

Martin Luther



Martin Buber Werkausgabe

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

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Martin Buber Werkausgabe

21

Schriften zur zionistischen Politik und zur jüdisch-arabischen Frage

Herausgegeben und kommentiert
von Samuel Hayim Brody und Paul Mendes-Flohr.
Eingeleitet von Paul Mendes-Flohr



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet unter <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Gefördert von der Gerda Henkel Stiftung.

GERDA HENKEL STIFTUNG

Gefördert vom Bundesministerium für
Bildung und Forschung.



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Gefördert von der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf.



HEINRICH HEINE
UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

Gefördert von der Anton-Betz-Stiftung
der Rheinischen Post e.V.



ANTON-BETZ-STIFTUNG
DER RHEINISCHEN POST EV.
GEMEINNÜTZIGER VEREIN ZUR FÖRDERUNG
VON WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG
DÜSSELDORF

Gefördert von der
Israel Academy of Sciences and Humanities.



1. Auflage

Copyright © 2019 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Straße 28, 81673 München

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist
ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis
zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten.

Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss.

Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Druck und Einband: Hubert & Co, Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-02697-8

www.gtvh.de

Inhalt

Vorbemerkung	11
Dank	13
Buber, der Zionismus und die arabische Frage	15

Schriften zur jüdisch-arabischen Frage

[Stimmen nach der Balfour-Deklaration]	49
Vor der Entscheidung	51
In später Stunde	59
[Rede auf dem XII. Zionistenkongress in Karlsbad (1.-14.09.1921).]	64
Nationalismus	72
[Kongreß-Resolution zur arabischen Frage]	82
Kongreßnotizen zur zionistischen Politik	83
Zur Klärung	93
Streiflichter	99
Nachbemerkung	104
Frage und Antwort	106
Brith Shalom	107
Selbstbesinnung	108
[Rede auf dem XVI. Zionistenkongress in Zürich 1929.]	119
Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina	125
Wann denn?	137
Gegen die Untreue	142
[Begrüßungsworte]	146
Brief an Gandhi	150

Rechenschaft	163
Pseudo-Simsonismus	167
Haben wir einen eigenen Weg?	172
Falsche Propheten	176
Brief an die Institutionen	181
Über eine verfälschende Kritik	183
»Defaitismus«	185
Das Programm des Ichud	188
Vorwort [zu »In stummen Tagen«]	189
Mehrheit oder so viele wie möglich?	192
Glaube es nicht!	196
Eine weitere Klarstellung	198
Zwiegespräch über »Biltmore«	200
Zum Problem »Politik und Moral«	203
Our Reply	207
Oral Testimony before the Anglo-American Committee on Palestine	212
[Ein tragischer Konflikt?]	248
[Nein, es ist nicht genug]	251
Ein Gnadengesuch	253
Zwei Völker in Palästina	255
Nicht ein Judenstaat, sondern ein bi-nationales jüdisch-arabisches Staatsgebilde	262
Die Wahrheit und das Heil	270
Palestine: Can Deadlock Be Broken?	272
Lassen wir es nicht zu, dass uns die Strasse beherrscht!	281
Ein grundlegender Irrtum, der beseitigt werden muss	283
Zweierlei Zionismus	285

<i>Inhalt</i>	7
[Nach Bernadottes Ermordung]	288
Let us Make an End to Falsities!	290
[Antwort auf Gideon Freudenbergs offenen Brief an Martin Buber]	292
Schriftstellergespräche [Auszug]	294
Die Details in »Flammen im Himmel über Jerusalem«	296
[Nach der politischen Niederlage]	298
Die Söhne Amos'	305
[Vorwort zu einem geplanten Band über arabisch-jüdische Verständigung]	309
[Protest gegen die Enteignung arabischer Böden, offener Brief des Ichud]	311
Wir brauchen die Araber – die Araber brauchen uns! [Interview]	313
An Stelle von Polemik	318
Character Change and Social Experiment in Israel	321
Brief an den Ministerpräsidenten	329
Diskussion über »aktive Neutralität«	331
Memorandum [on the Military Government]	333
Old Zionism and Modern Israel	337
Der Weg Israels	340
Manifest des »Ichud« [Zum Flüchtlingsproblem]	344
Die Rechte der arabischen Bevölkerung	346
Echte Gleichberechtigung für die Minderheit!	347
[Briefwechsel zwischen Buber und Ministerpräsident Levi Eschkol]	349
The Time to Try	352

Schriften zur zionistischen Politik

Über Gemeinschaft und Gesellschaft	357
Zum Aufsatz »Aus Neid«	363
Die Vertretung	364
Der Acker und die Sterne	369
Brief an das Aktions-Comité der Zionistischen Organisation	371
Unsere Konstitution	375
Weisheit und Tat der Frauen	376
Zion und die Gola	381
Die Nacht der Gola	384
Worte des Bratzlawers über Erez Israel	386
Der Chaluz und seine Welt	388
Berthold Feiwel zum Gedächtnis	391
Die Jugend hoch hinaus	393
Unser Standpunkt zur Sowjetunion im Krieg	395
Zur inneren Stärkung	397
Warum hat die Golah versagt?	401
Arthur Ruppin zum Gedenken	403
Von einem junggebliebenen Alten	411
Zwei Dichtungen	412
Wir errichten eine Bühne	414
Social Experiments in Jewish Palestine	416
An Chaim Weizmann	420
Eternal Truths	421
Die Krise und die Wahrheit	422
God's Word and Man's Interpretation	424
Reine Verantwortung	426

<i>Inhalt</i>	9
Durch sein Vertrauen wird er leben	433
Über eine scheinbare Prüfung	438
Nachtrag zu einem Gespräch	441
Ueber ein Zusammentreffen und was darauf folgte	444
Rede bei der Gedenkfeier der Universitaet fuer David Werner Senator, am 12. Dec., 1953	446
Die wahre Geschichte	449
Moses Hess und die nationale Idee [Vorwort]	450
Georg Landauer zum Gedenken. Zum zweiten Todestag	464
Über Ernst Simon, den Erzieher	465
Israel's Mission and Zion	467
Für Kurt Blumenfeld	471
Die Sowjets und das Judentum	472
Regeneration eines Volkstums	482
Zur Geschichte der nationalen Idee	501
Herzl vor der Palästina-Karte	505

Kommentar

Editorische Notiz	510
Diakritische Zeichen	512
Einzelkommentare	513
Abkürzungsverzeichnis	742
Quellen- und Literaturverzeichnis	745
Stellenregister	759
Sachregister	761
Personenregister	765

Gesamtaufriss der Edition	776
Chronologisches Gesamtregister der Werke, Aufsätze und Beiträge Martin Bubers	777
Alphabetisches Gesamtregister der Werke, Aufsätze und Beiträge Martin Bubers	813

Vorbemerkung

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

Dieser Band versammelt die Schriften Bubers zur jüdisch-arabischen Frage und zur zionistischen Politik. Bereits seit der Jahrhundertwende engagierte sich Buber intensiv in der zionistischen Bewegung. Zunächst mit Theodor Herzl befreundet und von ihm gefördert, distanzierte sich Buber unter den Losungen des Kulturzionismus von der dominierenden säkularen Ausrichtung der zionistischen Politik. Die Schriften und Dokumente dieser früheren Phase von Bubers zionistischem Engagement sind in MBW 3 versammelt. Der vorliegende Band konzentriert sich auf Arbeiten Bubers, die in der Zeitspanne vom Ende des Ersten Weltkriegs bis zu Bubers Tod entstanden sind. Mit der Balfour-Deklaration und der Übernahme des Mandats über Palästina durch Großbritannien gewannen die jüdische Einwanderung und die zionistische Politik eine neue Bedeutung und initiierten einen teils dramatischen Prozess, der zur Staatsgründung Israels führen sollte. Buber greift intensiv in die diesen Prozess begleitenden Diskussionen ein und widmet sich nach der Staatsgründung den vielfältigen Problemen, die sich dem jungen Gemeinwesen stellten, von der Flüchtlingsfrage bis zu den Kibbuzim. Einen Schwerpunkt seiner Überlegungen bildet dabei das Verhältnis zwischen Juden und Arabern.

Die Anordnung der Texte Bubers erfolgt in der Regel nach dem Zeitpunkt der deutschen Erstpublikation. Von diesem Prinzip wird vereinzelt abgewichen, wenn es sich dabei um deutsche Versionen von zuvor veröffentlichten hebräischen Arbeiten Bubers handelt. Um den historischen Kontext zu bewahren, werden diese Texte gemäß der Erstveröffentlichung angeordnet, auch wenn der deutsche Druck erst später erschien. Im Fall von Schriften Bubers, die ausschließlich auf Hebräisch erschienen sind, wurde auf deutschsprachige handschriftliche Entwürfe Bubers zurückgegriffen, sofern diese erhalten geblieben sind. Vereinzelt werden briefliche Äußerungen von Dialogpartnern Bubers mit abgedruckt, um den Kontext bestimmter Positionierungen zu erhellen. Zudem wurden teils Texte aufgenommen, etwa das »Programm des Ichud«, an deren Entstehung Buber neben anderen beteiligt war.

*

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

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finanzielle Förderung nicht möglich. Wir danken insbesondere der Gerda Henkel Stiftung und dem Bundesministerium für Bildung und Forschung für ihre nachhaltige Unterstützung des Gesamtprojekts der Martin Buber Werkausgabe. Zudem hat die Anton-Betz-Stiftung der Rheinischen Post e. V. durch einen Druckkostenzuschuss das Zustandekommen des Bandes gefördert. Nicht zuletzt sei der Heinrich Heine Universität Düsseldorf gedankt, die das Projekt logistisch und administrativ betreut.

Düsseldorf, im Juni 2019

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Ich danke Bernd Witte für die gelungene Übersetzung meiner Einleitung und die anregenden Diskussionen über Bubers Werk.

Gedankt sei des Weiteren den Mitarbeitern der Martin Buber Arbeitsstelle, Simone Pöpl, Kerstin Schreck und Arne Taube, für die sorgfältige Bearbeitung der Texte Bubers, die Korrektur des Kommentars und die Erstellung des kritischen Apparats. Mein Dank gilt zudem Heike Breitenbach für ihre ertragreiche Archivarbeit und Sam Brody für seine inhaltlichen Beiträge und seine freundschaftliche Zusammenarbeit.

Jerusalem im Juni 2019

Paul Mendes-Flohr

Einmal mehr möchte ich meinen großen Dank für die Fertigstellung dieses Projekts den engagierten Mitarbeitern der Martin Buber Arbeitsstelle aussprechen. Weiter möchte ich mich bei meinem Mitherausgeber und dem Hauptherausgeber dieser Reihe sowie meinem Doktorvater Paul Mendes-Flohr bedanken. Darüber hinaus sei meinen Kollegen im Department of Religious Studies für ihr geduldiges Zuhören gedankt, wenn ich Ihnen erklärte, worum es bei diesem Projekt eigentlich geht.

