

Op zoek naar een Joodse nationale identiteit

Volk en natie bij Martin Buber, 1899 – 1911



Voorwoord

Het schrijven van de thesis had een lange doorlooptijd, maar uiteindelijk is het stuk dan toch ‘af’. Ik had, naar de wijze woorden van Blaise Pascal, geen tijd om een kort stuk te schrijven, daarom is het een dik pakket geworden.

Ik heb weliswaar de pen vastgehouden, maar zonder steun van anderen was dit project niet tot afronding gekomen.

In de eerste plaats dank ik mijn werkgever Hobéon voor de ruimte die mij is geboden om de nodige tijd hiervoor vrij te maken. Met name in de laatste fase ben ik bij de verdeling van het werk zeer gespaard, dat heeft me de gelegenheid geboden om dit onderzoek tot een einde te brengen.

In de tweede plaats dank ik Bert Altena, mijn begeleider, die de juiste balans wist te vinden tussen vasthouden en loslaten. Onderbrekingen van mijn kant verhinderden niet dat er van tijd tot tijd toch weer een mailtje in mijn box belandde: ‘Hoe staat het met je scriptie?’ Hij heeft me inhoudelijk en in de doorloop van het proces steeds goed bij de les gehouden.

Mijn dierbaren zijn blij dat ik weer wat tijd en aandacht, weekenden, bezoeken en kookkunsten, beschikbaar zal hebben. Mijn blijdschap daarover is groter. Dank voor het geduld en de steun.

Foka Brouwer

Juli 2014

Inhoudsopgave

1	Inleiding.....	1
1.1	Martin Buber	1
1.2	Centrale vraag.....	2
1.3	Bronnen	4
2	Theoretisch en historiografisch kader.....	5
2.1	Nationalisme.....	5
2.1.1	Types nationalisme	5
2.1.2	Zionisme als casus van nationalisme	10
2.1.3	Religie en nationalisme.....	17
2.2	Martin Buber	22
2.2.1	Biografische notities	22
2.2.2	Historiografische notities	24
3	Historische en politieke context van Buber.....	30
3.1	Nationalistische bewegingen in midden en oost Europa	31
3.1.1	De Franse revolutie, de natie en de emancipatie van Joden.....	31
3.1.2	Een lappendeken van nationaliteiten.....	32
3.2	Het Joodse nationalisme	33
4	Buber de Zionist	36
4.1	De Joodse erfenis.....	36
4.1.1	Haskala.....	36
4.1.2	Diaspora	39
4.1.3	Assimilatie	41
4.2	Een Joodse Renaissance	44
4.3	De romantische erfenis: Herder en Fichte	49
4.3.1	Buber en Herder	49
4.3.2	Buber en Fichte	53

4.4	Esthetische opvoeding van het volk	55
4.5	Chassidisme, mystiek, Jodendom.....	57
4.6	Volk en natie	62
4.7	De Zionistische beweging	66
5	Conclusie.....	71
5.1	Centrale vraag, samenvatting van resultaten	71
5.1.1	Centrale vraag.....	71
5.1.2	Nationalismetheorieën	71
5.1.3	Martin Buber in context.....	72
5.1.4	Kernbegrippen	73
5.2	Conclusie.....	79
	Bronnen	81
	Bibliografie.....	83

1 Inleiding

1.1 Martin Buber

Martin Buber (1878 – 1965) is vooral bekend geworden als filosoof en pedagoog. De inschattingen van Bubers betekenis lopen sterk uiteen: van ‘the most important Jewish thinker of the first half of the twentieth century’¹ tot ‘not more than a blandly benign, general ineffective humanist’² en veel daar tussenin. Zijn meest bekende werk is *Ich und Du*, dat hij in 1923 publiceerde. Toen was hij binnen de Duits-Joodse gemeenschap al een bekend spreker, schrijver en uitgever. *Ich und Du* heeft niet onmiddellijk de aandacht getrokken buiten die Joodse kring, maar is inmiddels het boek dat altijd direct met de naam van Buber geassocieerd wordt. Ook zijn *Verdeutschung* van de Joodse bijbel samen met Franz Rosenzweig trok aandacht. Na 1933 is zijn hardnekkig en moedig vasthouden aan zoveel mogelijk Joodse openbaarheid en aan het in stand houden en bemoedigen van de Joodse gemeenschap in het oog gelopen. In 1938 heeft hij uit lijfsbehoud Duitsland verlaten en zich blijvend in Palestina gevestigd. In zowel zijn Duitse als zijn Palestijnse, later Israëliëse jaren is hij belangrijk geweest voor de christelijk-joodse dialoog. In de staat Israël heeft hij altijd een eigenzinnige en kritische positie ingenomen, een positie die voor sommigen nog steeds een steen des aanstoots is.³ Buber is langdurig en intensief betrokken geweest bij het Zionisme en was daarin meer dan vele anderen bezig zijn met de morele problemen die de politieke doelen oproepen. Hij heeft altijd een politiek vergelijk met de Arabische bevolking van Palestina nagestreefd en zag als oplossing een bi-nationale staat, ‘a land of two peoples’,⁴ één land waar twee volken konden wonen. Buber heeft zich altijd tegen een eenzijdige politieke oplossing verzet: het was zijns inziens onmogelijk een goed doel met slechte middelen te bereiken.

De startvraag waarmee dit onderzoek begonnen is, sluit bij deze politieke kwestie aan: is er een nationalisme denkbaar, of heeft zich historisch een nationalisme voorgedaan, dat niet op uitsluiting en afgrenzing gericht is, maar op eigenheid in diversiteit? Hans Kohn, Amerikaans historicus met een Joods-Duitse achtergrond, wees de weg door zijn onderscheid tussen ‘oosters’ en ‘westers’ nationalisme, een typering die weliswaar geografische aanduidingen gebruikt, maar feitelijk de politieke tegenstelling tussen het vrije westen en het autoritaire onvrije oosten verbindt met types nationalisme.⁵ Zijn onderscheid tussen twee types nationalisme, met de eraan verbonden bijmaak van ‘goed’ en ‘fout’ nationalisme, van een democratisch en een ondemocratisch nationalisme, heeft de aanzet gegeven tot veel hieraan verwante onderscheidingen, erop voortbouwend of er juist mee in

¹ Kenneth Wolf, ‘A study of Buber. Martin Buber: an intimate portrait by Aubrey Hodes.’ *The review of politics* 35 (1973) 95

² Kathy E. Ferguson, ‘Existence and utopia: the social and political thought of Martin Buber by Bernard Susser. Review.’ *The American Political Science Review* 76 (1982) 737.

³ Allan Arkush, ‘The Jewish state and its internal enemies: Yoram Hazony versus Martin Buber and his “ideological children”.’ *Jewish Social Studies* 7 (2001) 169-190.

⁴ Martin Buber, *A land of two peoples: Martin Buber on Jews and Arabs* (Chicago 1983). Hierin zijn brieven, pamfletten en essays over het onderwerp verzameld die Buber verdeeld over een lange periode geschreven heeft.

⁵ Hans Kohn, *The idea of nationalism* (New York, 1944).

discussie. De bijmaak van ‘goed’ en ‘fout’ is daarbij ook een voortdurend een punt dat in de discussie meeloopt. Hans Kohn was in zijn Duitse en Palestijnse jaren nauw verbonden met Martin Buber, en zo was deze Buber dan gevonden als mogelijk interessant denker over een type nationalisme dat niet op oorlog uitliep en aan de ‘goede’ kant stond.

Intrigerend hierbij was, dat met name de jonge Buber steeds als representant van de Duitse neoromantische ‘school’ in het nationalisme geportretteerd werd en daarmee als helemaal ‘fout’.⁶ Duits, neoromantisch, nationalistisch, Joods, dat alles tegelijk: wellicht lag hier een denken waarin de teerling nog niet geworpen was, de geschiedenis nog niet haar oordeel had uitgesproken over zowel het Duitse als het Israëliëse nationalisme en de toekomst nog open lag. Als hier een nationalisme zichtbaar was dat niet op uitsluiting en afgrenzing gericht is, maar op eigenheid en samenleven in diversiteit, dan kan het historisch gesproken tot de verliezers behoren, maar daarmee heeft het niet aan politieke relevantie ingeboet.

Zoals al gezegd is de inschatting van het belang van Bubers denken niet unaniem. In deze tekst zal ik niet tot een dergelijk oordeel komen, maar het verhaal zal wellicht wel licht kunnen werpen op de betekenis van Buber op de paar deelgebieden die hier aan de orde komen.

1.2 Centrale vraag

Hier zal het gaan over nationalisme, over de Joodse variant ervan in de vorm van Zionisme, en dan speciaal over de manier waarop de jonge Buber zijn positie hierin bepaalde en de ideeën hij sprekend en schrijvend uitte. Het is een ideeëngeschiedenis, geen geschiedenis van gebeurtenissen of ontwikkelingen. Het gaat over begrippen als nationalisme, Zionisme, volk en natie zoals Buber en zijn tijdgenoten die gebruikten en ontwikkelden.

Centraal staan de begrippen ‘volk’ en ‘natie’. ‘Natie’ omdat dit begrip in de hele nationalismediscussie centraal staat: wat is het, wat is het niet, hoe komt een natie tot stand, hoe is ze als proces, idee en beweging te begrijpen. ‘Volk’ omdat dit in de geschiedenis van het Duitse nationalisme een centrale rol speelt. Het staat met grote letters op het visitekaartje van het Duitse nationalisme en het heeft door de aanstootgevende politiek waarop dit Duitse nationalisme is uitgelopen een slechte naam gekregen. Maar het begrip ‘volk’ heeft in de Joodse geschiedenis en het Joodse denken ook altijd een centrale plaats ingenomen. Het volk Israël, het uitverkoren volk, een volk te midden van de volkeren: het begrip is uit het Joods discours niet weg te denken. De vaststelling, dat Buber, een Jood en zionist, ook het begrip ‘volk’ centraal stelde en er daarenboven niet voor

⁶ Het is niet moeilijk om typering te vinden als bijvoorbeeld van Jacob Agus: “Buber [was] in his early years thoroughly enamored with Teutonic romanticism and racist mysticism”. Jacob B. Agus, ‘Living in a world of revolution, my encounters with history, by Hans Kohn. Review.’ *Jewish Social Studies* 27 (1965) 208.

terugschrok om begrippen als ‘bloed’ en ‘grond’ te gebruiken als constituerend voor een volk lijkt daarbij een ontdekking van een ‘schandaal’.⁷ We weten dan precies waar we beland zijn, zo lijkt het.

In deze tekst wordt dit weten nog even opgeschort en gaat het erom te onderzoeken hoe Buber genoemde begrippen gebruikte en inkleurde. De historische context waarin hij dit deed, zowel de politieke als de culturele context waaraan hij zijn begrippen ontleende en waarbinnen hij er een eigen wending aan gaf, zal hierbij ook aan de orde komen. Het gaat hier met name om Bubers jonge jaren, de periode van 1899 tot 1911, dat wil zeggen vanaf het moment dat hij als student en betrokken bij de Zionistische beweging zelf ging publiceren, tot aan de publicatie van zijn *Drei Reden über das Judentum*. Hiermee is dan niet het hele verhaal verteld, zijn denken over en vanuit deze begrippen stond niet stil, maar wel zal duidelijk worden welke stromingen uit die periode hij in zich opgenomen had, wat hij ermee gedaan had en wat zo de bouwstenen van zijn denken waren waarmee hij ‘het Joodse vraagstuk’ tegemoet was getreden.

De centrale vraag die mijn onderzoek gestuurd heeft luidt: Welke concepten waren richtinggevend bij Bubers invulling van het joodse nationalisme in de periode van 1899 tot 1911, wat was hun oorsprong en hoe heeft hij ze in deze periode gebruikt?

De volgende deelvragen komen daarbij aan de orde:

- Welke theoretische benadering van nationalisme levert de meeste aanknopingspunten voor een analyse het Joodse nationalisme?
- Vanuit welke tradities stapte Martin Buber in de nationalisme-discussie zoals die in de genoemde periode, rond 1900, in Midden-Europa ervoor stond?
- Wat waren de kernbegrippen aan de hand waarvan hij zijn inhoudelijke positie ontwikkelde en articuleerde?

Buber kan, het werd al genoemd, nog steeds in actuele discussies betrokken worden, als onderdeel van een nog niet afgesloten discussie over Zionisme en Israël. Dit is een discussie die denkkelijk ook niet afgesloten zal worden zolang er geen vrede in het Midden-Oosten is. Dat is ook wel deel van de maatschappelijke relevantie van dit onderwerp, maar mijn benadering is historischer, Ik wil de begrippen niet op de toekomst van Israël betrekken, maar op de geschiedenis van het Zionisme en het Duitse nationalisme en ze hierin plaatsen.

Omdat het hier om het Joods nationalisme gaat, om het denken en de beweging die de Joden als volk en natie benoemde en niet als geloofsgemeenschap, is ervoor gekozen om ‘Jood’, ‘Joods’ en alle afleidingen hiervan met een hoofdletter te schrijven. Deze keuze is geen stellingname in een discussie, niet een voorschot op een mogelijke uitkomst van dit verhaal, maar de keuze om Bubers zelfdefinitie als vertrekpunt te nemen.

⁷ Bernard Susser, ‘Ideological multivalence: Martin Buber and the German Volkish tradition’, *Political Theory* 5 (1977) 75-96.

‘Zionisme’ en alle afleidingen daarvan zijn ook met een hoofdletter geschreven. De keuze was minder vanzelfsprekend dan om ‘Joods’ te schrijven. Uiteindelijk heeft de afweging dat het hier de naam van een beweging is eerder dan een specifieke inhoud van een overtuiging de doorslag gegeven.

1.3 Bronnen

Bubers leven bestond uit lezen, schrijven en praten. Van het laatste weten we alleen nog iets voor zover erover geschreven is, door hem of anderen. Wat hij las, hield hij in deze periode nauwgezet bij. Wat hij schreef, is bewaard gebleven en voor een groot deel in druk verschenen. Hij schreef in kranten, tijdschriften, bundels en boeken. Zijn publicaties vonden aftrek, hij verzorgde veel herdrukken en bundels, waarbij hij graag de tekst redigeerde. Veel van de teksten zijn in meerdere bundelingen opgenomen, waarbij de chronologie vaak het minst relevante ordeningsprincipe lijkt te zijn waar de redacteur waarde aan hechtte. Er is inmiddels veel van de tijdschriften en kranten gedigitaliseerd en openbaar toegankelijk, hetzelfde geldt voor de vroege uitgaves van zijn teksten. Ook bleek er antiquarisch nog veel verkrijgbaar.

Toegankelijkheid van de bronnen was dus geen probleem, Bubers voortdurend redigeren van de teksten zou dat wel kunnen zijn. Bij dit onderzoek is niet systematisch aandacht besteed aan de ongetwijfeld interessante invalshoek van de redigerende Buber, wat hij nodig vond te herschrijven en waar die herschrijving een uitdrukking van was. Soms viel het in het oog, soms besteedde hij er zelf ook aandacht aan en legde hij uit waarom hij ertoe besloten had. Bij dit onderzoek is zoveel mogelijk uitgegaan van de eerste beschikbare uitgave.

2 Theoretisch en historiografisch kader

Het onderzoek speelt zich af binnen twee contexten: de discussie onder historici en politieke wetenschappers over nationalisme, en de discussie onder historici, cultuurtheoretici en filosofen over Buber. Dit hoofdstuk valt derhalve in twee delen uiteen. In het eerste deel is het debat over de aard van het moderne nationalisme aan de orde: wat is het eigenlijk, waar komt het vandaan, waar is het op uit, waarom bestaat het eigenlijk nog, hoe moeten wij het begrijpen? De onder verschillende namen en aanduidingen terugkerende indeling in twee basistypen van nationalisme, een civiele en een etnische variant, zal centraal staan. Het zal toegespitst worden op het Zionisme of Joods nationalisme als specifieke variant op het nationalistisch patroon. Tot slot komt de relatie tussen nationalisme en religie aan de orde, dit omdat het Zionisme het schoolvoorbeeld van een religieus gekleurd nationalisme lijkt te zijn, er als het ware het paradigma voor geleverd heeft.

In het tweede deel zal de figuur van Martin Buber centraal staan. Er is veel over hem geschreven, niet alleen door historici, Waar liggen de accenten, waar is debat over, welke velden liggen er nog onontgonnen bij?

2.1 Nationalisme

Nationalisme als veelvormig historisch en politiek verschijnsel wordt vanuit veel wetenschappelijke invalshoeken benaderd. Er zijn – door historici en door theoretici van het nationalisme, veelal met een achtergrond in de politieke en sociale wetenschappen - veel indelingen gemaakt om deze veelvormigheid te ordenen en te categoriseren.

2.1.1 Types nationalisme

Hans Kohn onderscheidde in zijn *The idea of nationalism* uit 1944 twee concepten van natie en nationalisme.⁸ Het ene, een rationeel en universeel concept van politieke vrijheid en mensenrechten, was het type dat in Engeland en Frankrijk leidend werd, gericht op de toekomst, vooruitstrevend en steunend op de opgeleide middenklasse. Het andere, gebaseerd op de geschiedenis, ‘on monuments and graveyards’, zoals Kohn het omines aanduidde, wendde de blik naar het verleden, naar stamverbanden en oude mythes, en had zijn sociale basis in de aristocratie en ‘the masses’.⁹ Dit was het type zoals het in Duitsland en Rusland tot ontwikkeling kwam.

Greenfeld schreef in 1994, vijftig jaar na Kohns *The idea of nationalism*, een studie over nationalisme en agressie.¹⁰ Ze bouwde hiermee voort op haar boek uit 1993, waarin ze vijf casussen behandelde van nationalisme: Engeland, Frankrijk, Rusland, Duitsland en de Verenigde Staten.¹¹ Zij sloot aan bij Kohns idee van twee basistypes van nationalisme, en zag Engeland als de geboorteplaats

⁸ Kohn, *The idea of nationalism*, 572-576.

⁹ Idem, 574.

¹⁰ Liah Greenfeld and Daniel Chirot, ‘Nationalism and aggression’, *Theory and Society* 23 (1994) 79-130.

¹¹ Liah Greenfeld, *Nationalism. Five roads to modernity* (Cambridge, 1993).

van het idee van een 'natie', Rusland en Duitsland als vertegenwoordigers van een ander type en Frankrijk als tussenvorm. Achter dezelfde term 'natie' zag zij twee radicaal verschillende concepten, twee vormen van nationale identiteit en twee types van nationale collectiviteiten ofwel naties. Het oorspronkelijke Engelse idee van de natie was individualistisch: soevereiniteit van het volk was de implicatie van de feitelijke soevereiniteit van individu. Bij latere vormen van nationalisme, het Duitse en het Russische nationalisme, verliep het omgekeerd: het nationale principe was collectivistisch en weerspiegelde het collectieve bestaan, waaraan het individu ondergeschikt was. Deze verschillende concepten waren uitdrukking van eveneens verschillende historische processen: in Engeland was eerst de maatschappelijke context ontstaan en ontstonden daarin de ideeën, elders werd het idee geïmporteerd, als onderdeel van het idee van de 'natie' en kwam uit dit idee de transformatie van de politieke en maatschappelijke structuren voort.¹²

Ze noemde de twee basistypen van nationalisme 'individualistisch-libertair' en 'collectivistisch-autoritair'. Deze twee types kennen verschillende criteria voor lidmaatschap van de natie: civiele respectievelijk etnische. In het eerste geval was de nationaliteit in principe open en voluntaristisch, kon verworven worden, in het laatste geval had ze niets te maken met de individuele wil, maar vormde ze een 'genetisch kenmerk'.¹³

In het exposé van Greenfeld wordt duidelijk hoe verkeerd deze schematische voorstellingen uit kunnen pakken. Eenmaal een conceptueel onderscheid gevonden hebbend tussen verschillende funderingen van soevereiniteit, gaat ze ermee aan de haal en verbindt aan de 'Duitse' of etnische variant alle slechte en duistere dingen die ze tegenkomt: agressie, racisme, verheerlijking van dood en geweld, het kan allemaal op één hoop en er loopt één rechte lijn van de romantische denkers uit de late achttiende eeuw, met een 'collectivistic and racial definition of the nation, combined with the Romantic veneration of death and violence' naar de catastrofe van het Duitse nationalisme in de twintigste eeuw.¹⁴

Ze relativeert nog wel even de pretentie dat het hier om echte patronen in historische processen gaat eerder dan om analytische begrippen, 'They should be regarded as models that can be approximated, but are unlikely to be fully realized.'¹⁵ Maar het zijn de 'existing mixtures' die deze begrippen rechtvaardigen.

Het artikel van Craig Calhoun over nationalisme en etniciteit, uit 1993, dus uit ongeveer dezelfde tijd als Greenfeld, heeft een andere invalshoek. Hij behandelt de verschillende ideeën die in nationalistische bewegingen opgeld doen, als retorische patronen: óf ze stellen dat ze traditionele identiteiten zoals etniciteit hebben overwonnen en een moderne natie zijn geworden, of ze claimen een natie te zijn juist omdat die gebaseerd is op oude etnische banden. Toegepast op de standaardmodellen

¹² Greenfeld a.o., 'Nationalism and aggression', 82.

¹³ Idem, 83.

¹⁴ Idem, 100-101.

¹⁵ Idem., 83.

Frankrijk en Duitsland stelt hij, dat het in beide gevallen om historische verhalen ('narratives') gaat die nationalistische mythes moeten onderbouwen.¹⁶ Bij degenen die nationalisme vooral als modern en nieuw neerzetten en etnisch gefundeerd verzet tegen een moderniserende staat daarentegen als op het verleden georiënteerd, heeft de tegenstelling vaak ook een moraliserende ondertoon: de kleur van 'goed en nieuw' tegenover 'reactionair en slecht'.¹⁷ Maar het nationalistisch verhaal is in deze visie feitelijk toch vooral het onderbouwen van een mythe, in het licht van een politiek programma: de claim een 'natie' te zijn is vaak verbonden met de eis een afzonderlijke politieke eenheid te worden. De claim van etnische identiteiten wordt juist vaak verbonden met de roep om erkenning van groepen binnen een bestaande politieke eenheid.¹⁸

Het is een interessant vertrekpunt om een beroep op het bestaan van een natie of ethnie als retorische patronen te zien, die politieke claims onderbouwen. In het voorbeeld van Calhoun is de relatie met de historische processen waarop deze claims gebaseerd zijn geen thema. Een explicitering van veronderstellingen over het verband tussen narratieve claims en het verloop van historische processen zou op zijn plaats geweest zijn.

In het overzicht van Smith over nationalismetheorieën komt de basisverdeling in twee types zoals die hier boven weergegeven is, ook aan de orde. Maar voor Smith is het niet dé verdeling in types waarlangs alles geordend wordt, maar één van de mogelijke ordeningslijnen. Hij noemt ze 'civiel' en 'etnisch'.¹⁹ Ook voor Smith is Kohn de grondlegger voor deze indeling²⁰, door Kohn van de predikaten 'oosters' en 'westers' voorzien, en hij verbindt deze indeling met de context waarin Kohn zijn standaardwerk schreef: tijdens de Tweede Wereldoorlog, vanuit de ontwikkeling die het Duitse nationalisme had doorgemaakt. We kunnen hier als bronnen voor Kohns denken nog aan toevoegen de deelname in de vroege Zionistische beweging, de kennis van de Sovjet Unie zoals hij die als krijgsgevangene na de Eerste Wereldoorlog had meegemaakt, zijn ervaringen in Palestina in de 20-er jaren en het feit dat hij zijn definitieve thuisland gevonden had in de Verenigde Staten.

