

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Martin Bubers Deutung der jüdischen Geschichte als der Versuch einer Modernisierung des Judentums, oder das doppelte Mißverständnis“*  
by Karl Erich Grözinger

was originally published in

*Konfrontation und Koexistenz* by Renate Heuer (Ed.), Frankfurt/New York: Campus Verlag (1996), 190-207.

This article is used by permission of [Campus Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Martin Bubers Deutung der jüdischen Geschichte als der Versuch einer Modernisierung des Judentums

oder Das doppelte Mißverständnis

## I.

Emanzipation und Entnationalisierung des Judentums gegenüber volkhafter Neo-Orthodoxie - die Voraussetzungen für Martin Bubers Denken

Der Weg des Juden aus dem Ghetto, hinaus in die Emanzipation und in die bürgerliche Freiheit, war zugleich ein Weg in die Krise des Judentums und des jüdischen Selbstverständnisses. Vorstellungen, Hoffnungen und rechtliche wie soziale Funktionen, die bislang vom Kollektiv der jüdischen Volksgemeinde wahrgenommen wurden, gingen nunmehr verloren oder wurden auf den nichtjüdischen Staat und seine Organe übertragen. All dies raubte dem Judentum eine große Zahl von selbstverständlichen psychologischen, geistigen und sozialen Haltepunkten, welche die jüdische Identität bis dahin gleich einer Mauer schützend umgaben.

Zentrale jüdische Vorstellungen, wie die Identität von Volk und Religion, wurden problematisch, und es stellte sich die Frage der Loyalität zu dem Land, dessen gleichberechtigter Bürger man werden wollte oder geworden war.

Schlaglichtartig erhellt diese Not des nachmittelalterlichen jüdischen Selbstverständnisses am Beispiel des alten jüdischen Glaubens an das Kommen des Messias Königs, der die Juden aus den Gastländern des Exils nach Jerusalem führen sollte, um dort einen jüdischen Staat des Friedens und der Gerechtigkeit zu errichten. Zu diesem Schibboleth der Staatsloyalität proklamierte der in Frankfurt am Main gegründete "Verein der Reformfreunde" im Jahre 1842 im Rahmen seiner Thesen zur Reform des Judentums eine unmißverständliche neue jüdische Auffassung:

"Ein Messias, der die Israeliten nach dem Lande Palästina zurückführe, wird von uns weder erwartet noch gewünscht, wir kennen kein Vaterland als dasjenige, dem wir durch Geburt oder bürgerliche Verhältnisse angehören."<sup>1</sup>

Das war, ich wiederhole, im Jahre 1842!

Die Juden Deutschlands, im 19. Jahrhundert noch mitten auf dem Wege zur Emanzipation, haben solche Sätze nicht alleine als Preis für die erhoffte bürgerliche Gleichstellung formuliert, sondern vielleicht noch mehr aus einer tief empfundenen Kluft zwischen der Tradition ihrer Väter und dem eigenen Selbst- und Weltverständnis. Aron Bernstein, der Reformler und Mitbegründer der 'Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin', rief am 10. März 1845 bei einer Rede vor den Berliner Gemeindemitgliedern den Versammelten zu:

"Zwischen die Gräber unserer Väter und die Wiegen unserer Kinder hingestellt, mahnt uns die Zeit mit heiligem Ernst, uns selbst zunächst herauszu retten aus der großen Kluft, welche Einsicht, Sitte und Leben zwischen zwei Geschlechtern [...] gerissen."<sup>2</sup>

Und in einem am 2. April 1845 publizierten Aufruf heißt es:

"Seitdem der politische Druck im deutschen Vaterlande von unseren Schultern genommen, und in uns der aufstrebende Geist sich seiner Fesseln entledigt [...] [sind] unsere Überzeugungen und unsere innere Religion, der Glaube unseres Herzens, [...] nicht mehr in Einklang mit (der überkommenen Religion). Und wir stehen da in Zerrissenheit mit uns selbst, in Widerspruch des inneren Lebens, des Glaubens, mit dem äußeren Leben [...]."<sup>3</sup>

Und in der Tat. Vergleicht man die Forderungen der Reformler mit den altjüdischen Traditionen, bestätigt sich dieser tiefe Riß, der sich da aufgetan hatte. Von vergleichsweise geringem Gewicht war dabei der Streit um die Sprache des Gottesdienstes, ob Deutsch oder Hebräisch, die Durchforstung der altehrwürdigen Gebetsliturgie oder gar die heiß umstrittene Orgelfrage in der Synagoge.

Mehr an die Substanz ging schon die Weigerung, das Gebot der Beschneidung jüdischer Knaben zu befolgen, oder die Forderung, statt des

---

<sup>1</sup> Zit. nach H. M. Graupe: Die Entstehung des modernen Judentums. Hamburg 1977, S. 222.

<sup>2</sup> Nach J. H. Schoeps: Der Religionsreformer A. Bernstein und die Anfänge der jüdischen Reformbewegung im 19. Jahrhundert. In: K. E. Grözinger (Hrsg.): Judentum im deutschen Sprachraum. Frankfurt a.M., S. 332.

<sup>3</sup> Ebd., S. 333.

Sabbat mit der christlichen Umwelt den Sonntag zu feiern und die den gesellschaftlichen Verkehr mit Nichtjuden hindernden Speisegebote nicht länger zu beachten - lauter Dinge, welche die Gültigkeit des jüdischen Religionsgesetzes in Frage stellten.<sup>4</sup>

Eines der zentralsten Probleme, welches an den Kern des jüdischen Selbstverständnisses und der jüdischen Identität rührte, war die Frage, ob das Judentum nur eine Religion beziehungsweise Konfession oder ob es eine Nationalität oder gar eine *Nation* darstelle.