Lawrence (Kansas) im Juni 2019

Sam Hayim Brody

Buber, der Zionismus und die arabische Frage

Martin Buber war ein humanistischer Sozialist. Es bekümmerte ihn zu tiefst, dass seine Leser und Interpreten häufig dazu neigten, seine religiösen Lehren von seinen weitverzweigten politischen Aktivitäten und Schriften zu trennen.¹ Politik war für Buber nicht einfach der Ballast, den das »geistige Leben« durch die Erfordernisse der Historie gelegentlich erhält. Als das letztendliche Raster zwischenmenschlichen Alltagslebens galt ihm die Politik als die notwendige Gussform, die religiöse Lehren und Empfindungen auf die Probe stellt und ihnen existentielle konkrete Wirklichkeit verleiht. Nur in Bezug gesetzt zur Politik könne das geistige Leben sein Ziel erreichen, nämlich die Überwindung des tückischen Dualismus von Wahrheit und Wirklichkeit, von Ideen und Tatsachen, ja sogar von Moral und Politik.²

Der Zionismus – so Buber – garantiere eine solche politische Überprüfung des Judentums. Durch sein Streben nach Befreiung der Judenheit aus der problematischen Diaspora-Existenz konfrontiert der Zionismus das Judentum als religiöse Glaubensgemeinschaft mit den weltlichen Anforderungen eines *normalen* nationalen Daseins: Die unabweisbare Realität sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens – so stark sie durch Zweideutigkeit und Konflikt gebrochen sein mag – bietet dem Judentum die einzigartige Gelegenheit, seine geistige und moralische Einstellung zu bewähren. Die sogenannte arabische Frage – die Tatsache, dass die angestammte Heimat der Juden, Palästina, gleichzeitig die Heimat einer eingeborenen arabischen Bevölkerung mit eigenen nationalen Bestrebungen war – stellte laut Buber eine unerhörte Herausforderung an Zionismus und Judentum dar. Tatsächlich ist die arabische Frage, wie Buber mit Recht feststellte, als Prüfstein des Judentums und des zionistischen Unternehmens eine zutiefst jüdische Frage.³

1. Die Beziehung von Bubers politischem Denken zu seiner Philosophie des Dialogs hat Ernst Simon in »Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit«, *Bulletin des Leo Baeck-Instituts* 9, Nr. 33 (1966), S. 21-84, eingehend dargestellt. Vgl. weiter Samuel Hayyim Brody, *Martin Buber's Theopolitics*, Indiana University Press 2018, sowie Siegbert Wolf, »Zion wird mit Gerechtigkeit gelöst«. Martin Bubers Konzeption der Binationalität zur Lösung des Israel-Palästina-Konflikts – und was davon geblieben ist, in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*, hrsg. von Wolfgang Krone, Thomas Reichert u. Meike Siegfried, Berlin 2011, S. 25-51. Siehe auch die Einleitung zu MBW 11.
2. Dazu: *Der heilige Weg*, jetzt in: MBW 11.1, S. 125-156, hier S. 151 f.
3. Simon, Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit, S. 40 f.

Die in diesem Band vereinigten Schriften – zusammengetragen aus zahlreichen Reden, Aufsätzen und Briefen, welche die Zeitspanne von der Balfour-Deklaration im November 1917 bis zu Bubers Tod im Juni 1965 umfassen – werfen ein klares Licht auf seine lebhafteste Anteilnahme an zionistischen Problemen, insbesondere im Hinblick auf die arabische Frage. In diesen Schriften beobachten wir Buber und seine unermüdlichen Bemühungen, bei seinen Mitzionisten (er selbst trat kurz nach ihrer Gründung 1898 in die zionistische Organisation ein⁴) das Bewusstsein für die Bedeutsamkeit der arabischen Frage und der Notwendigkeit eines Eingehens auf arabische Befindlichkeiten und politische Bestrebungen zu wecken. Abgesehen von einigen programmatischen ideologischen Äußerungen sind diese Beiträge als Antwort auf ganz bestimmte Situationen und Vorfälle geschrieben. Sie legen beredtes Zeugnis ab, wie sich ein Intellektueller und moralisch engagierter Philosoph mit einer sehr irdischen, widerspenstigen politischen Wirklichkeit auseinandersetzt. Somit bieten diese Beiträge nicht nur einen interessanten und überraschenden Einblick in Bubers Beteiligung an zionistischen Problemen, nicht nur ein gutes Bild der moralischen Kämpfe, die sich innerhalb des Zionismus angesichts der arabischen Frage abspielten, sondern auch eine eindrucksvolle Vorstellung von den Zwiespältigkeiten, denen ein »Mensch der Ideen« ausgesetzt ist, wenn er sich auf die Notwendigkeiten von Geschichte und Politik einlässt.

Der Zionismus und die arabische Frage

Es wäre jedoch falsch, wollte man Bubers moralische Aufgeschlossenheit der arabischen Frage gegenüber als Einzelercheinung sehen. Innerhalb der zionistischen Bewegung hatte Buber die moralische Sorge um die palästinischen Araber keineswegs allein gepachtet. Er stand nicht allein

4. Buber trat in die Zionistische Weltorganisation kurz nach deren Gründungskongress im August 1897 ein. In der jungen Bewegung übernahm er bald eine Führungsposition. Er war Abgeordneter auf dem III. Zionisten-Kongress 1899; 1901 ernannte ihn Herzl zum Herausgeber der zionistischen Wochenzeitschrift *Die Welt*. Im selben Jahr begründete er die demokratische Fraktion mit, die nach einer strukturellen und ideologischen radikalen Umgestaltung der Bewegung strebte. Zusätzlich zur Forderung nach Demokratisierung zionistischer Institutionen drängten er und seine Freunde die Bewegung, kulturellen Aktivitäten weit mehr Aufmerksamkeit zu widmen; sie wandten sich auch gegen Herzls Betonung der Realpolitik und gegen seine allgemeine Auffassung von zionistischen Prioritäten. Danach fand sich Buber, der bis an sein Lebensende Zionist blieb, unweigerlich in den Reihen der »loyalen Opposition« innerhalb des Zionismus.

auf weiter Flur. Bereits mit Beginn der zionistischen Niederlassung in Palästina gab es Mitglieder der Bewegung, die sich der arabischen Frage bewusst waren und die die moralischen und politischen Implikationen der Anwesenheit von Arabern in Palästina in ihre Erwägungen einbezogen. Bei seiner Rückkehr nach Russland von einem Besuch bei der jungen zionistischen Gemeinschaft in Palästina 1891, hielt Achad Haam (1856-1927), der hochverehrte Gründer des Kulturzionismus, seine Eindrücke in einem vielgelesenen (und häufig nachgedruckten und übersetzten) Aufsatz »Wahrheit aus dem Land Israel« fest; dort bemerkt er unter anderem:

Wir im Auslande pflegen zu glauben, daß die Araber alle Wilde seien, die auf tierischer Stufe stehen und für das, was um sie her vorgeht, keinen Blick haben. Das ist aber ein großer Irrtum. Der Araber besitzt wie alle Semiten einen scharfen Verstand und große Schlaueit. [...] Die Araber und besonders die Städter durchschauen unsere Tätigkeit im Lande und deren Zweck, schweigen aber und lassen sich nichts anmerken, weil sie in unserem Tun vorläufig keine Gefahr für ihre Zukunft sehen. [...] Wenn aber einmal die Zeit kommen wird, wo sich das Leben unseres Volkes in Palästina so weit entwickelt hat, daß sich die Landesbevölkerung mehr oder weniger beeengt fühlt, dann wird sie uns auch nicht leichthin ihren Platz räumen.⁵

Eine vielseitige Sammlung zionistischer Schriften spiegelt Achad Haams Sorge wider und baut sie aus. In jeder Zionistengeneration finden sich zahlreiche Aufsätze, Tagebucheintragungen, Reden, Verlautbarungen und sogar Stücke der schönen Literatur, die sich mit der arabischen Frage befassen. Diese Bewusstheit gründete in einem weiten Spektrum von Einstellungen und Erfahrungen. Besonders bei den frühen Generationen der zionistischen Einwanderer herrschte eine romantische Schwärmerei für die Araber: nach Jahrtausenden in der Fremde kehren die Juden in den Orient heim, wo ihre arabischen Brüder sie in ein Leben schlichter

5. Die Wahrheit aus Palästina, in: Achad Haam, *Am Scheidewege. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, dt. von Israel Friedländer und Harry Torczyner, Berlin 1923, S. 87 f. Die Literatur über den Zionismus und die arabische Frage ist inzwischen sehr umfangreich, meistens jedoch tendenziös. Besondere Aufmerksamkeit verdient die ausgezeichnete Anthologie von Antworten verschiedener Zionisten auf die arabische Frage (in englischer Übersetzung): Eliezer Schweid (Ed.), *The Confrontation with the Arab Problem*. (Sources of Contemporary Jewish Thought, Bd. 5), Jerusalem 1975. Siehe auch Joseph Gorny, *Zionism and the Arabs. 1882-1948*, London 1948. Vgl. auch Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, University of California Press 1996, Eleonore Lappin, *Die arabische Frage*, in: dies., *Der Jude 1916-1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, Tübingen 2000, S. 254-274 und Tom Segev, *One Palestine, Complete: Arabs and Jews in Mandatory Palestine*, trans. from the Hebrew by H. Watzman, New York: Henry Holt 2000, passim, bes. 107-126.

Schönheit und Reinheit einführen werden.⁶ Enttäuscht darüber, dass ihr Zusammentreffen mit den Arabern selten so brüderlich verlief, wie erwartet, suchten diese Zionisten die Schuld häufig bei sich selbst.⁷ Mosche Smilansky (1874-1953), der unter dem arabisch klingenden Pseu-

6. Eine knappe und treffende Zusammenfassung dieses Aspekts der zionistischen Phantasie findet sich bei Amnon Rubinstein, *Von Herzl zu Gush Emunim und zurück* (hebr.), Tel Aviv 1980, Kap. 2. Die romantische Sicht der jüdischen Heimkehr in den arabischen Orient ist auf dem Hintergrund des ständig wiederkehrenden Vorwurfs zu sehen, den der europäische Antisemitismus gegen die Juden erhob, sie seien ein »fremdes«, asiatisches oder orientalisches Volk. Die Zionisten drehten den Spieß um und mahnten die Juden, auf ihre orientalische Herkunft stolz zu sein. Bubers Aufsatz aus dem Jahr 1916 »Der Geist des Orients und das Judentum« ist ein Paradebeispiel für diese Tendenz. Dort heißt es: »[...] der Jude ist Orientale geblieben. Er ist aus seinem Lande getrieben und über die Länder des Abendlandes geworfen worden; er hat unter einem Himmel wohnen müssen, den er nicht kannte, und auf einem Boden, den er nicht bebaute; er hat das Martyrium erduldet und, was schlimmer ist als Martyrium, das Leben in der Erniedrigung; die Sitten der Völker, bei denen er wohnte, haben ihn angerührt, und er hat die Sprachen der Völker gesprochen; und in alledem ist er Orientale geblieben. [...] er hat den elementaren Einheitstrieb und die immanente Forderung in sich bewahrt, zuweilen verschüttet, zuweilen entartet, nie völlig erdrückt. Man wird sie im angepaßtesten Juden entdecken, wenn man sein Gemüt zu erschließen vermag; [...] Auf diesem offenbaren oder latenten Orientalismus, diesem unter allen Einflüssen erhaltenen Seelengrund des Juden baut sich mein Glaube an eine neue geistig-religiöse Schöpfung des Judentums auf. In der Abgelöstheit und Aufgelöstheit seiner abendländischen Existenz kann ihm freilich nur Stückwerk geraten; [...] Der Jude ist nicht der gleiche, der er damals war; er ist durch alle Himmel und Höllen des Abendlands hindurchgegangen und hat an seiner Seele Schaden gelitten; aber seine Urkraft ist unversehrt geblieben, ja sie ist geläutert worden. Wenn sie ihren mütterlichen Boden berührt, wird sie wieder schöpferisch sein. Der Jude kann seinen Beruf unter den Völkern nur dann wahrhaft erfüllen, wenn er von neuem und mit seiner ganzen unversehrten, geläuterten Urkraft daran geht, zu verwirklichen, was seine Religiosität ihn in der Vorzeit lehrte: die Einwurzelung im heimatlichen Boden, die Bewährung des rechten Lebens in der Enge, die vorbildliche Gestaltung einer Menschengemeinschaft auf der schmalen kanaanäischen Erde.« In: Buber, *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte*, Leipzig u. München: Kurt Wolff Verlag 1916, S. 43-45. Jetzt in MBW 2.1, S. 201-202.
7. Typisch für diese Art von zionistischer Literatur ist die berühmte Mahnung »Die verborgene Frage« (hebr.) von Jizchak Epstein, erschienen in der anspruchsvollen hebräischen Zeitschrift *haSchiloach*. Dort heißt es etwa: »Unter den schweren Fragen, die mit der Idee der Wiedergeburt unseres Volkes auf seinem eigenen Boden zusammenhängen, ist eine, die gewichtiger ist als alle anderen zusammen. Es ist die Frage der Araber. Unsere eigenen nationalen Bestrebungen sind von der richtigen Antwort auf diese Frage abhängig. Das leugnet niemand, die Zionisten haben es nur vergessen [...] Die bedauerliche Tatsache, daß wir eine so grundlegende Frage aus den Augen verlieren konnten, so daß sie nach dreißigjähriger Siedlungstätigkeit wieder zur Sprache kommt, als sei das Thema ganz neu – dies alles beweist, daß unsere Bewegung unvernünftig ist, daß wir immer noch oberflächlich an die Dinge herangehen ...« *haSchiloach, Literarisch-wissenschaftliche Monatsschrift* (Odessa), Band XVII, Heft 100, Sept. 1907. J. Epstein (1862-1943) war eine führende Erzieherpersönlichkeit innerhalb der zionistischen Bewegung.