Naast erkenning van de kritiek op Kohn, op zijn moralistische overdrijving, zijn geografische focus door de termen 'oost' en 'west' en de scherpe afbakening tussen de twee types, ziet Smith ook een kern van waarheid in zijn typologie. Maar hij waarschuwt voor het importeren van normatieve elementen in wat hij als sociologische types ziet. Bij het gangbare onderscheid tussen etnisch en civiel nationalisme, 'oostelijk' en 'westelijk' nationalisme, wordt etnisch nationalisme vaak als 'slecht' beoordeeld, het is Blut-und-Boden-ideologie en, in de woorden van Smith, hun 'particularism debars

¹⁶ Craig Calhoun, 'Nationalism and ethnicity', *Annual Review of Sociology* 19 (1993) 221.

¹⁷ Idem, 220.

¹⁸ Idem, 220, 235.

¹⁹ Anthony D. Smith, *Nationalism. Theory, ideology, history* (Cambridge, Malden, 2010, 2nd edition), 42-46.

²⁰ Daarbij verwijst Kohn zelf overigens door naar Carlton Hayes, met zijn opstel "Two varieties of nationalism: original and derived." (1928). Kohn, *The idea of nationalism*, 580.

them from any civilized intercourse with ‘mainstream’ political ideologies’.²¹ Greenfeld is er een goed voorbeeld van. Smith wijst ook op illiberale, xenofobische elementen die zich in de ‘westerse’ of ‘civiele’ nationalistische bewegingen hebben voorgedaan.²² Maar zijn belangrijkste boodschap is, dat de theorievorming over nationalisme niet gediend is met deze typologieën: nationalisme, in al zijn verschijningsvormen, heeft meer overeenkomsten dan verschillen. Hij stelt voor om het te behandelen als één geheel van verschijnselen. De basisstellingen, idealen en kernconcepten zijn behoorlijk constant, over lange perioden, er is – in ieder geval volgens Smith - geen reden om nog een indeling te maken tussen het basisconcept van nationalisme en de concrete bewegingen die hieronder te scharen zijn, met name omdat zo’n nadere indeling de verklarende kracht van het basisconcept niet versterkt.

Belangrijker voor Smith is het onderscheid dat hij maakt tussen de concepten ‘natie’ en ‘ethnie’. Door er een conceptueel onderscheid van te maken in plaats van een onderscheid in historische nationalistische bewegingen is het een hulpmiddel geworden om die concrete bewegingen te beschrijven en typeren. Bij Greenfeld is dit een losse opmerking gebleven, Smith maakt er meer werk van. ‘Ethnie’ staat bij hem voor het bredere begrip van een gemeenschap, en ‘natie’ voor een smaller begrip. De definitie van ‘natie’ die Smith voorstelt te gebruiken is: ‘a named human community residing in a perceived homeland, and having common myths and a shared history, a distinct public culture, and common laws and customs for all members.’²³ In de definitie van ‘ethnie’ worden een paar specificaties verzacht of weggelaten, in plaats van ‘gevestigd in’ kan het ook ‘verbonden met’ een territorium zijn dat als vaderland gezien wordt, de gedeelde mythes hebben minimaal betrekking op de afstamming, een gedeelde geschiedenis wordt minimaal een gedeelde herinnering daaraan, een aantal gedeelde culturele elementen zijn genoeg, en er moet ‘enige solidariteit zijn, in ieder geval onder de elites’.²⁴ Met deze analytische begrippen van ‘natie’ en ‘ethnie’ wil hij de morele en politieke categorieën die aan het onderscheid tussen civiel en etnisch nationalisme verbonden zijn voorbij komen en door zijn nauwgezette definities lukt hem dit goed.

Behalve de dimensie van moreel ‘goed’ en ‘slecht’ is er ook nog een lijn in de nationalismetheorieën die vooral gaan over ‘oud’ en ‘nieuw’. Nationalisme is in dit beeld een modern verschijnsel, sterker nog, het is een noodzakelijk vehikel voor modernisering van staat en politiek. De naam van Gellner is vooral verbonden met deze theorie, hij heeft met zijn artikel *Nationalism* in 1981, gevolgd door zijn boek *Nations and nationalism* in 1983 de discussie beslissend beïnvloed. In de inleiding van het artikel klinkt het al lapidair: nationalisme is “the inevitable, or at least the natural, corollary of certain salient and conspicuous traits of modern or modernizing societies.”²⁵ Kort gezegd: moderne maatschappijen zijn politiek gecentraliseerd, kennen een hoge mate van economische

²¹ Smith, *Nationalism*, 44.

²² Ibidem. Zo ook Calhoun, ‘Nationalism and ethnicity’, 225

²³ Smith, *Nationalism*, 13.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ernest Gellner, ‘Nationalism’, *Theory and Society* 10 (1981) 753-776.

specialisatie en sociale mobiliteit, wat op zijn beurt weer een min of meer homogene cultuur en een gemeenschappelijke taal veronderstelt. Eerst is er de staat die deze dingen, economisch noodzakelijk, regelt, dan volgt de ideologie, het nationalisme, die deze staatsfuncties legitimeert.

Deze invalshoek is wel gebruikt om de ontwikkeling in Palestina tot de staat Israël en daarna te begrijpen, maar past niet bij de Zionistische beweging zoals die zich in Europa in de eerste helft van de negentiende eeuw voordeed. Er was geen Joodse staat, er was alleen een wil tot Joodse staatsvorming. Die wil tot staatsvorming af te leiden uit de economische ontwikkeling van de Europese landen en dan wellicht een gefrustreerde wens van Joden om hier gelijkberechtigd aan deel te nemen, het vereist nogal wat gymnastiek. Men kan de algemene stelling, dat nationalisme in zijn moderne vorm verbonden is met modernisering onderschrijven, men kan vaststellen dat het Zionisme één stem in het nationalistisch koor is dat met deze modernisering gepaard ging, maar veel preciezer kan de toepassing van deze benadering niet worden. Deze zal in het vervolg van het verhaal geen rol spelen.

Miroslav Hroch, een Tsjechisch historicus, verscheen in 1985 op het internationale toneel met zijn *Social preconditions of national revival in Europe*.²⁶ Dit was de Engelse vertaling van zijn al in 1968 in het Duits verschenen boek. Hij vergelijkt hierin zeven nationalistische bewegingen van ‘kleine naties’ in het Europa van de negentiende eeuw en kijkt daarbij vooral naar de sociale samenstelling van die bewegingen. Om de vergelijking te faciliteren maakt hij een fasering die door velen na hem als analytisch model gebruikt is.²⁷ In plaats van ‘kleine naties’ is hij later de aanduiding ‘niet-dominante etnische groep’ gaan hanteren.²⁸ Hroch onderscheidt drie fases in nationalistische bewegingen: fase A, gekenmerkt door bestudering en beschrijving van de natie, haar taal, verleden en cultuur; fase B, gekenmerkt door een toenemend aantal ‘patriotten’ die actief proberen zoveel mogelijk leden van de etnische groep te winnen voor het nationale idee, en tot slot fase C, de fase waarin de nationale beweging een massabeweging is geworden.²⁹ Fase B is de fase waarin de doelen van de nationale beweging geformuleerd worden. Hroch onderscheidt hier politieke, sociale en culturele doelen en stelt vast dat in fase B bij sommige bewegingen de culturele doelen op de eerste plaats komen en bij andere de politieke. Ook besteedt hij aandacht aan de sociale samenstelling van de natie-in-wording en onderscheidt hij tussen groepen die ‘intern’ een complete sociale structuur hebben en groepen waarbij de etnische lijnen samenvallen met maatschappelijk en economisch tegengestelde belangen.

²⁶ Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations* (Cambridge 1985).

²⁷ Maxwell, Alexander, ‘Twenty-five years of A-B-C: Miroslav Hroch’s impact on nationalism studies’, *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* (2010) 773-776.

²⁸ Miroslav Hroch, ‘National self-determination from a historical perspective,’ *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne de Slavistes* 37 (1995) 283.

²⁹ Idem, 284.

In zijn opsomming van etnische groepen in Europa vanaf 1800 ontbreken de Joden. Zij worden ook niet benoemd als etnische groep met territoriale ambities *buiten* Europa, wat op zich een plausible reden zou zijn ze erbuiten te laten. Het is desalniettemin wellicht goed mogelijk de genoemde fasering in nationale bewegingen ook op de Zionistische beweging te leggen. Ook kunnen de sociologische kenmerken van de bewegingen die hij benoemt als kader voor vergelijkende studies benut worden.

2.1.2 *Zionisme als casus van nationalisme*

Zionisme kwam ten tonele in de eeuw van het nationalisme, de tijd van de als ‘nationalistisch’ geduide bewegingen die eind negentiende en begin twintigste eeuw in Europa opkwamen. Niets is logischer dan ook het zionisme als één van de uitingsvormen van dat moderne nationalisme te zien. Toch is de plaatsbepaling ervan te midden van die nationalistische bewegingen niet vanzelfsprekend. Een dergelijke plaatsbepaling is logischerwijs gebaseerd op een vergelijking, op het benoemen van een aantal trekken waarin het Zionisme overeenkomt met andere nationalistische bewegingen, of juist de vaststelling dat de karakteristieken van nationalisme die in nationalismetheorieën benoemd zijn niet van toepassing zijn op het historisch verschijnsel van het zionisme. Beide pogingen zijn ondernomen.

Mitchell Cohen pleit in zijn ‘preface to the study of Jewish nationalism’ uit 1994 voor een vergelijkende benadering.³⁰ Er is, zo stelt hij vast, veel onderzoek gedaan naar de moderne politiek van Israël en naar het Zionisme dat eraan voorafging, in Israël zelf en de Verenigde Staten, en er is ook veel werk verricht op het terrein van nationalisme. Deze twee terreinen lijken echter van elkaars bestaan niet te weten. Sommige onderzoekers van nationalisme nemen het Joods nationalisme wel mee, maar besteden geen aandacht aan wat er in Israël op dit terrein geproduceerd wordt. Historici van het Zionisme beginnen met de vaststelling dat het Zionisme opkwam samen met ander Europese nationalismes, om vervolgens aan de slag te gaan alsof het een nationalisme *sui generis* is.³¹ Cohen wil graag een vergelijkende studie, niet om een vergelijking op zich, maar omdat die naar zijn inzicht een goede manier is om nieuwe vragen te genereren. Tegelijkertijd moet hij vaststellen, dat er bij sommige Joodse wetenschappers bezwaar bestaat tegen zo’n vergelijkende benadering. Cohen leest dit aan de ene kant als een logische nationalistische ‘oprisping’: nationalisme *is* particularisme, het gaat steeds om het benadrukken van het specifieke, dus de neiging tot vergelijken is niet groot. Bij het Zionisme is dit nog versterkt door de lange geschiedenis van het Joodse volk (hier door Cohen ‘peoplehood’ genoemd) en de vele fases en gedaantes waar dit doorheen gegaan is.³² Ook stelt hij vast dat veel van wat voor geschiedschrijving of politieke wetenschap moet doorgaan meer weg heeft van ‘politieke theologie’ en hij besteedt veel ruimte aan het ontrafelen van de drogredeningen waar dit

³⁰ Mitchell Cohen, ‘A preface to the study of Jewish nationalism’, *Jewish Social Studies, New Series* (1994) 73-93.

³¹ Idem, 75.

³² Idem, 76.

toe leidt. Maar zijn stelling is uiteindelijk dat het Zionisme simpelweg het ‘moderne’ antwoord is van dit Joodse volk op de moderne vorm die het antisemitisme aannam: de middeleeuwse op religie gebaseerde Jodenhaat werd in de negentiende eeuw ‘raciaal-nationaal antisemitisme’ en het antwoord was ook modern-nationalistisch. Net als andere nationalismes ziet het zichzelf als een teruggrijpen op oude ‘nationale’ tradities, in dit geval op de periode van voor de val van de tweede tempel en het begin van de ballingschap.³³ Cohen maakt hierbij een onderscheid tussen wat politici doen en wat historici moeten doen: Ben-Gurion maakt heel bewust gebruik van bijbelse woorden en uitdrukkingen om in de Israëliëse politiek te introduceren, maar ‘he was making rather than writing history’.³⁴ Historici kunnen uit deze retorische keuzes van politici niet zomaar uit afleiden, dat oude politieke tradities worden hernomen. Deze benadering van Cohen sluit aan bij wat Calhoun naar voren bracht over retorische patronen in nationalistische bewegingen, waarbij een narratieve analyse van het nationalistisch verhaal aan de orde is en niet een onderzoek naar de ‘waarheid’ achter het verhaal.

Het eerste en gelijk ook belangrijkste debat binnen de nationalismestudies is voor hem het debat over de vraag of naties een functie van de moderniteit zijn of dat ze iets ‘eeuwigs’, altijd aanwezig hebben. Cohen spreekt van een ‘a collective, generally self-identified entity which in modern times is called a nation’.³⁵ Zo maakt hij handig onderscheid tussen een zeer vaag omschreven verschijnsel, een collective entity, en het woord ‘natie’ dat onmiskenbaar modern is. Hij stelt daarmee overigens niet, dat het steeds hetzelfde verschijnsel is, dat alleen maar andere namen krijgt, dit is eerder de illusie van de nationalist die denkt dat de oude natie alleen maar wakker gekust hoeft te worden om weer te worden wat ze altijd al was. Wel legt hij hiermee een verbinding tussen de al bestaande collectiviteit en de nieuw gewrochte natie, en hij verwijst naar het inzicht van Karl Deutsch: “ [...] for national consciousness to arise, there must be something to be conscious of.”³⁶ Anthony Smith spreekt hier, zoals eerder genoemd, van een aan de natie voorafgaande *ethnie*. Hoe dan, zo werpt Cohen de vraag op, is dit debat relevant voor de studie van het Joodse nationalisme? In ieder geval zo: “To characterize definitively the Jews of antiquity as a nation, it is not enough to point to two and a half thousand years of collective identity, for important aspects of identity changed and nationalism is not the sole form of collective identity. A proper answer would require careful study of the ancient Israelite sense of corporate self, comparison of it with that of other peoples of antiquity, and then comparison of it with modern notions of nationhood.”³⁷ En dat is wat degenen die continuïteit claimen tussen het oude volk der Hebreëen en de moderne Joodse gemeenschap steeds zorgvuldig nalaten. Politiek gezien kan men daar redenen voor hebben, maar de wetenschap doet zich zelf

³³ Idem, 80.

³⁴ Idem, 82.

³⁵ Idem, 83.

³⁶ Idem, 86.

³⁷ Idem, 87.

daarmee te kort. Dit geldt niet alleen de studie van het Joods nationalisme, omgekeerd zou de casus van het Joods nationalisme ook nieuw licht kunnen werpen op andere nationalismes.³⁸

Cohens tekst is nog vooral een oproep de ramen open te zetten en te gaan vergelijken, Hedva Ben-Israel gaat aan de slag.³⁹ Volgens hem wordt een vergelijkend onderzoek bemoeilijkt door het feit dat er geen overeenstemming is over wat nationalisme is noch over wat Zionisme is. De vraag of er gedeelde kenmerken zijn wordt soms bevestigend beantwoord, waarbij het (willen) hebben van een territorium, het hebben van een gemeenschappelijke taal en van een gemeenschappelijke afstamming redenen zijn om te zeggen dat het net zo'n nationalisme is als dat van bijvoorbeeld Tsjechen of Hongaren. Anderen benadrukken het diaspora-karakter van het Joodse volk en de zichtbare etnische verschillen tussen de verschillende groepen om te bewijzen dat het een heel ander nationalisme is dan dat van anderen volken. Er zijn meerdere criteria aan de hand waarvan een vergelijking uitgevoerd kan worden, en die dan dus of zo uitvalt: vooral nadruk op de overeenkomsten, of vooral nadruk op de verschillen. Ben-Israel werpt niet de vraag op wat de wetenschappelijke relevantie is van dergelijke vergelijkingen - al weet hij zeker dat ze het historisch onderzoek verrijken -, maar stelt dat de echte kloof in deze historiografie gevormd wordt door het al dan niet geloven "in the uniqueness and chosenness of the Jewish people and the divine purpose for which it exists."⁴⁰ Er zijn twee tegenovergestelde interpretaties van de Joodse geschiedenis, de een de nadruk leggend op de uniciteit van het Joodse volk - de goddelijke bedoelingen met dit volk komen dan kennelijk direct mee -, de ander gedreven door het verlangen te zijn als andere naties. Beide zijn, zo stelt Ben-Israel, 'genuine expressions of Jewish nationalism'.⁴¹ In de laatste stelling heeft hij beslist gelijk, het zijn twee stromingen in het Joods nationalisme, maar het als gelijksoortige-maar-tegenstrijdige wetenschappelijke visies op het zionisme te zien is niet juist. Cohen maakte een onderscheid tussen premoderne en moderne Joodse geschiedschrijving, waarbij hij het idee dat er in de Joodse geschiedenis andere krachten werkzaam zijn dan in die van andere volkeren tot de premoderne rekent.⁴² Elders in zijn tekst noemt hij het 'politieke theologie' en dan lijkt me een treffender typering van Ben-Israels vertrekpunt dan het idee dat het elkaar bestrijdende 'theorieën' over causaliteit in de geschiedenis zijn.⁴³ Wat theologie ook zijn mag, het is in ieder geval niet een theorie over oorzaak en gevolg in wetenschappelijke zin.

Ben-Israel bespreekt ook de inmiddels bekende theorie over twee types van nationalisme, 'civiel nationalisme', zoals in Frankrijk, gebaseerd op principes van gelijkheid en vrijheid, en 'etnisch nationalisme', naar het Duitse voorbeeld.⁴⁴ Maar de meeste historici lijken al te beseffen, dat dit achterhaald is en ze hebben geleerd het individuele karakter van elke nationale beweging te erkennen.

³⁸ Idem, 89.

³⁹ Hedva Ben-Israel, 'Zionism and European nationalisms: comparative aspects', *Israel Studies* (2003) 91-104.

⁴⁰ Idem, 93.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Mitchell Cohen, 'A preface', 74.

⁴³ Idem, 77.

⁴⁴ Hedva Ben-Israel, 'Zionism and European nationalisms', 96.

De nadruk op etnische of civiele elementen in nationalistische bewegingen is afhankelijk van historische omstandigheden en kan in de loop van de tijd ook veranderen.⁴⁵

Vervolgens komen er dan een aantal bijzondere trekken van de Joodse casus langs. Ook andere naties (naties?) kenden anti-nationale groepen, maar geen enkel volk (volk?) anders dan het Joodse kent zo'n grote en invloedrijke stroming die zegt dat het volk géén natie vormt en géén onafhankelijke staat moet hebben.⁴⁶ Het is jammer dat hij hier zijn begrippen niet gedefinieerd heeft, om de redenering die hij bijzonder vindt, preciezer te analyseren.

Hij ziet in het historisch Zionisme een inconsistente nationale retoriek. Het duidelijkste voorbeeld hiervan is voor hem Achad Haam, de 'vader van het spirituele Zionisme'. Hij was inconsistent, omdat hij politiek 'minimalistisch' was en geen heil zag in een Joodse staat, maar ondertussen het Joodse nationalisme een 'organische, etnische en cultureel exclusieve definitie' gaf. Dat is voor Ben-Israel inconsistent, omdat naar de bekende tweedeling een etnisch en cultureel getint nationalisme als dat van Haam hoort samen te gaan met het streven naar politieke natievorming. Herzl vindt hij op een andere manier inconsistent, omdat die juist weinig aandacht heeft voor het specifiek Joodse van de nagestreefde staat, in culturele en etnische zin, en er vooral op uit is te zijn als alle andere staten.⁴⁷ Wie van deze twee vertegenwoordigt nu het gematigde civiele type nationalisme en wie het etnische en exclusieve type? Ben-Israels conclusie is dat de twee types ideaaltypes zijn en alleen geschikt om de discussie te abstraheren.⁴⁸ Hij had wellicht ook kunnen concluderen, dat het eigenlijk helemaal geen 'ideaaltypes' zijn. Zijn werkelijke conclusie is, dat bewegingen erg van elkaar verschillen, en dat hun gemeenschappelijke deler is 'the aspiration of a collectivity, conscious of its particular identity, to govern itself and nurture its culture.' Die laatste toevoeging lijkt dan voor Herzl, zo hebben we net vernomen, niet te gelden, maar soit. Nationale bewegingen – een mogelijk analytisch verschil tussen nationale en nationalistische bewegingen is inmiddels uit het zicht - verschillen onderling en het specifieke aan de Joodse casus is dat ze meer verschilt dan andere. De Joodse gemeenschap was bijvoorbeeld erg gericht op het bewaken van haar grenzen, uit angst onder te gaan in de omringende culturen. Ze leek bijzonder particularistisch en dit beeld bleef bestaan, ondanks de wanhopige pogingen tot assimilatie van met name Europese Joden. Volgens Ben-Israel komt de vergelijking die vaak getrokken wordt tussen het Joodse en het Duitse nationalisme hieruit voort.⁴⁹ We nemen maar aan dat hij hier op bijvoorbeeld Hans Kohn duidt, die het Zionisme uiteindelijk bij het 'oostelijke' type van nationalisme indeelt, wegens het vooral in Palestina vorm krijsende particularistische en exclusionistische karakter ervan.

Het is te waarderen dat Ben-Israel de vergelijkende handschoen opneemt, maar we moeten vaststellen dat bij hem de vergelijking weinig oplevert. Wellicht wreekt zich zijn onbekendheid met

⁴⁵ Idem, 95-96.

⁴⁶ Idem, 94.

⁴⁷ Idem, 97.

⁴⁸ Idem, 98.

⁴⁹ Idem, 99.

andere dan de Zionistische beweging, hij scheert alle andere nationalistische bewegingen toch makkelijk over een kam. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat ‘alle andere nationalisten’ het eenvoudige doel hadden van zelfbestuur en cultureel herstel, terwijl de Zionisten, heel speciaal, eindeloos in de weer waren met abstracte vraagstukken en religieuze, maatschappelijke en universalistische idealen, toen ze hun doelen wilden bepalen. Ze bleven vasthouden aan de universalistische missie van het Jodendom en geloofden, uit naam van rechtvaardigheid en gelijkheid, in een bi-nationale staat in Palestina.⁵⁰ Ze durfden eigenlijk, zo lijkt het, niet rechttoe rechtaan nationalistisch te zijn. Het enige nationalisme dat hier naar zijn oordeel op lijkt is het Amerikaanse nationalisme, dat ook universele waarden verbond met de eigen nationale missie. Maar in Israël is het nog steeds niet gelukt gewoon een natie als andere naties te zijn, die de eigen identiteit als vanzelfsprekend ziet in plaats van een onderwerp van discussie. “It is these deep ideological rifts, which have accompanied Zionism since before and after the fulfillment of its political objective, that distinguish Jewish nationalism from all others.”⁵¹ Wellicht zou het wijs geweest zijn om de kloof die hij zag tussen historici en hun historische opvattingen daar weg te halen en hier te plaatsen: als gewone ideologische of politieke discussies over een te kiezen politieke koers.