Die altjüdische Tradition läßt in dieser Frage keinen Zweifel aufkommen. Die jüdische Gemeinschaft hieß dort in erster Linie 'Am Jisrael', Volk Israel, das den übrigen 'Umot ha-Olam', den übrigen Völkern der Welt, gegenüber steht. In der mittelalterlichen Ständegesellschaft mit ihrem Privilegienrecht, das den ethnisch-religiösen Gruppen bis hinein in die Rechtspflege weitreichende Autonomie zubilligen konnte, begegnete ein solches nationales jüdisches Selbstverständnis keinen ernthafteren Schwierigkeiten. Erst als im Zuge der Emanzipation die bürgerliche Gleichstellung der Juden die jüdische Gemeindeautonomie einschränkte und das jüdische Selbstverständnis in eine konfliktreiche Dualität geriet, kam auch die jüdische Identität in die Krise.

Die vorher im wesentlichen von der synagogalen jüdischen Volksgemeinde geprägte Identität und die hauptsächlich auf sie gerichtete Loyalität wurden nunmehr gespalten und auf das Deutschtum als Kultur- und Staatsvolk auf der einen und die jüdische Gemeinschaft auf der anderen Seite verteilt.

Die bisher auf das jüdische Volk, sein Land und dessen nationale Zukunft gerichteten Bindungen und Hoffnungen, die sich im Messiasglauben zur unausweichlichen Entscheidungsfrage kristallisierten, mußten nunmehr auf das neue Staatsvolk, mit dem man sich identifizierte, umgeleitet werden. Diese altjüdische Messias Hoffnung, welche den eigenen Wohnort in Deutschland zum Exil erklärt, konnte bei der neuen jüdischen Verbundenheit mit dem Vaterland Deutschland nicht mehr gültig bleiben. Darum bekannte auch das am 2. April 1845 in Berlin von den Reformern veröffentlichte Manifest an die jüdischen 'Glaubensbrüder':

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu J. Katz: Die Halacha unter dem Druck der modernen Verhältnisse. In: K. E. Grözinger: Judentum im deutschen Sprachraum, a. a. O., S. 309, 324.

"Wir können nicht mehr beten mit wahrhaftem Munde um sein irdisches Messiasreich, das uns aus dem Vaterlande, dem wir mit allen Banden der Liebe anhängen, wie aus einer Fremde heimführen soll in unserer Urväter Heimatland" - So wenig wie man sich noch an die Gebote als an einen unverrückbaren Gesetzeskodex glaubte halten zu können.<sup>5</sup>

Derartige Forderungen sind nicht auf die Manifeste von deutschtümelnden Heißspornen beschränkt geblieben, sondern wurden Teil des reformerischen jüdischen Religionsverständnisses. Der führende Theologe der Reform, Abraham Geiger, hat im Jahre 1854, wie er selber sagt, dem allgemeinen Drängen nachgegeben und ein dem neuen Selbstverständnis angepaßtes Gebetbuch erarbeitet. Die Grundsätze, von denen er sich in dieser Neugestaltung des jüdischen Gebetes leiten ließ, waren vor allem:

"Die Klage über die verlorene volkstümliche Selbständigkeit Israels, die Bitte um Sammlung der Zerstreuten in Palästina, um Herstellung des Priester- und Opferdienstes tritt in den Hintergrund; Jerusalem und Zion sind die Orte, von denen die Lehre ausgegangen, an welche sich heilige Erinnerungen knüpfen, sie sind aber im Ganzen mehr als eine geistige Idee, als die Pflanzstätten des Gottesreiches, zu feiern, denn als eine gewisse Erdgegend, an welche sich etwa besonders die Vorsehung Gottes für alle Zeiten knüpfte. Ebenso heftet sich der ahnungsvolle Blick in die Zukunft auf das Messiasreich als auf die Zeit der allgemeinen Herrschaft der Gottesidee, der unter allen Menschen sich befestigenden Frömmigkeit und Gerechtigkeit, nicht aber als auf die Zeit der Erhebung des Volkes Israel."<sup>6</sup>

Das hier Gesagte hat um so mehr Gewicht, als die Mehrzahl der erwähnten Punkte das traditionell zentrale Gebet des jüdischen Gottesdienstes, das Achtzehn-Gebet betrifft, vergleichbar der Bedeutung des Vaterunser im christlichen Gottesdienst.

Das Judentum wird von den Reformern entnationalisiert und in die Universalität einer allgemeinen, vernunftgemäßen Gottesidee eingestellt, die in den zeitgenössischen Deutungen des Christentums ihre Entsprechung findet.

Einen Höhepunkt dieser assimilatorischen Neudeutung des Judentums erreichte das deutsche Judentum in dem Marburger Neo-Kantianer Hermann Cohen, welcher die eher noch negativ bestimmte theologische Ent-

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 334.

<sup>6</sup> A. Geiger: Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst [...]. Breslau 1854, S. VI.

nationalisierung des Judentums durch die Reformer verließ und gezielt den Weg eines deutsch-protestantischen Kulturjudentums einschlug:

"Liebe Brüder in Amerika!" schreibt er zu Beginn des ersten Weltkrieges, "Ihr werdet mich jetzt verstehen, wenn ich Euch sage: jeder Jude des Abendlandes hat neben seinem politischen Vaterland als das Mutterland seiner modernen Religiosität, wie seiner ästhetischen Grundkraft und damit des Zentrums seiner Kulturgesinnung, Deutschland zu erkennen, zu verehren und zu lieben. Ich habe die Überzeugung, daß auch in jedem gebildeten russischen Juden diese Pietät für die deutsche Bildung lebendig ist. Und ich habe daher auch die Zuversicht, daß er unseren deutschen Waffengang mit Rußland aus seinem jüdischen Herzen heraus begleiten muß."<sup>7</sup>

Hier ist das Ende eines Weges erreicht, den schon der andere große Reformer des Judentums im 19. Jahrhundert, Samson Raphael Hirsch, der Frankfurter Begründer der Neorthodoxie, mit allem Nachdruck bekämpft hatte. Samson Raphael Hirsch wurde nicht müde, eine Erneuerung des Judentums alleine aus den Quellen des Judentums zu fordern, aufgrund derer er die Absonderung des jüdischen Volkes von den Völkern der Welt zur konstitutiven Grundlage des 'Israel-Berufes', das heißt der Sendung Israels in der Welt erhob.

