf das bleibend Konstitutive und Essentielle der *Torah* Israels. Die *Goldene Regel* ist ihm ein Verstehensschlüssel zu aller, zur ganzen vollen Lebensweisung Gottes. Keine Rede davon, dass hier der fragende Mensch aus der Völkerwelt mit einem Mini-Ethos für Anfänger abgespeist werden sollte! Der Schlüssel zum Ganzen. »Geh und lerne!« Die Regel findet ihre Entfaltung in der *Torah* – und diese wiederum wird an das Wesentliche ihrer Substanz erinnert durch die universelle Regel.

Es ist nicht die alle Fragen lösende Weltformel, die Hillel dem Bittsteller hier an die Hand gibt, sondern eine hermeneutische Unterscheidungshilfe für den langen und weiten Weg des Erschließens und Verstehens der ganzen Weisung. Hillel will nicht ein zeitloses Prinzip aus der *Torah* extrapolieren, sondern in das Studium der Schrift einführen. In diesem Sinne ist er nicht *Ex-eget* (Ausleger), sondern *Paidagogos* mitten hinein in die *Torah*.

Ich gehe diesen Weg mit und versuche Rechenschaft darüber zu geben, was aus Hillels Spruch und Haltung zu lernen ist und komme zu einem zweiten Lernschritt:

## 2 Theologie ist Theologie für den Menschen; Religion soll dem Menschen zugewandte Religion sein.

Der Unterschied zwischen den beiden »Typen« Hillel und Schammai ist ja nicht so sehr der Unterschied zwischen »soft« und »streng«, sondern die Frage nach dem Fokus unserer Religiosität. Hillels Option heißt: *Menschenliebe ist Kriterium für Treue zur Torah*. Die Affinität zum Humanum ist Signatur der Weisung Gottes.

Mir wurde das nochmals deutlich in einer vermeintlichen *Petitesse*, dem Streit zwischen den beiden Lehrauffassungen im *Talmud* um das rechte Entzünden der *Chanukkalichter*. »Wie ist das Gebot der acht *Chanukkalichter* auszuführen?«

Die Schule Schammais lehrt, man solle am ersten Tag acht Lichter anzünden und dann an jedem Tag ein Licht weniger, sodass am letzten *Chanukatag* noch eine Kerze brennt.

Die Schule Hillels dagegen lehrt anders: Am ersten Tag zünde man eine Kerze an und dann jeden Tag eine mehr, bis am letzten Tag der volle *Chanukkaleuchter* brennt (*Babylonischer Talmud* Schabbat 21b).

Hillel, Gott sei Dank! Sachwalter menschlicher Empfindungen und Regungen, denen ein menschenfreundlicher Gott empathisch nahe kommt. In Zeiten zunehmender Dunkelheit braucht es *mehr* Licht, nicht weniger. Das gilt jahreszeitlich ebenso wie tiefenpsychologisch und weltpolitisch – damals und heute. Obwohl historisch-*politically correct*, wie ein *Schammai* nun mal denkt, ist das Ölwunder zu *Chanukka* logischerweise umgekehrt von Gott gewirkt und wird eben auch so erzählt: Am ersten Tag das volle Licht und dann



während der folgenden acht Tage immer schwächer werdend und schließlich verlöschend. Doch was Mensch braucht – zu Hillels Zeiten und heute auch – ist: »Mehr Licht!«

Das lerne ich gerne aus der jüdischen Tradition, dass Gottes Gebot auf Leben aus ist, dass *Torah* nicht lutherisch-orthodox eine *lex accusans* meint, ein anklagendes Gesetz, das mich überführt als zum Scheitern – um nicht zu sagen zum Scheiterhaufen – verurteilten Sünder. Alles schon mal dagewesen. Geh und lerne Neues!

»Viel Tora, viel Leben«, auch das lässt die *Mischna* Hillel sagen (Avot 2,7). Die *Torah* birgt in sich die fundamentale Option für das geschöpfliche Leben. Die Rabbinen nennen diese Grundoption für das Leben bekanntlich: *piquach näfäsch*; zu deutsch: *Erhaltung und Förderung des Lebens*. *piquach näfäsch* – ich übersetze: *das offene Auge für das Leben, Augenmerk für den Menschen*. Es geht um eines der weitreichendsten Grundprinzipien rabbinischer Theologie, das abgeleitet ist aus Lev 18,5: »Der Mensch, der die Gebote tut, soll durch sie leben.« Die talmudische Auslegung (Yoma 85b) knüpft daran den Grundsatz: Die Gebote sollen dem Leben dienen; ihr Sinn ist, das Leben zu fördern und nicht den Tod. Das ist Geist von Hillels Geist. Die *Torah* in Hillels Lesart kreist um das eine Grundanliegen: Leben. In jeder Hinsicht.

Eine köstliche Anekdote erzählt der *Midrasch* zum Buch Levitikus (25,25):

Was geschrieben steht in Prov 11,17: »*gomet nafscho isch chässäd* – ein Mann von *chässäd* tut sich selbst wohl« – das weist auf Hillel den Alten. Wenn er von seinen Schülern sich verabschiedete, begleitete er sie und ging mit ihnen. Einmal fragten ihn seine Schüler: Rabbi! wohin gehst du? Er antwortete: Ein gutes Werk [eine *mitsva*] zu verrichten. Sie fragten: Welches denn? Er sprach: Ich will ins Bad gehen. Sie fragten: Ist denn das ein gutes Werk? Ja, gab er zur Antwort, denn wenn schon der, welcher über die Standbilder der Könige gesetzt ist, die man im Theater und im Circus aufzustellen pflegt, dafür bezahlt wird, dass er sie poliert und abspült, und nicht nur das, sondern auch bei den Großen der Regierung angesehen ist, um wieviel mehr wir, die wir im Bilde Gottes geschaffen sind, wie es heißt (Gen 9,6): »Denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht.«

Hillels »Pflege« des Gottesbildes ist eine Lebenshaltung im Zeichen der *Torah* in Achtung und Wahrung der Würde des Menschen als Ebenbild Gottes. Geh hin und lerne!

Wer Hillel fragt, erhält den Fingerzeig auf eine Tora, die sich seit den Tagen des Exodus der Freiheit verdankt bzw. dem Gott, der sein Gottsein von allem Anfang an mit Befreiung aus der Knechtschaft verbunden hat. *Torah* ist Freiheit. Die Tafeln – laut Ex 31,18 »beschrieben von dem Finger Gottes« – ein Werk Gottes waren sie, und die Schrift – Gottes Schrift, eingegraben (hebr.: *charuth*) auf

den Tafeln (Ex 32,16). Dazu bemerkt Rabbi Joschua ben Levi im 3. Jahrhundert: »Lies hier nicht *charuth* (eingegraben), sondern *cheruth* (Freiheit).«

Hillel erinnert daran, dass die *Torah* aus der Befreiung entspringt und in die Freiheit führt – eine einzige rabbinische Lehrstunde hätte Martin Luther davon abgehalten, seinen Ansatz von der Freiheit eines Christenmenschen in einer fundamentalen Antithetik zum Judentum zu entwickeln. Wir erinnern nach 500 Jahren mit großem Recht an Luthers Plädoyer für die Freiheit eines Christenmenschen – aber um Himmels willen doch nicht in Antithetik zum Judentum! Jetzt ist es schon etwas spät, geh hin und lerne, Bruder Martinus! Aber es ist noch nicht zu spät zu sagen: Geh und lerne, Kirche der Reformation im Jubiläum 2017 und weit darüber hinaus.

Ich komme zu einem dritten Lernschritt in Hillels Schule:

### 3 Religion ist Interpretation.

Für mich ein entscheidender Lernschritt auf Geheiß des alten Hillel: Die ganze *Torah* in dieser einen Sentenz – »das Übrige ist Auslegung«. Wir haben ein Schlüssel-Wort empfangen – alles Übrige ist Auslegung.

Es wird für unsere Zukunft viel davon abhängen, ob wir zu diesem einen Satz bereit sind: Religion ist Interpretation. Jede Religion ist Auslegung – eines einzigen Grundgedankens, der uns übergeben ist und der lautet: Leben ist reziprok, Leben ist Gegenseitigkeit, Recht auf Leben zu empfangen und Recht auf Leben einzuräumen.

Das ist das Herzstück in Hillels Message – das Übrige ist Interpretation, ist Über-Setzung, ist Transfer, ist Religion, ist Sozialpolitik.

»Geh (und) lerne! *Zil gmor*.«, aramäisch ganz knapp: »Geh« und: wörtlich »zieh aus dem Gehörten lernend die Konsequenzen«. »*gmor*« – die *Gemara*, der ganze *Talmud*, die ganze Religion ist Transferlernen. Du hast den Diamanten in Rohform. Geh' ihn schleifen und polieren! Er ist dir nicht auf wundersame Weise funkelnd vom Himmel in den Schoß gefallen – ein etwas anderer Fokus als in Lessings Ringparabel! »Geh', interpretiere!« Eine schlechterdings anti-fundamentalistische Position, von der Vieles abhängen wird für unsere Zukunft in einer alles andere als religionslosen Zeit.

Die Antwort Hillels weist auf den Weg des Studiums der *Torah* in Freiheit und Verantwortung. »Sie ist nicht im Himmel«, zitieren die Rabbinen die Bibel, von dort auch nicht einfach per direktem Konnex abzurufen, sondern Gegenstand eines nie endenden Diskurses um die *Halacha* und damit um Kriterien und Konkretionen für verbindliches Gehen im Horizont des Gottesbundes. *Halacha* – *Shari'a* heißt das im Arabischen – aber das Entscheidende ist: Wegweisung entsteht im Diskurs, nicht als Diktat von oben. »Geh und lerne!« Dies ist der Horizont, der sich für den Menschen eröffnet, der sich durch Hillels Regel die *Torah* hat aufschließen lassen. Der rabbinische Disput ist unersetzbar der Ort, an dem sich der Sinai immer wieder ereignen kann.

Herausragendes Exempel rabbinischer Lern- und Streitkultur ist die Auseinandersetzung zwi-

schen Rabbi Eli'ezer und Rabbi Jehoschua gegen Ende des 1. Jahrhunderts, den beiden größten Gelehrten ihrer Generation, in einer Detailfrage um die rituelle Reinheit eines Ofens mit bestimmter Bauart. Eli'ezer erklärt einen solchen Ofen für rein, Jehoschua und mit ihm die übrigen Rabbinen des Lehrhauses erklären ihn für unrein. Es entspinnt sich eine Debatte mit allen Tiefendimensionen rabbinischen *Torah*-verständnisses:

Der *Talmud* erzählt so: An jenem Tage machte Rabbi Eli'ezer alle Einwendungen der Welt, man nahm sie aber von ihm nicht an. Hierauf sprach er: »Wenn die Halacha meiner Überzeugung entspricht, so mag es dieser Johannesbrotbaum beweisen!« Da rückte der Johannesbrotbaum hundert Ellen von seinem Orte fort; manche sagen: vierhundert Ellen. Sie aber erwiderten: »Man bringt keinen Beweis von einem Johannesbrotbaum.« Hierauf sprach er: »Wenn die Halacha meiner Überzeugung entspricht, so mag es dieser Wasserarm beweisen!« Da trat der Wasserarm zurück. Sie aber erwiderten: »Man bringt keinen Beweis von einem Wasserarm.« Hierauf sprach er: »Wenn die Halacha meiner Überzeugung entspricht, so mögen es die Wände des Lehrhauses beweisen!« Da neigten sich die Wände des Lehrhauses und drohten einzustürzen. Da schrie sie Rabbi Jehoschua an und sprach zu ihnen: »Wenn die Gelehrten miteinander über die Halacha streiten, was geht dies euch an?!« Sie stürzten hierauf nicht ein, wegen der Ehre Rabbi Jehoschuas, richteten sich aber auch nicht gerade auf wegen der Ehre Rabbi Eli'ezers; so stehen sie jetzt noch geneigt. Hierauf

sprach er: »Wenn die Halacha meiner Überzeugung entspricht, so mag es aus dem Himmel bewiesen werden!« Da erscholl eine Himmelsstimme und sprach: »Was habt ihr gegen Rabbi Eli'ezer; die Halacha richtet sich stets nach ihm.« Da stand Rabbi Jehoschua auf und sprach: »Sie ist nicht im Himmel.« (Dtn 30,12). Was heißt: »Sie ist nicht im Himmel?« Rabbi Jirmeja sagte: »Die *Tora* ist bereits vom Berg Sinai her verliehen worden; wir achten nicht auf eine Himmelsstimme, denn du hast schon am Sinai in der *Tora* geschrieben: ›nach der Mehrheit zu entscheiden‹ (Ex 23,2).« Rabbi Nathan traf Elia den Propheten und fragte ihn, was der Heilige, gepriesen sei er, in jener Stunde tat. Dieser erwiderte: »Er lächelte und sprach: Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.« (*Babylonischer Talmud*, Baba Metsia 59b)

»Meine Kinder haben mich besiegt« spiegelt die Genugtuung Gottes über die Mündigkeit und die Initiative seiner Bundespartner, das göttliche Gesetz in eine Weisung für das irdische Leben zu übersetzen. Rabbi Eli'ezers Reklamation absoluter Wahrheit taugt nicht; sie muss in eine Wahrheit für den Menschen und seine Lebensbezüge transponiert werden. Gott lächelt. Seine sich selbst begrenzende Liebe setzt Spielräume menschlicher Verantwortung frei und Kreativität im Aufspüren der gültigen Weisung. »Geh und lerne!«

Der »Fingerzeig« in Richtung *Torah* ist darum kein rigider und verkrampfter, weil er letztlich auf den lächelnden Gott hinweist, dem nichts so sehr am Herzen liegt wie das Leben und die Freiheit und die Verantwortung seiner Geschöpfe.

Es hätte so einfach sein können im Verhältnis der Christen zu den Juden und ihrer *Torah*, einfach und schlicht nach Hillels Goldenem Spruch. Stattdessen war Widerspruch! Israel und dem lächelnden Gott ins Angesicht müssen wir zwischendurch – um ehrlich zu sein – drei Denkweisen konstatieren, wie christlicherseits die *Torah* zum Spott wurde:

- a) Das erste Denkmuster ist das *antithetische*. Statt sich auf den Weg zu machen und zu lernen: Lust am Antithetischen! »Mit uns doch nicht!« »Lass mich unverworren mit Mosen!«, notiert Martin Luther in seiner knappen Unterweisung, »wie sich Christen in Mosen sollen schicken.«

Antithetik. Eine der Denkfiguren, die gerade in der deutschen Theologie stark gewirkt haben: Wir brauchen das Alte Testament als Negativfolie für das Neue, wir brauchen das Jüdische als dunklen Hintergrund, vor dem sich das Christliche umso deutlicher abheben kann.

Führende Köpfe gerade der Theologie in Deutschland haben sich überboten mit Büchern und Artikeln über den »Vergeltungsglauben im Alten Testament«, über den »Lohngedanken im Spätjudentum« (siehe KITTEL-Wörterbuch zum NT). Das Alttestamentlich-Jüdische wird also nicht etwa weggeworfen, sondern antithetisch festgehalten. Wir brauchen das Alte Testament als ersten Teil der Bibel – es ist nämlich dazu da, »als ewiges Bild der im Evangelium verneinten Gesetzesreligion dem christlichen Selbstverständnis von Gott als Stachel zu dienen.« (Emanuel Hirsch).

- b) Der Übergang zum zweiten Denkmuster ist fließend, dem Modell der *Überbietung* des Alten durch das Neue oder auch der *Erfüllung* des Alten durch das Neue. Statt den Weg durchzuhalten: triumphaler Erfüllungsenthusiasmus! Wir sind schon da!

Rudolf Bultmann schreibt in seinem programmatischen Aufsatz über die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben folgendes: »Der christliche Glaube reißt gleichsam das Alte Testament an sich und behauptet, daß das, was hier gesagt wird, einst nur in einem vorläufigen und beschränkten Sinne gesagt und verstanden werden konnte, daß es erst jetzt recht gesagt und gehört werden kann.« In der alttestamentlich-jüdischen Tradition ist demnach rudimentär, verborgen und vorläufig durchaus schon da, was dann im christlichen Neuen Testament heller und besser und schöner zum Vorschein, zur Offenbarung, kommt. Das *Gebot der Nächstenliebe* zum Beispiel ist alttestamentlich natürlich bereits präsent (Lev 19,18), aber es kommt eben in seiner reinen und schönen Form erst zur Vollendung im Neuen Testament; es wird »qualitativ neu« im Christentum.

Qualitativ-essentiell Christliches findet auch Notger Slenczka ausschließlich erst im NT, und dann ist es nur folgerichtig, das AT ins Reich des Vorchristlichen zu verfrachten.

- c) Die dritte Weise, der *Torah* ins Angesicht zu spotten ist das eklektische, das kontextlose Umgehen mit der Tradition Israels und seiner *Torah*. Statt den Weg der Tora zu gehen das Verweilen da und dort und die Lust am will-

kürlichen Herausbrechen aus dem jüdischen *Torah*steinbruch zum Zwecke christlicher Weiterverwendung! Das nenne ich eine theologisch verbrämte Supermarktmentalität!

Ich sage nur: »Neues Testament und Psalmen.« Gideon lässt grüßen. Da haben wir gerne Psalm 23 oder den Dekalog oder die Propheten (seien es die Sozialkritiker wie Amos oder die Verkünder der Heilszeit wie Deuterocesaja). Das Verfängliche an diesem Modell ist nicht so sehr das Aufnehmen alttestamentlicher Stoffe als solches, sondern die Art und Weise, wie es geschieht: eben eklektisch, israelvergessen, ohne Bezug darauf, wohinein diese Texte primär gehören – nämlich ins Glaubensleben Israels.

Mit einem solchen eklektischen Herausziehen einher geht ein von außen herangetragenenes Bewerten und Beurteilen der *anderen* Tradition. Der Beurteilungsmaßstab dabei ist selbstverständlich ein christlicher. Wir Christen geben die Kriterien dafür aus, was an der alttestamentlichen Tradition für wertvoll zu erachten sei und was nicht. Und damit ist auch dieses dritte Modell ein triumphalistisches, weil selbstherrliches Modell.

Geh und lerne! Gott sei Dank. Es hat stattgefunden und vollzieht sich heute mehr und mehr in Lernschritten. Das Leitmotiv, das hinter allem steht ist ein Paradigmenwechsel: weg vom triumphalistischen Zugang zur Tradition Israels hin auf ein emanzipatorisches Zugehen auf das Judentum und seine *Torah*. Das alte Paradigma ist brüchig geworden. Neue Erkenntnisse haben sich stark zu Wort gemeldet, neue biblisch gewonne-

ne Einsichten in den: *ungekündigten Bund zwischen Gott und seinem Volk Israel*. Das neue Paradigma muss heißen: »Gottes Gaben und Berufung (an Israel) können ihn nicht gereuen.« (Röm 11,29).

Die Falsifikation des alten Paradigmas ist: Auschwitz. Vor diesem Datum zerschellt die alte Theologie: Das war – spätestens und ab dann unaufhaltbar in den 70ern und 80ern – die wegweisende Einsicht: dass die Kirche Jesu Christi durch ihre Theologie der Substitution Israels die Straße mitgeebnet hat, die nach Auschwitz führte – das ist *die* Falsifikation des alten Paradigmas.

Es braucht eine neue Weise christlichen *Torah*-zugangs, die Entscheidung zu einem völlig *neuen theologischen Habitus* im Umgang mit nicht-christlicher Tradition. Dabei geht es im Ansatz schlicht darum, das *Selbstverständnis* der anderen – eben der alttestamentlich-jüdischen Tradition zur Geltung kommen zu lassen, sich aussprechen zu lassen, sie zu Ende reden zu lassen (wie in einer gepflegten Diskussionskultur). Es geht darum, das nicht-christliche Traditionsgut zu *emanzipieren* von den christlichen Deutungskategorien, in die Freiheit zu entlassen aus dem Zugriff eines christlichen Vorwissens und Besser-Wissens.

#### 4 »O chavruta o mituta«

Geh und lerne: Ich beschreibe ausgehend vom alten Hillel schließlich noch einen vierten Lernschritt, dazu brauche ich beide: Hillel und Schammai. Es geht um die Einsicht, dass du im halachischen Diskurs nur in Partnerschaft weiterkommst – »o chavruta o mituta« – *entweder Lern-*

*gemeinschaft oder Tod (ta'anit 23b)*. Es geht um Weggemeinschaft unter Ungleichen. Es geht unterwegs um versöhnte Verschiedenheit. Auch zwischen Juden und Christen – diesen Schritt möchte ich weitergehen.

Von den beiden Häusern Hillel und Schammai heißt es: Sie stritten darum, welchem von beiden zu folgen sei – wer hat die *Halacha* auf seiner Seite?

Und dann fällt im *Talmud (erubin 13b)* der atemberaubende Satz: »*Elu ve-elü divre Elohim chajim*« – »Diese und jene sind Worte des lebendigen Gottes.« Die Wahrheit – liegt nicht in der Mitte, sondern: Die Wahrheit ist plural, wie das Leben plural ist. »*Elu ve-elü divre-Elohim chajim*« – Solche Sätze brauchen wir heute so dringend – gesprochen nicht aus einer Beliebigkeit heraus, sondern aus der Einsicht, dass uns die Wahrheit immer schon voraus ist. Die Ethik indes – die Lebenspraxis – sucht und braucht die Entscheidung, ringt um *Halacha*: Ich muss entscheiden zwischen Krieg und Frieden, zwischen Versklavung und Befreiung, zwischen Abschieben und Beherbergen.

Und darum fährt der Talmud fort: Beide reden sie Worte des lebendigen Gottes, aber: »Die *Halacha*, d.h. die religiös verbindliche Praxis, entspricht der Lehre des Hauses Hillel.« Warum? Weil Ihr Hilleliten auch die Worte des Hauses Schammai weiter tradiert, sogar an die erste Stelle setzt, als Mahnung gegen alle Einheitsideologien, gegen alle Absolutismen, gegen alle Exklusivismen eines Wahrheitsfetischismus, der uns die Luft zum Atmen nimmt.

Die entscheidenden Lernschritte werden wir nur in *Chavruta* tun können, im partnerschaftlichen Lernen unter Ungleichen in versöhnter Verschiedenheit. Auch unter Juden und Christen. Geht und zieht lernend die Konsequenzen!

Die *KLAK*, in deren Auftrag ich hier in Frankfurt stehe, tut das schon seit 40 Jahren, hat es erst jüngst verdichtet in den drei hebräischen Worten des neuen Logos: *harninu gojim amo* – »Preist, ihr Völker, sein Volk!« – oder strikter am Text übersetzt: »Gebt, ihr Gojim, seinem Volk Anlass zum Jubel!« »Lebt so, dass der oder die Andere Grund zum Jubel hat!« Das ist die *KLAK*sche Wendung der *Goldenen Regel*. Geht und lernt einander zum Jubeln zu veranlassen – ihr Juden und Christen. Das wäre ein Stückchen Himmel auf Erden, wenn unterwegs auf diesem gemeinsamen Lernweg einer zum anderen sagen könnte: »Ja, du hast mich unter die Flügel der *schechina* gebracht.«

Sebastian G. Kirschner<sup>1</sup>

## Begegnungen im schweigenden Bund mit dem ewigen Du

Impulse für die Begegnung zwischen Judentum und Christentum

aus der Sprachphilosophie Martin Bubers und der Sprachpraxis Janusz Korczaks

### 1 Einleitung

»Wir reden mit ihm [dem ewigen Du] nur, wenn es in uns nicht mehr redet.«<sup>2</sup>

»Das Wort ist ein Bundesgenosse, kein Stellvertreter.«<sup>3</sup>

Zwischen diesen Zitaten spannen sich die Pole, die im Folgenden anhand eines Gesprächs<sup>4</sup> zwischen den jüdischen Denkern Martin Buber und Janusz Korczak herausgearbeitet werden sollen. Die Sprachphilosophie von Bubers *Ich und Du* soll mit der Sprachpraxis von Korczaks *Wie man ein Kind lieben soll* in einen Diskurs gebracht werden.

Die leitende Frage lautet dabei, inwiefern Sprache von ihrer philosophischen und pädagogischen Seite für eine Begegnung zwischen Judentum und Christentum fruchtbar gemacht werden kann und ob sich damit Perspektiven ergeben, die beide Religionen sowohl in ihrer Eigenart ohne Hierarchisierungen ernst nimmt als auch die gemeinsame Heilspektive nicht aus dem Blick verliert.

### 2 Zur Bedeutung von Sprache in Martin Bubers *Ich und Du*<sup>5</sup>

#### 2.1 Zum Sitz der Sprache im Leben des Menschen

In Bubers Hauptwerk *Ich und Du* baut sich die »Welt der Beziehung« in drei »Sphären« auf, dem »Leben mit der Natur«, dem »Leben mit den Menschen« und dem »Leben mit den geistigen Wesenheiten« (6 u. 97). Die Grenze zwischen diesen Bereichen zieht die klanghafte Sprache.

Die erste Sphäre, die Kommunikation mit den Kreaturen, ist noch vorsprachlich. Es gibt zwar eine Interaktion, aber keine Innerlichkeit (vgl. 6). Die genuine Sphäre der Sprache ist die zweite, die Interaktion der Menschen untereinander. Hier kann das gesprochene ›Du‹ auf eine äquivalente Antwort treffen und sich dadurch wirkliche Beziehung ereignen (vgl. 6). Mit der dritten Sphäre tritt der Mensch in einen sprachlosen, bzw. übersprachlichen Bereich ein. Durch Offenbarung kann der Mensch von den geistigen Wesenheiten »angerufen« werden und sich »bildend, denkend, handelnd« dazu verhalten. Hier geschieht die Kommunikation »mit [dem] Wesen« und nicht mehr mit dem Mund (vgl. 6). Allen Sphären ist gemeinsam, dass sie »den Saum des ewigen Du« (7 u. 97) erreichen, wenn sie sich von jedem materialistischen ›Ich-Es‹<sup>6</sup>-Zusammenhang befreien. Alle können sie zur »Pforte in die Präsenz des Wortes« (98) werden.

Aus sprachphilosophischer Perspektive ist der menschliche Bereich, die zweite Sphäre, herausgehoben, da nur dort »Rede und Gegenrede« (98) in äquivalenter Weise geschehen können.<sup>7</sup> Nur hier sind die »Beziehungsmomente [...] verbunden durch das Element der Sprache« (98). Nur die sprachgewordene Beziehung erschließt den anderen Menschen als wahres Gegenüber, bzw. in der

1 Mag. theol. Sebastian G. Kirschner ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Alttestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät, Universität Bonn.  
2 Buber, Martin (2009): *Ich und Du*, Stuttgart, S. 100.  
3 Korczak, Janusz (2012): *Wie man ein Kind lieben soll*, Göttingen, S. 272.

4 Den Impuls, gerade diese beiden Denker zu untersuchen, übernehme ich von Boschki, Reinhold (2005): *Re-reading Martin Buber and Janusz Korczak. Fresh Impulses towards a Relationship Approach to Religious Education*, in: *Religious Education* 100, S. 114–126.  
Auch Langhanky, Michael (1993): *Die Pädagogik von Janusz Korczak. Dreisprung einer forschenden, diskursiven und kontemplativen Pädagogik*, Neuwied u.a. widmet in seiner Arbeit über Korczak Buber einen größeren Abschnitt (S. 42–65). Zur historischen Nähe von Buber und Korczak vgl. Wojnowska, Bozena (2002): *Nahe Begegnungen: Korczak, Buber, Mickiewicz*, in: *Judaica* 58, S. 82–92.  
5 Die Zahlen in Klammer beziehen sich im Folgenden auf dieses Werk.  
6 Zur Unterscheidung der Grundworte ›Ich-Du‹ und ›Ich-Es‹ vgl. Wehr, Gerhard (2010): *Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung*, Gütersloh, S. 127f.  
7 Vgl. Vierheilig, Jutta (1996): *Dialogik als Erziehungsprinzip*, in: Dies.; Lanwer-Koppelin, Willehad (Hg.): *Martin Buber – Anachronismus oder Neue Chance für die Pädagogik?*, Butzbach-Griedel, S. 17–74, S. 32.

Diktion Bubers als wahres ›Du‹.<sup>8</sup> Aus diesem Grund nennt Buber die Du-Beziehung des Menschen auch das »Hauptportal, [...] das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott« (99). Ohne die Erfahrung einer wirklichen Beziehung zwischen mir und meinem Gegenüber im Medium der Sprache ist es schwer, eine wirkliche Beziehung zu Gott aufzubauen.

Die Unterscheidung der Grundworte ›Ich-Du‹ und ›Ich-Es‹ führt Buber exemplarisch an der Entwicklung des Kindes vor. »Das vorgeburtliche Leben des Kindes ist eine rein naturhafte Verbundenheit, Zueinanderfließen, leibliche Wechselwirkung« (25).<sup>9</sup> In der ursprünglichen reinen ›Ich-Du‹-Erfahrung des Ungeborenen, das ganz in das Sein der Mutter und darüber hinaus in das Sein überhaupt eingetragen ist, ist noch nichts von der Naturenthobenheit des Grundwortes ›Ich-Es‹ zu spüren. Buber drückt es auf der Folie der jüdischen Tradition so aus: »[I]m Mutterleib w[eiß] der Mensch das All, in der Geburt verg[isst] er es« (25). Nach der Geburt bleibt dem Menschen diese umfassende Erfahrung als »Wunschbild« zurück, das sich jedoch nicht in einer Rückkehr zum Ursprung erfüllt, sondern im Ausstrecken nach der Erfahrung »mit seinem wahren Du« (25).