donym »Hawaja Mussa« hebräische Erzählungen schrieb, in denen er die schlichte Menschlichkeit arabischen Dorflebens rühmte, klagte in einem Aufsatz von 1913:

Nach dreißig Jahren des Siedelns sind wir, die wir den Arabern blut- und rasse-mäßig nahestehen, ihnen fremd geblieben, während es ihren Feinden, die nur auf ihren Sturz warten, um ihn sich zunutze zu machen, gelungen ist, ihr Vertrauen zu gewinnen und in die intimsten Bereiche ihres Lebens aufgenommen zu werden. Wir waren ihnen und ihren Nöten fremd, solange sie unterdrückt waren, wir sind ihnen und ihrer Freude fremd geblieben, als ihnen die Sonne der Freiheit aufging. [...] Während der dreißig Jahre unseres Hierseins sind nicht sie uns, sondern wir ihnen fremd geblieben.⁸

Andere Zionisten betrachteten die arabische Frage als eine Folge der praktischen Belange des Zusammenlebens mit den Arabern: eine Frage des Handels, des Gewerbes und ganz allgemein des Wunsches nach gut-nachbarlichen Beziehungen. Während des Mandats forderten die Engländer die Zionisten häufig auf, die arabische Präsenz in Palästina ernst zu nehmen und sich um Verständigung zu bemühen.⁹ Später war es dann die Heftigkeit des arabischen Widerstands gegen die Errichtung der jüdischen nationalen Heimstätte in Palästina – ein Widerstand, der bisweilen in gewalttätige Ausschreitungen ausartete –, welche die Zionisten dazu nötigte, sich mit der arabischen Frage auseinanderzusetzen. Tatsächlich konnten die Zionisten gar nicht umhin, die arabische Frage zur Kenntnis zu nehmen, selbst wenn sie moralisch und politisch so stumpf gewesen wären, wie manche heutige Erforscher des Nahen Ostens sie hinstellen wollen. Die Behauptung, die Zionisten seien der arabischen Frage ausgewichen, ist eine bössartige Unterstellung. Tatsächlich war, wie wir beobachtet haben, den Zionisten die arabische Präsenz in Palästina nur zu schmerzlich bewusst, und dieses Bewusstsein war nicht selten von echten moralischen Skrupeln getragen. Außerdem waren diese Einzelnen nicht unbedingt Randfiguren der zionistischen Be-

8. Mosche Smilansky, Unsere Taten, in *Ha-olam*, der offiziellen hebräischen Wochenzeitschrift der Zionistischen Weltorganisation (1913). Englische Übersetzung bei Schweid (Ed.), *The Confrontation with the Arab Problem*, S. 52 f.
9. Unmittelbar nach den arabischen Unruhen von 1921 berief Sir Herbert Samuel, der britische Hochkommissar von Palästina, die Leiter des Jischuw zu sich und erklärte: »Es gibt nur einen Weg, und zwar eine Übereinkunft mit der (arabischen) Bevölkerung. Der Zionismus hat noch nichts unternommen, um die Zustimmung der Bewohner zu erlangen, und ohne diese Zustimmung wird keine Einwanderung möglich sein«. Bei einer späteren Besprechung warnte er: »Sie selbst fordern das Massaker heraus, das unvermeidlich ist, solange Sie die Araber nicht beachten.« Zitiert aus unveröffentlichten Protokollen von N. Caplan, in: Neil Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question (1917-1925)*, London 1978, S. 101.

wegung. Auf dem »Weltkongreß für das arbeitende Palästina«, der im September 1930 in Berlin stattfand, beschwor David Ben Gurion (1886-1973) – oft verschrien als Ausbund zionistischer Blindheit vor der arabischen Frage – seine Genossen, sich »bei aller Unbequemlichkeit, die dies für uns mit sich bringt« klarzumachen,

daß eine große Anzahl Araber jahrhundertlang in Palästina gelebt hat, daß ihre Väter und Vorväter dort geboren und gestorben sind und daß Palästina ihr Land ist, wo sie auch in Zukunft leben wollen. Dieser Tatsache müssen wir liebevolles Verständnis entgegenbringen und alle notwendigen Schlüsse daraus ziehen. Dies stellt die Grundlage für eine echte Verständigung zwischen uns und den Arabern dar.¹⁰

Und Zeev Jabotinsky (1880-1940), der Gründer der revisionistischen Bewegung innerhalb des Zionismus und politischer Mentor von Menachem Begin (1913-1992), erklärte 1921:

Heutzutage bilden die Juden eine Minderheit, in weiteren zwanzig Jahren könnten sie durchaus bei weitem in der Mehrheit sein. Wenn wir Araber wären, würden wir dem auch nicht zustimmen. Und auch die Araber sind gute »Zionisten«, wie wir. Das Land ist voll von arabischen Erinnerungen. Ich glaube nicht daran, daß sich der Abgrund zwischen uns und den Arabern durch Geld, Geschenke und gute Worte überbrücken läßt. Man hat mir vorgeworfen, ich lege der arabischen Bewegung zu viel Bedeutung bei. Meine Bewunderung für diese Bewegung sei ungebührlich. Aber die Bewegung existiert.¹¹

Somit besteht, wie wir noch sehen werden, der Unterschied zwischen Buber und anderen Zionisten, insbesondere der Führungsspitze der Bewegung, nicht in der moralischen Empfindlichkeit als solcher, sondern in der jeweiligen Bewertung der politischen Bedeutung, die dem moralischen Aspekt der arabischen Frage zukommt. Es läßt sich eine analytische Unterscheidung treffen zwischen der »epischen«, d. h. der existentiell-biographischen Dimension der Auseinandersetzung eines Individuums mit der arabischen Frage, und der »existentiellen« Dimension

10. David Ben Gurion, Die Außenpolitik der jüdischen Nation, in: Ben Gurion, *Von Klasse zu Nation*, Tel-Aviv 1955, S. 107 (hebr.). Besucht von Abgeordneten aus nahezu zwanzig Ländern, bemühte sich der Kongress der Arbeiterbewegung in Palästina, die Unterstützung von Sozialisten- und Arbeiterführern aus aller Welt für den Jischuw zu gewinnen. Neben so hervorragenden Gestalten des sozialistischen Zionismus wie Ben Gurion, Berl Katznelson und Arthur Ruppin nahmen auch bedeutende europäische Sozialisten wie Jean Longuet aus Frankreich und Eduard Bernstein aus Deutschland teil. Vgl. dazu: *Jüdische Rundschau* vom 1. Oktober 1930, S. 501 f.
11. Zeev Jabotinsky, Die Rolle der Legion: Verhütung von Gewalt [hebr.], in: Jabotinsky, *Reden 1905-1926*, Jerusalem 1947, S. 198. Dies äußerte er während einer Debatte über die Sicherheit des Jischuw auf einem Treffen des Aktionskomitees der zionistischen Exekutive, das im Juli 1921 in Prag stattfand.

dieser Begegnung, d. h. danach, wie das Individuum das Problem politisch bewertet und was für eine Lösung es anbietet.¹² Nachdruck, Ton und Erwägungen der »epischen« Reaktion müssen denen der »ideologischen« durchaus nicht entsprechen. Auf der »epischen« oder existentiellen Ebene mögen moralische Betroffenheit und Schuldgefühle überwiegen, doch auf der »ideologischen« Ebene werden bei der Einschätzung der Situation und bei der Bildung eigener politischer Urteile und Setzung von Prioritäten verschiedene Perspektiven wirksam – etwa die für die ideologische Analyse charakteristischen, weiter angelegten historischen, sozialen und ökonomischen Perspektiven. Die meisten führenden Persönlichkeiten innerhalb des Zionismus, mit deren ideologischer Reaktion auf die arabische Frage wir uns gleich noch näher befassen wollen, kamen zu dem Schluss, dass die zionistische Politik, die in allererster Linie den Bedürfnissen und Interessen des jüdischen Volkes zu dienen habe, den mit der arabischen Frage notwendig verbundenen moralischen Zweideutigkeiten keinerlei grundlegenden Einfluss auf die Bestimmung der politischen Prioritäten der Bewegung einräumen könne. Gegen diese Folgerung argumentierte Buber, dass die zionistische Politik ohne jeglichen Verlust an ideologischer Integrität den moralischen Problemen, welche die arabische Frage aufgeworfen hatte, nicht nur angepasst werden könne, sondern sogar müsse.

Wie Neil Caplan in seiner eingehenden Studie zur palästinensischen Judenheit und der arabischen Frage in den Jahren 1917-1925 überzeugend dargelegt hat, war die arabische Frage ein Hauptanliegen der zionistischen Bewegung, insbesondere des *Jischuw*, wie die jüdische Gemeinschaft in Palästina genannt wurde.¹³ Die unter der zionistischen Führung des *Jischuw* vorherrschende Tendenz ging allerdings dahin, die Sache in der öffentlichen Diskussion herunterzuspielen und Heftigkeit und Ausmaß der arabischen Gegnerschaft gegen den Zionismus möglichst nicht ins Licht der Öffentlichkeit zu rücken. Wenn von arabischem Widerstand die Rede war, wurde er in der Regel als eine vorübergehende Erscheinung oder als Machenschaften verantwortungsloser Elemente innerhalb der arabischen Gemeinschaft abgetan. Diese taktische Entscheidung, hebt Caplan hervor, resultierte aus der übereinstimmenden Meinung der zionistischen Führungsspitze, dass die Ziele der

12. Diese Unterscheidung habe ich von Eliezer Schweid übernommen. Vgl. seine Einführung zu der oben genannten Anthologie, *The Confrontation with the Arab Problem*, S. 15 f.
13. *Palestine Jewry and the Arab Question (1917-1925)*. Caplans Untersuchungen stützen sich weitgehend auf unveröffentlichte Protokolle und Denkschriften sowie auf wenig bekannte hebräische Zeitschriften.

zionistischen Bewegung, zumindest anfänglich, mit den Bestrebungen der arabischen Bevölkerung Palästinas politisch unvereinbar seien. Dieser Meinung hat Berl Katznelson (1887-1944), einer der Gründer von *Achdut haAwoda*, der sozialistisch-zionistischen Arbeiterpartei Palästinas, nachdrücklich Ausdruck verliehen. Auf dem XII. Zionisten-Kongress, der Vollversammlung von Führern der Zionistischen Weltorganisation, die im September 1921 in Karlsbad zusammenkam und sich, insbesondere unter dem Eindruck der heftigen arabischen Ausschreitungen gegen den *Jischuw* vom Mai 1921, eingehend mit der arabischen Frage befasste, richtete er eine leidenschaftliche Ansprache an die Versammelten, in der er unter anderem sagte:

Das Streben, mit den Arabern freundlich zusammenzuleben, ist bei uns nicht neu. Der jüdische Arbeiter hat es immer angestrebt, wirklich *menschliche Beziehungen zwischen Juden und Arabern* zu schaffen. [...] Vorläufig ist jedoch noch ein weiter Weg zwischen uns. Bevor wir uns friedlich dem arabischen Dorfe nähern, steht noch *unser Leben in Gefahr*. Vor allem muß unser Leben und Vermögen gesichert werden, dann werden wir erst wegen einer Verständigung verhandeln können. Denjenigen, die uns Moral predigen, können wir nur eines sagen: Kommet nach *Erez Israel* und beweiset, daß Ihr es besser versteht; schaffet Ihr bessere Beziehungen zu den Arabern als wir sie geschaffen haben. [...] Es ist uns daher klar: die bedeutendste politische Arbeit ist für uns gegenwärtig: Erneute *Einwanderung*, Ausbau des *Pioniertums*, Verstärken des *Schutzes* und *Konsolidierung* unserer Positionen im Lande.¹⁴

Zionistische Prioritäten erlaubten keinen Kompromiss, und ihre Verwirklichung konnte sicherlich nicht von der ungewissen Hoffnung auf arabische Zustimmung zum zionistischen Werk abhängig gemacht werden. Bereits 1918 kennzeichnete ein anderer Leiter des *Jischuw*, Jizchak A. Wilkansky (1880-1955), die durch die arabische Gegnerschaft geschaffene Lage mit provokativer Schärfe in folgenden Sätzen:

[Um die dringenden Ziele des Zionismus zu erreichen] »würde ich den Arabern Unrecht tun. [...] Manche unter uns sind dagegen und berufen sich dafür auf hohe Werte wie Moral und Rechtschaffenheit. Meine Herren, [...] wenn jemand Tierfreund sein will, muß er darin konsequent sein. Wer sich mitten in die arabische Nation begibt und ihr nicht erlaubt, sich zu vereinigen, der macht ihr das Lebensrecht streitig. Die Araber sind keine Stockfische; sie haben Blut, sie leben, und es tut ihnen weh, wenn ein Fremdkörper unter sie eindringt. Warum betonen unsere

14. Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des XII. Zionisten-Kongresses in Karlsbad vom 1. bis 14. September 1921, Berlin 1922, S. 152. Katznelson hielt seine Ansprache auf Jiddisch.