"ich trauerte", klagt er 1836 in seinen 19 Briefen über das Judentum, "ich trauerte, wenn so wenig Jissroel sich selber begriffe, so wenig seinen Geist mehr hätte, daß es Emanzipation als Ende des Goluß<sup>8</sup> begrüßte, als höchstes Ziel seines geschichtlichen Berufs [...] Juden müssen wir werden, im wahren Sinne Juden, von der Thauröh<sup>9</sup> Geist durchdrungen, sie als Quelle des Lebens aufnehmen [...]."<sup>10</sup>

Hirsch beharrte auf der Volkheit Israels und auf der Orientierung an der eigenen jüdischen Tradition, der Bibel, des Talmud und der übrigen jüdischen Schriften, wenn auch die Emanzipation erfreulicherweise Zugang zu neuen Lebens- und Erkenntnisbereichen schuf.

---

<sup>7</sup> Nach M. Brumlik: Zur Zweideutigkeit deutsch-jüdischen Geistes: Hermann Cohen. In: K. E. Grözinger: Judentum im deutschen Sprachraum, a. a. O., S. 379.

<sup>8</sup> Galut, Exil.

<sup>9</sup> Tora.

<sup>10</sup> Ben Usiel [S. R. Hirsch]: Iggröt Zafon: Neunzehn Briefe über Judentum. Zürich 1987, S. 90 (16. Brief).

## II. Buber zwischen Reform und Neoorthodoxie

Samson Raphael Hirschs Beharren auf der Volkhaftigkeit Israels, auf dessen geschichtlichem Getrenntsein von den übrigen Völkern, ist die Richtung, die auch Martin Buber einzuschlagen sich vorgenommen hat, wenn er auch in der Bewertung des traditionellen Religionsgesetzes durch einen tiefen Graben von Hirschs neoorthodoxer Religiosität getrennt war.

Nicht in Deutschland und seiner aufklärerischen Vernunftreligion, nicht in der protestantischen Kultur des Westens will Buber die Quellen der Erneuerung des Judentums suchen, sondern wie Hirsch, in der alten jüdischen Tradition. Die Bemühungen des Reformjudentums, die sich nur in Negationen erschöpften, nämlich in der Rationalisierung des Glaubens, in der Vereinfachung des Dogmas und der Milderung des Zeremonialgesetzes, hat Buber mit blankem Hohn bedacht und weit von sich gewiesen.<sup>11</sup>

Buber hält im Sinne der altjüdischen Tradition wie Samson Raphael Hirsch oder der Protozionist und Sozialist, Moses Hess, am Judentum als einem Volk oder einer Nation fest. Gerade darin sieht er den Weg der Erlösung für das Judentum. Buber gibt der Überzeugung Ausdruck, die er mit Hirsch und Hess gleichermaßen teilt, daß das jüdische Volk als Volk zunächst sich selbst verwirklichen müsse in seiner angestammten Eigenart, in seinem ihm blutmäßig eingepflanzten Wesen, erst dann könne es seine Mission im Dienste der ganzen Völkerwelt erfüllen.

Buber hat mit dieser Auffassung unter vielen Juden offenbar in kaum gekannter Weise ein neues jüdisches Selbstbewußtsein geweckt, so daß das Organ der Zionistischen Partei Österreichs eine Vortragsreise Bubers nach Wien mit folgenden emphatischen Worten begrüßen konnte:

---

<sup>11</sup> M. Buber: *Der Jude und sein Judentum*. Köln 1963. In seiner Rede mit dem programmatischen Titel 'Die Erneuerung des Judentums' von 1911 kritisiert Buber die Thesen von Moritz Lazarus in dessen posthum veröffentlichter Schrift desselben Titels: "das was hier [...] gepredigt wurde, war [...] im Grunde nur eine jüdische Variante dessen, was Luther mit Wiederbelebung des evangelischen Christentums meinte. Rationalisierung des Glaubens, Vereinfachung des Dogmas, Milderung des Zeremonialgesetzes - das war alles. Negation, nichts als Negation! Nein, es war unrecht, Luthers Namen zum Vergleich heranzuziehen - Luthers Konzeption eines evangelischen Lebens war unendlich schöpferischer gewesen. Dies hier war nicht Reformation, es war nur Reform - nicht Erneuerung des Judentums, sondern dessen Fortsetzung in einer leichteren, eleganteren, europäischen, salonfähigeren Form." (S. 31).

"In der kommenden Woche wird Marin Buber in Wien sein und wird zu den Wiener Juden sprechen. Uns obliegt es, daß wir uns bereiten, sein Wort zu empfangen. Wie der Jude, der sich des Werktages der Woche in aufreibender Arbeit bemüht hat, das Festkleid anlegt, um sich für den Sabbat zu rüsten, der seine Seele in göttlichem Aufschwung von den Schlacken der Unheiligkeit befreit und sie in der Sammlung des Höchsten mit neuer Kraft ausstattet, die Sendung auf Erden zu vollbringen, so tut es not, daß wir unseren Geist befreien von all den bedrängenden und verwirrenden Zweckgedanken, die unsere Leben erfüllen, und ihn mit einem Festkleide umhüllen, ihn bereiten, die Worte der sammelnden und befreienden Kraft zu vernehmen...Uns ist er (Buber) nicht der Verkünder überzeitlicher Werte, nicht der Entdecker neuer Erkenntnisse oder Denkmethode, nicht der Weiser verborgener und verschollener Güter und Werke des Menschengestes. Uns ist er der Erlöser...der unsere Wiedergeburt im Geiste bewirkt hat...Zu Schewuot, dem Feste der Gesetzgebung, kommt Martin Buber nach Wien. Wir warten auf ihn, wie Wächter auf den Morgen warten."<sup>12</sup>