Wird nun das Kind geboren, ist es ihm selbst auferlegt, Beziehung(en) zu konstituieren. Dazu muss es sich »seine Welt erschauen, erhorchen, ertasten, erbilden« (26). Um eine Beziehung zu ermöglichen, muss der Mensch demnach erst wahrnehmen und dann entscheiden, ob er an der Oberfläche bleiben will oder tiefer in eine Beziehungsdimension eintauchen möchte. In der frühkindlichen Erfahrung zeigt sich die Welt jedoch

schon als Gegenüber. Dies ist unabdingbare Grundlage, um später mit ihr und über sie hinaus in Beziehung treten zu können. Die Phantasie ist dabei der Ausdruck des instinktiven Strebens des Menschen, »sich alles zum Du zu machen«, sie ist »der Trieb zur Allbeziehung« (27). Scheinbar sinnlose Vorgänge wie Brabbeln oder Greifen werden für den Säugling zur Basis dessen, was ihm später ermöglicht, zu seiner Umwelt in Beziehung zu treten. Für Buber beweist dieser Umstand, dass nicht zuerst die konkreten Gegenstände die Beziehung hervorrufen, sondern dass zuerst das »Beziehungsstreben« vorhanden ist, das »eingeborene Du« (27), welches sich dann nach Abschluss des Erkenntnisvorgangs am Gegenüber verwirklichen kann.

Umgekehrt entwickelt sich auch das Ich des Kindes erst daran, dass es zunächst mit den Sinnen, dann aber auch durch konkrete Handlungen zu seiner Welt in Beziehung tritt (vgl. 28 u. 60). Zum einen zeigt sich Sprache in ihrer anfänglichen Form als Ausdruck der angeborenen Ausrichtung des Menschen auf ein Gegenüber, ein ›Du‹. Zum anderen interagiert der Mensch durch Sprache mit seiner Umgebung und kann auf diese Weise in Beziehung zu ihr treten.

Sprache ist kein Vorgang aus dem Menschen heraus, sondern eine Wirklichkeit, innerhalb derer der Mensch »steht« (60).<sup>10</sup> Wirkliche Sprache, die zum Geist wird, ist kein Produkt des Menschen allein, sondern bildet sich erst im Beziehungsgeschehen zwischen ›Ich‹ und ›Du‹.

Problematisch ist nun, dass die eigentliche Reaktion des Menschen auf diesen Vorgang das »Schweigen zum Du« sein muss, dies ihm jedoch

8 Vgl. Dzikowska, Katarzyna (2006): Ver-Antworten. Martin Buber über Sprache und Dichtung, Poznan, S. 46.  
9 Vgl. dazu Stöger, Peter (1996): Martin Buber, der Pädagoge des Dialogs. Einblicke und Ausblicke unter besonderer Berücksichtigung von »Ich und Du« und »Erzählungen der Chassidim«, Szombathely, S. 136f.

10 Vgl. ebd., S. 138 u. 141.

11 Zum Begriff der Beziehung bei Buber stellt Boschki (2005): Re-reading, S. 117, fest: »The terms he [Buber] uses for the I-Thou relation are encounter, (real) dialogue, and relationship. The terms are not clarified in Buber's work. He uses them synonymously.« Im Folgenden wird der deutsche Begriff Beziehung beibehalten.

aufgrund seiner sprachlichen Verfasstheit nicht dauerhaft möglich ist. Nur im »vorzunglichen Wort« kann der Mensch seinem Du gerecht werden, indem er ihm Freiheit schenkt (vgl. 37). »Alle Antwort bindet das Du in die Eswelt ein« (37) und zerstört damit das Beziehungsgeschehen. In der »Stunde des Geistes« (38) kann das ›Es‹ jedoch wieder zum ›Du‹ werden, sofern der Mensch für das übersprachliche Beziehungsgeschehen offen bleibt.

Sprachphilosophisch ist der Mensch also in mannigfaltige Kommunikationsgeschehen eingebunden, die nicht nur gesprochener Natur sein müssen. Wirkliche Beziehung erfährt er jedoch nur dort, wo eben dieser kommunikative Bereich überschritten wird.

## 2.2 Beziehung als doppelte Transzendenz des Redens

In den grundlegenden Überlegungen zur Unterscheidung der Grundworte ›Ich-Es‹ und ›Ich-Du‹ definiert Buber: »Wer Du spricht hat kein Etwas zum Gegenstand« (4). Dabei ist ein Etwas eine klar abgrenzbare empirische Wirklichkeit. Das ›Du‹ hingegen »grenzt nicht« (4). »Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht« (9), da Erfahrung rein der Es-Welt angehört. Damit ist das ›Du‹ jeglicher Betrachtung entzogen. Nur »in der Beziehung« (5) ist es erlebbar.<sup>11</sup> Indem also der Mensch ›Du‹ spricht, transzendiert er sein Reden automatisch. Sprachphilosophisch geht also das Sprechen an diesem Punkt über sich selbst hinaus.

Paradoxerweise muss jedoch auch das Grundwort ›Ich-Du‹ gesprochen werden, um wirksam

werden zu können (vgl. 3). Ohne ein Kommunikationsgeschehen ist also kein Beziehungsaufbau möglich, bleibt die Beziehung jedoch im Sprachlichen gefangen, so kann keine wirkliche Beziehung geschehen. Erst in der Transzendenz der Sprache erfahre ich mein Gegenüber wirklich als ›Du‹. Es handelt sich dabei um einen flüchtigen Augenblick, der ebenso schnell vergeht, wie er entsteht.<sup>12</sup> Denn aufgrund seiner menschlichen Grundlage kann die Beziehung nicht ohne sprachliche Antwort verbleiben, wodurch sie jedoch wieder auf ein Etwas reduziert und damit zum ›Es‹ wird.

Diese zunächst auf die Ebene von ›Ich‹ und ›Du‹ beschränkte Transzendenz weitet sich bei Buber weiter aus.<sup>13</sup> »Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du« (71).<sup>14</sup> Im Vorgang der Beziehung gerät der Mensch in einen Bereich des ganz Anderen, der wiederum auf das »eingeborene Du« (71) verweist.<sup>15</sup> Dabei prägt auch diesen Vorgang ein Paradox. Denn in Vermittlung durch das ›Du‹ »verwirklicht« sich zwar das »ewige Du«, kann sich jedoch nie vollenden, da es ansonsten zu einem endgültig beschreibbaren ›Es‹ würde und seine Existenz als ›Du‹ damit verwirken würde (vgl. 71). Somit kann das Wesen Gottes »nur angesprochen, nicht ausgesagt werden« (77).

Auf seinem jüdischen Hintergrund weitet Buber seinen Betrachtungsgegenstand zur Sprachtheologie aus,<sup>16</sup> mit der Verschärfung, dass erst Nicht-Sprache, das Schweigen zu einer wahren Gotteserkenntnis führen kann: »[W]ir reden mit ihm nur, wenn es in uns nicht mehr redet« (100).<sup>17</sup> Die Wahrheit dieser Gotteserkenntnis erschließt sich jedoch wiederum nur in der Bezie-

<sup>12</sup> Vgl. Wood, Robert (1999): The Dialogical Principle and the Mystery of Being. The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel, in: International Journal for Philosophy and Religion 45, S. 83–97, S. 88f.

<sup>13</sup> Vgl. Wehr (2010): Buber, S. 129. Boschki (2005): Re-reading, S. 118f. weist darauf hin, dass Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas an Buber kritisierten, dass dieser die Andersheit des Gegenübers nicht genug würdigte.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Dzikowska (2006): Ver-Antworten, S. 46. Vgl. dazu auch Wood (1999): Principal, S. 84, der hier eine

Parallele zu Gabriel Marcells Mysterien-Begriff sieht.

Vgl. dazu auch Reintjens-Anwari, Hortense (2006): Zwiessprache. Mystische Philosophie von Franz Rosenzweig und Martin Buber, in: Una Sancta 61, S. 343–353, S. 343.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Ventur, Birgit (2003): Martin Bubers pädagogisches Denken und Handeln, Neukirchen-Vluyn, S. 32f.

<sup>16</sup> Vgl. Dzikowska (2006): Ver-Antworten, S. 47.

<sup>17</sup> Vgl. dazu die Anekdote bei Mbogu, Nicholas Ibeawuchi (2007): Person und das dialogische Denken Martin Bubers, Berlin, S. 68.

hung, nicht in wahren Sätzen über die Gottheit. Damit würde diese zu einem »Gottes-Es« degradiert, das aufhören würde, wirkliches Gegenüber zu sein (vgl. 111).

Zusammenfassend zeigt sich die Sprachphilosophie Bubers als Ausgang vom und Rückkehr zum ›Du‹. Der Mensch geht vom ›Du‹ in der allumfassenden vorgeburtlichen Erfahrung aus und findet im Beziehungsgeschehen ein neues ›Du‹. Dieses Geschehen nun verweist ihn wiederum auf das ›ewige Du‹, von dem er einst seinen Ursprung genommen hat.<sup>18</sup> Berufung des Menschen ist es, »Ich des unendlichen Gesprächs« (64) zu werden. Sprache wird dabei zu einem Kommunikationsgeschehen ohne Laute transzendiert. Diese Transzendenz ist eine doppelte, da sie sowohl aus der sprachlich-metasprachlichen Kommunikation mit dem Gegenüber ›Du‹ erwächst und darüber hinaus Kommunikation mit dem ›ewigen Du‹ Gottes ermöglicht.

### 3 Zur Bedeutung von Sprache in Janusz Korczaks *Wie man ein Kind lieben soll*<sup>19</sup>

#### 3.1 Das methodische Schweigen des Forschers

Janusz Korczaks<sup>20</sup> Werk *Wie man ein Kind lieben soll* ist eine Sammlung zahlreicher praktischer Beispiele aus der Erfahrung des jüdischen Arztes und Pädagogen.<sup>21</sup> »Das Kind in der Familie«, der erste Abschnitt von Korczaks Buch, beginnt programmatisch: »Wie, wann, wieviel – warum? Ich ahne viele Fragen, die auf eine Antwort warten, Zweifel, die eine Erklärung suchen. Und ich antworte: Ich weiß nicht« (1). Korczak macht klar, dass seine Überlegungen lediglich Beobachtungen wiedergeben. Er möchte anregen, dass der Leser beginnt, »den Faden eigener Gedanken zu spinnen« (1), eigene Gedanken »unter Schmerzen [zu] gebären« (2). »Wache[s] Denken [und] eigene sorgfältige Betrachtung« (2) sollen angeregt werden. Es liegt der fundamentale Satz zugrunde: »Es kann [...] keine allgemein-gültigen Vorschriften geben« (21).

Im Zuge seiner »Magna Charta Libertatis« (40f.)<sup>22</sup> geht er noch einen Schritt weiter und stellt Irrtümer als unabwendbare Notwendigkeiten dar, die vom Kind »mit erstaunlicher Wachsamkeit« (40) erkannt und korrigiert werden. Der einzige wirklich gefährliche Irrtum ist es, zu meinen, die Wahrheit zu besitzen (vgl. 129). Der Forscher muss sich immer darüber im Klaren sein, dass er nur »schattenhafte Umrisse ahn[t]« (129) und im »Ur-Nebel« (1) der Wissenschaft steht.<sup>23</sup> Korczak warnt vor einer Sprache als Vor-Urteil, die der Wirklichkeit kein Vetorecht mehr zugeht.



<sup>18</sup> Vgl. Ventur (2003): Denken und Handeln, S. 39.

<sup>19</sup> Die Zahlen in Klammer beziehen sich im Folgenden auf dieses Werk.

<sup>20</sup> Zu den Lebensdaten vgl. Schreijäck, Thomas (2005): »Wen Gott bestrafen will, den macht er zum Erzieher«. Janusz Korczaks Option für den Menschen, in: Klosterkamp, Thomas; Lohfink, Norbert (Hg.): Wohin du auch gehst. Festschrift für Franz Josef Stendebach, Stuttgart, S. 297–316,

S. 299–301. Eine kompakte Einführung in Leben und Werk bietet Steiger, Siegfried (2012): »... es weinen die Jahrhunderte«. Zur Pädagogik von Janusz Korczak – im Korczak-Jahr 2012, in: Katholische Bildung 113, S. 481–487.

<sup>21</sup> Vgl. Schreijäck (2005): Wen Gott bestrafen will, S. 301.

<sup>22</sup> Vgl. dazu eingehend Radtke, Uwe (2005): Janusz Korczak als Pädagoge. Zum Recht des Kindes auf Achtung, Marburg, S. 73–82.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., S. 71.

### 3.2 Die sprachliche Entwicklung des Kindes

Der Sprachphilosophie Bubers stellt Korczak eine sprachpraktische Reflexion des Kleinkindes an die Seite. Das erste, was die Mutter von ihrem Kind wahrnimmt, ist das »despotische Schreien« (12). Das Kind verlangt etwas, es beklagt sich, fordert Hilfe. Der Schrei zeigt die Zwiespältigkeit, die in der Geburt zwischen Mutter und Kind getreten ist. Die Mutter wird »zum Nachgeben, zu Entsagungen, zu Opfern gezwungen«, die das Kind in »seine[m] eigenen Recht« einfordert (vgl. 12f.). Im Gegensatz zu Buber ist die primitive Sprache des Säuglings bei Korczak kein tastendes Ergreifen der Wirklichkeit, sondern Ausdruck der existenziellen Notlage, in die der Mensch hineingeboren wird. Die Notlage besteht darin, seine eigenen Interessen mit denen seiner Umwelt abzustimmen und damit auch auf eigene Forderungen verzichten zu müssen. Neben diesem Beziehungsaspekt sieht Korczak im Lallen und Plappern des Kleinkinds rein motorische Übungen.

Auch wenn dieser Vorgang nicht die tiefe Bedeutung erhält wie bei Buber, so will auch Korczak ihn nicht als unbedeutend abwerten. Gerade die Entwicklung der Sprache sagt für ihn viel über die Entwicklung des Menschen insgesamt aus, besonders über das logische Denken. Sprache konstituiert im Zuge ihrer logischen Erschließung das Verstehen des Menschen.

Ähnlich wie Buber sagt auch Korczak, dass die Sprache des Kleinkinds – und damit des Menschen allgemein – aus mehr als Lauten und Tönen besteht. Das Kleinkind »spricht in der Sprache des Mienenspiels, in der Sprache von Bildern und von Gefühlserinnerungen.« (37) Noch bevor es die



Janusz Korczak (1875–1942).

»Sprache der Worte« versteht, kann es Klangfarbe und Mimik seiner Umgebung deuten und für seine Zwecke einsetzen (vgl. 37). Schon im Kleinkindalter warnt Korczak davor, das Kind naiv für unfertig und unfähig zur bösen Tat zu halten. Auch mit seiner aus Sicht der Erwachsenen unterentwickelten Sprache kann das Kind »lügen« und »ein Despot sein« (37).

In seiner Reflexion über die Muttersprache zeigt Korczak auf, wie sehr die Sprache der Umwelt die Entwicklung des Kindes beeinflusst (vgl. 114–119). Dazu führt er zahlreiche Beispiele der Umgangssprache an, die das Denken einer ganzen Gesellschaft beeinflussen. Dabei betont er, dass nach seiner Beobachtung Kinder »keine unverständlichen Ausdrücke« mögen, sondern lieber eine konkrete Sprache sprechen (vgl. 116), die ihnen aber häufig als unhöflich verboten wird. Des Weiteren drückt das Kind in seiner Sprache aus, dass es gleichbehandelt und nicht unterdrückt werden möchte (vgl. 116f.).

Im Medium der Sprache, die das Kind zwar von den Eltern übernimmt, aber eigenständig transformiert, formuliert es sein Verhältnis zu seiner Umwelt auf direkte Art und Weise. Erst eine Erziehung in die falsche Richtung macht aus dem aufrichtigen, wenn auch unbequemen Kind einen angepassten, aber unzufriedenen Erwachsenen.

24 Beuscher, Bernd (2000): Wie man ein Kind lieben soll. Perspektiven einer ideologiekritischen Religionspädagogik, in: *International Journal for Practical Theology* 4, S. 42–61, S. 53–55 sieht in Korczak den Vorreiter einer ideologiekritischen Religionspädagogik.

25 Dass Korczak beide Seiten, Erwachsene und Kinder in den Blick nimmt, »macht seinen Ansatz so innovativ« (Schreijäck (2005): *Wen Gott bestrafen will*, S. 302).

26 Analog zu den Eltern kann das Folgende auch vom Erzieher ausgesagt werden. Vgl. Radtke (2005): *Korczak als Pädagoge*, S. 67f.

### 3.3 Grund-Sätze zur Schaffung oder Zerstörung von Beziehung

Korczaks Werk ist durchzogen von einer generellen Kritik an den gesellschaftlichen Umgangsweisen.<sup>24</sup> Seine Kritik fußt maßgeblich auf sprachlichen Ausdrücken, mit denen die Menschen untereinander und insbesondere gegenüber den Kindern eine Atmosphäre der Lüge aufbauen (vgl. 220).<sup>25</sup> Das Kind ist in einem Dilemma, wenn es den Eltern vertrauen will. Diese verlangen von ihm, die Wahrheit zu sagen, wenn es dies aber im unpassenden Moment macht, dann wird es dafür gescholten (vgl. 100).<sup>26</sup>

Den Erwachsenen fällt es selbst schwer, aufrichtig zu sein. Diesen Umstand leugnen sie jedoch. Wieso sollte das Kind in dieser Situation das Vertrauen in die Erwachsenen noch aufrechterhalten? Das Kind wird »gelehrt, sich zu Erwachsenen wie zu gezähmten, eigentlich aber noch wilden Tieren zu verhalten, deren man niemals ganz sicher sein kann« (100). Korczak wehrt sich gegen Verbote und Gebote, deren eigentlich einzige Begründung es ist, seine Ruhe vor dem Kind zu haben (vgl. 74 u. 125). Diese Einschränkungen kann das Kind jedoch nicht nachvollziehen, da sie aus der Luft gegriffen sind. Am schlimmsten ist es, dem Kind damit zu drohen, dass es ausgelacht werde. »Das ist bequem und wirkt fast immer; denn ein Kind fürchtet die Lächerlichkeit« (114). Spätestens wenn das Kind beginnt, existenzielle Fragen zu stellen, wird es durch diese Umgangsweise verletzt. Denn auf seine tiefeschürfenden Fragen erhält es keine richtige Antwort, und es bemerkt, dass ihm die Wirklichkeit ver-

heimlicht wird (vgl. 124f.).<sup>27</sup> Das Kind reagiert darauf mit Traurigkeit, und es wird misstrauisch seiner Umwelt gegenüber (vgl. 125).<sup>28</sup>

Korczaks Ziel ist es zum einen, diesen verschwiegenen Umstand an die Öffentlichkeit zu bringen, um auf diese Weise ein Umdenken zu provozieren.<sup>29</sup> Zum anderen gibt er eine mögliche Lösung vor.<sup>30</sup> Die Grundlage dafür legt wiederum die Mutter bei der Geburt. In der Geburt sagt das Kind: »Ich will mein eigenes Leben leben«, und du [die Mutter] sagst: »Lebe nun dein eigenes Leben« (3).

Korczaks Ansatz, der sich durch das ganze Werk zieht, ist es, das Kind als vollentwickelten Menschen für sich zu betrachten. Es ist weder unfertig noch ein kleiner Erwachsener, sondern eine Persönlichkeit für sich, die es zu achten gilt (vgl. 156f.).<sup>31</sup> Aufgabe der Erziehung sowohl in der Familie als auch in Institutionen ist es nicht, die Kinder auf »Mittelmäßigkeit und ein demütiges Wesen« (158)<sup>32</sup> zu dressieren, sondern sie als Menschen mit ihrem »Recht zu wollen, zu mahnen, zu fordern, [...] zu wachsen und zu reifen« (159) ernst zu nehmen und sie darin zu fördern – jedes für sich.<sup>33</sup> Denn das »Kind ist ein auf Freiheit, Aktivität, Selbstbestimmung und Selbstwerdung angelegtes Wesen.«<sup>34</sup>

Man kann diese beiden Positionen in zwei Grund-Sätze zusammenfassen. Paradigmatisch für die negative Seite kann »Du mußt, ich will es so« (10) stehen. Für die positive Seite kann das oben genannte »Lebe dein Leben« gelten. So lässt sich an der Sprachpraxis ablesen, in welche Richtung Er-

<sup>27</sup> Vgl. dazu Schreijäck (2005): Wen Gott bestrafen will, S. 305.

<sup>28</sup> Kirchner, Michael (1997): Von Angesicht zu Angesicht. Janusz Korczak und das Kind, Heinsberg, S. 66 nennt die Folge daraus »Verlust des Ohrs«. Zur Traurigkeit im Werk Korczaks vgl. Ders. (2004): Über Trauer, Einsamkeit und Tragik im Lebenswerk Janusz Korczaks, in: Ungermann, Silvia; Brendler, Konrad (Hg.): Janusz Korczak in Theorie und Praxis. Beiträge internationaler Interpretation und Rezeption, Gütersloh, S. 67–92, S. 68–74.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Ungermann, Silvia (2006): Die Pädagogik Janusz Korczaks. Theoretische Grundlegung und praktische Verwirklichung 1896–1942, Gütersloh, S. 465f.

<sup>30</sup> Eine Adaption dieser neuen Perspektive in die heutige Zeit hat Schneider, Ilona (2004): Kindheit aus der Perspektive von Kindern. Aktualität Korczaks gewendeter Perspektive, in: Ungermann, Silvia; Brendler, Konrad (Hg.): Janusz Korczak in Theorie und Praxis. Beiträge internationaler Interpretation und Rezeption, Gütersloh, S. 166–184 vorgelegt.

<sup>31</sup> Das Kind ist den Erwachsenen sogar an Einfühlungsvermögen überlegen. Vgl. dazu Ungermann (2006): Pädagogik, S. 365.

ziehung geht: in Richtung der Unterdrückung oder in Richtung des Geschenks von Freiheit an das Kind.

### 3.4 Sprache im Alltag des Erziehers

Besonders gegen Ende seines Werkes, wo Korczak auf seine Waisenheim-Erfahrungen zu sprechen kommt, stellt er eine Reihe von praktischen Erfahrungen vor, inwiefern er bei einem bestimmten Gebrauch von Sprache Erfolge und Misserfolge erlebt hat.

Korczak empfiehlt es jedem Erzieher, seine eigene Sprache und die dahinter liegenden Vorstellungen streng zu überprüfen. Beispielsweise porträtiert er einen Erzieher, der von sich sagt: »Bei mir gibt es keine Strafen.« (182). Korczak entlarvt dieses Motto als Lüge des Erziehers gegenüber sich selbst und den Kindern. Denn anstatt einen offenen Umgang mit den Grenzen zu pflegen, die er ziehen muss (vgl. 46), ist seine Form der Strafe unterschwellig und undurchsichtig. Die Kinder können sich unter Aussagen wie »Ich sag es dir zum letztenmal!« (183) nichts Konkretes vorstellen, spüren aber die unterschwellige Herabsetzung hinter diesem oberflächlich nichtssagenden Ausspruch. »[D]ie leere Drohung ist eine viel härtere Strafe« (184) als die direkte konsequente Durchführung einer zuvor festgelegten Strafe.

Auch auf der positiven Seite kann der Erzieher einen Großteil seiner Intention allein über das »Wie« seiner Sprache vermitteln. Bei Streitigkeiten empfiehlt Korczak eine ruhige Sprache, die dem Gegenstand direkt seine Spitze nimmt (vgl. 204). Auch hält er eine gewisse Furchtlosigkeit

für angebracht, die »weder vor Worten noch Gedanken oder Taten von Kindern« (268) zurückschreckt und diese verdrängen will.<sup>35</sup> Insgesamt soll ein Erzieher »kurz und von Herzen sprechen« (301), um authentisch auf die Kinder zugehen zu können.

Zusammenfassend gibt Korczak dem Leser mit warnendem Unterton folgenden Rat: »Mit Worten wirst du nichts ausrichten können, aber ohne das Wort kannst du es nicht schaffen« (272). Einige Seiten weiter schränkt er seine Warnung jedoch ein: »Nur dem Anschein nach haben Worte keine Wirkung; fast unbemerkt aber regt sich das gemeinschaftliche Gewissen [der Kinder]« (285).<sup>36</sup>

Auf Seiten der Kinder hat Korczak aus seiner Erfahrung festgestellt, dass diese sich »[i]m allgemeinen [...] selten und sehr ungerne« (195) beklagen, dafür aber auch Zeit für Gespräche untereinander verlangen, besonders zu Zeiten wie kurz vor dem Schlafengehen (vgl. 218). Darüber hinaus muss jedes Kind »aufrichtig seine Meinung [...] sagen« (302) dürfen. Es hat ein Recht darauf, dass sich der Erzieher eingehend mit ihm beschäftigt. Das Kind merkt es schnell, wenn ein Erzieher mit ihm bloß Smalltalk hält. Anstelle des Effektes, dass der Erzieher damit allen Kinder gleich gerecht wird, wird er damit allen Kindern gleich ungerecht, da er keines mehr wirklich ernst nimmt (vgl. 219). Korczak hat dies im Waisenhaus damit gelöst, dass alle nicht unmittelbar notwendige Kommunikation schriftlich über einen Briefkasten erfolgte (vgl. 288–290). Zum einen verhindert dieser Kommunikationsweg unnötige Anfragen, die sonst in großer Zahl über den Erzieher hereinbrechen würden. Zum anderen kann der Erzieher

32 Schreijäck (2005): Wen Gott bestrafen will, S. 306 bringt diese Denkweise mit dem Kapitalismus in Verbindung.

33 Vgl. Boschki (2005): Re-reading, S. 121. Das mit Autonomie des Kindes bei Korczak nicht Anarchie gemeint ist, stellt Radtke (2005): Pädagoge, S. 61f. klar. Das heutige, scheinbar diametral entgegengesetzte gesellschaftliche Problem in Bezug auf Kinder trägt Beuscher (2000): Wie man, S. 44–48 pointiert zusammen.

34 Ungermann (2006): Pädagogik, S. 368. Damit geht aber – so Radtke (2005): Pädagoge, S. 63f. zutreffend – keine Glorifizierung des Kindes einher.

35 Dauzenroth, Erich (2002): Ein Leben für Kinder. Janusz Korczak. Leben und Werk, Gütersloh, S. 68 und Lesch, Karl Josef (1997): »Allein mit Gott«. Beobachtungen und Gedanken Janusz Korczaks zur (religiösen) Erziehung des Kindes, in: Religionspädagogische Beiträge 39, S. 151–164, S. 157 nennen diese Vorgehensweise, die auch vor unbequemen Wahrheiten der Realität nicht Halt macht »Illusionslose Therapie«. Vgl. dazu auch Boschki (2005): Re-reading, S. 120.

36 Vgl. Kirchner (1997): Angesicht, S. 72.

auf diesem Weg diejenigen Kinder herausfiltern, bei »denen ein längeres, vertrauliches, herzliches oder ernstes Gespräch notwendig ist« (289).

Zusammenfassend begegnet dem Erzieher Sprache in vielfältigen Weisen an beiden Polen des pädagogischen Geschehens. Es gilt für den Erzieher, in seiner jeweiligen Situation die nötigen Schritte zu tun und dabei in einem steten Reflexionsprozess besonders über seine eigene Motivation zu bleiben.<sup>37</sup> Auch ein experimenteller Weg, wie der des Briefkastens, kann zur Entlastung und damit zur Intensivierung der pädagogischen Arbeit führen.<sup>38</sup>

#### 4 Folgerungen für die Begegnung zwischen Judentum und Christentum

Für die Begegnung von Judentum und Christentum ist es grundlegend wichtig, schon vor der Begegnung gewisse Grundhaltungen zu entwickeln und sich diese im Laufe des Prozesses immer wieder in Erinnerung zu rufen. Die beiden untersuchten Denker konvergieren in der Forderung, das Gegenüber als ein für sich stehendes Individuum anzusehen, das weder als »Es« geformt werden, noch aufgrund irgendeines gesellschaftlichen Zwanges unterdrückt werden darf. Die Sprache ist dabei Raum und Medium der Begegnung.

Im Gefolge von Bubers *Ich und Du* darf diese Sprache jedoch nicht in einem bloßen Frage-Antwort-Schema erstarren, sondern soll die Möglichkeit eröffnen, dass Beziehung geschehen kann. Aufgrund der Erkenntnis, dass Sprache auch mehr bedeuten kann als bloße Kommunikation in Lau-

ten, sind auch immer non-verbale, bspw. liturgische Kontexte mit dem Gegenüber zu erschließen. Sprache kann in allen Formen zu einer Beziehungsmöglichkeit werden.

Indem die Sprache nach Buber die Wirklichkeit ist, in der der Mensch steht, ist es den Teilnehmer\_innen aufgegeben, die Wirklichkeit des jeweils Anderen an dessen sprachlich verfasster Lebenswirklichkeit zu entdecken. Ähnliches fordert auch Korczak, wenn er vom Erzieher erwartet, erst einmal schweigend zu beobachten.

Juden wie Christen haben in der Begegnung das Recht auf Vorurteilsfreiheit oder zumindest auf eine (schonungslos) ehrliche Aussprache über etwaige Vor-Urteile. Ein Begegnungsvorgang kann darüber hinaus nie wirklich abgeschlossen werden. Es werden Fragen zurückbleiben, an denen jedoch beide Parteien existenziell und aufeinander zu wachsen können. Unterstützend können dabei neue Kommunikationswege sein. Der Korczak'sche Briefkasten könnte ein Vorbild sein. Schließlich hat die Begegnung zwischen Judentum und Christentum eine zweifache Stoßrichtung. Mit Korczak müssen beide Parteien zum »Lebe dein Leben« durchdringen, im Bewusstsein, dass dieses Leben durch eine wechselvolle Geschichte und eine gemeinsame religionsgeschichtliche Abstammung stark miteinander verwoben ist. Mit Buber ist beiden Schwesterreligionen aufgegeben, in der Begegnung den »Saum des ewigen Du« durchscheinen zu lassen und erlebbar zu machen. In diesem Fluchtpunkt bündelt sich der Weg, auf dem sich beide Religionen befinden. Sprache weist uns dabei den Weg, auch wenn sie im Letzten transzendent verstummen wird.

