

Martin Buber und Leonhard Ragaz : "Urtreue Freundschaft"

Autor(en): **Spieler, Willy**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **109 (2015)**

Heft 10

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-632232>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Als Leonhard Ragaz 70 Jahre alt wurde, es war am 28. Juli 1938, erhielt er eine Gabe aus Jerusalem, die ihn tief berührte: 21 zu einer kleinen Festschrift vereinigte Briefe und die Erklärung, Israel betrachte Ragaz als «Gerechten unter den Völkern». Zu seinen Ehren sei ein Baum im Herzl-Wald gepflanzt worden. Unter den Gratulanten befanden sich die Initiatorin der Gabe, Lina Lewy aus Tel Aviv, mit der Ragaz in ständigem Briefkontakt stand, dann der Präsident der Hebräischen Universität Hugo Bergmann, der Universitätsgründer Jehuda Magnes, Rabbiner Kurt Wilhelm von der liberalen Synagoge Emeth w'Emuna



und Martin Buber. Es ist gleich nach seiner Einwanderung in Israel, da er schreibt: «Sie waren der erste, der mir einst, meinem toten Freund Landauer und mir, als dem ‹Judentum› im Namen des ‹Christentums› den Bruderkuß entbot [...]. Seither ist die heilige Freundschaft gewachsen von Jahr zu Jahr, unmerklich wie die Ölbäume da drüben, meine und ihre Ölbäume wachsen.»

Kurz zuvor hatte Ragaz zum sechzigsten Geburtstag des zehn Jahre jüngeren Buber geschrieben, er fühle sich «keinem christlichen Theologen – ich betone: Theologen! – so nahe wie diesem Israeliten». Und: «Martin Buber ist in unserer Zeit der grösste Erneuerer des prophetischen Geistes innerhalb Israels, und vielleicht auch ausserhalb. [...] Dass dieser Mann, auf dieser Linie, auch den religiösen Sozialismus vertritt, die Linie weitergehend, die von Moses und Aron zu Gustav Landauer führt [...], das ist uns besonderer Stolz und besondere

Willy Spieler

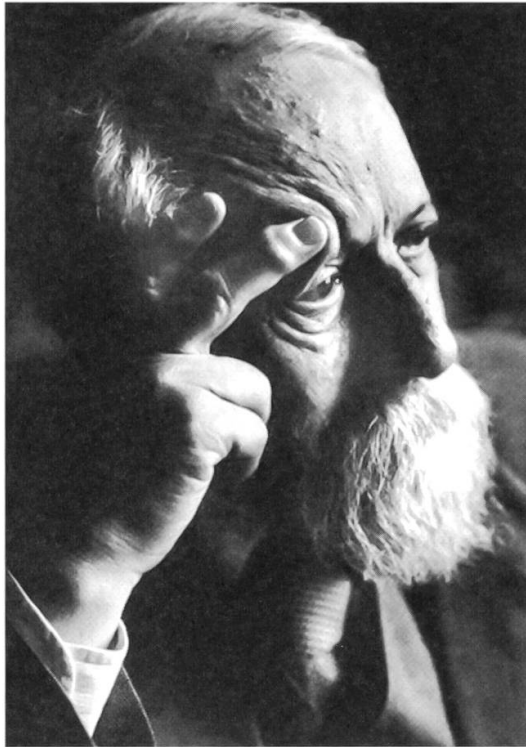
Martin Buber und Leonhard Ragaz – «Urtreue Freundschaft»

Den jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) und den christlichen Theologen Leonhard Ragaz (1868–1945) verband eine tiefe Freundschaft. Trotz unterschiedlicher Herkunft und Lebenswege entwickelten sie ihre Verständnisse von Religion und Sozialismus in grosser Übereinstimmung.

***Jüdische DenkerInnen des
20. Jahrhunderts und
der religiöse Sozialismus***

Freude. [...] Und wenn nun dieser Mann in Jerusalem lehren wird, so gehört das zu den bedeutsamsten und verheissungsvollsten der Zeichen, die uns Gottes Weg in die Zukunft andeuten.» (NW 2/1938, 7of.)

Nach dem Tod von Leonhard Ragaz am 6. Dezember 1945 sagt Buber von ihm: «Er war der echtste Freund, den das jüdische Volk in unserer Zeit beses-



Martin Buber in den sechziger Jahren.
Bild: Archiv Neue Wege

Bild Seite 84: Martin Buber; MBU Universität Kerkrade/NL

sen hat»³. Bubers Gedächtnisrede fand am 4. Februar 1946 in der erwähnten Synagoge Emeth w'Emuna statt. Der Religionshistoriker George Y. Kohler schreibt, «eine Gedenkfeier für einen christlichen Theologen in einer Jerusalemer Synagoge stattfinden zu lassen», habe «damals als ein ungeheuerlicher Vorgang» gegolten.⁴ Die Freundschaft mit Ragaz war Buber den Tabubruch wert. An diese «urtreue Freundschaft» erinnert er später nochmals in seinem Buch «Zwei Glaubensweisen».⁵

Unterschiedliche Lebenswege

In seiner Autobiografie schreibt Ragaz: «Ich weiss nicht recht, wann und wie wir uns zuerst, sei's leiblich, sei's geistig, begegnet sind; jedenfalls ist es dann zu ei-

ner intensiven Berührung gekommen.» Diese sei «freilich nie so persönlich geworden, wie die mit anderen Jüdinnen und Juden», sondern «bewegte sich mehr im Sachlichen» (MW II, 296). Auch meint Ragaz, er habe in Buber «mehr den Überlegenen» gesehen. «Aber», bestätigt Ragaz einmal mehr, «die sachliche Berührung war so stark, dass Buber mir bis heute geistig viel näher steht als fast alle theologischen Vertreter des Christentums» (297).

