

GERMANICA

[Sommaire](#)[Document précédent](#)[Document suivant](#)

71 | 4e trimestre 2022

[La carte et la frise : les « images » de l'histoire littéraire, entre visualisation et modélisation](#)

Comptes rendus de lecture

Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*. Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme

Helmut Pillau

p. 224-229

<https://doi.org/10.4000/germanica.19134>

Référence(s) :

Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*. Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme, Berlin, Suhrkamp Verlag / Jüdischer Verlag 2022, 413 p.

[Texte](#) | [Citation](#) | [Auteur](#)

Texte intégral

[Signaler ce document](#)

1Bei der Lektüre dieser ursprünglich auf Englisch geschriebenen Biographie über Martin Buber fällt auf, wie sehr Buber mit den Ordnungen, die sein Leben jeweils bestimmen, hadert. Sensibel registriert er, wie Ordnungen, die sich verfestigen, ihren Sinn zu verlieren drohen. So provoziert er zwar die Leute, die sich in den Ordnungen eingerichtet haben, kann aber von diesen Leuten auch nicht einfach abgetan werden. Schließlich konfrontiert er sie ja mit eigenen Antrieben, die sie inzwischen verdrängt haben. So muss er sich damit abfinden, im Spannungsfeld der Extreme Ablehnung und Bewunderung zu existieren. Wenn Paul Mendes-Flohr, der Autor der Biographie, das Schlusskapitel seines Buches mit *Nicht Dazugehören* überschreibt, so hebt er damit diese für Buber so typische Konstellation hervor. Erstaunlich ist, welche große Resonanz dieser jüdische Religionsphilosoph gerade in Deutschland findet – und zwar nicht nur bei einem jüdischen, sondern auch nicht-jüdischen Publikum. Deswegen leuchtet es sofort ein, dass sein Gesamtwerk 2001 – 2020 in stattlichen 21 Bänden durch einen deutschen Verlag, die *Gütersloher Verlagsanstalt*, unter der Leitung von Paul Mendes-Flohr herausgebracht wird.

2Buber, 1878 in Wien geboren, aber in Lemberg/Galizien aufgewachsen, empfing seine geistige Prägung in Deutschland. Die Philosophie Nietzsches zog ihn stark an; auch war er ein begeisterter Wagnerianer. Die polyphone Musik Bachs wurde ihm zum Leitstern. Dass der

Berliner Philosoph Wilhelm Dilthey das subjektive Erleben als Schlüssel für die Interpretation von Werken ansieht, öffnet ihm die Augen. Dilthey soll er bis zuletzt seinen Lehrer nennen. Auch gehört er in Berlin zum engeren Kreis des Soziologen Georg Simmel. Zur Herzenssache wird ihm aber, das Judentum aus seiner Erstarrung in Formalitäten herauszulösen und wieder zu verlebendigen. Die Erfahrungen mit dem ostpolnischen Chassidismus, die ihm wegen seiner Beherrschung des Polnischen leichtfallen, beflügeln ihn dabei. Den Zionismus, zu dem er sich bekennen wird, versteht er als Katalysator dieser jüdischen Renaissance.

3Wie sehr sich Buber mit Deutschland identifiziert, wird an zweierlei ablesbar: einmal seiner Liaison, dann Ehe mit einer nicht-jüdischen Deutschen, der Schriftstellerin Paula Winkler, zum anderen an seinem vehementen Engagement für Deutschland im Ersten Weltkrieg. Erst sein Freund Gustav Landauer, ein pazifistischer Anarchist, der ihn als „Kriegsbuber“ (S. 116) verspottet, gibt Buber den Anstoß zu einer „Umkehr“ (S. 120) und damit auch zur Entwicklung seiner für ihn zentralen Lehre vom Sozialen. Umwälzend wird nun für ihn seine neue Sicht von individueller bzw. nationaler Identität. Er scheidet das Absolute definitiv vom Einzelnen und verwandelt es in einen dialogischen Prozess zwischen Einzelnen. Den Anderen nicht mehr nur – mit der Terminologie Bubers – objektivierend als „Es“ wahrnehmen zu müssen, bedeutet, ihn vertrauensvoll als „Du“ wahrnehmen zu können (S. 155).