<sup>37</sup> Schreijäck (2005): Wen Gott bestrafen will, S. 310 nennt diesen Prozess »Selbst-Erziehung der Erziehenden.«

<sup>38</sup> Ungermann (2006): Pädagogik, S. 474f. sieht das Experimentieren als eines der Arbeitsprinzipien Korczaks.

Christoph Michel<sup>1</sup>

## »Mit Ihnen und dem Judentum [...] im Glauben verbunden.«

Über den Briefwechsel und weitere Kontakte  
zwischen Martin Buber und Ernst Michel | Teil 1

Auf den 11.–14. Juni 1919, kurz nach Pfingsten, lud Martin Buber eine Anzahl »von Leuten [...], die mit der Erneuerung des Erziehungswe- sens in Deutschland Ernst machen wollen«, zu einer Zusammenkunft an seinen damaligen Wohnort Heppenheim a. d. Bergstraße ein.<sup>2</sup> Dem mit ihm befreundeten schlesischen Schriftsteller Hermann Stehr schrieb er am 21. April zur Organisa- tion der Zusammenkunft:

»Da auch Regierungsmitglieder dabei sind, ist anzunehmen, daß die Beschlüsse der Tagung bald verwirklicht werden können. Da es sich um wirkliche Verständigung und Arbeitsbeginn handelt, ist die Veranstaltung nichtöffentlich und mehr in der Form des Gesprächs als der Versammlungsdiskussion gedacht. Immerhin soll die Aussprache über die einzelnen Einrichtungen – die bestehen- den und die zu schaffenden – durch kurze Darle- gungen eingeleitet werden; nicht von Fachleuten im üblichen Sinn, sondern von solchen, die Wesent- liches zu diesen Dingen zu sagen haben.«<sup>3</sup> Er, Buber, selbst, habe »das Referat über die Volks- hochschule, d. h. nicht die gegenwärtige, sondern eine wirkliche, übernommen.«

Dreißig Jahre später, in einem Brief an Louis Finkelstein (Jerusalem, 27.7.1949), stellt Buber die Tagung in den größeren Zusammenhang seiner jahrzehntelangen Bemühungen um die Erwach- senenbildung, die er »in ihrer ›intensiven‹ Ausprä- gung für eine zentrale Aufgabe unserer Zeit, und ganz besonders im Judentum« gehalten habe und noch halte. »1919 habe ich bei der geschlossenen Tagung ›Zur Erneuerung der Erziehung‹, die in Heppenheim stattfand und bei der viele Deutsche anwesend waren, die später den Geisteskampf ge- gen die Hitlerei zu führen versucht haben, den

Hauptvortrag über diesen Gegenstand gehal- ten.«<sup>4</sup>

Bubers vermutlich briefliche Einladung an Ernst Michel (geb. 1889) zur Teilnahme an der Heppen- heimer Tagung, und damit das erste Dokument des fast 45 Jahre währenden, sehr bald freund- schaftlichen und vielfältigen Kontaktes, ist nicht überliefert.<sup>5</sup> In Michels schon mit dem Jahr 1917 abbrechender autobiographischer Skizze<sup>6</sup> ist von Buber noch nicht die Rede. Aber dass er den be- reits berühmten Autor nicht spätestens 1912/13 während seiner Lektorats-Tätigkeit im Eugen Die- derichs-Verlag wahrgenommen und dessen dort 1909 erschienenes Buch »Ekstatische Konfessionen« nicht gekannt haben sollte, ist unwahrschein- lich, zumal ein Unterstrom von Bubers schon 1907 mit dem Dichter Alfred Mombert erörtertem »ekstatischen Zustand« als »Mittel zur Steigerung des menschlichen Dichter- und Denker-Organs«<sup>7</sup> zu Michels 1919 bei Diederichs erschienenem Buch

1 Dr. Christoph Michel, geb. 1945, Sohn Ernst Michels, Althilologe und Germanist; langjähriger Herausgeber des »Freiburger Rundbriefs. Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung« (Vorgängerzeitschrift der vorliegenden ZfBeg). – Der folgende Beitrag ist die gekürzte Fassung eines 2017 auf dem Königsteiner Symposion »Martin Buber und seine christlichen Gesprächspartner Ernst Michel, Hans Trüb und Joseph Wittig« gehaltenen Vortrags (veröffentlicht in der von Prof. Dr. Josef Hainz im Selbstverlag hg. Dokumentation der Tagungsbeiträge, Eppenhain 2017, S. 159–206).

2 Näheres zu dieser Tagung in Grete Schaeders »biographischem Abriß« zu: Martin Buber | Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. In 3 Bänden. Hg. u. eingel. von Grete Schaefer in Beratung mit Ernst Simon und unter Mitwirkung von Rafael Buber, Margot Cohn und Gabriel Stern, Heidelberg 1972 [künftig zitiert als: Bw Buber, Bd., Seitenzahl], Bd. I, S. 70: »Von einem Kreis gleichgesinnter Menschen sollte ein Zentrum für die Erneue- rung der Erziehung geschaffen werden. Die wichtigsten Institu- tionen der Erziehung und Bildung: Volksschule, höhere Schule, Universität und Volkshochschule sollten im Bewußtsein der geistigen Krise der Zeit erörtert und Wege zu ihrer Reform ge- sucht werden. [...] die in Jerusalem vorhandene Liste der vor- gesehene Teilnehmer enthält 64 Namen: Gelehrte, Lehrer aller Art, Ministerialbeamte, Freischaffende. | Bubers eigenes Thema ist schon damals die Volkshochschule. Sie hat es zu tun mit dem Eindringen der Massen in die zerfallende Kultur der Gegenwart. [...] aus der Gemeinschaft mit den Lehrern sollte nach Buber in ihr der um Bildung Bemühte etwas von der Ent- stehung der Wissenschaft erleben. Um ein echtes Instrument der Volksbildung zu sein, müßte die Volkshochschule Arbeiter und Studenten zusammenbringen und so von vornherein eine lebendige Zelle der Gemeinschaft bilden.«

3 Bw Buber II, S. 36f.

4 Bw Buber III, S. 205.

5 Beim Luftangriff auf Frankfurt am 22.3.1944 wurden Michels Bibliothek (bis auf wenige Bücher, zu denen Bubers Schriften gehörten: Michel an Buber, Frankfurt a. M., 15.7.1946, s.u.) und sämtliche bis dato an ihn gerichteten Briefe Bubers ver- nichtet; überliefert ist lediglich der am 13.4.1933 in der Rhein- Mainischen Volkszeitung gedruckte, von Michel als bibel-exe- getische »Stellungnahme« erbetene »Brief an Ernst Michel« (s.u.).

6 Das Ms. befindet sich im »Ernst-Michel-Archiv« (EMA) in der Universitätsbibliothek Frankfurt a. M.

7 Mombert an Buber, 7.12.1907; Bw Buber I, S. 259.

»Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion« führt, das Momberts mythenbildendes Werk als befreiende, religiös-soziale Tat nach dem tragischen Scheitern der idealistischen, das Stigma der Vereinzelung tragenden Entwürfe Hölderlins feiert.<sup>8</sup>

Wer immer Buber auf Michel hingewiesen hat: Entscheidend für die Einladung dürfte Michels 1919 begonnene Tätigkeit als Geschäftsführer des Volkshauses in Karlsruhe und als Dozent von Volkshochschulkursen ebendort sowie seine Mitgliedschaft im badischen Kunst- und Kulturrat gewesen sein. Michels Beitrag zur Heppenheimer Tagung ist nicht überliefert, doch sein am 23. Juli 1919 an Buber gerichteter, die Korrespondenz eröffnender Brief resümiert in Zustimmung und Kritik das bei der Aussprache Wahrgenommene und seine in Michels Leben Epoche machende Wirkung:

„Lieber Herr Dr. Buber!

Es drängt mich seit Wochen, Ihnen zu schreiben. Aber ich halte es jetzt für dringlicher, Sie persönlich zu sprechen. Ich weiß jetzt, daß ich zu Ihnen und zu den Menschen gehöre, die sich in Heppenheim frei und fest zur werdenden Gemeinschaft<sup>9</sup> bekannt haben. Mir brannte das Herz damals, aber ich konnte nicht ›Ja‹ sagen, weil die Reinheit der inneren Verbindung mit Ihnen, mit Spira<sup>10</sup> und Erdmann<sup>11</sup> durch gewisse intellektualistische Momente, die vorübergehend da waren, getrübt war. Diese Trübung ist vorüber. Ihre ›Worte an die Zeit‹, die mir gestern durch den Verlag zuzingen, besonders Ihre Worte über ›Gemeinschaft‹, haben mich tief ergriffen und ich habe Ihnen über den

Raum hinweg dankbar die Hand gedrückt.

Ich habe die Verbindung mit Karlsruhe (die Geschäftsführung der Volkshaussache und der Volkshochschulkurse) aus zwingenden Gewissensbedenken gelöst. Ich hatte mich im Frühjahr durch Benz<sup>12</sup> und einige Freunde zu ihr drängen lassen aus der momentanen Zuversicht, wir könnten vereint durch reines geistiges Tun diese Organisationen zu Zellen des Lebens umbilden. Das hat sich als unmöglich erwiesen. Und es ist mir ferner immer klarer geworden, daß ich den Kultus der Kunst, der für Benz Zentrum seines jetzigen Lebensstadiums ist und in seiner Auffassung etwas überwältigend Großes hat, im Grunde nie mitgemacht habe und jetzt noch viel weniger mitmachen kann. Kunst und Kunstschaffen ist mir nur mehr ein Element des Lebens und mein unendliches Interesse sieht es hinter sich [...].«<sup>13</sup>

Dass es Michel nicht bei der Absage an das Curriculum eines gegenüber der aktuellen geistig-seelischen Notlage der Deutschen blinden oder sich abschottenden Bildungs-Kosmos beließ, zeigt sein für einen jungen Familienvater und bereits als Pädagoge an mehreren, staatlichen und privaten, Schulen tätig Gewesenen kühner Schritt in berufliches Neuland: Im Juni 1920 übernahm er die Leitung der bäuerlichen Volksbildung am Bodensee und die Redaktion des von Hugo Landauer (einem Vetter des 1919 ermordeten Sozialisten Gustav Landauer) finanzierten und herausgegebenen volksbildnerischen Periodikums »Die Bauernzeitung«, ein Experiment, das bereits nach gut einem Jahr endete.<sup>14</sup> Es ist ›prototypisch‹ für Michels ganzes

8 S. Michels Schrift »Die Tragik des orphischen Dichters/ Ein geistesgeschichtlicher Versuch über Hölderlin«, Mainz 1920 (²1922).

9 Buber hatte seine Vorstellung von einer ›werdenden Gemeinschaft‹ schon in einem Brief an Siegmund Kaznelson vom 8.5.1917 auf den Punkt gebracht: »Institutionen schaffen kann unmittelbar nur der Geist – da wo ein neues Gemeinwesen, ein soziales, ein religiöses, ein wirtschaftliches Ganzes, eine Kolonie, eine Kirche, eine Genossenschaft ins Leben tritt; Institutionen ändern kann unmittelbar nur die Gewalt, die

autoritäre oder die revolutionäre – der Geist kann es nur mittelbar: durch Vorbild und Erziehung« (Bw Buber I, S. 494).

10 Theodor Spira, Anglist, Lehrer an der Odenwaldschule.

11 Otto Erdmann, Mitarbeiter Paul Geheeb's an der Odenwaldschule.

12 Zu Richard Benz, den »Kunst- und Kulturrat für Baden«, das »Deutsche Volkshausbuch« und die »Gemeinschaft ›Die Pforte‹« s. Scialpi, Julia (2010): Der Kunsthistoriker Richard Benz (1884–1966). Eine Biographie, Heidelberg u. a.

13 Bw Buber II, S. 51.

weiteres Leben, dass er ineins mit dieser gleichsam bodenständigen Aufgabe die Verwirklichung eines ›visionären‹ Projekts (unter dem Motto: »Erneuern wirst Du das Antlitz der Erde«) in Angriff nahm: die Vorbereitung des ersten der drei 1922/23 im Eugen Diederichs Verlag erschienenen katholischen Sonderhefte der Zeitschrift »Die Tat«, 1923 zusammengefasst in dem ebendort publizierten Band »Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch«: ein Versuch, »von der wirkenden Kirche des 20. Jahrhunderts her an der Bereitung des Weges mitzuhelfen, auf dem Kirche und Welt erneut sich wahrhaft begegnen können« (S. 267).<sup>15</sup> Bubers verlorener Antwortbrief könnte die Zusage der von Michel erbetenen persönlichen Begegnung im August 1919 enthalten haben. Auf diese oder eine zwischenzeitlich weitere Begegnung bezieht sich Michels Brief an Buber vom 2. Juni 1922:

»Lieber Herr Dr. Buber!  
[...] Wir sollten wieder einmal zusammenkommen. Unsere letzte Unterredung ging mir lange nach und beförderte meine Abrechnung mit mir selbst. Sie zwingen mich zur Wahrhaftigkeit, zur Reduktion meiner Lebenssphäre auf die letzte tragfähige Grundlage. Das danke ich Ihnen. Sie werden es schon merken in einem Aufsatz über die Akademie der Arbeit und die Möglichkeit einer Arbeiterbildung, den ich demnächst veröffentliche.«<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Exemplare der Zeitung oder Aufzeichnungen über ihre Inhalte konnten bis heute nicht ermittelt werden. S. aber Michels im Augustheft 1920 (Jg. 12) der Zeitschrift »Die Tat« (S. 374–378) veröffentlichten »Aufruf an die Bauern« und den Beitrag von Knüppel, Christoph: Bauernagitation am Bodensee. Hugo Landauer, Ernst Michel und die »Bauernzeitung«, in: Groß, Arnulf u. a. (Hg.) (1996): Weltverantwortung des Christen. Zum Gedenken an Ernst Michel (1889–1964). Dokumentationen, Frankfurt a. M., S. 56–75.

<sup>15</sup> Diese, von der Amtskirche vor allem wegen zweier Beiträge Joseph Wittigs als ketzerisch inkriminierte, Publikation stand im Mittelpunkt des Königsteiner Symposions 2005.  
<sup>16</sup> Bw Buber II, S. 100f.

<sup>17</sup> Buber begann auf Franz Rosenzweigs Einladung hin seine Lehrtätigkeit mit einer Vorlesung über »Religion als Gegenwart« (den Prolegomena einer Arbeit entsprechend, mit der ich befaßt bin« (10.1. bis 11.3.1922) und einer ergänzenden Übung »Besprechung ausgewählter religiöser Texte« (darunter [...] auch chassidischer« (s. Bw Buber II, S. 92).

Bereits im Frühjahr 1921 war Michel von dem Soziologen Eugen Rosenstock (geb. 1888 in Kassel, mit Franz Rosenzweig befreundet), der soeben die Leitung der von Hugo Sinzheimer in Frankfurt a. M. gegründeten gewerkschaftlichen, der Universität angegliederten »Akademie der Arbeit« übernommen hatte, als Dozent berufen worden. Dieses Amt übte er bis zur Schließung der Akademie durch das NS-Regime 1933 aus, ab 1924, nach Rosenstocks Wechsel an die Universität Breslau, auch als turnusmäßiger Leiter.

Der Kontakt Michels zu Buber wurde in diesen Jahren auch durch Bubers Lehraufträge am *Freien Jüdischen Lehrhaus*<sup>17</sup> und seine Berufung 1923 als Lehrbeauftragter für Allgemeine Religionswissenschaft und Ethik an der Frankfurter Universität immer enger; beide wurden Anfang der 30er Jahre zu Honorarprofessoren ernannt und verloren 1933 ihre Lehrbefugnis (Michel durch Entlassung, Buber durch die seiner Entlassung zuvor kommende Niederlegung seines Amtes).<sup>18</sup> Michels im Brief erwähnter Aufsatz über die Ziele der »Akademie der Arbeit und die Möglichkeit einer Arbeiterbildung«, erschien in veränderter Form unter dem Titel »Über eine Lehrstätte für die Arbeiterschaft. Eine Auseinandersetzung« im Frühjahr 1927 im 4. Heft des 1. Jahrgangs der noch von Florens Christian Rang (u. d. T.: »Grüße aus den Exilen«) konzipierten, von Buber, Joseph Wittig und Viktor v. Weizsäcker herausgegebenen interreligiösen Zeitschrift »Die Kreatur« (S. 426–437).<sup>19</sup>

Michels nach sechsjährigem Bestehen der Akademie gezogene Zwischenbilanz fällt äußerst kritisch aus. Er spricht von einem Stagnieren der Institution in überkommenen Legitimations- und

<sup>18</sup> Bubers erstes Kolleg an der Universität Frankfurt a. M. hatte, wie er im Vorwort zu seinem 1952 erschienenen Buch »Bilder von Gut und Böse« schreibt, das Problem des Bösen zum Gegenstand, das ihn seit seiner Jugend beschäftigte; s. dazu: van de Sandt, Rita: »Martin Buber an der Universität Frankfurt am Main«. In: Emuna, 10. Jg. (1975), Supplementheft 1, S. 2–11.

<sup>19</sup> 8 der 25 Beiträge dieses Jahrgangs beschäftigen sich mit Fragen der Bildung und Erziehung.

Autoritätsformen, dem Verfehlen der von Rosenstock vorgegebenen »ursprüngliche[n] glaubensbegründete[n] Bildungsidee« durch eine »säkulare« »humanistische« Bildungsform«, »bestenfalls« auf dem Niveau der bürgerlichen Geistigkeit«, »über die hinaus kein Übergang und keine Entwicklungsmöglichkeit zu jener existentiellen Umkehr des Geistes« führe, »auf der die Erneuerung der abendländischen Welt« beruhe. Es fehle der Mut, »Ärgernis zu geben« und sich der »Arbeiterbildungs-idee Rosenstocks« durch das vorläufige Wirken in »freien Zellen« zu nähern: »in Arbeitsgemeinschaften, geboren aus der begnadeten Begegnung von Menschen verschiedenster Herkunft im Glauben« (S. 434–437).

Dass Buber ein derart bekenntnishaftes Sprechen, das zugleich durch eine nüchtern-praktische Wirksamkeit gefestigt und verantwortet war, imponiert und dem im Vorwort zur »Kreatur« geäußerten Vorsatz (»Diese Zeitschrift will von der Welt [...] so reden, daß ihre Geschöpflichkeit erkennbar wird«) entsprochen haben dürfte, wird nicht nur durch die Aufnahme weiterer Beiträge Michels, sondern auch durch die zeitweilige Erwägung seiner Mitherausgeberschaft erkennbar.

Doch schon zuvor war die »werdende Gemeinschaft« zwischen Buber und Michel und ihrem näheren Freundeskreis sichtbar geworden. 1923, in einem krisenhaften Jahr der Inflation und der »Putschversuche von links [...] und von rechts«, waren die »zumeist hessische[n] Teilnehmer« einer »christlich-jüdische[n] Gruppe« in Frankfurt zusammengelassen, um über Möglichkeiten und Grenzen politischen Handelns von Seiten des intellektuellen Bürgertums zu beraten.<sup>20</sup>

Aus dem Treffen ging das von Florens Christian Rang 1924 verfasste politische Manifest »Deutsche Bauhütte. Philosophische Politik Frankreich gegenüber« hervor (mit dem Binnentitel »Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik«). »Gerechtigkeit wollte die Frankfurter Gruppe ihrerseits schaffen, indem sie freiwillig Spenden zum Wiederaufbau der zerstörten Gebiete in den besetzten Ländern gab; das Wort »möglich« sollte den Abstand zum prinzipiell argumentierenden Pazifismus deutlich machen« (S. 77). Beigedrukt waren der Schrift Zuschriften u.a. von Walter Benjamin, Martin Buber und Ernst Michel (S. 78f.). Kein Geringerer als der Dichter Hugo von Hofmannsthal schrieb am 22.3.1924 an Rang: »Ich stehe durchaus zu Ihnen wie die Freunde deren Zuschriften Sie abdrucken; unter denen wieder ich die von Ernst Michel hervorheben möchte.« (S. 79)

Signifikant für Michels Urteil (um nicht zu sagen: Persönlichkeit) ist in seiner Zuschrift wiederum die Engführung von unbedingter Zustimmung im Ganzen und kritischem Einwand im Einzelnen: »Aus solchem Ringen um das Gebot der Stunde ist Ihre Schrift geschöpft, und nun gebietet sie. Das heißt aber für mich, den Leser: diese Schrift läßt kein theoretisches »Ja« und »Nein«, geschweige denn ein »Wenn und Aber« zu – sondern nur ein »Ja« oder »Nein« der Entscheidung. | Was aber Ihre praktischen Verwirklichungsvorschläge der »Bauhütte« anlangt, so tragen sie für mich noch nicht das Zeichen des hic et nunc Notwendigen in sich. Dies zu sagen bin ich Ihnen schuldig, auch wenn ich Ihrer Bauhüttengrün-

20 Hier und im Folgenden wird aus Lorenz Jägers *Miszelle »Ernst Michel und die »Deutsche Bauhütte««* zitiert (in: Groß u. a. [1996]: *Weltverantwortung des Christen*, S. 76–79).

21 »Philosophische und religiöse Weltanschauung«, gehalten auf der Tagung des Hohenrodter Bundes 1928.

22 Josef Maria Nielen (1889-1967), kath. Theologe, von 1925 bis 1950 (unterbrochen von einer durch das Nazi-Regime verhängten Zwangspause) Studentenfarrer und Dozent an der Universität Frankfurt a. M.; Gründungsmitglied der »Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit« ebd. und einer der Pioniere der katholischen Rundfunkarbeit; über Buber und Michel siehe die Erinnerungs-Porträts in seinem Buch »Begegnungen«, Frankfurt a. M. 1966.

„ung gern – damit doch ein erstes geschehe – mich angeschlossen habe.“ (S. 78f.)

Mit Ernst Michels während der 20er Jahre rasch zunehmender publizistischer Tätigkeit, die ihn (vollends nach der Indizierung seiner Aufsatzsammlung »Politik aus dem Glauben«) mehrfach in Konflikt mit der Amtskirche brachte, wuchs auch sein Einsatz für die Verbreitung von Publikationen Bubers – selbst diese blieben von katholisch-amtskirchlicher Seite nicht unangefochten, wie aus Michels am 7. August 1928 an Buber gerichteten Brief hervorgeht:

»Lieber Dr. Buber!

[...] Die Rhein-Mainische Volkszeitung hat wegen des Druckes des Berichtes Ihrer Hohenrodter Rede<sup>21</sup> vom Bischöfl. Generalvikariat wieder eine ernste Vermahnung erhalten: Ihre Rede wimmle von Modernismen und bedeute eine ernste Gefährdung der Leserschaft. Ich habe von dem Schreiben eine Abschrift genommen und werde sie Ihnen mitbringen. Die Entfernung des zuständigen Redakteurs, dessen Maß nun voll sei, wird gewünscht. Ein Gutachten des hiesigen kath. Studentenseelsorgers Dr. Nielen<sup>22</sup> erklärte der Redaktion den Bericht der Rede für dogmatisch einwandfrei, die bischöfliche Behörde dagegen zählt eine Reihe von »Irrtümern« auf. Sie werden ein Vergnügen damit haben. Durch ein Versehen des Setzers blieb mein Name, den ich unter die Vorbemerkung gesetzt hatte, im Druck fort. Sonst wäre der Lärm noch stärker geworden. Die Stickluft ist fast unerträglich geworden.«<sup>23</sup>

Auch der nächste von Michels überlieferten Briefen, am 4. April 1933, unmittelbar nach der Machtergreifung Hitlers geschrieben, spielt auf das latente Misstrauen der kirchlichen Behörde gegenüber der »linken« Rhein-Mainischen-Volkszeitung an – hier bereits ein Politikum:

»Lieber Herr Buber!

Mit gleicher Post sende ich Ihnen eine Nummer der Rhein-Main. Volkszeitung mit einem Artikel des Pfarrers Eckert hier, der immerhin in der jetzigen Situation von Mut zeugt.<sup>25</sup> Schief scheint mir dagegen die Auslegung von 2 Mos. 21,24<sup>26</sup> zu sein. Ich habe das dem Chefredakteur gesagt und er ist damit einverstanden, daß ich Sie um eine richtige Exegese bitte, die er möglichst veröffentlichen will. Vielleicht könnte dies in Form eines Briefes an mich geschehen, der die Wirkung des Eckertschen Artikels nicht abschwächt, sondern fruchtbar verstärkt.<sup>27</sup> Wie ich hörte, hat der Eckertsche Artikel in der heutigen kath. Pfarrerkonferenz begeisterte Zustimmung gefunden, die in dem Wunsch nach einer bischöflichen Kundgebung ausklang. Daß die Akademie d. A. geschlossen wurde, werden Sie gelesen haben. Was jetzt weiter wird, weiß ich

ihrer Methode sowohl wie in ihrer sittlichen Haltung. [...] Kein Mensch darf einfach wegen seiner Rasse minderes Recht sein und wegen seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse diffamiert werden. Nach der Lehre des Christentums ist diese Zugehörigkeit zu einer Rasse eine göttliche Gegebenheit, die der betreffende Mensch gehorsam und dankbar anzunehmen und die der Mensch der anderen Rasse gehorsam und ehrfurchtsvoll zu respektieren hat. [...] Hier geschieht deutsches Unrecht. Und Unrecht trifft auf Dauer immer den schwereren, der es tut, als den, der es leidet. [...]« (zit. nach: »Martin Buber Werkausgabe« [Sigle MBW], Bd. 9: »Schriften zum Christentum«. Hg. von Karl-Josef Kuschel, Gütersloh 2011, S. 362).

<sup>23</sup> Bw Buber II, S. 320.

<sup>24</sup> Alois Eckert (1890–1969), langjähriger Stadtpfarrer in Frankfurt a. M. – Der (Leit)Artikel war in der »Rhein-Mainischen Volkszeitung« (RMV) vom 4.4.1933 erschienen.

<sup>25</sup> Michel bezieht sich auf die in Eckerts Artikel erhobenen Vorwürfe gegen das aktuelle Verhalten der deutschen Christen gegenüber den deutschen Juden: »Die Lösung der Judenfrage, wie sie heute versucht wird, halten wir vor unserem christlichen Gewissen nicht für richtig und nicht für gerecht, in

<sup>26</sup> »Entsteht jedoch ein schwerer Unfall, dann soll er [der Verursacher] Leben für Leben geben – Aug um Aug, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule« (Übers. Paul Rießler: MBW 9, S. 138); (vgl. Mt 5,38).

<sup>27</sup> Der von Buber erbetene Brief wurde in der RMV am 13.4.1933 veröffentlicht. Es handelt sich um das biblische Vergeltungsrecht (ius talionis: Recht der »gleichwertigen« Wiedervergeltung am Körper), dessen Abgeltung durch Schadensersatz und die gleichmäßige Anwendung solcher Bestimmungen auf Juden und Nichtjuden.

nicht. Das Ministerium hat noch keine Weisung gegeben, vermutlich wird nach einiger Zeit eine Umbildung erfolgen.

Bitte, geben Sie Nachricht.«<sup>28</sup>

Buber entsprach Michels Bitte umgehend; sein an Michel adressierter Brief erschien in der Rhein-Mainischen Volkszeitung vom 13.4.1933:

»Brief an Ernst Michel

Sie schicken mir, lieber Freund, den in der RMV vom 4. April erschienenen, der Beachtung würdigen Aufsatz von Pfarrer Eckert über 2. Mos. 21,24 und Matth. 5, 38 und fragen mich, ob ich der darin vertretenen Auffassung des alttestamentlichen Textes zustimmen kann.

Was 2. Mos. 21,24 zur Zeit der Niederschrift im Zusammenhang der biblischen Urkunde besagte, ist strittig. Es sind aber (insbesondere von B. Jacob in seinem Buch ›Auge um Auge‹, Berlin 1929) gewichtige Gründe dafür geltend gemacht worden, daß es sich um symbolische Geldbuße-Bezeichnungen handelt, daß also jemand, der seinem Mitmenschen z. B. eine Beule beibrachte, nicht selber eine zu empfangen, sondern jenem eine ›Beule‹, d. h. die ihr entsprechende Ersatzzahlung zu leisten hatte. Nur bei einem Mord wird (4. Mos. 35,31) keine Abgeltung durch ›Bedeckungsgeld‹ zugelassen.

Nicht strittig jedoch, sondern eindeutig feststehend ist, daß die jüdische Tradition im Zeitalter Jesu die alttestamentlichen Texte eben so, also nicht im Sinn eines ius talionis verstanden hat. Das talmudische Gesetz (Mischna, Traktat Baba

Kamma VIII. 1, vgl. babyl. Talmud im gleichen Traktat 84a, Mechilta zu 2. Mos. 21,24) bestimmt unter Berufung auf die Schriftstellen nur Geldbußen und deren Abschätzung von den zugefügten Verletzungen aus. Die jüdische Gemeinschaft, in der Jesus lebte, hat somit auf jeden Fall ein Vergeltungsrecht des ›Gleich um Gleich‹ nicht gekannt.

