

Das ›dialogische Moment‹.

Martin Bubers Konzeption sozialer und kultureller Kreativität

SHMUEL N. EISENSTADT

I.

Der von Martin Buber ausgehende soziologische Diskurs stellt einen der faszinierendsten Beiträge zur Erforschung der unterschiedlichen Dimensionen des ›Erlebens‹ dar, der einerseits die von Soziologen üblicher Weise studierten sozialen Formationen in Betracht nimmt, zum anderen aber auch weit darüber hinausgeht. Bubers soziologisches Ausgangsproblem kreist um die Auslegung und Bestimmung der Position des Menschen in der Welt, oder – allgemeiner ausgedrückt – um das menschliche Dilemma, wie es vielleicht am deutlichsten in dem Problem der Natur und dem Problem der menschlichen Kreativität, insbesondere der kulturellen Kreativität, zum Ausdruck kommt. Im Zentrum von Bubers soziologischen Annäherungsversuchen stand folglich die Suche nach Beschreibungsmöglichkeiten des Verhältnisses zwischen sozialen und zwischenmenschlichen Kontakten, also von Intersubjektivität, einerseits und den Prozessen menschlicher, d.h. kultureller und sozialer, Kreativität andererseits. Entsprechend waren seine genuin soziologischen oder sozialphilosophischen Überlegungen darauf ausgerichtet, die Natur und Bedingungen sozialer und kultureller Kreativität im Kontrast zu den Bedingungen von Stagnation bzw. Regression sozialer und kultureller Kreativität zu begreifen. Auf diese Weise versuchte er, diejenigen sozialen Bedingungen und Kontexte zu bestimmen, unter denen ›echte‹ Kreativität entstehen konnte. Dabei ging er davon aus, dass sich solche Bedingungen prinzipiell in allen Kulturen auffinden ließen, jedoch Kreativität sich nur in seltenen Situationen bis zur vollsten Blüte entfalten könne. Die Erforschung des Ursprungs von Inter-

subjektivität in der menschlichen Erfahrung sowie deren Verhältnis zu kultureller Kreativität bildete eines der Hauptmotive seines Denkens, welches zugleich seine verschiedenen Einzelarbeiten miteinander verband.

II.

Bevor wir näher auf die sozialen Aspekte schöpferischer Prozesse und die Relevanz menschlichen Zusammenwirkens für diese eingehen, scheint es hilfreich, auf Bubers grundlegende Definition der Natur des menschlichen Schöpfens im allgemeinen und kultureller Kreativität im besonderen und den damit verbundenen Schwierigkeiten einzugehen. Die einfachste Bestimmung der diesen Kreativitätsprozessen zugrunde liegenden Widerstände lässt sich seinen Ausführungen über das Wesen von Kultur, die er in einer seiner Vorlesungen an der ›Hebrew University‹ vorgetragen und später in einer Aufsatzsammlung veröffentlicht hat, entnehmen. Darin hatte er Kultur von Beginn an nicht als ein ideologisches System aufgefasst, sondern als eine ›Lebensform‹. Eine solche Lebensweise war ihm zufolge um diverse Pole und Widersprüche herum organisiert und strukturiert. Im Rahmen seiner scharfen Attacken gegenüber der simplizistischen Distinktion von ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹, wie sie im sozialwissenschaftlichen Diskurs seit dem Ende des 19. bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts verbreitet gewesen war, hatte er vier grundlegende Aspekte von Dualität bzw. Polarität angezeigt:

»(a) Kultur ist durch zwei grundlegende Merkmale definiert: Kreativität und Tradition. In der einen Hinsicht gründet alles kulturelle Leben auf den schöpferischen Handlungen des Menschen. Seine Lebendigkeit verdankt sich der Fülle der menschlichen Begabungen. Deshalb führt das Versiegen von kulturellen Neuerungen geradezu zum Erlöschen jeder Schöpfungskraft. Denn jede Schöpferkultur geht zwangsweise unter, wenn ihre Gestaltungs- und Innovations- und Selbsterneuerungskraft ausbleibt. In der anderen Hinsicht erlangen kulturelle Schöpfungen keinen gesellschaftlichen Einfluss oder werden zu einem Bestandteil der allgemeinen Kultur, wenn sie nicht in den Prozess des Gebens und Nehmens eintritt, also nicht in einer Weise geformt sind, die es ihnen ermöglicht, weitergegeben, geteilt und in die Gesamtheit der über mehrere Generationen produzierten Kulturgüter integriert zu werden, wodurch sie zu etwas Paradoxem werden: eine Art Allgemeingut. Kultur ist also zweiseitig: Erneuern und Bewahren bzw. Innovation und Routine. Jede für sich ist von historischer Bedeutung, aber nur beide Aspekte zusammengekommen sind von kulturellem Wert.