4Schicksalhaft wird für Buber seine Zusammenarbeit und schließlich auch Freundschaft mit dem Philosophen Franz Rosenzweig im Rahmen des „Freien Jüdischen Lehrhauses“ in Frankfurt a. M. Beide interessieren sich weniger für die Religion selbst als, unter einem pädagogischen Aspekt, für die Möglichkeiten ihrer Verlebendigung. In diesem Sinne unterscheiden sie wie übrigens auch schon Georg Simmel zwischen normengebundener „Religion“ und normenfreier „Religiosität“. Ihnen schwebt auch eine „zu enttheologisierend[e] Theologie“ (S. 162) vor. Was Buber betrifft, spricht Paul Mendes-Flohr von „seinem ganz eigentümlichen religiösen Anarchismus“ (S. 38).

5Berühmt ist ihre gemeinsame Arbeit an einer Verdeutschung der Hebräischen Bibel, die erst sehr spät, lange nach dem Tod Rosenzweigs, von Buber allein abgeschlossen wird. Beide interessieren sich auch für eine Zusammenarbeit mit evangelischen Theologen. Solche Unternehmungen sind aber für Buber deswegen eher frustrierend, weil sie in der Regel nur auf einen Appell der christlichen Seite zur Anerkennung der christlichen Dogmen hinauslaufen. Buber lässt sich durch die christliche Sicht von Jesus aber nicht irre machen. Er meint, Jesus wegen seines jüdischen Kontextes besser verstehen zu können als die Christen. Diese lösen Jesus aus dem jüdischen Kontext heraus und erhöhen ihn zu „Jesus Christus“. Buber charakterisiert Jesus demgegenüber als „‘typischen Juden’“ und nennt ihn gar überschwänglich seinen „‘großen Bruder’“ (S. 248).

6All diese Aktivitäten werden jäh unterbrochen, als Buber 1933 durch den nationalsozialistischen Staat an seiner Arbeit in der Öffentlichkeit gehindert wird. Allerdings befindet sich Buber noch vor dem 9.11.1938, der sogenannten „Reichskristallnacht“, in Jerusalem. Es geht um Vorbereitungen für seine Tätigkeit an der Hebräischen Universität. Sein Artikel zum 9.11.1938 zeugt davon, dass er sich der Tragweite dieses Tages für die deutsch-jüdische Geschichte voll bewusst ist. Gerade er hat die Kompetenz dafür, um „das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“ mit Gründen zu beklagen (S. 276-281). Wichtig ist ihm aber, seinen Kontakt mit Deutschen bzw. Deutschsprachigen wie Hermann Hesse, Albert Schweitzer, Karl Barth, Ernst Michel und Rudolf Pannwitz weiter zu pflegen. In den Jahren 1938-1945 soll er noch sieben Bücher in deutscher Sprache veröffentlichen – vier davon in hebräischer Übersetzung. Schwer ist es ihm gefallen, mit sechzig Jahren im Hinblick auf seine akademische Tätigkeit noch Hebräisch zu lernen. Dass er in Jerusalem als deutscher Autor

gilt, schadet ihm eher. Nach dem Kriege ist er prinzipiell aufgeschlossen dafür, Deutschland zu besuchen. Preisverleihungen wie der „Goethe-Preis“ in Bremen (1952 bzw. 1953) und der „Friedenspreis des deutschen Buchhandels“ in Frankfurt a.M. (1953) warten auf ihn. Da es aber in Israel deswegen zu Protesten kommt, ergeben sich Verzögerungen.

7Viele Deutsche sind nach dem Kriege an einem Austausch mit Buber interessiert, so auch der Philosoph Martin Heidegger. Erstaunlicherweise ging die Initiative zu einem Treffen von Buber aus. Er genoss die Diskussionen mit Heidegger, war sich aber der Gegensätzlichkeit ihrer Denkweisen bewusst. Den kontemplativen Modus seines Denkens nicht reflektierend, bleibt Heidegger die Dimension eines verantwortlichen sozialen Handelns, die Buber gerade am Herzen liegt, verschlossen. So wird ihre Begegnung mit einem Neologismus Bubers zur „Vergegnung“ (S. 21). Wie nahe ihm die deutsche Sprache noch ist, zeigt sich kurz vor seinem Tode im Jahre 1965, als er im Krankenhaus trotz der mittlerweile guten Beherrschung des Hebräischen nach einer deutschsprachigen Krankenschwester verlangt.