Wann die beiden einander zum ersten Mal «geistig» begegnet sein dürften, zeigt ein Brief vom 6. November 1916, in dem Ragaz sich bei Buber freudig bedankt für dessen Aufsatz «Zion, der Staat und die Menschheit» in der eben gegründeten Monatszeitschrift «Der Jude». Ragaz schreibt: Ich kann «nun nicht anders, als Ihnen von Herzen die Hand zu reichen. Die Übereinstimmung zwischen dem, was Sie da sagen, und gewissen Lieblingsgedanken, die bei mir ganz in der Stille gewachsen sind, aus der Geschichtsbetrachtung und tieferen Gründen empor, ist ganz auffallend und mir eine Verheissung. Wir stehen im Morgenrot neuer Entwicklungen, eines neuen Äon oder doch einer «Geburtszeit.» Aus dem Brief geht zudem hervor, dass es in jenen Kriegsjahren schwierig war, deutsche Monatszeitschriften in die Schweiz ausgeliefert zu bekommen. Umgekehrt waren die von Ragaz redigierten *Neuen Wege* in Deutschland und Österreich während der letzten Kriegsjahre überhaupt verboten.

Obschon Ragaz in diesem ersten Brief an den «Gehrtesten Herrn Doktor» hofft, «mit der Zeit» auch noch dessen «Bücher lesen zu können», dauert es einige Zeit, bis 1923 einige dieser Bücher, unter ihnen das in jenem Jahr erschienene «Ich und Du», im Aprilheft der *Neuen Wege* (4/1923, 183–191), besprochen werden, allerdings nicht von Ragaz, sondern von Karl Wilker, einem Reformpädagogen aus Berlin. Der Rezensent kennt Buber persönlich und sagt,

man könne «ihn nirgendwo einreihen» (183). «Sein ganzes Wesen duldet keine Unwahrheit und keine Unklarheit». Ein Buch wie «Ich und Du» sei nur möglich dank «Verantwortungsgefühl auch dem kleinsten Worte gegenüber» (184). Ragaz bedankt sich in einer redaktionellen Anmerkung für Wilkers Beitrag. Dieser komme «gerade zur rechten Zeit, da wir nächstens [...] die Freude haben werden, Buber bei uns [...] zu hören». Mit Bubers Besuch anfangs Mai 1923 ergibt sich dann auch die Gelegenheit für das «leibliche» Kennenlernen.

Es sind unterschiedliche Lebenswege, die Buber und Ragaz zusammenführen. Auf der einen Seite der aus grossbürgerlichen Verhältnissen stammende, 1878 in Wien geborene Martin Buber, der nach dem traumatischen «Verschwinden der Mutter» (Kuschel 31ff.) bei seinem Grossvater Salomon aufwächst, einem nicht nur wohlhabenden Geschäftsmann, sondern auch Midraschexperten und Sammler chassidischer Texte in Lemberg, wo der Jüngling die Ausgrenzung unter dem Kruzifix im Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasium erfährt (Kuschel 34f.). Auf der andern Seite Leonhard Ragaz, der 1868 im bündnerischen Tamins zur Welt kommt, geborgen in einer protestantischen Bergbauernfamilie und im «Dorfkommunismus» (MW I 49) seiner Allmendmeinde aufwächst. Dort der junge Philosoph in Wien, der sich vom übermächtigen Einfluss Nietzsches befreit, in den chassidischen Schriften «Weltfreudigkeit» mit «Weltfrömmigkeit» verbindet (Kohn 77), 1900 Theodor Herzl (1860–1904) begegnet und sich von der zionistischen Bewegung eine Renaissance des jüdischen Geistes erhofft. Hier der reformierte Theologe, der schon mit 22 Jahren Pfarrer im Bündner Bergdorf Flerden wird, in frühmorgendlicher Meditation die Bibel neu entdeckt, die ihm «durch das theologische Studium beinahe zerstört worden» (MW I 161) sei, und sein Leben und Denken am «Reich Gottes und seiner

Gerechtigkeit für die Erde» neu auszurichten beginnt.

Buber, der sich nach Karl Wilker «abseits des Tageslärms» (NW 4/1923, 189) hält, gründet immerhin 1908 mit Gustav Landauer, Erich Mühsam und der Schweizerin Margarethe Hardegger den Sozialistischen Bund, der in der Tradition des Frühsozialismus und Anarchismus steht, aber das Jahr 1914 nicht überlebt. Ragaz ist 1906 Mitgründer der religiös-sozialen Bewegung und der Zeitschrift *Neue Wege*, die er bis zu seinem Lebensende redigieren wird. Er tritt der Sozialdemokratischen Partei bei, solidarisiert sich in den Klassenkämpfen jener Zeit mit der Arbeiterbewegung, was ihn «zum gefürchtetsten und gehassten Mann der Schweiz» gemacht habe, wie er im Rückblick schreibt. Sein Buch «Die neue Schweiz» erlebt 1918/19 vier Auflagen. Es verbindet den Sozialismus mit den genossenschaftlichen Traditionen des Landes.

1916 erscheint erstmals Bubers Zeitschrift «Der Jude». Im selben Jahr zieht Buber nach Heppenheim, wo er sein Werk «Ich und Du» verfasst und mit Franz Rosenzweig an der Neuübertragung der Hebräischen Bibel arbeitet. Er arbeitet mit Rosenzweig am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt, strebt selber keine akademische Karriere an und bescheidet sich von 1924 bis 1933 mit dem Status als Lehrbeauftragter und zuletzt Honorarprofessor für jüdische Religionslehre und Ethik an der Universität Frankfurt am Main. Die Novemberpogrome 1938 verwüsten das Wohnhaus seiner Familie. Diese entkommt dem Naziregime durch «Einwanderung» in Jerusalem, wo Buber bis 1951 an der Hebräischen Universität Sozialphilosophie lehrt. Er lehre hier den «religiösen Sozialismus», wird er Ragaz mitteilen (MW II 297).

Ragaz wird 1908 Professor für systematische und praktische Theologie in Zürich. 1921 erklärt er seinen Rücktritt, um nicht weiterhin Pfarrer für eine ver-

bürgerliche Kirche heranbilden zu müssen. Aber es geht ihm noch um weit mehr: «Ich musste persönlich aus der Kirche heraus, musste Christus ‹in freier Luft› dienen, ohne Bindung an Staat, Kirche und Gesellschaft.»⁸ Ragaz übersiedelt mit seiner Familie vom Zürichberg ins Arbeiterquartier Aussersihl, betätigte sich als Befreiungstheologe *avant la lettre*, insbesondere in der von ihm gegründeten Arbeitsgemeinschaft «Arbeit und Bildung» (NW 1/1923, 488f.) und schon bald (1924) auch als Alleinredaktor der *Neuen Wege*.