Moralisten nicht *diesen Punkt*? Entweder wir sind völlige Vegetarier, oder wir essen Fleisch: Halb-, Drittel- oder Viertel-Vegetarier gibt es nicht.«¹⁵

Der Zionismus müsse demnach einige harte, moralisch schmerzhaftes Entscheidungen fällen.

In diesem Stadium waren die meisten Zionisten, besonders im sozialistisch-zionistischen Lager, nicht bereit, Wilkansky's nüchterne Einschätzung der Lage zu übernehmen; die meisten, so etwa Ben Gurion, klammerten sich noch an die Hoffnung, die arabischen Massen würden schließlich doch die materiellen Vorteile erkennen, welche die zionistische Niederlassung in Palästina mit sich gebracht hatte, und unter der Leitung ihrer eigenen sozialistischen Führung einsehen, dass mit dem Zionismus als einer Bewegung der jüdischen Arbeiterschaft gemeinsame Interessen bestünden.¹⁶ Dessen ungeachtet blieb die vorherrschende Meinung die, dass Zugeständnisse an die Araber, so wichtig sie sein mochten, politisch von untergeordneter Bedeutung seien.¹⁷ Jizchak Ben Zvi (1884-1963), der zweite Präsident des Staates Israel, der persönlich eine romantische Zuneigung zu den Arabern hegte, stellte in einer Debatte des Nationalrats 1922 fest, dass eine übergroße Rücksichtnahme auf die Gefühle und Interessen der arabischen Bevölkerung Palästinas aus moralischen Motiven sich leider als unvereinbar mit der Förderung der Bedürfnisse und Anliegen des Zionismus, nämlich freier jüdischer Einwanderung und Niederlassung in Palästina, erweisen könnte.¹⁸

In ihrem Glauben an das Selbstbestimmungsrecht ließen sich die Zio-

15. Protokoll eines Konklaves, zu dem sich im Dezember 1918 Vertreter aller Gruppierungen der palästinensischen Judenheit trafen, um die »nationalen Bedürfnisse« des Jischuw zu formulieren, die der bevorstehenden Pariser Friedenskonferenz vorgelegt werden sollten. Angeführt bei Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question (1917-1925)*, S. 29.
16. Sozialistisch-zionistische Stellungnahmen zur arabischen Frage finden sich in: Esco Foundation for Palestine, Inc (Ed.), *Palestine. A Study of Jewish, Arab and British Policies*, Bd. I, New Haven 1947, S. 573-578. Eine repräsentative Sammlung sozialistisch-zionistischer Schriften zum Thema bei Enzo Sereni/R. E. Ashery (Eds.), *Jews and Arabs in Palestine. Studies in a National and Colonial Problem*, New York 1936.
17. Die Leitung des Jischuw unterstützte weiterhin, was sie »arabische Arbeit« nannte, d. h. Förderung gemäßigter arabischer politischer Organisationen (häufig durch heimliche Finanzhilfe), Erweiterungen der Dienstleistungen des Jischuw für die arabische Bevölkerung, besonders auf landwirtschaftlichem und medizinischem Gebiet, Hilfestellung beim Aufbau arabischer Arbeitervereinigungen u. a. m. Ebenfalls wurden Anstrengungen unternommen, unter den Juden eine gewisse Kenntnis arabischer Kultur und Sprache zu verbreiten. Was an Energie und Reserven für diese Bemühungen eingesetzt werden konnte, war allerdings recht wenig. Dazu Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question (1917-1925)*, S. 127-145, 189 ff.
18. Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question (1917-1925)*, S. 137.

nisten – Leute wie Katznelson, Ben Gurion und Ben Zvi – nicht dadurch beirren, dass die jüdische Nation bei ihrem Ringen um dieses Recht einem anderen Volk, den Arabern, ins Gehege kam, die eben dasselbe Grundrecht für sich in Anspruch nahmen. »Entsprechend sahen die Zionisten, obwohl im Grunde Anti-Imperialisten und leidenschaftliche Demokraten, keine andere Wahl, als sich nach der Hilfe der imperialistischen Mächte umzusehen«, wie der Historiker Jacob Talmon feststellt. »Die Zionisten«, fährt Talmon fort, »standen im Kreuzfeuer jener Tage ratlos zwischen den Forderungen des religiösen und moralischen Gewissens und denen der weltlichen Machtpolitik, zwischen messianischem Nationalismus einerseits und messianischem Universalismus andererseits«. ¹⁹ Die zionistische Führung traf die politische – für viele mit Gewissensqualen verbundene – Entscheidung, die zionistischen Interessen ohne Rücksicht auf ihr Verständnis für die arabischen nationalen Bestrebungen zu verfolgen.

Demographisch gesehen, war Palästina überwiegend arabisch. Laut einer britischen Volkszählung von 1922 gab es in Palästina 660 641 Araber gegenüber 83 790 Juden. ²⁰ Selbst ohne die statistischen Daten aus den Dienstzimmern der eifrigen Beamtschaft Seiner Majestät war die arabische Bevölkerungsmehrheit in Palästina eine unleugbare Tatsache. Dies konnte jedoch den festen Entschluss der Juden, in Palästina ihre nationale Heimstätte zu errichten, nicht erschüttern. Den meisten Zionisten war die Beziehung zwischen den Juden, dem Volk Israel und dem Land Israel eine Selbstverständlichkeit. Diese Verbundenheit, standhaft bewahrt durch Israels jahrtausendelangen Aufenthalt im Exil, wurde von Zionisten häufig für das »historische Recht« der Juden auf Palästina angeführt. Diese quasi-rechtliche Formulierung ²¹ sucht in die Sprache moderner weltlicher Politik zu übertragen, was für die Juden eine religiöse und geistige Wirklichkeit war, eine Wirklichkeit, nicht weniger unwiderruflich als die arabische Präsenz in Palästina. Die zionistische Überzeugung, dass das »jüdische Problem« – die zunehmend politisch motivierte antisemitische Bedrohung der Juden in der modernen Welt – nur durch »Einsammlung der Zerstreuten«, durch eine Heimkehr ins

19. Jacob L. Talmon, *Israel Among the Nations*, London 1970, S. 132.

20. Esco Foundation for Palestine, *Palestine. A Study of Jewish, Arab and British Policies*, S. 320 f. Eine umfassende Dokumentation und Analyse der Bevölkerungsfrage in Palästina bei Dov Friedlander u. Calvin Goldscheider, *The Population of Israel*, New York 1979, S. 53-82.

21. Obwohl Buber häufig und leidenschaftlich von der einzigartigen Beziehung der Judenheit zum Land Israel sprach, lehnte er diese Formel als unehrlich ab. Vgl. Buber, Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina, in diesem Band, S. 127 f.

Land der Väter gelöst werden könne, machte die Verbundenheit der Juden mit Palästina noch dringlicher. Die Anerkennung des »Rechts« des jüdischen Volkes auf Palästina in der Balfour-Deklaration und deren Übernahme durch die Westmächte und den Völkerbund bestärkten die Juden in ihrem Glauben.

Aus dieser Sicht erschien der zionistischen Führung das jüdische »Recht« auf Palästina moralisch fundiert. Außerdem wurde geltend gemacht, dass das jüdische Volk Palästina weit dringender brauche als die Araber. Angesichts der unbestreitbaren Notwendigkeit, dem jüdischen Volk ein Überleben zu sichern, erschien die zionistische Beeinträchtigung arabischer Rechte allenfalls als lästig: »Wenn der arabische Anspruch mit unserem jüdischen Überlebenswillen konfrontiert wird, erscheint er wie der Anspruch eines Feinschmeckers gegenüber einem dem Hungertode Nahen.«²² Daher bestand politisch gesehen die unmittelbare Aufgabe des Zionismus darin, die arabische demographische Überlegenheit abzubauen – denn diese verlieh der Forderung nach einem arabischen Staat Palästina eine »oberflächliche« Rechtfertigung –, indem er so rasch wie möglich eine jüdische »Mehrheit« in Palästina schuf.²³ Somit wurde die Beschleunigung der jüdischen Einwanderung, oder *Alija*, wie die Zionisten sie hebräisch nannten, die politische Hauptstrategie als Antwort der zionistischen Bewegung auf die arabische Frage.²⁴ Gleichzeitig mit der Verstärkung der *Alija* und der Schaffung einer jüdischen Mehrheit – einer Politik, die man in den zwanziger Jahren bewusst vertuschte und erst seit den dreißiger Jahren allmählich offen verfolgte²⁵ – wurde an der Errichtung einer wirtschaftlich und so-

22. Zeev Jabotinsky, Evidence Submitted to the Palestine Royal Commission, House of Lords (February II, 1937), London 1937, S. 13.

23. Dazu Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question (1917-1925)*, S. 5-7 et passim.

24. Ebd., S. 200 ff.

25. Von zionistischer Seite wurden viel Leidenschaft und Phantasie darin investiert, die besten Wege für die Schaffung einer jüdischen Mehrheit in Palästina zu finden. Die britischen Ausflüchte in Bezug auf die Balfour-Deklaration mit der Verpflichtung, die Errichtung der »jüdischen nationalen Heimstätte« in Palästina zu fördern, und die Schwankungen in der Einwanderungsquote stellten die zionistische Führung vor schwere Probleme. In den zwanziger Jahren schien es ihr taktisch klug, behutsam vorzugehen und den Jischuw »organisch« aufzubauen, »Mann für Mann, Gehöft für Gehöft«, und dabei die Entscheidung über Palästinas politische Zukunft so weit wie möglich hinauszuzögern. Man enthielt sich einer provokativen Redeweise und hütete sich, das endgültige Ziel der Bewegung vorschnell zu enthüllen. Diese »Ausklammerung« des Endziels erlaubte vielen Zionisten, darunter Buber, politische Souveränität als unwesentliche Zutat zu den eigentlichen Zielen der Bewegung zu betrachten. Seit den dreißiger Jahren aber, als die Lage der Juden in Europa immer verzweifelter wurde und die Einwanderung entsprechend zunahm, vollzog sich ein deutlicher Umschwung in der zionistischen Politik. Nicht nur wurde die Absicht der

zial autarken, autonomen jüdischen Gemeinschaft in Palästina weitergearbeitet: ein unabhängiges Schulsystem, eine Selbstwehrtruppe (die *Hagana*), Institutionen für die Selbstregierung und ein Netz von landwirtschaftlichen Siedlungen. Beabsichtigt war, die Araber (und die Engländer) vor vollendete Tatsachen zu stellen, nämlich vor eine in einer gesunden Wirtschaft und einer lebendigen Sozialstruktur verankerte jüdische Mehrheit. Dem lag die Hoffnung zugrunde, die Araber würden dies stillschweigend dulden, schließlich akzeptieren und danach trachten, mit den Juden brüderlich und friedlich zu leben.

