

# JUDISKT — KRISTET — MÄNSKLIGT

Ett symposium om Martin Buber

## Inledning\*

Helmer Ringgren, Uppsala universitet

Det är ingen tvekan om att Martin Buber var en av vår tids största judiska tänkare. Mångsidigheten i hans produktion gör att den bör belysas från flera olika synpunkter. När Sällskapet för judaistisk forskning, Judiska bibliotekets vänner och Samarbetsrådet för judar och kristna den 16/10 1983 anordnade ett symposium kring Buber var vi därför angelägna att få tre specialister på olika sidor av hans insatser.

Prof Karl Johan Illman från Åbo skrev sin doktorsavhandling om Buber som bibelforskare och har också sysslat med hans bibelöversättning. Han ger här den historiska bakgrunden och belyser Bubers vetenskapliga gärning.

Prof Gösta Lindeskog har alltid varit intresserad av judiskt liv och tänkande. Han skrev sin avhandling om Jesusbilden i senare judendom. I fråga om Buber har han särskilt ägnat sig åt den lilla boken *Zwei Glaubensweisen*,

som han också haft tillfälle att diskutera med Buber personligen. Han ger här sina synpunkter på detta tema.

Rektor Curt Norell har gjort en översättning till svenska av boken *Jag och du*. Den som känner Bubers sätt att uttrycka sig vet att det inte är någon lätt uppgift och att den kräver en utomordentlig inlevelse i hans tankevärld. Han behandlar i sitt bidrag Bubers människosyn.

\*

\*Sedan detta skrevs har budet nått oss om att Gösta Lindeskog har gått ur tiden. Därmed har Sällskapet för judaistisk forskning förlorat en hängiven medlem och svensk judaistik en av sina stöttele. Hans arbeten om judisk Jesustolkning, om Buber och om kyrka och synagoga är av förblivande värde. Vi minns också med tacksamhet hans nobla personlighet. Frid över hans minne!

## Bubers judiska vägval

Karl-Johan Illman, Åbo akademi

*Barndomen och skolåren i Lemberg:  
1878—1896*

Martin Buber föddes av judiska föräldrar i Wien 1878. På grund av föräldrarnas skilsmässa växte han upp i farföräldrarnas, Salomon och Adele Bubers, lantgods utanför Lemberg i det dåvarande österrikiska Galizien. Sin far träffade han regelbundet och bodde hos under gymnasieåren, sin mor återsåg han först som vuxen. Under dessa omständigheter blev inflytandet från farföräldrarna viktigt: Salo-

mon Buber var sin tids främste midraschkännare och -utgivare; han introducerade sin sön i hebreiskan och den judiska traditionsliteraturen. Om hans andel — utöver detta — i Martins religiösa fostran är det svårt att uttala sig. Kanske bör det påpekas, att han inte var en *hasid* utan snarare en *mitnagged*. Av Adele Buber mottog Martin impulser i riktning mot de tyska klassiska författarna och mot europeisk kultur överhuvud. Alltifrån barnaåren talade Martin tyska, jiddisch och polska, skaf-

fade sig gedigna kunskaper i hebreiska, sedermera också i grekiska och latin, liksom i franska och engelska.

Under sin bardoms somrar på sin fars gods i Bukowina kom Martin i kontakt med *hasidismen*, dock närmast i formen av en förundrad iakttagelse av saddiqen i Sadagora och hans anhängare. En viss dragning, som senare blev betydelsefull, torde rörelsen redan då ha utövat på honom. En tydlig aversion mot sin polska skolas *katolska kristendom* utvecklades, enligt hans egen utsago, såsom en följd av att han i åtta års tid varje morgon tvangs övervara morgonandakten.

En anmärkningsvärd intellektuell brådmogenhet kan man sluta sig till av Bubers beskrivning av hur han som femtonåring läste och funderade över Kants *Prolegomena*. Han upplever det som befriande, att tid och rum kan betraktas som former för vår sinneserfarenhet snarare än som absoluta egenskaper hos tillvaron. Som sjuttonåring fångas han av Nietzsches *Zarathustra*: dess uppfattning av tiden som ett evigt kretslopp kom emellertid enligt hans egen utsago länge att hindra honom att nå fram till "en adekvat uppfattning av förhållandet mellan tid och evighet".

#### *Studietiden i Wien, Berlin etc: 1896—1904*

När Buber år 1896 inledde sina studier i Wien var han i många avseenden väl rustad: språkligt, intellektuellt. I religiöst hänseende var han närmast agnostiker. Hans studier gällde i första hand filosofi och konsthistoria, i andra hand germanistik och psykologi. Hans viktigaste lärare i huvudämnet var Wilhelm Dilthey och Georg Simmel i Berlin. Man kan nog säga, att hans studier som sådana inte förde honom närmare judendomen. Hans väg tillbaka till det judiska arvet började emellertid redan under de första studieåren genom deltagandet i den *sionistiska föreningen* i Berlin, som han anslöt sig till år 1898; följande år deltog han redan i den tredje sionistiska världskongressen i Basel och 1901 höll han föredrag vid den femte likaså i Basel. Däremellan hade Buber studerat i Zürich, där han blev bekant med Paula Winckler, en protestantisk litteraturstuderande, som konverterade till judendomen och blev Bubers hustru. En annan bekantskap av stor betydelse för Bubers kommande utveckling begynner under samma tid (1899), den med Gustav Landauer.

År 1901 anförtröddes Buber tillsammans

med några andra ungsionister utgivningen av tidskriften *Die Welt*. Men han kom snart i konflikt med Herzl själv: orsaken var dennes irritation över redaktionens engagemang i kultursionismen och partitagande för Achad Ha'am efter ett angrepp på denne av Herzls nära medarbetare Max Nordau. Brytningen med Herzl blev fullständig år 1903, året före dennes död, och Buber lämnade *Die Welt*. Tillsammans med några vänner hade han redan året innan grundat *Jüdischer Verlag* i Berlin. Samtidigt som han avvecklade sitt sionistiska engagemang började han fördjupa sig i *den judiska mystiken i dess hasidiska form*. Det kan dock vara värt att påpeka, att hans dissertation *Zur Geschichte des Individuationsproblems* som framlades i Wien 1904 inte behandlar judisk utan kristen mystik från Nicolaus Cusanus till Jakob Böhme. Bubers studieår ägnas sålunda formellt åt helt andra områden än den judiska traditionen. Men dessa studier ackompanjeras hela tiden av judiskt engagemang, först i sionismen sedan också i hasidismen.