(b) Kulturelles Handeln weist eine grundlegende Dualität auf. Zunächst verleiht es dem Leben selbst Form und Bestand, Beschränkung und Konkretion. Es formt das menschliche Verhalten, erhöht die Qualität intersubjektiver Beziehungen und stiftet über Auslese und Zusammenführung neue soziale Gemeinschaften. Dar-

über hinaus schafft es über dem Leben eine dinglich-materielle Welt, vergleichbar mit der Natur, also eine Welt von Dingen, die unabhängig voneinander und nur über unsichtbare Bande miteinander verknüpft sind. Dies bildet die zweite Welt: die einzigartige Welt der Menschheit. [...]

Kulturelles Leben, welches keine Kenntnis von der Welt der Dinge nimmt und sich von ihr nicht anregen lässt, ist der Gefahr ausgesetzt, ihrer ständigen Wiederholung der seichten Routinen zum Opfer zu fallen. Eine schöpferische Welt, die sich gegenüber Weiterentwicklungen verschließt, liefert sich der Gefahr geistiger Isolation aus. Eine Verknüpfung dieser beiden Momente, die geradezu lebensnotwendig ist, kann über die Erziehung hergestellt werden.

(c) Die Ausbildung von Kultur ist mit zwei wesentlichen Elementen verbunden: der Entwicklung von Form und der Entwicklung von Bewusstsein. Sowohl Form und Bewusstsein sind im Kern menschlicher Erfahrung angelegt. Form entsteht quasi aus eigenem Antrieb [...], Bewusstsein kann jedoch vermehrt und gesteigert werden und zwar sowohl in uns als auch aus sich selbst heraus. Dabei bleibt es uns jedoch verhaftet und drängt nicht nach einem Heraustreten aus dieser Lage. Ich denke, Bewusstsein kann deshalb wachsen, weil es verschiedene Arten von Bewusstheit gibt. Es gibt ein totales, gleichsam physisches Bewusstsein, ein Bewusstsein unseres ganzen Seins, das sämtliche unserer Organe befällt – wie etwa der Fall zeigt, wenn unsere eine Skulptur berührt: die Hand verfügt offenbar über ein eigenes Wahrnehmen, das allein über das Berühren und das dadurch bereitete Vergnügen funktioniert, und nicht etwa so, dass von der Hand die Frage an das Gehirn gesendet wird, ob die vorliegende Form ›schön‹ und es gestattet sei, Vergnügen daran zu finden. Da ist auch noch das Bewusstsein des abgetrennten Gehirns, jenes Gehirn, das wir nicht als eines unter vielen Organen von Lebewesen erachten dürfen, sondern vielmehr als eine Art Parasit, der stärker ist als sein Wirt, und seine Kraft von diesem Lebewesen bezieht und für seine eigenen unvergleichlichen Zwecke gebraucht.

(d) Jede florierende Kultur tendiert dazu, kulturelle Formen und Bereiche auszubilden, die voneinander völlig unabhängig sind und von denen jede durch eine ihr eigene Gesetzmäßigkeit gesteuert sind. Auf diese Weise kommt ein ganzes Universum geistiger Sphären zustande. Obgleich eine Einheit der jeweiligen Lebenssysteme gewahrt bleibt, neigen die einzelnen Bereiche zu einer Loslösung von diesen bis die Kultur einen Zustand einnimmt, in welchem zwar noch immer eine Verbindung zwischen den einzelnen Arenen und dem kulturellen Lebenskern vorhanden ist, aber gleichzeitig nur noch eine lose Verknüpfung der unterschiedlichen Sphären untereinander existiert. So zeigt sich zum Beispiel, dass eine noch junge und gerade erst aufblühende Kultur häufig eine enge Verbindung von Ethik und Musik, ebenso wie eine solche zwischen Kosmologie – der Theorie des Universums – und Architektur. Gleichzeitig scheint es, dass in reiferen Kulturen jedes Gefilde sich seine eigene unabhängige Welt kreiert. Was dabei jeweils geschaffen wird, findet sich nicht mehr in anderen Bereichen. Eine solche Konstellation kündigt die Auflösung der Kultur an. Mit dem allmählichen

Voranschreiten dieser Auflösung kommt das Bedürfnis nach Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit auf« (Buber 1962: 383ff.).¹

III.

Die zuletzt zitierten Passagen weisen auf den Sachverhalt hin, dass Buber kulturelle Kreativität keineswegs als eine statische, einzigartige und konfliktlose Situation auffasst. Vielmehr beschreibt er kulturelles Schaffen als einen Zustand kontinuierlicher Wechselwirkung zwischen unterschiedlichen und potentiell gegensätzlichen Elementen von Kultur, die letztlich aufgrund der zwischen ihnen bestehenden Spannungen und Abhängigkeit zustande kommt.