Pfarrer Eckert führt weiter einen andern Satz der Bergpredigt an: ›Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.‹ Es ist zu verstehen, daß die neutestamentliche Forschung bezweifelt hat, ob die Worte ›und deinen Feind hassen‹ von Jesus gesprochen worden sind. Im Alten Testament sind nämlich weder sie noch irgend etwas ihnen Aehnelndes zu finden; vielmehr wird, daß man auch dem Feinde sich hilfreich erzeigen soll, 2. Mos. 23,4f. und an mehreren anderen Stellen in unmißdeutbarer Weise geboten. Dem Vers Mos. 19,18, in dem die von Luther mit ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹ übersetzten Worte – richtiger: ›Halte lieb deinen Genossen, dir gleich‹ enthalten sind, geht einer voraus, in dem es heißt: ›Hasse nicht deinen Bruder in deinem Herzen.‹ Man hat gemeint, das Wort *rea*, das durch Nächster, Genosse wiedergegeben ist, beziehe sich nur auf den Volksgenossen. Daß diese Meinung falsch ist, geht aus Stellen wie 2. Mos. 11,2 hervor, wo *rea* Volksfremde allein bezeichnet. *Rea* bedeutet einfach den Menschen, mit dem man im Umkreis des gesellschaftlichen Zusammenlebens jeweils zu tun hat. Damit aber auch ja kein Zweifel walten könne, daß das Lebensgebot den Stammes-

fremden im Land, den ›Gastsassen‹, mitumfaßt, heisst es unter Verwendung des gleichen Wortgefüges 3. Mos. 19,33f.:

Wenn ein Gastsasse bei dir in eurem Lande gastet,  
plackt ihn nicht,  
wie ein Sproß von euch sei der Gastsasse,  
der bei euch gastet,  
halte lieb ihn, dir gleich.  
Und nochmals, im höchsten religiösen Pathos,  
5. Mos. 10,17ff.:  
Denn ER euer Gott,  
er ist der Gott der Götter, der Herr der Herren,  
die große, die heldische, die umschauerte Gottheit,  
er der Ansehn nicht gelten läßt und Beschenkung nicht annimmt,  
der der Waise und Witwe recht schafft,  
der den Gastsassen liebt, ihm Brot und Gewand zu geben.  
So liebet den Gast,  
denn Gastsassen wart ihr im Land Aegypten.

Aber nicht bloß im Alten Testament, auch im späteren jüdischen Schrifttum, zu Jesu Zeit und danach wird nirgends geboten oder auch nur erlaubt, den Feind zu hassen. Das Judentum kennt, wie keine Lehre der Vergeltung, so auch keine Lehre des Hasses.

Das Wort der Bergpredigt vom Feindeshaß mag sich auf einen von heidnischer Vulgärmoral beeinflussten Volksspruch beziehen. Der Glaubenslose ist stets geneigt, den zu hassen, in dem er seinen ›Feind‹ erblickt. Wer aber im Glauben lebt, Jude oder Christ, kann sich, wie

von einem Meister des Talmuds berichtet wird (babyl. Talmud, Traktat Megilla 28a) an keinem Abend dem Schlaf anheimgeben, ohne gebetet zu haben: ›Jedem werde vergeben, der mir zuleide getan hat.‹

Ihr  
Martin Buber.«<sup>29</sup>

Wie Michel in dem vorangegangenen Brief den doch einen Teil seines Lebenswerks zerstörenden und durch den Wegfall seiner Einkünfte (in der Folge bis auf eine minimale Pension auch die Dotierung seiner kassierten Honorar-Proffessur) den Unterhalt seiner fünfköpfigen Familie gefährdenden Zugriff des Regimes gleichsam nur nebenbei und klaglos erwähnt, wird er auch in den künftigen Briefen über die erduldeten Schikanen und Verluste mit großer Gelassenheit und eher beiläufig berichten.

Bereits der nächste Brief an Buber, der nach der Einstellung der RMV und weiteren Einschränkungen der Publikationsmöglichkeiten den Weg ins Innere Exil anzudeuten scheint, zeigt bei genauerem Hinsehen, dass Michel jede Chance nutzt, um eigene und Schriften Bubers (und das nicht einmal unauffällig) unter die Leute zu bringen. Auch die Auseinandersetzung mit den kirchlichen Lehrtraditionen hat an Schärfe nichts verloren. Er schreibt am 26. März 1935 an Buber:

»Lieber Martin Buber,  
zunächst danke ich Ihnen herzlich für die beiden Sonderdrucke, von denen mir insbesondere die ›Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum‹<sup>30</sup> eine große Hilfe im gegenwärtigen Augenblick war. Denn ich stehe in

<sup>29</sup> Zitiert nach MBW 9, S. 138f. (Kommentar: S. 359–364); der Brief war nach dem ED bereits veröffentlicht in: Jüdische Rundschau, 38. Jg., Nr. 32, 21.4.1933; Martin Buber, Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935, Berlin 1936, S. 168–170; ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963, S. 619f.

<sup>30</sup> In: Eranos-Jb. 1934, Zürich 1935 (dann in: Buber, Werke III, S. 829ff.).

meiner Genesis-Arbeitsgemeinschaft gerade in cap. 20 und muß bei Vers 7 über die umfassende Bedeutung des israelitischen ›Künders‹ sprechen, wobei Sie mir jetzt helfen.<sup>31</sup> – Nun soll ich für eine kath. Schriftenreihe ›Die religiöse Entscheidung‹ im Laufe des Sommers eine kleine Schrift ›Die Gestalt des Propheten‹ schreiben, für die ich besonders von Amos, Hosea und Jonas ausgehen, aber auch die andern ergänzend heranziehen will. Könnten Sie mir noch einige Bücher nennen, aus denen man Wesentliches zum Thema lernen kann? (Cramer, Amos<sup>32</sup> besitze ich). Es tat uns hier allen leid, daß Sie Ihre Märzvorträge absagen mußten. Von Paquet erfuhr ich den Grund.<sup>33</sup> Ich war betroffen, aber nicht überrascht. Sie werden ja nicht ablassen, die ›Ausparungen‹ zu nutzen für Ihr Wirken unter uns, nicht wahr? Die Niederschriften, die ich mir von Ihren drei Vorlesungen über ›Judentum und Christentum‹ gemacht hatte, habe ich vor einiger Zeit redigiert, sämtliche Zitate nachgeprüft und ergänzt, Exkurse hineingearbeitet und das Ganze einer Dame zur Abschrift gegeben. Die Reinschrift muß jetzt fertig sein und soll in einem Exemplar an Sie gehen.<sup>34</sup> Bis wann sind Sie noch in Heppenheim?

Ich habe Ihnen dieser Tage die Vervielfältigung eines Doppelvortrags »Echte Überwindung des Liberalismus« gesandt, den niemand hier zu drucken wagt.<sup>35</sup> Die Hörer verlangen danach und nun versende ich die Schrift um 60 Pfennig nach allen Seiten. Falls Sie Interessen wissen, machen Sie, bitte, darauf aufmerksam. Ich bin z. Zt. auf den Absatz angewiesen, schon um der Kosten willen.

Die Wirkungssphäre in kath. Kreisen verkleinert sich immer mehr. Die Verbindungsmöglichkeiten zerfallen oder werden aufgehoben. Dazu kommt die innerkirchliche Unduldsamkeit, die ich wieder stark spüre. Aber sie ist ja insofern berechtigt, als ich der Christologie und dem Sakramentalismus immer ferner rücke und daraus keinen Hehl mache.<sup>36</sup> Ich fühle mich mehr und mehr als Sektierer, ohne den Mutterboden aufgeben zu wollen.

Auch die äußeren Existenzbedingungen sind jetzt so eingeschränkt, daß wir uns nicht von der Stelle rühren können und jeder neue Monat zum Problem wird. Kommen sie nicht noch einmal nach Frkf. sodaß wir uns sprechen können?«<sup>37</sup>

Michels Brief an Buber vom 2. Mai 1936 (vermutlich sein letzter vor Bubers Übersiedlung nach Jerusalem) zeigt nach einer bereits langen gemeinsamen Wegstrecke eine erstaunliche Annäherung Michels an das Alte Testament und die ganz in seinem Licht stehende Gestalt Jesu und enthält zugleich eine Absage an die »Kirche« in ihrem institutionellen Selbstanspruch und an die schützende Sekundärwelt ihrer Gebote.

»Lieber Herr Buber,

[...] Ihre Karte kam in dem Augenblick, als ich Ihnen einen besonderen Dank schreiben wollte für den Aufsatz ›Spinoza, Sabbatai Zwi und der Baalschem‹<sup>38</sup>, den ich gestern Abend nach Jahren wieder einmal las und der mich diesmal besonders ergriffen hat. Vorausging eine Lesung des Johannesevangeliums, die mir meine Trennung von der Christologie der Kirche,

31 Zu Michels Genesis-Lektüre (ihre Motivation und Zielsetzung) s. auch seinen Brief an Wilhelm Flitner vom 14.11.1936 (Original im Nachlass Wilhelm Flitner, UB Hamburg): »Für mich steht die Verantwortung für eine echte Begegnung von Kirche und Volk im Vordergrund, und von hier aus bin ich sogar zu umfassenden Exkursen ins Alte Testament gelangt: Genesis-Exegese erscheint mir wichtiger für den Dienst am Volk als Swastika-Kunde. Ich hoffe bald an ein Buch ›Die Gestalt des Propheten‹ zu kommen, das in die Zeit sprechen

wird.« Diese Publikation kam nicht zustande. S. aber Michels »Hochland«-Beitrag (33. Jg., 2. Heft [1935/36]): »Menschheit und Volk im biblischen Schöpfungsbericht«.

32 Cramer, Karl: Amos. Versuch einer theologischen Interpretation, Stuttgart 1930. Zu den von Michel besonders geschätzten exegetischen ›Grundwerken‹ gehörte der bahnbrechende Kommentar von Jacob, Benno: Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934.

33 Das am 21.2.1935 von der Gestapo verhängte Redeverbot.

aber auch des Protestantismus besonders deutlich bewußt gemacht hat. Ich weiß nicht, ob Ihre Beurteilung des Automessianismus Jesu in ihren religiösen Folgerungen zutrifft<sup>39</sup>, aber ich weiß, daß meine Glaubenserfahrung realiter nichts mit dem Glauben an Christus als menschengewordenem präexistentem göttlichen Logos zu tun hat, ganz zu schweigen von der späteren dogmatischen Fassung. Heißt Christ sein, im Sinne des Johannesevangeliums glauben, dann bin ich kein Christ. Es bleibt dann immer noch, daß ich Jesus Gefolgschaft leiste im ganzen Ernstnehmen der Worte ›Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt‹.<sup>40</sup> Ich stehe dann ganz im frühen Judenchristentum und mache die johanneische und paulinische Drehung nicht mit. Ich habe von den neutestamentlichen Schriften Licht zur Erschließung des Alten Testaments empfangen und kann andererseits die Lehre und das Wirken Jesu, das für mich beispielhaft ist, *lebendig* nur im Zusammenhang mit dem AT fassen.<sup>41</sup> Hier besteht für meinen Glauben eine Einheit, die auch dann zentral und unauflöslich bleibt, wenn mir nachgewiesen wird, daß Jesu

Lehre in rabbinischen Aussprüchen ihre Entsprechung hatte. Es ist da eine Gestalt, die für mich die Glaubwürdigkeit des »Ein Beispiel habe ich Euch gegeben«<sup>42</sup> in einzigartigem Sinne hat. Von hier aus freilich hat meine Zugehörigkeit zur Kirche nur noch die Bedeutung des Schicksals, nicht des Bekenntnisses. Ich frage mich immer wieder, ob mein Wort im Raume der Kirche noch rechtmäßig ist, ob es mir noch erlaubt ist, darin die Stimme zu erheben. Gewiß ist noch eine rechtmäßige Anknüpfung da, insofern in der Kirche auch für mich ein Gehalt tradiert wird, der mich mit Katholiken in Verbundenheit hält. Deshalb hielt ich es bisher auch für erlaubt, in katholischen Kreisen zu wirken und sogar in der Anknüpfung von Voraussetzungen auszugehen, die für mich keine persönliche Verbindlichkeit mehr haben. Aber ich ringe immer wieder darum, ob solches ›pädagogische‹ Verfahren zulänglich ist, bzw. von mir verantwortet werden kann. Da ich als Katholik geboren und erzogen wurde, fühle ich mich verpflichtet, mich der Kirche aufgeschlossen zu halten und von ihr zu lernen, was zu lernen ist, mit Katholi-

- 34 Michels Ausarbeitung ist überliefert und inzwischen in der MBW (Bd. 5 [2017]) publiziert (dort auch die umfangreichere Stenogramm-Fassung eines unbekanntes Hörers; Bubers 1947 geplante Revision der beiden Fassungen [beide typiert; s. u., S. 16] kam nicht zustande, doch bediente sich Buber der Ausarbeitung durch Michel bei seiner Niederschrift von »Zwei Glaubensweisen«; Auch Bubers letzter Lehrhaus-Vortrag »Die Auserwählung Israels« (gedruckt im Almanach des Schocken Verlags 1938/39, S. 12-31, u. d. T. »Die Erwählung Israels. Eine Befragung der Bibel«) wurde in Deutschland als Zirkular vervielfältigt (s. Bw Buber III, S. 32).
- 35 Im Nachlass Michels fand sich kein Exemplar des Vortrags-Typoskripts; s. aber das 1937 in Michels bei Lambert Schneider erschienenem Buch »Lebensverantwortung aus katholischem Glauben« veröffentlichte Kapitel »Der Liberalismus in Krisis und Umbruch« (S. 33–81), das, nach der Kritik am »Kollektivindividualismus« der Deutschen, als aktuelle Gefahr die »durch staatliche Diktatur bewirkte »Massenhörigkeit« (S. 80f.) bezeichnet. Hier verweist Michel in einer Fußnote auf Martin Bubers 1936 in Berlin bei Lambert Schneider erschienenem Buch »Die Frage an den Einzelnen«; s. darin bes. den Schlussabschnitt »Die Frage«, S. 93–98.
- 36 Bereits in seinem 1926 erschienenen grundlegenden Buch »Politik aus dem Glauben« hatte Michel Christologie und Sakramentenlehre der Kirche als dem »Reich der Gnad« zugeordnet und vom »Reich des Gesetzes«, der Welt, abgehoben.

- 37 Bw Buber II, S. 563f. In dem oben zitierten Brief an Wilhelm Flitner vom 14.11.1936 erwähnt Michel seine Mitwirkung an Bubers »neue[m] Buch«, »Die Frage an den Einzelnen«, das er Flitner sehr empfehle: »Ich habe seinerzeit die Korrektur mitgelesen«.
- 38 Das Geleitwort der »Chassidischen Bücher«, Hellerau 1928 (Werke III, S. 755).
- 39 Im »Geleitwort« schreibt Buber zur Erscheinung Jesu, er sei »vom Judentum aus gesehn [...] der erste in der Reihe der Menschen, die, aus der Verborgenheit der Gottesknechte, dem wirklichen »Messiasgeheimnis«, tretend, in ihrer Seele und in ihrem Wort sich die Messianität zuerkennen. Daß dieser Erste [...] der unvergleichlich Reinste, Rechtmäßigste, mit wirklicher messianischer Kraft Begabteste war, ändert nichts an dem Faktum dieser Erstheit, ja es gehört wohl eben dazu, gehört zu dem furchtbar eindringlichen Wirklichkeitscharakter der ganzen automessianistischen Reihe« bis hin zu Sabbatai Zwi, der »aus der redlichen Selbstgewißheit in eine gespielte hinüberglitt und im Abfall endete«, gefolgt von einer »Schar, die sich vermaß, das Reich Gottes zu beginnen« und zur Trägerin einer wirklichen Krisis« wurde: »der Selbstauflösung des Automessianismus« (MBW 17: »Chassidismus II. Theoretische Schriften«, hg. von Susanne Talarbadon, 2016).
- 40 Psalm 2,7.

ken gemeinsam zu leben, was ich irgendwie noch verantworten kann. Zu dieser Treue habe ich mich entschieden um dessentwillen, daß mir das Leben in der Kirche von Gott als Schicksal gereicht wurde, das ich anzunehmen habe. Aber ich bin nicht mehr Glied der Kirche im Sinne ihrer Selbstauffassung und ihrer Forderungen an ihre Glieder. Mit Ihnen und dem Judentum, das Sie, Rosenzweig u. a. lehren und leben, weiß ich mich im Glauben verbunden<sup>43</sup>, obwohl Gesetz und Talmud für mich nicht die verpflichtende Bedeutung haben und haben können, weil ich eben nicht Jude im religiös-volkhaften Sinne bin und von anderen Voraussetzungen aus zu leben habe.<sup>44</sup>

Ich habe Ihnen das alles im Vertrauen dargelegt, damit Sie mir mit Ihrem Wort klärend zur Seite stehen. Ich möchte Sie bitten, daß Sie sich einmal, wenn Sie hier sind, eine Stunde für mich reservieren. Am liebsten käme ich ja nach Heppenheim, aber das wäre dann erst Ende Mai. Doch könnten wir einen Tag schon frühzeitig verabreden.«

Ob diese Aussprache stattgefunden hatte und weitere Begegnungen ihr folgten, ist nicht überliefert. *(Fortsetzung des zweiten Teils folgt)*

41 Michels Position konvergiert auffällig mit der Bewertung des Urchristentums durch den frühen Buber, wie wir sie den Erwartungen entnehmen können, die der Schriftsteller Arnold Zweig (1887–1968) in einem Brief vom 17.11.1913 (Bw Buber I, Nr. 224, S. 346) geäußert hatte: »[...] unterdes erfuhr ich auch, daß Sie der Freien Studentenschaft [der Universität München] einen Vortrag über das Urchristentum zugesagt haben [...] über einen Gegenstand, der wie wenig andere mich erwartungsvoll und froh macht. Wenn ich bedenke, was Juden und Judentum hier unterlassen haben sich zuzusprechen, wenn sie mit einer kläglich stimmenden Scheu, einem Aberglauben und offener Sklavenangst so feige waren, die letzte und vielleicht größte Offenbarung jüdischer Genialität ausdrücklich von sich abzulehnen, so wünschte ich, Ihr Vortrag und auch Ihr Buch darüber käme morgen zu uns und brächte uns allen Gelegenheit, den erstarrten und historischen Juden mit der lebendigen und echten Jüdischkeit zu Leibe zu rücken.« S. auch Bubers Schrift »Zwei Glaubensweisen« (1950) und Hugo Bergmanns Brief an Buber vom 30.5.1949 (Bw Buber III, S. 197–200).

42 Ev. Joh. 13,15 (Jesus nach der Fußwaschung).

43 Diese »Verbundenheit im Glauben« als »concordia distans« könnte Buber gemeint haben, als er am 27. Mai 1949 aus Jerusalem an den gemeinsamen Freund Hans Trüb schrieb: »Grüsse auch Ernst Michel, wenn er dort [in Zürich oder Pura] ist, herzlich von uns. Mein neues Buch, Pistis und Emuna, geht ihn besonders an« (zitiert nach Bubers Manuskript). Bubers Schrift »Zwei Glaubensweisen« erschien 1950 im Manesse Verlag Zürich (Neuausgabe, hg. von Lothar Stiehm, mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen 1994) und wurde bis in die

Gegenwart lebhaft kontrovers diskutiert (s. u.a.: Hugo Bergmann an Buber, 30. 5. 1949: Bw Buber III, Nr. 160, S. 197–200; Karl Thieme, »Zwei Glaubensweisen«. Ein Buchbericht (in: Freiburger Rundbrief Neue Folge 1950/51, Januar 1951), S. 18–22 [aufzuarbeitet im Internet-Archiv des FrRu [www.freiburger-rundbrief.de](http://www.freiburger-rundbrief.de) unter »Leseproben«]; Karl-Josef Kuschel, Martin Buber. Seine Herausforderung an das Christentum, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015). Das letzte (17.) Kapitel behandelt die gegenwärtige »Krisis der ›ihrem Wesen« und ›ihrer Herkunft nach grundverschieden[en]« Glaubensweisen Emuna und Pistis«.

Die (erst neuerdings gesicherte) Vorgeschichte von Bubers Schrift begann bereits 1934 mit einer Vorlesungsreihe Bubers »Über Judentum und Christentum«, gehalten am 1933 neu gegründeten »Jüdischen Lehrhaus« Frankfurt a.M. (überliefert in zwei Fassungen, einer stenographischen Mitschrift und einer Ausarbeitung von Notizen durch Ernst Michel (jetzt in Bd. 5 der MBW: »Vorlesungen über Judentum und Christentum«, hg. von Otto Scharf [2017], S. 51–326; Thema der 1. Vorlesung war: Jüdischer und christlicher Glaube); 1942 hielt Buber eine Reihe von Vorträgen in der Jerusalemer Synagogengemeinde zum Thema »Der Glaube im Judentum und Christentum«, zu der, von Buber aufgefordert, Schalom Ben-Chorin am 20.11.1942 in einem Brief kritisch Stellung nahm (Bw Buber III, S. 64f.).

44 In den zuerst in der Zeitschrift »Hochland« 1936 veröffentlichten Beitrag »Menschheit und Volk. Ein biblischer Exkurs« (1937 überarbeitet als Kap. VII in »Lebensverantwortung aus katholischem Glauben«, S. 188–203), eingefügt.

45 Bw Buber II, S. 594f.

## Rezensionen

### Das besondere Buch



**Bourel, Dominique (2017):  
Was es heißt, ein Mensch zu sein  
Biografie**

*Aus dem Französischen übersetzt  
von Horst Brühmann*

Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 971 Seiten  
ISBN 978-3-579-08537-1

Dominique Bourel hat mit seiner Buber-Biografie nicht nur ein akribisch recherchiertes, sondern auch ein herausragendes Buch vorgelegt. Der Untertitel des Werkes »Was es heißt, ein Mensch zu sein« ist deswegen bedeutsam, weil Dominique Bourel sich an wesentlichen Begriffen der Buberschen Philosophie orientiert: Begegnung, Beziehung, Vergegnung, Dialog, Heiliger Weg, Geheimnis u. a. In 35 Kapiteln entfaltet der Autor das Leben Martin Bubers und seine Verteidigung des jüdischen Glaubens im 19. und 20. Jahrhundert, was immerhin »den Zusammenbruch von vier Monarchien, zwei Weltkriege, die jüdische Tragödie und den israelischen Unabhängigkeitskrieg« umfasst (S. 14) – dazu eine Materialfülle unermesslichen Ausmaßes, die Dominique Bourel für Lesende ungeheuer spannend erzählen kann.

Die Arbeit an diesem Band dauerte mehr als 20 Jahre, und herausgekommen ist ein unsagbar wertvolles Buch, das den Lesenden von der ersten Seite an in den Bann zieht und nicht mehr loslässt. Bedeutsam ist auch, dass Dominique Bourel seine Biografie entlang der Buberschen Dokumente entwickelt und so dem Schaffen Bubers einen Vorrang einräumt (S. 16) und ihn als »Hüter der Menschlichkeit« (S. 22) lebendig werden lässt.

Martin Buber wurde am 8.2.1878 in Wien geboren und ist am 13.6.1965 in Jerusalem gestorben: »Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch« (S. 691; Martin Buber: Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: Neue Rundschau Jg. 72, 1961, Heft 3 bzw. Werke, Band 1, S. 1114). Der Vater, Carl, stammte aus Lemberg, die Mutter Elise aus Odessa. 1879 verlässt die Mutter die eheliche Wohnung und Buber wird zu den Großeltern nach Lemberg gebracht. Der Großvater Salomon war ein bekannter Ausleger von Talmud- und Midraschtexten. Lemberg war zu dieser Zeit eine multikulturelle Metropole, das Geistesleben vielschichtig und für den kleinen Martin äußerst anregend (S. 31).

Buber lernte über seinen Großvater und im alltäglichen Erleben verschiedene Strömungen des zeitgenössischen Judentums kennen, so den osteuropäischen Chassidismus, die jüdische Orthodoxie, das konservative Judentum und auch das aufgeklärte liberale Judentum, das aus der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung erwachsen ist (S. 32). Am 8.2.1891 findet Bubers *Bar-Mitzwa* zu Hos 2, 21 statt.

1892 kehrt der Vater Carl nach Lemberg zurück, und Buber lebt hinfort bei Vater und Stiefmutter (S. 35). Die Großmutter Bubers, Adele Buber, ist vielseitig interessiert und gebildet und liest z.B. heimlich die Zeitschrift Friedrich Schillers (*Die Horen*). Sie ist wohl maßgeblich an der intellektuellen Entwicklung Martin Bubers beteiligt und gibt ihm den entscheidenden Impuls, sich mit religiöser und weltlicher Literatur auseinanderzusetzen. Buber hat bis in sein 11. Lebensjahr hinein Privatunterricht und wechselt dann an das polnischsprachige Franz-Joseph-Gymnasium (1897 erscheint

der erste Artikel Bubers auf Polnisch) (S. 37). Buber beherrscht zum Ende seiner Schulzeit mehrere moderne europäische Sprachen sowie Latein und Griechisch fast perfekt.

1896 verlässt Buber nach dem Abitur Lemberg und kehrt als Student nach Wien zurück; 1897 wechselte er nach Leipzig, Zürich, Berlin und in Wien promovierte er dann 1904. Zur Wiener Zeit schreibt sein Biograf: »Buber stürzt sich in die rauschhaften Vergnügungen der Hauptstadt, insbesondere die des Burgtheaters, das er zeitweise täglich besucht, und meditiert bei dieser Gelegenheit über die Sprache, das Wort, die Diktion, all das, was wir in seiner Bibelübersetzung wiederfinden werden: ›[...] war es doch das Wort, das ›richtig‹ gesprochene Menschenwort, was ich recht eigentlich in mich aufnahm.« (S. 46).

In Berlin kommt der Student in Berührung mit dem entstehenden Zionismus (S. 52), der drei Strömungen herausbildet (*Kadima*, *Achawat Zion*, Verein der Akademiker/*Hasmonea*, S. 55), und in Leipzig ging es ihm dann um die Wiederbelebung des deutschsprachigen Judentums: »Warum wollen wir das? Weil wir einem großen Ideale dienen; der Wiedergeburt des Judentums, Wir verstehen darunter, dass die auseinanderstrebenden Glieder des jüdischen Stammes sich geistig und kulturell wieder zusammenschließen...« (S. 57).

In Zürich lernt der Student seine spätere Frau Paula kennen, die aus dem Münchner Katholizismus stammt, von Beruf Grundschullehrerin ist und später unter dem Pseudonym Georg Munk als Romanschriftstellerin tätig wird (S. 60).

In Berlin studiert Buber 1899/1900 beim bedeutenden Philosophen Wilhelm Dilthey und beim Soziologen Georg Simmel, in dessen Privatseminaren Buber Ernst Bloch, Georg Lukács, Stefan George und andere kennenlernt. Der Zionist Buber kommt in dieser Zeit in Kontakt mit dem Anarchisten Gustav Landauer (S. 70) (siehe dazu Siegbert Wolfs Beitrag in diesem Heft), mit dem Buber eine tiefe Freundschaft pflegt. In Wien erklärt Buber dann, dass es eines »wirklich praktischen Zionismus« bedürfe (S. 75), »der auf Erkenntnis aufbaut, alle Strömungen berücksichtigt und alle Kräfte



Paula Buber, geb. Winkler  
(1877–1958)

nutzt, der sammelt und bildet, die Erzieher erzieht und die Unentschlossenen anregt.« (S. 75) Buber emanzipiert sich aber immer mehr vom offiziellen Zionismus und entwickelt das, was er später »kulturellen Zionismus« nennen wird, was ihn mit Chaim Weizmann und Berthold Feiwel umtreibt und ihn die Idee einer »jüdischen Hochschule« in Jerusalem und eines jüdischen Verlags verwirklichen lässt (S. 98). Theodor Herzls Roman »Altneuland« erscheint 1902 (S. 106), und gleichzeitig kühlen die Beziehungen zwischen der Gruppe um Buber und Theodor Herzl ab.

Am 19.7.1904 promoviert Buber mit »Zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme« in Wien und wendet sich in der Folgezeit der europäischen Mystik zu (S. 127).

1905 wird er Lektor beim Verlag Rütten & Loening (S. 130), ab 1908 dessen literarischer Leiter. Der Zugang vor allem zur deutschen Mystik öffnet Buber auch einen Weg zum osteuropäischen Chassidismus in den Geschichten um *Baal-Schem-Tov* und Rabbi Nachman, deren Geschichten Buber auch nacherzählt: »Der Chassidismus ... ist die Ethos gewordene *Kabbala*. Aber das

Leben, das er lehrt, ist nicht Askese, sondern Freude in Gott. Das Wort *Chassid* bezeichnet einen ›Frommen‹, aber es ist eine Weltfrömmigkeit, die hier gemeint ist. Der Chassidismus ist kein Pietismus. Er entbehrt aller Sentimentalität und Gefühlsozentation. Er nimmt das Jenseits ins Diesseits herüber und lässt es in ihm walten und formen, wie die Seele den Körper formt.« (S. 147)

1907 erfolgt der Umzug nach Berlin, wo Buber bis 1916 bleiben wird; im gleichen Jahr konvertiert Paula zum Judentum, es folgt die Eheschließung. In der Schrift »Das Leben der Chassidim« entwickelt Buber die Schlüsselbegriffe des Chassidismus: »Der Einzige erlöst die gefallenen Welten. Und doch ist der Einzige kein Ganzes, sondern ein Teil. Und je reiner und vollkommener er ist, desto inniger weiß er es, dass er ein Teil ist, und desto wacher regt sich in ihm die Gemeinschaft der Wesen. Das ist das Mysterium der Demut ... Mitleben als Erkennen ist Gerechtigkeit. Mitleben als Sein ist Liebe.« (S. 157) Die »Drei Reden über das Judentum« (1991) entstehen fast zeitgleich mit den »Ekstatischen Konfessionen« (S. 169) – eines der Hauptwerke über chassidische Frömmigkeit.