Die innerhalb des Zionismus vorherrschende Haltung, getragen von der energischen Entschlossenheit, nicht aufzugeben, was als jüdisches Grundrecht angesehen wurde, wurde vom Präsidenten der Zionistischen Weltorganisation, Chaim Weizmann (1874-1952) – der stets für Versöhnung und politische Mäßigung plädierte und der gegenüber der arabischen Frage sehr aufgeschlossen war –, wortgewaltig zusammengefasst.²⁶ In seiner Antwort vom 17. Januar 1930 auf den Brief eines amerikanischen Juden, der gefragt hatte, ob die Araber gegenüber dem Zionismus nicht eigentlich im Recht seien, gibt Weizmann zu, dass Palästina ein Land ist, dessen beide Nationen gleichberechtigt sind:

Aber Gleichberechtigung zwischen Partnern, die zahlenmäßig einstweilen noch recht ungleich sind, erfordert sorgfältiges Nachdenken und ständige Überwachung. Palästina müssen sich zwei Nationen teilen: Die eine davon ist dort bereits in voller Stärke vertreten, während von der anderen zunächst nur ein Vortrupp angelangt ist. Die Araber sind die glücklichen Besitzer, während wir das Recht derer zu wahren haben, die stets im Unrecht sind. Das Gesetz der Trägheit arbeitet für die Araber, und eine Denkweise im gewohnten Fahrwasser zerschnei-

Schaffung einer jüdischen Mehrheit eher ausgesprochen, sondern die politische Souveränität wurde nicht mehr als ein fernes Endziel angesehen; vielmehr galt sie jetzt mehr und mehr als notwendiges Mittel zur Erreichung des vordringlichen Ziels der Bewegung, nämlich der Schaffung einer Zufluchtsstätte für die Massen der verfolgten Juden. Dazu Ben Halpern, *The Idea of the Jewish State*, Cambridge/Mass. 1961, S. 20-51, bes. 35-38.

26. Dazu seine Äußerungen auf dem XIV. Zionisten-Kongress im August 1925, anlässlich einer Debatte über Jabotinskys Vorschlag, zum Schutz des *Jischuw* gegen arabische Übergriffe eine jüdische Legion zu gründen: »Der Schlüssel liegt darin: *In wirklicher Freundschaft und Zusammenarbeit mit den Arabern den Nahen Osten der jüdischen Initiative zu eröffnen* (Stürmischer Beifall). Palästina muß aufgebaut werden, *ohne daß den legitimen Interessen der Araber ein Haar gekrümmt wird*. Der zionistische Kongreß darf sich nicht auf platonische Formeln beschränken. Er muß die Wahrheit erkennen, daß Palästina nicht Rhodesia ist, sondern daß dort 600 000 Araber sind, die vor dem Rechtsgefühl der Welt genauso viel Recht auf ihr Leben in Palästina haben wie wir auf unser nationales Heim (Beifall)». *Protokoll der Verhandlungen des XIV. Zionisten-Kongresses vom 18. bis 31. August 1925 in Wien*, London 1926, S. 328.

det und untergräbt die Grundfesten dessen, was da entstehen soll, nämlich unserer nationalen Heimstätte in Palästina. Während wir den Grundsatz der Gleichheit zwischen Juden und Arabern in dem künftigen Staat Palästina anerkennen, drängen die Araber auf die sofortige Errichtung jenes Staates, denn zur Zeit würden ihnen die Umstände erlauben, daraus ein arabisches Dominium zu machen, von wo kein Weg zurück zu wirklicher Gleichheit führt.

Wir brauchen keine politischen Dilettanten oder Abenteurer wie (Sir John) Philby, die auf eine ansehnliche »Flotte im Pazifik« erpicht sind, um zu wissen, wie wichtig eine friedliche Verständigung mit den Arabern für uns wäre, und es ist eine schlichte Gemeinheit, wenn jene den Anschein erwecken wollen, als ob es bei uns am Wissen um die Notwendigkeit einer solchen Verständigung oder an dem Bemühen darum mangle. [...]

All die arabischen Einwände gegen das, was wir im Laufe der letzten zehn Jahre in Palästina gemacht haben, laufen letzten Endes auf eine einzige Tatsache hinaus: dass wir gekommen sind, dass wir weiterhin kommen und dass wir vorhaben, in noch größeren Mengen zu kommen. Im Jahre 1848 sagte ein führender Italiener zu den Österreichern: »Wir verlangen von Euch nicht, uns gut zu regieren, sondern zu gehen.« Die Araber, wenn sie aufrichtig sprechen, sagen zu uns: »Wir verlangen von Euch nicht, uns gut zu behandeln, sondern nicht zu kommen«; und solange sie diesen Wunsch nicht mit erlogenen Klagen über angeblich durch uns erlittenes Unrecht verbrämen, kann ich ihren Standpunkt durchaus verstehen und respektieren. Wer unseren Anspruch auf eine nationale Heimstätte – auf einen Fleck auf dieser Erde – für unberechtigt hält, wer meint, nur wir unter allen Nationen müssten ewig auf der Wanderschaft bleiben, aus dem einen Land vertrieben, in ein anderes nicht zugelassen, verachtet und als minderwertig behandelt, wo wir bleiben: wer immer der Ansicht ist, das Mandat sei ein Fehler und ein Unrecht gegenüber den Arabern Palästinas gewesen – lass ihn reden. Wenn es Juden gibt, die so empfinden – lass auch sie reden. Leuten, die sich plötzlich zu dieser Ansicht bekehrt haben, kann ich nur erwidern, dass sie diese ehrlicher Weise schon vor zwölf Jahren hätten vertreten sollen, bevor so viele Hoffnungen gesetzt, so viele Opfer gebracht und so viel Mühe verwandt wurde auf etwas, was in unseren Augen ein ehrenhaftes und gerechtes Ideal war und was die Welt als solches anerkannt hat.

Wenn unsere nationale Heimstätte in Palästina jemals erstehen soll, wenn das Recht auf freien Zugang zum Land aufrechterhalten werden soll, wenn die Vorstellung von den Rechten beider Nationen gelten soll, ist klar, dass derjenigen Hälfte der künftigen Bevölkerung, die sich bereits an Ort und Stelle befindet und die entschlossen ist, die andere Hälfte draußen zu halten, weder freie Bahn noch Rechte eingeräumt werden dürfen, die nur der Gesamtbevölkerung zukommen.

[...] Ich sage es ganz deutlich und im vollen Bewusstsein meiner Verantwortung: Ich werde unsere nationale Hoffnung oder die Grundlagen unserer Existenz nicht für einen Strohalm preisgeben. Wir müssen weitersehen, wir haben kein Recht, national Selbstmord zu begehen. Eher verzichten wir auf die Unterstützung oberflächlicher oder halber Freunde unter den Nicht-Juden, eher begeben wir uns von neuem auf die Wüstenwanderung und begraben unsere Hoffnungen auf Ver-

wirklich uralter Sehnsucht in unseren Tagen, als daß wir unser Grundrecht auf Freiheit und Gleichheit in Palästina, unser Geburtsrecht im Lande Israel aufgeben. Wir dürfen weder wider das Recht sündigen noch die Zukunft unseres Volkes veraten.²⁷

Buber und die arabische Frage

Die Rede vom tragischen Konflikt zwischen Juden und Arabern in Palästina wurde zu einer Art Refrain im Munde von Zionisten. Buber wandte sich entschieden gegen diese Anschauung, denn sie implizierte Resignation vor einem an Heftigkeit ständig zunehmenden Konflikt und ging von der Voraussetzung aus, dass angesichts der energischen Gegenwehr der Araber dem Zionismus nichts anderes übrigbleibe als beständige Selbstbehauptung, verwirklicht durch eine entsprechende Machtpolitik. Seine Ablehnung der Sicht des Konflikts als eines tragischen – samt den moralischen und politischen Folgerungen daraus – bildet das Leitmotiv von Bubers Schriften zur arabischen Frage und zur zionistischen Politik, die im vorliegenden Band gesammelt sind.

Mit der Annahme, die Gegensätze zwischen der zionistischen und der arabischen Position seien unüberbrückbar, es sei denn durch Machtpolitik, klammert die tragische Sicht des Konflikts, so Buber, den moralischen Aspekt faktisch aus. Es genüge nicht, wenn auch noch so ehrlich, zuzugeben, dass dieser Aspekt besteht. Buber bestand darauf, dass die zionistische Bewegung mit dem Problem leben müsse, solange bis eine gerechte Lösung gefunden sei, d. h. ein für beide Seiten annehmbarer Ausgleich der rivalisierenden Ansprüche von Arabern und Juden. Die moralische Frage müsse ins Zentrum der politischen Phantasie des Zionismus treten und den Maßstab für das politische Denken und Handeln der Bewegung abgeben. Obwohl er konkrete Vorschläge zur zionistischen Politik in der Araberfrage gemacht hat, bestand im Grunde Bubers Kritik nicht nur aus Postulaten für eine bessere Politik, sondern in der Forderung nach Einführung einer moralischen Spannung oder »Richtung«, wie er sagte, ins politische Denken – einer Richtung, die er für unerlässlich hielt, um die Einsichten herbeizuführen, aus denen jene vernünftiger Politik hervorgehen sollte.

Bubers Kritik an der zionistischen Führung richtete sich natürlich auch gegen die universale Tendenz politischen Denkens, Moral und Po-

27. Weizmann an James Marshall, 17. Januar 1930, in: Camillo Dresner (Ed.), *The Letters and Papers of Chaim Weizmann*, Bd. XIV, Jerusalem 1979, S. 208-211.

litik als zwei völlig getrennte Bereiche des Urteilens und Verhaltens darzustellen. Er entlarvte die lügnerische Scheinheiligkeit vieler führender Politiker, egal vor welchem ideologischen Hintergrund, die unter mancherlei frommen Belangen auch moralische Anliegen im Munde führten, dabei aber gleichzeitig unter der Voraussetzung der Unvereinbarkeit unserer grausamen und komplexen Welt mit ethischen Grundsätzen weiterschritten auf dem gebahnten Weg egoistischer Selbstbehauptung und dem scheinbar vorteilhaften Streben nach Macht. Durch diesen Zynismus, nur mangelhaft kaschiert durch Lippenbekenntnisse zu den Idealen von Moral und Gerechtigkeit, werde die Verheißung eben dieser Ideale verwirkt.

Buber hatte Gesinnungsgenossen bei einer Gruppierung, einer Minderheit innerhalb des Zionismus, welche die arabische Frage als den zentralen Punkt betrachtete, mit dem sich die Bewegung auseinanderzusetzen habe. Weil das »Araberproblem« den eigentlichen moralischen und geistigen Kern des Zionismus zu »verseuchen« drohte, waren sie der Meinung, dass die arabische Frage nicht durch machtpolitische Techniken stillzulegen sei. Denn wenn sie nur auf ein politisches Abstellgleis geschoben würde, bliebe doch die moralische Herausforderung der arabischen Frage an den Zionismus bestehen. In den Augen dieser Zionisten war die arabische Gegnerschaft zum Zionismus durch eine tiefwurzelnde Angst ausgelöst, dass den Arabern ihre Rechte und ihr Land genommen würden und dass die jüdischen Eindringlinge mit britischer Duldung sie und ihr Land unterjochen wollten. Dies war in den Augen von Buber und gleichgesinnten Zionisten eine ernstzunehmende und verständliche Befürchtung. Deshalb drängten sie darauf, die arabische Frage aus dieser Perspektive anzugehen: die moralische Aufgabe bestehe darin, die arabischen Befürchtungen zu zerstreuen, ohne andererseits auf die zionistischen Interessen zu verzichten, die in einem echten jüdischen, moralisch zwingenden Bedürfnis gründeten. Zionisten, die diese Anschauung teilten, machten verschiedene Vorschläge, wie die arabischen und jüdischen politischen wie moralischen Bedürfnisse zu vereinigen seien.²⁸ Diese Vorschläge enthielten allesamt ein gegenseitiges aufeinander Eingehen und eine Bereitschaft, die jeweils eigenen nationalen Bestrebungen auf das Minimum zu reduzieren, das zur Sicherung der moralisch haltbaren, grundlegenden Interessen von Juden bzw. palästinensischen Arabern erforderlich war. Die Vertreter dessen, was man »pazifistischen

28. Dazu Susan Lee Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine During Mandatory Time*, Haifa 1970 sowie Tom Segev, *One Palestine, Complete: Arabs and Jews in Mandatory Palestine*, S. 408-11.