Die Bedingungen von kultureller Blüte und gesellschaftlicher Erneuerung schienen Buber in solchen Konstellationen am vorteilhaftesten, in denen die gegensätzlichen Elemente in einem Spannungszustand verharrten, d.h. dass hierbei die Eigenständigkeit jeder einzelnen Komponente jeweils bewahrt blieb. Dominanz eines der Komponenten gegenüber den anderen sowie die potentielle Vernichtung von Komponenten durch andere wäre gleichbedeutend mit nur halbherzig durchgeführten strukturellen Anpassungen, sozialer Stagnation oder sogar der Zerstörung einer Gesellschaft bzw. Kulturgemeinschaft. Buber zeigte sich besonders sensibel für die in der modernen europäischen Erfahrung angedeutete Möglichkeit, dass der Staat gegenüber den spontanen und kreativen Kräften sozialer und kultureller Veränderungen eine übermächtige und dominante Stellung einnimmt. Gleichwohl er prinzipiell davon ausging, dass ein solches Potential prinzipiell allen politischen Systemen eigen ist, erachtete er diese Gefahr für die modernen totalitären Gesellschaften als besonders dringlich. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Bubers zentrales soziologisches Anliegen darin bestand, nach solchen Konstellationen Ausschau zu halten, aus denen eine schöpferische Kultur ausgebildet werden und gestärkt hervor gehen könnte. Hierbei antizipierte er solche Kräften und sozialen Bedingungen, die die Möglichkeit einer Bündelung menschlicher Kreativität in ihrem ganzen Spektrum zulassen und damit möglicherweise bedeutende soziale Veränderungsbewegungen in Gang setzen oder auch in einem stagnierenden Umfeld als schöpferische Gegenkräfte wirksam werden könnten.

Welches sind nun nach Buber die elementaren Eigenschaften einer schöpferischen Umgebung, aus der heraus sich echte Kreativität entwickeln kann?

1 [Eisenstadts englische Übersetzung der bislang nur auf Hebräisch erhältlichen Passagen aus Bubers Werk ›Pnei Adam‹ ist hier ins Deutsche übertragen. Der Originaltitel ist übersetzbar mit ›Antlitz des Menschen‹. Anm. d. Übersetzers].

Diese liegen in dialogischen Konstellationen und ihrer kommunikativen Offenheit begründet, wie man sie etwa im Dialog von Mensch zu Mensch oder im religiösen Gespräch zwischen Mensch und Gott auffinden kann. Das höchste Maß an kommunikativer Offenheit realisiert sich in solchen Situationen, für die sich eindeutige strukturelle Kennzeichen angeben lassen. Zentral ist hierbei zunächst die Bedingung, dass beide Teilnehmer eine starke moralische Verpflichtung (»commitment«) sowohl gegenüber den unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehungen, welche formalisierte und vorgegebene institutionalisierte Beziehungsformen überschreiten, einerseits empfinden als auch gegenüber unmittelbaren Beziehungen zur Sphäre des Heiligen, des Transzendentalen – dem Bereich letzter Werte andererseits. Die zentrale Voraussetzung zur Förderung von kultureller Kreativität und der Überwindung destruktiver Kräfte, welche allen Gesellschaften endemisch sind, liegt also in der Kombination von offenem zwischenmenschlichem Dialog zum einen mit einem religiösen Dialog zwischen Mensch und Gott bzw. dem Bereich des Menschlichen und des Sakralen.

Die Hervorhebung solcher kommunikativer Situationen erinnert an die bekannten theoretischen Formulierungen von Jürgen Habermas. Es ist jedoch notwendig, hier auf einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Konzeptionen hinzuweisen, der darin besteht, dass für Buber eine kreative Verständigung nur unter der Bedingung einer Verbindung zwischen interpersonaler Bindung mit einer starken Orientierung auf Transzendenz und einer Suche nach ›heiligen‹ Werten erzielt werden kann. Die Betonung liegt also – zusammengefasst – auf der Situation, in der beide Arten des Dialogs zugleich gegeben sind, und welche die Kraft besitzt, die Ketten der Kreativität sprengt, neuen kulturellen Inhalten den Weg zu bahnen, gesellschaftliche Strukturen zu verändern und zu erneuern sowie den Menschen neue Erfahrungshorizonte zu eröffnen.

IV.