Buber lernt in Prag den jüdischen Humanismus kennen, eine weitere Spielart des Judentums (S. 170). Vom sog. »Kriegsbuber« (S. 208) muss man sprechen, weil sich Buber wie andere zeitgenössische Intellektuelle vom Ersten Weltkrieg blenden lässt. In der Zeitschrift »Der Jude« (1916–1928) entwickelt Buber mit Gleichgesinnten ein neues jüdisches Selbstbewusstsein (S. 222) – es gehe darum, mit dem Herzen zu denken (S. 226). Am 1.4.1916 lässt sich Buber in Heppenheim an der Bergstraße nieder und führt im gleichen Jahr eine Auseinandersetzung mit Hermann Cohen, einem jüdischen »Neukantianer« (S. 237): »Jeder Mensch hat eine unendliche Sphäre der Verantwortung, der Verantwortung vor dem Unendlichen« (S. 252).

1917 wird die *Balfour*-Deklaration veröffentlicht mit dem Ziel, in Palästina einen arabischen und einen jüdischen Staat zu errichten. Im Sommer 1918 kommt es dann zur Grundsteinlegung der Hebräischen Universität in Jerusalem (S. 260).

Ab 1919 lässt sich bei Buber ein neues Lebensverständnis und eine neue Lebensdimension nachweisen, die dialogische, was sein Schaffen fortan wesentlich prägen wird. Am 2. Mai wird der Freund Gustav Landauer von rechtsgerichteten nationalistischen Freikorpsoldaten in München ermordet (S. 276), was Buber tief erschüttert.

Ab 1920 engagiert sich Buber im neu gegründeten jüdischen Lehrhaus in Frankfurt (S. 291). Es kommt seitens der muslimischen Bevölkerung Jerusalems zu Pogromen gegen jüdische Einwohner\_innen Jerusalems, als Reaktion darauf wird die bewaffnete Organisation *Hagana* gegründet (S. 297). Die Position Großbritanniens im beginnenden Palästina-Konflikt bleibt ambivalent und undurchsichtig, und die sog. Arabische Frage (siehe Dominique Bourel in diesem Heft) wird Buber bis zu seinem Lebensende beschäftigen.

1921 erscheint Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung« (S. 314); Buber lehrt über Universalität und Partikularismus in den Religionen. Der Antisemitismus breitet sich aus, die Vorboten des Nationalsozialismus kündigen sich unheilvoll an.

Schließlich erscheint 1923 Bubers Hauptwerk »Ich und Du« (siehe Andreas Losch und Wilhelm Schwendemann in diesem Heft) in einem Buch, an dem er seit 1916 gearbeitet hatte. *Beziehung – Begegnung* sind die Schlüsselbegriffe, und: »Der Mensch wird am *Du* zum *Ich*« (S. 327) oder: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung« (S. 333) (siehe dazu auch Hans Joachim Werners und Ephraim Meirs Beiträge in diesem Heft).

Ab 1924 lehrt Buber an der Universität Frankfurt a. M. (S. 339) über »Jüdische Religion« an der philosophischen Fakultät (S. 341). Er widmet sich in Heppenheim grundsätzlichen Fragen des Erzieherischen und der pädagogischen Beziehung (S. 351).

Ab 1925 arbeitet Buber zusammen mit dem schon erkrankten Franz Rosenzweig an dem Mammutwerk der Bibelübersetzung, und Buber nimmt weiter intensiven Anteil an der sozialen und politischen Entwicklung in Palästina (S. 377), wo sich zwischen 1919 und 1926 ca. 100 000 Juden neu angesiedelt haben (S. 381).

1928 findet in Heppenheim die Tagung »Sozialismus aus dem Glauben« statt (S. 393).

Die Spannungen in Palästina nehmen zu (S. 397). 1929 erlebt Palästina eine »Explosion der Gewalt« (S. 408) – der Kreis um *Brit Schalom*, dem Buber angehört, versucht zu vermitteln, wobei Scholem und Buber die Hauptakteure sind: »Es handelt sich hierbei keineswegs bloß um eine moralische, sondern um eine eminent politische Frage: 1) Beitrag zur Entgiftung der Situation; 2) Beitrag zur Festigung schwankender Sympathien. Beides ist um so wichtiger, da wir sonst in diesem Augenblick nur wenig nach diesen Richtungen zu tun imstande sind.« (S. 411) Buber plädiert weiter für die Aufhebung der Todesstrafe gegen Araber, die Juden getötet haben, und für neue Formen der Gemeinschaft: »Wir haben in Palästina nicht mit den Arabern, sondern neben ihnen gelebt. Das Nebeneinander von zwei Völkern auf dem gleichen Territorium muss aber, wenn es sich nicht zum Miteinander entfaltet, zum Gegeneinander ausarten.« (S. 421). Am 10. Dezember 1929 stirbt Franz Rosenzweig in Frankfurt am Main.

Am 5.1.1930 entsteht in Israel der *Mapai* (= *Miflegat Poalei Erez Israel*) – eine Arbeiterpartei, die sich auf Buber beruft (S. 425). Nach Rosenzweigs Tod arbeitet Buber weiter an grundsätzlichen Fragen zur Religion, zur Bibelübersetzung und zur Theologie Rosenzweigs (S. 426). 1930 wird das letzte mit Rosenzweig zusammen übersetzte biblische Buch des Propheten Jesaja veröffentlicht (S. 427). Es entsteht ein erster Kontakt zwischen Buber und Gandhi. Buber wird in Frankfurt zum Honorarprofessor ernannt. Die Nationalsozialisten erringen am 14.9.1930 bei den Reichstagswahlen bereits 107 Sitze, und Buber setzt gegen die NS-Propaganda: »Volk und Glaube waren für uns (= Juden, SWE) immer zu allen Zeiten eine unauflösliche und unzertrennliche Einheit. Wir sind eine Traditionsgemeinschaft, eine Erinnerungsgemeinschaft« (S. 433). Buber übersetzt weiter biblische Texte und gibt den Propheten Jeremia heraus.

1931 greifen SA-Truppen in Berlin während des jüdischen *Rosch-Ha-Schana*-Festes (= jüdisches Neujahrsfest) Juden auf offener Straße an (S. 435), und die NS-

Ideologie macht sich immer weiter breit.

1932 erscheint Bubers großes Werk »Königtum Gottes« (S. 437) – der Bund Gottes am Sinai sei ein theologischer und weniger ein religiöser Bund (S. 439). Auf den Spuren Max Webers veröffentlicht Buber den Aufsatz »Zur Ethik der politischen Entscheidung« und stellt hierin die Frage nach dem Glauben: »Echter Glaube meint echte personhafte Gegenseitigkeit; echten Glauben gibt es nur als Glaubensverhältnis, in dem der, dem ich mich angelobt habe, selber mich hält und hegt. Man erklärt heute freilich auch gern, man glaubt an den Führer; aber die menschenleibigen Götzen sind noch schlimmer als die ideeförmigen, weil sie stärker das Wirkliche vortäuschen« (S. 445).

1933 differenziert Buber die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Judentum und Christentum: »Man könne das Geheimnis des anderen anerkennen, ohne es zu kennen« (S. 453). Am 30.1. wird Hitler Reichskanzler – vielen jüdischen und nichtjüdischen Zeitgenossen ist zu diesem Zeitpunkt nicht klar, was die rassistischen, antisemitischen, menschenfeindlichen Kernbotschaften des deutschen Nationalsozialismus sind. Paul Tillich, Theodor Wiesengrund Adorno, Max Horkheimer und andere verlieren ihre Lehrstühle, und die Nationalsozialisten zögern nicht, ihre Politik martialisch umzusetzen, z.B. das »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« (= sog. Arierparagraph, 7.4.1933) (S. 461); am 14.7. wird Buber der Dokortitel und am 4.10. auch die Lehrbefugnis entzogen (S. 463). Buber gehört zu den hellsichtigen Personen, die begreifen, was passiert (S. 471). Obwohl er unter polizeilicher Aufsicht steht, wird es weiter öffentliche Auftritte, Reden u.a. geben, vor allem im Frankfurter Lehrhaus bzw. im Jüdischen Kulturbund in Deutschland.

1934 fördert Buber die Errichtung der Mittelstelle für Jüdische Erwachsenenbildung (S. 479). Vielen gelingt noch die Flucht aus Deutschland (7 000 Personen erreichen 1933 Palästina, 8 500 in 1934) – die Freunde in Palästina versuchen Buber zu überzeugen, ebenfalls nach Palästina auszuwandern und bereiten die Berufung Bubers an die Hebräische Universität in Jerusalem vor (S. 483).

1935 wird Buber im Zuge der sog. Nürnberger Gesetze Redeverbot erteilt – er darf aber nach dem 30. Juli seine Lehrtätigkeit wiederaufnehmen (S. 487). Buber publiziert in dieser Zeit einige seiner bedeutenden Werke (S. 494) wie »Frage an den Einzelnen«, »Zwiesprache« u.a.

1937 hält Buber wieder einmal in Prag die berühmte Rede »Ansprache an die jüdische Jugend« (S. 499), und im Mai 1937 hält er sich einige Wochen in Jerusalem auf, um seinen Umzug vorzubereiten. Die deutschen Behörden verlangen von Buber den Betrag von 27 000 Reichsmark als sog. »Reichsfluchtsteuer«.

Am 12.3.1938 verlässt Buber mit seiner Frau und seinen beiden Enkelinnen Deutschland für immer. Noch einmal können zwischen 33 000 bis 44 000 deutsche Juden vor den Nazis fliehen, die wenigsten von ihnen emigrieren jedoch nach Palästina (S. 504). In Jerusalem muss Buber zuerst einmal Hebräisch als Umgangssprache lernen. Die Spannungen zwischen arabischen Einwohnern und jüdischen Emigranten nehmen zu, die zudem von der antisemitischen Einstellung des muslimischen Großmuftis in Jerusalem und seiner Anhänger massiv geschürt wurde. Am 9./10. November kommt es in Deutschland zur sog. »Reichspogromnacht« (im Nazi-Jargon »Reichskristallnacht«), die Synagogen brennen und werden zerstört, und die Judenverfolgung wird für alle offensichtlich. Buber ist von Gandhi enttäuscht, der wohl den Ernst der Lage in Deutschland nicht erkannt haben dürfte (S. 513). Buber setzt sich in Palästina quer zu den gängigen Meinungen für ein friedliches Miteinander von jüdischen Immigrant\_innen und arabischer Bevölkerung ein, was ihm von beiden Seiten massive Kritik einbrachte.

Am 1.9.1939 beginnen die Nationalsozialisten mit dem Überfall auf Polen den Zweiten Weltkrieg. Buber versucht die Zeit zwischen 1939–1945 incl. der *Shoah* in »Gog und Magog« und in den Texten von »Gottesfinsternis« und »Das Problem des Menschen« zu verarbeiten (S. 531): »Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen, also die Relation des Zwischen. Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort

und Träger zwischenmenschlichen Geschehens; es hat die spezifische Beachtung nicht gefunden, weil es zum Unterschied von Individualseele und Umwelt keine schlichte Kontinuität aufweist, sondern sich nach Maßgabe der menschlichen Begegnungen jeweils neu konstituiert« (S. 533). Die Sprache soll dem Dialog dienen – die faschistische Rede erwartet keine Antwort (S. 535).

1945 wird der Krieg durch die Alliierten beendet, und das Leben in Jerusalem versinkt in Gewalt (S. 539).

1946 widmet sich Buber wieder mehr den Fragen nach der Ausrichtung des Zionismus und wehrt sich gegen einen nationalen manchmal auch nationalistisch-politischen Zionismus, dem er einen kulturellen Zionismus im Rahmen seiner Dialogphilosophie entgegensetzt (S. 541), womit er sich aber in der Gruppe um Ben Gurion und anderen keine Freunde macht. Im Verhältnis zur arabischen Bevölkerung sucht Buber den Ausgleich: »Was not tut, ist ein international zu garantierendes Übereinkommen zwischen den beiden Gemeinschaften, in dem der gemeinsame Bereich der Interessen und Tätigkeiten und die nicht-gemeinsamen Bereiche gegeneinander abgegrenzt werden und den nicht-gemeinsamen die gegenseitige Unabhängigkeit gewährleistet wird« (S. 543). In exegetischer Sicht kritisiert Buber in seiner Schrift »Moses« Sigmund Freuds Mose-Buch (S. 546) und interpretiert den biblischen Mose und den Exodus als Glaubensgeschichte. Die alten Verbindungen nach Deutschland werden via Gerschom Scholem, Hannah Arendt und anderen reaktiviert und neue in den französischsprachigen Bereich aufgebaut (S. 553). 1946 erscheint Bubers Auseinandersetzung mit sozialistischen und kommunistischen Klassikern als »Pfade in Utopia« auf Hebräisch zuerst, dann in Deutsch.

Am 29.11.1947 stimmt die UN-Vollversammlung für eine Teilung Palästinas in einen jüdischen und in einen arabischen Staat; dieser Beschluss lässt eine Reihe kriegerischer Auseinandersetzungen beginnen, die bis heute andauern, was für Buber Ende der 40er Jahre einer Bankrotterklärung gleichkommt, von ihm heftig kritisiert wird, wie die am 14.5.1948 von Ben Gurion ausgerufenen Unabhängigkeit des Staates Israel,

die dazu führte, dass Buber das arabische Viertel Jerusalems Abu Tor verlassen und unter Protest ins Viertel Rechavia umziehen muss (S. 565). Buber schreibt dazu: »Der Kampf wird aufhören – aber wird das Misstrauen aufhören, wird das Ressentiment aufhören, wird der Durst nach Revanche aufhören? Und werden wir nicht rüsten und rüsten müssen, um dagegen gerüstet zu sein? ›Mit der einen Hand die Arbeit tuend und die andre hält das Kurzschwert‹ – so kann man eine Mauer bauen, aber keinen Tempel.« (S. 571).

Ende der 40er/Anfang der 50er Jahre nimmt Buber den Gesprächsfaden zu Personen wie Rudolf Bultmann und anderen wieder auf und setzt sich unermüdlich für eine Verständigung ein: »Was uns geblieben ist, ist die Hoffnung, über tiefe Enttäuschungen und bittere Leiden, durch strenge Selbstbesinnung und Desillusionierung, durch Wahrheitswillen und Wahrheitserkenntnis auf ein neues, anderes Stück des wahren Wegs, des Wegs der Arbeit und des Friedens, der nach Zion führt, zu gelangen. Wie dieses Wegstück aussehen wird, das können wir uns heute noch gar nicht vorstellen; nur dessen können wir gewiss sein, dass von dem Punkt, wo wir stehen, sehr viel schwerer als von einem früheren dahin zu gelangen ist. Einst wird uns wohl der Triumphweg, auf den unser Volk so stolz ist, als grausamer Umweg erscheinen« (S. 578). Frucht dieser Bemühung ist Bubers tiefsinnige Schrift »Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre« (1948), die auf Selbstbesinnung des Menschen, auf die G'ttesfrage und die Entschlossenheit, sich für ein gelingendes Zusammenleben zwischen Menschen verschiedener Herkunft einzubringen, setzt (S. 581).

1950 erscheint das große Werk Bubers über den Dialog zwischen Juden und Christen »Zwei Glaubensweisen«, in dem er auf der Grundlage eines Vertrauens- und Anerkennungsverhältnisses Gemeinsamkeit und Unterschiede zwischen den Religionsgemeinschaften Judentum und Christentum herausarbeitet (S. 583). 1948 gründet Buber an der Hebräischen Universität ein Seminar für Erwachsenenbildung (*Beth Midrasch Lemorei Am*), das heute als Martin-Buber-Institut für Erwachsenenenerziehung der Hebräischen Universität Jeru-

salem bekannt ist (S. 586). Ebenfalls in 1948 verfasste Buber für den 10. Internationalen Kongress für Philosophie einen Beitrag »Zur Situation der Philosophie«, in dem eine sehr kritische Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Denken beginnt (S. 590).

1950 kommt Buber wieder nach Deutschland, wo er den Vortrag »Urdistanz und Beziehung« hält und in Kontakt zu seinem deutschen Verleger Lambert Schneider kommt (S. 594).

1951 wird Buber an der Hebräischen Universität emeritiert, und er bricht sogleich zu einer mehrwöchigen Reise in die USA auf, wo durch Vermittlung von Maurice Friedman eine breitere Rezeption Bubers in amerikanisch-akademischen Kreisen beginnt (S. 599).

1952 erscheint Bubers Schrift »Bilder von Gut und Böse« (S. 604): »Erst durch die Ethik treffe der Mensch die Wahl des Guten, der Einheit; das Böse sei nur das Produkt der Abwesenheit von Orientierung und Entscheidung, wie die Geschichte Kains zeigt.« (S. 606) Im Lauf des Jahres kommt es zu einer z.T. sehr polemischen Auseinandersetzung Bubers mit Carl Gustav Jung (S. 607). Die Schrift bzw. Sammlung von in Amerika 1953 gehaltenen Vorträgen »Gottesfinsternis. Betrachtung zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie« ist Bubers Antwort auf die Frage: Wo war Gott in Auschwitz? (S. 612), und auch dort wird die Kritik an Heidegger weitergeführt (S. 615). Buber ist über die Politik des offiziellen Staates gegenüber den Arabern bzw. Palästinensern empört (S. 619): »Als Juden und als Bürger des Staates Israel fühlen wir uns verpflichtet, gegen den Gesetzesvorschlag zu protestieren, der allem, was den Namen Jude trägt, in keiner Weise Ehre macht.« (S. 620).

1953 bekommt Buber den Ehrendoktor der Hebräischen Universität verliehen und nimmt am 24.6. in Hamburg den Goethepreis entgegen; ein weiteres Ehrendoktorat der Universität Aberdeen folgt (S. 624). Er erhält den bedeutenden Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (27.9.1953). 1953 erscheint auch das Buch »Hinweise«, in dem besonders ein Text zum Verständnis der Philosophie Franz Rosenzweigs hervorzuheben wäre.

1954 erhält Buber die ihm entzogene Doktorwürde zurück. In der Folgezeit nimmt Buber noch einmal deutlich Stellung zum Bereich der Religion: »Jede Religion ist eine menschliche Wahrheit. Das heißt, sie stellt die Beziehung einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft als solcher zum Absoluten dar. Jede Religion ist ein Haus der nach Gott verlangenden Menschenseele, die ein Haus mit Fenstern und ohne Tor [ist SWE]; ich brauche nur ein Fenster aufzumachen, und Gottes Licht dringt ein; mache ich aber ein Loch in der Mauer und breche aus, dann bin ich nicht bloß hauslos geworden; mich umgibt ein kaltes Licht, das nicht das Licht des lebendigen Gottes ist. Jede Religion ist ein Exil, in das der Mensch vertrieben ist; hier ist er es deutlicher als sonstwo, weil in seiner Beziehung zu Gott von den Menschen anderer Gemeinschaften geschieden; und nicht eher als in der Erlösung der Welt können wir aus den Exilen befreit und in die gemeinsame Gotteswelt gebracht werden.« (S. 632).

1956 bereist Buber Frankreich, Deutschland und England; und im September 1956 unterzeichnet er ein »Manifest gegen die Diskriminierung der arabischen Bürger Israels« (S. 635).

Anfang 1957 reist Buber abermals in die USA, wo er an der Universität Michigan mit Carl Rogers zusammentrifft – im Mai des Jahres sind die Bubers wieder in Europa, um ein Treffen mit Heidegger vorzubereiten.

Im Frühjahr 1958 ist Buber Gast in Princeton im Department für Religionsgeschichte, und am 5.6. soll er in Cambridge zum Ehrendoktor promoviert werden (S. 643). Am 11.8. stirbt Paula plötzlich in Venedig und für Buber »ist das Gefüge [s]eines Lebens [...] gründlich zerbrochen.« (S. 647)

1959 wird Buber von Dag Hammarskjöld in Jerusalem besucht; die beiden führen seit langem einen intensiven Dialog, auch über die Situation der Palästinenser in Israel.

1960 eröffnet Buber die Israelische Akademie der Natur- und Geisteswissenschaften, deren Präsident er zugleich wird (S. 654). In der Bayerischen Akademie der Schönen Künste in München trägt Buber vor, und gegen Heidegger unterstreicht er die Bedeutung der

Sprache: »Die Sprache spricht nicht von selbst, sie wird gesprochen in einer Beziehung, zwischen Personen in einer Sphäre des ›Zwischen‹...« (S. 662).

Am 15.2.1961 kommt endlich die epochale Bibelübersetzung an ihr Ende und wird als Gesamtwerk »Buber-Rosenzweig-Übersetzung« 1962 veröffentlicht. Ebenso erscheint das Buch »Begegnung«.

1964 wird Buber Ehrendoktor der Universität Heidelberg (S. 685).

Ende April 1965 stürzt Buber, und am 13. Juni stirbt er. Was bleibt: »Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.« (S. 691)

Dominique Bourel ist für diese großartige Biografie zu danken: Er setzt damit einen unübersehbaren Meilenstein in der Buber-Forschung, und ganz gewiss muss Martin Buber in einem Atemzug mit Raschi genannt werden.

*Wilhelm Schwendemann*

---

### **Buber, Martin (2017): Vorlesungen über Judentum und Christentum**

*Werkausgabe, Band 5*

Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,  
448 Seiten, ISBN 978-3-579-02680-0.

Orr Scharf hat grundlegende Texte aus dem Werk Martin Bubers zum jüdisch-christlichen Dialog im vorliegenden Band der Martin-Buber-Werkausgabe zusammengestellt. Die berühmte Schrift Bubers *Zwei Glaubensweisen* (1950; MBW 9) fußt auf den 1933/1934 von Buber am Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt a. M. gehaltenen Vorträgen bzw. Vorlesungen über Judentum und Christentum. Diese liegen nun in kürzerer und längerer Fassung bzw. in Mitschriften vor.

Zentrale Begriffe wie Glauben, Erlösung, Messianismus werden von Buber in Bezug auf beide Glaubensgemeinschaften diskutiert, Gemeinsamkeiten und vor allem Unterschiede herausgearbeitet. Buber wehrt sich vehement gegen ein sich imperial gebendes und verste-

hendes Christentum, das zentrale Glaubenslehren des biblisch-antiken Judentums für sich reklamiert und das zugleich auch die jahrhundertalte Trennlinie zwischen Synagoge und Ekklesia scharf markiert (S. 11).

Der christlichen »Enterbungstheologie« gilt Bubers massive Kritik, die er aber nicht in »apologetischer Haltung« kritisiert, sondern in der präzisen Herausarbeitung der Grundlinien des biblischen Christentums in den synoptischen Evangelien und des biblischen Judentums. Die gemeinsamen Ursprünge dieser biblischen Grundlinien zwischen Judentum und Christentum seien das zentrale Glaubensanliegen, das sowohl durch ägyptische, gnostische und auch hellenistische Einflüsse gestört würde. *Emuna* (Glaube) sei, so Buber in der ersten Vorlesungsreihe über »Glauben«, nicht vergleichbar mit dem hellenistisch-griechischen Begriff *Pistis*, das im Deutschen ebenfalls mit Glauben wiedergegeben werde. Die jüdische Glaubensauffassung sei auch von den synoptischen Evangelien aufgenommen, dagegen sei die griechisch-hellenistische Fassung eher im Johannesevangelium und in den Paulusbriefen zu finden.

Buber greift in seinen Überlegungen zu Johannes und Paulus vor allem auf die zwischen 1930 und 1950 von der Bultmann-Schule betriebene Forschung im Neuen Testament und auf Ergebnisse der Gnosisforschung in dieser Zeit zurück, was die harte Differenz zwischen *emuna* und *pistis* erklären kann. In der Paulus-Renaissance in den 1980/90er Jahren wird Paulus eher wieder in der jüdischen Diaspora und weniger im Hellenismus dieser Zeit verortet. Zu klären wäre heute, ob sich Bubers Zuordnung des griechischen Begriffs *pistis* überhaupt noch halten ließe (S. 52–118), auch Bubers Paulusinterpretation scheint mir heutzutage zweifelhaft. Gleichwohl ließe sich übernehmen, wenn Buber schreibt: »Auf der einen Seite haben wir den unmittelbaren, selbstverständlichen Glauben zu dem einen Gott, das Vertrauen, das menschliche, natürliche, personenhafte Vertrauen zu dem Gott, von dem alles kommt, der uns das gibt, was wir empfangen, und so ist es recht, der uns das Uebel [sic!] gibt und der uns das Heil gibt. Wir empfangen es von ihm und dadurch, dass wir



es von ihm empfangen, kann das Uebel [sic!] kein Unheil sein, sondern auch es ist von der Heilhaftigkeit Gottes berührt.« (S. 85)

Die zweite Vorlesungsreihe beschäftigt sich mit der jüdischen und christlichen Erlösungslehre (S. 119–190), wobei der Unterschied im Vollzogen sein der Erlösung liegt (S. 119), die Welt sei für Juden eine »Nicht-erlöstgewordene« (S. 120). Auch hier im Verständnis der Erlösung wird von Buber eine Trennlinie zwischen ägyptisch-hellenistisch-iranischem (z.B. Jesus Sirach) Verständnis auf der einen Seite und dem biblischen auf der anderen Seite gezogen.

Kritikpunkt ist das Sündenverständnis des Apostels Paulus (S. 143ff); auch hier wieder der Bubersche Blick, der heutzutage sowohl von Juden als auch Christen geteilt werden dürfte: »Also hier ist etwas anderes: wenn Erlösung dann Erlösung als ein ewig Tragendes zwischen Gott und Mensch, Erlösung als die Sache dieses persönlichen Augenblicks des Menschen, und zwar Erlösung, die je und je den Menschen von Sünde löst, so dass er sich freilich nicht allein lösen kann.« (S. 157)

Auch in seinem Messiasverständnis greift Buber auf diese Perspektive von Erlösung zurück. Messias wäre der Mensch, »der Gott entgegenkommt, der dem die

Martin Buber, 1963.

Welt erlösen wollenden Gott entgegenkommt, weil Gott will, dass der Mensch wie an der Schöpfung der Welt so auch an der Erlösung der Welt teilnehme.« (S. 187)

Der Vergleich zwischen jüdischem und christlichem Messianismus (S. 190–248) steht im Fokus der dritten Vorlesungsreihe; die jüdische Messiasvorstellung sei nicht zeitlich abgehoben, nicht auf die Zukunft allein bezogen, sondern sei nur geschichtlich zu verstehen und müsse so auch kontextualisiert werden (S. 205). Der Messias sei, so Buber, der Gesalbte Gottes, der in einem »beispiellosen Grundverhältnis« zu Gott stehe (S. 209) – der Messias sei jedoch kein Statthalter von Gottes Gnaden, ähnlich den altorientalischen König (S. 215): »Salbung bedeutet nicht, dass die Macht sich berufen kann auf die Vollmacht, die sie empfangen hat als etwas Berechtigtes, Bestehendes, sondern dass diese Macht, die den Menschen gebieten kann, zugleich sich beugen muss, gebeugt ist, in die Kniee [sic!] gebeugt ist real unter die einzige weltgebietende Macht, der sie Rechenschaft schuldet.« (S. 219) Der Messias bleibe von Gott berührt; er sei gerade das »Nicht-Gotthafte« des Menschen (S. 231), keine Übermenschlichkeit, keine Vorweltlichkeit (S. 237) – der Messias ist der auf Gott zuwirkende, der Gott entgegenkommende Mensch (S. 245). An diese Fassung der Vorlesung schließt sich eine kürzere Mitschriftfassung an (S. 249-326); danach folgen Kommentar und editorische Notizen (S. 328-407).

Die Mitschrift unterscheidet sich durchaus von der Langfassung der Vorlesung – vieles bleibt hier summarischer und wirkt nicht so pointiert. Insgesamt sind die neu edierten Vorlesungen über das Verhältnis Judentum zu Christentum sehr aufschlussreich und geben eine klare Perspektive Bubers wieder.

Die Kritik Bubers wird sich dann später in seinem Buch *Zwei Glaubensweisen* wiederholen. Für den gegenwärtigen Dialog zwischen den monotheistischen abrahamitischen Religionen ist das Buch bedeutsam, weil es klar und unmissverständlich die Stolpersteine benennt, aber auch Hinweise auf Lösungen gibt.

*Wilhelm Schwendemann*



**Himmelbauer, Markus; Jäggle, Martin; Siebenrock, Roman A.; Treitler, Wolfgang** (Hg.) (2018):

**Erneuerung der Kirchen, Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog**

Herder-Verlag, Freiburg, 325 Seiten  
ISBN 978-3-451-02290-6

Der vorliegende Band ist in mehrerer Hinsicht bemerkenswert: Zum einen fragt er nach der »Erneuerung der Kirchen« aufgrund eines erneuerten christlich-jüdischen Verhältnisses; das heißt, die Beiträge sind als Selbstreflexion der christlichen Kirchen zu verstehen, ihre eigene kirchlich-theologische Tradition und Gegenwart zu hinterfragen und Spuren der Judenfeindschaft selbstkritisch zu entdecken. Damit liegt das Anliegen des Buches ganz in der Spur des Konzilsdokuments *Nostra Aetate*, das in Abschnitt 4 programmatisch beginnt: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.« Das Zweite Vatikanische Konzil will damit sagen: Die Selbstreflexion der Kirche muss mit einer Reflexion der besonderen Verbindung zwischen Christentum und Judentum beginnen. Selbstreflexion schließt jedoch immer auch Selbstkritik mit ein.