Buber, von seinen Anhängern geradezu mit messianischen Epitheta ausgestattet, war ganz auf den Genius des jüdischen Volksgeistes ausgerichtet und sieht das Ziel des Juden darin,

"sich und die anderen zu dem großen Selbstbewußtsein des Judentums zu erziehen, zu dem Selbstbewußtsein, dem der Geistesprozeß des Judentums in seiner ganzen Größe, in der Fülle seiner Elemente, in den vielfältigen Wandlungen seiner geschichtlichen Offenbarung und in dem namenlosen Geheimnis seiner latenten Gewalten sich kundtut."<sup>13</sup>

Es geht Buber darum, die "natürlichen Tendenzen des (jüdischen) Volksgeistes"<sup>14</sup> wieder zur Geltung zu bringen und zu neuer Kreativität zu erwecken. Der Weg, den der Jude nach Buber dabei zu gehen hat, ist der Weg der Verbindung mit dem jüdischen Volkstum, "weil ihm aus der

---

<sup>12</sup> 'Der Israelit', welcher diese Begrüßungsgeologie abdruckte, setzte sie allerdings unter die Überschrift: "(Der Balchem von Heppenheim.) Das offizielle Organ der zionistischen Partei Österreichs hielt den Anlaß des Jugendtages für wichtig genug, um Martin Buber mit folgender Apotheose zu begrüßen". Im Nachwort lesen wir sodann: "'Hessen', so bemerkt S. Meisel dazu in der Wiener 'Neuzeit', 'ist ein gesegnetes Land und hat uns früher einmal einen Baal-Schem von Michelstadt geschenkt, warum nicht jetzt gar einen Erlöser aus Heppenheim, einen Bergprediger von der Bergstraße! [...]" In: Der Israelit. Ein Centralorgan für das orthodoxe Judentum (Hrsg. Dr. Lehmann, Mainz), 59. Jg., Nr. 27 (4.7.1918), S. 4.

<sup>13</sup> M. Buber: Der Jude und sein Judentum, a.a.O., S. 45.

<sup>14</sup> Ebd., S. 45.

Verbindung mit dem Volkstum die bild- und formschaffende Kraft selber zuströmt."<sup>15</sup>

Für diese Verbindung des Juden mit dem jüdischen Volkstum erkennt Buber drei Elemente:

"Vor ihm [dem Juden] [...] das heilige Werk des Volkstums in Schrifttum und Geschichte [...]

um ihn [...] die gegenwärtige Volksmasse, in der, und sei sie noch so entartet, die Gegenwart des Göttlichen [...] fortlebt [...]

In ihm [...] das verschwiegene Zeitengedächtnis der tiefsten Schichten seiner Seele, daraus, wenn er es nur zu erschließen vermag, ihm die wahre Kunde quillt [...]"<sup>16</sup>

Angesichts einer derartigen völkerpsychologisch-mythischen Hochschätzung des Volkscharakters und der in ihm blutmäßig ruhenden eigenen Kraft, mußte Buber das Gefühl der Verbundenheit der Reformen mit der deutschen Volkskultur für eine reine Illusion halten, die er schon 1919 allmählich zerrinnen sieht.<sup>17</sup>

Buber richtet aufgrund dieser Einsichten seinen Blick konsequent auf die jüdische Tradition, um von dort das ans Licht zu heben, was er als den wahren Geist des jüdischen Volkes erachtet. Seine Studien gelten darum vorzüglich der Bibel und den zeitlich davon bald dreitausend Jahre getrennten chasidischen Erzählungen. In beiden glaubt er den jüdischen Geist am deutlichsten verwirklicht. Bubers Hinwendung gerade zum Chasidismus, einer dynamischen und mächtigen Volksbewegung im Osten Europas, ist gewiß nicht zuletzt in einer Auffassung begründet, die schon Moses Hess geäußert hatte, nämlich, daß dort im Ostjudentum, anders als im Westjudentum der wahre jüdische Volksgeist noch erhalten sei.

Alfred Lemm, ein Adept der 'Prophetenschule' Martin Bubers, wie Armin Blau im Sprachrohr der Neoorthodoxie süffisant bemerkte, hat darum in seiner Schrift "Der Weg des Deutschjuden" programmatisch festgestellt: "Nur dem Ostjudentum verdankt das Westjudentum seinen Fortbestand und seine Verjüngung, nur vom Osten strömen noch Kraftquellen und Lebensenergien dem Westvolke zu."<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup>Ebd., S. 127.

<sup>16</sup>Ebd., S. 127.

<sup>17</sup>Ebd., S. 131.

<sup>18</sup>Nach Jeschurun 1927, S. 470.

Um die Hochschätzung des Ostjudentums, oder genauer gesprochen, des osteuropäischen Chasidismus, durch Martin Buber recht verstehen zu können, sollte man indessen beachten, in welcher geschichtlichen Kontinuität Buber gerade diesen Zweig des Judentums ansieht.

In wenigstens zwei parallelen Geschichtsabrissen skizziert Buber seine Sicht der jüdischen Geschichte vom Altertum bis zum Chasidismus, als die Geschichte des wahren jüdischen Volkscharakters. Und obgleich Buber in der einen Schrift (*Die Erneuerung des Judentums*, 1911) den jüdischen Volkscharakter in der Triade Einheit, Tat und Zukunft<sup>19</sup> ausgedrückt sieht, und in der anderen (*Der heilige Weg*, 1919) als die 'Tendenz zur Verwirklichung in der wahren Volksgemeinschaft'<sup>20</sup>, sind die geschichtlichen Stufen der jeweiligen Höhepunkte und Vollendung dieses von ihm behaupteten jüdischen Volkscharakters in den beiden historiosophischen Stücken beide Male die selben.