Es ist der geschilderte Grundzusammenhang, auf den auch Bubers Betonung der zentralen Bedeutung von Gemeinschaftlichkeit und Bildung im Hinblick auf die Konstitution sozialer Beziehungen zu beziehen ist. Dessen Relevanz kommt zum einen in seinen Analysen der Gemeinde der Chassidim, des Kibbuz sowie einiger besonderer jüdischer Bildungsinstitutionen zum Vorschein. Zum anderen manifestiert sie sich auch in seinem praktischen, bildungspolitischen Engagement wie beispielsweise für das von Franz Rosenzweig in den zwanziger Jahren in Frankfurt gegründete jüdische ›Lehrhaus‹, welches Buber in der Periode der Unterdrückung durch die Nazis neu begründet hatte, oder auch in seiner Beteiligung an Seminaren zur Ausbildung der im Bereich der Erwachsenenbildung tätigen

Lehrer, die er in den frühen Fünzigern in Jerusalem organisiert hatte, um dem gesellschaftspolitischen Problem der Atomisierung der neuen Immigranten entgegenzuwirken. Auf vielfältigste Weise bestätigte sich ihm darin der Eindruck, dass sich ein wirklich fruchtbarer Dialog und ein geeigneter Rahmen für gemeinschaftlichen Dialog nur in solchen Gemeinschaften ausbildete, die, wie auch Paul Mendes-Flohr gezeigt hatte (1978), an einen über sich selbst hinausweisenden Zweck orientiert waren. Allein eine solche beständige Ausrichtung auf ein solches Zentrum und der damit einhergehende gesellschaftliche Diskurs bilden für soziale Gemeinschaften, gleich ob primordialer, religiöser oder kooperativer Orientierung, eine Gewähr vor dem Schicksal der Stagnation. Nur unter den geschilderten Bedingungen und in nur in solchen Situationen kann kulturelle Kreativität die positive Spannung zwischen vielgestaltigen Elementen aufrechterhalten. Die Kombination aus intersubjektivem Dialog und einer Ausrichtung auf das Transzendente ermöglicht es unter Umständen, die unbeständige Balance zwischen den diversen Elementen kultureller Kreativität auf Dauer zu stellen. Sind die beschriebenen Bedingungen nicht gewährleistet, so kann die Dominanz einer Komponente über die restlichen Kräfte kultureller Kreativität leicht zu deren totaler Stagnation und Auflösung führen.

Man sieht also, dass die Umstände, welche die Konstitution kultureller Kreativität fördern, gleichsam prekär sind. Dies hängt mit denjenigen Spannungsmomenten zusammen, die den Akten des Schöpfens selbst inhärent sind und den Schöpfungsakt einem Drahtseilakt gleichkommen lassen. Jene Spannungsmomente sind bereits zwischen der intersubjektiven Dimension einerseits, also den Bedingungen von Gemeinschaft, und auf dem Moment der Jenseitsausrichtung auf der anderen Seite enthalten. Darüber hinaus kann eine weitere Spannung zwischen der moralischen und transzendenten Orientierung zum einen und der primordialen und politischen Ordnung zum anderen aufkommen. Diese Konstellationen bergen ein fundamental tragisches Potential, wie man etwa anhand des Schicksals Antigones ersehen kann, worin eine persönliche Krise als Ausgangspunkt geschildert wird ebenso wie auch heraufkommende moralische Proteste und schließlich die Folgen in persönlicher und sozialer Auflösung.

Ein weiteres, dem Konstitutionsprozess von Kreativität inhärentes Spannungsmoment ist dasjenige zwischen den verschiedenen Komponenten der sozialen Organisation. Wie gesehen, kann hier die Tendenz der Vorherrschaft eines Elementes gegenüber den restlichen verstärkt werden. Es wurde auch schon auf Bubers besonderes Augenmerk auf die potentielle Gefahr einer Vormachtstellung des Staates gegenüber der Gesellschaft hingewiesen. Diese Gefährdung sah Buber mit dem Übergang in die Moderne und besonders mit dem Auftauchen totalitärer Regime gestiegen, obgleich deren Möglichkeit prinzipiell in allen historischen Konstellationen angelegt sei. Eine solche Übermacht des Staates würde, in der einfachsten historischen Variante, die Grundlage für Spontaneität in den sozi-

alen Beziehungen und damit von kultureller Schöpferkraft ausdünnen. In schwerwiegenderen Fällen, wie uns das 20. Jahrhundert vor Augen geführt hat, könne sie ein vollständiges Auseinanderfallen von Kultur und Gesellschaft herbeiführen.

V.

Buber entschied sich schließlich dafür, nicht den einfachen Ausweg derer anzutreten, die prinzipiell alle politische Macht ablehnten, oder auch denjenigen der Utopisten, die gleichfalls ein schwieriges Verhältnis zu ihr hatten und nicht viel davon wissen wollten. Obzwar er sich vor den Folgen der Vormachtstellung des Staates und dessen Unterdrückung gesellschaftlicher Spontaneität fürchtete, erachtete Buber die politische Dimension sozialen Lebens als elementaren und notwendigen Bestandteil aller menschlichen und sozialen Erfahrung. Aus dieser Grundhaltung heraus weigerte er sich entsprechend, die Relevanz des Politischen herunterzuspielen, denn unter geeigneten Parametern und angemessener Beschränkung konnte sie eine zentrale Quelle zur Förderung gesellschaftlicher Kreativität begründen. Selbstverständlich wusste auch Buber, dass schwache und instabile Regierungen nur in geringem Maße in der Lage wären, die Bedingungen von Kreativität wie gesellschaftliche Freiheiten zu garantieren. Vielmehr stand für ihn fest, dass schwache Staaten mit höherer Wahrscheinlichkeit einen »Exzess des Politischen« herbeiführen würden, in welchem das Politische andere Kulturbereiche dominieren würde. Er befürwortete folglich niemals die Verringerung von Staatsgewalt, sondern lediglich deren Beschränkung auf ganz bestimmte Bereiche. Ebenso hütete er sich vor vermeintlich einfachen Lösungsrezepten und schlagkräftigen Formeln, sondern drückte sich folgendermaßen aus:

»Selbstverständlich kann die Frage nicht lauten: ›Zentralisation oder Dezentralisation?‹, sondern nur: ›Auf welchen Gebieten ist ein größeres Maß an Dezentralisierung der Dispositionsfähigkeit als das bestehende zulässig?‹ Diese Demarkation muss natürlich immer wieder den wechselnden Bedingungen gemäß revidiert und erneuert werden« (1962: 1020).

Ohne eine Anpassung und Erneuerung entsprechend den sich wandelnden Bedingungen, so sah Buber, würden sich die transformativen Kräfte jeder Gesellschaft langfristig verbrauchen und auflösen.

Die Relevanz von derlei Erwägungen sollte keineswegs nur auf die politische Arena beschränkt bleiben, sondern diese wären darüber hinaus ebenso auf die Bereiche eher naturwüchsiger, primordialer Beziehungen

oder auch auf die Ebene mundaner – etwa ökonomischer oder auch religiöser – Aktivitäten anzubringen.

VI.

Bubers Hauptinteresse richtete sich auf die Möglichkeitsbedingungen von Kreativität in hochzivilisatorischen historischen Kontexten, gleichwohl er – wie bereits angedeutet – zugleich anerkannte, dass solche Kontexte einer vollständig ausgebildeten Kreativität in der Menschheitsgeschichte rar gesät waren. Den Höhepunkt einer solchen kreativen Formation fand er schließlich in der Ausbildung der klassischen Hochzivilisationen: dem ›Königtum Gottes‹ des Alten Israelitischen Bundes, den Zivilisationen des Alten Chinas und Antiken Griechenlands während ihrer Übergangsperiode von der Stammesordnung zum Universalismus sowie in der Kultur der Renaissance. In diesen historischen Kristallisationspunkten erkannte Buber jeweils Paradigmen einer erfolgreichen Vermittlung der gegensätzlichen Konstitutionselemente menschlicher Kreativität. Wenn er ihnen auch besondere Aufmerksamkeit widmete, so schloss er dadurch keineswegs andere Epochen aus seiner Betrachtung aus. Ebenso stellte er in Rechnung, dass keineswegs jeder gesellschaftlich-geschichtliche oder kulturelle Wandlungsprozess per se einen Beitrag zu einem neuen zivilisatorischem Durchbruch leistete – das Gegenteil kommt der Realität vielleicht sogar näher. Die mit solchen Prozessen verbundenen Fallstricke im Auge habend und mit einer gewissen Zurückhaltung vor allzu pathetischer Emphase von Kreativität, machte er sich daran, der Entwicklung kreativen Potentials förderliche Kontexte, die sich jenseits der großen historischen Epochen finden, zu identifizieren und zu beschreiben. Dabei fand er, dass solche Konstellationen potentiell in allen Kulturen und Gesellschaften vorfindbar waren – trotzdem sie nur selten zur vollständigen Entfaltung gelangten. Und schließlich kam er zu dem Befund, dass es vorderhand routinemäßige Situationen waren, in denen sich unter Umständen kreatives Veränderungspotential ausbilden konnte, wie er anhand der ›Kvuzah²‹, dem jüdischen Gemeinschaftsdorf in Eretz Israel³, welches nach Buber »ein gelungenes Experiment« repräsentierte, ausführte.

2 [Eine mit dem bekannteren ›Kibbuz‹ vergleichbare Institution. Anm. d. Übersetzers].

3 [Die hier und im Weiteren verwendete Bezeichnung ›Eretz Israel‹ lässt sich mit ›Land Israel‹ übersetzen. Sie geht auf die Zeit der Biblischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob (2. Jahrtausend v. Chr.) zurück und bezeichnet das Territorium des Staatsgebietes des Alten und modernen Israels. Als alternative Bezeichnung des modernen Staates Israel konnte sie sich nicht durchsetzen. Die offizielle Staatsbezeichnung ist »Staat Israel«. Anm. d. Übersetzers].

VII.