Zum anderen widmen sich mehrere Beiträge explizit der Aufarbeitung des christlichen Antijudaismus bzw. Antisemitismus sowie der Situation angesichts der *Schoah*, der Vernichtung des europäischen Judentums. Außerdem sind verschiedene theologische Disziplinen beteiligt (Exegese, Systematik, Praktische Theologie), um die verschiedenen Dimensionen des christlich-jüdischen Verhältnisses auszuloten. So bringt der Band drei wesentliche Perspektiven zusammen, die nicht voneinander zu trennen sind: kritische Selbstreflexion der Kirchen, theologische Impulse für ein revidiertes Verhältnis zum Judentum, Erforschung der Geschichte und Gegenwart des christlichen Antisemitismus.

Das Buch geht zurück auf einen Studientag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Jahr 2015, dem 50. Jahrestag von *Nostra Aetate*. Die

Herausgeber stellen gleich zu Beginn programmatisch fest: »Die Erneuerung der Kirchen mit Blick auf ihre jüdischen Wurzeln und gemeinsam mit ihren Wegbegleiter(innen) aus dem Judentum birgt noch viele unausgeschöpfte Themen und ist in der kirchlichen Praxis noch lange nicht eingeholt.« (S. 7)

Schon in den ersten zwei Beiträgen stellen sich die Autoren der Geschichte des Antisemitismus, die an der Universität Wien wie auch in der katholischen Dorfkultur entdeckt und kritisch rezipiert wird.

Die katholische und evangelische Kirche, so stellt Stefan Schima fest, haben einen nicht unerheblichen Anteil an der Entstehung und brutalen Ausbreitung der Judenfeindschaft innerhalb der Wiener Universität. Religiös motivierter Antijudaismus und rassistisch motivierter Antisemitismus sind nur in den seltensten Fällen sauber voneinander zu trennen. Auch nicht die Geschichte antisemitischer Tradition (z.B. die fatale Ritualmordlegende) und die Gegenwart impliziter und expliziter antijüdischer Ressentiments in der katholischen Volkskultur, wie Klaus Davidowicz eindrücklich darstellt.

Während Norbert Reck eine präzise Aufarbeitung der Theologie nach Auschwitz, ihrer Notwendigkeit und ihrer Defizite aufarbeitet – Stichwort: Schuldabwehr –, zeigt Edward Kessler in seinen »Reflexionen eines europäischen jüdischen Theologen« (S. 94–115) die wesentlichen und gleichsam neuralgischen Punkte des christlich-jüdischen Dialogs auf: Die Themen *Schoah*, Antisemitismus und Israel müssen intensiv theologisch bearbeitet werden, obwohl und gerade weil sie in *Nostra Aetate* gar nicht oder zu schwach auftauchen. Dazu müssen die Bundestheologie und das christliche Zentralthema der Inkarnation von Juden und Christen auf neue Weise und vor allem dialogisch aufgegriffen werden.

Auch die Systematikerin Johanna Rahner sieht im Antisemitismus einen Brennpunkt der Selbstreflexion der Kirche. Sie besteht darauf, dass die christliche Judenfeindschaft nicht nur auf einzelne Akteure abgewälzt werden darf, sondern dass die Kirche als Ganze Schuld trägt. Sie muss endlich ein unzweideutiges »Bekannt-



nis zur strukturellen Sünde und Schuld« (S. 125) ablegen, das den christlichen Antisemitismus in Vergangenheit und Gegenwart brandmarkt. Daraus ergibt sich, dass die »Hermeneutik des Ersten Testaments«, die Abwehr der christlichen Judenmission und die Revision der Christologie, die von jedweder Substitutionstheologie gereinigt werden muss, intensiv bearbeitet werden. Ähnlich plädiert Roman A. Siebenrock für eine Weiterentwicklung der theologischen Grundlegung, die durch *Nostra Aetate* erfolgte.

Den Blick auf eine Relecture des Neuen Testament eröffnen Wolfgang Treitler mit der Frage nach der Messianität Jesu von Nazareth, Rainer Kampling, der in Röm 9-11 den Basistext einer neuen Israeltheologie sieht und Armin Lange, der am Beispiel von 1 Thess 2,13-16 antisemitische Tendenzen im Neuen Testament sowie deren unheilvolle Wirkungsgeschichten aufzeigt.

Der Altmeister des christlich-jüdischen Dialogs in den USA, Philp A. Cunningham, stellt die interessante Frage, wer das »nos« in *Nostra Aetate* darstellt (S. 196–222). Das neue »Wir« ist nicht länger eine Kirche, die abseits von anderen steht, sondern die mit dem Judentum und den anderen Religionen gemeinsam ein neues

Zusammenleben auf dieser Erde ermöglichen will. Damit das christlich-jüdische Verhältnis kein Nullsummenspiel bleibt, braucht es zwei Voraussetzungen: Kommunikation und Vertrauen.

Der italienische Bischof Bruno Forte lotet eine neue christliche Theologie des Judentums aus, Peter Ebenbauer blickt aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive kritisch auf das neue katholische Gesangbuch. Der erfrischende Beitrag von Regina Pollak lässt am Ende keinen Zweifel daran, dass auch die Pastoraltheologie die Themen Erinnerung an die *Schoah*, christlicher Antisemitismus und neues Verhältnis zum Judentum aufgreifen und konkret (mit Ausrufezeichen!) aufzeigen muss, was die Revision der Theologie für die Praxis des Glaubens bedeutet.

Allein zwei kritische Anmerkungen sind nach der Lektüre des wertvollen Bandes zu machen: Zum einen kommt die religionspädagogische Perspektive zu kurz, denn schließlich muss eine erneuerte Theologie in eine erneuerte Bildungsarbeit für Jugendliche und Erwachsene münden. Zum anderen kann heutzutage kaum mehr allein die Frage des christlich-jüdischen Verhältnisses gestellt werden, sondern muss sich wenigstens als Perspektive für das Gespräch mit dem Islam und mit anderen Religionen öffnen.

Insgesamt jedoch zeigt der Sammelband, wie fruchtbar und wichtig die interdisziplinäre Zusammenarbeit bei der Frage nach einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden ist. Kirchliche und theologische Selbstreflexion kann schmerzhaft sein. Sie muss indes mutig weiter betrieben werden, so wie es dieser Band aufzeigt.

Reinhold Boschki





**Hilberath, Bernd Jochen;**  
**Abdallah, Mahmoud** (2017, 2. Aufl. 2018):  
**Theologie des Zusammenlebens.**  
*Christen und Muslime beginnen einen Weg*  
 Matthias Grunewald-Verlag, Ostfildern,  
 290 Seiten, ISBN 978-3-7867-4010-0

Über den christlich-jüdischen Dialog hinaus weist dieser Sammelband eine Richtung, die für eine »Theologie des Zusammenlebens« der Religionen insgesamt wesentlich ist: Der christlich-muslimische Dialog muss mit aller Ernsthaftigkeit theologisch und kirchlich vorangebracht werden, auch wenn er auf einer völlig anderen Grundlage steht als das besondere Verhältnis zwischen Christen und Juden. Beide Diskurse dürfen nicht vorschnell vermischt und in einer »Triolog-Perspektive« aufgehoben werden. Dennoch hängt die Beziehung zwischen Christen und Muslimen mit der historisch früheren und theologisch anders gewichteten Beziehung zwischen Christen und Juden zusammen. Wie genau – dies müssen weitere theologische Bemühungen ausloten.

Die Beiträge beschränken sich – mit einer Ausnahme – auf eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Muslimen. Eine Tagung der drei Theologien an der Universität Tübingen, der katholischen,

evangelischen und muslimischen, im Jahre 2016 widmete ihre Beiträge der Möglichkeit einer »Theologie des Zusammenlebens«, die nun in einer Buchreihe weiter betrieben werden soll. Das vorliegende Buch stellt Band 1 dieser Reihe dar, weitere Bände sind bereits in Vorbereitung.

Die gemeinsamen Reflexionen zeugen von aufrichtiger gegenseitiger Wahrnehmung und »Dialogbereitschaft«, die Bernd-Jochen Hilberath als Voraussetzung einer »Theologie des Zusammenlebens« benennt (S. 241–271). Diese Dialogbereitschaft umfasst mehrere Ebenen, den Dialog des Lebens, des Handelns, der Theologie und – nicht zuletzt – der Spiritualität. Nur wenn alle vier Ebenen zusammenkommen und konkret gelebt werden, können Christen und Muslime von einer Weggemeinschaft sprechen. Allerdings gehört dazu auch, dass schwierige Themen nicht ausgespart bleiben, beispielsweise das zentrale Thema »Religion und Gewalt«. Religion muss als ambivalentes Phänomen wahrgenommen werden. Selbstverständlich wird Religion oft genug von Machthabern oder Fundamentalisten instrumentalisiert. Allerdings darf Gewalt nicht nur zu einem externen Problem erklärt werden: »Es ist zuzugeben, dass Religion selbst zur Quelle von Gewalt werden kann und dass hier monotheistische Religionen in spezifischer Weise gefährdet sind.« (S. 262)

Auch Mahmoud Abdallah hält eine kritische Selbstreflexion für unerlässlich. Die Anderen dürfen nicht als »Ungläubige« bezeichnet werden, ebenfalls darf eine »Theologie des Zusammenlebens« nicht von einer »Theologie der Missionierung« motiviert sein (S. 215–239). Der Austausch muss sich auf die Gebiete der Dogmatik, also des Gesprächs über Glaubensinhalte, aber ebenso auf das soziale, das wirtschaftliche und das politische Gebiet erstrecken. Auch aus muslimischer Sicht sind Anerkennung und Wertschätzung Grundlagen für eine »Theologie des Zusammenlebens«. Dazu zitiert Abdallah Sure 43, Vers 13 aus dem Koran: »O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt.« (S. 228)

Die muslimische Professorin für islamische Glaubenslehre Lejla Demiri arbeitet das Anliegen und die Grundsätze einer neuen Theologie der Gemeinschaft und des Zusammenlebens aus den eigenen theologischen Quellen des Islam heraus und bezeichnet den Dialog als intrinsisches Anliegen des Islam, da er nicht von außen aufgezwungen werden muss (S. 73–85). Die Bereitschaft zum Einlassen auf die Glaubensüberzeugungen des Anderen entspringt der eigenen religiösen Motivation: »Somit sollten wir die Entwicklung einer Theologie der Koexistenz tief überzeugt vom eigenen Glauben angehen. Tief überzeugt vom Christentum, vom Islam oder dem Judentum, jedoch auf gesunde und plurale Weise, im Wissen und Anerkennung der gemeinsamen Suche und Sache.« (S. 84) Gefordert wird eine »relationale Theologie« (S. 81), die die eigenen Tradition immer auch mit Blick auf den Anderen versteht und im Idealfall auch sich selber mit den Augen des Anderen verstehen lernt.

Alle weiteren Beiträge sind wertvoll und für den weiteren Diskurs höchst aufschlussreich, auch wenn sie an dieser Stelle nicht im einzelnen wiedergegeben werden können. Sie umfassen weitere Grundsatzbeiträge aus systematisch-theologischer Perspektive, aus historischer und praktisch-theologischer. Johanna Rahner fasst das Gesamtanliegen nicht nur einer Theologie, sondern der verschiedenen Theologien des Zusammenlebens am Ende zusammen: »Dass die Religionen dann aber – aus der Mitte ihrer eigenen Überzeugungen heraus – zur Erkenntnis der gegenseitigen Bereicherung kommen könnten, die ihrerseits friedensstiftend und toleranzbegründend wirkt, indem sie aus der eigenen apologetischen Selbstverteidigung herauskommen, dem anderen nicht abwertend, sondern wertschätzend begegnen, seine Position zu respektieren lernen, in einen Dialog eintreten und damit sich selbst und die Wahrnehmung des anderen verändern, wäre Frucht eines religiösen Lernprozesses, der seinesgleichen sucht.« (S. 285)

Hier wird der Blick auch über den christlich-muslimischen Dialogprozess hinaus geweitet. Karl-Josef Kuschel vertritt in seinem Beitrag – die eingangs erwähnte

Ausnahme – eine interreligiöse Theologie, die das Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen gemeinsam in den Blick nimmt. Ziel ist eine »Kultur der Anteilnahme und Achtsamkeit« (S. 68f). Er zitiert dazu einen der größten jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts, Abraham Joshua Heschel, der schrieb: »Keine Religion ist eine Insel. Wir alle sind miteinander verbunden.« (S. 69)

Der Band insgesamt ist höchst lesenswert und impulsreich. Am Ende eines jeden Beitrags gibt es eine englischsprachige Zusammenfassung (vice versa beim Beitrag auf Englisch). Schon der Untertitel des Buches gibt zu, dass man sich im christlich-muslimischen Dialog und in der Frage nach einer »Theologie des Zusammenlebens« erst am Anfang eines Weges befindet, der noch weit ins jetzt noch unüberschaubare Bergland führen wird. Bekanntlich beginnt jedoch jeder Weg mit dem ersten Schritt, der hier in diesem Buch kraftvoll, optimistisch, gleichzeitig aber nicht naiv, sondern realistisch gegangen wird.

Besonderes Kennzeichen des Bandes: Der Weg wird gemeinsam, kooperativ und dialogisch beschritten.

*Reinhold Boschki*

### **Jeggle-Merz, Birgit; Durst, Michael**

(Hg.) (2016):

#### **Juden und Christen im Dialog**

*Theologische Berichte Bd. 36*

Paulus Verlag, Fribourg, 200 Seiten

ISBN 978-3-7228-0879-6

Zu den vergessenen Ereignissen in der Geschichte des Jüdisch-Christlichen Dialogs in Europa gehört die *Seelisberger Konferenz* von 1947. Kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der erschreckenden Erfahrung der *Shoah* kamen vom 30. Juli bis zum 5. August 1947 im Hotel Kulm auf dem Seelisberg im Schweizer Kanton Uri 65 Intellektuelle aus der ganzen Welt zusammen. Es waren Vertreter jüdischer und christlicher Organisationen, katholische, protestantische, jüdische



Frauen und Männer aus 19 Ländern, die sich zur *Internationalen Konferenz der Christen und Juden* (*International Conference of Christians and Jews*) trafen. Sie ging als *Emergency Conference on Antisemitism* in die europäische Nachkriegsgeschichte ein. Die Kongresssprache war Englisch, denn mit Rücksicht auf die Gefühle der jüdischen Teilnehmenden war die deutsche Sprache untersagt. Die in Seelisberg versammelten Intellektuellen gaben zum Abschluss ihres Treffens eine theologische Erklärung in Form von zehn Thesen heraus, die als *Seelisberger Thesen* maßgeblichen Einfluss auf die Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte. Dennoch sollte es bis 1979 dauern, dass in einem Arbeitspapier des Gesprächskreises beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken gemeinsame theologische Aussagen als Frucht des Jüdisch-Christlichen Dialogs formuliert werden konnten.

Der vorliegende Band der Reihe *Theologische Berichte*, die gemeinsam von der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät der Universität Luzern verantwortet wird, erinnert 70 Jahre nach der *Seelisberger Konferenz* an die An-

fänge des Dialogs zwischen Juden und Christen nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die Judaistin Verena Lenzen, Luzern, unterstreicht in ihrem Beitrag (S. 36–52) die Schlüsselbedeutung des französischen Historikers Jules Isaac (1877–1963) für die *Seelisberger Konferenz*. Isaac hatte entscheidenden Einfluss auf die Entstehung der Konzilerklärung *Nostra Aetate*, denn es gelang ihm in einer Privataudienz, Johannes XXIII. von der Notwendigkeit einer tiefgreifenden religiösen Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum zu überzeugen. Damit bereitete Isaac den Boden für den grundlegenden theologischen Paradigmenwechsel, den das Zweite Vatikanum im Verhältnis zur jüdischen Religion vollzog.

Der Beitrag von Kardinal Kurt Koch (S. 53–83) würdigt die Verdienste von Papst Johannes Paul II. um den Jüdisch-Christlichen Dialog. Er erinnert daran, dass Johannes Paul II. gleich zu Beginn seiner Amtszeit 1979 als erster Papst Auschwitz besuchte und 1986 zum ersten Mal in der Geschichte der Päpste der römischen Synagoge einen Besuch abstattete. Die von der Päpstlichen Bibelkommission am 24. Mai 2001 herausgegebenen Erklärung *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* hebt er als bedeutendstes Dokument im katholisch-jüdischen Gespräch hervor.

Der Historiker Simon Erlanger, Luzern, kommt in seinem Artikel *Die jüdischen Gemeinden der Schweiz und die Konferenz von Seelisberg* (S. 84–97) zu der Einsicht, Seelisberg und *Nostra Aetate* seien in ihrer

Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzen. Dennoch stellt er ernüchert fest, dass die Zukunft des Judentums in der Schweiz angesichts des neualten Antisemitismus so ungewiss sei wie schon lange nicht mehr.

Der Literaturwissenschaftler Jean-Claude Wolf, Fribourg, ruft nach einer Fortsetzung des Jüdisch-Christli-

Kongressteilnehmer im Gespräch, 1947.





Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer  
der Seelisberger Konferenz von 1947.

chen Dialogs und lädt zum Ausloten erweiterter Perspektiven ein. Sein Beitrag (S. 137–155) über die Auffassung von Freiheit in Hermann Levin Goldschmidts dramatischem Gedicht *Judas in Spanien* – entstanden 1935 und erst 2014 veröffentlicht – lässt Judas die Verkehrung der Liebe in Hass anprangern. Das Dramolett endet ironisch und »vertritt eine Gemeinsamkeit des richtigen Tuns, die vereinbar ist mit einer Vielfalt der Religionen«.<sup>1</sup> Wolf reklamiert im Anschluss an Goldschmidt die Fähigkeit zur Selbstdistanz sowie eine Gelassenheit gegenüber Kritik und Spott von innen und von außen.

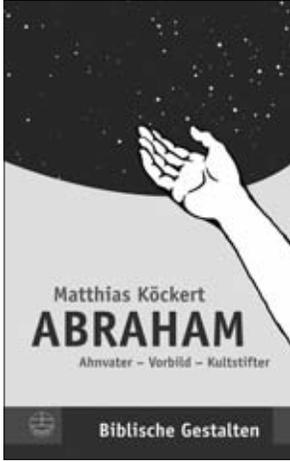
Der Religionspädagoge Christian Cebulj, Chur, profiliert in seinem Artikel (S. 156–181) das anamnetische Lernen 70 Jahre nach Seelisberg als zentrale Aufgabe von Religionsunterricht und Katechese. Gegen das Vergessen sei erinnerungsgeleitetes Lernen gefordert, das der Pflege des kulturellen Gedächtnisses im Sinne Jan Assmanns verpflichtet ist. Dabei erweisen sich allerdings die Herausforderung der Integration des Islam in

Europa, wie der Rückgang der Kenntnis biblischer Inhalte bei den Schülerinnen und Schülern, als hinderliche Faktoren für jüdisch-christliche Lernprozesse. Cebulj versteht die *zehn Thesen von Seelisberg* im Sinne Aleida Assmanns als Erinnerungsraum. Darin müsse sowohl an *Seelisberg* wie an *Nostra Aetate* erinnert werden, ohne dass die jüdische Religion als rein historisches Thema der Vergangenheit behandelt wird. Eine Schlüsselrolle müssten daher Begegnungen mit heute lebenden jüdischen Menschen einnehmen.

In den weiteren Beiträgen interviewt Birgit Jeggle-Merz den Alttestamentler Adrian Schenker OP über die Geschichte des *Jüdisch-Christlichen Dialogs in der Schweiz*. Martin Hirzel stellt das Jüdisch-Christliche Gespräch aus evangelisch-reformierter Sicht dar. Christian Cebulj interviewt Rabbiner Tovia Ben-Chorin zu seiner Lebensgeschichte, und Walter Weibel beklagt, dass die jüdische Religion im neuen Schweizer Lehrplan 21 viel zu wenig Stellenwert einnimmt.

Christian Cebulj

<sup>1</sup> Wolf, Jean-Claude (2016): Juden und Christen im Dialog, in: Theologische Berichte 36, S. 137–155.



**Köckert, Matthias** (2017):

**Abraham**

*Ahnvater – Vorbild – Kultstifter*

Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig,  
488 Seiten, ISBN 978-3-374-04764-2

Matthias Köckert legt in der Reihe *Biblische Gestalten* eine außerordentlich informative Monographie vor. Die biblischen Texte werden ausgehend von Fokussierungen der Erzähltechnik in ihrer Eigenart, in der Logik des Erzählens und in der Gesamtkonzeption von Genesis präzise vorgestellt und so für die Erschließung im schulischem Unterricht und in der Gemeindegemeinschaft bestens zugänglich gemacht.

Besonders gelungen ist die Darstellung der Abraham-Figur in der Wirkungsgeschichte: die Rezeption im Ersten Testament, im Judentum, intertextuelle Phänomene im NT und im Koran werden in der zweiten Hälfte des Buches differenziert nach Quellen, Perspektiven, Funktionen und Erzählungen entfaltet. Der Autor verweist im Nachwort mit Recht auf die Bedeutung der Abraham-Figur für den interreligiösen Dialog. Den Rang der Darstellung macht jedoch aus, dass diese Intention dem Thema nicht übergestülpt wird, sondern auf mehr als 200 Seiten an den Texten aus Judentum, Christentum und Islam aufgezeigt wird. Das Literatur-

verzeichnis öffnet den Lesern, die mehr wissen möchten, gute Zugänge.

Das Buch an sich ist für die Unterrichtsvorbereitung, die Gestaltung von Gemeindeveranstaltungen, auch für die Selbsterschließung durch Schüler\_innen der Sekundarstufen I/II ein ausgezeichnetes Hilfsmittel. Davon abgesehen liest es sich gut, man kann auch darin schmökern.

*Bernd Harbeck-Pingel*



**Dachs, Gisela** (Hg.) (2017):

**Familie**

*Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute*

Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin,  
177 Seiten, ISBN 978-3-633-54286-4

Nach einem einleitenden Überblick der hoch verdienten Herausgeberin versucht Jonathan Boyarin, Geschichte, Gegenwart und (mit Fragezeichen) Zukunft der jüdischen Familie zu skizzieren.

Alfred Bodenheimer beugt sich über die – traditionell sehr starke – Rolle der orthodoxen Väter im post-patriarchalen Zeitalter, das auch in höchst konservativen Kreisen spürbar ist. Der Verfasser fragt aber auch, was ein in jüdischen Dingen gar nicht bewanderter Mann, der Vater wird und sein Kind jüdisch erziehen

will, entdecken könnte, wenn er sein Judentum intellektuell oder emotional zurückholt. Dazwischen entfaltet Museumsdirektor Hanno Loewy mit großem Wissen und gewohnter Brillanz die Geschichte der Familie Hirschfeld aus Hohenems, die zu einem erheblichen Teil dem Judentum nicht mehr angehört, sich aber in der Heimat zu versammeln pflegt.

Später erfährt man von Ellen Presser manches über jüdische Ehevorschriften und Hochzeitsbräuche, aber auch Probleme von Überlebenden, und fast am Ende arbeitet der zwischen Berlin und Tel Aviv pendelnde Journalist Assaf Uni den Kontrast zwischen Israel und Deutschland heraus, was den Kinderwunsch angeht, indem er aufzeigt, was Israelis sich Samen- bzw. Eizellenspenden (worauf auch Bodenheimer eingeht) kosten lassen.

In fast allen zehn übrigen Beiträgen geht es um Überlebende und ihre Nachkommen. Diane L. Wolf war als Kleinkind in Holland versteckt; die Begegnung mit den überlebenden Eltern bedeutete einen Schock. Susanne Urban berichtet über ihre Arbeit beim *International Tracing Service* in Arolsen; berührenden Erfolgsgeschichten steht die Trauer über die immer noch großen Lücken gegenüber. Michael Wuliger war auf vergeblicher Spurensuche in Kisvarda (Kleinwardein), einst ein (jüdischer) Ort, jetzt ein »Irgendwo im Nirgendwo«. Die hochdramatisch erfundene Lebensgeschichte eines Überlebenden und die trotzdem erarbeitete Entdeckung ihrer selbst schildert Jennifer Bligh. Die Hamburger Familientherapeutin Patricia Paweletz, deren Großvater bei der Waffen-SS gewesen war, stellt ihre Methode der Familienrekonstruktion dar und berichtet bewegend über ihren Besuch bei Überlebenden in New York.

Vier weitere Beiträge führen in den israelischen Kontext. So ist Anita Haviv-Horiner stolze Mutter zweier Kinder von ungebrochen israelischer Identität, deren Großeltern und Eltern jedoch das Trauma der Überlebenden zu tragen hatten. Ohne Eltern und deren Pro-



Jüdische Familienfeier.

bleme ist Yaël Neeman im Kinderhaus eines sozialistischen Kibbuz aufgewachsen. Tobias Ebbrecht-Hartmann befasst sich anhand von Beispielen sehr genau mit der Entwicklung des israelischen Dokumentarfilms seit etwa 1970. Befassten sich die Filme der zweiten Generation mit der Spannung zwischen dem Trauma der Eltern und der eigenen Betroffenheit, gehen die der dritten Generation den Rätselfragen und Geheimnissen der Großeltern nach, führen also vom Trauma zur Erinnerung, die ihrerseits immer wieder nach Deutschland führt. So knüpft sich ein »intergenerationelles Band ... das die israelische Jugend mit dem alten Gedächtnis und ihrem trennenden, aber auch verbindenden Erbe verknüpft«. In Auszügen aus seinem Buch »Blumenstraße 22« (2003, hebr.) spricht Ruvik Rosenthal von seiner und seiner Mutter Trauer um den 1973 gefallenen Bruder und den Verlust des Glaubens an das Gute im Menschen. Hier ist die ausgezeichnete Übersetzung von Ruth Achlama hervorzuheben.

Das Essen, besonders am Freitagabend, spielt im jüdischen Familienleben eine herausragende Rolle; dazu gehört auch ein Gericht namens *Kugel*. Eine wundersame Geschichte, abseits jeder Geschichte, erzählt Michael Wex, gewissermaßen zum versöhnlichen Abschluss eines an Problemen reichen Buches. (Auf Jiddisch läse sich das wohl noch besser.) *Simon Lauer*

**Cumart, Nevfel; Waas, Ulrich (2017):  
Orient und Okzident –  
die andere Geschichte**

*Das Fremde als kulturelle Bereicherung*  
(Schriftenreihe der  
Georges-Anawati-Stiftung, Nummer 14)  
Herder-Verlag, Freiburg, 240 Seiten,  
ISBN 978-3-451-37884-3

Der in Deutschland geborene Sohn türkischer Einwanderer und bei Bamberg wohnende Schriftsteller Nevfel Cumart und der historisch interessierte Kernphysiker Ulrich Waas veröffentlichten für die Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung ein grundlegendes historisches und kulturvergleichendes Werk über die Entwicklungen, Auseinandersetzungen und Befruchtungen zwischen Ost und West, Orient und Okzident, Morgenland und Abendland. Solide geschichtliche und politisch-religiöse Informationen ersetzen die verbreiteten Klischees im Umgang mit dem Thema. Ein pauschaler »Kampf der Kulturen« (Samuel P. Huntington) wird argumentativ widerlegt mit dem Hinweis auf einen sowohl in der islamischen, als auch der westlichen Welt verbreiteten »Kampf der gewaltbereiten Extremisten gegen diejenigen, die Vernunft und Menschenrechte propagieren« (S. 122).

Die Autoren holen weit aus mit der Beschreibung der Frühgeschichte des Kulturtransfers von Vorderasien nach Europa. Anatolien liegt dabei mitten im *fruchtbaren Halbmond* des Nahen Ostens. Aus dieser Entwicklung entstand auch der Islam als wissenschaftliche und religiöse Hochkultur, die lange dem Westen überlegen war. Dieses bis Spanien reichende arabische *Goldene Zeitalter des Islam* begründete im Hochmittelalter einen Vorsprung vor der westlich-lateinischen Kultur. Nach dem Verlust der kulturellen Zentren – Cordoba im Westen 1236 durch die Eroberung König Ferdinands III. und Bagdad im Osten 1258 nach der Zerstörung durch die Mongolen – setzte eine Stagnation ein. Hauptsächlich sunnitische Fundamentalisten bekamen die Überhand und beendeten mit der Verfolgung Andersden-

kender wie etwa der Mystiker des Sufismus die Phase der Toleranz. Der kolonialistische Imperialismus des Westens trug zu einem weiteren Niedergang und zur Verhärtung zusätzlich bei (100ff.).

Eine unglückliche Rolle spielte Ende des 19. Jahrhunderts auch der Franzose Ernest Renan mit seiner radikalen Kritik des islamischen Monotheismus. Es waren dadurch westeuropäische Gelehrte, die durch ihre Zuschreibungen den Islam *islamisierten* und zum Wab-soluten Gegenbild des Westens stilisierten« (S. 115).

Auch heute besteht die Gefahr, dass radikale Islamkritiker manchmal »die Position der gewaltbereiten Fundamentalisten gegenüber den Reformern in der Koraninterpretation bestätigen«. (S. 117)



Mit Navid Kermani und Mouhanad Khorchide wird sodann ein »Blick auf Koran und Mohammed« (S. 134ff.) geworfen. Die Methode der *Abrogation* hilft, verschiedene Schichten der Koranentwicklung auseinanderzuhalten und fundamentalistische Auslegungen etwa in Fragen der Gewaltanwendung oder des Umgangs mit Blasphemie (Charlie Hebdo) abzuwehren. Ein »weltoffenerer Islam« (S. 151) wird in der auf Verstand und Vernunft setzenden geistlichen Strömung

der *Mu'tazila* gesehen, die die These von der Erschaffung des Korans vertritt und heute im ägyptischen Koranwissenschaftler Abu Zaid einen Protagonisten hat (S. 156). Der Koran und Mohammed, auf dessen friedfertige Abschiedspredigt verwiesen wird (S. 160), gelten nicht wie manchen Islamkritikern als Folie für eine *leyenda negra* des Islam, sondern enthalten Ansätze zu einem globalen Humanismus.