De Israëlische historicus Yitzak Conforti begint zijn verhandeling ‘oost en west in het Joodse nationalisme’ bij het al vaker genoemde onderscheid tussen etnisch en civiel nationalisme.⁵² Hij wil de stelling illustreren dat het geen verschil *tussen* bewegingen is, maar dat het stromingen *binnen* nationalistische bewegingen zijn. Hij doet dit overigens in 2010, terwijl Ben-Israël al in 2003 het out-of-date zijn van deze tegenstelling proclameerde. Conforti’s casus is de vroeg-zionistische beweging en Kohns dichotomie is zijn analytisch gereedschap.⁵³ Maar het is meer dan dat: Kohn heeft niet alleen over etnisch en civiele types van nationalisme gesproken, maar dit ook van een geografische aanduiding voorzien: oostelijk (=etnisch) en westelijke (=civiel) en deze geografische aanduidingen ‘oost’ en ‘west’ waren nu precies de termen die een belangrijke rol speelden in de discussie die in de Zionistische beweging gevoerd werd. Dat was niet een discussie over begrippen, maar over de vraag wat te doen: moest de verwerving van een eigen territorium en een eigen staat bovenaan de agenda staan of ging het in eerste instantie om het wakker schudden en tot nationaal zelfbewustzijn opvoeden van de Joden in Oost- en West-Europa? De verschillende antwoorden hierop werden in die discussie zelf ook verbonden met oost en west: West-Europese Zionisten zouden vooral een politieke agenda hebben en Oost-Europese een culturele. Kohn draaide het om: hij vond het idee van de Oostenrijks-Hongaarse Herzl om Joden *als Joden* in een staat bijeen te brengen van een etnisch, dus oostelijk

⁵⁰ Idem, 100.

⁵¹ Idem, 103.

⁵² Yitzak Conforti, ‘East and West in Jewish nationalism: conflicting types in the Zionist vision?’ *Nations and Nationalism* 16 (2010) 201–219.

⁵³ Idem, 203.

nationalisme getuigen en hij zag de verlichte ideeën over Jodendom van de Russische Achad Haam als uitingen van een westelijk nationalisme.

Conforti's analyse van de discussie mondt uit in de vaststelling, dat zowel Herzls als Haams Zionisme een mengsel van oostelijke en westelijke elementen is. Hij concludeert dit op basis van een analyse die hij uitvoert aan de hand van de utopieën die aan beide kanten op schrift gesteld werden. In het cultureel-zionistische utopia van Lewinsky, dat de ideeën van Haam vertegenwoordigde, liepen alleen maar Joden rond, dus dit was isolationistisch en etnisch nationalisme.⁵⁴ Maar de 'nieuwe Jood' die de hoofdpersoon was, was een moderne Jood, verbonden met de klassieke Joodse traditie en toch gericht op ontwikkeling en vooruitgang. Etnisch georiënteerd en toch modern dus. Herzls utopia roept het beeld op van een Joodse staat die universalistische droom van gelijkheid en rechtvaardigheid realiseert, niet alleen voor Joden, maar voor de hele wereld.⁵⁵ Westers en civiel georiënteerd dus. Hij vond de Oost-Europese Joden daarentegen verlichter én Joodser dan de West-Europese rabbi's. En zo bevinden deze twee stromingen zich dus beide ergens in het midden. 'Ahad Ha'am's vision was not entirely particularistic and ethnic, nor was Herzl's vision entirely universalistic and civic. Both visions rest on the middle ground between East and West, ethnic and civic Jewish nationalism.'⁵⁶

De vrij willekeurige labeling van bepaalde kenmerken als 'civiel' of 'etnisch' is één ding. Het voldoet in ieder geval aan de zelf gestelde eis de begrippen als analytische begrippen te gebruiken. Hij blijkt echter ook nog iets heel anders te willen. "The civic model per se cannot *fully explain* Jewish nationalism, which stemmed from the ethnic consciousness of the Jewish people and not from a territorial basis."⁵⁷ Hij schrijft het zelf niet zo uit, maar mutatis mutandis is natuurlijk ook te stellen dat het etnisch model niet het verlichte denken van mensen als Haam en Buber *verklaart*. Daar waren de begrippen ook niet voor bedoeld. De verklaring lag bij Kohn in de late staatsvorming in Duitsland en in de gemankeerde democratische ontwikkeling in Rusland. Een dergelijk type verklaring, het aanwijzen van een 'oorzaak' of in ieder geval een factor die buiten het beschreven fenomeen zelf ligt, in dit geval het gemengde karakter van het Zionisme, wordt door Conforti niet gezocht.

In zijn meest recente artikel, uit 2012, stelt Conforti, de vraag wat de aard van de Zionistische kijk op het verleden is: het uitvinden van tradities of het vernieuwen van het etnisch verleden?⁵⁸ Hij wil dit uitzoeken voor de periode 1918 – 1948, de periode van het Britse mandaat over Palestina. Opvallend in zijn benadering is, dat hij de discussie over 'invented traditions' of etnische grondslagen ziet als een discussie over het feitelijk verloop: wat was in die historische ontwikkeling belangrijker? Hij ziet als onderwerp van discussie niet de vraag hoe naar de empirische feiten te kijken, hij heeft niet een theorie over de aard van een natievormende gemeenschap die hij aan de hand van een casus

⁵⁴ Idem, 209.

⁵⁵ Idem, 212-213.

⁵⁶ Idem, 215.

⁵⁷ Idem, 215. Cursivering FB.

⁵⁸ Yitzhak Conforti, 'Zionist awareness of the Jewish past: inventing tradition or renewing the ethnic past?' *Studies in Ethnicity and Nationalism* 12 (2012) 155 – 171.

wil demonstreren. Bij hem loopt de redenering omgekeerd: zo'n natievormingsproces kan op verschillende manieren verlopen: je kunt tradities gaan uitvinden, je kunt je etnisch verleden gaan vernieuwen, maar eens kijken hoe ze het hier gedaan hebben. Zijn conclusie is dan, dat etnische elementen in het joodse nationalisme een grotere rol speelden dan 'invented traditions'. "[...] modern political explanations such as inventing traditions do not offer a *full explanation* of the phenomenon of Jewish nationalism."⁵⁹ Een belangrijk argument is het feit dat mensen bereid waren grote offers te brengen. Voor 'verzinsels' doe je dat natuurlijk niet, het moet wel iets dieper gaan. Dus "we must give consideration to cultural-ethnic continuity as well as the feeling of commitment and sanctity that Jewish nationalism offered to its believers."⁶⁰

Voor Conforti is de 'modernistische' benadering van het ontstaan van nationalisme, hij noemt hierbij onder andere Hobsbawm, Anderson en Gellner, een mechanisch gesleutel aan verhalen en tradities en de 'believers' zijn passieve ontvangers van wat de ideologen maar verzinnen. Hobsbawms benadering heeft wel deze kleur, maar Anderson in zijn 'Imagined communities' beslist niet. Die stelt precies dezelfde vraag: waarom willen de mensen sterven voor deze 'inventions'?⁶¹ Hij gaat juist op zoek naar elementen die dit 'affect'⁶² kunnen verklaren. Hij wijst op het feit, dat nationalisme vaak niet gekleurd is door haat, maar door liefde. Het object van de liefde, de natie, heeft zelf geen belangen, en juist wegens die 'belangeloosheid' mag het offers vragen.⁶³ Ook de taal speelt in Andersons concept een belangrijke rol, met name om gevoelsmatig generaties aan elkaar te binden. "Nothing connects us affectively to the dead more than language."⁶⁴ Het gaat hem juist om die affectieve verbinding.

Terug naar Conforti: zijn stelling is dat modernistische theorieën wellicht in sommige gevallen een goede verklaring voor nationalisme kunnen zijn, maar in de casus van het Zionisme niet: hier voldoen modernistische theorieën niet, hier is een duidelijk verband tussen etnisch verleden en modern nationalisme. "[...] the ceremonies, celebrations, and the relationship with the Bible and with Jewish history were created in Zionism out of a feeling of authenticity and ethnic religious continuity."⁶⁵ Ze hadden een *gevoel* van authenticiteit, ze *zagen zichzelf* als authentieke

⁵⁹ Idem, 155. Cursivering FB.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* (London, Brooklyn, 2006, herziene uitgave) 141.

⁶² Affect is een term uit de psychologie. Van de vele definities die ik heb gevonden is deze m.i. de rijkste en nauwkeurigste: "Selon la théorie tri-componentielle, nous nous représentons chaque objet (concept, attitude, situation, personne...) sur trois aspects : tandis que la cognition représente l'information que nous avons sur l'objet et ses liens, la conation correspond au comportement effectif que nous adoptons ou avons adopté envers cet objet. L'affect correspond aux sentiments que l'on porte à cet objet, consciemment ou non.
<http://www.definitions-de-psychologie.com/fr/definition/affect.html> (13-4-2014)

⁶³ Benedict Anderson, *Imagined communities*, 144

⁶⁴ Idem, 145.

⁶⁵ Yitzhak Conforti, 'Zionist awareness of the Jewish past', 157.

vertegenwoordigers van het Joodse volk,⁶⁶ en daarmee is voor Conforti bewezen, dat noch de modernistische theorie noch die van Anderson in dit geval van toepassing.

Hier is aandacht aan Conforti's artikel besteed, niet omdat het een visie is op de periode die hier aan de orde is, hij gebruikt zoals gezegd de periode van 1918 – 1948 in Palestina als casus voor zijn stelling, maar de stelling zelf. Dat op zijn beurt dan niet omdat het zo'n bijzondere of goed onderbouwde stelling is, dat is niet het geval, maar omdat het lijkt alsof de uitkomst belangrijker is dan de redenering die er heenleidt. De uitkomst lijkt te moeten zijn: zionisme is anders dan alle andere nationalisme. Ben-Israël kwam op het zelfde punt uit. Wellicht is hier Daniel Levy's waarneming over historische vergelijkingen tussen nationalistische bewegingen van toepassing, waar hij vaststelt dat de vergelijkende invalshoek in de Israëlische historiografie lastig blijkt, omdat het vooral een morele meetlat lijkt te zijn. "Debates about the uniqueness or comparability of a historical phenomenon reveal a contest over whether the nation should articulate itself through universal criteria (civic) or a particularistic vocabulary (ethnic)."⁶⁷ De tachtiger en negentiger jaren van de vorige eeuw kenden hoog oplopend historiografische debatten over het Zionisme die dus in dezelfde termen gevoerd werden als het algemene debat over nationalisme onder historici. De 'revisionisten' bekritiseerden het historisch establishment dat ze het Zionisme en de Joodse geschiedenis als uniek zagen en wilden een vergelijking van het Joods en Israëlisch nationalisme langs universele standaarden.⁶⁸ Ben-Israel denkt dat deze diepe en blijvende verdeeldheid zelf dan toch zeker wel iets unieks is aan de casus van het Zionisme, maar Levy geeft in zijn artikel al aan dat de Israëlische historiografie deze verdeeldheid gemeenschappelijke heeft met in ieder geval de Duitse historiografie deelt en er is weinig reden om aan te nemen dat er rond andere nationalistische bewegingen niet precies dezelfde discussies spelen.

2.1.3 *Religie en nationalisme*

Een specifiek subdiscours in de nationalismediscussie is dat over de verbinding van nationalisme met religie. Dit discours is voor de casus van het Zionisme vanzelfsprekend van belang. Bij de Joodse gemeenschap vallen natie en religie weliswaar niet samen, wel is de vraag naar de betekenis van de Joodse godsdienst voor deze gemeenschap als 'nationale' gemeenschap een permanent thema van debat, vroeger en nu. Buber is vooral in dít debat te situeren.

Brubaker analyseert de stand van zaken in het debat, in zijn artikel *Religion and nationalism: four approaches*.⁶⁹ Hij onderscheidt vier manieren om nationalisme en religie met elkaar te verbinden:

- Religie als analoog aan nationalisme: nationalisme is als een religie

⁶⁶ Idem, 158.

⁶⁷ Daniel Levy, 'The future of the past: historiographical disputes and competing memories in Germany and Israel.' *History and Theory* 38 (1999) 55-56.

⁶⁸ Daniel Levy, 'The future of the past', 60.

⁶⁹ Rogers Brubaker, 'Religion and nationalism: four approaches', *Nations and Nationalism* 18 (2012) 1-19.

- Religie als verklaring van nationalisme: religie kan iets over de herkomst of over bepaalde kenmerken van specifieke casussen⁷⁰ zeggen,
- Religie als onderdeel van het nationalisme: het is een element dat een rol speelt in vele voorbeelden van nationalisme en de relatie tussen de verschillende elementen is van belang
- Religie als specifieke vorm van nationalisme: er zijn religieuze en niet-religieuze nationalistische bewegingen.

Door deze vier benaderingen te onderscheiden is het naar Brubakers overtuiging mogelijk om interessantere onderzoeksvragen te formuleren dan wanneer de vraag naar ‘de relatie tussen religie en nationalisme’ in algemene zin gesteld wordt.

Religie als analogie

Brubaker ziet Smith als een genuanceerd voorbeeld van de eerste benadering. Nationalisme is bij Smith ‘als een religie’, het verbindt, het kent zich herhalende rituelen en is aanleiding voor een collectief beleefde bezieling; het maakt een onderscheid tussen het heilige en het profane, het kent profeten en redders / heilanden en de gedachte aan het nageslacht vervult de functie die het hiernamaals voor gelovigen vervult. Het is een functionele benadering, terug te leiden tot het sociologisch paradigma van Durkheim.⁷¹

Brubaker vindt het beeld van analogie tamelijk plat en zoekt verdieping door zowel religie als nationalisme te verbinden aan maatschappelijke structuren. Hij houdt de functionele benadering vast, maar specificceert die: nationalisme kan, net als religie, een vorm van identificatie en een kader voor sociale organisatie bieden, parallel aan de zuilen bijvoorbeeld, en als argument dienen om politieke eisen te stellen, een specifieke framing daarvan te leveren.

Religie als verklaring

Als religie als verklaring gebruikt wordt, gaat het vaak over heel specifieke verschijnselen. Maar wederom Smith ziet er een breder fenomeen in en spreekt over de mythe van etnische uitverkiezing als een terugkerend patroon in nationalistische ideologieën.⁷² Over het Joodse nationalisme zegt Smith in dit verband, dat het zonder die religieus geladen achtergrond werkelijk niet denkbaar is als effectieve nationalistische ideologie. Hij kiest daarmee positie tegenover Gellner, die over Israël zei, dat het gewoon een moderne staat is, gebaseerd op de behoeften van een moderne Israëliëse economie en maatschappij en op de seculiere waarden van de Pioniers en de Arbeiderspartij. Smith stelt hiertegenover, dat deze ‘modernistische’ benadering niet ingaat op het vitale probleem van motivatie. Waarom zou je de woestijn gaan omspitten als je ook elders en wellicht

⁷⁰ Liever schreef ik ook in het meervoud *casus*. Van Dale heeft mij geleerd, dat casussen inmiddels de ingeburgerde vorm is.

⁷¹ Brubaker, ‘Religion and nationalism’, 3.

⁷² Anthony D. Smith, ‘Ethnic election and national destiny: some religious origins of nationalist ideals’, *Nations and nationalism* (1999) 331 -55. Later uitgewerkt in Anthony D. Smith, *Chosen peoples* (Oxford 2003).

makkelijker emplot kunt vinden? De vroege Zionisten wilden echter niet naar Uganda, niet naar Argentinië of Amerika, ze wilden naar Zion en ze hadden dit land gekozen in plaats van een ander omdat dit het land van hun voorouders was.⁷³ Ze waren dan weliswaar niet religieus, maar ze hielden het geloof in een speciale missie en lotsbestemming van het Joodse volk vast. Ze wilden geen priester worden, ze wilden geen Koninkrijk, maar ze wilden het land van hun voorouders herstellen en zichzelf apart zetten van de volkeren om hen heen, om hun missie van bevrijding te vervullen, de bevrijding van het onderdrukte Joodse volk. Dit was het enige Joodse nationalisme dat kon slagen, het enige Joodse nationalisme in het toenemend vijandige Europa dat in staat was de massa te mobiliseren.⁷⁴ De nieuwe idealen van het zionisme werden gebouwd op het oude Joodse geloof en al aanwezige sentimenten van etnische uitverkiezing en leverden een nieuwe interpretatie van dit geloof.⁷⁵ Smith vindt het weliswaar belangrijk zijn om modernere interpretaties van de Joodse mythe van de uitverkiezing door de 19e en 20e-eeuwse filosofen en religieuze denkers op te sporen, hij noemt hier ook Buber, maar het gaat vooral om de manier waarop dit oude religieuze geloof voortdurend herhaald werd vanaf het preekgestoelte en in de schoolklas.

Smith wil het nog zorgvuldiger geformuleerd hebben. "What I am claiming is that the modern religious and even some of the secular assertions of nationalism have been influenced by these older, long-lived beliefs; and, more fundamentally, that modern nationalism has taken from these older traditions a vital component of its outlook, one that readily translates into collective tasks and visions: what we call, the 'national mission' and the 'national destiny'." ⁷⁶

Het is uiteindelijk een dunne opbrengst: nationalisme is *beïnvloed* door oude overtuigingen, en het idee van een nationale missie en lotsbestemming is *ontleend* aan oude religieuze tradities. Brubaker behandelt dit als voorbeeld van het gebruik van religie als verklaring, maar een verklaring is iets anders dan een overeenkomst in vorm of inhoud tussen oude en nieuwe ideeën. Het komt me voor dat Smith ook met deze opvatting nog goed in het model van 'religie als analogie' te passen is.

Religie als onderdeel van het nationalisme

Een derde manier benadering van het verband tussen religie en nationalisme ziet Brubaker bij wetenschappers die religie behandelen als onderdeel van nationalistische bewegingen. Deze benadering is aan de orde als bijvoorbeeld nationale en religieuze grenzen samenvallen en een religie de nationale symbolen levert. Er zijn veel voorbeelden uit de periode van het ontstaan van de Joodse staat te noemen, waarbij deze vorm van 'social engineering' heeft plaatsgevonden: oude religieuze symbolen werden heel bewust ingezet als maatschappelijk bindmiddel. Maar Brubaker stelt hierbij terecht de vraag: maakt het gebruik van religieuze taal of symbolen dergelijk nationalisme ook een religieus nationalisme? En hoe belangrijk is dit religieuze 'frame' in verhouding tot andere

⁷³ Smith, 'Ethnic election and national destiny', 345.

⁷⁴ Idem, 346.

⁷⁵ Idem, 347.

⁷⁶ Idem, 349.

subdiscourses die meelopen? Is het belangrijk genoeg om van een religieus nationalisme te spreken? En tot slot: wat betekent het voor de ontvangende kant? Die is niet gelijk te stellen met de ‘zendende’ partij, ze kunnen verschillen in de mate waarin de religieuze taal tot de verbeelding spreekt. Om het belang van de religieuze component in een nationalistische beweging goed te kunnen wegen is, zo stelt Brubaker, een systematische analyse van het discours nodig.⁷⁷ We kunnen hieraan toevoegen, dat er ook een definitie van religie nodig is om de vraag wanneer nationalisme dat ‘gebruik maakt van’ religieuze symbolen werkelijk ‘religieus nationalisme’ wordt. Brubaker werpt terecht de vraag op, maar geeft niet de geringste aanwijzing voor een antwoord.

Een dergelijke analyse zou mijns inziens zender en ontvanger in één discursieve ruimte plaatsen, waarin een gezamenlijk beleving van een nationalistische werkelijkheid geproduceerd wordt. En om te ‘verstaan’ wat daar gezegd wordt, is een begrip van wat religie voor individuen en sociale groepen kan betekenen een voorwaarde. Het is een begrip dat in een zichzelf als gesecculariseerd begrijpend wetenschappelijk debat niet vanzelfsprekend is. Wellicht kan Bubers beeld van een moderne religiositeit aan dit begrip bijdragen.

Religieus nationalisme als specifiek vorm van nationalisme

Bij de theorieën die religie als vorm van nationalisme zien gaat het bij Brubaker niet over de retoriek of de symbolen waar een nationalistische beweging gebruik van maakt, maar over de inhoud van het nationalistisch verhaal. Hij noemt Friedland als het meest uitgesproken voorbeeld van deze benadering.⁷⁸ Volgens Friedland is elk nationalisme een specifieke combinatie van staat, territorium en cultuur. Religieus nationalisme is één van de manieren waarop deze gecombineerd worden, godsdienst levert modellen voor gezagsuitoefening en voor de macht om maatschappelijk ordenend op te treden. Brubaker vindt zijn invalshoek belangrijk, omdat deze de blik richt op de specifieke inhoud van bepaalde overtuigingen en op de conflicten hierover, al vindt hij Friedlands toepassing op bijvoorbeeld de Islam een voorbeeld van ‘overstretching’ van het begrip nationalisme, omdat juist hier de verbinding met de natiestaat ontbreekt. Misschien is Buber, met zijn nadruk op de specifiek Joodse inhoud van het Zionisme in vergelijking met andere nationalismes een goed voorbeeld van religieus nationalisme in de zin die Brubaker bedoelt.

De vier manieren waarop Brubaker nationalisme en religie met elkaar verbindt, levert een zinvolle ordening van de verschillende benaderingen op. Hij behandelt ze niet als theorieën waartussen gekozen moet worden, maar als kaders om vragen te genereren en onderzoeksgebieden te openen. De Zionistische beweging in al haar schakeringen kan vaak als een van de casussen voor een bepaalde benadering beschreven worden. Maar Brubaker vindt het vooral belangrijk om door de verwevenheden

⁷⁷ Brubaker, ‘Religion and nationalism’, 8-12.

⁷⁸ R Friedland, ‘Money, sex and God: the erotic logic of religious nationalism’. In *Sociological Theory* (2002) 381–425. Besproken in Brubaker, ‘Religion and nationalism’, 12-13.

van religie en nationalisme heen het verschil te blijven zien: religie wordt geen nationalisme als het zich van staatsinstituties bedient, en nationalisme wordt geen religie als het van religieuze retoriek gebruik maakt. Het is belangrijk dit onderscheid vast te houden bij de analyse van Bubers invulling van het Joods nationalisme.

2.2 Martin Buber

In het navolgende zal eerst Bubers levensloop aan de orde komen, in globale termen, en zal vervolgens een aantal boeken over hem de revue passeren, om vast een beeld op te bouwen van de persoon die hier verder centraal zal staan.

2.2.1 Biografische notities

Martin Buber werd geboren in 1878 in Wenen, toen hoofdstad van het Oostenrijks-Hongaarse Keizerrijk. Zijn moeder verliet het gezin toen de kleine Martin drie jaar oud was en vanaf dat moment groeide hij verder op bij zijn grootouders in Lemberg, later Lvov, hoofdstad van het toenmalige Galicië, nu als Lviv liggend in de Oekraïne. Zijn grootvader, Solomon Buber, was een welgestelde handelaar die het merendeel van zijn tijd in de studeerkamer doorbracht en een gerespecteerd Talmoed-geleerde was. Buber leerde vele talen kennen: Duits en Jiddisch omdat het thuis gesproken werd, Pools omdat het de taal op straat en school was, Grieks, Latijn, Frans en Hebreeuws, omdat zijn grootouders daarvoor zorgden. Tot zijn tiende ontving hij thuis onderwijs, daarna ging hij naar een Pools gymnasium, met een Duits onderwijssysteem.