Nicht unerwähnt bleiben darf, dass beide mit bedeutenden Frauen verheiratet sind, Buber mit der grossen Erzählerin Paula Winkler aus München, die er 1899 im germanistischen Seminar der Uni Zürich kennengelernt hat, Ragaz seit 1901 mit der Churerin Clara Nadig, die eine auch international hervortretende Friedensfrau wird.

Bei allen Unterschieden der Lebensläufe von Buber und Ragaz zeichnen sich inhaltliche Konvergenzen ab: im Sozialismusverständnis, im Religionsverständnis im Verständnis dessen, was Israel ist oder sein soll.

Religiöser Sozialismus

Es ist das Thema ‹Sozialismus›, das Buber und Ragaz zusammenführt, erstmals anfangs Mai 1923 in Zürich. Buber hält im ‹Volkshaus› einen Vortrag über die Zukunft des Sozialismus. Dabei habe es Verständigungsschwierigkeiten mit «den mehr vom Politischen und Wirtschaftlichen her kommenden Sozialisten» gegeben, berichtet Ragaz (NW 6/1923, 289f.) und fährt fort: «Es scheint, dass Buber mit diesen wenig direkte Berührung hat und ihre Sprache noch fast weniger versteht als sie die seinige.» Ragaz ist nichtsdestoweniger tief beeindruckt: «Es ist ein Trost, und eine Stärkung in diesen Tagen der Auflösung und der neuen ‹Herren der Erde›⁹, dass auch solche geistesgrossen Träger und Verkündiger des Glaubens an das kommen-

de Reich Gottes aufstehen. Wenn ein solcher von Israel her uns die Hand reicht, so ist es eine besondere Verheissung. Und wenn er mitten aus der modernen Kultur, an der er mitarbeitet, aufsteht, so ist es ein Stück Wunder.»

Erst fünf Jahre später treffen sich die beiden ein zweites Mal. Es ist in der Pfingstwoche 1928 in Bubers «freundlichem Stadt-Dorf» (NW 6/1928, 256) Heppenheim, wo eine erstaunliche Tagung stattfindet. Erstaunlicher noch als die Zahl der gegen hundert Teilnehmerinnen und Teilnehmer sind die hier versammelten Namen, angefangen vom belgischen Sozialpsychologen Hendrik de Man und der holländischen Lyrikerin und Publizistin Henriette Roland-Holst, die beide die Hauptreferate hielten, über den Theologen Paul Tillich bis zum Rechtsphilosophen Gustav Radbruch. Am erstaunlichsten aber ist das Tagungsthema «Sozialismus aus dem Glauben», gedacht auch als Beitrag zum «Kampf gegen den marxismus vulgaris», wie Ragaz sich ausdrückt (MW II, 183).

Buber stellt sich vor als «revolutionärer Sozialist»¹⁰. Das ist er auf ungewohnte Weise, wenn er sagt, «dass der geläufige Marxismus [...] die Pflicht zur persönlichen Verantwortung» bedrohe, ja «zu einem Fluchsystem unserer Zeit vor der konkreten Verantwortung geworden» sei. Oder dass mit der Überwindung des Privateigentums «das eigentliche Problem erst beginnt». Denn: «Wirkliches Miteinanderleben von Mensch zu Mensch kann nur da gedeihen, wo die Menschen die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten, wo wirkliche Nachbarschaften, wirkliche Werksgilden bestehen.» Buber ist sich bewusst, dass «es in der Weltmarktkonkurrenz keine Menschheitswirtschaft gibt». Nur mit «einer Überwindung der Weltmarktproblematik» komme es zu einer «wirklichen Überwindung des Proletariats als der zum nichtkreatürlichen Leben gezwungenen Menschheitsschicht». Und

schliesslich das grosse Widerwort: «Es gibt auch ausserhalb des Sozialismus Lebensernst und Wirklichkeitsgesinnung.»¹¹

Leonhard Ragaz war an dieser Tagung nicht sonderlich angetan von dem «Wohnen in einem behaglichen Hotel» und den geradezu «unproletarischen» Mahlzeiten, überhaupt von der «Konferenzluft», die «nicht ganz mit Pfingstgeist zu verwechseln» sei (NW 6/1928, 256). Er schätzte indessen die meisten Referate und Voten, vor allem aber «eine kleine gesellschaftliche Zusammenkunft bei Buber» am Rande der Konferenz (MW II 185). Ragaz suchte mit seinem Votum dem Marxismus gerecht zu werden. Dieser sei «als religiöse Botschaft [...] zum Proletariat gekommen», als «Hoffnung» in einer Zeit, «da es ohne Hoffnung» war. «Angesichts der Tatsache, dass der Marxismus heute diese religiöse Art und Kraft grösstenteils verloren hat», sei «ein religiöser Sozialismus» gefragt, «der die messianische Botschaft aus einer noch grösseren Tiefe her und mit noch grösserer Kraft verkündige». Wichtig war Ragaz, der ja die Agnostiker und die Atheisten sowenig ausschliessen wollte wie Buber, eine «ethische Begründung», «auf welcher der Sozialismus ruht».

Ragaz und Buber bleiben in Kontakt. Schon im Monat nach Heppenheim folgen weitere Vorträge Bubers in Zürich und «eine Aussprache» im «Studierzimmer» von Ragaz, wo sie erneut «Gemeinsames» entdecken¹³, vielleicht auch schon das Gedächtnisheft zum zehnten Todestag des 1919, nach der Niederschlagung der Münchner Räterepublik, brutal ermordeten Gustav Landauer vorbereiten (NW 4/1929, 161ff.). Beide haben in ihrem genossenschaftlichen Sozialismus oder «Gemeinschaftssozialismus» (Kohn 10) viel von Landauer übernommen. Wenn Buber «wirkliches Miteinanderleben», in «wirklichen» Sozietäten forderte, dann kommt bei ihm aber noch seine Philosophie der Bezie-

hung in «Ich und Du» hinzu. Er spricht denn auch an anderer Stelle von der «Menschengemeinschaft», in der sich «die Unmittelbarkeit von Ich und Du verwirklicht»¹⁴. Ja, «Gemeinschaftsleben ist Bereitung des Wegs zum Reich Gottes», wie der erste Buber-Biograf in fast schon kongenialer Intention schreibt (Kohn 186).