Ich folge zunächst der letztgenannten Schrift, die Buber dem ermordeten Gustav Landauer 'aufs Grab legte', in der er die Verwirklichung des Religiösen in sozialutopischen Begriffen beschrieb. Nach dem Geschichtsabriß im 'Heiligen Weg' reichte die erste Phase des echten Judentums, das sich in der Menschengemeinschaft verwirklichte, und in der alleine Gott über Israel herrschte, von den Erzvätern über Moses bis zum Propheten Samuel<sup>21</sup>, wurde dann aber "zuweilen von einer machtsüchtigen Priesterschaft mißbraucht"<sup>22</sup>, um schließlich von den biblischen Propheten erneut verwirklicht zu werden.<sup>23</sup>

In der Geschichte des zweiten Staates, mit der Errichtung des zweiten Tempels, "realisiert sich" nach Buber "ein Zerrbild dieser Idee. Schon unter Esra beginnt die Entwicklung, (jetzt) tritt die Tendenz, das Göttliche im Aufbau der Gesellschaft auszuprägen, bei den führenden Männern zurück; das ihnen allein überlassenen Gebiet ist das der geistigen Ordnung."<sup>24</sup> Der Gedanke der Gemeinschaftsformung wird nun von "Ritualismus und Nationalismus" behindert. "Die sogenannte Theokratie,

---

<sup>19</sup> M. Buber: *Der Jude und sein Judentum*, a. a. O., S. 34ff.

<sup>20</sup> Ebd., S. 90ff.

<sup>21</sup> Ebd., S. 96

<sup>22</sup> Ebd., S. 95

<sup>23</sup> Ebd., S. 97

<sup>24</sup> Ebd., S. 98

die sich in dem aller Säfte eines freien Gemeinschaftslebens beraubten Gemeinwesens ausbildete, gipfelt endlich [...] in der karikaturhaften Gestalt des hellenistischen Hohenpriesters.<sup>25</sup>

Aus dieser tiefen Enttäuschung, so Buber, führt erst die Wende, die das Essäertum brachte, welches der Sozialutopie Bubers schon wieder recht nahe gekommen scheint<sup>26</sup>, denn er glaubt, das heimliche Vermächtnis dieser jüdischen Sondergruppe des hellenistischen Palästina sei der Ruf gewesen "Beginnt Juden zu sein!"<sup>27</sup> - und zwar in einer erdverbundenen proto-kommunistischen Gemeinschaft.

Nach den Essäern fügt Buber - für den mit der jüdischen Tradition und deren Selbstverständnis Vertrauten die überraschendste Wendung - als nächstes Glied in der Geschichte seines wahren Judentums den neutestamentlichen Jesus an:

"eines zentralen Juden muß ich gedenken, in dem sich der jüdische Verwirklichungswille sammelte und durch den er sich brach. Es ist urjüdischer Geist der wahren Gemeinschaft [...] Dies, daß Gott in der Welt und Weltlichkeit durch deren glühende Reinigung und bildnerische Vollendung verwirklicht werden will, daß die Welt das verwüstete Haus ist, das für den Geist gerichtet werden soll [...] dieses abgründige Wissen ist Jesu tiefstes Judentum."

Die dem Urchristentum folgende Zeit der Spätantike und des Mittelalters trägt nach Buber erneut den Stempel "des reinen Ritualismus [...], der [...] der jüdischen Religiosität ihr inneres Leben, das Streben nach Verwirklichung verkümmerte".<sup>28</sup> Diese lange fast zweitausend Jahre währende Zeit der Entartung von der Antike durch das ganze Mittelalter kam nach Buber erst wieder im Chasidismus des achtzehnten Jahrhunderts zu Ende:

"Erst in der Spätzeit der Diaspora, als der verwegene Versuch entstanden, mitten in ihrem Wirrsal, unter das Joch der Fremde gebeugt und vom Anhauch der Entartungen versehrt, die wahre Gemeinschaft zu errichten [...] in der (die) innige Verbindung des Zaddiks mit den Chassidim und dieser untereinander in steter gegenseitiger Hilfe Leibes und der Seele den Weg zum Unbedingten bahnt."<sup>29</sup>

Schließlich wurde, so Buber, auch der Chasidismus wieder vom Ritua-

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 99

<sup>26</sup> Ebd., S. 99f

<sup>27</sup> Ebd., S. 100

<sup>28</sup> Ebd., S. 106

<sup>29</sup> Ebd., S. 107f.

lismus erstickt, dem schließlich Buber seinen eigenen Aufruf zur "Gemeinschaft als (der) Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen", entgegenschallen läßt.<sup>30</sup>

Die hier von Buber skizzierte "Geschichte der jüdischen Verwirklichungstendenz"<sup>31</sup>, in der er das Urjüdische realisiert sieht, läßt den Religionshistoriker aufhorchen, der die Selbstdarstellungen des Judentums aus den hebräischen und aramäischen Quellen der Antike und des Mittelalters kennt. Die von Buber durchgeführte Periodisierung der jüdischen Geschichte und noch mehr deren Kriterien sind jener hebräisch jüdischen Tradition weitgehend fremd. Die jüdische Geschichte, die Buber in seinen historischen Skizzen zeichnet, entspricht dem Geschichtsbild vom Judentum, wie es - abgesehen vom Chasidismus - in der protestantischen theologischen Wissenschaft, vor allem seit Julius Wellhausen, üblich geworden ist. Es ist das Bild von der Geschichte eines angenommenen jüdisch-prophetischen Geistes, der wieder und wieder vom Ritualismus und toter Gesetzlichkeit verdrängt wurde.