#### *Förlags- och författarverksamhet i Berlin 1905—1916*

Under de följande tolv åren verkar Buber som lektor vid förlaget Rütten & Loening i Berlin. Han övervägde visserligen ännu vintern 1905/6 att utarbeta en habilitationsskrift i konsthistoria och vistades för detta ändamål med sin familj i Florens. Förmodligen var det intresset för hasidismen som tog överhand och han återvände till Berlin. Den första samlingen hasidiska legender *Die Geschichten des Rabbi Nachmans* utkom 1906 och åtföljdes av *Die Legende des Baalschem* år 1908. På sitt förlag medverkade Buber till utgivningen av ett stort antal studier i en serie kallad *Die Gesellschaft*. Ett av de första banden var författat av hans gamle lärare Georg Simmel. Under denna tid kom Buber i kontakt med många ledande författare och kulturpersonligheter på den europeiska kontinenten. Hans intresse vidgades också i riktning mot andra religioner; sålunda utgav han *Ekstatische Konfessionen* (1909), tvenne arbeten om kinesisk religion (1910) och det finska eposet *Kalewala* i tysk översättning (1914). Det är viktigt att observera, att Buber under denna tid och ända in på 1920-talet betraktar sig som författare och utgivare, inte som vetenskaplig forskare. Det förklarar kanske varför han inte publicerar det hasidiska

## Summary: Martin Buber's Judaism

Born in Vienna of divorced Jewish parents, Martin Buber lived his early childhood with his paternal grandparents in the Galician Lemberg (Lwow). His grandfather was the famous Salomon Buber, the leading expert and editor of Midrashic texts of his time. With him he learnt Hebrew and, in addition to his German mother tongue, the Yiddish and Polish of the neighbourhood. During the summers his father took him to his estate in Bukowina, where he also came in contact with hasidim in Sadagora, albeit at a distance of wonder and curiosity.

As a teenager the prodigious Martin Buber strayed from his childhood Judaism to philosophy (Kant and Nietzsche) and one could consider him an agnostic when, in 1896, he entered the University of Vienna. His main field of study until his dissertation in 1904 was philosophy. Wilhelm Dilthey and Georg Simmel were his most influential teachers. At the same time, however, Buber began his road back to Judaism: He joined the Zionist student club in Berlin in 1898. In the following year he already took part in the Third World Zionist Congress in Basel and in 1901, together with some other young Zionists, was appointed to the editorship of *Die Welt*, the influential new journal for German-speaking Zionists. Being a representative of cultural Zionism and supporter of Ahad Ha'am, his relationship with Theodor Herzl became strained, leading to a formal break in 1903, also resulting in Buber's withdrawal from the journal and for years from all other Zionist activities as well.

Here a second stage in Buber's road back began. In connection with his studies in Christian mysticism (his dissertation dealt

with the problem of individuation from Nicolaus Cusanus to Jacob Boehme), he examined Jewish mysticism as well. Buber gathered and retold in German the legends about Rabbi Nachman of Bratzlav and of the Ba'al Shem Tov himself. At the same time he prepared his return to Zionist activity. He began to lecture, initially in Prague, where he encountered, among others, Franz Kafka, Max Brod and Hugo Bergman. These *Reden über das Judentum* continued in Vienna and Berlin and were all edited in one volume (1923), which together with his philosophical tractate *Ich und Du*, in the same year, mark Buber's final breakthrough to his "dialogical thought". This was, to be sure, not without influence from his friend Franz Rosenzweig, whose opus magnum *Der Stern der Erlösung* had appeared two years earlier. A direct contact between these two works is missing. It seems, however, that Buber's lectures in the *Lehrhaus* for adult education in Frankfurt, which preceded *Ich und Du*, had a closer resemblance to Rosenzweig's ideas.

To summarize briefly: Buber's Judaism stresses the *realization* of the prophetic ideals — themes which he also found in the Hasidic tradition. Another realization of these ideals he found in Cultural Zionism, for which he fought in Europe as well as in his later homeland, Israel. His following in the political field was rather limited, whereas his influence on dialogical philosophy, theology and even psychiatry has been considerable. His strength lies in the encompassing character of his thought as well as in his effort to unify and concretize his ideas in everyday practice.

---

materialet i form av editioner av existerande texter eller som uppteckningar av muntlig tradition. I stället återberättar han legenderna vilket innebär en kreativ insats och samtidigt en medveten omformning av materialet, för att detta skall bli lättare tillgängligt för en västerländsk läsekrets och få en större allmänglighet. Det kan nämnas, att den ca 20 år yngre Gershom Scholem i ett tidigt skede gjorde Buber uppmärksam på behovet av en vetenskaplig edition och senare kom att skarpt kritisera

honom för det existentiella och enligt hans mening subjektiva i Bubers sätt att handskas med hasidismen. Till saken hör att Buber själv hade planer på att ge ut en mera omfattande samling tillsammans med S J Agnon, vars samling av hasidiskt material dock förstördes av eld.

År 1909 återupptog Buber sitt engagemang i sionismen genom att hörsamma en inbjudan att hålla ett föredrag för en studentkrets i Prag, den sk *Bar Kochba*-föreningen, som

han också besökte de två följande åren. Initiativet till dessa föredrag togs av Hugo Bergmann, sedermera professor i filosofi vid Hebreiska universitetet i Jerusalem. Till kretsen hörde bl a också Franz Kafka, Max Brod, Hans Kohn, Robert Weltsch och Franz Werfel. Dessa *Reden über das Judentum* fortsatte senare i Wien och Berlin och publicerades av Buber i flera serier. Intressant är att se, hur enkelt och livsnära Buber inleder sitt första Prag-föredrag:

Die Frage, die ich Ihnen und mir heute vorlege, ist die Frage nach dem Sinn des Judentums für die Juden. Warum nennen wir uns Juden?...

Buber pläderar här starkt för en judisk självbejakelse. Men att leva som jude är ej bara "tro" eller "laguppfyllelse" utan *förverkligande*. Denna buberska nyckelterm innebär ett bejakande också av "religionen" men inte av "religiositeten", som enligt Buber är ägnad att bortse från någon del av verkligheten. I stället talar Buber för en *enhetssträvan*, ett upphävande av gränserna mellan heligt och profant, folk och religion, judar i öst och väst. I dessa tidiga tal om judendomen kan vi redan skönja en syntes mellan hasidism och sionism, som Buber kämpar sig fram till. Likväl har hans uppfattning av religion och judendom ännu på 1910-talet ett inslag av ekstatisk mystik, som han definitivt har lämnat bakom sig när han 1923 skriver ett nytt förord till en samling av dessa *Reden über das Judentum*.