Auch Ragaz erkennt in der «Genossenschaft» geradezu den «Urtypus des Reiches Gottes» und sieht diesen bereits in der «Eid-Genossenschaft» der Stämme Israels zur Zeit der Richter, dann aber auch in der Urgemeinde von Jerusalem am Werk.¹⁵ «Die freie Genossenschaft! Das ist durch alle Zeiten die Form gewesen, auf die man immer gekommen ist, wenn man das Ideal einer sozialen Gemeinschaft im Sinne Christi suchte. [...] Darin muss eine innere Notwendigkeit walten. Es muss die Idealform des christlichen Sozialismus sein.» (NW 11/1917, 614) Es folgt die heute befremdlich vertraute Losung: «Möglichst wenig Staat! In allem möglichst viel freie Selbstregulierung des Lebens.»¹⁶ Das ist gewiss nicht neoliberal gemeint, wird hier doch die Wirtschaft als im genossenschaftlichen Sinne sozialisiert gedacht. Es macht mit dem auch von Marx und Engels zu Ende gedachten Freiheitsdiskurs vom «Absterben des Staates» ernst. Oder wie Buber in Heppenheim sagte: «Wenn ein sozialistischer Staat nicht über sich hinaus arbeitet, dann stirbt er nicht ab, dann hört er nicht auf Staat zu sein und fängt nicht an, Sozialität zu werden.»¹⁷

Erstmals erwähnt Ragaz im Märzheft 1929 die Kibbuzim und hebt die «pädagogische Arbeit der zionistischen Siedlungen in Palästina» hervor, «die zum Bedeutsamsten gehören, was unsere Zeit aufweist» (3/1929, 150). Schon Landauer hat die «Siedlung» als «die höchste Form menschlicher Gemeinschaft» (Kohn 188) den Mittelpunkt seines Sozialismus gestellt. Martin Bubers «Pfade in Utopia», die 1950 auf Deutsch erscheinen, sind ein grossartiges Zeugnis dieser

Hoffnungsgeschichte, Ausdruck des «utopischen Sozialismus» von Proudhon bis Landauer, den Buber bei dieser Gelegenheit rehabilitiert. Den Kibbuzim attestiert er «ein vorbildliches Nicht-Scheitern», was ja noch nicht «Gelingen»¹⁸ heisse. «Jerusalem» als Symbol für diese Form von Genossenschaftlichkeit wird zu einem «der beiden Pole des Sozialismus», zur Alternative gegenüber dem staatssozialistischen Pol, der den «gewaltigen Namen Moskaus» trage.¹⁹

Nicht Religion, sondern Reich Gottes

Ich komme zum Religionsverständnis von Buber und Ragaz, das freilich von ihrem Sozialismusverständnis nicht zu trennen ist. In seinen «Drei Sätzen eines religiösen Sozialismus» zum sechzigsten Geburtstag von Ragaz 1928 betont Buber, dass «Religion und Sozialismus wesensmässig aufeinander angewiesen sind, dass jedes von beiden zur Erfüllung und Vollendung des eigenen Wesens des Bundes mit dem andern bedarf». Und: «Religion ohne Sozialismus ist entleibter Geist, also auch nicht wahrhafter Geist; Sozialismus ohne Religion ist entgeisteter Leib, also auch nicht wahrhafter Leib.» (NW 7-8/1928, 327f.)

Auch für Ragaz wird seit den frühmorgendlichen Bibelbetrachtungen in seiner Berggemeinde immer deutlicher, dass die Botschaft vom Reiche Gottes dieser unserer Erde gilt und sie verändern will. «Dein Reich komme», das «ist die zentrale Bitte des Christen», lesen wir in seinem Vortrag «Judentum und Christentum» 1921, von dem hier noch zu reden sein wird. Und weiter: «Auf Erden soll das Reich kommen, die Erde soll dadurch umgestaltet und erlöst werden. [...] So teilt das Christentum die ganze vorwärts gewendete Art Israels. Es ist wie dieses vor allem Hoffnung, Hoffnung auf eine Welt Gottes, die zugleich die des Menschen ist. Es ist Messianismus.» (Judentum 1922, 21f.)

Welches Christentum? Das real existierende hat die Botschaft vom Reiche

Gottes seit dem 3. und 4. Jahrhundert verjenseitigt, spiritualisiert und individualisiert, bis es den Herrschenden in Staat und Kirche nicht mehr gefährlich, sondern im Gegenteil zur Stütze wurde. Aus der «Begriffswelt» der griechischen Philosophie übernahm es eine «Auffassung der Gottheit», als sei sie eine «ewige Idee». Das Christentum wurde zu einer Jenseitsreligion: «Die Hoffnung auf den vollen Sieg Gottes über die Welt rückt zuletzt in das Jenseits des Grabes hinüber.» Damit geht eine Individualisierung einher, die «das religiöse Streben auf das Heil des Einzelnen konzentriert und die Sache Gottes und des Menschen in der Welt vergisst». An die Stelle des Reiches Gottes tritt die individuelle Erlösung und «an Stelle des Messianismus der Messias» (Judentum 1922, 34).

Das hätte Buber genauso sagen können. Schon in seinen Prager-Reden 1909/10 hat er am «Ur-Christentum» das «Ur-Jüdische» herausgearbeitet (Kuschel 81). Wenn der Jude Jesus vom «Reich Gottes» spricht, dann meint er damit «keine jenseitige Tröstung, keine vage himmlische Seligkeit», auch keine «Kirche», sondern «das vollkommene Zusammenleben der Menschen», die «kommende Gemeinschaft, in der alle, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, satt werden». So steht es in «Der Heilige Weg»²⁰, den Buber 1919 symbolisch «dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab» gelegt hat.