Die wahre Erbfolge altisraelitischer Religion führte laut diesem christlichen Geschichtsbild gleichfalls von den Erzvätern über die Propheten direkt zu Jesus und der christlichen Urgemeinde. Die nachexilischen Zeit (ab 538 vor der christlichen Zeitrechnung) und insbesondere seit Esra und Nehemia (ab 445 vor der Zeitrechnung) gilt in dieser Sicht der jüdischen Geschichte als eine Zeit der toten Gesetzlichkeit ebenso auch die Jahrhunderte des 'nachchristlichen' antiken und mittelalterlich-neuzeitlichen Judentums. Buber folgt dieser protestantischen Periodisierung der jüdischen Geschichte und deren Beurteilung im weitesten Maße. Es braucht darum nicht zu verwundern, daß Buber wiederholte Male Jesus und seine Bewegung als die leuchtende Gestalt und Verwirklichung des Judentums apostrophiert. So zum Beispiel in der Rede über die Erneuerung des Judentums:

"Aber zur gleichen Zeit wurde das Zeremonialgesetz immer starrer und lebensfremder. Da geschah es, daß die Bewegung aus den sich absondernden Lebensgemeinschaften (der Essäer) entflammte, die heute, irriger und irreführender Weise, Urchristentum genannt wird; sie könnte viel eher, freilich in einem andern Sinne als dem historischen, Ur-Judentum heißen, denn sie hat

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 119.

<sup>31</sup> Ebd., S. 109.

mit dem Judentum weit mehr als mit dem zu schaffen, was man heute als Christentum bezeichnet."<sup>32</sup>

Selbst hierin, in der Suche nach dem historischen Jesus unter den Trümmern und Verschüttungen des kirchlichen Christus, folgt Buber der zeitgenössischen protestantischen Theologie, die in ihrer Leben-Jesu-Forschung Jesus gleichfalls nicht als den Gottessohn und Herrn der Kirche zeichnete, sondern als das menschliche Vorbild. "Der geschichtliche Jesus", sagt Albert Schweitzer dazu "kann nur eine Persönlichkeit gewesen sein, welche den Gegensatz des jüdischen Bewußtseins, nämlich die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, in ihrem Selbstbewußtsein aufgelöst hatte, ohne aus dieser Auflösung eine neue religiöse Trennung und Entfremdung hervorgehen zu lassen, und die sich aus den Formen der gesetzlichen Knechtschaft in ihre Innerlichkeit zurückgezogen hatte, ohne um neue gesetzliche Fesseln besorgt zu sein."<sup>33</sup>

In ganz ähnlicher Weise ist für Buber der hinter den kirchlichen Verschüttungen hervorgekommene Jesus, ein Mensch, der wider die Trennung des Menschlichen vom Göttlichen eintritt, ein Mann, der wider Entfremdung und Ritualismus kämpfte. Das von den protestantischen Theologen bekämpfte Judentum ist auch nach Buber mit der Abirrung vom wahren und echten Judentum, für das Buber mit der selben Vehemenz wider die vermeintliche Erstarrung kämpft.

Buber stimmt noch in einem weiteren Punkt der protestantischen Sicht bei, nämlich daß das Judentum nach Jesus seine Aufgabe und Sendung durch Ritualismus und Gesetzlichkeit verraten hat. Buber teilt damit die bis heute von vielen im jüdisch-christlichen Dialog aktiven Christen vertretene Meinung, daß es nur eines gemeinsamen Zurückgehens auf den vorkirchlichen Jesus bedürfe, um an einen Konvergenzpunkt von Juden- und Christentum zu kommen, den man als Ausgangspunkt des Dialoges fruchtbar machen könne. Buber hat diesen Rückschritt über achtzehnhundert Jahre selbst vollzogen, wenn er behauptet, der osteuropäische Chasidismus des 18. Jahrhunderts habe nach achtzehnhundert Jahren von Erstar-

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 37.

<sup>33</sup> Schweitzer in seiner Darstellung des protestantischen Theologen Bruno Bauer, der zwischen den Jahren 1840-52 publizierte; A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Bd. 1. Tübingen 1966, S. 185; vgl. noch M. Buber: Der Jude und sein Judentum, a.a.O., S. 58, 69.

rung und Ritualismus den altjüdischen Urgeist wieder aufleben lassen, der seit Jesus im offiziellen Judentum unterdrückt geblieben sei, und allenfalls von einem unterirdischen Judentum weitergetragen wurde.

Bubers eigenwillige Geschichtskonstruktion besagt außerdem nichts Geringeres, als daß er eben jene Zeiten, welche dem traditionellen Juden und dem modernen Geistesgeschichtler des Judentums gleichermaßen als die Fundamente und höchst kreative Phasen des Judentums gelten - nämlich die Zeit des Talmud und der mittelalterlichen jüdischen Theologie - daß er diese wichtigen Phasen jüdischer Selbstfindung einfach vom Tische fegt und als Entartung darstellt. Diese dem empirischen Judentum Gestalt gebende Phase ist für Buber "die Epoche der unproduktiven Geistigkeit, jener Geistigkeit, die fernab vom Leben und vom lebendigen Streben nach Einheit sich von Bücherworten, von Deutungen der Deutungen nährte und in der Luft der ideenlosen Abstraktion ein armseliges, verwirrtes, krankes Dasein fristete."<sup>34</sup>

Der Grund, warum Buber mit so leichter Hand, ja zuweilen rigoristisch-dogmatischer Agressivität<sup>35</sup> all das beseitigen konnte, was einem traditionellen Juden das Herz erwärmte, ist wiederum eine Überzeugung, welche ihrer Struktur nach eher von der protestantischen Theologie als von der jüdischen Tradition herrührte, nämlich die Reduktion des Jüdischen auf ein einziges Dogma, das ihm als Kriterium für die Beurteilung des Jüdischen gelten sollte, selbst, wenn dieses zentrale Dogma sich bei Buber im Laufe seiner Entwicklung inhaltlich veränderte.

Im Gegensatz zu Bubers einseitiger Beurteilung des wahrhaft Jüdischen kannte das Judentum in seiner ganzen Geschichte stets die kulturelle, geistige und theologische Differenzierung und Vielfalt und hat niemals ein einzelnes Kerndogma zum Motor einer geistigen Flurbereinigung werden lassen, vergleichbar dem protestantischen sola fide. Diese seine theologische Heckenschere läßt Buber mit bewundernswerter Leichtigkeit den Verlust traditioneller jüdischer Kulturwerte gering achten. Darum sagt er einmal: "All der Verzicht auf Güter der nationalen Kultur oder der religiösen Tradition ist gering gegen den unseligen Verzicht auf das kostbarste Erbe des klassischen Judentums: auf die Tendenz der Verwirklichung."<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> M. Buber: *Der Jude und sein Judentum*, a.a.O., S. 24.