Wie sich diesen Schilderungen entnehmen lässt, unterscheidet sich Bubers Sichtweise auf die Lösung des Problems kultureller und sozialer Kreativität in der Tat radikal von den landläufigen utopischen Entwürfen, die eher statisch konzipiert waren und einer Abwendung gegenüber den Zwängen der modernen Gesellschaft das Wort redeten. Gelegentlich tendierten letztere auch dazu, ein unrealistisches Modell der ›guten‹ Gesellschaft zu hypostasieren, welches in kleinen Kollektivgemeinschaften schließlich erprobt wurde. Gegenüber derartigen Lösungsvorschlägen, die er kritisch in ›Pfade in Utopia‹ (1985: 110ff.) unter die Lupe nahm, verfolgte Buber diejenige, gezielt nach kreativitätsfördernden Situationen Ausschau zu halten, die im Rahmen von in modernen Gesellschaften vorherrschenden formalisiert-routinisierten Beziehungsformen auftauchten. Sein Bestreben nach Identifizierung und, wenn möglich, Kreierung solcher Kontexte – ob in Israel selbst oder anderen Gesellschaften –, muss als zentrales theoretisches wie praktisches Anliegen Bubers herausgestrichen werden. Als Ergebnis dieser Suche bleibt festzuhalten: kreativitätsfördernde Situationen sind nicht an konkrete Inhalte gebunden. Es gibt folglich keine feststehende Formel zur Entfaltung kultureller und gesellschaftlicher Wiederbelebung. Diese stellt stattdessen das Ergebnis eines kontinuierlichen Entwicklungsprozesses dar, der unabhängig von bestimmten sozialstrukturellen Voraussetzungen ist. Sich positiv auf die Entfaltung kreativen Potentials auswirkende diskursive Rahmenbedingungen fand Buber schließlich im heutigen religiösen Gespräch und internationalen Dialog einerseits und in spezifischen Lehranstalten, insbesondere Bildungsinstitutionen zur Förderung der Erwachsenenbildung, andererseits.

Vor diesem Hintergrund wird Bubers Hervorhebung der Rolle von Erziehung und Bildung im allgemeinen und der Erwachsenenbildung im besonderen leicht nachvollziehbar. Einen adäquaten Eindruck davon geben seine persönlichen Erläuterungen, die er mir in den frühen Fünfzigern persönlich entgegenbrachte. Er schilderte mir darin die Umstände, die ihn zur Gründung des Ausbildungszentrums für in der Erwachsenenbildung tätigen Lehrer veranlasst hatten. Diese Institution sollte dem Zweck dienen, den durch die Immigration der Juden aus nahöstlichen Ländern ausgelösten sozialen Druck zu lösen. Die Aufnahme dieser Immigranten stellte für den jungen Staat Israel eine gewaltige ökonomische und organisatorische Herausforderung dar. Ich äußerte ihm gegenüber leichte Zweifel darüber, dass er der Erwachsenenbildung solch zentralen Stellenwert zusprach. Daraufhin entgegnete er mir wiederum: »Dies ist im Hinblick darauf zentral, dass wir gemeinsam kommunizieren und träumen können«. Damals hat mich seine Antwort sehr verblüfft. Erst wesentlich später, nachdem ich Zeuge des Niedergangs der die diversen Sektoren der Israelitischen Gesellschaft umfassenden Kommunikationsstruktur wurde – ein Vorgang, der

zeitgleich auch in zahlreichen weiteren Gesellschaften des Westens zu beobachten war – wurde mir der Sinn dieser Aussage deutlicher. Buber verstand Erwachsenenbildung im Sinne von ›Volksbildung‹. Diese Vorstellung leitete er aus seinen Beobachtungen ähnlicher Entwicklungen in westeuropäischen und skandinavischen Staaten ab. ›Volksbildung‹ in diesem Sinne sei unter angemessenen Rahmenbedingungen in der Lage, strukturelle Möglichkeiten auszubilden, die eine kommunikative Verbindung oder gar einen gemeinsamen Dialog zwischen verschiedenen und häufig auch disparaten Gesellschaftssektoren herstellen könnte. Ein solches Potential könne sich in solchen Bildungsinstitutionen, so Buber, nur in dem Ausmaß entwickeln, in dem es eine Situation des offenen, intersubjektiven Dialogs entsprach. Nach diesem Kriterium hoffte er schließlich, die von ihm in Jerusalem gegründeten Institutionen zu organisieren.