Zijn vader had een landgoed in de buurt van Lvov, waar Martin vanaf zijn negende elke zomer doorbracht. Toen hij veertien jaar oud was, ging hij bij zijn vader in diens stadswoning in Lvov wonen. Zijn vader had een bijzondere belangstelling voor wetenschappelijk ondersteunde verbetering van de landbouw, een interesse die onder landgoedbezitters bepaald niet gebruikelijk was. Naar Bubers 'autobiografische fragmenten' heeft de verhouding van zijn vader tot de natuur, een 'actief en verantwoordelijk contact' zoals hij het typeert, een grote invloed op hem gehad.⁷⁹ In Bubers eigen terugblik betekende de overgang van zijn grootouders naar zijn vader ook een losraken van het Jodendom zoals zijn grootouders dit vertegenwoordigden.⁸⁰

In 1897 ging hij studeren in Wenen, de culturele hot spot van de fin-de siècle periode. Duitse, Joodse en Slavische culturele invloeden mengden zich, het resultaat was een "... Atmosphäre geistiger Konzilianz, und unbewußt wurde jeder Bürger dieser Stadt zum Übernationalen, zum Kosmopolitischen, zum Weltbürger erzogen."⁸¹ Het is een invloed die niet aan Buber voorbijgegaan is.

Hij koos niet echt een vak, liep in verschillende disciplines college en genoot vooral van de niet-schoolse open discussies. Op cultureel vlak was het met name het theater dat hem aansprak.⁸²

⁷⁹ Martin Buber, 'Autobiographische Fragmente'. In Schilpp, Paul Arthur, Maurice Friedman (Hrsgs.), *Martin Buber* (Stuttgart 1963) 5.

⁸⁰ Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen* (Frankfurt a.M., 1918) 16.

⁸¹ Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*. In vertaling geciteerd door Friedman in Maurice Friedman, *Martin Buber's life and work. The early years 1878 – 1923* (New York, 1981) 15.

⁸² Martin Buber, 'Autobiographische Fragmente', 11-12.

Kohn noemt hem in zijn biografie in deze periode ‘dem Judentum entfremdet’,⁸³ Buber zelf noemt het een periode van ‘stetiger und vielfältiger Bewegung, [...] ohne Zentrum und ohne wachsende Substanz, [...] in beweglicher Fülle des Geistes, aber wie ohne Judentum, so auch ohne Menschlichkeit und ohne die Gegenwart des Göttlichen.’⁸⁴ Maar na deze periode van culturele en geestelijke omzwervingen ‘vond’ hij het Zionisme. Buber noemt het ‘den ersten Anstoß zu meiner Befreiung, [...], die Wiederherstellung des Zusammenhangs, die erneute Einwurzelung in die Gemeinschaft.’⁸⁵ Het was een nieuwe vastigheid die niet het einde van een zoektocht was, maar een begin, “[...] nicht eine Einfahrt in den Hafen, sondern die Ausfahrt aufs offene Meer.”⁸⁶

Buber heeft zich niet aan één vak gehouden en ook niet aan één stad. Hij studeerde in Wenen, Berlijn en Leipzig en volgde colleges in filosofie, psychologie, psychiatrie, kunstgeschiedenis en – theorie, economie en sociologie.⁸⁷ Hij werd ook actief in de Zionistische beweging. In 1897 werd het eerste Internationale Zionistische Congres gehouden, in Bazel, Zwitserland. Vanaf 1898 werd hij actief in de Duitse Zionistische organisatie en in 1899 sprak hij ook het Derde Internationale Zionistische Congres toe. Hij behoorde daar tot de zogenoemde ‘Democratische Partij’, een factie in het Zionistische Congres met o.a. Chaim Weizmann⁸⁸, die uit was op een verbreding van het Zionistisch concept naar meer gebieden dan politiek en diplomatie. De groep wist als het erop aankwam altijd maar een kleine minderheid te mobiliseren. Na 1904 viel de groepering – voor zover je daar al van kon spreken - weer uit elkaar, ook omdat Herzl hen de wacht aanzet en opriep om niets buiten en alles binnen zijn Zionistische organisatie te doen. Hier bleek een diepgaand verschil tussen de visies van Herzl en Buber op het Zionisme als organisatie en als beweging.

Buber trok zich terug uit de Zionistische organisatie en ging zich wijden aan lezen, schrijven en spreken, over Jodendom, Zionisme, mystiek, Chassidisme, kunst, sociale vraagstukken, kortom, alles waar zijn brede belangstelling naar uitging. De kern van dit alles bleef steeds de Joodse traditie waarin hij stond en wilde staan. De publicaties uit de periode tussen 1904 en 1909 hadden vooral betrekking op Chassidisme en (Joodse) mystiek.

In 1909 nodigde een groep Joodse studenten in Praag hem uit om met hen van gedachten te wisselen over het Jodendom. De groep noemde zich Bar Kochba, naar de leider van de opstand van de Joden tegen de Romeinen in 132. Driemaal trad Buber hier op, in drie redevoeringen zette zijn inhoudelijke positie over het Zionisme uiteen. Deze positie was nog steeds heel uitgesproken, al had hij een aantal jaren niet actief meer in de Zionistische organisatie deelgenomen. De drie toespraken werden in 1912 uitgegeven als *Drei Reden über das Judentum*. Ze vonden veel weerklank en vormden

⁸³ Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930* (Wiesbaden 1979, 1^e uitgave 1930) 22.

⁸⁴ Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, 16.

⁸⁵ Ibidem. Zie ook Hans Kohn, *Martin Buber*, 24.

⁸⁶ Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, 17. Kohn, *Martin Buber*, 27.

⁸⁷ Gilya Gerda Schmidt, *Martin Buber's formative years. From German culture to Jewish renewal, 1897 – 1909* (Tusculooosa, London, 1995) 127 – 130; Friedman, *Martin Buber's life and work*, 22.

⁸⁸ Weizmann werd later de eerste president van de staat Israël en vervulde deze rol tot zijn dood in 1952.

de start van een leven dat zich buiten de formele Zionistische organisatie bevond, maar de zaak van de Joodse gemeenschap en zijn geestelijk leven als centrum had.

De jaren '20 waren inhoudelijk heel productieve jaren. In 1923 kwam *Ich und Du*, waarin hij zijn 'dialogische filosofie' neerlegde. Het is zijn meest bekende werk geworden. In deze jaren kwam ook zijn *Verdeutschung* van de Joodse bijbel, die hij samen met Franz Rosenzweig uitvoerde, tot stand. Hij leefde van zijn werk als redacteur, van zijn vaak kleine aanstellingen bij universiteiten, eerst in Berlijn, later in Frankfurt, en van het inkomen uit het landgoed van zijn vader, dit laatste totdat het door de nazi's geconfisqueerd werd.

Hij ging pas naar Palestina toen er in Duitsland voor hem geen leven meer was, in 1938. Hij stond ambivalent tegenover de oprichting van de Joodse staat in 1948, vooral om reden van de politieke situatie waarin dat gebeurde en de verhouding met de Arabische burens. Hierom, en om zijn blijvende oriëntatie op theologie en religie, ontstond er een grote afstand tussen Buber en de Israëliëische maatschappij.⁸⁹ Maar hij is deze staat wel altijd trouw gebleven en heeft zich als solidair criticus opgesteld. In 1965 overleed hij op 87-jarige leeftijd in Jeruzalem.

2.2.2 *Historiografische notities*

Over Buber zijn meerdere biografieën geschreven. De eerste stamt al uit 1930 en is geschreven door Hans Kohn, een later belangrijk historicus op het gebied van nationalisme die in dat verband ook al eerder aan de orde is gekomen.⁹⁰ Kohn maakte onderdeel uit van Bar Kochba, de Zionistische studentenorganisatie in Praag die Buber uitnodigde om een aantal lezingen bij hen te houden. Meerdere leden van deze groep, zoals Hugo Bergmann, Robert Weltsch en ook Hans Kohn zelf, speelden later een rol in de Zionistische beweging. Kohn gaf het boek in 1930 als ondertitel mee 'Ein Versuch über Religion und Politik'. In het voorwoord bij de eerste druk schreef hij, dat het de bedoeling van het boek was 'sein Werk und seine Wirkung in der Zeit, in der wir leben [...] darzustellen'. Maar daarnaast was het ook 'ein Versuch, an der Hand der Lehre Bubers und in Auseinandersetzung mit anderen geistigen Strömungen der Zeit einige ihrer zentralen Probleme [...] darzustellen und zu klären.'⁹¹ In 1961 schreef Kohn in het voorwoord van de heruitgave, dat hij weliswaar inmiddels een andere weg was ingeslagen dan die Buber geweest had, maar dat hij zich er altijd van bewust was gebleven hoeveel Bubers voorbeeld voor hem betekend had.⁹² De nieuwe ondertitel in de heruitgave van 1961, 'Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930' wees ook op meer inhoudelijke afstand dan de oorspronkelijke: het boek was niet meer een

⁸⁹ Paul Mendes-Flohr, 'Martin Buber's reception among Jews'. *Modern Judaism* 6 (1986) 122-123.

⁹⁰ Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930* (Wiesbaden 1979, 1^e uitgave 1930).

⁹¹ Kohn, *Martin Buber*, Vorwort zur ersten Auflage.

⁹² Kohn, *Martin Buber*, Geleitwort.

plaatsbepaling in actuele debatten, het was geschiedschrijving geworden. Een recentere lezer als Wolf noemde het in 1976 nog steeds “the best account of Buber's work and ideas in the period.”⁹³

Kohn onderscheidde vier periodes in Bubers leven tot 1930: ‘Ursprünge’, van 1878 – 1904, de doorbraak, van 1905 – 1912, ‘die Sammlung’ van 1913 – 1920 en de periode van rijpheid, na 1920. 1904 was een logisch jaar om een scheiding aan te brengen in Bubers ontwikkeling, het is het jaar waarop hij zich uit de Zionistische organisaties terugtrok en tot een leven van lezen en schrijven besloot. Voor Kohn was 1912 een jaar om een tweede markering te zetten, het was het jaar dat Buber *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* afrondde. Kohn zag *Daniel* als Bubers afscheid van zijn mystieke fase.

Voor de specifiekere vraagstelling van dit onderzoek is 1911 een beter eindpunt, het jaar dat de *Drei Reden* afsloot. In die teksten ging het om zijn definitie van wat het was een Jood te zijn, wat het Joodse volk als volk onder de volkeren betekende, wat voor nationalisme bij dit volk paste. Op deze gebieden sloten deze *Reden* zijn ontwikkeling voorlopig af en vormden zij eerder dan *Daniel* een markeringspunt. Het verschil in vraagstelling maakt het verschil in fasering begrijpelijk.

De meest gedetailleerde en omvattende biografie van Buber is die van de hand van Maurice Friedman uit 1981. Deze omvat drie dikke delen, waarvan *The early years 1878-1923* relevant is voor de hier behandelde periode.⁹⁴ Friedman had al eerder, in 1955, een boek over Buber geschreven, waarvan Buber zelf zou zeggen, dat het de klassieke studie van zijn denken was. Friedman ontloopte zich in dat boek als ongecompliceerde Buberfan en ook in 1981 bleek er nog weinig afstand tot Buber. Het boek is vooral wat de titel zegt, dat het is: een beschrijving van Bubers leven en werk. Friedman koos als eindpunt van Bubers jonge jaren 1923, het jaar dat *Ich und Du* verscheen. Hij zag die periode ook als ‘the road to *I and Thou*’, het boek waarvan Buber zelf vond dat het ‘the first fully mature expression of his thought’ was.⁹⁵ Voor de brede benadering die Friedman koos, namelijk leven en werken van Buber te beschrijven, is dit een zinvol markeringspunt, *Ich und Du* was zowel inhoudelijk voor Buber zelf als voor zijn bekendheid een belangrijk moment. Voor de vraag naar Bubers Zionisme heeft het boek geen bijzondere betekenis.

Gilya Gerda Schmidt schreef een boek specifiek gewijd aan de jonge Buber.⁹⁶ Voor haar eindigt deze levensfase in 1909, het jaar dat hij weer in het openbaar gaat optreden na vijf jaren van stilte en studie. Zij bespreekt Bubers vroege periode vanuit vier perspectieven: zijn geworteldheid in de Duitse cultuur, zijn wetenschappelijke studies die uitliepen op een studie over mystiek, zijn Zionistische activiteiten en tenslotte zijn werk over het Chassidisme. Ze ziet deze vier

⁹³ Ken Wolf, ‘Hans Kohn’s liberal nationalism: the historian as prophet’. *Journal of the History of Ideas* 37 (1976) 652.

⁹⁴ Maurice Friedman, *Martin Buber’s life and work. The early years 1878 – 1923* (New York, 1981).

⁹⁵ Friedman, *The early years*, xvii.

⁹⁶ Gilya Gerda Schmidt, *Martin Buber’s formative years. From German culture to Jewish renewal, 1897 – 1909* (Tusculooza, London, 1995).

perspectieven als bouwstenen voor zijn latere wereldbeschouwing en ze wil laten zien dat er - toen al - een eenheid ten grondslag lag aan dit bont geheel van denk- en studierichtingen.

Haar conclusie is uiteindelijk, dat hij vooral Duits was. De Duitse filosofen legitimeerden voor Buber de Joodse filosofie van mensen als Mendelssohn en Spinoza, niet andersom. De leidende positie die Buber volgens haar in het centraal-Europese Jodendom innam, had hij te danken aan zijn Duitse eerder dan aan zijn Joodse basis. Ze maakt daarbij onderscheid tussen de vorm enerzijds, die Duits was, en anderzijds de inhoud, die hij aan de Joodse traditie ontleende. Zo ziet ze zijn zoeken naar synthese als een voortzetting van de Duitse romantiek, zijn bewerking van de Chassidische vertellingen als het vullen van de Duitse sprookjestradiatie met Joodse inhoud, en zijn kunstvoorkeuren als een voorkeur voor kunst gemaakt in Duitse studio's, op bijbelse motieven.⁹⁷ Hij vond Eretz Israel en de Hebreeuwse taal weliswaar belangrijk voor het Jodendom, maar zelf is hij in het Duits blijven schrijven, hij heeft geen Hebreeuwse naam aangenomen en hij is in Duitsland blijven wonen tot het te gevaarlijk werd. "Out of the different German as well as Jewish components at his disposal, Buber fashioned for himself his very own version of Judaism."⁹⁸ En deze 'heel eigen versie' is dan een Duits georiënteerde versie. Het is een conclusie die je makkelijk kunt ondersteunen, de vraag is vooral hoe verrassend hij is. Ze maakt hem mogelijk door het in haar handen tamelijk onduidelijke onderscheid tussen vorm en inhoud: Duitse vorm, Joodse inhoud. Het vasthouden aan een Joodse inhoud is voor haar ook het onderscheidende van Buber te midden van de andere moderniseringsbewegingen in het Jodendom.⁹⁹ De Joodse hervormingsbewegingen die de Verlichting en emancipatie aangrepen om afscheid te nemen van het wettische orthodoxe Jodendom zouden zich overigens niet herkennen in het idee dat ze elke Joodse inhoud loslieten, alsof die een monopolie van de orthodoxie is. Ook heeft zij niet scherp benoemd wat dan het 'Joodse' in Bubers visie is als het niet 'orthodox' is. Evenzeer is de vraag wat 'Duits' precies betekent, een vraag die in de context van nationalisme niet zonder belang is. Betekent het 'niet-Joods'? 'Niet-Habsburgs'? 'Niet-Pools'? Ze besteedt er geen aandacht aan. Het zou mijn voorkeur hebben te zeggen, dat hij 'een Jood in Duitsland' was. Wenen, Galicië en Polen waren ook van betekenis, die culturele omgevingen hebben ongetwijfeld hun sporen nagelaten, op verschillende gebieden op verschillende wijze. In verschillende teksten over Buber worden hier dan ook verschillende labels aangehangen. Cohen stelt vast, dat de Duitse Joden leidend waren bij de ontwikkeling van een Joods antwoord op de moderniteit en dat alle Joodse gemeenschappen, ook die buiten Duitsland, zich hierop oriënteerden.¹⁰⁰ Mendes-Flohr noemt hem een Habsburgse Jood en beslist geen Duitse, dit vooral op taalkundige gronden: Habsburgers c.q. Oostenrijkers kozen voor het

⁹⁷ Idem, 119-120.

⁹⁸ Idem, 118.

⁹⁹ Idem, 121.

¹⁰⁰ Gerson D. Cohen, 'German Jewry as a mirror of modernity,' *Leo Baeck Institute Year Book* 20 (1975). Geciteerd in Paul Mendes-Flohr, *German Jews. A dual identity* (New Haven & London 1999) 3.

hoogduits, en waren strikt in grammatica, syntax en vocabulaire.¹⁰¹ Buber noemde zichzelf een Poolse Jood,¹⁰² en – het hoeft daarmee helemaal niet in tegenspraak te zijn – Kohn stelde vast, dat Buber nooit met de Slavische cultuur bezig is geweest.¹⁰³ Zou men dit in één geografische term willen vatten, dan is ‘Midden-Europees’ wat mij betreft een goede kandidaat, beter dan Duits of Habsburgs. Wellicht wreekt zich bij Schmidt ook, dat ze zich helemaal niet bezig heeft gehouden met de eerste negentien jaar van Bubers leven. Polen, Galicië en Wenen zijn dan weg en er blijft inderdaad een ‘Duitse’ Buber over.

Bernard Susser bespreekt in zijn artikel over de *völkische* kleur van Bubers denken in zijn jonge jaren de romantische inslag van Buber.¹⁰⁴ Hij zet Buber neer als onderdeel van de romantische jeugdbeweging in Duitsland op dat moment en dit is een terechte en door niemand betwiste vaststelling. Susser zelf lijkt er echter van te schrikken. Hij vindt het ‘opvallend’ (‘striking’),¹⁰⁵ ‘makaber’¹⁰⁶, en noemt de nazi’s en Buber vreemde bedgenoten¹⁰⁷: de nazi’s citeren uitspraken van Buber ter ondersteuning van hun rassentheorieën. De prijs die Susser betaalt voor deze voor hem schokkende bewering is, dat hij de hele *fin de siècle* tijdgeest als één blok behandelt. Meestal noemt hij het *volkish* en dit is dan vaak een synoniem voor ‘romantisch’ of ‘neoromantisch’, maar de aanduiding moet steeds breder worden om alles nog binnen boord te houden: uiteindelijk is het ‘the influence of the fin de siecle irrationalist-romantic-volkish sensibility’¹⁰⁸ of een ‘volkish-romantic-irrationalist perspective’¹⁰⁹ en zo is het de vraag of hier nog meer beweerd wordt dan dat Buber, ook Buber, een kind van zijn tijd was.

Veel studies over Buber gaan op deelaspecten in. Urban levert een overtuigende bijdrage aan de analyse van Bubers benadering van het Chassidisme.¹¹⁰ Ze plaatst zijn werk in de literaire traditie van de ‘bloemlezing’, en ziet daardoorheen een origineel denken over de plaats van religie in een moderne maatschappij. Zij ziet wat hij deed niet als een bevooroordeelde en dus mislukte manier van wetenschap bedrijven; dat is de kritiek die de Gershom Scholem (1897–1982), *de* moderne historicus van de Joodse mystiek, op Bubers onderneming had. Scholem zag het als Bubers grootste fout dat hij een combinatie maakte van "facts and quotations to suit his purpose, namely to present Hasidism as a

¹⁰¹ Paul Mendes-Flohr, ‘Buber’s rhetoric.’ In Paul Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber. A contemporary perspective* (Jerusalem, 2002) 15.

¹⁰² Martina Urban, *Aesthetics of renewal. Martin Buber’s early representation of Hasidism as Kulturkritik* (Chicago and London 2008), 46.

¹⁰³ Kohn, *Martin Buber*, 18.

¹⁰⁴ Bernard Susser, ‘Ideological multivalence: Martin Buber and the German Volkish tradition’, *Political Theory* 5 (1977) 75-96.

¹⁰⁵ Idem, 77, 78, 81, 87.

¹⁰⁶ Idem, 79.

¹⁰⁷ Idem, 77.

¹⁰⁸ Idem, 82.

¹⁰⁹ Idem, 83.

¹¹⁰ Martina Urban, *Aesthetics of renewal*.

spiritual phenomenon and not as a historical one."¹¹¹ Ook een tijdgenoot als Berdyczewski, met wie Buber een tijdlang samen optrok om de bronnen voor zijn boeken over het Chassidisme te verzamelen, vond Bubers benadering onwetenschappelijk en te romantisch.¹¹² Urban daarentegen interpreteert Bubers teksten als een manier om wat naar zijn beleving de kern van de oorspronkelijke bron was aan een modern publiek over te brengen. Ze ziet deze boeken als de manier waarop Buber het afgevlakte en oppervlakkige aan de Joodse en Midden-Europese cultuur wilde revitaliseren. Om werkelijk toegang te geven tot de Chassidische religieusiteit was het niet de eerste taak om oude teksten te reconstrueren, maar om deze in eigentijdse woorden opnieuw te vertellen en wel op zo'n manier dat deze religieuze ervaring opnieuw bij de lezer tot stand gebracht zou worden.¹¹³ Zijn bedoeling was niet om 'de' religie te doen herleven, maar om de cultuur in brede zin te revitaliseren, vanuit de religie.¹¹⁴ Buber was door de Verlichting heengegaan, vond als modern mens in het Chassidisme een hem aansprekende Joodse kern die hij aan Joden en niet-Joden wilde overbrengen en gebruikte de bloemlezing als literair genre om dit te doen. Urban ziet de bloemlezing als een vorm van interculturele vertaling en synchronische overdracht van een inhoudelijke boodschap.¹¹⁵ "These aesthetic techniques allowed him to restructure Jewish cultural memory such that it would ideally speak to acculturated German Jews."¹¹⁶ Dat is een andere invalshoek dan te stellen dat hij een vooral Duitse Jood is: niet hijzelf, maar zijn publiek staat nu centraal.

Bundelingen van reacties op Bubers werk maken duidelijk, dat Buber vanuit heel verschillende disciplines te benaderen is, omdat hij zich op heel verschillende terreinen bewoog. Een al heel oude bundel, uit 1963, verscheen in een reeks *The library of living philosophers*.¹¹⁷ Hier werd behalve aan onderdelen van de filosofie – metafysica, kentheorie, moraalfilosofie, ethiek – ook aandacht besteed aan pedagogiek, antropologie, psychotherapie en theologie. Verschillende bijdragen hielden zich ook expliciet bezig met de vraag wat Buber nou eigenlijk was. De bundels in deze reeks bevatten allemaal een reactie van de *living philosopher* die het onderwerp vormde en ook in deze bundel stond een reactie van Buber op wat er over zijn werk geschreven was. Dit antwoord opende met Bubers vaststelling dat zijn *Einordnung* lastig gevonden werd, gevolgd door zijn mededeling dat hij het met geen van de gedane voorstellen eens was. Hij noemde zich liever 'einen atypischen Menschen,' een opvallend vlakke uitdrukking voor een gecompliceerde positie.¹¹⁸ Hij geeft verdieping aan de stelling, daar waar hij aangeeft dat hij de verschillende disciplines niet om hun zelfs wille

¹¹¹ Gershom Scholem, 'Martin Buber's interpretation of hasidism.' In Gershom Scholem, *The messianic idea in Judaism* (New York: Schocken 1971), geciteerd door Dan Avnon, 'The "living center" of Martin Buber's political theory.' *Political Theory* 21 (1993) 67.

¹¹² William Cutter, 'The Buber and Berdyczewski correspondence', *Jewish Social Studies New Series* 6 (2000) 179-180.