Aber das Christentum vermischte die «religiösen Überlieferungen» des jüdischen Volkes mit Elementen aus «vorderasiatischen Religionen». Woraus «die religiöse Welt [...] eines völlig entrückten Jenseits» hervorging. So zu lesen in Bubers Rede «Israel und die Völker» zum 100. Todestag des jüdischen Geschichtsphilosophen Nachman Krochmals 1940, die in den *Neuen Wegen* erschienen ist (NW 1941,101ff.). «Reichsgedanken» dienten nunmehr «als christliche Verklärung der geschichtlichen Macht Tendenzen und Machthandlungen» (105). Und selbst-

kritisch: «Die Krisis des Christentums hat ihren letzten Ursprung darin, dass wir Juden den wahren Gott, den wir der Welt überliefert haben, ihr nicht faktisch, das heisst durch unser Leben als Volk, überliefert haben» (107f.). Ragaz verdeutlicht und bestätigt in einer redaktionellen Anmerkung zu Bubers Rede über das Jenseitsreligion gewordene Christentum, dieses habe sich «als das aus der Verbindung von Christus und Plato entstandene Dogma» in den abendländischen Völkern etabliert (105).

Kirche tut dem Juden Jesus Gewalt an, wenn sie ihn als auferstandenen Messias/Christus mit dem Reich Gottes identifiziert, in dessen Dienst er sich doch gerade stellte. Martin Buber dagegen würdigt Jesus in der Tradition der jüdischen Propheten. Aber als eine Ragaz-Schülerin Buber fragt, ob er die «Verbindung von Altem und Neuem Testament» herstellen könne, bekommt sie eine abschlägige Antwort: «[...] weil ich die Unerlöstheit der Welt allzu tief spüre, um mich mit der Vorstellung einer vollzogenen Erlösung – sei sie auch nur der <Seele> (ich will nicht mit <erlöster Seele> in einer unerlösten Welt leben) abfinden zu können. [...] Ich glaube nicht an Jesus, aber ich glaube mit ihm.» Demgegenüber will Ragaz daran festhalten, dass mit dem Messias Jesus die Erlösung nicht schon geschehen oder gar «abgeschlossen» sei (Israel 1942, 34). Schon im Dankesbrief für die Ehrungen zu seinem siebzigsten Geburtstag betont Ragaz, «Jesus als Christus» sei «nicht der Erfüller, sondern der Anfänger, Begründer, Offenbarer der Erlösung»²².

Buber wie Ragaz wollten keine Lehre vertreten, nicht Theologen und schon gar nicht Repräsentanten sein, sondern nur hinweisen – auf eine alles Lehren oder Theologisieren und alles Institutionelle überschreitende Wirklichkeit. Beide stehen der <Religion> in ihrer Form als Kirche oder Synagoge kritisch gegenüber. Ragaz wollte die Kirche in «reichsunmittelbare» Gemeinden «aufheben».

Es sei «nicht ganz unmöglich», dass Buber ihn «hierin ein wenig beeinflusst» habe, merkt er in einer Auseinandersetzung mit Emil Brunner über «Theologie und Kirche» an (NW 3/1930, 117). Das meinte wohl: Wie der Staat durch einen Verband von Gemeinden beziehungsweise Genossenschaften abgelöst werden sollte, so auch die Kirche, für die ja kein anderes Menschenbild gelten kann als für jedes andere Gemeinwesen. Ragaz war jedenfalls tief beeindruckt von Bubers Zugang zur chassidischen Mystik, die Gott nicht in heiligen Räumen oder in asketischen Übungen, sondern in der Welt des Alltags erfährt. Dieser «Chassidismus», sagt Ragaz, habe ihn «so in seinen Bann gezogen, dass es mir etwa vorkam, ich sei mehr Anhänger des Chassidismus als des Christentums» (MW II 297). Buber wie Ragaz waren im Unbedingten ihres Antriebs prophetische, keiner Vermittlung bedürftige Gestalten.

«Israel, Judentum, Christentum»

Im Maiheft 1925 befasst sich Ragaz erstmals mit der zionistischen Bewegung, «freilich etwas spät», wie er einräumt. Martin Buber nennt er einen ihrer «tiefsten und bedeutendsten Vorkämpfer (falls er nicht der tiefste und bedeutendste ist)» (NW 5/1925, 189). Nach Ragaz «muss man es wohl als providentiell betrachten, dass das Judentum in diesem weltgeschichtlichen Augenblick wieder in seine Heimat einzieht». Umso mehr beklagt er die Art und Weise, wie der Antisemitismus die Welt betrachte, «der gröbere oder feinere Antisemitismus, den wir Schweizer wieder einmal von jenseits des Rheins importieren (bis zum Hakenkreuz hin)» (191).

Ragaz versteht sich als Zionist, auch wenn er einen Judenstaat ablehnt. In seinem letzten Brief an Buber schreibt Ragaz zwei Monate vor seinem Tod, er habe «die innere Verbindung» mit ihm «wie mit allem, was das Heilige Land, unser aller zentrale Heimat, auch heute

bedeutet, nie verloren.» Ja: «Dass es dem Hakenkreuz gelungen ist, auf die Akropolis zu kommen, aber nicht auf Zion, gehörte für mich zu den grossen Wundern der Hand Gottes in diesen Tagen. Und das Vertrauen darauf, dass diese Hand walte, beruhte stark auf der Tatsache, dass Sie in Jerusalem, auf Zion, oder an Zion, seien [...]. An den ‹Judenstaat› freilich glaube ich nach wie vor nicht – es ist nicht das, was Gott mit Israel will –, aber ich glaube unerschütterlich daran, dass Gott im Erez Israel Zion neu aufrichten will.»²³

Das war auch die Grundhaltung Martin Bubers, der zuletzt noch für einen binationalen jüdisch-arabischen Gemeinschaftsstaat eintrat²⁴, nach dem UNO-Teilungsplan 1947 dann aber doch die Gründung des Staates Israel 1948 bejahte, weil realpolitisch keine andere Wahl mehr blieb.²⁵ Wie das Ragaz angesichts dieser Entwicklung genauso getan hätte, wenn auch unter dem Vorbehalt, «den Arabern» dürfe «dabei kein Unrecht geschehen» (NW 11/1945, 597), oder, wie Buber, nach dem «Prinzip einer umfassenden Kooperation mit den Nachbarvölkern»²⁶.