*Buber i Heppenheim och Frankfurt 1916—38*  
År 1916 flyttade Buber med sin familj till Heppenheim utanför Frankfurt am Main. Under åren 1916—24 utger han därifrån tidskriften *Der Jude*, som blev ett viktigt organ för sionismen, i synnerhet i den kulturella form Buber företräder den. Under dessa år börjar också den dialogiska filosofin småningom ta form: *Ich und Du* utkom år 1923 och betecknar genombrottet för denna utveckling. Till Bubers närmaste vänner hör Gustav Landauer, som under en kort tid hann vara undervisningsminister i den revolterande bajerska republiken. Buber företrädde en liknande icke-marxistisk, anarkistisk socialism som Landauer. När denne mördades i maj 1919 blev detta ett svårt slag för Buber. Sitt sionistiska engagemang återupptar Buber också på det politiska planet: han ansluter sig till den nygrundade *Hapo'el*

*ha-za'ir*-fraktionen i Tyskland och är en av dess delegater på kongressen i Karlsbad 1921, där han försöker genomdriva en resolution om samarbete med Palestina-araberna. Denna antogs av taktiska skäl, men kom inte att betraktas som bindande, vilket Buber uppfattade som ett svårt bakslag och ånyo drog sig tillbaka från den politiska aktiviteten inom rörelsen.

Bubers sionism är alltså kulturellt och socialistiskt inriktad. Det är karakteristiskt att han betraktar Moses Hess, inte t ex Herzl, som sionismens grundare. Han har också mottagit starka intryck av A D Gordon, ledaren för *Hapo'el ha-za'ir* i Palestina. Den icke-sionistiske Landauers inflytande kanske tydligast märks i Bubers avvisande av marxismen liksom den europeiska formen av nationalism, som han starkt varnar för.

Bubers bekantskap med Franz Rosenzweig (1886—1929) går tillbaka till 1914. I slutet av 1915 hade Buber inbjudit Rosenzweig till medarbete i *Der Jude*, men först 1919 tar Rosenzweig, som varit vid fronten under världskriget, ny kontakt med Buber och nu angående publiceringen av sitt opus magnum *Der Stern der Erlösung*, som förelåg i manuskript. Det är osäkert om Buber fick detta brev (det finns bevarat endast i utkast) och det är troligt att Buber aldrig läste manuskriptet, åtminstone inte i dess helhet. *Der Stern* utkom 1921 och Buber uppger själv, att han inte läste boken förrän 1923, då hans egen *Ich und Du* utkom. En av Bubers biografer, Grete Schaefer antar, att Rosenzweigs verk inte påverkat Buber vid koncipieringen av *Ich und Du*, men väl att den förhindrade Buber att utarbeta de följande fyra banden han i detta skede planerade som fortsättning till *Ich und Du*. Rosenzweigs bok skulle ha uttömt möjligheterna till en existentiellfilosofisk interpretation av judendomen. Detta utesluter dock inte att Bubers föreläsningar över *Religion als Gegenwart*, som han höll vid det av Rosenzweig grundade *Lehrhaus* i Frankfurt år 1922 och som utgör en förlaga till *Ich und Du* utarbetades eller bearbetades under inflytande av Rosenzweig, så som den israeliska forskaren Rivka Horwitz gjort gällande.

Samtidigt som Buber knöts till Rosenzweigs *Lehrhaus*, verkade han som docent i "Jüdische Religionswissenschaft und Ethik" vid universitetet i Frankfurt. Detta lärouppdrag omvandlades till en honorärprofessur i allmän

religionsvetenskap år 1930. Bubers venia legendi indrogs vid Hitlers maktövertagande 1933. Samarbetet mellan Buber och Rosenzweig, som sedan 1922 var gradvis förlamad, ledde år 1925 till det gemensamma *bibelöversättningsprojektet*, som Buber efter Rosenzweigs död (1929) ensam fortsatte. Vardera publicerade en rad artiklar om principerna för denna egenartade översättning. Bubers första bibelvetenskapliga arbete, *Königtum Gottes* (1932) är en frukt av hans föreläsningar i Frankfurt och har en helt annan karaktär än arbetena om hasidismen.

Bubers uppfattning om judendomen genomgår en lång utvecklings- och avklaringsprocess. Jag vill kort nämna *tre stadier*:

1) I en artikel från 1903 (då Buber var 25 år) kallar han hasidismen "Befreiung des Gefühls" och haskalan "Befreiung des Gedankens". Han anser, att vardera utan att egentligen sträva därtill leder till *den judiska renässansen*. Denna går dock många irrvägar, olika vägar i öst och väst. En medveten vilja till renässans får judendomen först i och med sionismen, konstaterar Buber i en artikel från 1910. Och här ser han ett hopp om en gemensam väg för öst- och västjudendomen.

2) I sina *Reden über das Judentum*, som hölls 1909—1918 och utgavs i en sammelvolyt 1923, dyker de ovannämnda *centrala begreppen* "förverkligande" och "enhet" upp. I förordet reserverar sig Buber dock mot användningen av vissa oprecisa uttryck som "gud", "myt" m m.

3) Det nämnda förordet liksom *Ich und Du* markerar Bubers *genombrott till dialogiken* som sedan också sätter sina spår i hans tolkning av judendomen i några föredrag inför icke-judiska auditorier. Jag tänker på *Der Glaube des Judentums* (1928) och på *Die Brennpunkte der jüdischen Seele* (1930). I synnerhet det sistnämnda är intressant redan därför att det hölls vid en sammankomst för de fyra tyska judemissionsällskapen i Stuttgart. Buber försummar inte att påpeka, att han är emot den sak dessa missionsällskap företräder, men ändå är beredd att ge den "Auskunft" man bett om. Av speciellt intresse i detta sammanhang är dock, att Buber inte anser sig "befogad att tala om lagen", eftersom han på denna punkt företräder en annan uppfattning än

den traditionella. Han säger sig vara varken "antinomist" eller "nomist". Att han likväl kan tala om "judendomens själ" beror på att den är *försinaitisk*, d v s den är en "Abrahams-själ" eller en "Jakobssjäl" till vilken Mose lag sedermera tillfogats. En judendomens *lära* har vi först från och med Mose, men dess *själ* finns redan tidigare. Vad "brännpunkterna" beträffar är den ena detta att Gud på samma gång är höjd över människorna och står i omedelbar kontakt med dem. Den andra åter är att Guds frälsande kraft samtidigt verkar alltid och överallt, men att den slutliga frälsningen ännu inte kommit. Föredraget utmynnar i några mycket tänkvärda ord om förhållandet mellan judendom och kristendom, som fö påminner om motsvarande i Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*.