¹¹³ Martina Urban, *Aesthetics of renewal*, 158.

¹¹⁴ Idem, 159.

¹¹⁵ Idem, 157.

¹¹⁶ Idem, 162.

¹¹⁷ Schilpp u.a (Hrg.), *Martin Buber*.

¹¹⁸ Martin Buber, 'Antwort.' In Schilpp u.a. (Hrg.), *Martin Buber*, 589.

bedreef: hij was geen theoloog, maar hij sprak vanuit een geloofservaring; hij was geen filosoof, maar wilde met zijn filosofische methodiek een ervaring, een beleefde werkelijkheid blootleggen.¹¹⁹

Een recentere bundel, uit 2002, onder redactie van Mendes-Flohr, opent ook met het benoemen van zijn disciplinegrenzen overschrijdende benadering en stelt ook de vraag wat de waarde is van zijn bijdrage op de verschillende gebieden.¹²⁰ In deze bundel is relatief veel aandacht voor de ‘theologische’ Buber, het gaat over Bubers bijdrage aan de godsdienstwetenschap, aan de bestudering van het Chassidisme, aan de hermeneutische grondslag van zijn Bijbelinterpretatie, zijn visie op de profetische traditie en dergelijke. In deze bundel lijkt Bubers politieke oriëntatie geheel in de theologie op te gaan. Dit kan de specifieke invalshoek van de samensteller zijn, maar het kan ook zijn dat dit een gevolg is van het feit dat de bundel op het hele werk van Buber terugkijkt en niet alleen op de jonge jaren. Omgekeerd is dan bij de lezing van Bubers vroege teksten de vraag aan de orde, of in zijn jonge jaren deze ‘theologische wending’ al zichtbaar was in zijn positie in de Zionistische beweging, en hoe die zich dan aankondigde.

Uit 2006 stamt de bundel *New perspectives on Martin Buber*, waarin Bubers ‘multidisciplinariteit’ aanleiding voor een afzonderlijk perspectief, dat van de ‘taxonomie’: waar moeten we Buber boeken?¹²¹ In de inleiding wordt de vraag opgeworpen of de grote spreiding van zijn onderwerpen wellicht een van de oorzaken is waardoor de waardering voor zijn werk zo verstomd is. Hoe relevant is hij nog in al die disciplines? Leverde hij een werkelijke bijdrage? Aan een divers gezelschap van wetenschappers, Buber-kenners en Buber-nieuwelingen, wordt de vraag naar de betekenis van Buber voor hun discipline voorgelegd. Het is goed om hierbij de waarschuwing van Stroumsa ter harte te nemen: "Yet, it should be kept in mind that Buber was not interested in playing seriously any kind of academic game [...]."¹²² Stroumsa vindt Buber vooral belangrijk om de vragen die hij stelt, meer dan om de antwoorden die hij geeft.

Ook wordt in *New Perspectives* de vraag opgeworpen, of zijn specifieke invulling van Zionisme nog betekenis heeft voor de huidige situatie waar Israël en de Joodse diaspora-gemeenschap zich in bevinden. Zo bespreekt Joseph Agassi Bubers beeld van natie en nationalisme en stelt vast, dat bij Buber de natie een mengsel van religie, cultuur en politiek is. Dat is een idee van natie dat voor Agassi geen relevantie meer heeft: religie is niet een ingrediënt van een moderne natie.¹²³ Buber had volgens Agassi na 1948 voor een scheiding van kerk en staat moeten pleiten. "The secular way is normalization. Buber opposed it in the name of tradition. This was his error."¹²⁴ Buber bleef altijd

¹¹⁹ Idem, 590.

¹²⁰ Mendes-Flohr (ed.) *Martin Buber*.

¹²¹ Michael Zank (ed), *New perspectives on Martin Buber*. (Tübingen 2006).

¹²² Guy G. Stroumsa, ‘Presence, not gnosis: Buber as a historian of religion.’ In Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber*, 27.

¹²³ Joseph Agassi, ‘The legacy of Buber for an Israeli society after Zionism.’ In Michael Zank (ed), *New perspectives on Martin Buber*, 240.

¹²⁴ Idem, 242.

tegen het idee dat Israël een land als alle andere moest worden en Agassi is duidelijk van de stroming die hier, kijkend vanuit het nu in ieder geval, juist vóór is.

Stephan Katz, in deze zelfde bundel, neemt hier juist de andere positie in.¹²⁵ In 1903 was, zo stelt Katz, al duidelijk, dat voor Buber zionisme meer was dan politiek “[...] – though never less than politics.”¹²⁶ Hij was politiek dan wel niet zo verstandig, maar er is “one verity above all that Buber’s Zionism has to teach us. *Contra* Herzl and other secular nationalist, including many of today’s so-called “post-Zionists,” the State of Israel is *not* meant to be just another state in which Jewish life has become ‘normalized’.” Dat zou de ergst denkbare assimilatie zijn, schreef Buber, en Katz zegt het hem na.¹²⁷

Katz spreekt zich ook uit over het debat naar aanleiding van Bubers boeken over Chassidisme uit 1906 en 1908, *Die Geschichten des Rabbi Nachman* en *Die Legende des Baalschem*.¹²⁸ Katz beschrijft ze als ‘youthful, highly romantic, in many ways inaccurate, portrayals [...]’.¹²⁹ Maar uiteindelijk is hij het met Buber eens: niet via de kaballistische uitgangspunten, zoals Gershom Scholem stelde, maar via de verhalen is de kern van het Chassidisme het best te begrijpen.. “Ultimately [...] he, not Scholem, may have come closer to understanding the real secret of Hasidism as a lived phenomenon.”¹³⁰ Die laatste toevoeging is daarbij de belangrijkste, omdat het wederom duidelijk maakt, dat er door Scholem en Buber verschillende soorten van ‘begrijpen’ worden nagestreefd. Scholem wilde het Chassidisme in zijn historische context plaatsen, er achter komen wat de *tsaddikim* ‘werkelijk’ gezegd hadden, hij wilde de historische waarheid van het Chassidisme vinden. Buber daarentegen wilde de beleefde werkelijkheid op het spoor komen, niet het Chassidisme als gedachtengoed maar als gebeurtenis. Katz plaatst dit dan vervolgens in de historische context van Bubers tijd zelf: zijn publiek werd gevormd door vérgaand geassimileerde Duitse Joden, “so Buber undertook its translation with the direct and unequivocal ambition of reclaiming German Jews for Judaism.”¹³¹ Katz blijkt Bubers teksten op dezelfde wijze te lezen als Urban deed, niet als een bronnenpublicatie, maar als een ‘preek’, een boodschap van een spreker naar een gehoor.

3 Historische en politieke context van Buber

Een vaak genoemde verklaring voor het ontstaan van de zionistische roerselen is het in 1881 ingezette ‘officiële’ antisemitisme in Rusland, met toenemende beperkingen voor de Joden in Rusland

¹²⁵ Steven T. Katz, ‘Martin Buber in retrospect.’ In Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber*, 255-266.

¹²⁶ *Ibidem*, 264.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt von Martin Buber*. Frankfurt a.M., 1955, Revidierte Fassung (1e uitgave 1906) en Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*. Zürich 1955, Umgearbeitete Neuausgabe (1e uitgave 1908).

¹²⁹ Steven T. Katz, ‘Martin Buber in retrospect’, 255-256.

¹³⁰ *Idem*, 259.

¹³¹ *Idem*, 261.

en vernietigende pogroms. Reinharz noemt de pogroms “a turning point in Jewish history. They shattered forever any hope of real emancipation in Eastern Europe.”¹³² Ernst Nolte schrijft: “Der Zionismus war [...] unter den [...] Massen Osteuropas schon seit den Pogromen, die 1882 nach der Ermordung des Zaren Alexander II. stattgefunden hatten, als Sehnsucht nach Sicherheit im »Land der Vater« eine lebendige Realität.”¹³³

Deze verklaring geeft geen antwoord op de vrij logische vraag waarom de eerdere pogroms en achtervolgingen niet een dergelijk effect hadden. Ze maken immers een vast element uit van de Joodse geschiedenis. Om te begrijpen waarom de reactie ditmaal deels nationalistisch van aard is, zal eerst de historische context kort geschetst worden, een context waarin nationalisme een onderdeel van het politieke landschap was geworden.

3.1 Nationalistische bewegingen in midden en oost Europa

3.1.1 *De Franse revolutie, de natie en de emancipatie van Joden*

In de tweede helft van de achttiende eeuw ontstonden nieuwe ideeën over de relatie godsdiens en staat / politiek. Met de Amerikaanse revolutie en de Franse revolutie kwam er een scheiding van kerk en staat en werd de godsdiens een privé aangelegenheid. De formulering van de uitgangspunten zoals die in de Nationale Assemblée in 1789 door Clermont-Tonnerre verwoord werden is meer dan bekend geworden: “Il faut refuser tout aux Juifs comme Nation & accorder tout aux Juifs comme individus; il faut méconnoître leur Juges, ils ne doivent avoir que les nôtres; [...] il faut qu’ils ne fassent dans l’État ni un Corps politique ni un Ordre; il faut qu’ils soient individuellement Citoyens. ... S’ils ne veulent l’être pas, ... [il faut] qu’on les banisse. Il répugne qu’il y ait dans l’État une Société de non-citoyens et une Nation dans la Nation.”¹³⁴

Dit is het model geworden voor de emancipatie van de Joden elders: individuele burgerrechten, geen groepsrechten. Vrijheid van godsdiens, als onderdeel van de individuele vrijheden, en scheiding van kerk en staat, van godsdiens en politiek. Er was op veel plaatsen nog wel een debat nodig om de positie van de Joodse godsdiens binnen deze algemene uitgangspunten te bepalen. Was het Jodendom een geloof zoals de andere, christelijke, geloofsrichtingen? Of was het behalve een geloofsgemeenschap ook een volk of natie?¹³⁵ Joodse wetten en gebruiken waren erop

¹³² Jehuda Reinharz, ‘Ideology and structure in German Zionism, 1882-1933,’ *Jewish Social Studies* 42 (1980) 121.

¹³³ Ernst Nolte, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas* (Frankfurt M. 1991) 73.

¹³⁴ *Opinion de M. le Comte Stanislas de Clermont-Tonnerre, Député de Paris, le 23. Decembre 1789*, 13. http://books.google.fr/books/download/Opinion_de_M_le_comte_Stanislas_de_Clerm.pdf?id=zNI7IRwpboAC&hl=nl&capid=AFLRE72fNXHP7WYfVkeEZ19p7JDNodDeN4bKuDLenn2CzPy44dyr52VCbyEaFZmw6hujeKBMghDFXu2kv11MYfgg1YR2HbgIaCQ&continue=http://books.google.fr/books/download/Opinion_de_M_le_comte_Stanislas_de_Clerm.pdf%3Fid%3DzNI7IRwpboAC%26hl%3Dnl%26output%3Dpdf, (04-03-2014)

¹³⁵ Voor de gang van zaken in Nederland zie Simon Schama, *Patriots and liberators. Revolution in the Netherlands 1780-1813* (New York, 1977) 261-263; Karin Hofmeester, ‘Vertogen over gelijkheid, religie en ras in de discussies over gelijkberechtiging van joden in Frankrijk en Nederland.’ In Maria Grever e.a. (red.), *Grenzeloze gelijkheid. Historische vertogen over cultuurverschil* (Amsterdam, 2011) 79-97.

gericht om de Joden als groep (volk of natie) onderscheiden te laten zijn van andere groepen (volken of naties). Waren ze dus wellicht per definitie een natie binnen een natie? Hobsbawm wijst er in dit verband op, dat ‘natie’ in de negentiende eeuw vaak een etnische of culturele eenheid aanduidde en dat het pas later de specifiek politieke betekenis heeft gekregen die het nu heeft.¹³⁶ In de woorden van Clermont-Tonnerre is de verschuiving voelbaar: de specifieke revolutionaire invulling van ‘natie’ moet zich doorzetten tegen andere vormen van groeperingen als ‘natie’.

In de loop van de negentiende eeuw werden allerlei beperkingen voor de Joden in West-Europa in toenemende mate afgeschaft, werden zij ‘gewone’ burgers, en werd de Joodse godsdienst een godsdienst als alle andere. Voor de Joden was dit wellicht een grotere sprong dan voor andere godsdiensten, omdat bij hen de verbondenheid van de godsdienst met wat door hen en door anderen gezien werd als ‘het Joodse volk’ veel nauwer was.

Tegenover het snel verlopende assimilatieproces onder Joden in West-Europa stond een veel trager en gedifferentieerder proces in Oost-Europa. Er werden beperkingen opgeheven, maar soms ook weer ingevoerd. Er heerste in Russische en Oekraïense gebieden een sterk antisemitisme. Daartegenover stond, dat er kwantitatief veel meer Joden woonden, in levende en vitale gemeenschappen, met eigen talen – Hebreeuws voor theologie, wetenschap en cultuur, Jiddisch als ‘volkstaal’- en een eigen religieus en cultureel leven. Dit verschil in achtergrond speelde een belangrijke rol in de latere Zionistische beweging en was medebepalend voor de manier waarop door de verschillende Joodse gemeenschappen de sfeer van nationalisme werd opgepakt.

3.1.2 Een lappendeken van nationaliteiten

In Midden-Europa waren er rond 1800 geen landen die logische kandidaten waren om een eenheidsstaat te worden zoals Frankrijk of Engeland dat aan het worden waren. Duitsland en het Habsburgse Rijk waren statenbonden waarbinnen een bont palet van bevolkingsgroepen leefden, verschillend in taal, historische achtergrond, cultuur en aard van het eigen besef als groep. Grenzen werden op basis van politieke of militaire machtsverhoudingen diplomatiek vastgesteld; de vraag of de betreffende bevolking zich een eenheid voelde was hierbij geen overweging. Een duidelijk voorbeeld hiervan waren de lotgevallen van de Polen, een groep die zichzelf als Pools zag, een Poolse taal had en een Poolse geschiedenis, maar die – zonder zelf te verhuizen – deel van een andere staat dan een ‘Poolse’ werden, als gevolg van strategisch, militair en politiek gemotiveerde manoeuvres. De Poolse delingen, met volgnummers één, twee en drie, hadden met allerlei dingen te maken, maar niet met de woonplaats en de politieke wil van een als natie geconstitueerde bevolkingsgroep. Galicië, het gebied

¹³⁶ E.J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality* (Cambridge, New York, 1992, 2nd edition), 18-20.

waar Buber groot werd, was op een andere manier een voorbeeld.¹³⁷ Het ontstaan ervan, als ‘provincie’ van het Habsburgse Oostenrijk, was het resultaat van de eerste Poolse deling in 1772, als compensatie voor de gebieden die Oostenrijk elders had verloren. Bij de tweede Poolse deling kwam er nog veel territorium bij, en bij de derde ging er weer veel verloren. Er woonden Polen, ‘Roetheniërs’¹³⁸, Joden en Duitsers. Gesproken talen waren Pools, Oekraïens, Jiddisch en Duits. Hier een Galicische provincie uit te smeden werd begin negentiende eeuw nog als een haalbare politiek gezien en de etnische, taalkundige en godsdienstige heterogeniteit niet als een probleem. Aan het eind van de negentiende eeuw was er, in ieder geval onder de Galicische culturele en politieke elite, een ‘Galicische’ identiteit ontstaan. Mede door de onzekere positie die Galicië als entiteit had en door de heterogene samenstelling van de bevolking, was het ‘nationale vraagstuk’ een belangrijk thema in het publieke debat. Dit dan was de omgeving waar Buber opgroeide.

De lappendeken van talige, culturele, religieuze en etnische identiteiten kon voor Joden tot heel praktische dilemma’s leiden. Avineri schetst het voorbeeld van Joodse ouders in Vilna, nu de hoofdstad van Litouwen, een eerder Pools-Litouwse stad die in de negentiende eeuw binnen de Russische grenzen lag en een grote Joodse gemeenschap kende.¹³⁹ Stel dat ze hun kind niet naar de orthodoxe yeshiva wilden sturen, maar, geheel in de sfeer van de naar het westen kijkende Joodse bourgeoisie in Midden-Europa, een moderne ‘Europese’ opleiding wilden geven. Waarheen? Naar de Russische staatsschool, naar de Poolse school met het Duitse onderwijssysteem, naar de Duitstalige school voor de Duitse minderheid of – waarom niet – naar de Litouwse school die in deze periode vanuit het groeiend zelfbewustzijn van de Litouwers aan het palet werd toegevoegd? De voor de hand liggende oplossing was om naast de andere ‘nationale’ zuilen een Joodse op te richten.¹⁴⁰ In het onderwijs gebeurde dat ook. Naast de yeshiva ontstonden seculiere Joodse scholen, met een op het Duitse onderwijs gebaseerd programma, waarin Joodse geschiedenis en Hebreeuwse literatuur onderwezen werd. Buber ging overigens naar een Poolse school. In de *Autobiographische Notizen* vertelde hij over de manier waarop de gemeenschappen langs elkaar leefden: “gegenseitige Verträglichkeit ohne gegenseitiges Verständnis.”¹⁴¹

3.2 Het Joodse nationalisme

Het Zionisme zoals zich dat in het eind van de negentiende eeuw in Centraal- en Oost-Europa aandienende was één van de nationalistische bewegingen in die regio en periode. Zoals al aangeduid,

¹³⁷ Zie over Galicië Larry Wolff, ‘Inventing Galicia: Messianic Josephinism and the recasting of partitioned Poland.’ *Slavic Review* 63 (2004) 818-840 en Larry Wolff, “Kennst du das Land?” The uncertainty of Galicia in the age of Metternich and Fredro. *Slavic Review* 67 (2008) 277-300.

¹³⁸ Een oude aanduiding voor Oekraïners, waarbij Roethenië naar verschillende geografische gebieden of delen daarvan verwezen heeft: West-Oekraïne, Wit-Rusland, de Karpaten, Slowakije en Polen.

¹³⁹ Shlomo Avineri, ‘The roots of Zionism’, *The Wilson Quarterly* (1983) 51.

¹⁴⁰ Over de manier van (niet-)samenleven van de verschillende bevolkingsgroepen in Vilna zie ook Theodor Weeks, ‘Vilna, Wilno, Vilnius 1863-1939: Une étude de cas sur les cultures parallèles et sur l’Autre’ invisible.’ *Revue Germanique Internationale* 11 (2010) 79-102.

¹⁴¹ Martin Buber, ‘Autobiographische Fragmente’, 5-6.

waren Polen en Galicië beide aanduidingen van fluïde nationale entiteiten met verschuivende grenzen en wisselende etnische samenstellingen. De Joodse gemeenschappen kenden op de verschillende plaatsen met verschillende rechten, een uiteenlopende economische en culturele ontwikkeling en ook verschillende religieuze oriëntaties. Het Chassidisme was hier, naast orthodoxie en liberaal Jodendom, een belangrijke stroming. In het aangrenzende Rusland werden na 1881, de moord op Alexander II en de troonsbestijging van Alexander III, weer in toenemende mate restrictieve maatregelen ten aanzien van de vestiging van Joden getroffen. De al lang bestaande beperking van de vestiging tot wat de *Pale* heette, een groot gebied in het westelijk deel van Rusland, waar het Joden toegestaan was zich te vestigen, werd herbevestigd en de gedeeltelijke verzachting ervan teruggenomen. Sommige steden en provincies bleven overigens ook in de Pale verboden gebied voor Joden.

In 1881 en 1882 ging er een golf van pogroms tegen de Joden door Rusland, met name gericht op hun bezittingen. Joodse tijdgenoten zijn er lange tijd van uitgegaan, dat deze pogroms van staatswege georganiseerd waren, inmiddels is deze theorie naar het rijk der fabelen verwezen.¹⁴² Desalniettemin riepen deze en dergelijke gebeurtenissen ditmaal, geheel in de sfeer van de tijd, een ‘nationalistische’ reactie op. In Odessa, waar ook een grote Joodse gemeenschap woonde en in 1871 de wrijvingen tussen bevolkingsgroepen ook uitmondde in een anti-Joods pogrom, begonnen sommige Joodse publicisten op te roepen tot een sterker nationaal bewustzijn bij de Joden. Na 1881 werden deze stemmen luider en kwam ook het woord ‘Zion’ in dit verband op.

De eerste stap naar een Zionistische *beweging* wordt in het algemeen rond 1880 gesitueerd, al waren er eerder al mensen die achteraf door de Zionisten als ‘voorlopers’ worden aangeduid. Maar de reactie van de Russische joden op de pogroms impliceerde niet zomaar een massale toeloop naar de Zionistische geleerden, noch kwam een grote emigratie naar Palestina op gang. Slechts een fractie van de emigratiegolf van Joden in deze periode was gericht op Palestina, het overgrote deel van de landverhuizers ging naar de Verenigde Staten. Het feit dat er überhaupt naast de reactie van vlucht en emigratie óók een nationalistische reactie was geeft dit Zionisme een gerechtvaardigde plaats binnen het hele palet van nationalistische stromingen in deze tijd en in deze regio, zoals wellicht ook de opleving van het antisemitisme zelf nationalistischer getint was dan in eerdere periodes, in ieder geval met een nationalistische retoriek gepaard ging.

Er ontstonden kleine groepjes die de praktische organisatie van de gang naar Palestina ter hand namen en dit expliciet onder Zionistisch voortekenen deden. Dit was het geval in Rusland, maar ook in Duitsland, waar onder invloed van de migratiebewegingen de Joodse bevolkingsgroep sterk groeide en relatief veel meer mensen uit Oost-Europa ging omvatten. Eerder waren er vanuit de Joodse gemeenschappen ook wel bemoeienissen met Palestina geweest, maar deze waren religieus en filantropisch gemotiveerd. Met deze traditie waren de nieuw opgerichte groepen een duidelijke breuk,

¹⁴² <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pogroms> (23-4-2014)

hoewel de filantropische invalshoek met name onder de Joodse bourgeoisie in Duitsland nog lang bepalend bleef en zich naar hun beleving goed liet combineren met een vaag soort Zionisme.¹⁴³

Naast deze ‘organisatorische’ voorlopers waren er ook expliciete pogingen om een Zionistische theorie en ideologie te formuleren. De eerste die in dit verband genoemd moet worden is Moses Hess. Deze wordt door zijn boek uit 1862, *Rom und Jerusalem*, ‘een proto-zionistische verhandeling’, in het algemeen als voorloper van het Zionisme gezien. In dit boek bepleitte Hess de vestiging van een joodse staat in Palestina als de enig mogelijke oplossing van ‘het joodse vraagstuk’.¹⁴⁴ Behalve Joods zou dit nieuwe land wat Hess betreft ook socialistisch moeten zijn, en ook daarmee was Hess de eerste van een belangrijke stroming in het Zionisme.¹⁴⁵

Leon Pinsker was een tweede belangrijke ‘voorloper’. In 1882 publiceerde hij zijn pamflet ‘Autoemanzipation’. Pinskers uitgangspunt was het mislukken van de emancipatie van de Joden: deze had niet het vraagstuk van de Joodse identiteit opgelost noch hen de veiligheid geboden die andere burgers hadden.¹⁴⁶ Hij zag het antisemitisme als onoplosbaar en de emancipatie van de Joden als een lege huls, een ‘postulaat van de rechtslogica’ in plaats van het resultaat van een levende beweging.¹⁴⁷ Wie de strakke, juridisch getinte zinnen van Clermont-Tonnerre leest kan zich hierbij iets voorstellen. In ieder geval was de - zeer levende - beweging die er achter zat, die van de Franse revolutionairen, niet een Joodse beweging die voor de eigen rechten optrad. Joden ‘werden’ geëmancipeerd, door anderen. ‘Autoemanzipation’, het nieuwe woord voor een nieuw verschijnsel, was direct een belangrijke inspiratiebron voor de dan opkomende Zionistische organisaties.