Zionismus«²⁹ genannt hat, waren sich darüber im Klaren, dass ihre besondere Einstellung zur arabischen Frage von der Gegenseite letzten Endes dasselbe Maß an gutem Willen und politischer Selbstlosigkeit forderte, das zu investieren sie von der zionistischen Bewegung verlangten. Sollte es keine hinlängliche Anzahl von Arabern geben – die es in der Tat nicht gab –, die bereit wären, ihrer Aufforderung nachzukommen, dann litte, wie sie selbst zugeben mussten, ihr »Pazifismus« an einer erheblichen Asymmetrie. Aber, wie Buber nicht müde wurde zu betonen, die geforderte politische Selbstlosigkeit verlange gegenseitiges Vertrauen, und da die Zionisten als die »Eindringlinge« dastehen, obliege ihnen die Schaffung dieses Vertrauens. Um das Vertrauen der Araber zu gewinnen, müssten Juden es durch sowohl kleine als auch kühne politische Gesten fördern. Der pazifistische Zionismus forderte: Juden müssen lernen, die kulturellen Werte und Empfindungen der Araber zu respektieren; die zionistische Bewegung sollte sich nicht unter den Schutz einer imperialistischen Macht stellen, zumal einer, die arabischen Interessen feindlich gegenübersteht; der Zionismus muss einen glaubwürdigen »Friedensplan« vorlegen, in dem etwaige Möglichkeiten, die Interessen der palästinensischen Araber und des jüdischen Volkes miteinander zu vereinigen, wenigstens angedeutet sein sollten. Das Vertrauen der Araber ist nicht anders zu erwerben als durch solche Gesten, die den Willen des Zionismus zu gegenseitiger Anpassung, respektvollem Umgang und Brüderlichkeit deutlich zum Ausdruck bringen. Einer der wortgewandtesten Vertreter dieser Haltung war Bubers guter Freund Robert Weltsch (1891-1982), Herausgeber der anspruchsvollen deutschen zionistischen Wochenschrift *Jüdische Rundschau*. Am Vorabend des XIV. Zionisten-Kongresses im August 1925 schrieb er einen vieldiskutierten Leitartikel, in dem er unter anderem Folgendes äußerte:

Es gibt ein Volk ohne Land – aber es gibt kein Land ohne Volk. [...] Palästina hat eine Bevölkerung von 700 000 Seelen, ein Volk, das seit Jahrhunderten im Lande lebt und mit vollem Recht dieses Land als sein Vaterland und seine Heimat betrachtet. Mit dieser Tatsache haben wir zu rechnen. [...] *Palästina wird stets von zwei Völkern bewohnt sein, von Juden und Arabern* [...]. Das Land kann nur ge-

29. Puah Meroz, *Pazifistischer Zionismus: Seine Größe und seine Schwäche*. »Brit Shalom« im Kampf um den Jischuw und den Zionismus [hebr.], in: *Ba-scha'ar. Social and Culture Review*, 11,6 (Nov./Dez. 1978), S. 554-564; ebd. 11,7 (Jan./Feb. 1979), S. 60-81. Der Ausdruck »pazifistisch« bezeichnet hier weniger die doktrinäre oder ideologische Ablehnung von Gewalt als die Überzeugung, dass die Erlangung von friedlicher und freundschaftlicher Verständigung mit den Arabern eine vorrangige Priorität der Zionisten sein müsse. Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden 2001, S. 34, 119-120.

deihen, wenn zwischen den beiden Völkern ein Verhältnis gegenseitigen Vertrauens besteht. Ein solches Verhältnis kann aber nur entstehen, wenn diejenigen, die neu hinzukommen – und das sind in diesem Fall wir –, mit dem ehrlichen und aufrichtigen Willen kommen, mit dem andern Volk zusammenzuleben, auf der Basis gegenseitigen Respektes und selbstverständlicher Achtung aller menschlichen und nationalen Rechte. [...] Die Verwirklichung des Zionismus ist undenkbar, wenn es nicht gelingt, das zionistische Werk in den Rahmen der zu immer stärkerem Bewußtsein erwachenden orientalischen Welt einzugliedern. [...] ³⁰

Wenn es nicht gelänge, der arabischen Frage einfallsreich und aufrichtig zu begegnen, so wäre dies also nicht nur ein moralisches Scheitern, sondern auch ein politisches Versagen. Buber war einer der Hauptsprecher für diese Haltung und bestand darauf, dass die Machtpolitik, die sogenannte Realpolitik, im Grunde kurzsichtig sei und das, was er als »prophetische Politik« bezeichnete, eine Politik, die in der moralischen Problematik der jeweiligen Situation gründete, der mannigfaltigen Dialektik der Situation angemessener sei und von daher in tieferem Sinne sogar realistischer.

Somit beruhte Bubers Gegnerschaft gegen die offizielle politische Linie des Zionismus nicht auf abstrakten ethischen Prinzipien, sondern auf einem in seinen Augen höheren Realismus. In Einklang mit diesem Realismus verwarf er das politische Ziel der Schaffung einer jüdischen Bevölkerungsmehrheit – eine Taktik, die im Vorhergehenden schon als Antwort auf die arabische Frage charakterisiert worden ist. Buber gehörte einer Minderheit von Zionisten an – einer Minderheit sogar innerhalb des »pazifistischen« Lagers –, die um der Verständigung mit den Arabern willen sogar zu einer Einschränkung der *Alija* bereit war. ³¹ Von den zionistischen Grundsätzen aus gesehen war dies eine extrem radikale Position, denn die freie Einwanderung von Juden nach Palästina galt seit der Gründung der zionistischen Bewegung als eine *conditio sine qua non* für die Verwirklichung des obersten moralischen Anliegens der Be-

30. Robert Weltsch, Zum XIV. Zionistenkongreß. Worum es geht, in: *Jüdische Rundschau* 30, 64/65, 14. August 1925, S. 539f. Zur intensiven Debatte über die Araberfrage, die in den Kreisen der deutschen Zionisten geführt wurde, siehe: *Zur Geschichte des Deutschen Zionismus 1882-1933*, herausgegeben und eingeleitet von Jehuda Reinharz, Tübingen 1980, S. XIII–XIV, 180-191, 196-197.

31. Aufgeschlossenheit gegenüber der Sache der arabisch-jüdischen Verständigung bedeutete nicht automatisch Verzicht auf das Ideal einer unbegrenzten jüdischen Masseneinwanderung nach Palästina. Tatsächlich waren die meisten Anhänger des »Pazifisten«-Lagers in puncto *Alija* »Maximalisten«; demgegenüber gab es auch »Minimalisten«, welche die Aussichten auf arabisch-jüdische Freundschaft in weniger rosigem Licht sahen. Dazu Israel Kolatt, *The Zionist Movement and the Arabs*, in: *Essential Papers on Zionism*, edited by Jehuda Reinharz and Anita Shapira, New York 1996, S. 617-647, hier S. 618.

wegung, der Lösung des jüdischen Problems. Durch ihre Bereitschaft, die *Alija* von den Empfindlichkeiten der Araber abhängig zu machen, widersprachen Buber und seine Freunde außerdem der übermächtigen Sehnsucht des Zionismus, die Juden wieder in ihre Rechte als souveräne Nation einzusetzen, welche die Ehre und die Freiheit hat, das Schicksal des jüdischen Volkes zu bestimmen. Buber wusste um diese Gefühle, machte aber geltend, dass er sie zwar schätze und sogar teile, dass es aber doch nur Gefühle seien, die in den Rang von politischen Doktrinen zu erheben äußerst unklug sei, denn die Annahme, dass ein politisch souveränes jüdisches Gemeinwesen das jüdische Problem lösen werde, sei töricht. Buber hatte den Eindruck, dass die Judenheit in aller Welt dem Ruf nach Zion nicht in Scharen Folge leisten werde. Was die Juden betraf, die einer Zufluchtsstätte bedürften, so würde die Zusicherung hoher jüdischer Einwanderungsquoten für Palästina, die am besten durch die zionistische Bewegung freiwillig reguliert werden sollten, genügen. »Viele – keine Mehrheit« – dies war das Motto, das Buber als Grundlage einer gesunden Politik prägte. Die Forderung nach einer jüdischen Mehrheit dagegen war in Bubers Augen nicht nur unrealistisch, sondern unverantwortlich, da sie unweigerlich die Befürchtungen der Araber anstacheln und die Spannungen in Palästina verschärfen werde.

Die Errichtung des Staates Israel im Jahre 1948, in dessen reduzierten Grenzen nach der Vertreibung der Palästinenser eine jüdische Mehrheit wohnte, machte Bubers Kritik an diesem Punkt der zionistischen Politik gegenstandslos. Nichtsdestoweniger hielt er die Forderung nach politischer Souveränität weiterhin für ein törichtes, nicht zu rechtfertigendes Unterfangen; daher vertrat er die Ansicht, der Krieg, der mit der Ausrufung des jüdischen Staates ausbrach – der freilich von den Arabern ausging, aber doch als unvermeidliche Folge einer staatlichen Unabhängigkeitserklärung vorauszusehen war – hätte sich vermeiden lassen. Buber passte sich der neuen Wirklichkeit an, bewahrte aber – was die vorliegende Sammlung reichlich dokumentiert – in seiner Eigenschaft als Zionist und Bürger des Staates Israel seine Wachsamkeit in Bezug auf das, was in seinen Augen moralische und politische Fehler seiner Regierung waren, besonders im Hinblick auf die Probleme, die im Zuge von Israels Unabhängigkeitskrieg entstanden waren: das arabische Flüchtlingsproblem und die unsichere Lage der innerhalb der israelischen Staatsgrenzen verbliebenen Araber. Buber blieb zuversichtlich, dass trotz dieser erheblichen Erschwerung der arabischen Frage mit moralischer Entschlossenheit und politischer Phantasie eine Lösung des arabisch-jüdischen Konflikts zu finden sei.

Im Laufe von über sechzig Jahren unablässigen Mahnens, Realpolitik

nicht zum bestimmenden Grundsatz zionistischer Politik zu machen, entwickelte Buber seine besondere Auffassung von Politik. Er trachtete danach, einerseits die Scylla eines abstrakten, politisch wirkungslosen, moralischen Idealismus und andererseits die Charybdis eines zynisch zum ethischen Prinzip erhobenen »heiligen Egoismus« zu umgehen; er wandte sich mit allen Kräften gegen die Anschauung, dass das egoistische Verfolgen der eigenen Gruppeninteressen, auch wenn es einer *anderen* Gruppe zum Schaden gereiche, ein heiliges und moralisch selbstgenügsames Anliegen sei.

Bubers Auffassung von Politik: Die Demarkationslinie

Bubers besonderer Zugang zur Politik hatte seine Wurzeln in der nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Bewegung des religiösen Sozialismus. Zusammen mit religiösen Intellektuellen wie Paul Tillich (1886-1965), Leonhard Ragaz (1868-1945) und Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973) sah Buber im radikalen Auseinandertreten des Geistigen und des Weltlichen den Ursprung der Bedrängnis und Uneinigkeit, von denen die moderne Gesellschaft heimgesucht wird.³² Die Religion habe sich in die kirchlichen Gefilde konfessionell und rituell gebundener Frömmigkeit zurückgezogen und jeglichen Anspruch auf die »säkulare« Welt aufgegeben. Aber die Scheidung zwischen Heiligem und Profanem sei keine ontologische; die gesamte Schöpfung sei potentiell heilig. Die Heiligung allen Wesens erfordere eine Erweiterung des Glaubens an Gott den Schöpfer und Erlöser auf unser öffentlich-politisches Handeln – Bereiche des Lebens, die bisher den reinen Zweckmitteln und dem Zy-

32. Dazu Renate Breipohl (Hrsg.), *Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland. Mit einer historisch-systematischen Einführung*, München 1972; Markus Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Zollikon 1957; ferner die Ergebnisse einer Tagung über religiösen Sozialismus, zu deren Mitveranstaltern Buber gehörte: *Sozialismus aus dem Glauben. Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Heppenheim* a. d. B., Pfingstwoche 1928, Zürich u. Leipzig: Rotapfel 1929. Zu Bubers religiösem Sozialismus vgl. in den erwähnten Verhandlungen seine Beiträge, ebd., S. 90-94, S. 121-122 u. S. 217-219 (jetzt in: MBW 11.1, S. 333-339). Ferner Bubers Beitrag im Sonderheft zum sechzigsten Geburtstag von Leonhard Ragaz, *Drei Sätze eines religiösen Sozialismus*, *Neue Wege*, XXII 7/8, vii./viii. 1928, S. 327-329 (jetzt in MBW 11.1, S. 230-232). Ein knapper Überblick über Bubers Einstellung zur Bewegung des religiösen Sozialismus bei Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930*, 2. Aufl., Köln 1961, S. 217 ff.; ferner auch Richard Falk, *Martin Buber and Paul Tillich. Radical Politics and Religion*, New York 1961. Vgl. auch Brody, *Martin Buber's Theopolitics*.

nismus ausgeliefert waren. »An Gott glauben«, meinte Ragaz, »ist nicht schwer. Aber glauben, daß diese Welt eines Tages Gottes Welt sein wird, daran mit einem Glauben festzuhalten, der stark genug ist, das eigene Leben danach zu formen – das erfordert Treue bis in den Tod.«³³ Die wahre Forderung religiösen Glaubens bestehe darin, das Leben in der »gebrochenen« Alltagswelt zu bejahen.