Till Bubers judiska engagemang hör, att han stannar hos sitt folk i Tyskland så länge det överhuvudtaget är möjligt (1938). Hans kallelse till Hebreiska universitetet i Jerusalem hade varit aktuell i flera år, hans barn hade utvandrat. Själv försökte han stärka den judiska livsviljan och motståndskraften genom fortbildning av de judiska lärarna — som avskedats från sina tyska skolor — och genom vuxenutbildning i Rosenzweigs anda och vid dennes Lehrhaus i Frankfurt.

#### *Buber i Jerusalem 1938—65*

Buber var 60 år, när han flyttade till Jerusalem. Var det för sent? Möjligen var det så ur de därvarande vänternas och meningsfrändernas synpunkt. Trots att han kom att engagera sig politiskt för en försoning mellan judar och araber, tycks detta inte ha burit någon synlig frukt. Han var och förblev *politiskt isolerad*, även om han vann nya vänner inte minst bland den yngre generationen.

Bubers bibelforskning och -översättning avbröts eller åtminstone fördröjdes genom att området för hans professur definierades som "socialfilosofi". Han var visserligen inte främmande för detta fack, men hans forskning hade sedan 20-talet allt starkare inriktat sig på bibeln. På 40-talet skriver han dock sin bok om *Mose* och år 1950 utkom den tyska versionen av *Der Glaube der Propheten*, liksom även *Zwei Glaubensweisen*, hans viktigaste skrift om förhållandet mellan judendom och kristendom. Under 40- och 50-talen håller han en ny serie "Reden über das Judentum" i London

och Amerika, som publiceras under titeln *An der Wende* (1952). I detta sammanhang bör man också se Bubers enda skrift som i viss mån handlar om "Holocaust", nämligen *Gottesfinsternis* (1953). I dessa föredrag finns egentligen inte en "holocaustteologi" sådan vi lärt känna den under 60- och 70-talen. Men redan rubrikerna antyder det krisläge judendomen befann sig under Hitler-eran, liksom efterverkningarna av denna. I ett av talen ställer han även theodicé-problemet:

Wie ist in einer Zeit, in der es Auschwitz gibt, noch ein Leben mit Gott möglich?

Han ger inget annat svar än att vi kämpar med Gud liksom Job och väntar på *Hans svar*.

*Sammanfattningsvis kan sägas, att Buber kämpade för förverkligandet av judendomen.* Han såg detta inte i uppfyllandet av toran, han var i själva verket aldrig en observant eller praktiserande jude. Han såg judendomens väsen tydligast komma fram i *profetismen*, till vars representanter han på judiskt vis räknar också Arbaham och Mose. Han vänder sig till *hasidismen*, därför att han i den ser ett allvarligt försök att återknyta till den bibliska profetismen, dess krav på förverkligande och strävan till enhet. Sålunda kan han säga, att den hasidiska läran är judendomens fullkomning. Han vänder sig till *sionismen* såsom en annan form av detta förverkligande och försöker ge den en inriktning som skulle motsvara dessa ideal. Sålunda kan han tala om "teopolitiken" både som ett kännetecken för profeterna och som ett ideal för den judiska bosättningen i Palestina.

Trots att Buber verkar på ett mycket brett fält — litterärt och praktiskt — förefaller hans konception åtminstone för mig ovanligt sluten. Han företräder en mycket *omfattande syntes* mellan de olika problemfält han bearbetar. Jag har i min dissertation försökt karakterisera detta med termen *jihud*, "enande, enhet", väl medveten om att det är en term som härstammar från den judiska mystiken. Vad Buber försökte förverkliga var just denna enhetstanke.

#### Litteratur

- Buber, M, *Werke I—III*, München/Heidelberg 1962—64.
- , *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963.
- , *Hinweise*. Gesammelte Essays, Heidelberg 1963.
- , *Nachlese*, Heidelberg 1965.
- , *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. In drei Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Grete Schaeder in Beratung mit Ernst Simon und unter Mitwirkung von Rafael Buber, Margot Cohn und Gabriel Stern, Heidelberg 1972—1975.
- Casper, B, *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg 1967.
- Diamond, M, *Martin Buber: Jewish Existentialist*, New York 1960.
- Eckert, W P, m fl (utg) *Martin Bubers Ringen um die Wirklichkeit*. Konfrontation mit Juden, Christen und Sigmund Freud, Stuttgart 1977.
- Friedman, M, *Martin Buber's Life and work, I—III*, New York, 1981—1984.
- Horwitz, R, *Buber's way to "I and Thou"*. An Historical Analysis of the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart". Heidelberg 1978.
- Illman, K-J, *Leitwort — Tendenz — Synthese*. Programm und Praxis in der Exegese Martin Bubers, Åbo 1975.
- Kohn, H, *Martin Buber: Sein Werk und seine Zeit*. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880—1930. Nachwort 1930—1960 von R Weltsch. 3 uppl, Köln 1961.
- Licharz, W (utg) *Dialog mit Martin Buber*, Frankfurt am Main 1982.
- Oliver, R, *The Wanderer and the Way*. The Hebrew Tradition in the Writings of Martin Buber, London 1968.
- Schaeder, G, *Martin Buber: Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966.
- Schilpp, P A/Friedman, M (utg) *Martin Buber* (Philosophen des 20. Jahrhunderts), Stuttgart 1963.
- Scholem, G, *Judaica*. Frankfurt am Main 1963.
- Simon, E, *Martin Bubers lebendiges Erbe*. Heidelberg 1979.

## Två sätt att tro

Gösta Lindeskog, Uppsala universitet

Buber är inte lätt att förstå. Han var en språkets mästare och nyskapare, en lingvistisk konstnär. Men han var samtidigt en tänkare, som trängde ned på djupen av vår hemlighetsfulla tillvaro. Hans upptäckter krävde ett eget språk, som fångslar och fascinerar men gör anspråk på intensiv uppmärksamhet.