8Buber hielt sich zwar im Dunstkreis oder auch im Inneren der Universität auf, verstand aber eine akademische Tätigkeit keineswegs als Erfüllung seiner Bestrebungen. So entschloss er sich für die Promotion primär aus praktischen Erwägungen; an eine Habilitation dachte er zunächst nicht. Es kam ihm vor allem darauf an, die Menschen, insbesondere die Juden, durch seine Schriften und Vorträge aufzuwecken. Sie sollten aus ihren Verengungen herausgeführt werden. Dieser Intention entsprach das „Freie Jüdische Lehrhaus“ mit seiner pädagogischen Orientierung wohl am besten. Das Bekenntnis von Buber und Rosenzweig, „keinen Universitätsfimmel“ (S. 162) zu haben, zeugt von ihrem vorrangigen Interesse an einer unmittelbaren Wirkung ihres Tuns bei den Menschen im Unterschied zu seinem mittelbaren wissenschaftlichen Ertrag. Diese Orientierung sollte schon früh die Kritik derjenigen hervorrufen, welche die gleiche, d.h. jüdische bzw. judaistische Thematik streng wissenschaftlich behandelten. In dieser Beziehung stach Gershom Scholem besonders hervor. Der junge Scholem, wie Buber leidenschaftlich an einer Erneuerung des Judentums interessiert, war zwar in seiner Jugend sehr von Bubers *Drei Reden über das Judentum* beeindruckt, reagierte aber heftig auf Bubers erstes eigenständiges Buch *Daniel*. Entrüstet zeigte er sich über „das theorielosste Geschwätz, de[n] resonanzloseste[n] Mystizismus [...]“ (S. 94).

9Zu einer echten Kollision kommt es, als Walter Benjamin 1916 durch Vermittlung seines Freundes Gershom Scholem mit Buber wegen eines möglichen Beitrages in dessen Zeitschrift *Der Jude* Kontakt aufnimmt. Die Art und Weise, wie Buber mit der Sprache umgeht, sein Abzielen auf einen Brückenschlag zum Rezipienten, widerstreitet Benjamins eigener Auffassung von der Sprache. Ihm ist es gerade wichtig, die Sprache strikt auf sich selbst zu konzentrieren, damit vom Rezipienten abzulösen und auf herausfordernde Weise gegen diesen zu kehren (S. 132-133).

10Seltsam wird es, als Buber, der sich nicht als „Universitätsmensch“ (S. 219) versteht, 1935 an der „Hebräischen Universität“ installiert werden soll. Erst nach mehreren Anläufen gelingt es, ihn mit dem Lehrstuhl für Soziologie auszustatten. Seine religiös inspirierte Sicht des Sozialen lässt sich aber kaum mit den Konzepten der modernen Soziologie in Einklang bringen. So bleibt das Soziale bei ihm nicht nur wissenschaftlicher Gegenstand, sondern gilt ihm darüber hinaus als ein zu aktivierender Nerv. Auf diese Weise gerät er, wie ihm bewusst ist, in Widerspruch zu einem Grundsatz der modernen Soziologie, nämlich demjenigen der Wertfreiheit (S. 227). Wie wenig ihm die gegenwärtige Gestalt der Hebräischen Universität behagt, zeigt seine Vision dieser Universität als einer „wahrhaften Volkshochschule“ (S. 220). Eine solche Universität soll vermutlich den Juden dabei helfen, das wirklich zu werden, was

sie im Grunde schon sind. Der hartnäckigste Kritiker Bubers bleibt Gershom Scholem. Als Buber bereits 85 Jahre alt ist, greift ihn Scholem wegen seiner allzu subjektiven Vermittlungsweise der Literatur des Chassidismus an. Buber hat Mühe, diese Kritik zu parieren. Es kommt zu keiner Aussöhnung beider (S. 322-323).

11Den roten Faden des Buches bildet die Haltung Bubers zum Zionismus. Kennzeichnend dafür ist, dass er sich in einem dauerhaften Spannungsverhältnis zu den offiziellen Versionen des Zionismus befindet. Das zeigt sich schon zu Beginn, als er zunächst mit Theodor Herzl, dem Begründer des Zionismus, zusammenarbeitet und dann aber mit ihm bricht. Buber verstand den Zionismus primär als „Kulturzionismus“ (S. 51). Er reibt sich deswegen an einem primär politisch orientierten Zionismus, weil dieser das Judentum mit politischen Mitteln zu erneuern sucht, während seiner Meinung nach die geistige Erneuerung des Judentums Vorrang haben müsse. Erst ein Judentum, das erleuchtet sei, dürfe sich auch an den Bau eines staatlichen Heims machen. Auch wendet er sich dagegen, den Staat durch seine Allianz mit der Allmacht Gottes seinerseits zur Allmacht verhelfen zu wollen. In diesem Sinne übt er Kritik an der Politischen Theologie von Carl Schmitt, die auf eine Theorie des totalitären faschistischen Staates hinausläuft (S. 206). Wenn er im jüdischen Kontext den Begriff des „Volkes“ gegenüber dem der „Nation“ bevorzugt, so scheint er den Begriff „Nation“ als potenzielle Hinführung zu einer Verabsolutierung des Eigenen, also zum Nationalismus, zu verstehen.