Unter »Wir und die Anderen« (S. 164) werden bis heute verbreitete und manchmal noch verschärfte Klischees im Gespräch zwischen Morgenland und Abendland behandelt. Es gibt weder den Islam noch das Christentum. Die Geschichte der gegenseitigen Verwerfungen und gewalttätigen Ungerechtigkeiten ist leider beidseitig. »Heilige Kriege« (S. 169) gingen von beiden Religionen in ihren Missionsversuchen aus, nicht nur bei islamisch-arabischen Eroberungen der Anfangszeit oder bei den abendländischen Kreuzzügen.

Mit dem Orientalisten Bernhard Lewis wird auch unaufgeregt die Stellung des Islam zur Demokratie und zu Rechten der Frau dargestellt. Beschneidung ist kein Thema und Scheidung ein Recht auch der Frau. Ehrenmorde finden im Koran keinerlei Rechtfertigung. Ebenfalls erwähnen die Autoren dann morgenländische Klischees, die alle Schuld an Ungerechtigkeiten dem Westen zuschreiben. Alles entscheidet sich daran, dass das Fremde und Ungewohnte nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung erfahren werden kann. So kann dann auch das heute drängende Problem des salafistischen Terrorismus angegangen werden. Dazu geben die Autoren konkrete Handlungsanweisungen (S. 208f.).

Zu einem »fruchtbaren Dialog« (S. 211) führt die Vermeidung der Irreführung durch pauschal verwandte Begriffe wie Islamist oder Islamophobie. Förderlich sind ein »Zuhören mit Vernunft« (S. 214), wie es auch nach der zunächst missverstandenen Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. der Fall war, und ein Respekt vor dem Anderen. Juden und Christen behalten als Angehörige einer Buchreligion im Islam ein Schutzrecht (auch wenn das Christentum aufgrund der Inkarnation keine eigentliche Buchreligion ist).

In »Schlussgedanken« (S. 223) verweisen die Autoren auf den versöhnlichen Besuch des heiligen Franziskus von Assisi 1219 während des Fünften Kreuzzuges bei Sultan al-Malik al-Kamil im Nildelta. Beeindruckt vom Muezzinruf regte Franziskus in einem Brief die christlichen Herrscher an, jeden Abend zum Gebet läuten zu lassen, worin das Angelusläuten seinen Ursprung hat.

Wie belebend der jahrhundertelange Kulturaustausch von Orient und Okzident in einer anderen Geschichte sein kann, beschreiben die Autoren in einer Zusammenfassung so: »Zieht man eine redliche Bilanz zu den wechselseitigen kulturellen Einflüsse im Laufe der letzten zwei Jahrtausende, muss man feststellen: Ohne das Morgenland fehlte dem Abendland sehr viel – und umgekehrt. In diesem Sinne gehört auch der Islam zu Europa und das Christentum zum Orient – und das Judentum zu beidem.« (S. 119f.)

Das lehrreiche Buch, das Semiya im ek, der Tochter eines NSU-Mordopfers, gewidmet ist, kann Versöhnung, Verstehen und gegenseitige Bereicherung vermitteln. »Man entwickelt erst dann ein tieferes Verständnis für die eigene Kultur, wenn man gelernt hat, sie auch von außen, mit den Augen eines Fremden zu sehen.« (S. 121) *Stefan Hartmann*

**Schottlaender, Rudolf (2017):  
Deutschsein fünfmal anders**

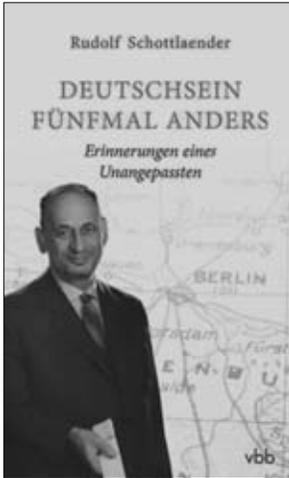
*Erinnerungen eines Unangepassten*

(hrsg. von Selle, Irene; Reininghaus, Moritz)

Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin,

200 Seiten, ISBN 978-3-945256-39-8

Der Philosoph und Altphilologe jüdischer Herkunft Rudolf Schottlaender (1900 – 1988) hat seinen Lebenserinnerungen einen Titel gegeben, der die Zugehörigkeit zum Deutschen betont – und die Spannung, das Problematische daran; er, der die Nazizeit in Deutschland überlebte und danach mehrmals zwischen dessen beiden Teilen wechselte, beantwortet die Frage nach seinem »merkwürdigen Lebensweg« mit dem schlichten



Satz: »So wie ich es sehe, bin ich mir in einer ganz einfachen Weise treu geblieben.« (S. 188) Weil es so war, kam es zu den mehrmaligen heftigen Wendungen in seinem Lebensverlauf; dass es so war, verleiht den Erinnerungen wohlthuende Eigendistanz, unaufwändige Größe, auch lakonische Kürze.

Was beschreibt Rudolf Schottlaender und wie beschreibt er es? Nicht um Vollständigkeit geht es ihm, er erzählt eher anekdotisch; die Darstellung emotionaler Zustände und Konflikte, psychologische Tiefenschürfung sind seine Sache nicht. Er ist ein rational gesteuerter Mensch und ist stolz darauf. Doch gilt ihm Vernunft immer als Mittel zum Verständnis menschlicher Lebensprobleme; sie zum Instrument mechanistischer Welterfassung zu machen hieße für Schottlaender, sie zu missbrauchen.

Zu den Stationen seines Lebens: Der Vater betrieb in Bromberg, dem heutigen Bydgoszcz, ein Textilunternehmen. Der Sohn widersetzte sich dem Lebensmodell des Vaters, studierte Philosophie und Altphilologie in Berlin bei Ernst Cassirer, Ernst Troeltsch und Eduard Fraenkel und in anderen Universitätsstädten bei Jaspers, Husserl und Heidegger. Schon da galt Schottlaenders Hauptinteresse der Ethik, und Praxisnähe wurde sein philosophisches Credo; künstlerische Interessen beglei-

teten sein Denken stets. 1923 promovierte er mit einer Arbeit zur aristotelischen Ethik. Unter dem prägenden Einfluss stoizistischen Denkens und besonders Spinozas trat er in diesen Jahren aus der jüdischen Gemeinde aus.

Die Nazis kamen an die Macht, und die zweite Phase des Deutschseins von Rudolf Schottlaender begann. Die Rassengesetze trafen ihn durch Ausschluss aus dem öffentlichen Leben, vorerst aber nicht als akute existentielle Gefährdung: Seine privilegierte Mischehe mit einer Frau arischer Herkunft und der Umstand, dass die gemeinsamen Söhne nicht jüdisch erzogen wurden, bewahrten ihn vor der Deportation und dem Tragen des gelben Sterns. Nichtsdestoweniger war es eine Zeit der Demütigung und Einsamkeit, in der er, wie er schreibt, der Charaktertyp wurde, als der er die zweite Hälfte seines Lebens bestanden hat: voll »Entschlossenheit, philosophische Denkweisen antiken Ursprungs nun auch selbst zu bewähren, danach zu leben« (88), das heißt, »mir neben der entschiedensten Verwerfung der Barbarei so viel Objektivität wie möglich zu bewahren und meine Urteile nicht durch Hass trüben zu lassen. [...] auch die Furcht und der Zorn [sollten mir] möglichst fern bleiben.« (S. 86) Für diese an den Stoikern geschulte Gelassenheit gibt es in den Erinnerungen frappierende Beispiele: materielle Uninteressiertheit, Distanz zu Ehrgeiz und Karriere, Furchtlosigkeit in Situationen großer Gefährdung.

Mit dem Ende des Nationalsozialismus begann die dritte, vorerst beglückende Etappe in Schottlaenders Deutschsein. Der Einmarsch der Roten Armee bedeutete für ihn tatsächliche Befreiung. Von seiner Frau, die sich in den Hitler-Jahren zunehmend von dem jüdischen Ehemann entfernt hatte, wurde er geschieden. An der Volkshochschule gab er Philosophieurse und begegnete dort seiner neuen Lebensgefährtin. Er wurde als Philosophie-Professor an die Technische Hochschule Dresden berufen, doch dort ist seines Bleibens nicht lange: Seine Erklärung, am 1. Mai (1949) nicht unter Hassparolen demonstrieren zu können, führte zur abrupten Kündigung.

Edith und Rudolf Schottlaender mit ihren Kindern Irene und Rainer (und einem jungen Freund, Mitte) vor ihrem Haus in Berlin-Hirschgarten, um 1967.



In Westberlin, wohin die Familie zurückkehrte, arbeitete Rudolf Schottlaender als Studienrat; auch dort wurde er unvermittelt vom Dienst suspendiert, nachdem er gegen die Wiederbewaffnung Deutschlands protestiert hatte. Jetzt erkannte man ihm sogar den Status des politisch-rassistisch Verfolgten ab (den er allerdings auf juristischem Weg wiedererlangte). Er kommentiert diese Vorgänge so: »Die Erlebnisse in Westberlin trafen mich umso tiefer, als ich in der Welt, die sich die ›freie‹ nennt, dergleichen nun doch nicht erwartet hätte.« (S. 129)

Wieder war Rudolf Schottlaenders Existenz ungesichert, obgleich er eine große Zahl von Veröffentlichungen zu antiker Philosophie und Literatur und zu politisch-ethischen Fragen vorweisen konnte und als Übersetzer antiker Autoren fraglos Autorität genoss. Jetzt bot ihm die Ostberliner Humboldt-Universität eine Professur für Lateinische Literatur an. Schottlaender, der nicht ohne Bedingungen annahm, trat damit in die fünfte Phase seines Deutschseins ein. Er versuchte, die konträren Mächte, die ihn zu ihrem Spielball machen wollten, in seinem Sinne zu nutzen, indem er sich weiterhin neben fachlichen zu politisch-ethischen Fragen äußerte; auch im Lehramt machte er »das nicht bloß historisch referierende, sondern existentiell aktualisierende Eindringen in die antiken Texte« (S. 133) zu seiner Sache.

Mit den Erinnerungen Rudolf Schottlaenders liegt ein Zeitzeugnis ersten Ranges vor; nicht jede der Wendungen im Leben des Autors ist primär von seiner jüdischen Herkunft bestimmt, aber jede ist nicht denkbar ohne diese. Dass der Autor in der Darstellung seines Lebensverlaufs bedingungslos ehrlich, frei von Eitelkeit, kompromisslos in der Verteidigung seiner Denkresultate ist, macht die erstaunliche Authentizität dieses Textes aus – ein Eindruck, der durch Fotos und ein Interview von 1979 noch verstärkt wird. *Brigitte Sändig*

### Schneider, Nikolaus

(Hg.) (2017):

#### Als flögen wir davon

*Über die letzte Wegstrecke*

Gedanken von Franz Alt, Eleonore Frey, Anselm Grün, Klaus Kinkel, Gesine Schwan, Fulbert Steffensky, Manfred Stolpe, Rita Süßmuth u.a., Kreuz Verlag, Hamburg, 208 Seiten, ISBN 978-3-946905-10-3

Der Herausgeber führt im Vorwort (S. 7–13) in das Thema ein. Die trotz allen medizinisch-wissenschaftlichen Fortschritts ge-

gebene Endlichkeit des menschlichen Lebens, das dahingeht »als flögen wir davon« Ps 90,10 (S. 7), führt zu der Einsicht »Herr, lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden.« Ps 90,12 (S. 8).

In diesem Sinne soll sein Buch zur Auseinandersetzung und Aussöhnung mit der Endlichkeit, Vergänglichkeit, dem Fragmentarischen des irdischen Lebens anregen und zur existentiellen, persönlichen Akzeptanz altersbedingter Grenzen führen (S. 8f). (Alters-)klug gewordene Menschen bringen Erfahrungen, Hoffnungen, Ängste und Gewissheiten ihrer letzten Wegstrecke zur Sprache. Gottes- und Jenseitsvorstellungen, Todesnähe und altersbedingte Einschränkungen sind Themen. Die realistische, lebenskluge Sicht darauf wird zur Grundlage von Beziehungsfähigkeit gegenüber dem Mitmenschen und Gott. (S. 10f) Würde und Wert des vergänglichen Lebens sind dabei eingebettet in eine *heilige Vergänglichkeit* (Kurt Marti) mit Abschieden, Verlust und Schmerzen (S. 12f).

Schneider eröffnet einen Horizont von Überlegungen zur letzten Lebensphase, die facettenreiche Denk- und Sichtweisen namhafter Zeitzeugen aufzeigen. Lebensbilanzen (S. 47f, S. 75ff u.ö.), Bestandsaufnahmen (S. 73f, S. 87 u.ö.), ethische und theologische Reflexionen (S. 16, 79 u.ö.) sowie Glaubenserfahrungen (S. 95,

S. 114 u.ö.) ermöglichen eine neue Ausrichtung auf die letzte Lebensphase mit ihren Ängsten und Befürchtungen (S. 33, S. 57 u.ö.), Hoffnungen und Wünschen (S. 34f, S. 48 u.ö.), Trauer und Trost (S. 86, S. 88 u.ö.). Glaubenssätze und Überzeugungen müssen reflektiert (S. 50, S. 127 u.ö.), Prämissen neu definiert (S. 105, S. 118ff u.ö.), Ressourcen wahrgenommen und geschont werden (S. 77f, S. 98f). Dabei zeigen sich unterschiedliche Schwerpunkte und Akzentsetzungen, von denen einige hier skizziert werden sollen.

Franz Alt sieht die tägliche Erinnerung an den Tod als Teil achtsamen Lebens. »Wenn wir gut zu sterben wünschen, müssen wir lernen, gut zu leben« (Dalai Lama). (S. 14) In diesem Sinne kann gelingendes Leben gelernt werden (S. 14f). Der Tod ist Voraussetzung für Transformation (S. 14f), Leben ist ständiges Werden und Wachsen (S. 17). Alt sieht den Tod als *wunderbares Erlebnis* (Elisabeth Kübler-Ross) (S. 18), durch dessen Transformation Leben neuen Sinn bekommt und dem wir mit Vertrauen entgegensehen können (S. 19). Das Loslassen vertrauter Personen und Dinge ist für ihn ein Lernprozess, den er nach C.G. Jung perspektivisch betrachtet (S. 24). Geistige und psychische Entwicklungsprozesse sieht er in der Folge materieller und technischer Fortschritte als Voraussetzung zur Bewältigung ökologischer und politischer Probleme (S. 26).

Für Eleonore Frey ist Sterben *Hinübersegeln* (S. 51) in ein Jenseits, auf das hin auch Literatur, Malerei und Musik Räume öffnen (S. 53ff). Alt werden, Sterben und Jenseits sind für sie Bewegung (S. 56f), ein langsames Zutreiben auf das Ende mit dem Strom, ein Hinabgleiten über einen sanften Wasserfall in ein stilles Becken, in dem nichts ist als Ruhe – ein Zugehen auf ein Nichts, das Ort ist der »Fülle des Möglichen, die uns das Nichtwissen schenkt« (S. 57).

Anselm Grün will sich nach einigen Lebenskrisen (S. 74f) *dilatato corde*, mit einem weiten Herzen (Regel Benedikts, Prolog 49), weiterhin auf Menschen einlassen, sich Lebendigkeit, Freiheit, Frieden und Liebe als Kriterien gesunder Spiritualität bewahren (S. 79, S. 82). Der Gedanke an den Tod nimmt ihm die Angst, lässt ihn bewusster und intensiver leben (S. 80f). Er möchte



in Gottes Liebe hineinsterven, sich in sie hineinfallen lassen, im Tod vollendet sein, unabhängig vom Urteil der Menschen (S. 81f).

Dem gegenüber steht die rationale Sicht von Klaus Kinkel. Probleme mit dem Glauben und Praktizieren von Religion (S. 84ff) lassen ihn als tragende Grundsätze, Werte, Gerechtigkeitsgefühl und den Wunsch nach Unabhängigkeit definieren (S. 85). Die eigene Ungeduld, der Perfektionismus werden durch Familie und befreundete Personen in absolut geordneten Lebensumstände ausgeglichen (S. 86ff).

Hans Küng stellt die *Ars vivendi* in den Mittelpunkt. Nach Kant hält er sich als Gegengewicht zu den Beschwerden des Lebens an Hoffnung, Schlaf und Lachen (S. 99). Durch Belastungen, Enttäuschungen, Anfeindungen und Anfechtungen hindurch trägt ihn Vertrauen, so sieht er mit Augustinus das Durchhalten und Ausharren bis zum Ende als besondere Gnade, *gratia perseverantiae finalis* (S. 101). Bewusst und menschenwürdig möchte er sterben – alles geordnet, in Dankbarkeit, Erwartung, Gebet – nicht endlos, sondern unendlich leben in einer unsichtbaren Dimension, hineinsterven in ein vollkommen verwandeltes Leben in Gottes Ewigkeit (S. 102).

Gesine Schwan möchte auch im Alter Innovatives schaffen (v128), nicht ständig ans Sterben denken (S. 130f). In einem selbstbestimmten Leben mit positiven Voraussetzungen und Entwicklungen ist für sie der Glaube als aktives Tun entscheidend (S. 131ff). Ihrer politischen und religiösen Prägung entsprechend sind für sie Freiheit und eigenständige Urteilsbildung zentral, die freie Entscheidung gelingt ihr aus dem Glauben. Sie richtet sich nach Thomas von Aquin, positiv zur Natur, mit Selbstvertrauen gegenüber den eigenen natürlichen Regungen, mit dem Gewissen als oberste In-

stanz (S. 134f). Trotz konkreter und metaphysischer Angstzustände (S. 137) ist für sie die leibliche Auferstehung zwar schwer vorstellbar, die Verdammnis Augustins (Gottesstaat, Kap. 22) furchtbar, der Tod als Einschlafen aber Glück, Erlösung und Frieden (S. 140).

Kati Spillmann sieht im Alter Tiefe. Es ist für sie neuer, lebendiger und intensiver Lebensraum, ein Veränderungsprozess in einem Leben als Entwicklungs- und Wachstumsprozess (S. 141f). Nach langjähriger gelingender Verbindung mit ihrem Mann erschließt sich ihr im Alter eine neue Dimension von Miteinander, ein neuer Lebens- und Erfahrungshorizont (S. 145f). Für das Ehepaar ist bei der bewussten Auseinandersetzung mit dem Tod der Wunsch nach Autonomie und Handlungsfähigkeit zentral, beide Mütter haben Sterbehilfe in Anspruch genommen (S. 147). Unvorstellbar erscheint Kurt Spillmann ein Ende der *un-auflöslchen* ehelichen Gemeinschaft, des *Ineinander-Verwachsen-Seins*. Entscheidungskompetenz und Verfügungsgewalt möchte er bis zuletzt behalten (S. 149f, S. 153). Gemeinsam mit seiner Frau hat er die Möglichkeit des Altersfreitods reflektiert (S. 149f), den er nicht ausschließt (S. 153f).

Auch Fulbert Steffensky hat keine Angst vor dem Tod, denn »nicht einmal das Sterben muss mir gelingen.« (S. 156) Dass der Tod nicht in seiner Hand liegt, empfindet er als eine seiner Freiheiten, möchte jedoch zuvor drei Dinge intensiver lernen: *Dank*, *Reue* und *Resignation* (S. 157). Reue über Verletzungen, die er Menschen, Gott und sich selbst als Subjekt seiner Taten und Untaten zugefügt hat, als Subjekt seines eigenen Lebens, was er gleichzeitig als seine Würde betrachtet (S. 159). *Wir sind Fragment*, daraus ergibt sich als Resignation die Kunst, abzudanken (S. 160). Der Begriff des Abdankens meint ein Sich-mit-Dank-Verabschieden, ohne sich selbst als Diktat zu hinterlassen, die eigene Fortsetzung zu erwarten – als Form der Gewaltlosigkeit, die ein Gedenken in Güte und Zärtlichkeit ermöglicht (S. 161). Auch der Glaube muss nicht gelingen, »es ist uns erlaubt, Fragment zu sein.« (S. 162)

Rita Süsmuth sagt Ja zu dem, was war, einem Leben voll Widersprüche, Herausforderungen, Möglichkeiten (S. 186). Ihr Grundvertrauen darauf, dass wir

nicht allein sind, wird durch Inhalte des Neuen, teilweise des Alten Testaments und durch Bonhoeffers Gottvertrauen gestützt (S. 189f). Den Tod sieht sie als Durchgangphase zum jenseitigen Leben, das Leben als Entwicklungsvorgang lebenslangen Lernens und neuer Erfahrungen. Symbol des Grundvertrauens ist für sie *Fliegen: Loslösen, Abgeben, Neues Anfangen* (S. 190). Auf der letzten Wegstrecke möchte sie Neues aufbauen, ohne sich an etwas zu klammern, was Verankerung gegeben hat (S. 191). Bei aller Widersprüchlichkeit ist für sie das irdische Leben in einem größeren Ganzen aufgehoben, auf der Grundlage verantworteter Freiheit, eingebunden in eine immer neu auszuhandelnde Ordnung, in der ein liebender Gott auch die Menschen mit ihrem Leben voll Höhen und Tiefen braucht (S. 192f).

Die persönlichen, anrührend ehrlichen Darstellungen zeigenden den Prozess des Alterns als Teil der jeweiligen Persönlichkeit, in kognitiv wie emotional dichter Auseinandersetzung mit der Endlichkeit. Alter und Sterben sind Lernprozess (S. 96, S. 123), in dem der individuelle Umgang mit Veränderungen dieser Lebensphase deutlich wird. Zentrale Elemente sind biografische Erinnerungen (S. 29ff, S. 51ff u.ö.), Alterserscheinungen und Krankheiten (S. 51, S. 62f u.ö.), der Tod von Angehörigen und nahestehenden Menschen (S. 22ff, S. 36 u.ö.), Dankbarkeit (S. 74, S. 76 u.ö.) und der Wunsch nach dem Weitergeben von Lebenserfahrung (S. 108f), Werten (48, 85), positiven Erinnerungen und Inhalten (S. 38, S. 82 u.ö.). Im Sinne von Kultur als *Arbeit gegen den Tod* (Korsch) wird so über den Tod hinaus persönlich und kulturell Wichtiges erhalten und transportiert.

In der Bestandsaufnahme und Reflexion des eigenen Lebens ist die eigene Lebenswelt gleichzeitig Teil der Zeitgeschichte. Informative, prägnante Kurzportraits der einzelnen Personen (S. 203–208) verdeutlichen dies ergänzend. Dem Lesenden bieten sich Möglichkeiten der Identifikation wie auch der Abgrenzung zur eigenen Lebensgeschichte. Durch das gemeinsame Thema entsteht ein Gemeinschaftsgefühl, wie auch ein vertieftes Bewusstsein der eigenen Persönlichkeit und Individualität.

Heike Jansen



**Härle, Wilfried (2017):**  
**... und hätten ihn gern gefunden**

*Gott auf der Spur*

Evangelische Verlagsanstalt Leipzig,  
 309 Seiten, ISBN 978-3-374-04787-1

»Nicht alle Menschen suchen Gott.«, manche meinen, ihn gefunden zu haben, andere erleben es als Gewinn, Befreiung oder Entlastung, ihn losgeworden zu sein, wieder andere begegnen dem Gottesglauben mit Ablehnung oder Hass in Form eines fanatischen Atheismus. Viele Menschen aber suchen Gott, würden gern an ihn glauben, können es aber nicht. An diese richtet sich das neue Buch von Wilfried Härle, der den Glauben an Gott mit einer Liebesbeziehung vergleicht: Liebende besitzen einander nicht, können über ihre Liebe nicht verfügen, im selben Maße wird Glaube zuteil. (S. 7)

Sein Buch soll persönliche Glaubenserfahrung und -praxis durch Erfahrungen und Einsichten fördern, die sich auf das eigene Leben beziehen und zur Gewissheit und Überzeugung werden (S. 9). Nach einer ersten religiösen Sozialisation in der Kindheit haben viele Menschen den Kontakt zum Glauben aus verschiedenen Gründen verloren; dieser kann aber wiedergefunden werden, Einwände und Vorbehalte sind dennoch möglich. (S. 10f) Die Frage des Buches ist daher, worum es

beim Glauben an Gott geht, was gegen oder für den Glauben spricht.

Härle nennt zahlreiche Gründe für Schwierigkeiten mit dem Glauben an Gott, wie atheistische Erziehung, konfessionell oder interreligiös unterschiedliche oder widersprüchliche Gottesbilder, die Theodizee, von Religionen oder Konfessionen ausgehende Gewalt, persönliche Enttäuschungen oder die Frage, ob der Glaube Stärke nimmt (S. 15–20). Ziel des Buches ist eine umfassende, ehrliche und verständliche Beschäftigung mit dem Glauben aus christlicher Perspektive (S. 20).

Dies setzt er in der Folge um: Härle wechselt in seinem Buch zwischen wissenschaftlichem und alltäglichem Sprachgebrauch. Der Perspektivenwechsel zwischen Wissenschaft und Praxis fördert eine argumentativ klare, anschauliche und lebensnahe Darstellung, sei es in der theologisch geprägten Auseinandersetzung mit Tod, Auferstehung und ewigem Leben (S. 43–50) wie in der Frage nach dem Verbleib der Vernunft (S. 51–60).

Der Lesende wird aufgefordert, zwischen heiligem, guten und unheiligem, bösem Geist zu unterscheiden, »denn viele falsche Propheten sind hinausgegangen in die Welt.« (1 Joh 4,1) (S. 55), eine Aufforderung, die gerade in Zeiten pluraler Möglichkeiten der Lebensgestaltung zunehmend an Bedeutung gewinnt. Die schöpferische Vernunft Gottes ist für Härle Voraussetzung für menschliche Vernunft (S. 59). Diese soll zu einer Erfahrung des Verstehens und Verstanden-Werdens beitragen, die der Welt Sinn gibt (S. 60). »Gott als Geheimnis der Welt« (Eberhard Jüngel) offenbart sich biblisch (S. 61) und gibt in seiner Selbstoffenbarung dem Menschen Orientierung für sein Leben (S. 62f).

Wie schon in »Warum Gott?« (2013) bietet Härle auch diesmal eine verständlich geschriebene, informative theoretische Basis mit umfangreichen Erläuterungen, die gleichzeitig als Nachschlagewerk dienen. Wissenschaftlich präzise verläuft die Suche nach Gott theologisch fundiert mit umfangreichen Literaturverweisen. Christliche Glaubensgrundlagen werden nachvollziehbar erklärt und belegt.

*Heike Jansen*



**Brumlik, Micha** (Hg.) (2017):  
**Luther, Rosenzweig und die Schrift**  
*Ein deutsch-jüdischer Dialog*

Mit einem Geleitwort von Margot Käßmann.  
 CEP Europäische Verlagsanstalt, 295 Seiten,  
 ISBN 978-3-86393-082-0 (auch als e-book  
 erhältlich: ISBN 978-3-86393-544-3)

Im Lutherjahr erschien unter dem Titel »Luther, Rosenzweig und die Schrift« ein von Micha Brumlik herausgegebenes Buch zu Luthers Übersetzungskunst: eine vielstimmige, kritische, auch klärende Essaysammlung über das Verhältnis zwischen dem hebräischen Original der Bibel und Luthers Übertragung, in der sich die Übersetzungsfrage rasch zu einer Auseinandersetzung zwischen Rosenzweigs eigener Auslegung der Schrift, dem Gewicht des deutschen Nationalismus damals und später, überhaupt zwischen Geschichte und Religion, Schuld und Sprache erweitert.

Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig (1886–1929) veröffentlichte 1926 einen Aufsatz »Luther und die Schrift«, der hier im Jahre 2017 zum Mittel- und Ausgangspunkt für einen »deutsch-jüdischen Dialog« dient. Richtig: nicht christlich-jüdisch, sondern deutsch-jüdisch – so steht es im Titel. Unter »Schrift« versteht er den *Tanach*, die jüdische Bibel, was nicht genau dasselbe ist wie das christliche Alte Testament.

An dem Gespräch beteiligen sich jüdische und nicht-jüdische Gelehrte verschiedener Sparten; unter ihnen nimmt Micha Brumlik als emeritierter Professor für Er-

ziehungswissenschaften, ehemaliger Direktor des Fritz-Bauer-Instituts und jetziger Senior-Professor am Zentrum jüdische Studien Berlin/Brandenburg, einen besonderen Platz ein. In seinem Vorwort skizziert er Rosenzweigs Epoche mit dem Blick des Nach-der-*Shoah*-Geborenen: er sieht Rosenzweigs Essay als »eines der deutlichsten, wenn nicht das deutlichste Zeugnis jener Kultur, die das deutsche Judentum währte, dem Protestantismus zu schulden.«

Es folgt Rosenzweigs Original-Essay; daran anschließend kommentieren Heutige das, was Rosenzweig im Essay sagt; ihre Untersuchungen umfassen den von Brumlik herausgestellten Gegensatz ebenso wie die weiteren Verzweigungen von Rosenzweigs Gedanken.