<sup>35</sup> vgl. z.B. ebd., S. 92.

<sup>36</sup> Ebd., S. 89.

Für eine derartige Einengung des Jüdischen auf einen einzigen Kerngedanken kann sich Buber denn auch nicht, wie er stets tut, auf die biblischen Propheten berufen. Es ist wiederum eine der protestantischen Auffassung vergleichbare einseitige Verkürzung der prophetischen Mission auf die Ethik, in der man eine Kampfansage gegen den Tempelkult sehen wollte, eine Auffassung, die auch von der protestantischen Theologie selbst längst wieder als unrichtig verworfen wurde.

In einem weiteren, vielleicht noch viel entscheidenderen Punkte ist Buber eher vom Christentum als von der jüdischen Tradition abhängig, nämlich in der ausschließlich theologischen Definition des wahrhaften Judentums. Während die jüdische Tradition ein ganzes Bündel von Kriterien für das Jüdische kennt, die durchaus verschiedenen Bereichen angehören<sup>37</sup>, ist Bubers Kriterium für das Jüdische höchst einseitig, ist nicht empirisch, sondern dogmatisch; sein Kriterium ist nicht dem ideologischen Pluralismus verpflichtet, der das ältere jüdische Denken prägte, sondern ausschließlich seiner von ihm selbst erkorenen dogmatischen Definition. Gerade dies hat Bubers Judentum der christlichen Welt vor allem der Nachkriegszeit so akzeptabel gemacht und so vertraut erscheinen lassen, dem in der jüdischen Tradition beheimateten Juden dagegen so fremd.<sup>38</sup>

All diese bislang gezeichnete großartige Einseitigkeit seiner Sicht des Judentums, deutet Buber schließlich auch in den Teil der jüdischen Tradition hinein, den er als das letzte Aufscheinen jenes genuinen Urjudentums betrachtete, den Chasidismus, dem er sich darum nicht zuletzt im Dienste seiner prophetischen Erneuerung des Judentums zugewandt hatte.

Die Auswahl Bubers aus den Texten der chasidischen Literatur entspricht konsequent seiner dogmatischen Richtschnur für das 'Urjüdische', und Bubers Chasidismusdeutung durchläuft Schritt für Schritt die selben Abwandlungen die sein jüdisches Zentraldogma und seine Philosophie er-

---

<sup>37</sup> Man denke an Kriterien wie die Abstammung von einer jüdischen Mutter, die soziale Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde, das Befolgen der Gebote, der Glaube an den Gott Israels und sein Wirken in der jüdischen Geschichte etc.

<sup>38</sup> Buber sagt einmal: "diese Welt ist durchaus unjüdisch, und die Individuen jüdischer Konfession oder Nation, die deren Götzen anbeten und ihren Geboten gehorchen, usurpieren den Namen Juden, ob sie nun die Schaufäden unter dem Rock oder das Zionsabzeichen an ihm tragen". In: M. Buber: Der Jude und sein Judentum, a. a. O., S. 92.

fuhr.<sup>39</sup> Dies ist der Grund, warum Bubers Chasidismus bei christlichen Lesern so große Resonanz gefunden hat, nicht aber im traditionsgebundenen Judentum, geschweige denn bei den Chasidim selbst.

Der christliche Charakter von Bubers Chasidismus ist schon den traditionsverbundenen Zeitgenossen Bubers nicht verborgen geblieben. So schreibt der bereits genannte Armin Blau in der Zeitschrift der Neoorthodoxie<sup>40</sup>: "So groß und unbestreitbar Bubers Verdienste um die Erklärung und Popularisierung des Chasidismus sind, seine mystisch-christelnde Schwärmerei hat schon viele klare Köpfe Jungjudas verdunkelt. Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat schon gelegentlich einer Besprechung der Bücherei des 'Jüdischen Verlags' (zu dessen Mitbegründern auch Buber gehörte) die Wahrnehmung ausgesprochen, daß moderne jüdische Erzähler in ihren Darstellungen manchesmal Gedankengänge offenbaren, 'welche ein von christlichen Idealen begeisterter Autor in die jüdische Volksseele hineinprojiziert, ein Seitenstück zu der Buberschen Identifizierung des vermeintlich echten Judentums mit dem Urchristentum'."<sup>41</sup> Blau nennt in dem selben Artikel Leute wie Buber darum nicht zu Unrecht "unsere modernen jüdisch-protestantischen Theologen".<sup>42</sup>

Dem Leser meiner bisherigen Ausführungen mag inzwischen deutlich geworden sein, weshalb dieser Beitrag den Untertitel 'Das doppelte Mißverständnis'trägt.

Das erste Mißverständnis ist dieses:

Buber ist gegen die Entnationalisierung und Konfessionalisierung des Judentums ausgezogen, wie sie von der Reformtheologie betrieben wurde. Er ist gegen diese Auflösung des volkhaften Verständnisses des Judentums zu Felde gezogen, um das "echte Judentum" wieder ans Licht zu heben und zur Triebfeder der Erneuerung des Judentums als Volk werden zu las-

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu K. E. Grözinger: Martin Bubers Chasidismus-Deutung. In: W. Licharz (Hrsg.): Dialog mit Martin Buber. Frankfurt a.M. 1982, S. 231-56; ders., Chasidismus und Philosophie - ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers. In: W. Licharz/H. Schmidt (Hrsgg.): Martin Buber (1878-1965). Frankfurt a.M. 1989, Bd. I, S. 281-94; ders., Martin Buber und die jüdische Tradition. In: R. Sesterhenn (Hrsg.): Das Freie Jüdische Lehrhaus - eine andere Frankfurter Schule. München/Zürich/Freiburg 1987, S. 33-42.