In 1896 verscheen Herzls *Der Judenstaat* waarin een vestiging van de Joden in Palestina als dé oplossing van ‘het Jodenvraagstuk’ gepresenteerd werd, zoals Hess dit al eerder deed. Spoedig daarna riep Herzl een eerste Zionistisch Congres bijeen en in 1897 vond in Bazel dit congres plaats. Toen werd ook de International Zionist Organization opgericht. De congressen – er zouden nog vele volgen – functioneerden als jaarlijkse politieke beraadslagingen, met resoluties, moties en stemmingen, als was het een parlement. De taak van de International Zionist Organization was om de Joodse emigratie uit Europa naar Palestina te coördineren. De congressen werden een belangrijk kristallisatiepunt voor de zeer versnipperde Zionistische initiatieven die in veel landen, met name in midden- en Oost-Europa, genomen werden.

Martin Buber kwam, in datzelfde jaar 1897, als student in Wenen aan. Uit de *shtetl* naar de metropool, uit de Joodse gemeenschap in Galicië naar het kosmopolitisch Wenen, uit een Poolse school in Lvov naar een internationale universiteit. Het Zionisme werd in deze *melting pot* zijn anker.

¹⁴³ Reinharz, ‘Ideology and structure in German Zionism’, 121, 136.

¹⁴⁴ Shlomo Avineri, ‘Socialism and Judaism in Moses Hess's "Holy history of mankind"’. *The Review of Politics* 45 (1983) 234.

¹⁴⁵ Yitzhak Conforti, ‘Zionist awareness of the Jewish past’, 165.

¹⁴⁶ Shlomo Avineri, ‘The roots of Zionism’, 57

¹⁴⁷ Martin Buber, ‘Herzl und die Historie’, In Martin Buber, *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Erste Folge 1900 – 1914* (Berlin 1920) 157.

4 Buber de Zionist

Om Bubers plaats in de Zionistische beweging te kunnen begrijpen zal in dit hoofdstuk, het centrale hoofdstuk van deze tekst, eerst aan de orde komen hoe Buber de Joodse situatie eind negentiende, begin twintigste eeuw analyseerde: hoe hij de ‘Joodse Verlichting’, de Haskala, zag, wat zijn oordeel over assimilatie was en hoe hij de situatie van de Joodse verstrooiing, de Diaspora, beoordeelde. Vervolgens komen een aantal essentiële concepten in Bubers visie op het Zionisme aan de orde: het begrip ‘renaissance’, zijn opvatting over volkskarakter en nationalisme zoals hij ze aan Herder en Fichte ontleende, zijn visie op het belang van de esthetische opvoeding van het volk als bijdrage aan een eigen cultuur, zijn interpretatie van het Chassidisme als de religieuze expressie van het Jodendom, en tot slot welke betekenis de begrippen ‘volk’ en ‘natie’ bij Buber hadden en wat dit alles betekende voor zijn visie op het type beweging die het Zionisme moest zijn. Er is in dit exposé van centrale begrippen geen chronologie binnen de bestudeerde periode van 1899 tot 1911 aangehouden, vaak zijn latere teksten meegenomen bij interpretatie van eerdere, maar de volgorde volgt wel globaal de ontwikkeling die Bubers denken doormaakte in deze periode.

4.1 De Joodse erfenis

4.1.1 Haskala

De Haskala was een Joodse Verlichtingsbeweging in de tweede helft van de achttiende eeuw, met Berlijn als centrum. Berlijn was de hoofdstad waar Friedrich II zijn stempel drukte en de impulsen van de Verlichting ook gevoeld werden door de snel opkomende joodse bourgeoisie. Deze verlichte Joden vormden de brug tussen de westerse joden van de Verlichting en de revolutie in Frankrijk enerzijds, en de grote massa van de joden in Oost-Europa anderzijds.¹⁴⁸ Mozes Mendelssohn (1729-1789) is de naam die het sterkst met deze beweging is verbonden. Mendelssohn vertaalde de Thora van het Hebreeuws naar het Duits en bracht daarmee een verbinding tot stand tussen de orthodoxe Joodse cultuur en de opkomende Joodse bourgeoisie die bezig was in te groeien in de Duitse cultuur. In religieuze zaken was de Joodse hervormingsbeweging erop gericht het Joodse geloof tot een ethisch systeem te maken en te zuiveren van als zijn rituele aspecten. In 1778 stichtte een vriend van Mendelssohn, David Friedländer, de vrije Joodse school in Berlijn. Deze school was de eerste seculiere Joodse school in Duitsland, dat wil zeggen een school die niet als de yeshiva gericht was op studie van Thora en Talmoed, maar op de leerstof die gangbaar was in het Duitse onderwijssysteem. Er werd ook in het Duits onderwezen. In navolging van deze eerste werden – zoals eerder al genoemd – dergelijke Joodse scholen in diverse Duitse en Galicische steden gesticht.

Buber zag de Haskala als een late toetreding van de Joden tot de Verlichting. In de verstarde Joodse orthodoxie had De Wet, d.w.z. de letterlijke toepassing van de voorschriften uit de Thora, de

¹⁴⁸ Anthony D. Smith, ‘Nationalism and religion: the role of religious reform in the genesis of Arab and Jewish nationalism’, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35 (1973) 29-31.

hoogste macht gekregen en “den Gedanken in Fesseln geschlagen”.¹⁴⁹ De Haskala bevrijdde de gedachte uit dit wetticisme, zoals het Chassidisme het geloof eruit bevrijdde. Wat de Haskala deed, was de rede tegen het geloof inbrengen. Hierdoor moest ze net zo zeer tegen het Chassidisme te strijden trekken als tegen het wetticisme. Beide berustten immers op ‘geloof’ en niet op ‘weten’. “Die Haskala tritt im Namen des Wissens, der Zivilisation und Europas auf.”¹⁵⁰ Hiermee vertegenwoordigde zij voor Buber ook de - zij het verlate - aansluiting bij een algemenere Europese ontwikkeling. Ze koos voor zelfbepaling, voor zelfstandig denken. Ze wilde de Joden europeïseren, zonder ze te ‘ontnationaliseren’, d.w.z. van hun Jood zijn los te maken. Ze bestudeerde de taal van de bijbel intensief en maakte het Hebreeuws weer een levend werktuig. „Und was für die Sprache getan ist, ist für das Denken getan.”¹⁵¹

Maar ze deelde volgens Buber de beperkingen van die Europese Verlichting ook: “Sie will aufklären und ist ebenso oberflächlich wie alle Aufklärung, insofern sie von der Erkenntnis als von einem sicheren und unproblematischen Ding ausgehen zu dürfen glaubt.”¹⁵² Het gemak waarmee hier het kennisbegrip in de Verlichting als ‘oppervlakkig’ werd weggezet verbaast. Buber leek niet geïnteresseerd in de kentheoretische discussies in de Verlichting en deze stellingname tegenover de Verlichting diende wellicht een heel ander doel.

Het mocht dan niet de bedoeling geweest zijn van deze verlichte denkers om de Joden Jood-af te laten worden, toch liep in het beeld van Buber de geestelijke vrijheid en het kosmopolitisme vaak uit op assimilatie, “auf Kosten der eigenen Seele”.¹⁵³ Met name de op West-Europa georiënteerde Joden, degenen die in de Duitse cultuur waren ingebed zonder bindingen met Oost-Europa, raakten hun hele Joodse achtergrond kwijt. De waarden van de burgerlijke middenklasse werden overheersend en ze werden gelijkgesteld met de ethische erfenis van de godsdienst.¹⁵⁴ Hier zag Buber ook de oorsprong voor een hardnekkig vraagstuk in de Joodse beweging: het verschil tussen de Joden in Oost- en in West-Europa. Terwijl in West-Europa sprake was van een grote ruimtelijke verspreiding en versplintering, ‘Zersprengtheit’, gecombineerd met de versnelde emancipatie in civiele zin, was er in Oost-Europa een grote gesloten gemeenschap, met een eigen cultuur en vooral ook een eigen taal. De emancipatie bereikte Oost-Europa niet en zo kon de Haskala, die eigenlijk hier ontstond, hier ook langzaam toegeëigend en verwerkt worden. Er ontstond een rijke Hebreeuwse literatuur en het Hebreeuws werd ook een taal waarin de moderne wetenschap en moderne ideeën uitgedrukt werd. Daarnaast was er het Jiddisch, in Bubers woorden het ‘volksidoom’, een *res sui generis*, een volledig

¹⁴⁹ Martin Buber, ‘Renaissance und Bewegung I’, In Buber, *Die Jüdische Bewegung*, 95.

¹⁵⁰ Idem, 97.

¹⁵¹ Idem, 98.

¹⁵² Idem, 97.

¹⁵³ Idem, 102.

¹⁵⁴ Georges L. Mosse, ‘La sécularisation de la théologie juive.’ *Archives de sciences sociales des religions* 30 (1985) 27-41.

gelijkwaardige taal waarin het ‘Volkstümliche’ zelf taal geworden was. Zo was er in het oosten wel een stevige bodem voor de Joodse renaissance en in het westen niet.¹⁵⁵

Met deze beoordeling van de verschillende groepen ‘maskilim’ stond Buber in de stroom van critici die eind 19^e eeuw een einde maakten aan de tot dan onverdeelde bewondering voor deze Joodse verlichters. In toenemende mate werden zij bekritiseerd om hun teniet doen van de hoop op een nationaal bestaan voor de Joden, door hun verlies van het Hebreeuws en door het verzwakken van de onderlinge band tussen de Joden. Deze kritiek is te lezen als een uiting van het opkomend nationaal bewustzijn in deze periode en Buber was een waardig representant hiervan.¹⁵⁶

De cultuur van de liberale, verlichte en gesecculariseerde Joden, de cultuur waarin Bubers generatie groot werd, sprak die nieuwe generatie niet aan. Ze waren eerder, als deel van de dan heersende neoromantische beweging in Midden-Europa, aangesproken door de Duits-nationale romantische denkers uit de romantische periode rond 1800. Zij waren juist op zoek naar een religiositeit en een Joodse identiteit, die hen niet zou terug zou leiden naar de hen volstrekt vreemde traditie van het orthodoxe, rabbijnse Jodendom. Buber was met zijn kritiek op de Verlichting en met zijn synthese van universalisme en Joods particularisme een uitdrukking van deze stroming en vond er ook veel weerklank.

In de periode dat Buber zich met Chassidisme en mystiek bezig hield, de periode van 1904 – 1909, liet hij zijn kritiek op de Joodse Verlichting niet los, maar deze kreeg wel een andere kleur. In de *Drei Reden* besprak hij het werk van Moritz Lazarus, die het boek *Die Erneuerung des Judentums* geschreven had. Wat daarin voorgesteld werd, was niet de vernieuwing die Buber voor ogen stond. “Rationalisierung des Glaubens, Vereinfachung des Dogmas, Milderung des Zeremonialgesetzes — das war alles.”¹⁵⁷ Geen vernieuwing, maar “Fortsetzung in einer leichteren, eleganteren, europäischeren, salonfähigeren Form.”¹⁵⁸ De afwijzing van deze vorm van modernisering van de Joodse godsdienst was er nog, maar het motief was verschoven. Eerst leek het vooral het verlies van de joodse, nationale kern in de persoon te zijn wat verloren ging, de assimilatie ten koste van de eigen ziel, later ging het om de theologische kern, om ‘Glauben’, ‘Dogma’, ‘Zeremonialgesetz’.

De aansluiting bij wat hij als profetische traditie in het Jodendom zag, betekende voor hem iets anders: “Gewiß, die Propheten sprachen von der Nichtigkeit aller Zeremonien, aber nicht um das religiöse Leben zu erleichtern, sondern um es zu erschweren, [...]“ Wat dat betekent is nog vaag,

¹⁵⁵ Idem, 103.

¹⁵⁶ Isaac E. Barzilay, ‘National and anti-national trends in the Berlin Haskalah.’ *Jewish Social Studies* 21 (1959) 165-192, hier 167. Wat Buber Oost-Europees en West-Europees noemt, noemt Barzelay Hebreeuwse en Duitse *maksilim*. Deze verschilden zowel in religieus als in ‘nationaal’ opzicht van elkaar. De Duits sprekenden waren ‘anti-nationaal’ en fel gekeerd tegen de Joodse orthodoxie, zij stonden een ‘verlichte’ godsdienst voor; de Hebreeuwse groep was meer nationaal georiënteerd en was er meer op uit om een afzonderlijke plaats voor de godsdienst in te ruimen dan er scherpe kritiek op te leveren.

¹⁵⁷ Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum* (Frankfurt a.M. 1920. 1e uitgave 1912), 66.

¹⁵⁸ Idem, 67.

maar de argumentatie is meer verbonden met de Joodse godsdienst dan met ‚het Joodse‘ in het algemeen.¹⁵⁹

4.1.2 *Diaspora*

Het is een van de clichés over de Joodse geschiedenis, dat met de vernietiging van de tweede tempel in het jaar 70 nC de Joodse diaspora begon en dat het Zionisme beoogde hieraan een einde te maken door een terugkeer naar het oude land. Geografische verspreiding van de Joden is echter een gegeven van alle tijden geweest. Na de Babylonische ballingschap van 586 v.C. hebben de Joden nooit meer uitsluitend in hun eigen land gewoond, of volledig onder een eigen politiek bestuur. Zich een plaats zoeken in verschillende omstandigheden en omgevingen is een vast onderdeel van de Joodse geschiedenis en dat gegeven heeft, in verschillende omstandigheden op verschillende manieren, de theologie en de Joodse wet beïnvloed. De ‘terugkeer naar Zion’ is op al deze plaatsen van vestiging meer een onderdeel van taal, ritueel en theologie geweest dan een werkelijk voornemen dat door de omgeving of het land van bestemming verhinderd werd. De Thora vervulde psychologisch gesproken in bepaalde zin de rol van een territorium, in de bijzondere vorm van wat Maier een ‘draagbaar territorium’ noemt.¹⁶⁰ Dat de godsdienst het eigen territorium verving was feitelijk al van meet af aan het uitgangspunt, illustreert Maier met een verhaal over Rabbi Jochanan ben Zakkai. Tijdens de belegering van de vesting van Jeruzalem ontsnapte de rabbi om aan Vespasianus, bevelhebber van de Romeinse troepen, toestemming te vragen om bijbelscholen op te zetten. De theologie eerder dan een territorium zou naar de rabbi’s overtuiging het volk bijeenhouden, zo legt Maier het uit, en dit is feitelijk de traditionele rabbijnse positie geworden. Het zionisme als oproep tot terugkeer uit de verstrooiing is in die zin een echt doorbreken van een lange traditie en het is geen wonder, dat de orthodoxe rabbi’s zich hiertegen verzet hebben. Zij waren gaan ‘wonen’ in de overtuiging dat er geen gewone terugkeer naar Zion mogelijk was, hoewel de terugkeer naar het geografisch Palestina feitelijk altijd een optie was. Als voorwaarde voor de terugkeer kwam de komst van de Messias centraal te staan en daarmee werd ‘Zion’ eerder een eschatologisch dan een geografisch begrip, eerder de tijd dan de plaats van de verlossing. Het Zionisme was in de ogen van orthodoxe Joden een in wezen seculiere beweging die van een messiaans verlangen een concreet verhuisplan maakte.

Ook de aard van de belofte die het volk van Abraham, Izaäk en Jacob gedaan zou zijn dat dit stukje grond hen toebehoorde was onderwerp van uiteenlopende interpretaties. Rosen heeft een mooi overzicht geleverd van de manier waarop dit in de loop van de Joodse geschiedenis verschillend

¹⁵⁹ Idem, 67.

¹⁶⁰ Emanuel Maier, ‘Torah as Movable Territory.’ *Annals of the Association of American Geographers* 65 (1975) 18-23.

geïnterpreteerd is, door tegenstanders van de Joden, maar vooral ook door hen zelf.¹⁶¹ En samen met de theologische interpretatie van deze belofte liep ook altijd een interpretatie van de aard en oorzaak van de ballingschap mee. ‘Eigen schuld’ was daarbij de overheersende toon. De belofte was voorwaardelijk, het volk had niet aan de voorwaarden voldaan, dus.

Hoe dat ook zij, de langdurigheid waarmee de Joden erin geslaagd zijn om in de verstrooiing een eigen identiteit, hoe ook gedefinieerd, te handhaven is gelegen in de sterke verbinding van volk en theologie, van een aard die geen ander volk gekend heeft, gedurende eeuwen waarin het wereldbeeld door de godsdienst werd bepaald. Maar in het neoromantisch geïnspireerde nationalisme was de verbinding tussen volk en territorium een thema en werd een volk zonder territorium als een probleem ervaren.

Buber had het bekende paradigma van Palestina – Romeinen / ballingschap - terugkeer naar Palestina zonder meer geaccepteerd. Hij schreef ook niet historisch over de diaspora, maar altijd in het licht van streven naar een *ander* Jodendom en een *ander* Joods volk. Want het was in de diaspora weliswaar een Joods volk gebleven, maar Buber kon er weinig positiefs in ontwaren. Met name de rol die de Wet ging spelen, een Wet die alleen nog naar de letter en niet meer naar de geest betekenis voor de gemeenschap had, was voor hem een kritisch punt. Hij sprak van een „Zwingherrschaft des ‚Gesetzes‘, d.h. einer mißverstandenen, verschnörkelten, verzerrten religiösen Tradition, [...] Und das Gesetz erlangte eine Macht, wie sie in keinem Volke und zu keiner Zeit ein Gesetz besaß. Die Erziehung der Generationen geschah ausschließlich im Dienste des Gesetzes.“

Ook de economische rol die de Joden in de maatschappij vervulden, was een bron van ‘ontaarding’: de Joden waren naar een exclusieve geldeconomie verbannen en zo “... löst sich der Sinn des Daseins immer mehr von aller Wirklichkeit ab, flüchtet immer weiter” [...] in eine völlig lebensfremde Geistigkeit hinein.“ Het ‘levensvreemde intellectualisme’, dat voor romantisch denkers sowieso een steen des aanstoots was, was voor deze romanticus verbonden met de ballingschap. Los van de voedende bodem van Palestina was de oorspronkelijke stem van de Joodse ‘stam’ verstomd, “die Seele unseres Volkes hat im Exil nur einige Worte gestammelt, die ihr Innerste verkündeten”. Deze paar authentieke woorden zijn slechts een onderstroom gebleven, ketterijen die steeds maar een klein gedeelte van de Joden bereikten. Het Chassidisme betekende voor Buber de uitbarsting van die onderstroom naar de openbaarheid.

‘Getto’ en ‘Golus’ waren de termen waarmee Buber de innerlijke vijanden van de vernieuwing in het Jodendom aanduidde. ‘Getto’ stond voor zinledige verstarde traditie van het wettische Jodendom, ‘Golus’ voor de “hohläugige Heimatlosigkeit, die allen einheitlichen Willen zersetzt.” Het antisemitisme droeg het zijne bij aan de kenmerkende karaktereigenschappen van de Joden: de Jood van ‘het wetstijdperk’ was een passieve held, een held in verdragen en koppigheid, zonder schreeuw en zonder trots. Het volk had grootsheid, maar ook ‘ellende en erbarmelijkheid’. Het was ‘een ziek

¹⁶¹ Jeremy Rosen, ‘Differing and Changing Attitudes in the Jewish Exegetical Tradition to the Fulfilment of the Biblical Land Covenant’. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71 (2008) 189-202.

volk', een 'afgemat volk', dat 'genezing' nodig had. Dit beschadigde volk dan moest de drager van de Zionistische beweging worden. De positie die Buber in het Zionisme innam, hing direct samen met deze analyse van Getto en Golus: het Zionisme moest ook een antwoord zijn op de ziekte die dit volk droeg.

Er was veel kritiek op Bubers feitelijk geheel afwijzen van de periode van de diaspora. Gershom Scholem bijvoorbeeld vond, dat Buber de ervaringen en de scheppingen in de diaspora gewoon oversloeg en alleen uit was op een vernieuwing van de verbinding met de bijbelse periode, ondanks de aantrekkingskracht die het Chassidisme op hem uitoefende.¹⁶² Voor Buber was dit oplosbaar door zijn concept van bovenstroom en onderstroom. De verbinding met de oude profetische traditie was in zijn beeld van de periode van de ballingschap nooit helemaal weg. Deze traditie was als lava ondergronds aanwezig en barstte soms naar de oppervlakte.

In de *Drei Reden* was het beeld van de ballingschap niet bijgesteld. Ook hier was het nog een begrip van ballingschap dat zowel geografisch als geestelijk was, niet alleen een verbanning uit een land, maar ook uit een 'Urwesen': "Auf die große schöpferische Epoche folgte das lange Zeitalter, das man in Wahrheit das Zeitalter des Exils nennen kann, denn es hat uns aus unserem Urwesen verbannt: die Epoche der unproduktiven Geistigkeit [...] die sich von Bücherworten, von Deutungen der Deutungen nährte und [...] ein armseliges, verzerrtes, krankes Dasein fristete."¹⁶³ De in de bijbelse periode altijd aanwezige strijd tussen de profeten en de 'goddelozen' was uitgedoofd, in plaats daarvan werd elke vernieuwing bestreden.¹⁶⁴

Het is begrijpelijk, dat historici zoals Scholem dit beeld van de Joodse geschiedenis in de diaspora afwezen. Het heeft weinig met wetenschappelijk historisch onderzoek te maken, een ambacht dat Scholem juist gepassioneerd beoefende. Uit zijn studies en bronnenuitgaven rond de Kabbala was de periode van de diaspora naar voren gekomen als een waarin zich heuse ontwikkelingen voordeden en waarover een betekenisvolle ideeëngeschiedenis op te stellen was. Maar Buber was geen historicus en het was eerder een theologisch geïnspireerde geschiedopvatting die hij hier etaleerde dan een die door historisch gericht onderzoek gevoed was. Hij was op zoek naar 'profeten', en in de periode van de ballingschap vond hij die niet, of alleen als 'ketterse' onderstromen.

4.1.3 Assimilatie

Het kan geen verbazing wekken, dat 'assimilatie', het opgaan van de Joden in hun omgeving, voor Buber deel van het Joodse vraagstuk was, en niet een deel van de oplossing ervan.

In 1871, met de emancipatie van de Duitse Joden, waren de Joden in elk Europees land behalve Rusland 'geëmancipeerd', dat wil zeggen gelijkberechtigde burgers geworden, in de geest van

¹⁶² Scholem had als historicus van de Kabbala juist veel oog voor de ontwikkelingen in de Joodse gemeenschappen in de diaspora. Alexander Altmann, 'Gershom Scholem 1897-1982.' *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 51 (1984) 3-4.

¹⁶³ Buber, *Drei Reden*, 49.