Am Reich Gottes können wir nur arbeiten, indem wir an allen Bereichen des Menschen arbeiten, die uns angewiesen sind. Auf das Reich Gottes hin gibt es keine allgemeingültige Auswahl des Zweckentsprechenden wie auf das Reich des Menschen hin; man kann nicht sagen: hier ist zu wirken und da nicht, dies führt uns zum Ziel und das nicht. Wir können die messianische Welt nicht vorbereiten, wir können sie nur bereiten. Das heißt: es gibt rechtmäßig keine messianistische Politik. Das heißt aber auch: von der Heiligung aller Dinge darf der politische Bereich nicht ausgenommen werden.³⁴

Religiöser Sozialismus, wie Buber ihn lehrte, geht mit dem Geist eines echten oder Urjudentums zusammen, von dem sich Spuren noch im Pansakramentalismus des Chassidismus erhalten haben, das seinen ursprünglichen Ausdruck aber natürlich in der Bibel gefunden hat, in dem, was Buber als *Hebräischen Humanismus* bezeichnet hat. »Die biblischen Menschen sind Sünder wie wir, aber *eine* Sünde begehen sie nicht, unsere Erzsünde: sie unterfangen sich nicht, Gott in den abgezirkten Raum

33. Hebräisch angeführt bei S. H. Bergmann, *Denker und Gläubige* [hebr.], Tel Aviv 1969, S. 171 (nicht als direktes Zitat gekennzeichnet). Übrigens widmete Bergmann, einer von Bubers besten Freunden im Jischuw, dem religiösen Sozialisten Ragaz eine lange hebräische Abhandlung unter dem Titel »Leonard Ragaz. Kämpfer für das Gottesreich«, ebd., S. 171-195.
34. Buber, Gandhi, die Politik und wir (1930), *Die Kreatur*, III/4 1930, S. 331-342, hier S. 342 (jetzt in: MBW 11.1, S. 340-350, hier S. 350). Wer Bubers Auffassung von Politik eingehend behandeln wollte, müsste den Einfluss mitberücksichtigen, den sein guter Freund Gustav Landauer (1870-1919), der anarchistische Sozialist, auf sein Denken hatte. Dazu Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, passim; Robert Weltsch, Bubers politische Philosophie, in: Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedmann (Hrsg.), *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1963, S. 384-397; Eugene Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley 1973, passim; Ruth Link-Salinger, *Friends in Utopia. Martin Buber and Gustav Landauer, Midstream* (1/1978), S. 67-72; Brody, *Martin Buber's Theopolitics*; Michael Loewy, *Romantic Prophets: Gustav Landauer and Martin Buber*, in: *Gustav Landauer. Anarchist and Jew*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr und Anya Mali, Berlin u. a. 2015, S. 64-81; Siegbert Wolf, »Ich habe eine große Liebe für Ihren Weg.« Martin Buber, Gustav Landauer und der ›Sozialistische Bund‹, in: *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*, hrsg. von W. Krone, T. Reichert, M. Siegfried, Berlin 2011, S. 226-249; Joachim Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Ulm 2001.

einer Abteilung des Daseins, in die ›Religion‹ einzusperren, sie erdreisten sich nicht, Gottes Geheiß eine Grenze zu ziehen und ihm zu sagen: ›Bis hierher bist du zuständig, hier aber beginnt die Zuständigkeit der Wissenschaft oder der Gesellschaft oder des Staates.«³⁵

Der Zionismus geht, laut Buber, letztlich auf die Verkündung eines neuen hebräischen Humanismus aus. Eine der wichtigsten Aufgaben dieses erneuerten hebräischen Humanismus, betonte Buber, werde darin bestehen, ein politisches Ethos herauszubilden, das die wie eine Wunde klaffende Spaltung zwischen Politik und Moral zu heilen vermöge. Als kritischen Bezugspunkt hatte Buber vielleicht Max Webers (1864-1920) Unterscheidung von Verantwortungsethik, die von den Erfordernissen politischer Macht diktiert wird, und Gesinnungsethik, die den Geboten des individuellen moralischen Gewissens folgt, im Sinn. In seiner berühmten Rede »Politik als Beruf« von 1918 behauptet Weber, dass vom soziologischen Standpunkt aus betrachtet, die für das öffentliche Wohl Verantwortlichen häufig gezwungen sind, mit moralisch durchaus anfechtbaren Mitteln zu arbeiten, um zu fördern, was dem Gemeinwohl zuträglich ist. Buber und seine Schüler waren nicht bereit, das Webersche Diktum: »Der Genius, oder Dämon der Politik lebt mit dem Gott der Liebe [...] in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbarem Konflikt ausbrechen kann«³⁶ als unumstößliches Verdikt hin-

35. Buber, Hebräischer Humanismus, *Neue Wege*, 35. Jg. 1941, Heft 14, S. 1-11. Jetzt in: MBW 20, S. 147-158. Zitat S. 152 f.
36. Max Weber, *Politik als Beruf*, München 1919, S. 58-67. Weber hatte freilich nicht die Absicht, einen krassen Machiavellismus in der Politik zu vertreten. Er wies darauf hin, dass die strikte Anwendung von Gesinnungsethik auf die Politik nicht nur naiv, sondern unverantwortlich, vielleicht sogar unmoralisch ist, denn so wie die Politik nun einmal beschaffen ist, weichen die Folgen einer politischen Entscheidung von den Intentionen oft erheblich ab. Eine Gesinnungsethik, die auf der moralischen Integrität von Intention und Mitteln besteht, ist unfähig, »diabolische« Mittel als dialektisch notwendig zur Erreichung des Guten zu sehen. Der wahre Politiker dagegen ist sich dieser Dialektik, »jener ethischen Paradoxien«, bewusst. »Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ›Beruf zur Politik‹ haben kann.« (Ebd., S. 65) Zu einer Kritik an Webers These vgl. Ernst Simon, Are There Two Ethics? A Contribution to Ethics and Politics: A Symposium, in: Arnold Bergstraesser (Ed.), *Goethe and the Modern Age. The International Convocation at Aspen (Colorado) 1949*, Chicago 1950, S. 374-378. Simon, einer von Bubers treuesten Schülern innerhalb der zionistischen Bewegung, wendet sich gegen »Max Webers Erfindung eines Sondergewissens, das nur für Politiker gemacht ist. Es gibt nur ein Gutes, nur eine Ethik ...«, ebd. S. 377. Die Beziehung der Ethik zur Politik – ein im deutschen Denken ständig wiederkehrendes Thema, das auf Johann Gottfried Herder (1744-1803) zurückreicht – wurde unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges ein zentrales Anliegen der deutschen Intellektuellen. Dazu Ernst Troeltsch, Privatmoral und Staatsmoral, in: Ders., *Deutsche Zukunft*, Berlin 1916, S. 61-112; Alfred Vierkandt, *Machtverhältnis und*

zunehmen. Sie schienen eines der höchsten Anliegen des Zionismus darin zu erblicken, Weber zu widerlegen. Vor einer Zionisten-Konferenz sagte Buber im Jahre 1932:

In der Wirklichkeit der Geschichte geht es nicht so zu, daß man sich ein gerechtes Ziel setzt, einen Weg dazu wählt, wie ihn etwa die Gunst der Stunde darbietet, und auf diesem Weg das gesetzte Ziel auch erreicht. Damit das erreichte Ziel dem gesetzten gleiche, muß diesem der Weg in seinem Wesen gleichen. Ein falscher, das heißt: zielwideriger Weg führt zu einem falschen Ziel. Was durch Lüge zustande gebracht wird, kann die Maske der Wahrheit, was durch Gewalt zustande gebracht wird, die Maske der Gerechtigkeit verbinden, und eine Weile mag die Täuschung gelingen; aber bald wird erkannt, daß die Lüge in ihrem Wesen Lüge und die Gewalt in ihrem Wesen Gewalt geblieben ist, und sie werden das geschichtliche Los alles Falschen erfahren. Die Lehre des Jesaja sollte uns bei unserem Tun leiten: ›Zion wird mit Gerechtigkeit erlöst‹ (Jes. 1,27).³⁷

Angesichts der Notwendigkeiten, die der Aufbau der jüdischen nationalen Heimstätte mit sich brachte, gaben allerdings einige von Bubers Schülern und Freunden die Hoffnung auf, dass Zion durch Recht erlöst werde, dass das Judentum sein Erbteil im Lande der Väter neu antreten könne, ohne auf die trügerischen und skrupellosen Praktiken der Machtpolitik zurückzugreifen. Hans Kohn (1891-1971), Bubers guter Freund und Biograph, der sich 1925 in Palästina niederließ und eine leitende Stellung innerhalb der zionistischen Organisation innehatte, schrieb Buber zahlreiche Briefe, die von seiner Gewissensqual zeugen; er könne seine hohen ethischen Ansprüche und Empfindungen nicht mit der Realpolitik vereinen, welche die zionistische Führung Palästinas verfolge.

Machtmoral. Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, Berlin 1916; Otto Baumgarten, *Politik und Moral*, Tübingen 1916; Heinrich Scholz, *Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik*, Gotha 1915; Erich Franz, *Politik und Moral. Über die Grundlagen politischer Ethik*, Göttingen 1917; Friedrich Wilhelm Förster, *Politische Ethik und politische Pädagogik*, 3. Aufl., München 1918. Deutsche zionistische Intellektuelle waren besonders vertraut mit Friedrich Meineckes Werk *Die Idee der Staatsräson*, München 1924. Wie Weber empfahl auch Meinecke Realismus, denn »Machtpolitik, Machiavellismus und Krieg werden wohl niemals aus der Welt zu schaffen sein«. Darüber hinaus vertrat er die Auffassung, Staatsegoismus könne moralisch kreativ sein: »Es ist auch anzuerkennen, daß Machtpolitik und Krieg nicht nur zerstörend, sondern auch schöpferisch wirken können und daß aus Bösem Gutes, aus Elementarem Geistiges allenthalben emporwächst.« (Ebd., S. 505) Bubers Philosophie der Demarkationslinie, welche die Spannung zwischen Politik und allgemeiner verbindlicher Moral anerkennt, ist somit vor dem Hintergrund der Diskussionen im zeitgenössischen deutschen Geistesleben zu sehen.

37. Buber, Wann denn?, *Jüdische Rundschau* 37, Nr. 71 vom 6. September 1932, S. 343, im vorliegenden Band, S. 137-141. Vgl. »Was für den Einzelnen unrecht ist, kann nicht für die Gemeinschaft recht sein.« Ebd., S. 139.

Was ihn am meisten bekümmerte, war das Unvermögen dieser Führung, mit der arabischen Bevölkerung zu einer friedlichen Koexistenz zu kommen. Kohn schrieb 1929 in einem Brief an Buber, der erst 1938 aus Deutschland nach Palästina übersiedelte: »Sie sind so glücklich, nicht die Details der palästinischen und zionistischen Realität zu sehen, aber der Zionismus, *wie er heute ist*, die zionistische Zielsetzung, sind nicht zu bejahen. [...] Es handelt sich mir nicht um Ismael, nur um Isaak; d.h. um unser Ziel, unser Leben, unser Tun. Ich fürchte, wir fördern etwas, für das wir nicht einstehen können. Etwas, das uns aber dann aus falscher Solidarität immer weiter in den Sumpf treibt. Der Zionismus wird entweder friedlich sein oder er wird ohne mich sein. Der *Zionismus* ist *nicht* das Judentum.«³⁸ Kurz darauf gab Kohn seine Stellung in der zionistischen Organisation auf und begann eine erfolgreiche akademische Laufbahn in den USA.