Dieser grundlegende Ansatzpunkt kommt am deutlichsten in seiner Einstellung gegenüber Eretz Israel zum Vorschein. Von Anbeginn standen seine sozialen Ansätze und Theorie in enger Wechselwirkung zur Zionistischen Bewegung einerseits sowie der gesellschaftlichen Entwicklung Israels andererseits. Buber verfolgte die Entwicklung der unterschiedlichen Formen von Gemeinschaftssiedlungen, wie etwa ›Kibbutz‹ und ›Moshav‹⁴, seit ihren Anfängen sehr genau und interessierte sich dabei insbesondere für das Ausmaß, in welchem sie die Grundlagen freier, authentischer menschlicher Beziehungen zur Verfügung stellten. Gleichzeitig schloss er seine Augen nicht vor den Gefahren, die mit einer Verfestigung und routinemäßigen Verflachung kollektiver Erfahrungen notwendig einhergehen – wovon etwa seine Vorlesung auf einem von ihm selbst 1945 an der Hebrew University initiierten und der Siedlungsfrage gewidmeten Symposium Zeugnis abgibt.

Nach der Gründung des Staates Israel nahm er mit großer Besorgnis die Gefahren zur Kenntnis, die in der Intensivierung und Konzentrierung politischer Macht im Staat einhergingen. Dabei sprach er sich jedoch nicht für die Beseitigung der politischen Grundlagen oder der politischen Symbole Israels aus. Stattdessen suchte er nach konkreten Möglichkeiten zur Umlenkung dieser politischen Kräfte zu dem Zweck einer Erneuerung und Verstärkung der kreativen Mächte hin, die zweifelsohne der allgemeinen Aufbruchsstimmung im neu entstehenden Staatswesen inhärent waren. Jene Kreativelemente versuchte Buber zunächst zu identifizieren und die Rahmenbedingung zu deren Festigung zu unterstützen. Selbst in seinen politischen Pamphleten und Streitschriften wich er nicht von seiner Position ab, dem Bereich des Politischen sein Existenzrecht zu gewähren, und er

4 [Die Kollektive ›Kibbutz‹ und ›Moshav‹ unterscheiden sich primär darin, dass in der Moshav-Gemeinde das bebaute Agrarland zu jeweils gleichen Teilen aufgeteilt wurde und in Privatbesitz steht, während im ›Kibbutz‹ das Ackerland und dessen Erträge als Gemeinschaftsbesitz gelten. Anm. d. Übersetzers].

klammerte dabei auch militärische Erwägungen von diesem Prinzip keineswegs aus. Seine Bedenken richteten sich ausschließlich auf die Gefährdung durch ein Dominantwerden staats- und militärpolitischer Argumentationsführungen. Ein solches diskursives Übergewicht wäre aus seiner Perspektive sowohl in moralisch-ethischer als auch realpolitischer Hinsicht fatal. In diesem Sinne sah er auch seine Kritik an der außenpolitischen Ausrichtung der Israelitischen Führung etwa mit Blick auf deren Standpunkt zur ›arabischen Frage‹ keineswegs als einen utopischen Traum an, sondern als eine überaus realistische Position.

VIII.

Bubers hier behandelte Theorie gesellschaftlicher und kultureller Kreativität unterschied sich nicht nur von derjenigen der Utopisten. Im selben Maße muss sie gegenüber den Grundeinsichten einiger zentraler Figuren der modernen, insbesondere der deutschen, Soziologie in Bezug auf die Dilemmata des modernen Lebens abgegrenzt werden – so etwa gegenüber Webers skeptischen Einschätzungen der Folgen der »Entzauberung der Welt« oder auch gegenüber Simmels ästhetizistischer Abwendung von diversen Bereichen des modernen Lebens. Gleichzeitig kann man jedoch auch Schnittmengen zwischen Bubers Ansatz und den klassischen Problemstellungen soziologischer Theorie ausmachen. Eine genauere Analyse von Bubers Traktierung der Frage nach den Ursprüngen menschlicher Kreativität ergibt, dass trotz der Verwendung eines verschiedenartigen Vokabulars, enge Überschneidungspunkte zwischen Bubers Ausgangspunkten und denjenigen der Gründerväter der modernen Soziologie wie Durkheim, Weber und in gewissem Maße auch Marx und Simmel im allgemeinen und zwischen den jeweiligen Beschreibungen der Hauptprobleme der modernen Gesellschaft im besonderen. Dennoch gehen seine Fragestellungen auch über letztere hinaus.

Auf ähnliche Weise wie die soziologischen Gründerväter anerkannte Buber die soziale Bedeutung solcher gesellschaftlicher Institutionen wie der Arbeitsteilung oder, wie oben bereits angedeutet, der Staatsgewalt als elementarer politischen Dimension des Lebens. Dabei hatte er die Bedeutung primordialer Bindungen, wie solchen zwischen Mitgliedern einer Familie oder zwischen Mitgliedern eines bestimmten territorialen Gebiets, nicht heruntergespielt. Nicht zuletzt belegen dies seine Analysen der Beziehungen zwischen dem Staat Israel zum Volk Israels und diejenigen zwischen den (charismatischen) Führern und ihren Gefolgschaften. Gleichwohl er mit einer Glorifizierung von Territorialität große Bedenken verband, ignorierte er auch nicht den potentiell positiven Beitrag primordialer Bindungen für die menschliche Erfahrung. Am klarsten kommt dieser Grundzug in seinem Briefwechsel mit Gandhi zum Ausdruck, worin er die