En av hans lärjungar och vänner, Schalom Ben-Chorin, berättar följande:<sup>1</sup>

Einmal legte mir Buber einen philosophischen Gedanken-Gang dar und erkannte aus meinen Gesichtszügen, dass ich ihm nicht voll zu folgen vermochte. "Haben Sie mich ganz verstanden?" fragte Buber am Ende seiner Darlegungen. Und als ich wahrheitsgemäss verneinen musste, sagte er lächelnd: "Dann will ich es Ihnen noch einmal ganz unbuberisch erklären".

Den judiska vitsen förnekar sig aldrig. Man berättade för mig en gång i Jerusalem följande. När Buber först kom till Israel, konstaterade man: "Buber kan inte tala ivrit". Efter någon tid hette det: "Nu kan Buber tala ivrit, så att man förstår honom." Efter ännu en tid sade man: "Nu kan Buber tala ivrit, så att man inte förstår honom?"

Buber har präglat begreppet "den hebreiska humanismen". Självt framstod han som inkarnationen av denna förädlade livsform.

Hösten 1953 kom jag för första gången till Jerusalem. Jag vistades en längre tid i Svenska teologiska institutet vid Profeternas gata. Jag skulle ge en serie föreläsningar för studenterna där, men därjämte skulle jag hålla en ofentlig föreläsning. Till en sådan utgick inbjudan bland annat till institutets många israeliska vänner, inte minst från Hebreiska universitetet. Det svenska institutet är mycket populärt som träffpunkt, och där utvecklar de judiska lärde sina tankegångar i gedigna diskussioner. Som ämne för denna föreläsning hade jag — djärvt nog — valt Bubers bok *Zwei Glaubensweisen*<sup>22</sup>, relativt nyutkommen (1950). Institutets direktor, Hans Kosmala, sedan många år min vän, berättade för mig, att den store Buber anmält sig vilja komma till denna föreläsning. Kosmala var nervös och gjorde ingen hemlighet därav. Han förberedde mig på det värsta.

Dagen före detta evenemang gick jag på visittill Buber. Han bodde i en praktig villa, be-

lägen i en vacker trädgård i Talbiyeh. Jag fördes in i det imponerande biblioteket. Värden tog plats i sin skrivbordsstol och bad mig sitta mitt emot. Han hörde sig för i största allmänhet om min syn på det aktuella temat. En gång rättade han mig ganska barskt. Jag replikerade genom att hänvisa till ett ställe i ett evangelium. Då blev han livlig och utbrast: "Ich muss mir den Text vergegenwärtigen." Så drog han ut en skrivbordslåda och hämtade fram Nya Testamentet på grekiska. Om denna bok skriver Buber just i *Zwei Glaubensweisen*: "Das Neue Testament ist seit nahezu 50 Jahren ein Hauptgegenstand meiner Studien gewesen, und ich meine, ein guter Leser zu sein, der unbefangen hört, was gesagt wird" (s 11). Buber såg ibland forskande på mig. Han hade stora, vackra ögon, men där fanns i denna blick något så medmänskligt, så varmt, att man kände sig "lyftad i anden".

Kvällen var inne, då jag skulle hålla min föreläsning. Det blev fullsatt hus. Buber, åtföljd av sin maka, tog plats intill föreläsningskatedern. När jag hade slutat, tog Buber till orda. Han började med att säga några överraskande vänliga ord; han var helt nöjd med min tolkning. Men därefter höll Buber en egen föreläsning. Han koncentrerade sig på det paulinska problemet. "Paulus", sade han, "är ett geni, det största geni, som jag känner. Men han befinner sig på en alphöjd. Där uppe kan jag inte andas".

Vi förflyttade oss till det stora sällskapsrummet. Där blev det förplågnad, och där brast diskussionen ut. Den pågick till över midnatt.

Jag skall nu försöka belysa några tankelinjer i boken om de två trossätten. Enligt det ena befinner sig människan i trosförhållandet, enligt det andra omvänder sig människan till detta. Det förstnämnda är klassiskt representerat i Israel. Här fanns en trosgemenskap, varav och vari folket levde. Här fanns *emuna*. Detta ord kan sägas vara ett uttryck för människans situation och livsvillkor. Det är ett *existentiellt* begrepp. Det karakteriserar den mänskliga livssfären, det är något, vari människan befinner sig. *Emuna* härflyter ur ett primärt gudsförhållande, ein *Urverhältnis*. Det ger människan förtröstan och trygghet. *Emuna* som religiös grundkategori har vissheten om Gud till

förutsättning. I det gamla Israel var en tillvaro utan Gud otänkbar. Just denna självklarhet, skulle jag vilja säga som kommentar, gör det svårt att enkelt kunna säga vad emuna är.

Översätter man emuna med tro, Glaube, kommer emuna inte till sin rätt. Emuna har dels aktiv betydelse: Treue, trohet, trofasthet, dels en receptiv betydelse: förtroende. Det innebär ett reciprok förhållande mellan två parter. Ytterligare synonymer och ekvivalenter är förtröstan, tillit. Det kan man endast ha till någon, om vilkens existens man är övertygad.

Enligt Buber är Jesu tro *emuna*. Han är jude också i andligt avseende, och han stiftade inte någon ny religion. Därför kan Buber säga: "Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden... Gewisser als je ist es mir, dass ihm ein grosser Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt" (*Zwei Glaubensweisen*, s 11). Liknande tankar har judiska forskare redan före Buber givit uttryck åt, och deras antal är i ständigt växande. Detta kallar man för "die Heimholung Jesu in sein jüdisches Volk". Kristna judaister hälsar denna företeelse såsom något av det största och betydelsefullaste, som ägt rum i vår tid. Först om vi på kristet håll inser och erkänner, att Jesus levde och dog som jude, kan vi få ett riktigt perspektiv på kristendomens ursprung och ett rätt förhållande till kristendomens moderreligion.

Även Paulus förblev sitt judiska ursprung trogen. Han kunde aldrig befria sig från sitt judiska arv. För honom är GT, den första delen i den kristna kanon, en helig, förpliktande urkund, som han ständigt citerar och på vilken han bygger sin egen teologi av högst personlig art. För honom är den judiska monoteismen den självklara grunden och förutsättningen. Men han är diasporajude, och han tänker grekiskt-hellenistiskt. Han är "hedningarnas apostel", och hans livsuppgift blir att "omvända" dem. Det betyder, att han blir en företrädare för pistis-religionen, det andra "trossättet". För att "hedningen" skulle bli kristen krävdes en intellektuell, dogmatisk akt: antagandet, accepterandet av en trossats, en trosbekännelse: tro, *att* det så är. De judiska religionsforskarna framhåller, att kristendomen till skillnad från judendomen är en dogmernas religion. I jämförelse med sin dotterreligion framstår judendomen i en monumental enkelhet. Det skall inte fördöljas, att många kristna

religionsforskare i våra dagar betraktar detta som ett allvarligt problem.