¹⁶⁴ Idem, 50.

de Franse Revolutie, maar dan zonder de revolutionaire drive erachter. Voor de Joden betekende dit, als aangegeven in de al geciteerde verklaring van Clermont-Tonnerre, uit 1789, dat ze ophielden een ‘natie’ te zijn, dat in de eigen gemeenschap geen eigen wetten golden, dat ze ten opzichte van de staat in dezelfde relatie stonden als de andere burgers: individueel, vrij, gelijkberechtigd.¹⁶⁵ In een verklaring van de Amerikaanse ‘reformistische’ Joden uit 1885 werden de gevolgen voor het Joodse zelfbesef en de Joodse definitie van de verhouding tussen religie en politiek helder geformuleerd. Na de ‘erkenning’, dat deze emancipatie de messiaanse hoop op waarheid, gerechtigheid en vrede voor iedereen dichterbij bracht, verklaarde deze groep: “We consider ourselves no longer a nation, but a religious community, and therefore expect neither a return to Palestine, nor a sacrificial worship under the sons of Aaron, nor the restoration of any of the laws concerning the Jewish state.”¹⁶⁶

De emancipatie maakte niet in één klap een einde aan het antisemitisme, noch aan de specifieke belemmeringen die er voor Joden golden. Wel bracht deze gelijkberechtiging een proces van assimilatie op gang, dat zeker ook in Duitsland, snel verliep.¹⁶⁷ De grote meerderheid van de Duitse Joden was volledig gesecculariseerd en had vrijwel geen kennis van het Jodendom, de Joodse geschiedenis, gebruiken en cultuur. Dit proces was verrassend snel verlopen is, zeker in het licht van de bijzondere relatie tussen volk en godsdienst bij de Joden. In de diaspora was de godsdienst het belangrijkste bindmiddel voor de gemeenschap geweest, zowel voor de Joden zelf als voor hun omgeving. In de Duitse context, anders dan in bijvoorbeeld de Russische, leidde secularisatie ook tot assimilatie. Het was niet netjes hen Joden te noemen of zichzelf als Jood te profileren. Wellicht was dit niet alleen opportunisme, maar ook echte verlegenheid met het vraag wat het betekende een Jood te zijn. Gezien het tempo van assimilatie was het niet verwonderlijk, dat dit bij veel Joden tot een identiteitscrisis leidde.¹⁶⁸

De Zionistische beweging verscheen op het toneel toen dit proces van secularisatie en assimilatie gaande was. Door de Joodse gemeenschap wederom als ‘nationaliteit’ te benoemen, ging het dwars tegen de net steeds breder geaccepteerde concepten in.¹⁶⁹ Van meet af aan kwamen in deze beweging twee motieven naar voren: voor velen maakte het blijvende antisemitisme duidelijk, dat de assimilatie tot mislukken gedoemd was c.q. mislukt was, hieruit kwam dan de eis tot een eigen thuisland voort, voor anderen werd het als groot verlies beleefd als een cultuur als de Joodse, met zijn lange geschiedenis, zomaar zou sterven, geassimileerd in haar omgeving op zou gaan. Buber hoorde tot de laatste, maar dat op eigen wijze.

¹⁶⁵ Zie voetnoot [134](#)

¹⁶⁶ Geciteerd in Smith, ‘Nationalism and religion’, 37.

¹⁶⁷ Over de sociale positie van Joden in Duitsland zie Till van Rahden, ‘Jews and the Ambivalences of Civil Society in Germany, 1800–1933: Assessment and Reassessment. Review article.’ *The journal of modern history* 77 (2005) 1030 – 1037.

¹⁶⁸ Urban, *Aesthetics of renewal*, 46; Robert Weltsch, ‘Einleitung’, Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden* (Köln 1963) xiv-xv.

¹⁶⁹ Hedva Ben-Israel, ‘Zionism and European nationalisms’, 94; Maurice Friedman, *Martin Buber’s life and work. The early years*, 40.

Naar Bubers opvatting kwam in de diaspora dat wat hij als de Joodse volksaard zag slechts ‘verwongen’ tot ontwikkeling. Assimilatie is een van de mogelijke uitkomsten van een lange periode van diaspora. Waar Buber de ervaring van de Joodse cultuur zag als de opstanding uit een half naar een volledig leven, was assimilatie de dood.¹⁷⁰ Getto en Golus, de al genoemde vijanden van de Joodse ziel in de diaspora, moesten bestreden worden, maar sinds de emancipatie was daar de assimilatie nog bijgekomen. Het was een ‘armzalige episode’, die uitgelopen was op ‘een woordrijk en inhoudsarm geklets’.¹⁷¹ De Verlichting bevrijdde het denken, op dat uitgangspunt is Buber nooit teruggekomen, maar die Verlichting kon haar schoonheid alleen vasthouden zolang de vrijheid veroverd moest worden; daarna liep ook zij op assimilatie uit.¹⁷² Voor het Zionisme was assimilatie geen goede voedingsbodem, zij hief immers de noodzaak ervan op.¹⁷³ Toen Buber in 1901 Herzl uitnodigde om in Leipzig een toespraak te komen houden, prees hij de stad aan als een geschikte plek voor Zionistische propaganda omdat de assimilatie nog niet zover voortgeschreden was.¹⁷⁴ Als oorzaak noemde hij het feit, dat er veel Joden uit het oosten, uit Rusland en Galicië, waren komen wonen, een punt dat hij later in algemenere zin als de redding voor het spook van de assimilatie ging benoemen. In het Oost-Europese Jodendom waren meer eigen cultuurelementen bewaard gebleven, de Verlichting was daar later op gang gekomen en de emancipatie helemaal niet.¹⁷⁵ Nergens heeft Buber zich uitgesproken tégen emancipatie, maar het ontbreken ervan leek hier toch een ‘blessing in disguise’.

Buber was in bepaalde zin een geassimileerde Jood, hij had na het thuisonderwijs van zijn grootouders, vooral gericht op talen, een weliswaar Poolstalige, maar op het Duitse *Bildungs*idee geënte opleiding genoten en hij was goed thuis in de brede Midden-Europese cultuur, niet alleen in het Joodse segment ervan. In die zin had hij het getto definitief verlaten. Maar hij was er trots op een Jood te zijn, hij wilde verbonden blijven met de traditie waar hij uitkwam, en voor zover hij die als problematisch beoordeelde, en we hebben gezien dat hij dat deed, die veranderen liever dan achter zich laten.

De bronnen voor die verandering zag hij deels in de Joodse traditie zelf: in zijn beeld van een Joodse geschiedenis die een bovenstroom en een onderstroom kende, wilde hij bij die onderstroom aansluiten. Maar hij gebruikte ook altijd niet-Joodse bronnen om die vernieuwing te concipiëren. In de volgende paragrafen zullen enkele daarvan aan de orde komen: het idee van de renaissance en de achtergrond van het Duitse romantisch nationalisme.

¹⁷⁰ Buber, ‘Das Zion der jüdischen Frau’, 38.

¹⁷¹ Buber, ‘Jüdische Renaissance’, 13.

¹⁷² Buber, ‘Renaissance und Bewegung 1’, 101.

¹⁷³ Herzl waardeerde assimilatie heel anders: het verlies van het assimilatievermogen in de Middeleeuwen is de *causa remota* van het antisemitisme. Theodor Herzl, *Der Judenstaat* (Berlijn, 1920, 1^e uitgave 1902) 35-36.

¹⁷⁴ Brief aan Herzl, 6-1-1899, in Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band 1: 1897 – 1918*. Heidelberg 1972, 146.

¹⁷⁵ Buber, ‘Renaissance und Bewegung 1’, 102.

4.2 Een Joodse Renaissance

Buber verlangde er evenzeer als zijn medezionisten naar om een einde aan de diaspora te maken. Zijn vroege teksten getuigen alle van een romantisch verlangen naar het verre land. Zijn eerste bijdrage aan *Die Welt*, het weekblad van de Zionistische organisatie sinds 1897, is een gedicht, in de vorm van een gebed. “Gott, gib die verlorene Glut / Meinem ermatteten Volke zurück, [...] / Weck‘ ihn, und Vater, zu Jordans Fluren / Führe den Drang.”¹⁷⁶

Het gedicht heeft de koortsachtige toon die in de neoromantische lyriek in die periode populair was, een lyriek waar Buber zeer vertrouwd mee was. De religieuze vorm en de gebruikte metafoor van het Joodse volk als kind van God is opvallend, waar zijn Zionisme toen nog niet expliciet religieus was ingekleurd.

Ook zijn tweede bijdrage was een gedicht, ‘Unseres Volkes erwachen’¹⁷⁷, uit het zelfde jaar 1899. Wederom een ellendige toestand waaruit het volk wakker geschud moest worden: „Empor, mein Volk, zu Ende ist die Nacht! / Steh‘ auf und schreite, denn jetzt wirst Du leben!“ . Ook hier klonken herhaalde verwijzingen naar God: het volk dat klaagt ‘Mein Gott hat mich verlassen!’, waarop ‘Gottes-Trost’ volgt, met de belofte ‘[...] ein eig’nes Haus, ein gottgeweihtes, wollen wir Dir bauen.’ Het Zionisme als beweging naar Palestina, ‘ein eig’nes Haus’, was bij Buber aangekomen, zoveel is duidelijk.

In 1900 schreef Buber, dat het parool niet was ‘terugkeer’, maar dat het om een nieuwe weg ging. ‘Wir wollen ein neues Palästina, wir wollen auch ein neues Judentum, eine zweite Jugend der Nation.’ Deze vernieuwingsbeweging was al gaande, zag Buber, hij noemde het een Renaissance, en déze wilde hij ondersteunen en verbreiden.

In 1901 schreef hij voor het tijdschrift *Ost und West*, gericht op verbinding tussen Oost-Europese en West-Europese Joden, het al genoemde artikel ‘Jüdische Renaissance’.¹⁷⁸ In deze tekst was de beweging van de focus van Palestina naar het Jodendom-waar-dan-ook duidelijk zichtbaar.¹⁷⁹ Buber zag de nationale bewegingen van die periode als uitingen van een nieuw type van nationalisme: ‘Es ist eine Selbstbesinnung der Völkerseele.’¹⁸⁰ Dat, en niet zelfbehoud of territoriale drang stond centraal bij dit nieuwe nationalisme. Voor Joden was deze zelfbezinning moeilijker dan voor andere volken. ‘Getto’ en ‘Golus’ vormden de innerlijke vijanden die andere volken niet hadden. ‘Staub und Spinnenweb des inneren Ghettos’ moesten weggeveegd worden, en dat was het programma van een beweging, niet van een partij.¹⁸¹ Het ging erom voorafgaand aan de uiterlijke *Heimat* een innerlijke te scheppen.¹⁸²

¹⁷⁶ Martin Buber, ‘Gebet’. *Die Welt* 1899, 26, 13.

¹⁷⁷ Martin Buber, ‘Unseres Volkes erwachen’. *Die Welt* 1899, 46, 14-15.

¹⁷⁸ Ook opgenomen in Buber, *Die Jüdische Bewegung*, 7-16. De verwijzingen zijn naar deze uitgave.

¹⁷⁹ Zie voor de betekenis van deze tekst ook Asher D. Biemann, ‘The problem of tradition and reform in Jewish renaissance and renaissancism’, *Jewish social studies* (2001) 62.

¹⁸⁰ Buber, ‘Jüdische Renaissance’, 7.

¹⁸¹ Idem, 13.

¹⁸² Idem, 15.

In het artikel 'Gegenwartsarbeit' formuleerde Buber het programmatische.¹⁸³ Deze leuze van 'Gegenwartsarbeit' vormde ook de inzet van de 'Democratische Fractie' op het 5^e Zionistencongres in 1901, een groep waar Buber deel van uitmaakte. Buber noemde in dit artikel 'politiek' slechts een 'laatste consequentie' van het Zionistisch programma, een taak die uiteindelijk door mensen die daar geschikt voor zijn uitgevoerd moet worden, maar de kern van de beweging is de "Umgestaltung des Volkslebens". De volgorde – eerst het land, dan de cultuur, of eerst de cultuur, dan het land – noemde hij hier 'van academische aard', in alle gevallen stond voor hem die opvoeding centraal. Volksoepvoeding was eigenlijk 'toegepast Zionisme', het ging er nu om eerst de opvoeders op te voeden.¹⁸⁴

De inzet van dit educatieve programma was niet een toevallige voorkeur voor dat type activiteiten, een voorkeur die er bij Buber zeker was. De centrale vraag voor hem was: moeten wij een volk als alle andere worden of zijn wij een ander soort volk, met daarom ook een ander type nationalisme?

Achad Haam, pseudoniem voor Ascher Ginzberg, een Joodse Hebreeuws schrijvende intellectueel uit Odessa, was de eerste die dit als probleem formuleerde, al in 1889. Hij schreef tegen de dan opkomende beweging onder Russische Joden om kolonies in Palestina te gaan stichten een artikel, 'Dit is niet de weg'. Verhuizing van Joden, of zelfs vestiging van een Joodse staat, was nog geen Joodse wedergeboorte, was zijn stelling, het ging om hun geestelijke inhoud, om hun cultuur. Deze was door eeuwenlange afgeslotenheid en het gettobestaan verkommerd, heropvoeding was de eerste taak. Zorg om het volk moest voorafgaan aan de zorg om het land.¹⁸⁵ Haam is altijd erg kritisch gebleven over het Zionistisch project in Palestina en heeft vooral geijverd voor de oprichting van een 'geestelijk centrum' aldaar, van waaruit een nieuwe band gesmeed kon worden tussen de verspreide Joodse groepen, leidend tot een nieuw 'nationaal' leven.¹⁸⁶ Dit was de specifieke invulling die Haam aan het begrip 'natie' gaf: een culturele eenheid. Niets meer, maar ook niets minder. Zelfs om een culturele eenheid te worden was er nog wel wat nodig voor de Joden.

Buber was zeer onder de indruk van Haam en van zijn benadrukken van de Joodse cultuur als grondslag voor de Zionistische beweging. Maar hij deed meer dan Haams ideeën naar de Zionistische congressen brengen, iets wat Haam zelf niet bereid was te doen. Hij bracht ze in de samenhang van het concept van een Joodse renaissance.¹⁸⁷ Hij is lang met het concept van de renaissance bezig geweest en gebleven. Vaak verwees hij naar de Italiaanse renaissance en dan met name het verschil tussen de fase van het trecento en het quattrocento: in het quattrocento was de renaissance al een gevestigde

¹⁸³ Martin Buber, 'Gegenwartsarbeit'. *Die Jüdische Bewegung* 17-22.

¹⁸⁴ Idem, 20-21.

¹⁸⁵ Weltsch, 'Einleitung.' Buber, *Der Jude und sein Judentum*, XVII.

¹⁸⁶ John M Efron, 'Elusive Prophet: Achad Ha'Am and the origins of Zionism, by Steven J. Zipperstein. Review.' *Slavic Review* 54 (1995) 148.

¹⁸⁷ Een mooie analyse van Bubers 'renaissancisme' levert Biemann, in Asher D. Biemann, 'The problem of tradition and reform', 58-87.

culturele traditie geworden, in het trecento werden de contouren nog ontwikkeld. Buber voelde zich meer verwant met de fase van de trecento- renaissance dan met de latere fases.

Elk idee van een renaissance veronderstelt een breuk in een traditie, een fase van verval en vervolgens de oproep tot herstel van verbinding met die afgebroken traditie. Burckhardt had in zijn werk over de renaissance uit 1860 het idee van ‘herstel’ aangevuld met een inzicht in de vernieuwende kant van dit ‘herstel’.¹⁸⁸ Dit inzicht was voor Buber belangrijk om zijn oppakken van de Joodse traditie als renaissance te kunnen benoemen. Ook Nietzsches benadering van de renaissance, als een beweging van een nieuwe sensualiteit en een wending naar natuur, weg van scholastiek, was van betekenis voor Buber.¹⁸⁹ Het zo opgevatte begrip van een renaissance maakte het voor hem mogelijk om weliswaar bij een verloren verklaarde traditie weer aansluiting te zoeken, maar hier wel selectief in te zijn. De afwijzing van het scholastieke Jodendom, niet alleen uit zijn eigen tijd en uit de tijd van de diaspora, maar ook uit de bijbelse periode, werd zo mogelijk, zonder het idee van een renaissance op te hoeven geven.¹⁹⁰

In zijn artikel ‘Feste des Lebens’, eveneens uit 1901, werd dit vernieuwend aanknopen wederom duidelijk.¹⁹¹ Hij maakte duidelijk waarom hij überhaupt over de Joodse feesten begon, daar waar hij zoveel aan ritueel en wetsnaleving als verstarde orthodoxie beleefde. Het was *niet*, zo benadrukte hij, ‘omdat een god hen opdroeg’. Door te spreken over ‘een god’ had hij al afstand geschapen. “Ich habe gelernt, ehrfurchtsvoll beiseite zu treten, wenn himmlische Satzungen des Weges einerschreiten”, schreef hij vervolgens ironisch.¹⁹² De reden was een andere, men zou kunnen zeggen een ‘nationale’. Een volk dat geen *Heimat* had, moest dit vervangen door een levende band van gemeenschappelijke, betekenisvolle belevenissen als het een volk wilde blijven. Feesten waren de manier waarop de geschiedenis van een volk tot ons kwam, met de werkzaamheid van een kunstwerk. Ze ‘belichaamden’ de ziel van een volk, zoals een stoffelijk kunstwerk de ziel van de kunstenaar belichaamde. De esthetiserende benadering van de traditie die in de neoromantiek van de *fin de siècle* zo overheersend was klonk hier helder door.

Het ging wederom, in de geschetste geest van Bubers renaissance-opvatting, niet om een terugkeer van de oude traditie, maar om ‘een tweede jeugd’.¹⁹³ Het waren niet de feesten van een dood verleden, maar van een levende toekomst, die bezig was te ontstaan. Door de feesten werd het verleden aan de toekomst gebonden. Het waren feesten ‘zum Gedächtnis der Bauern, die noch nicht geboren sind’.¹⁹⁴ En het zullen geen boeren in Polen zijn die hij hier in gedachten heeft, de landbouw was niet een bedrijfstak immers waar Joden sterk vertegenwoordigd waren. Het gaat hier om de

¹⁸⁸ Asher D. Biemann, ‘Aesthetic education in Martin Buber: Jewish renaissance and the artist.’ In Michael Zank (ed.), *New perspectives on Martin Buber*, 90.

¹⁸⁹ Biemann, ‘Aesthetic education in Martin Buber’, 92.

¹⁹⁰ Idem, 93.

¹⁹¹ Martin Buber, ‘Feste des Lebens’ (1901). In Buber, *Die Jüdische Bewegung*, 23-27.

¹⁹² Idem, 25.

¹⁹³ Buber, ‘Jüdische Renaissance’, 15.

¹⁹⁴ Buber, ‘Feste des Lebens’, 26-27.

toekomstige ontginning van het nieuwe land in Palestina. Daar, en in de beweging die naar Palestina toewerkt, zullen deze feesten betekenis krijgen.

In het al eerder aangehaalde ‘Das Zion der jüdischen Frau’ werd nog eens de relatie tussen het heden, het nu, hier, in Europa, en de toekomst, later, in Palestina/Zion benoemd. “In den Seelen muß Zion geboren werden, bevor es in der sichtbaren Wirklichkeit geschaffen werden kann. [...] Wenn alle, die zu uns gehören, ihren Zionismus nicht bloß mit Worten, sondern mit ihrem ganzen Sein betätigen werden und [...] auch *leben* werden, wenn so ein Zion der Seelen dar sein wird, [...], wird das andere, das palästinensische Zion nicht lange auf sich warten lassen.”¹⁹⁵

In ‘Renaissance und Bewegung’ uit 1903 greep Buber nog eens terug op zijn renaissancebegrip.¹⁹⁶ Hier liet hij de Joodse renaissance in de tweede helft van de achttiende eeuw beginnen, met tweeërlei aanvallen op het verkalkte orthodoxe Jodendom: Haskala en Chassidisme. De eerste bevrijdde de gedachten uit de boeien, de tweede het gevoel. Buber zag in het dubbele karakter van de Joodse renaissance, de combinatie van Haskala en Chassidisme, wederom een parallel met ‘de grote tijd van het trecento en quattrocento’. Ook daar enerzijds een mystiek-gevoelsmatige beweging - we mogen aannemen dat hij hier op Jakob Boehme duidt, een mysticus over wie hij zijn afstudeeropstel schreef – en anderzijds de filologische en ideeënbeweging van het humanisme. Ze bestreden elkaar, maar vormden samen de wedergeboorte die juist ook daardoor meer dan een terugkeer was. Door meer dan een terugkeer te zijn kon de Joodse renaissance een nieuw type Joodscheppen.¹⁹⁷

Maar zonder verbinding met een volk kon het met ‘nieuwe Joden’, zo leek Buber overtuigd, niet goed aflopen. “Der befreite Gott stürmte ins Uferlose [...].”¹⁹⁸ Het liep voor velen uit op assimilatie, ten koste van de eigen – Joodse – ziel. Dat de Joodse renaissance niet in zijn geheel in dit oeverloze niets beland is, was volgens Buber te danken aan de Oost-Europese Joodse gemeenschappen. Doordat dit nog echte levende gemeenschappen waren, was hier de verbinding van intellectuelen met een gemeenschap wél aanwezig. Dit uiteenlopen van oost en west betekende voor de Joodse renaissance een echte belemmering om de nieuwe Jood – die door Haskala en Chassidisme was voorbereid – tevoorschijn te brengen. Pas de nationale beweging, het Zionisme, deed dat. “Die Renaissance des Judentums will sich erfüllen; [...] Sie verbindet den Westen mit dem Osten. Indem Westen und Osten einander durchdringen, entsteht neue Fruchtbarkeit – spezifisch jüdische Fruchtbarkeit [...].”¹⁹⁹

In 1900-1901 vestigde Buber in Berlijn een sectie voor Joodse kunst en wetenschap in de Berlijnse Zionistische vereniging. Hij wilde hiermee ruimte bieden aan mensen die buiten de ‘partij’ stonden, maar op een andere wijze wel sterk met het Zionisme waren verbonden. Met deze en

¹⁹⁵ Buber, ‘Das Zion der jüdische Frau’, 29.

¹⁹⁶ Buber, ‘Renaissance und Bewegung I’, 95-109.

¹⁹⁷ Idem, 99.

¹⁹⁸ Idem, 101.

¹⁹⁹ Idem, 107.

dergelijke activiteiten trad Buber feitelijk op als verbindingsschakel tussen een al op gang gekomen vooral artistieke ‘renaissance’, die vooral in Oost-Europa plaatsvond, en de Zionistische organisatie zoals die in Midden- en West-Europa gestalte kreeg.²⁰⁰

Bubers invulling van het Zionisme wordt door Biemann getypeerd als *Bildungszionismus* en hij verbindt het met Bubers specifieke invulling van het renaissancebegrip.²⁰¹ Het ging Buber wel om Verlichting, maar niet alleen om intellectuele Verlichting. Kunst kon een alternatief vormen voor de eenzijdig intellectualistische Bildung, een ‘manier om Verlichting van het intellect *af te leren* en de kloof tussen geest en natuur te herstellen’.²⁰²

In ‘Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung’, een artikel van Buber uit 1902, schetste hij een beeld van de ‘creatieven’ zoals hij die zich voorstelde, en de rol die ze in het Zionisme konden spelen. ‘Der Schaffende’ was niet de kunstenaar; een kunstenaar was vooral bezig met het scheppen van het kunstwerk, het ding zelf, ‘het medium voor de mededeling’ en was ook tot die media beperkt.²⁰³ ‘Der Schaffende’ was evenmin de intellectueel, een intellectueel was uit op waarheid, op de ontwikkeling van abstracte ideeën en niet op de eenmalige en unieke beleving van de werkelijkheid in al zijn veelvoudigheid.