12Seine Kritik wird schärfer, als der Zionismus nach der Staatsgründung Israels gleichsam zur Staatsdoktrin wird. Nun sieht es Buber als seine vornehmliche Aufgabe an, „das zionistische Projekt aus den Klauen eines beschränkten Nationalismus“ zu retten (S. 225). Die anti-etatistische, anarchistische Tendenz bei seiner Auseinandersetzung mit der Politik des jüdischen Staates darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in Übereinstimmung mit Herzl auf der Errichtung eines jüdischen Staates beharrt. Dies zeigt sich etwa in seinen Diskussionen mit Stefan Zweig und Gandhi. Die Apologie Israels verblasst jedoch bei ihm in dem Maße, wie für die Politiker die pure Selbstbehauptung des Staates angesichts einer feindlichen arabischen Umwelt wichtiger wird als die ethische Legitimation des Handelns. Buber weiß sehr wohl, dass die „zionistischen Ziele“, so wie er sie versteht, nicht mit der repressiven israelischen Politik gegenüber den Arabern in Einklang zu bringen sind. Dies scheint eine überfordernde Aufgabe zu sein: „Wie konnte man die zionistischen Ziele erreichen und zugleich die politischen und menschlichen Ziele der Araber achten?“ (S. 251).

13Buber geriet in Israel in die Lage, durch seine Auffassung des Zionismus von nicht wenigen wegen seiner Illoyalität gegenüber dem Staat angegriffen zu werden. Gershom Scholem fand Bubers Zionismus deswegen nicht überzeugend, weil Buber im Unterschied zu ihm selbst daraus nicht die erforderlichen praktischen Konsequenzen gezogen habe. Während Scholem bereits 1923 von Berlin nach Palästina auswanderte, blieb Buber bis zuletzt in Deutschland, das er als seine kulturelle Heimat betrachtete. Scholem sprach im Blick auf Bubers anscheinend unpraktikable Konzeption des Zionismus sogar von „Verrat“ (S. 326).

14Eine innere Spannung im Zionismus entsteht durch eine Koppelung von zwei unterschiedlichen Einstellungen: zum einen einer transpolitischen Einstellung, die ein Absehen von sich selbst erfordert, und zum anderen einer politischen Einstellung, die eine Konzentration auf die eigenen Interessen erfordert. Diesen Spannungsbogen auszumessen, bedeutet für Buber, auf den Komfort der Eindeutigkeit zu verzichten. Unbequem wird er, weil er sich dagegen wehrt, dass – mit seinen Worten – der „übernatürliche Jude“ vom „natürlichen Juden“ abgespalten wird. Paul Mendes-Flohr nennt ihn einen „selbstbewussten Außenseiter im Kontext des Zionismus.“ (S. 336).

15 Aus deutscher Sicht fällt auf, wie deutlich Paul Mendes-Flohr die schmerzliche Bindung Bubers an Deutschland herausarbeitet. Buber wird als ein Mann geschildert, der mit seinen in Israel umstrittenen Überzeugungen Wahrheiten zur Sprache bringen möchte, welche die Israelis im Stress ihrer politischen Selbstbehauptung zu vergessen drohen.

[Haut de page](#)

Pour citer cet article

Référence papier

Helmut Pillau, « Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*. Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme », *Germanica*, 71 | 2022, 224-229.

Référence électronique

Helmut Pillau, « Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber. Ein Leben im Dialog*. Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme », *Germanica* [En ligne], 71 | 4e trimestre 2022, mis en ligne le 01 décembre 2022, consulté le 09 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/germanica/19134> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/germanica.19134>

[Haut de page](#)

Auteur

[Helmut Pillau](#)

Articles du même auteur

- [Ratlos zwischen Reform und Revolution. Gabriele Tergit und Walter Benjamin in der Endphase der Weimarer Republik](#) [Texte intégral]

Paru dans *Germanica*, [68 | 2e trimestre 2021](#)

- [Gabriele Tergit, Vom Frühling und von der Einsamkeit. Reportagen aus den Gerichten](#) [Texte intégral]

Paru dans *Germanica*, [68 | 2e trimestre 2021](#)

[Haut de page](#)

Droits d'auteur

Tous droits réservés