Rosenzweig hatte (u.a.) gründlich Hegel studiert und war 1914 freiwillig in den Krieg gezogen. Schon 1913 hatte er sich in intensiven Gesprächen mit Freunden, die fast alle zum Christentum – meist Protestantismus – übergetreten waren, entschlossen, selbst Jude zu bleiben. Im Krieg begegnete er dem »Ostjudentum«, bei dem er eine Unmittelbarkeit entdeckte, welche die westlichen Juden verloren hatten. Zusammen mit dem Rabbiner Nehemia Nobel gründete er 1919 das Frankfurter »Freie Jüdische Lehrhaus«. Auch setzte er sich gedanklich und praktisch mit dem Übersetzen auseinander. Daher beginnt sein Essay aus dem Jahr 1926 mit den Sätzen: »Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand.« Eigentlich sei alles Reden schon Übersetzung, meint er, nämlich Übertragung des UrEigens in etwas, das ein anderer verstehen kann. So würden wir – übersetzend – zu einem »Mut der Bescheidenheit« gelangen, der nicht das »erkannte Unmögliche, sondern das aufgegebene Notwendige von sich selbst fordert«. Und das, erkennt er, gehe über Luthers Text weit hinaus. Luther habe bei seiner Arbeit »die Wünschelrute seines Glaubens« besessen, d.h. seine Wortwahl folgte seinem persönlichen Glauben, der noch eine mittelalterliche Färbung hatte. Heute aber, sagt Rosenzweig, ist der Mensch »kein Gläubiger, aber auch kein Ungläubiger. Er glaubt und zweifelt.« Rosenzweig, der mit Buber an einer neuen Verdeut-

schung der Bibel für solche Ungläubig-Gläubigen arbeitete, setzt gegen Luthers »Glaubenszwang« eine andre Glaubenshoffnung.

Danach schreibt Walter Homolka über den »Reformator und seine Rezeption im Judentum«, ein Titel, dem er die zweifelnde Frage »Martin Luther als Symbol geistiger Freiheit?« voranstellt. Tatsächlich war Luther ja vielfach als Vertreter neuer Freiheit gefeiert worden, in protestantischen ebenso wie in jüdischen Kreisen. Andere vertraten das nicht mehr. Dieser Essay behandelt die Stellungnahmen zum deutschen Protestantismus unter den jüdischen Wortführern in Deutschland, vor allem im 19. Jahrhundert.

Micha Brumlik verspricht sodann zwar einen »Dialog zwischen Übersetzern«, zielt aber rasch auf das »Deutsch-Nationale«, das er Franz Rosenzweig nicht nachsehen kann, wenn er ihm einen »nie gekündigten deutschen Nationalismus« vorhält. Für Rosenzweig stelle Luthers Übersetzung »nicht mehr und nicht weniger dar als die entscheidende Synthese von Deutschtum und Judentum«, so dass auch »der jüdische Volksteil ergriffen« werde. »Bei alledem fällt auf, dass Rosenzweig sich an keiner Stelle mit dem Antisemitismus seiner Zeit auseinandersetzt, geschweige denn mit Luthers damals durchaus ... bekanntem, aber ... wenig thematisiertem Antijudaismus«. Im Weiteren aber folgt Brumlik dem Weg, auf dem sich Rosenzweig in seinem Essay von Luther entfernt: Luthers Wort habe sich vom Glauben gelöst und sei »zum nationalen Besitz« geworden. Rosenzweig wolle mit seiner und Bubers Neu-Übersetzung die Schrift von dieser Verkettung befreien.

Irmela von der Lühe, durch und durch Philologin, untersucht Rosenzweigs »Grenzgänge zwischen Philologie und Religion«. Als fürsorgliche Wegweiserin führt sie ihre Leser auf einen kenntnisgesättigten, abwechslungsreichen Rundgang. Sie zitiert Margarete Susman, eine Rezensentin von 1926, mit »das große Dennoch der Verlebendigung des Ewigen, das zu erstarren drohte und das nicht bloß totes Kulturgut werden darf...«, und findet in ihren Worten eine »eher seltene Ehrenerklärung für die Philologie«, die ursprünglich mal »eine Wissenschaft von der Entwicklung, Veränderung und

Erneuerung der Sprachen« war. Irmela von der Lühe gelingt es, Rosenzweigs Wunsch nach Erneuerung der Sprache in philologischen Kategorien nachvollziehbar zu machen.

Auch Klaus Wengst, emeritierter evangelischer Theologie-Professor, schreibt »Warum die Schrift anders gelesen werden sollte, als Luther sie gelesen hat.« Auch er erkennt in Luthers persönlichem Glauben dessen Richtschnur beim Übersetzen, und so finde Luther drei Aspekte im Alten Testament: das spezifisch Jüdische (»belanglos«), die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« und schließlich halte er alles, »was er im Alten und Neuen Testament an Evangelium und Verheißung« finde, für »... ausschließlich von Jesus Christus gesprochen«. Auf diese drei Aspekte geht Wengst in seinem Essay ein und endet mit: »Im wirklichen Gespräch, das diejenigen führen, die nicht im bisher von ihnen Erkannten Recht behalten wollen und nur Bestätigung suchen, sondern den je anderen als Anderen wahrnehmen ... wird sich das Wort der Schrift je und je neu erschließen, ohne jemals ›Besitz‹ zu werden.«

Elisa Klapheck, Rabbinerin, stellt sich vergebens »Luther als *Targum*« vor. *Targum* heiße auf Hebräisch eine mehrdeutige Übersetzung, und dementsprechend hofft sie: »Der heilige Text wird nicht durch eine bestimmte Übersetzung versiegelt, sondern durch den *Targum* für einen Diskurs über verschiedene Verständnismöglichkeiten geöffnet.« Eben daran habe Rosenzweig gearbeitet.

Vergleichbar Gesine Palmer: Ihr Untertitel »... wenn erst einmal die Regel gesichert ist« bezieht sich auf ein Zitat Rosenzweigs, das sich im Original wie folgt fortsetzt: »... die Ausnahme sowohl umstrittener als auch fragwürdiger und darum lehrreicher und interessanter ist als die Regel.« Die Autorin wünscht sich im übrigen, dass auch der Koran auf solche Weise gelesen werden sollte.

Christoph Kasten bespricht ausführlich Siegfried Krakauers Kritik, ja, Verriss der Buber-Rosenzweig'schen Bibelübersetzung. Er vermutet, dass Rosenzweigs Aufsatz »Luther und die Schrift« auch als Erwiderung an

Krakauer gerichtet war. Kasten bietet hier einen gründlichen Einblick in die weltanschaulichen Differenzen der 20er Jahre. Krakauer etwa tritt der »Schrift« jeden »Anspruch auf Wirklichkeitsbegründung« ab.

Christian Wiese, Universität Frankfurt/M., kehrt zum Verhältnis zwischen Juden und Christen zurück auf die »Geschichte des innerchristlichen Widerstreits zwischen der Orientierung des Christentums an seinen jüdischen Ursprüngen und der seit der Frühzeit der Kirche bestehenden Neigung ..., sich davon zu trennen«. Er zitiert Leo Baeck: »Das Judentum sollte nie vergessen, dass aus seiner Mitte das Christentum hervorgegangen ist ...« – »Und die christliche Kirche sollte nie vergessen, dass es für sie keine Bibel ohne die jüdische Bibel geben kann ...«.

Nachdem er im Vorwort Gerschom Scholem zitiert, der 1961 die Buber-Rosenzweig'sche Bibelübersetzung »das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung« genannt hatte, schreibt Brumlik: »Ob aus ihr nach dem *Holocaust* mehr als nur Resignation folgt, wollen wir in diesem vorliegenden Band erkunden.«

Barbara Höhfeld

**Baumert, Norbert (2012):**

*Paulus neu gelesen:*

**Christus – Hochform von ›Gesetz‹:  
Übersetzung und Auslegung  
des Römerbriefes**

Echter Verlag, Würzburg, 463 Seiten,  
ISBN 978-3429034047

Norbert Baumert hat mit seinem Römerbrief-Kommentar *Christus – Hochform von ›Gesetz‹* eine fulminante Übersetzung und Auslegung vorgelegt. Baumert betont, dass das Griechische bei Paulus nur von seiner hebräisch-jüdischen Denkweise und Wurzel her zu verstehen sei (5), Paulus also nicht vom Diasporajudentum seiner Zeit abgelöst werden dürfe. Der Kommentar folgt dem Aufriss des Römerbriefes. Am Ende stehen Exkurse zu einzelnen Begriffen wie z.B. *Christos kata sarka – kata pneuma*, zu einzelnen Themen wie Homosexuali-

tät (1, 27) oder Satzkonstruktionen wie 9, 22f; danach folgen eine Arbeitsübersetzung im Ganzen und ein Schlusswort, wie der Römerbrief gelesen werden soll. Paulus reflektiere, erkläre und verteidige sein Evangelium, sodass nach Baumert mit dem in Korinth verfassten Römerbrief (15,25f) eine theologische Konzeption vorläge (11) und somit die römische Gemeinde stellvertretend für die Christusgläubigen stünde. Paulus verstehe seinen Auftrag einerseits an Christus gebunden und in seinen Dienst genommen und andererseits als Auftrag an alle Völker, denen er es schuldig sei, das Evangelium zu erklären (13). Paulus sieht in Christus die Erfüllung der Verheißung an Israel (14), die aber grundsätzlich eine »Botschaft von einem Trauen« darstelle (15). Gott komme uns Menschen in Christus mit Trauen entgegen und wolle so unser eigenen Trauen hervorlocken, was eine Wechselbeziehung zwischen Gott und Menschen evoziere, in der Gott die Initiative ergreife (16): »Gott kommt durch Mose mit ›Gesetz‹ auf die Menschen zu und in Christus mit ›Trauen‹ (wie schon auf Abraham). Beide Prinzipien gehören zusammen, bedingen einander und ergänzen sich.« (16) Christus sei für uns gestorben und auferstanden in eine pneumatische Existenz, zu der er alle Menschen führen wolle, wenn sie sich auf Christus einließen (17). Paulus bezieht sein Evangelium auf Christusgläubige aus Juden und aus den Völkern (18). Das Evangelium als eine Kraft des Trauens gebe keinen Anlass, sich zu schämen, denn Gott komme auf die Menschen zu, sodass Menschen auf Gott trauen können. Aus Gottes Trauen werde des Menschen Trauen angestoßen (21).

Paulus verlagert also sein Evangelium auf eine Beziehungsgeschichte zwischen Gott und Mensch, in der eben der Zorn Gottes sogleich eine göttliche Antwort auf des Menschen Bosheit sei, aber auch gleichzeitig dem Menschen einen Weg der Umkehr eröffne. Im 12. Kap. des Römerbriefes kommt Paulus zu den Maßstäben des neuen Lebens, zu denen sich die gläubigen Menschen entscheiden müssten. Der glaubende Mensch müsse sein Leben vor Gott bringen und Gott eine Antwort auf die Umgestaltung durch den Geist geben. Grundlegende Maßstäbe des neuen Lebens werden in

Röm 12, 9-13 gegeben. Wesentlich ist, dass die Liebe ungeheuchelt sei und das Böse verabscheut werde (258): »Lass dich nicht besiegen von dem Bösen, sondern besiege mit dem Guten das Böse.« (Röm 12, 21)

Der Kommentar liest sich flüssig und Paulus wird in bekömmlichen Häppchen verabreicht – nichtsdestotrotz fordert Baumerts Kommentar Kritik an der herkömmlichen Auslegungstradition des Römerbriefes und die Rückführung in zeitgenössisches, jüdisches Denken. Paulus müsse unbedingt von der jüdischen Tradition her verstanden werden oder man verstehe ihn überhaupt nicht. So kann der Kommentar möglicherweise helfen, den festgefahrenen christlich-jüdischen Dialog zu Jesus Christus wieder in Bewegung zu bringen.

Wilhelm Schwendemann

**Picker, Christoph; Stüber, Gabriele; Bümlein, Klaus; Hofmann, Frank-Matthias** (Hg.) (2016):

**Protestanten ohne Protest | Die evangelische Kirche der Pfalz im Nationalsozialismus**

Band 1: Sachbeiträge

Band 2: Kurzbiographien/Anhang

Verlagshaus Speyer GmbH, Speyer, 911 Seiten,

ISBN 978-3-939512-79-0/978-3-374-04412-2

Die vier Herausgebenden haben mit dem vorgelegten Werk eine akribische Gesamtdarstellung der Evangelischen Kirche in der Pfalz zur Zeit des Nationalsozialismus erstellt, was einerseits Bewunderung angesichts des Umfangs und des Quellenmaterials (siehe Band 2), andererseits aber auch Bestürzung angesichts der dargestellten Inhalte und Quellen hervorruft, denn mit »erschreckender Schnelligkeit« (S. 9) hat sich die Evang. Kirche der Pfalz von NS-Ideologie und NS-Strukturen vereinnahmen lassen.

1934 fand eine pfälzische Bekenntnissynode zwei Monate vor Barmen statt, auf der ein Bekenntnis zum Führerprinzip, zur Reichskirche und zum »Dritten Reich« abgelegt wurde. Nach dem Krieg wurde die NS-Verflechtung der pfälzischen Kirche entweder nicht

thematisiert oder verharmlost oder verdrängt. Erst ab 1995 bzw. 2009 begann, durch die Arbeit des landeskirchlichen Arbeitskreises Kirche und Judentum ange-regt, die systematische Aufarbeitung (S. 11) dieser Verstrickung. Viele nationalsozialistisch Gesonnene arbeiteten nach dem Krieg mehr oder weniger unbehelligt in kirchlichen Strukturen der neugegründeten Evangelischen Kirche in der Pfalz weiter. Aber: »Diese Kirche hat nach 1945 keine Buße für ihre schrecklichen Sünden im ›3. Reich‹ getan und hat die größte Chance ihrer Erneuerung und Reformation bisher versäumt ... Die Kirche ist eine sterbende Kirche und versucht, sich selber krampfhaft mit starren Ordnungen und viel Betriebsamkeit und Geld am Leben zu erhalten.« (S. 17)

Forschungsgesamtergebnis dürfte jedoch der erschreckende Befund sein, dass »Protestantismus und Nationalsozialismus ... in der Pfalz weitgehend Hand in Hand gingen« (S. 25) und dass viele kirchliche Amts- und Funktionsträger\_innen z.T. begeisterte Nationalsozialisten waren (S. 25). Die nationalsozialistische Machtübernahme sei »nahezu reibungslos« verlaufen (S. 25).

Für den Kontext der ZfBeg sind das dritte und vierte Kapitel des Buches entscheidend, weil hier Antisemitismus, Zwangssterilisationen, Zwangsarbeit, Antikommunismus, antikirchliche und antichristliche Maßnahmen, Gottesdienst, Jugendarbeit und Schulpolitik mit Religionsunterricht thematisiert werden. Roland Paul betont in seinem Beitrag, dass der kirchliche Antisemitismus nicht erst durch den NS-Staat aufgekommen sei (S. 345), sondern sich schon massiv in den 1920er Jahren hervorgetan habe (S. 346), sodass die NS-Propaganda in der evangelischen Bevölkerung der Pfalz auf fruchtbaren Boden gefallen sei (S. 348). Deswegen verwundere es auch nicht, dass die nationalsozialistischen »Deutschen Christen« schnell Fuß fassen konnten, und der Boykott gegen jüdische Geschäfte und der sog. *Arierparagraf* schnell umgesetzt wurden (S. 349).

Erschreckend sind die geschilderten Beispiele von Judenfeindschaft in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen, Organisationen und Verbänden (S. 355). Die Deportation pfälzischer Juden und Jüdinnen nach

Gurs (1940) verlief ohne kirchliche Proteste und Widerstand! Erst 1950 wurde durch Pfarrer Karl Groß vor der pfälzischen Synode der kirchliche Antisemitismus als »Sünde wider den Hlg. Geist« charakterisiert. (S. 363) Zwangssterilisation und Krankenmorde stellen ein besonders düsteres Kapitel in der Geschichte der pfälzischen Diakonie dar (S. 367). In den Einrichtungen der Diakonie in der Pfalz regte sich kaum Widerstand, weil viele der Einrichtungsleitungen von »Deutschen Christen« besetzt waren, um so das Überleben der Einrichtungen, aber nicht der Heimbewohner\_innen oder Patient\_innen zu sichern: »Von der institutionellen Seite lässt sich also eine reibungslose Mitwirkung der evangelischen Einrichtungen feststellen, deren Umfang und Reichweite offenbar von den gesetzlichen Vorgaben und organisatorischen Rahmenbedingungen abhingen.« (S. 369)

Von 1939 bis Oktober 1940 wurden mind. 223 Patient\_innen der Einrichtung Klingenstein in der berühmten T-4 Euthanasie Aktion ermordet (S. 371). 1943 starben viele Patient\_innen und Heimbewohner\_innen, weil sie schlicht verhungerten oder man sie verhungern ließ (S. 373). Antikommunismus war der Boden in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen, auf dem die NS-Ideologie gut gedeihen konnte. Der Kommunismus/Bolschewismus galt vielen als »Gottlosenbewegung« (S. 377). Der Antikommunismus war eng mit dem Antisemitismus (S. 382) verbunden: »Der Antikommunismus des NS-Staats und die daraus resultierenden Befehle ebneten den Weg zu einer extremen Gewaltbereitschaft der deutschen Seite gegen die Rote Armee und die sowjetische Zivilbevölkerung.« (S. 383)

Frank-Matthias Hofmann bearbeitete den Aspekt »Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie« – auch hier ein Mahn- und Denk-Mal gegen kollektive Verdrängung. Anstaltsdiakonie und Kirche profitierten von dieser Form der Sklaverei; andererseits gab es aber auch viele einzelne mutige evangelische Christen, die mithalfen, Zwangsarbeitern das Leben zu erleichtern (S. 394) oder ihnen human gegenübertraten: »Resümierend lässt sich formulieren, dass sich im alltäglichen Miteinander von Deutschen und Ausländern verschiedene Handlungs-



optionen ergaben, die individuell unterschiedlich gelebt wurden.« (S. 397)

Die beiden Kirchen waren aber auf jeden Fall auf ein gemeinsames Feindbild ansprechbar, »den gottlosen Staat und den Bolschewismus«. Dementsprechend lag es für die Kirchen nahe, die NS-Ideologie zu stützen. Antikirchliche und antichristliche Maßnahmen trafen die römisch-katholische Kirche schneller und heftiger als die evangelischen Landeskirchen (S. 403, S. 409), deren innerkirchliche Konflikte sich die Nationalsozialisten zunutze machten. Maßnahmen gegen kirchliche Verbände und Organisationen griffen demgegenüber jedoch sehr viel schneller und wurden auch schon 1933 umgesetzt (S. 406). Da der Gottesdienst zum Kernbereich kirchlichen Handelns gehört, waren Gottesdienste und Kirchenmusik den Nazis von vornherein ein Dorn im Auge, sodass vielerorts Gottesdienste für den Nationalsozialismus instrumentalisiert und kritische Pfarrer abgesetzt wurden; weitere Repressalien wie das Abschalten der Glocken folgten (S. 419). Die NS-Formation »Deutsche Christen« feierte sog. »Sondergottesdienste« (S. 423); auch die kirchliche Jugendarbeit wurde sehr schnell in NS-Organisationen integriert und gleichgeschaltet (S. 447ff).

Das Buch erschüttert ungemein, ist aber heilsam für die, die sich der Illusion hingeben, als hätten die evangelischen Kirchen insgesamt zum deutschen Widerstand gehört. Es waren Einzelne, die den Mut brachten, ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus zu folgen und sich nicht der NS-Ideologie preisgegeben haben.

*Wilhelm Schwendemann*



**Zeitschrift für****christlich-jüdische Begegnung*****im Kontext* (ZfBeg)**

Folgezeitschrift des

»Freiburger Rundbriefs (Neue Folge)«

Ausgabe 1/2 | 2018 | © 09/2018

ISSN 2513-1389

• **Herausgeber***Verein Freiburger Rundbrief.**Arbeitskreis für christlich-jüdische**Begegnung e. V.* (VR 629; gemeinnützig)*1. Vorsitzender:*

Reinhold Boschki, Tübingen

*2. Vorsitzender:*

Wilhelm Schwendemann, Freiburg i. Br.

• **Ziele**

Die »Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung *im Kontext*« will die Beziehung und das Verständnis zwischen Christen und Juden fördern, Antisemitismus und Rassismus auf allen Ebenen bekämpfen, die Erinnerung an den *Holocaust* wach halten, die Freundschaft zwischen Christen und Juden vertiefen, Menschenrechte fördern und den Dialog öffnen für andere Religionen und Gruppen, insbesondere mit Muslimen. Die Zeitschrift will in Kirchen, Theologie, Religionsgemeinschaften und in die gesellschaftliche Öffentlichkeit wirken, insbesondere in den Bereich der Bildung.

• **Verantwortliche Schriftleitung**– Prof. Dr. Reinhold Boschki,  
Universität Tübingen– Dr. Julia Münch-Wirtz,  
Universität Tübingen– Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann,  
Evangelische Hochschule Freiburg  
in Kooperation mit:– Prof. Dr. Daniel Krochmalnik,  
School of Jewish Theology,  
Universität Potsdam• **Verantwortlicher Redakteur**

– Prof. Dr. Ulrich Ruh, Freiburg

• **Erweiterte Schriftleitung | Berater\_innen**  
(wird ständig ergänzt):

– Karl-Hermann Blickle, Balingen

– Prof. Dr. René Dausner, Eichstätt/Dresden

– Prof. Dr. Christoph Dohmen, Regensburg

– Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse, Aachen/Köln

– Prof. Dr. Albert Gerhards, Bonn

– Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,  
Dresden– Prof. Dr. Hans Hermann Henrix,  
Aachen, Salzburg

– Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Salzburg

– Prof. Dr. Reiner Kampling, Berlin

– Rabbiner Dr. Joseph A. Kanofsky, Toronto

– Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Tübingen

– Prof. Dr. Verena Lenzen, Luzern

– Dr. Christoph Münz, Frankfurt

– Prof. Dr. Maria Neubrand MC, Paderborn

– Dr. Gertud Rapp, Freiburg

– Prof. Dr. Christian Rutishauser SJ, Zürich

- **Ehrenmitglied**

Fritz B. Voll, Toronto/Kanada

- **Unterstützende Institutionen**

- Universität Tübingen
- Evangelische Hochschule Freiburg
- Bibliotheken und Institutionen, die die Zeitschrift abonnieren
- Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Freiburg i. Br.

- **Spender**

Wir danken für großzügige Unterstützung durch

- die Bistümer Freiburg, München, Erfurt
- die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Freiburg i. Br.
- das Stuttgarter Lehrhaus – Stiftung für Interreligiösen Dialog
- zahlreiche Einzelpersonen
- private Abonentinnen und Abonnenten

- **Geschäftsstelle Zfbeg**

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung  
*im Kontext* (Freiburger Rundbrief)

Wilma Jansen

Postfach 57 03 | 79025 Freiburg i. Br.

Universitätsstraße 10 | 79098 Freiburg i. Br.

Telefon +49 (0)7 61/21 77 16 43

info@zfbeg.de

- Bankverbindung

Zfbeg | Freiburger Rundbrief:

LIGA Bank eG

IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45

BIC: GENODEF1M05

- **Herstellung**

- *Layout/Herstell.org.*

Brigitte Ruoff, Stuttgart | ruoff@n.zgs.de

- *Druck*

Offizin Scheufele Druck und Medien

GmbH & Co. KG, 70597 Stuttgart

in Kooperation mit dem Tübinger Uni-Verlag  
(Universitätsbibliothek Tübingen)

- *Bildnachweis*

- Katalog »Martin Buber 1878–1978 | Leben, Werk und Wirkung« | Ausstellung des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit e.V., 1978: s16 Bild 158 | s24 o. Bild 87 | s24 u. Bild 89 | s29 Bild 222 s39 Bild 29 | s63 Bild 11 | s89 Bild 79 | s90 Bild 203 s92 Bild 202 | s97 Bild 6/7 | s174 Bild 68

- commons.wikimedia.org:

*Titelbild* (multi-license copyright tags) | s7 Bookplate Junkie

s30 Friedrich Hartmann | s34 [he.wikipedia.org](http://he.wikipedia.org)

s71 Guillaume de Paris, 1539 | s72 Jörg Bürgis | s74 Handbuch

der französischen Architektur des 11. bis 16. Jhs, 1856, Eugène

Viollet-le-Duc | s101 *He wiki!*–Daniel.baranek | s111 National

Park Service/Harry S. Truman collection (Menora) | s119 u.

4028mdk09 | s126 Herrad von Landsberg | s129 Dnalor 01

s130 [www.bibelwissenschaft.de/de/witbalex/das-bibelllexikon/](http://www.bibelwissenschaft.de/de/witbalex/das-bibelllexikon/)

s159 USHMM/Photograph #65010/Anonym

- Weitere:

s2/s9/s181 Dutch National Archives/Joop van Bilsen/

Anefo | s22 [www.amazon.com](http://www.amazon.com) | s45 [www.flickr.com/photos/government\\_press\\_office/7078991869/](http://www.flickr.com/photos/government_press_office/7078991869/) | s62 [www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/JoachimGauck/Reden/2015/06/150623-Todestag-Martin-Buber.html](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/JoachimGauck/Reden/2015/06/150623-Todestag-Martin-Buber.html)

s111 [www.old-abraham.de](http://www.old-abraham.de) (Kippa) | s113 mit freundlicher

Genehmigung von Ute Kannemann | [www.horstkannemann.de](http://www.horstkannemann.de)

s115 [www.judenausbreslaufilm.de](http://www.judenausbreslaufilm.de) | s117 CEArch/Kehrein

s119 o. Chicago Booth Review/[anendtoantisemitism.univie.ac.at](http://anendtoantisemitism.univie.ac.at) | s120 Universität Potsdam/Antje Horn-Conrad

s 147 COMPASS-Infodienst, Dr. Christoph Münz

s149 [www.kulturgesserei.de/veranstaltung/Chanukka\\_2013/406](http://www.kulturgesserei.de/veranstaltung/Chanukka_2013/406) | s186 Archiv für Zeitgeschichte ETHZ (AfZ): IB

JUNA-Archiv/853 | s187 [wbannodazumal.wordpress.com/2017/08/07/70-jahre-konferenz-von-seelisberg-1947](http://wbannodazumal.wordpress.com/2017/08/07/70-jahre-konferenz-von-seelisberg-1947)

s189 [www.israelnetz.com](http://www.israelnetz.com), Eliya, flickr, CC BY-NC 2.0

s193 [www.spiegel.de/fotostrecke/prousts-uebersetzer-foto-strecke-109189-3.html](http://www.spiegel.de/fotostrecke/prousts-uebersetzer-foto-strecke-109189-3.html), Stephan Reimertz/Irene Selle

• alle Buchcover von den Websites der jeweiligen Verlage

Sehr geehrte Leserin,  
sehr geehrter Leser,

vielen Dank für Ihr Interesse an unserer  
**Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung  
im Kontext (ZfBeg).**

- Wenn Sie die *ZfBeg* regelmäßig beziehen wollen, füllen Sie bitte das nebenstehende Formular aus und senden es *per Post* an die *ZfBeg*-Geschäftsstelle.
- Bei einer Abonnement-Bestellung *per E-Mail* nennen Sie uns bitte Ihre Angaben in der im Formular stehenden Reihenfolge.
- Für 2017 bezahlen Sie bitte den Betrag in einer separaten Überweisung.
- Ab 2018 überweisen Sie bitte den Jahresbeitrag bzw. veranlassen Sie den Bankeinzug bis zum 28. Februar.
- Die Kündigungsfrist beträgt 3 Monate zum Jahresende.
- Bankverbindung  
*ZfBeg* | Freiburger Rundbrief:  
LIGA Bank eG  
IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45  
BIC: GENODEF1M05

### Abonnement | Preise

- Das Jahresabonnement umfasst drei *ZfBeg*-Ausgaben.
  - Die Zeitschrift ist erhältlich als **Print-Ausgabe (Druck)** oder als **PDF-Datei (digital)**. Bitte nennen Sie bei der Bestellung die von Ihnen gewünschte Form.
  - Zur Unterstützung der *ZfBeg* können Sie zwischen drei Förder-Abos wählen. Der Spendenbetrag fließt in die Hefterstellung ein.
- |                           |         |
|---------------------------|---------|
| .....                     |         |
| • <b>Jahresabonnement</b> | € 30,-  |
| .....                     |         |
| • <b>Förder-Abo 1</b>     | € 45,-  |
| (€ 30,-   Spende € 15,-)  |         |
| .....                     |         |
| • <b>Förder-Abo 2</b>     | € 70,-  |
| (€ 30,-   Spende € 40,-)  |         |
| .....                     |         |
| • <b>Förder-Abo 3</b>     | € 100,- |
| (€ 30,-   Spende € 70,-)  |         |
| .....                     |         |

### Für meine Notizen

- Ich habe ein Abonnement bestellt.

Abonnementform:

Bestelldatum:

Zahlungsweise:



- Ja, ich möchte die **Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext (ZfBeg)** abonnieren und wähle

**Jahresabonnement** € 30,-  
 Print-Ausgabe  
 PDF-Datei

**Förder-Abo 1** € 45,-  
 Print-Ausgabe  
 PDF-Datei

**Förder-Abo 2** € 70,-  
 Print-Ausgabe  
 PDF-Datei

**Förder-Abo 3** € 100,-  
 Print-Ausgabe  
 PDF-Datei

- **Zahlungsweise**

**Meinen Jahresbeitrag zahle ich selbst ein** auf das Konto *ZfBeg* | Freiburger Rundbrief LIGA Bank eG  
 IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45  
 BIC: GENODEF1M05

**Ich wünsche die Zahlung mittels Lastschrift (SEPA-Lastschriftmandat).** In diesem Fall müssen wir mit Ihnen ein Lastschriftmandat abschließen. Ein entsprechendes Formular werden wir Ihnen umgehend zusenden.

- **Meine Kontaktdaten:**

.....  
 Vorname/Name

.....  
 Straße/Nr.

.....  
 PLZ/Ort

.....  
 Telefon

.....  
 E-Mail

.....  
 Datum, Ort

.....  
 Unterschrift

Spendenbescheinigung erwünscht

Bitte senden Sie dieses Formular deutlich ausgefüllt in einem frankierten Umschlag an die Geschäftsstelle *ZfBeg* | Freiburger Rundbrief Postfach 5703 79025 Freiburg i. Br.