<sup>40</sup> Jeschurun 1919, S. 475.

<sup>41</sup> Ebd., S. 476.

<sup>42</sup> Ebd., S. 478.

sen. Er glaubte dieses echte Judentum in der Seele des Volkstums und des Blutes geborgen und ist mit diesem vermeintlich verborgenen Schatz gegen die altjüdische Tradition aufgetreten. Erst wenn das Judentum solchermaßen zu sich selbst gefunden habe, so argumentierte Buber, könne sein Zusammenleben mit den anderen Völkern, darunter den Deutschen, die ihm gemäße Form gewinnen: ein selbstbewußtes, in seiner Andersartigkeit gewisses Judentum kann der Welt beispielhaft wirkliches Leben vorleben.<sup>43</sup>

Was aber ist das für ein Judentum, das Buber in seiner jüdischen Volksseele gefunden hat? Es ist ein Judentum, das vom deutschen Christentum in einem solchen Maße geprägt war, daß diejenigen, bei welchen Buber das Urjudentum vermutete und bewahrt sah, nämlich die Ostjuden, dieses Judentum Bubers nicht als das ihre erkennen konnten, geschweige denn anerkennen wollten. Es hat schon seine Berechtigung, daß gerade Buber - im Gegensatz zu Gershom Scholem - von einer deutsch-jüdischen Symbiose sprach.<sup>44</sup> In seiner Deutung des Judentums hat er sie beispielhaft vorgeführt - und so braucht es nicht zu erstaunen, daß, im Gegensatz zu den Chasidim selbst, es vor allem die Christen sind, die Bubers Chasidismus so freudig begrüßen. Paradigmatisch dafür ist eine Äußerung des katholischen - Theologen Hans Urs von Balthasar, der zur Neuauflage von Bubers Reden über das Judentum schrieb: "Bubers Reden über das Judentum, die in immer neuen Abwandlungen sein Leben begleiten, sind für die jüdische Sache Gründungsurkunden, gleichgültig, ob das heutige Israel (als Weltvolk und als Land) sie als solche anerkennen mag oder nicht."

Der fast drohende Unterton dieser Worte enthüllt des Mißverständnisses zweite Seite. Die christliche Welt, welche Buber aus Unkenntnis des anderen Judentums allzu bereitwillig glaubte, vermeinte hier dem echten Judentum zu begegnen und dachte das Judentum nun wirklich zu verstehen, um die Juden als Brüder annehmen zu können. Ja, vielleicht glauben manche Christen sogar, wie dies in Balthasars Worten anklingt, ein solches Judentum von den Juden einfordern zu dürfen - denn in der Tat begegnet man hier einem Judentum nach christlichem Geschmack.

Somit enden meine Überlegungen mit der Diagnose einer Tragik, der Tragik eines beiderseitigen Mißverständnisses: Buber glaubte als deutscher

---

<sup>43</sup> vgl. z.B. M. Buber: Der Jude und sein Judentum, a.a.O., S. 26, 219.

<sup>44</sup> Ebd., S. 644-47.

Jude auf dem Weg zu einem neuen - alten jüdischen Selbstverständnis, seinem Deutschtum entrinnen zu können, um so als selbstbewußter Jude mit dem so selbstbewußten Deutschen kommunizieren zu können, während der Deutsche und Christ glaubte und glaubt, den nun zu sich selbst gekommenen Juden als einen ihm wahrhaft nahen und so leicht verstehbaren Bruder aufnehmen zu können.

Norbert Altenhofer hat den Referenten zur Vorbereitung der Frankfurter Tagung einige empirisch belegte Modelle für die Modalitäten des intellektuellen und gesellschaftlichen Umgangs mit der jüdischen Minderheit an die Hand gegeben. Er nannte in seinem Arbeitsblatt unter anderen:

das Synthesemodell, das an die Kompatibilität der unterschiedlichen Positionen glaubt und

das Koexistenzmodell, das zur Toleranz bei der Betonung der Andersartigkeit aufrief.

Daran gemessen ist Buber ausgezogen, ein Koexistenzmodell zu suchen, Toleranz fordernd trotz betonter Andersartigkeit. In Wahrheit hat er aber nur ein vermeintliches Synthesemodell gefunden, das ihm und den Partnern von der anderen Seite die Illusion der so leichten Koexistenz vorgaukelte. Dieses Mißverständnis ist um so tragischer, als die von Buber gefunden geglaubte Form der Koexistenz mit den Nichtjuden, ihm selbst die Koexistenzmöglichkeiten mit den toratreuen Juden abschnitt.

Bubers Modell ist auf der andern Seite zugleich ein Beleg für das Scheitern eines Synthesemodells, denn trotz der objektiven Kompatibilität von Bubers Judentum mit dem christlichen Protestantismus, konnten sich Buber und sein Gefolge letztlich nicht konsequent zu diesem Syntheseweg entscheiden, weil bei ihnen dennoch das Gefühl der Andersartigkeit bestehen blieb, darum glaubte Buber mit aller Vehemenz auf dem eigenen jüdischen Volkscharakter bestehen zu müssen. Die von Buber vorgetragene Synthese konnte die innere Befriedigung des Juden Buber anscheinend nicht leisten.

Gewiß, dies ist eine extreme Sicht, die in ihrer Überzeichnung an der gelebten Wirklichkeit vorbei gehen mag. Aber sie ist dazu angetan, den Ernst des Problems ins Bewußtsein zu rufen. Der geforderte Ausgleich zwischen den beiden Kulturen erinnert an die mittelalterliche Problematik der *coincidentia oppositorum*, die nach einigen Kabbalisten erst in der messianischen Zeit oder in der Gottheit statthaben wird. Nicht umsonst hat

darum Buber selbst die Erfüllung dieses ersehnten Zustandes der Verwirklichung in die messianische Zeit, die absolute Zeit, verlegt.