Den som lade grunden till den kristna dogmatiken är Paulus. Han har inom ramen för Nya Testamentet flera kolleger, men han är faktiskt den förste. Med skarpa gränslinjer och klara konturer tecknar Buber pistis-religionen som motsats till emuna-religionen. Han polemiserar inte utan går till väga med sträng objektivitet. Han framhåller också, att det inom ramen för emuna-linjens språkbruk kan förekomma "pistis-utsagor" och att å andra sidan pistis i de kristna texterna kan ha emuna-betydelse. Men det är marginella företeelser, betingade av språkets plasticitet och tankens fria spelrum, som inte rubbar grund-schemat. En annan iakttagelse, som tvingar sig på läsaren av denna viktiga bok, är, hur djupt Buber också har trängt in i kristendomens väsen.

Buber tillmäter paulinismen stor roll i kristendomens historia. Man kan, menar han, bestämna karaktären på epokerna i den kristna historien efter graden av det paulinska inflytandet. Vår tid är, så säger Buber, paulinsk inte blott som tankeriktning utan också som "eine dem Leben selbst innewohnende Sehens- und Seinsweise" (166). Vår tid är en paulinsk tidsålder, och det betyder, att det paulinska inflytandet gör sig gällande inte blott inom den egentliga kristna sfären utan i kulturlivet överhuvud. När Buber talar om en "paulinsk tidsålder", menar han, att vi upplever världen såsom Paulus erfor den. Vi befinner oss i en tid av "Gottesfinsternis." Här följer nu några innehållsligt förtätade sidor, som inte kan refereras; de måste begrundas ord för ord. Vår tid — så säger Buber — betyder också en kris för judendomens *emuna* och kristendomens *pistis*. Men låt oss lyssna till bokens sista rader (s 178):

"Der Glaube des Judentums und der Glaube des Christentums sind, in ihrer Weise, wesensverschieden... Aber ein nach der Erneuerung seines Glaubens durch die Wiedergeburt der Person strebendes Israel und eine nach der Erneuerung ihres Glaubens durch die Wiedergeburt der Völker strebende Christenheit hätten einander Ungesagtes zu sagen und eine heute kaum erst vorstellbare Hilfe einander zu leisten".

Jag har erinrat om Bubers övertygelse, att Jesus hör hemma i den judiska troshistorien och att han där intager en betydande plats. Men han tillägger, att denna plats inte kan beskri-



## Summary: Two Types of Faith

My contribution to this symposium is concentrated on Buber's book *Zwei Glaubensweisen*. Buber makes here a sharp distinction between the Hebrew conception Emuna and the Christian Pistis, as understood by Pauline theology. Emuna means trust, confidence. It is not an intellectual procedure. It is an existential concept: man is dwelling in the divine atmosphere. God is the Creator, the Father of all, revealing himself by his works. Jesus is in this regard a true Jew and remains within the limits of Judaism. Paul is, in this respect, the opposite of Jesus: For him faith is an intellectual act, an acceptance of a dogma. Paul is thus the founder of a new religion, Christiani-

ty. Buber has indeed a clear understanding of the Pauline gretaness and of his influence in the history of religion.

It can be argued that Buber goes too far in his contrasting of Emuna and Pistis. The Pauline use of Pistis, it has been said, contains traces of the Hebrew-Jewish Emuna as well, and even the Jewish religion needs "rational reflections". This is, of course, obvious, and I am sure that Buber would have agreed to this objection. Indeed, he actually did so. His goal with this juxtaposition of Judaism on one side and Christianity on the other was mainly to draw our attention to the very essence of the Jewish-Christian tension.

vas med de vanliga kategorierna. Det har annars varit vanligt, att judiska forskare försökt placera Jesus inom en viss riktning i sin tids judendom. Inte sällan har man menat, att Jesus var en farisé. Det kan ju förefalla egendomligt, om vi utgår från den bild av fariséerna, som evangelierna ger oss, inte minst det sätt, varpå de skildrar Jesu förhållande till fariséerna. I Matteus' evangelium, kap 23 läser vi ett strafftal, som Jesus skall ha hållit mot fariséerna. När judiska forskare för nu länge sedan började undersöka nytestamentliga texter, gällde det för dem i första hand att ge fariséerna upprättelse. Efterhand tog också kristna exegeter itu med denna fråga, och i våra dagar står det klart, att den bild av fariséerna, som evangelierna tecknar, är en karikatyr. Den tillkom, när en religionsfejd utbröt mellan de juder-kristna och deras motståndare inom synagogan. Därvid inträffade, att evangelisterna skildrade Jesus och hans samtid efter mönstret av de förhållanden, som rådde under denna brytningstid. Vi kan nu fastställa, att Jesus omöjligt har kunnat hålla ett sådant domstal över fariséerna, som vi nu läser i Matt 23. Han stod fariséerna i mångt och mycket nära.

Dåvarande överrabbinen i Stockholm, professor Gottlieb Klein, en betydande forskare på det nytestamentliga området, sympatiserade särskilt med esséerna. Jag citerar:<sup>3</sup>

Tack vare den lilla kretsen af utvalde, tack vare profetlärjungarna, de fattiga, de ringa, Esseerna, tack vare dessa osjälviska och i tålmod framhårdande kämpar, har Is-

raels testamente icke gått förloradt. Och när den rätta tidpunkten kommit, när vägarne voro banade och andarne beredda, när nöden stigit till sin höjd och väntan var som mest spänd, då framträdde ur denna stilla krets den störste af kvinna födde, *Jesus från Nazareth*, stiftare af Kristendomen, af *kärlekens kristendom* och icke *bekännelsernas*. För alla tider och alla människor måste han förblifva en förebild till efterföljd.

Detta är märkliga och tänkvärda ord. Vi har för några decennier sedan upplevat upptäckten av Dödahavsrullarna och vet nu mera om esséerna, än man gjorde på Kleins tid. Vi är inte benägna att göra Jesus till essé eller hänföra honom till någon annan känd grupp i den tidens judendom. Bubers ord, att Jesus inte kan klassificeras, är nu övertygande verifierade.