Gründe erörterte, weshalb Eretz Israel für ihn der einzige Ort darstellte, an welchem sich eine Renaissance des Judentums und des jüdischen Staatswesens ereignen könnte. So relevant Buber die Kohäsionswirkung primordialer Relationen auch beurteilte, erachtete er sie an sich für außerstande, langfristig die voraussetzenden Bedingungen zur Beförderung gesellschaftlicher und kultureller Kreativität zu gewährleisten. Exakt in seiner Hervorhebung der Zentralität der Kombination von Intersubjektivität nach dem Muster zwischenmenschlicher Dialoge mit einer starken transzendentalen Ausrichtung für die dauerhafte Rekonstruktion kultureller Kreativität ist Bubers innovativer Beitrag zur soziologischen Analyse zu sehen. In dieser Hinsicht ging Buber zugleich über die den klassischen soziologischen Ansätzen zugrunde liegende Dichotomie von ›Inhalt‹ einerseits – repräsentiert durch Marx, Durkheim, Weber und später Parsons – und ›Form‹ auf der anderen Seite – manifest in den Werken Simmels und späterer Vertretern wie Alfred Vierkandt, Theodor Geiger und Leopold von Wiese – hinaus. Er erfasste die stagnativen Potentiale, die allen kulturellen Gehalten und sozialen Institutionen inhärent seien, und erklärte, dass solche entwicklungshemmende Einflüsse nur auf Grund bestimmter ›Formen‹ des sozialen Lebens: nämlich den dialogischen und gemeinschaftlichen Formen überwunden werden könnten. Allerdings steht diese Möglichkeit der Entfaltung von Kreativität wiederum unter der Bedingung, dass die angesprochenen Existenzformen nicht isoliert für sich selbst bestehen, sondern über sich hinaus auf den Bereich des Sakralen und auf konkrete kulturelle Gehalte verweisen.

Bubers Erforschung der Voraussetzungen kultureller Kreativität trugen auf diese Weise auch zum Verständnis des angemessenen Ortes von Charisma innerhalb gesellschaftlicher Prozesse bei, genauer: zur Aufklärung über sowohl kreative wie destruktive Potentiale, die charismatischen Orientierungen innewohnen.

Großes Gewicht kam in diesem Kontext seiner Analyse der diversen gesellschaftlichen und kulturellen Formen zu, welche die kreativen Potentiale charismatischer Orientierungen zum Ausdruck verhalten. Im Gegensatz zu solchen Anschauungen, die in der charismatischen Dimension menschlicher Aktivität einen Ausnahmefall sahen und mit destruktiven Tendenzen in Verbindung brachten, fragte Buber nach der Art und Weise, wie Charisma zum Aufbau sozialer Ordnung und deren Aufrechterhaltung beiträgt. Schließlich untersuchte er auch die Bedingungen, unter denen Charisma in unterschiedlichen Situationen aufrechterhalten werden kann.

Unabhängig von Buber wurde eine analoge Konzipierung der charismatischen Dimension menschlicher Existenz später von Edward Shils (1975) – insbesondere in seiner Funktionsbeschreibung gesellschaftlicher Zentren – systematisch ausgearbeitet. Buber interessierte sich allerdings in geringerem Maße für das Verhältnis zwischen Charisma und den sozialen Zentren und stattdessen mehr für die Möglichkeiten zur Verbreitung der

charismatischen Komponenten und deren Beitrag im Hinblick auf diverse Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Dadurch, dass er eine Beschränkung des Charismas auf begrenzte Gehalte wie etwa politische oder religiöse Inhalte vermied und dadurch, dass er sich stattdessen auf die Authentizität der charismatischen Dimensionen im Hinblick auf das Vorhandensein direkter, unmittelbarer Beziehungen von Mensch zu Mensch und Mensch zu Gott konzentrierte, kam er seinem Ziel näher, den Ursprung und die Struktur offener Situationen aufzuhellen, in denen die charismatischen Eigenschaften sich positiv auf gesellschaftlich kulturelle Wandlungsprozesse auswirken können.

(Übersetzung: Daniel Šuber)

Literatur

- Buber, Martin (1962). »Zwischen Gesellschaft und Staat«. In: Ders.: Werke I: Schriften zur Philosophie. München: Kösel. S. 1003-1020.
- Buber, Martin (1985). Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Heidelberg: Schneider.
- Mendes-Flohr, Paul R. (1976). »Martin Buber's Concept of the Centre and Social Renewal«. In: *Jewish Journal of Sociology* 18. Jg. S. 17-26.
- Shils, Edward A. (1975). Center and Periphery. Essays in Macrosociology. Chicago: University of Chicago Press.