Buber hat mit dem eingangs erwähnten «Bruderkuss» an die Schrift «Judentum und Christentum» erinnert, worin Ragaz «Männer wie Gustav Landauer und Martin Buber» würdigt, «die einen staatsfreien und gewaltlosen Sozialismus im Sinne einer auf Liebe gebauten und wirklichen Gemeinschaft der Menschen verkündigt» hätten (Judentum 1922, 41). «Schon damals», so Buber an Ragaz, «meinten Sie nichts anderes als eben diese unsere Gemeinschaft, unsere Erinnerung, unsere Erwartung, unsere gemeinsame Schau auf Jerusalem».

«Unsere Gemeinschaft!» «Unsere gemeinsame Schau auf Jerusalem!» Wenn Buber von Israel redet, dann im Sinne der Realutopie einer sozialen, um nicht zu sagen sozialistischen Rechtsgemeinschaft²⁷ auf dem Weg zum Reich Gottes. Wieder geht es um den Begriff, der Bu-

ber so wichtig ist: «Wirklichkeit!» «Israel», sagte Buber, in seinem Stuttgarter Gespräch mit einem andern protestantischen Theologen am 14. Januar 1933, «ist das, was sich auch heute noch inmitten mannigfaltiger Verzerrung, Entartung, Verwischung als ein Eigenes in diesem Judentum birgt, als verborgene Wirklichkeit in ihm lebt»²⁸. Israel ist die durch Gottes Urbund mit Abraham und dessen Nachkommen gestiftete messianische Wirklichkeit, die Masstab für das Judentum ist und bleiben muss. Aber nicht allein für das Judentum, sondern auch für das Christentum, wenn dieses sich ernsthaft auf das Alte oder Erste Testament und damit auf die Nachfolge des Juden Jesus beruft. Karl-Josef Kuschel, der wie noch kein christlicher Theologe die Herausforderung erkannt hat, die Buber an das Christentum stellt, sagt denn auch an die Adresse der Kirche: «Wer ‹Israel› beerbt und ersetzt zu haben glaubt, der hat diese Realutopie ‹Israel› als soziale Rechtsgemeinschaft mitgeerbt oder er hat nicht ‹Israel› beerbt, sondern irgendein Phantasieprodukt.» (Kuschel 59)

Es war Ragaz, der schon in seiner 1922 erschienenen Schrift «Judentum und Christentum» nicht nur die Unterscheidung zwischen Israel und Judentum vertreten, sondern sie auch um die Unterscheidung zwischen Israel und Christentum erweitert hat. Seine Schrift gibt einen Vortrag wieder, den er, kurz nach seinem akademischen Befreiungsschlag, im Winter 1921 bei einer jüdischen Vereinigung in Zürich hielt. Zu Recht betont der Ragaz-Biograf Markus Mattmüller, es handle sich bei diesem Text um «die erste nichtmissionarische Schrift eines christlichen Theologen über das Judentum».

Ragaz sieht Judentum und Christentum als zwei Stämme aus einer gemeinsamen Wurzel: «Judentum und Christentum [...] gehören in Wirklichkeit aufs allerengste zusammen und sind bloss zwei Strömungen in *einer* Bewe-

gung, zwei Stämme aus *einer* Wurzel.» (Judentum 1922, 8) Mehr als zwanzig Jahre später erneuert Ragaz seine Metapher von der gemeinsamen Wurzel in der Schrift «Israel, Judentum, Christentum»: «Judentum und Christentum sind die beiden Stämme, in welche der Baum, der Israel heisst, sich gespalten hat.» (Israel 1942, 7) Weiter schreibt er: «Christentum und Judentum gehören zu Israel. Israel lebt in beiden, aber in beiden unvollkommen. Israel wird nicht in dem einen oder dem andern, oder gar in beiden verkörpert, sondern geht durch beide durch, geht über beide hin, fliesst als unterirdischer Strom in der Tiefe der beiden.» (Israel 1942, 56)

Die Schrift «Israel, Judentum, Christentum» habe «die stärkste Annäherung des Christentums an das Judentum bedeutet, die je geschehen ist», sagt Ragaz in seinen Lebenserinnerungen (Mein Weg, 299). Umso mehr litt er darunter, dass diese wie seine frühere Schrift «Judentum und Christentum» von jüdischer Seite weitgehend ignoriert wurden. Nicht zu reden davon, dass einer, der rede wie er, «jenseits von Kirche und offiziellem christlichem Wesen» stehe (Judentum 1922, 5). Für die jüdische Seite sei dahinter nicht nur die Angst gestanden, «sich mit mir zu kompromittieren», sondern auch der «alte Anspruch der Juden, das Israel zu sein» (MW II 300). Nicht ignoriert wurde die Schrift von Martin Buber, der sie auch in einer israelischen Zeitschrift besprochen hat, nicht unkritisch, aber doch so, dass Ragaz ihm antworten konnte: «Das Wesentliche ist, dass Sie Israels Superiorität über Judentum und Christentum anerkennen. Das ist ein gemeinsamer Boden tragfähigster Art.»³⁰

In einem Brief vom 16. September 1945 an Ragaz berichtet Buber sodann, er befasse sich «mit dem grossen Problem, das uns in solchem Masse gemeinsam ist: Judentum und Christentum». Es ging um die Arbeit an Bubers Buch «Zwei Glaubensweisen», in das tatsäch-

lich viel von Ragaz' Gegenüberstellung zwischen dem Messianismus Israels und einem christlichen Messiasglauben ohne Messianismus eingeflossen ist.