Buber säger på ett annat ställe så här:<sup>4</sup>

Der Sinai genügt ihm nicht, er will in die Wolke übert Berg, aus der die Stimme schallt, er will dringen in die Urabsicht Gottes, in die Urunbedingtheit des Gesetzes, wie sie war, ehe sie sich in der menschlichen Materie brach, er will das Gesetz erfüllen, das heisst, er will seine Urfülle anrufen und wirklich machen.

Jag känner ingen bättre kommentar till temat Jesus och Tora.

### Fotnoter

- 1 Ben-Chorin, Schalom, Im jüdisch-christlichen Gespräch, Berlin 1962, s 56.

2 Buber, Martin, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950; alla sidhänvisningar till detta arbete avser denna upplaga.

3 Klein, Gottlieb, *Bidrag till Israels religionshistoria. Sex föredrag*, Stockholm 1898, s 65.

4 Buber, Martin, *Kampf um Israel*, Berlin 1933, s 77.

## Om människoupfattningen hos Martin Buber

Curt Norell, Stockholm

”När en människa försöker vara någonting, visar det sig just att hon är igneding. Ty människan är inget ting. Hon skall vara någon”.<sup>1</sup>

Vi känner alla genom erfarenhet det förtingligade livet. Men hur blir man människa, så att man kan signera sitt vardagslivs alla roller på ett både mänskligt och personligt sätt? Hur skall man närma sig människans gåta?

Buber svarar: Varken individualismen eller kollektivismen kan ge svar på vem människan innerst är. Om individualismen bara fattar en del av människan, så fattar kollektivismen bara människan som del: ingen av de två når fram till den *helhet* som är människans väsen. Individualismen ser människan bara i förbindelse med sig själv. Kollektivismen ser överhuvud inte människan; den ser bara något som den kallar samhället. I det förra fallet är människans anlete vanställt; i det senare fallet är det dolt.

När Buber skall formulera ett tredje, positivt och möjligt alternativ, säger han sammanfattande: ”Människan är en hemlighetsfull och oförklarlig relationsvarelse.” Redan 1913 skrev Buber (i romanen Daniel): ”Inget enskilt är verkligt i sig. Allt enskilt är bara förutsättning.” Det verkliga är människan *inför* en annan människa, människan *med* en människa. Det väsentliga är det som sker *mellan* ett väsen och ett annat. Det är först en levande ömsesidighet som kan lära oss något om människans natur. Varken en individualistiskt psykologi eller en kollektivistiskt sociologi räcker här till.

Att vara människa är att i varje situation *vara till-talad*. Det skall förstås mycket konkret och vardagligt. Wort — Antwort — Verantwortung (*an-svar*). Människan skall ge *sitt* svar på tilltalet. Hon skall göra det ur situationen, ur mötet, ur sig. Hon skall så, som fullvärdig partner, ge *sitt* bidrag till den splittrade världens enande och helhet.

Människans idé är inte henns eget påfund. Men man kan genom erfarenheter pröva. Buber upprepar gärna, att han inte har någon lära att förkunna. Han vill i stället redovisa vad det förunnats honom att vara med om. Med

denna i ord givna redovisning — och Buber går i sitt talande och skrivande både mytos' och logos' väg — med sin redovisning vill han *inleda ett samtal* med den som finner det mödan värt att lyssna och möta honom. Inte i någon teori eller lära utan i det dialogiska livet kan människan möta en närvaro, som begrepp eller paroller aldrig kan fånga in.

Detta är ju ett judiskt arv, av Buber för det mesta levandegjort genom hänvisning till den vid mitten av 1700-talet uppblomstrande, östjudiska väckelseörelsen, schassidismen. Människan har som skapad varelse, liksom hela skapelsen, gnistor av gudomlig eld i sig. De är visseligen dolda under skal (höljden) och oftast omedvetna för henne. Men *människan blir till i djupare mening* i de ögonblick då detta gudomliga och personliga får lysa fram.

Ett nyckelord för Buber blir då *relation*. Det har en speciell betydelse hos Buber: något rent kvalitativt, något som innebär i skapelsen. Man rör sig åt rätt håll om man säger, att relation är mötet mellan två subjekt; det är mitt väsen som väcks till liv av, inför ett annat väsen. Och det som då sker är att vi inför varandra också möter *det som är*, dvs tillvarons väsen. Relationen är en ontisk upplevelse, den är en i tillvaron inneboende grundkategori.

Detta är mycket kort uttryckt kärnpunkten för Buber *och* i det som ibland har kallats hans kopernikanska revolution. *Jaget blir till inför ett Du*. Inför: ty att bemäktiga sig något förstör både detta något *och* samtidigt något i mig. Det bästa, innersta i livet undandrar sig intrång och behärskande. I stället handlar det om en ömsesidighet. Den förankring jag då får och upplever är på en gång personlig *och* för alla gemensam.

Buber skiljer mellan det-värld och du-värld. De uppstår ur två grundläggande, radikalt olika förhållningssätt hos människan. Det-världen kännetecknas av subjekt-objektförhållanden; där erfar man föremål, också människor, som blir föremål för en. Där gäller de transitiva verben; där ordnar man och etiketterar, lär

## Summary: What Is Man — According to Martin Buber

Buber claims that neither individualism nor collectivism can answer the basic question of man's nature. Man is a wholeness. Individualism sees only part of man; collectivism man as only a part. In individualism man's face is distorted, in collectivism man's face is not to be seen at all. A third possibility would be to see man constituted as a human being, and this appears when man enters into relation. This means for Buber a meeting of two independent subjects. Buber does not use the word "relation" in the same way as sociology. "Relation" is a qualified meeting, by which the individual man becomes a person. I am different in front of my Thou — in relation — from what I am in front of him, her, it, if these are seen as objects. "There is no I taken in itself, but only the I of the primary word I-Thou and the I of the primary word I-It."

The key to this experience of meeting is the Jewish (esp. Hasidic) concept of God as embodied in the whole world. It is man's task to liberate the divine sparks, hidden under appearan-

ces or shells in the people and objects around him. To be present, here and now, to be open and meet is the domain of everyday life.

The article comments on Buber's main points in *I and Thou* and his later discussions about "the between", an expression which Buber came to use more frequently than "relation". The basis for life and for a true human life is a "Being", which can be experienced in every situation. This "Being" is at the same time personal and common for everybody and everything. It is something ontic, a category constitutive for the created world.