Infolge der Spannungen, auf die Kohn und andere, wie etwa seine Freunde vom *Brit Schalom* (Friedensbund), einer von Kohn mitbegründeten zionistischen Gruppe, die sich um die Förderung der Verständigung zwischen Arabern und Juden bemühte,³⁹ hingewiesen haben, entwickelte Buber eine Philosophie des ethischen Handelns, mit deren Hilfe es ihm gelang, mit den vielen moralischen Zweideutigkeiten zurechtzukommen, denen sich der Zionismus in unserer, wie er klagte, leider unmessianischen Welt gegenüber sah. Buber war Kohns moralischem Zwiespalt gegenüber nicht gleichgültig, aber er hielt seine Haltung für »doktrinär«.⁴⁰ Kohn sei von abstrakten moralischen Prinzipien ausgegangen; mit den Widerwärtigkeiten der Wirklichkeit konfrontiert, trete er den Rückzug an. Letzten Endes zeige sich Kohn der Reinheit seiner moralischen Ideale mehr verpflichtet als der Aufgabe der Weltlösung. Indem Kohn seine Ideale als erhabene, unvermischte Wahrheiten dogmatisch hypostasiere, begehe er eigentlich Verrat an eben diesen Idealen. »Wer *in* der Politik dem Geist gehorsam bleiben will, darf in keiner Situation vergessen,« schrieb Buber einige Monate nach Erhalt des erwähnten Schreibens von Kohn, dass »sein Werk [...] nicht über dem Handgemenge, sondern in ihm sich vollziehen muß.«⁴¹ Freilich droht die Berührung mit der Weltwirklichkeit die Reinheit unserer mo-

38. Kohn an Buber, 21. September 1929, in: B II, S. 353. Vgl. dazu Adi Gordon, *A Disillusioned Love. Break with Zionism*, in: ders., *Toward Nationalism's End. An Intellectual Biography of Hans Kohn*, Brandeis University Press 2017, Kap. 5, S. 142-158, bes. S. 150-152.

39. Zu *Brit Schalom* vgl. die Einleitung im Kommentar, in diesem Band, S. 552.

40. Vgl. die Einleitung zu *Wann denn?*, in diesem Band, S. 570.

41. Buber, *Gandhi, die Politik und wir*, S. 340; jetzt in *MBW* 11.1, S. 349.

ralischen Prinzipien zu beflecken – denn: »Das Wort« siegt, aber anders, als seine Träger erhofften. Nicht in seiner Reinheit siegt das Wort, sondern in der Zersetzung; seine Fruchtbarkeit vollzieht sich in der *corruptio seminis*.«⁴²

Paradoxerweise bietet die wirkliche, »zersetzende« Welt die einzige Möglichkeit, moralische Prinzipien in die Tat umzusetzen. Und diese wirkliche Welt ist ein dynamischer Strom von ständig wechselnden Situationen. Jede Situation ist einzig, birgt ihre eigenen Züge, Ängste und Erfahrungen, Hoffnungen und Erinnerungen; jede Situation hat ihre eigenen Umrisse, gestaltet durch die jeweiligen historischen Umstände. Um wirksam und sinnvoll zu sein, müssen sich ethische Ideale nach der Einzigartigkeit der jeweiligen Situation richten und ihre Forderungen den gegebenen Umständen anpassen. Darunter ist allerdings keine taktische Sozialpsychologie oder ein zur Verwirklichung ethischer Ideale notwendiger Kompromiss zu verstehen. Buber war der festen Überzeugung, dass ontologische Wahrheit zeitgebunden sei, gebunden an den existentiellen Wandel menschlicher Wirklichkeit, und dass in dieser Wahrheit wurzelnde ethische Prinzipien nur dann offenbar und in Wahrheit verständlich werden, wenn sie der einzigartigen Forderung jedes Augenblicks und jeder Situation im instabilen Vorgang des Lebens entsprechen. Demnach ist die Funktion abstrakter ethischer Prinzipien eine heuristische; sie beleuchten den Weg, den wir dialogisch überschauen und bestimmen müssen. »Es gibt kein festgelegtes, ein für allemal formuliertes Gesetz«, stellte Buber fest, »sondern nur das Wort Gottes und unsere jeweilige Situation, die wir abzulauschen haben. Wir haben nicht paragrafisierte Prinzipien, die wir nachschlagen können. Aber wir haben die Situation und den Augenblick zu verstehen.«⁴³

Durch den Abstieg unserer moralischen Prinzipien in die »unreine« Wirklichkeit machen wir uns nicht nur die Hände schmutzig, vielmehr: »unsre zu kneten willigen Hände fassen tief in den Lehm.«⁴⁴ Dieses gestaltverleihende Kneten – die wahre moralische Aufgabe – bezeichnet Buber als das Ziehen der »Demarkationslinie«. Im vollen Bewusstsein unserer Verantwortlichkeit, mit Furcht und Zittern, bestimmen wir die Grenzen des ethischen Gebots in einer bestimmten Situation. »Ich kann die gottgewollte Wirklichkeit der Gerechtigkeit«, antwortete Buber auf eine Frage Reinhold Niebuhrs (1892-1971), »nirgend anders sehen als

42. Ebd., S. 333; jetzt in: MBW 11.1, S. 342.

43. Buber, Politik aus dem Glauben, *Der Aufbau*, XXXVIII/41, 25. Oktober 1957, S. 321-323, hier S. 323; jetzt in: MBW 11.2, S. 327-331, hier S. 330.

44. Buber, Antwort, in: Schilpp u. Friedmann (Hrsg.), *Martin Buber*, S. 589-639, hier S. 619; jetzt in: MBW 12, S. 467-524, hier S. 501.

im Gerecht-Sein, das heißt natürlich: gerecht sein, so weit dies hier und jetzt, unter den ›künstlichen‹ Bedingungen der tatsächlichen Gesellschaft möglich ist. [...] Manchmal tappe ich in meinem Bemühen, gerecht zu sein, im Dunkeln und renne mit dem Kopf gegen die Wand, so daß er schmerzt; dann weiß ich: Hier ist die Wand, weiter kann ich nicht. Aber anders hätte ich das nicht wissen können.«⁴⁵ Erst aus der Dunkelheit der jeweiligen Situation beginnt die Demarkationslinie zu leuchten. Im Dunkeln tappend bieten wir all unsere geistige Kraft auf, um die Linie zu erreichen, wobei die Linie das höchstmögliche Maß an Wahrheit und Gerechtigkeit zu jener bestimmten Stunde bezeichnet. Selbstverständlich muss die Demarkationslinie in jeder Entscheidung fordernden Situation von neuem gezogen werden, denn jede solche Situation hat »wie ein Neugeborenes, trotz aller Ähnlichkeiten ein neues Gesicht, nie dagewesen, nie wiederkehrend«.⁴⁶

Ein Ausweichen vor der Forderung der Demarkationslinie, weil sich die konkrete Situation unseren Idealen und Prinzipien nicht ohne weiteres fügt: das erst wäre, wie Buber mit kritischer Anspielung auf Julien Bendas (1867-1956) Behauptung, die Intellektuellen würden ihrer Berufung untreu, wenn sie die Klöster des reinen Denkens verließen, bemerkt, wirklich ein »Verrat der Intellektuellen«.⁴⁷ Zwischen der vom Politiker geübten zynischen Akzeptanz unserer unvollkommenen Welt und der inhaltlosen Reinheit der Vertreter des abstrakten Prinzips will Buber einen dritten Weg zeigen. Ohne die Spannung zwischen dem absoluten moralischen Gebot und der unvollkommenen Welt aufzugeben, betreten wir diese Welt und bemühen uns, das Gebot innerhalb der Grenzen der gegebenen Situation in die Tat umzusetzen. Freilich ist dies ein kleiner unmessianischer Sieg. Ja, »wir leben in einer unerlösten Welt«.⁴⁸ Aber nach chassidischer Lehre fällt, so Buber, »aus jedem willkürlos weltverbundenen Menschenleben [...] in sie ein Samen der Erlösung. Und die Ernte ist Gottes«.⁴⁹

Somit verleiht die Ethik der Demarkationslinie Bubers religiösem Sozialismus eine besondere Note. Ohne sich in kirchenartige Institutionen

45. Buber, in: Sydney and Beatrice Rome (Eds.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964, S. 80; jetzt in: MBW 11.2, S. 360 f.

46. Buber, Über Charaktererziehung (1939), in: *Werke I*, S. 828. Jetzt in MBW 8, S. 327-340, Zitat S. 336.

47. Buber, Wann denn? (1932), im vorliegenden Band, S. 137-141.

48. Buber, Geleitwort zur Gesamtausgabe [der chassidischen Bücher] 1928, wiederabgedruckt unter dem Titel »Spinoza, Sabbatai Zwi und der Baalschem«, in: *Deutung des Chassidismus. Drei Versuche*, Berlin 1935, Schocken Bücherei 43, S. 42-64, Zitat S. 64. Jetzt in: MBW 17, S. 129-143. Zitat S. 143.

49. Ebd.

zu verschließen, gelangt der geistige Mensch zu einer Bejahung der Politik. Diese soll allerdings nicht durch Ausbildung einer Ideologie und eines umfassenden Programms zum Ausdruck kommen, die zeitlos gültigen Prinzipien der Politik entwerfen. Bubers politische Aktivität ist auf eine bestimmte Situation gerichtet, sein »Programm« wird spontan, dialogisch bestimmt. In seiner Antrittsvorlesung an der Hebräischen Universität Jerusalem im Jahre 1938 führte er in diesem Geiste betriebene Politik auf die biblische Prophetie zurück. »Er [sc. der prophetische Geist] empfängt immer nur eine Botschaft für eine Situation. [...] Er stellt kein allgemeingültiges Bild der Vollkommenheit, keine Pantopie und Utopie vor die Menschen hin.«⁵⁰ Bezeichnenderweise ist es diese erste öffentliche Rede Bubers nach seiner Übersiedlung nach Palästina, durch die er den Ernst seines Zionismus unter Beweis stellte. In ihr hält er fest, dass der Prophet in der Gebundenheit an seine zufällige, aber deshalb nicht weniger wirkliche Situation keine Wahl hat »zwischen seinem Vaterland und einem anderen Land, das eher zu ihm paßt; für die Verwirklichung ist er auf den Topos, auf diesen Ort, auf dieses Volk angewiesen, als auf das Volk, das anfangen muß«.⁵¹ Bubers eigene Situation war die des jüdischen Volkes, dessen Bedürfnisse in jener ganz bestimmten Schicksalsstunde er voll und ganz erkannte. »Gewiss [...] ist Selbstbehauptung die selbstverständliche Voraussetzung aller unserer Handlungen«, sagte er vor dem XVI. Zionisten-Kongress, der 1929 in Zürich stattfand.⁵² Das jüdische Volk und seine Bedürfnisse sind sozusagen Grundtatsachen der existentiellen Wirklichkeit des individuellen Juden, einer Realität, die das Individuum laut Buber anzunehmen und zu gestalten, chassidisch gesprochen »emporzuheben« hat nach dem Gebot des Geistes. »[H]ingegen meine ich, es sei möglich, Gott und der Gruppe, der einer angehört, zu dienen, wenn man nur herzlich darauf bedacht ist, Gott auch im Bereich der Gruppe zu dienen, so sehr man kann.«⁵³

50. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, Berlin: Schocken 1938; jetzt in: MBW 11.2, S. 9-21, hier S. 20.

51. Ebd.

52. Rede auf dem XVI. Zionisten-Kongreß, 1. August 1929, im vorliegenden Band, S. 122.

53. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips* (1953), in *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich: Manesse 1953, S. 330-346, hier S. 343; jetzt in: MBW 11.2, S. 297-307, hier S. 305. »Ich habe keinerlei Befugnis zu erklären, das Gruppeninteresse sei unter allen Umständen der sittlichen Forderung zu opfern, zumal mir die grausamen Konflikte der Pflichten und ihre rückhaltlose situationsgemäße Austragung zum Kernbestand eines echten personalen Ethos zu gehören scheinen. Aber das evidente Fehlen eines Seelenkampfes, das Fehlen seiner Wunden und Narben ist mir unheimlich.« Ebd.