«Könnte ich doch wieder einmal ein Gespräch mit Ihnen haben!», schreibt Buber in diesem letzten Brief an Ragaz. Die beiden hatten sich zuletzt noch 1938 in Zürich gesehen, auf der Durchreise, als Buber gezwungen war, Deutschland endgültig zu verlassen, «eine kurze, aber nicht nach der Uhr zu schätzende halbe Stunde», wie Ragaz ihm schrieb.³² Ein Jahr später hat er Bubers Antrittsvorlesung an der Hebräischen Universität in Jerusalem «Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit» erhalten, die den Unterschied zwischen Platon, dem Philosophen des vollkommenen Staates, und Jesaja, dem Propheten des kritisch fordernden Wort in konkreter Situation, herausarbeitet und später auch in den *Neuen Wegen* erscheint (NW 2/1939, 65ff.).

Das Ragaz-Archiv bewahrt eine Widmung, mit der Buber seine Antrittsvorlesung «dem verehrten Freunde Leonhard Ragaz im gewissen Gefühl des gemeinsamen Wegs» zukommen lässt. Die Widmung enthält ein Datum und eine Ergänzung: «Jerusalem, am Abend des 18. Oktobers 1938, nachdem ich eine Nacht und einen Tag dem Bomben- und Maschinengewehr-Kampf rings um den Tempelplatz und von ihm herab zugehört habe.»³³

Martin Bubers
Widmung 1938
Bild: Archiv NW

Dem verehrten Freunde
Leonhard Ragaz
im gewissen Gefühl des gemeinsamen Wegs
Martin Buber

Jerusalem, am Abend des 18. Oktober 1938
nachdem ich eine Nacht und einen Tag
dem Bomben- und Maschinengewehr-Kampf
rings um den Tempelplatz und von ihm herab
zugehört habe

Drei Jahre später schreibt Ragaz seiner getreuen Brieffreundin Lina Lewy: «Soeben bin ich in Palästina gewesen, vielmehr; ich bin noch dort: mit dem Lesen eines sehr schönen Vortrags von Buber, ‹Hebräischer Humanismus›.» Auch dieser Titel, der den Begriff der jüdischen Renaissance ablöst und auf das verbindliche Menschenbild der hebräischen Antike unter den Bedingungen des Heute zurückgreift, ist in den *Neuen Wegen* erschienen, im September 1941, zu der Zeit, als Ragaz sich der militärischen Vorzensur verweigerte, das offizielle Erscheinen der Zeitschrift einstellte und die Artikel nur noch in Briefumschlägen verschickte.

In seinem letzten Brief an Buber hofft Ragaz, noch «einen Aufsatz in den *Neuen Wegen* über Ihr ganzes bisheriges Werk» zu veröffentlichen. Dazu ist es nicht mehr gekommen. Ragaz weiss, dass es um seine Gesundheit nicht gut bestellt ist. Jetzt sei «ein gewisser Zusammenbruch in Form einer akuten Herzaffektion eingetreten», auch wenn ihm «Heilung in Aussicht gestellt» worden sei. Es folgt noch ein letzter Satz: «Dass meine Frau und noch mehr meine Tochter sich besonders für die verfolgten und gequälten Juden ausserhalb der Schweiz (namentlich in Frankreich) und innerhalb derselben verzehrt haben und es noch tun, möchte ich Ihnen doch auch mitteilen.»³⁵

Die Gedächtnisrede für Ragaz ist wohl das schönste Zeugnis, das Buber seinem Freund gewidmet hat. Buber würdigt hier einmal mehr die beiden Ragaz-Schriften über das jüdisch-christliche Verhältnis und sagt: «Für ihn waren wir, was wir in unserem innersten Selbstwissen und Selbstverständnis für uns selber sind: die Schmetterlingspuppe, in der der Falter Israel seine Erneuerung erwartet.» (NW 11/1947, 504) Ragaz habe, «mit einer Deutlichkeit und Eindringlichkeit wie kaum ein anderer Christ, erklärt, unsere Erwählung sei nicht aufgehoben, sondern das von Gott erwählte

Israel sei von dem Kommen Jesu an nicht mehr bloss in das Judentum, sondern auch in das Christentum gelegt, ohne dass bisher weder das eine noch das andere es wahrhaft verwirklicht hätte» (506).

Ich will den Gegensatz zwischen Buber und Ragaz in der Messiasfrage nicht kleinreden, aber gemessen an ihrer Übereinkunft im Verständnis des Reiches Gottes als des Zions der Propheten auch nicht überbetonen. Ragaz hoffte, je mehr das Judentum Israel verwirkliche, umso eher werde «aus der Seele des Judentums vielleicht eine ungleich kongenialere Erfassung und Verwirklichung der Sache Jesu erstehen, als sie bisher auf unserm Boden vorgekommen ist» (Judentum 1922, 64). Buber antwortete in der Trauerrede: «Für uns gibt es keine Sache Jesu, nur eine Sache Gottes gibt es für uns.» Allerdings glaube er «fest daran, dass die jüdische Gemeinschaft im Zug ihrer Wiedergeburt Jesus rezipieren wird, und zwar nicht bloss als eine grosse Figur ihrer Religionsgeschichte, sondern auch im lebendigen Zusammenhange eines sich über die Jahrtausende erstreckenden messianischen Geschehens, das in der Erlösung Israels und der Welt münden wird». (507)

Man habe Buber «den ‹Nestor› des heutigen christlichen-jüdischen Dialogs genannt», schreibt Karl-Josef Kuschel in seinem Buch über Martin Buber (Kuschel 30). Für Ernst Ludwig Ehrlich war Ragaz «der eigentliche Pionier des christlich-jüdischen Dialogs», wie er mir einem NW-Gespräch sagte (NW 11/1988, 328). ‹Nestor› und ‹Pionier› schliessen sich nicht aus. Die Freundschaft der beiden, die sich zeitlebens ‹Sie› sagten, steht beispielhaft für das Wort in ‹Ich und Du›: «Alles wirkliche Leben ist Begegnung.»³⁶ ●

Mehrfach zitierte Literatur

Martin Buber Werkausgabe, 12 Bände, hg. von Paul Mendes-Flohr u. Peter Schär, Gütersloh 2001ff. (MBW)

Willy Spieler, 1937, war während mehr als dreissig Jahren Redaktor der *Neuen Wege*. Zusammen mit Stefan Howald und Ruedi Brassel-Moser publizierte er: Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus. *Theologischer Verlag Zürich*. Zürich 2009.

Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen 1993 (2. Aufl.)

Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Wiesbaden 1979, 4. Auflage (Kohn)

Karl-Josef Kuschel, *Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015 (Kuschel)

Leonhard Ragaz, *Judentum und Christentum. Ein Wort zur Verständigung*, Erlenbach-Zürich 1922 (Judentum 1922)

Leonhard Ragaz, *Israel, Judentum, Christentum*, Zürich 1942 (Israel 1942)

Leonhard Ragaz, *Mein Weg*, Bände I und II, Zürich 1952 (MW)

Hans Ulrich Jäger, Markus Mattmüller u.a. (Hg.), *Leonhard Ragaz in seinen Briefen*, 3. Bände, Zürich 1966–1992 (Briefe).

Neue Wege (NW). Alle Bände von 1906 bis 2013 sind digitalisiert und frei zugänglich: <http://retro.seals.ch/digbib/vollist?UID=new-001>

Anmerkungen

¹ Ragaz, *An Freunde in Israel*, Briefe III, Nr. 392, 31.8.1938, 167ff. Die «Mappe aus dem Heiligen Land» verdankte Ragaz vor allem seiner Brieffreundin Lina Lewy; siehe B III, Nr. 389, 9.8.1938, 161.

² In: Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hg. von Grete Schaeder, Band III, Heidelberg 1975, 12, zit. nach Kuschel 292.

³ Martin Buber, *Ragaz und «Israel»*, in: NW 11/1947, 504.

⁴ George Y. Kohler, «Platzmachen für Gott» – Else Lasker-Schüler, Rabbiner Kurt Wilhelm und der religiöse Liberalismus in Palästina, in: *Aschkenas* 2013, 21(1–2), 196.

⁵ In: MBW, Bd. 9, 207, zit. nach Kuschel 294.

⁶ Briefe II, Nr. 66, 6.11.1916, 92.

⁷ Leonhard Ragaz, *Meine geistige Entwicklung*, Anhang zu: Markus Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Band 1, Zollikon 1957, 245.

⁸ Ebd.

⁹ Im Anschluss an diesen Begriff bei Nietzsche hat Ragaz die präfaschistische Situation der 1920er Jahre mit «Gewaltmenschen aller Art» analysiert: «Trust-Herren» und «Bankmagnaten», «politischen Diktatoren» und «Zeitungskönigen», «zäsarischen Naturen im Reiche der Geisteskultur» und Sportgrößen (NW 6/1923, 270). Das alles ist bestürzend aktuell.

¹⁰ Sozialismus aus dem Glauben, Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Hepenheim a.B., Pfingstwoche 1928, Zürich und Leipzig 1929, 122.

¹¹ Ebd. 90–94.

¹² Ebd. 111, 114f.

¹³ Brief an Tochter Christine, in: Briefe II, Nr. 284, 21.6.1928, 378.

¹⁴ *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen 1993 (2. Aufl.), 232, zit. nach Kuschel 16.

¹⁵ Siehe, Ragaz, *Die Bibel eine Deutung*, Band V, Zürich 1949, 131ff.; Band III, Zürich 1948, 48.

¹⁶ *Ein sozialistisches Programm*, in: Max Gerber u.a., *Ein sozialistisches Programm*, Olten 1919, 114.

¹⁷ Ebd. 218f.

¹⁸ Martin Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950, 231.

¹⁹ Ebd. 233.

²⁰ In: *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen 1993 (2. Aufl.), 98. Dazu Kuschel 91ff.

²¹ In: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hg. von Grete Schaeder, Band III, Heidelberg 1975, 72, zit. nach Kuschel 124.

²² Briefe III, Nr. 392, 31.8.1938, 169. Siehe auch: W. Spieler, *Messianismus ohne Messias – Messias ohne Messianismus. Leonhard Ragaz' Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog*, in: NW 1/2015, 11ff.

²³ Ragaz Briefe III, Nr. 514, 8.10.1945, 388.

²⁴ Buber, Nicht ein Judenstaat, sondern ein binationales jüdisch-arabisches Staatsgebilde, NW 5/1947, 224ff.

²⁵ Siehe «Die grosse Enttäuschung: keine Verständigung mit den Arabern, in: Kuschel 240ff.

²⁶ In: *Der Jude und sein Judentum*, a.a.O., X. Zit. nach Kuschel 60.

²⁷ «Warum muss der Aufbau Palästinas ein sozialistischer sein?» ist eines der Themen in Martin Bubers «Der Jude und sein Judentum». Siehe Werner Licharz, *Hebräischer Humanismus und dialogische Existenz*, in: Wieland Zademach (Hg.), *Reich Gottes für diese Welt – Theologie gegen den Strich*, Waltrop 2001, 137, 143, 148.

²⁸ MBW 9, 155, zit. nach Kuschel 202.

²⁹ Markus Mattmüller, *Leonhard Ragaz als Briefschreiber*, in: Briefe III, 20.

³⁰ Briefe III, Nr. 478, 19.11.1943, 329.

³¹ Anm. zu Ragaz Briefe III, Nr. 514, 8.10.1945, 390.

³² (28.11.1938, Briefe III, 181)

³³ Dokumentiert in: Spieler u.a., *Für die Freiheit des Wortes, Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus*, Zürich 2009, 96.

³⁴ Briefe III, Nr. 261, 30.9.1941, 261.

³⁵ Briefe III, Nr. 514, 8.10.1945, 389f.

³⁶ Ich und Du, Heidelberg 1983, 12.

Dieser Text wurde in einer kürzeren Fassung als Referat am Symposium aus Anlass des 50. Todestages von Martin Buber in der Jüdischen Liberalen Gemeinde Or Chadash in Zürich vom 28. Juni 2015 gehalten.

spieler@goldnet.ch