Modern life is divided into levels and aspects, which under certain circumstances can be very dangerous. With regard to religion Buber writes: "The original evil of all 'religion' is the separation of 'living in God' from 'living in the world!'"

Part one of *I and Thou* ends with these often quoted lines: "And in all the seriousness of truth, hear this: without It man cannot live. But he who lives with It alone is not a man."

---

känna; där finns allt inom sitt mått och sin gräns och får därigenom en viss tillförlitlighet. Det-världen utnyttjas av människan. Jag kan ge mig på den. Men så ger den inte sig åt mig. Den förblir då det-värld, d v s objekt för mig. I ett sådant jag-det-förhållande måste vi alla leva. Men den som bara lever där är ännu inte människa.

I denna *ordnade* det-värld, som i och för sig inte är ond, kan ibland världsordningen bryta fram. Det sker i relationen. När en medmänniska blir ett du för mig, *då blir jag till som jag på ett nytt sätt*. Världen är alltså tvåfaldig beroende på människans hållning. Och jaget i relationen är ett annat än det som finns i grundordet jag-det. Det finns inget "jag för sig" utan endast dessa två jag, väckta till liv genom det-förhållandet eller du-relationen.

Buber utvecklar och förstår nu detta så, att när två människor möts i en relation, så aktualiseras det som är själva urgrunden för livet. Något väcks till liv som är *i mig*, i mitt väsen, men som ändå når långt utöver mig. Människan möter något som är i den andra parten, men som också når långt utöver honom eller henne. Ju djupare människan så upplever sin

egen innersta grund, desto mer känner hon sig också hänvisad till detta sammanhang, som går långt utöver henne själv, långt utöver de två berörda parterna. Den stora erfarenheten blir just upplevelsen att man har del i varat. Tre korta citat om relationsupplevelsen kan här vara på sin plats! "Vårt vanliga sätt att tänka försvarar för oss den insikten att något här, väckt till liv av vårt förhållningssätt, lyser oss till mötes ur tillvaron själv." "Människan vederfares något som är." "Här är det verkliga livets vagga?"

Två människor möts — delaktiga i varat. Och så går de som de pendlare de måste vara tillbaka till det-världen och sina uppgifter där. Så uppstår skillnaden mellan närvaro och ting, mellan det närvarande och det förtingligade. Men — säger Buber — anden svävar över det-världen i väntan på nästa möte. Och det är bara över det-världen anden finns och väntar på relationens ögonblick.

Buber menar — och han har understrukt det i en särskild skrift (*Urdistanz und Beziehung*) — att man bara kan träda i relation till det som upplevs som en sär-skild, d v s självständig och suverän motpart. Distanzen är

alltså en nödvändig förutsättning för relation; men distansen *orsakar* aldrig relation. Mot all inblandning i andras tillvaro, välvillig eller illsinnad, mot all agent-mentalitet och vilja att påverka den andre står i mötet ordlöst en rad frågor från ett väsen till ett annat: "Kan det vara så att du menar mig? Vill du verkligen inte bara, att jag skall göra konst för dig? Angår jag dig? Finns jag till för dig? Finns jag till?"

Buber kallar relationen för en väsensakt. Varje människa bekräftas på det sättet som människa — och bekräftar. Det är i detta sammanhang han skriver de ofta citerade orden: "Människorna räcker varandra jag-varandets himmelska bröd." Men genom att inte se och uppleva detta behov "avkräftar" vi i stället varandra. Buber säger, att människosläktets egentliga svaghet beror på, att denna förmåga till bekräftande så omåttligt ligger i träda.

Jag har inte mött många författare som är så konsekvent religiösa på alla livsområden som Buber. Religion kan aldrig vara en bit av människan eller en sektor i hennes liv. "Vad ansåg er mestare vara viktigast av allt?" "Det som han just hade för händer. Att söka Gud är alldeles onödigt, för han finns överallt där vi släpper in honom. "Gud är alltid närvarande. Det är bara vi som inte alltid är närvarande!"

Men man måste upp med sina personliga reaktioner och sin brist på förståelse för ordet religion. I en intervju i BBC sade Buber:

"Jag måste erkänna, att jag inte är särskilt förtjust i religion, och jag är mycket glad över att ordet inte finns i Bibeln. Det är farligt att splittra upp livet i olika områden som styrs av sina olika, egna lagar — ett för politik, ett för ekonomi, ett för familjeliv, ett för arbete eller fritid... Människans största fara bli då, att till dessa områden lägga ett nytt område som kallas religion... Gud förvisas då från hela livet till ett religiöst ghetto." I stället handlar det om, säger Buber, att fatta hela livet "religiöst", d v s att

sätta världen på sin grund. Det handlar inte om att erbjuda människor några lösningar av världshemligheten, utan i stället att utrusta människan så, att hon i allt kan leva av hemlighetens kraft. Men religion som särskilt livsområde är människans urfara, säger Buber.

Den människosyn som jag nu kort försökt teckna utförde Buber till många samhällsombuden. Jag började det här föredraget med ett Buber-citat. Jag skall anknyta till det med ännu ett citat som avslutning. Det har att göra med politik, men det kan tillämpas på det mesta i vårt sociala och personliga liv.

Buber var ju aldrig opportunist. När det gällde frågan om förhållandet mellan judar och araber tog han klart ställning redan under konflikten med Herzl, d v s långt innan staten Israel ännu fanns. Han fördjupade och praktiserade denna sin syn — och rönt både hängiven beundran och bittert motstånd. 1960 — Buber var då 83 år gammal — höll han ett kort anförande vid en konferens om Medelhavsproblem, anordnad av borgmästaren la Pira i Florens. Det har betäckats att det i sådana sammanhang ovanliga anförandet väckte stormande bifall. Ruber sade:

"I begynnelsen gick Frihet, Jämlikhet och Broderskap hand i hand. Sedan skildes deras vägar. Frihet vände sig mot väst, men förändrade sin natur på vägen. Jämlikhet vände sig mot öst; men också hon förändrades under sin färd. Ingen vet vad som hände med Broderskap. han tycks ha gått förlorad... Nu skulle Frihet och Jämlikhet gärna vilja förenas igen och bli vad dom var i begynnelsen. Men dom kan inte göra det, om inte vi hittar rätt på Broderskap igen."

#### Fotnot

- 1 Alla citat i detta föredrag är hämtade ur Bubers skrifter och anføres här utan närmare källangivelse.