Maar de ‘Schaffende’ was tegelijkertijd intellectueel en kunstenaar, hij was, zoals Biemann zegt: ‘niemand anders dan de *uomo universale* van de Renaissance’.²⁰⁴

De tragiek van de Joodse ‘Schaffende’ was, dat hij losstond van het volk, van het ‘natuurlijke leven van de gemeenschap.’ Er was een diepe kloof tussen de ‘Schaffenden’ en het volk, ze spraken een andere taal, hadden een andere wil, er was geen brug. En deze kloof was het resultaat van een ‘grote en gruwelijke pathologie van twee millenia van ons volk’. De langdurige diaspora en niet de pas sinds kort actuele emancipatie en assimilatie waren er dus de oorzaak van.²⁰⁵ Ook door deze verbinding te leggen maakte Buber de relatie tussen kunst en creativiteit met zijn renaissancebegrip duidelijk.

In de *Drei Reden* plaatste hij het idee van fundamentele vernieuwing tegenover het dan populaire evolutiedenken. Het evolutie-idee had goed gewerkt in natuurwetenschappen, maar slecht in maatschappij- en geesteswetenschappen: het ondergroef elke idee van heroïsche veranderzucht en wilde alleen nog maar kleine stapjes vooruit zien. Maar Buber wilde „durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung.“²⁰⁶

Ook bij Haam ontbrak het idee van een absolute vernieuwing van het Jodendom. Haam verwachtte alles van de vorming van een geestelijk centrum in Palestina, dat zou de vernieuwing

²⁰⁰ Kohn, *Martin Buber*, 38.

²⁰¹ Biemann, ‘Aesthetic education in Martin Buber,’ 88.

²⁰² Idem, 86. Cursivering van Biemann.

²⁰³ Martin Buber, ‘Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung’ (1902). *Die Jüdische Bewegung*, 68.

²⁰⁴ Biemann, ‘Aesthetic education in Martin Buber,’ 105.

²⁰⁵ Buber, ‘Die Schaffenden,’ 75.

²⁰⁶ Buber, *Drei Reden*, 59-61.

brenge. Maar het was omgekeerd: zo'n centrum kon alleen vernieuwend zijn, als het uit de vernieuwing voortkwam.²⁰⁷

Concluderend kunnen we stellen, dat Buber in zijn renaissancebegrip veel samenbracht: het nationalistisch paradigma dat het bij het Zionisme niet om een geboorte, maar om een wedergeboorte ging, de renaissancistische hang naar voor esthetiek en zijn drang om niet later, maar nú aan die wedergeboorte te werken, door oude tradities een werkelijk 'nieuw' leven in te blazen. Zo kon hij optreden als verbindingsschakel tussen de vooral artistieke 'renaissance', die in Oost-Europa plaatsvond, en de Zionistische organisatie zoals die in Midden- en West-Europa gestalte kreeg.

4.3 De romantische erfenis: Herder en Fichte

De periode waarin Buber op het toneel verscheen was de periode van de Duitse, of beter Midden-Europese, neonationalistische en neoromantische jeugdbeweging. In deze kringen was er ook weer belangstelling voor de ideeën van de filosofische grondleggers van het Duitse nationalisme, Herder en Fichte. Buber verwees in zijn teksten nergens expliciet naar het denken van het romantisch nationalisme van Herder of naar Fichtes denken over de natie, toch is in veel van zijn stukken hun denken als achtergrond herkenbaar. In de fin-de-siècle sfeer van rond de eeuwwisseling, zeker in de jeugdbeweging waar de Joodse jeugdorganisaties deel van uitmaakten, kwamen veel van hun ideeën in een eigentijdse vorm weer tot uitdrukking. Eerst is in het navolgende Bubers verwerking van Herders ideeën aan de orde, daarna wat Buber met Fichte deed.²⁰⁸

4.3.1 Buber en Herder

Van Herder klonk bij Buber vooral het idee door van een *Volk* als natuurlijke eenheid, met specifieke eigenschappen die voor elk volk uniek waren, en het idee van een gemeenschap van volkeren.

Herder zag de natie niet als een eenheid die familieverbanden, clans of stammen verving, maar hier een continuüm mee vormde en net zo 'natuurlijk' was. De culturele banden tussen leden van een natie waren geen artefacten die van bovenaf werden opgelegd, maar resultaat van processen die van binnenuit kwamen, gedeelde betekenisgevingen en sentimenten die na verloop van tijd de collectieve ziel van een volk vormden. Dit gedeelde erfgoed gaf een natie en de leden ervan hun onderscheidende

²⁰⁷ Idem, 68.

²⁰⁸ Bij de bespreking van Herder laat ik me leiden door Frederick M. Barnard, die in meerdere, ook al oudere artikelen, de politieke ideeën van Herder bespreekt. Frederick M. Barnard, 'The Hebrews and Herder's political creed.' *The Modern Language Review* 54 (1959) 533-546. Barnard, Frederick M., 'Herder and Israel', *Jewish Social Studies* 28 (1966) 25-33. Frederick M. Barnard, 'Metaphors, laments, and the organic community'. *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue canadienne d'Economie et de Science politique* 32 (1966) 281-301. Frederick M. Barnard, 'National culture and political legitimacy: Herder and Rousseau', *Journal of the History of Ideas* 44 (1983) 231-253.

kenmerken. Het gaf een gevoel van identiteit en van verbondenheid en legde de basis voor de wens bij elkaar te blijven.²⁰⁹

Taal speelde voor Herder bij deze identiteitsvorming een wezenlijke rol. Hij zag taal als in eerste instantie innerlijke taal, de weg tot bewustwording van zichzelf die mensen eigen is en tot mensen maakt. Maar het was nooit taal in het algemeen, het was altijd een specifieke taal: Duits, Russisch of Jiddisch. De mensen die dezelfde linguïstische betekenissen aan de wereld gaven, vormden voor Herder het vertrekpunt voor een natie. In Barnards weergave: "A nation is the natural extension of the family because the family is the earliest group to share linguistic meanings."²¹⁰

Voor Herder was de geschiedenis van het Joodse volk een belangrijk voorbeeld om zijn ideeën over wat een natie constitueerde te illustreren. Aan de hand van de Joodse geschiedenis wilde hij niet alleen begrijpen hoe Israël als 'natie' in stand was gebleven, maar vooral de rol van gedeelde ideeën bij de overdracht van een nationale cultuur en traditie.²¹¹ Hij zag vijf historische determinanten hierin: het land, de wet, taal en folklore, de nadruk op familiebanden en eerbied voor de voorouders. Uit de samenhang van deze factoren was de Joodse natie ontstaan, en ze kon door dat samen werkzaam zijn van factoren voortbestaan, ook als er één element was weggevallen.²¹²

Herder zag Mozes als architect van de Joodse natie, niet omdat hij die natie aan de tekentafel ontwierp, maar juist omdat hij het Joodse volk instituties gaf die aanknoopten bij de familiale en stamverbanden en –tradities, en daarmee een natie schiep die het geheel van historisch gegeven sociale eenheden niet verving, maar versterkte, erop gebouwd was. Een natie bestond niet uit individuele burgers, maar uit deze intermediaire verbanden.²¹³

Wat de Joden betreft was Herder niet tégen emancipatie, maar hij was niet erg bezig met individueel burgerschap. Assimilatie was voor hem echter geen optie. "Das Volk ist und bleibt also auch in Europa ein unserem Weltteil fremdes Asiatisches Volk, an jenes alte, unter einem entfernten Himmelstrich ihm gegebene und nach eigenem Geständnis von ihm unauflösliche Gesetz gebunden. Da Israel sich in seinen Gebeten als ein von allen Völkern unterschiedenes eignes Volk achtet; wie konnte es von andern Nationen anders geachtet werden."²¹⁴ Alleen als ze onder díe hemel de draad weer op zouden pakken die tweeduizend jaar geleden gebroken was, zouden ze hun nationaal zelfrespect en hun specifieke nationale karakter weer kunnen herwinnen.²¹⁵

Zo dacht Herder. En veel van zijn denken was deel van het ideeëngoed van de jonge generatie rond 1900. Toen Paula Winkler, Bubers latere echtgenote, in 1899 aan hem schreef: "Sind Nationen nicht auch Individualitäten, haben nicht auch Völker Seelen?"; dan vertolkte ze wellicht wat common

²⁰⁹ Barnard, 'Herder and Rousseau', 241-242.

²¹⁰ Idem, 243.

²¹¹ Barnard, 'Herder and Israel', 25.

²¹² Idem, 26.

²¹³ Barnard, 'Herder and Rousseau', 246-247.

²¹⁴ Geciteerd in Barnard, 'The Hebrews and Herder's political creed,' 533. Zie ook Barnard, 'Herder and Israel', 30.

²¹⁵ Idem, 31.

sense was in de wereld waarin zij beiden leefden.²¹⁶ In 1900 formuleerde Buber wat hij in het nationalisme van die tijd tot uitdrukking zag komen: “nicht der Besitzdrang und die territoriale Expansionskraft der Nationen will sich nun ausleben, sondern ihre individuelle Nuance. Es ist eine Selbstbesinnung der Volkerseele. Man will die unbewußte Entwicklung der nationalen Psyche bewußt machen. Man will die spezifischen Eigenschaften eines Blutstammes gleichsam verdichten und schöpferisch verwerten; [...] nur wenn jedes Volk aus seinem Wesen heraus spricht, mehrt es den gemeinsamen Schatz.” Hij vervolgde met een beeld van “[...] ein Menschheitsleben, in dem jeder Einzelne und jedes Volk mitschafft und mitgenießt, ein jedes in seiner Art und nach seinem Werte.”²¹⁷ Het was een beeld van nationalisme en van de gemeenschap van naties, een gemeenschap waarin iedere natie de eigen individuele en specifieke aard tot ontwikkeling zou brengen, dat helemaal aansloot bij het Herderse gedachtengoed. Het waren vergelijkbare woorden als waarmee Herders positie te karakteriseren is. Wederom in Barnards weergave: “[...]each nation, by fully realizing its distinctive essence, enriched the quality of humanity at large.”²¹⁸ De ene natie was niet beter dan de andere, alleen maar anders. “Nations are compared to plants, to so many diverse flowers in the garden of humanity.”²¹⁹ Buber leefde binnen dit paradigma toen hij de ontdekking en ontwikkeling van het specifiek Joodse propageerde.

Ook over de betekenis van taal had Buber inzichten die helemaal in de lijn van denken van Herder stonden. In zijn referaat over de Hebreeuwse taal uit 1909 begon hij met het probleem, dat hij hierover niet in het Hebreeuws kon spreken. Hij kon het niet omdat hij niet in het Hebreeuws kon denken en hij benoemde dit als tragisch, met een tragiek die zijn individuele geval te boven ging en die pas te bevatten was als de betekenis van de taal voor het leven van een volk begrepen werd.²²⁰ Hij zag de taal als de bewustzijnsvorm van een volk. Het volksbewustzijn kon allerlei inhouden hebben, maar slechts één vorm, die van zijn taal.²²¹ Een taal constitueerde een volksgemeenschap, doordat hij de grenzen trok waarbinnen hun onderling netwerk van relaties zich afspeelde. De taal constitueerde de eenheid van het volk tegenover de buitenwereld en tegenover de interne ‘samenstellende delen’. Dat het Joodse volk de eenheid van taal verloren had, was de ernstigste kwaal waar het aan leed. “Und wenn durch das Fehlen des eigenen Landes uns das normale Volksleben versagt ist, so wird durch die Verdrängung der eigenen Sprache das Volksleben überhaupt, der Fortbestand der Nation in Frage gestellt.”²²²

²¹⁶ Brief van Paula Winkler aan Martin Buber, 16./17.8.1899. *Briefwechsel* 1, 150.

²¹⁷ Buber, ‘Jüdische Renaissance’, 7-8

²¹⁸ Barnard, ‘Herder and Rousseau’, 234.

²¹⁹ Idem, 242. Een dergelijk beeld van Herders denken over nationalisme werd ook geschetst door Kohn, in Kohn, *The idea of nationalism*, 427 – 451. Ook voor Kohn was Herder een humanitair denker en democraat (447), een beeld dat niet past bij het ‘oostelijk’ nationalisme waar het Duits nationalisme vaak het voorbeeld van is.

²²⁰ Martin Buber, ‘Die hebräische Sprache. Aus einem Referat, gehalten auf der Konferenz für hebräische Sprache und Kultur in Berlin am 19. Dezember 1909.’ *Die jüdische Bewegung*, 174-190.

²²¹ Buber, ‘Die hebräische Sprache’, 175.

²²² Idem, 177.

Voor Herder was duidelijk, dat een mens door het zich toe-eigenen van een taal tegelijkertijd deel van een volk werd: je kon geen mens worden zonder tegelijkertijd Duitser of Fransman of Rus te worden. Buber dacht er niet anders over. “Denn es ist nicht gleichgültig, sondern von höchster Bedeutung, in welcher Sprache das Individuum zu sprechen beginnt. In der Sprache eines Volkes haben sich seine Urkräfte aufgespeichert, bereit in jedem wirksam zu werden, der diese Sprache als den notwendigen, ja einzigen Ausdruck seiner ursprünglichen Regungen erlebt [...]sie nicht als *eine* Sprache, sondern als *die* Sprache, als das wunderbare Wort des Daseins selber empfängt.“²²³.

Voor Buber was herstel van het Hebreeuws als *lingua franca* voor alle Joden een belangrijk onderdeel van de Joodse renaissance: aanknopen bij de antieken, net als de Italianen in het trecento, en ditmaal niet alleen in de cultuur aansluiten, maar ‘auf dem Gebiete des gesamten Volksleben. Wir wollen das Judentum retten vor dem Verfall, [...] wir haben nur einen Helfer [...] das ist die Urzeit unseres Volkes.’²²⁴

Over de betekenis van het land, de geografische omgeving, en van de cultuur, in de brede betekenis van *Sitte*, voor de ontwikkeling van een volk dacht Buber geheel in de lijn van Herder. Net zoals een mens niet in een taal, maar in een specifieke taal mens wordt, zo wordt een mens dat ook op een specifieke plaats en te midden van een specifieke cultuur. Deze drie elementen, taal, land en cultuur, benoemde Buber in zijn *Drei Reden* als de elementen waardoor bij individuen hun gevoel bij een specifiek volk te horen tot stand kwam. Nadat het individu op deze wijze in dit volk was opgenomen, kwam ook de geschiedenis, in de reeks van voorouders, in het zicht: het individu merkte dat het niet alleen bij deze groep hoorde, maar dat deze groep ook een geschiedenis had die zich in zijn wezen had neergelegd. “Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit. [...] Jetzt ist ihm das Volk eine Gemeinschaft von Menschen, die waren, sind und sein werden, eine Gemeinschaft von Toten, Lebenden und Ungeborenen, die zusammen eine Einheit darstellen.“²²⁵

Dit was de Jood die Buber wilde aanspreken en oproepen om tot zijn Joodse aard terug te keren. Dit was niet een Jood die door antisemitisme Jood geworden was, ook al had dit wel zijn sporen nagelaten, maar voor Buber waren dit feitelijk oppervlakkige sporen vergeleken bij wat de veel verder teruggaande ontstaansgeschiedenis van dit volk in hen had neergelegd. Dat was voor hem ‘het Joodse vraagstuk’ „Es ist einmal [...] gesagt worden: „Was ein auf die einsamste, unzugänglichste Insel verschlagener Jude noch als ‚Judenfrage‘ anerkennt, das einzig ist sie“. Ja, das einzig ist sie.“²²⁶

Samenvattend kunnen we concluderen, dat Buber net als Herder de volksaard als bouw materiaal ook voor de individuele ziel zag, dat volk en individu zich als het ware samen

²²³ Idem, 180.

²²⁴ Idem, 181.

²²⁵ Buber, *Drei Reden*, 19-20.

²²⁶ Idem, 27

constitueerden, en dat volkeren net als individuen door hun ‘individuele’ aard en geschiedenis zich van elkaar onderscheidden. Niet slechter of beter, maar Duitser of Joodser.

4.3.2 *Buber en Fichte*

Aan Fichte ontleende Buber vooral het idee van een opvoeding van het volk tot een nationale eenheid. Fichte was daarbij heel expliciet, anders dan Herder die meer impliciet lijkt ‘mee te lopen’, een belangrijke inspiratiebron voor Buber en de zijnen. Terugkijkend schreef Hugo Bergmann, in een brief aan Buber: „Nur weil wir Fichte hatten, fanden wir die entsprechende Strömungen der jüdischen Kultur, verstanden wir erst das Judentum. Dort wurden wir erzogen, hier haben wir entdeckt.“²²⁷ Het enthousiasme van de Zionisten voor Fichte mag verrassend heten, niet omdat Fichte een Duitse romantische nationalist was, maar omdat hij ook bekend staat als antisemiet. Voigts laat zien, dat Fichte zich altijd verzet heeft tegen ongelijke behandeling van Joden en daar ook aan de universiteit conflicten over aanging.²²⁸ Hij sluit daarbij overigens niet uit, dat Fichte een antisemiet was, of dat hij weinig sympathie voor Joden had, maar hier ging het enthousiasme van de Zionisten voor Fichte helemaal niet over, noch hebben ze zich in een discussie hierover begeven. Dé uitspraak van Fichte die vaak aangehaald wordt om het antisemitisch karakter van zijn visie op de Joden te bewijzen is daarentegen juist een van de uitspraken waarom veel vroege Zionisten hem waardeerden. Hij was weliswaar voor een eerlijke en menselijke behandeling van Joden, maar “ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey.” Zionisten als Robert Weltsch en Hugo Bergmann, allebeiden uit de kring van Buber, zagen hierin vertolkt hun eigen oproep tot ‘beking’, tot een wedergeboorte van het Jodendom, tot het afschudden van alles wat de diaspora en assimilatie had gebracht en de terugkeer naar hun ware aard. In die zin wilden zij zelf ook wel de oude Joodse hoofden afhakken en vervangen door nieuwe.

Overigens ging Fichte in de aangehaalde tekst specifiek in op het geven van burgerrechten. De zin die volgt op de ‘onthoofdingszin’ luidt: “Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern, und sie alle dahin zu schicken.”²²⁹ Het idee dat er ‘bescherming’ nodig was, klonk wederom onheilspellend, maar het ging de Zionisten om het vervolg: de Joden hoorden bij een ander land, daar moesten ze dan ook maar heen. Anders dan bij Clermont-Tonnerre was dit voor Fichte kennelijk geen open keuze voor de individuele Jood, hij wilde ze er gewoon heen sturen, maar dit kon de jonge Zionisten van een eeuw later niet deren.

²²⁷ Martin Buber, *Briefwechsel* I, 389.

²²⁸ Manfred Voigts, ‘Fichte as “Jew-hater” and prophet of the Zionists.’ In *Leo Baeck Institute Yearbook* 45 (2000) 81-91.

²²⁹ Zie Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke*, vol. VI, 247-249). [Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. Urheberrechtsfreie Ausgabe, Kindle edition location 1706]. Geciteerd door Voigt, ‘Fichte as “Jew-hater”’, 82, en in een iets afwijkende vertaling in Mendes-Flohr, *German Jews*, 14.

Er waren nog twee andere elementen in het denken van Fichte waarbij de Zionisten graag aanknoopten. Ze zochten naar een ethische en religieuze verankering van het nationalisme en die vonden ze bij Fichte. Fichte gaf het nationalisme een taak die de religie eerder had. Nationalisme werd een kwestie van persoonlijke ethiek, een persoonlijke taak en dat was precies de opvatting die de jonge romantische Zionisten over hun keuze voor het Zionisme hadden.²³⁰ Ook Buber zag deze persoonlijke keuze niet als alleen maar politiek: “Es gilt hier nicht die Sache zwischen Nationalisten und Nichtnationalisten oder dergleichen; das ist alles Oberfläche und unwesentlich; es gilt hier die Sache zwischen Wählenden und Geschehenlassenden, zwischen Zielmenschen und Zweckmenschen, zwischen Schaffenden und Zersetzenden, zwischen Urjuden und Galuthjuden. Urjude aber nenne ich den, der in sich der großen Kräfte des UrJudentums bewußt wird und sich für sie, für ihre Aktivierung, für ihr Werkwerden entscheidet.”²³¹

Ook herkenbaar in Fichte was het beeld van een volk in diaspora, zowel in de betekenis van geografische verspreiding en statenloosheid als in de betekenis die Buber eraan gaf, namelijk die van vervreemding en verzwakking. De situatie waarin de Duitsers verkeerden toen Fichte zijn *Reden an die deutsche Nation* schreef, ervoeren de Zionisten als vergelijkbaar met hun eigen situatie.²³² Het was een troost te zien, dat de Duitsers eerder voor hetzelfde vraagstuk hadden gestaan, en de hartstochtelijke oproep van Fichte tot een krachtige nationale opvoeding was een oproep die Buber en de zijnen steeds ook deden.²³³

Bij Fichte sterker dan bij Herder bekruipt de lezer van deze teksten het gevoel dat de Zionisten er wel heel eclectisch mee omgingen: eruit halen wat hun paste, negeren wat hun niet paste. Zo schrijft Mosse bijvoorbeeld: “Fichte's Speeches to the German Nation (1808) were invoked as a relevant call to national unity worth heeding, and the individualism and ethical concerns which they had addressed were praised, but the equally loud assertions of German superiority overlooked.”²³⁴

Belangrijk blijft, dat de jonge Zionisten waar Buber een zegsman voor was zonder problemen aansloten bij het Duitse nationalisme dat deel van de *Zeitgeist* uitmaakte. Het was een deel van hun eigen bagage en het maakte de verbinding met de in een Midden-Europese context opgegroeide generatie mogelijk.

²³⁰ Stefan Vogt, ‘Robert Weltsch and the paradoxes of anti-nationalist nationalism’, *Jewish Social Studies New Series* 16 (2010) 85-115, 91. George L. Mosse, ‘Can nationalism be saved? About Zionism, rightful and unjust nationalism’, *Israel Studies* 2 (1997) 161.

²³¹ Buber, *Drei Reden*, 53.

²³² Vogt, ‘The paradoxes of anti-nationalist nationalism’, 90.

²³³ Idem, 92. Er is kennelijk genoeg verbinding tussen de pedagogische opvattingen van Fichte en Buber om hen in één boek bijeen te brengen. Ik heb het niet ingezien, maar noem het toch even: Hans Duesberg, *Person und Gemeinschaft. Philosophische-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber*. Bonn 1970.

²³⁴ George L. Mosse, ‘Can nationalism be saved?’, 162.

4.4 Esthetische opvoeding van het volk

Het is al een paar keer aan de orde geweest: voor Buber was opvoeding van het Joodse volk een centrale opdracht voor de Zionistische beweging. Hier zal dit idee nader onderzocht worden, vooral gericht op de esthetische opvoeding, mede omdat het zo'n belangrijk discussiepunt was binnen de Zionistische organisatie.

Eind 1901 werd het vijfde congres van de Internationale Zionistische Organisatie gehouden. Op dit congres constitueerde een groep geestverwanten onder leiding van Chaim Weizmann zich als de 'democratische fractie'. Buber voerde namens deze groep het woord, met een referaat over Joodse kunst. Joodse kunst betekende voor Buber in het licht van de Joodse geschiedenis een 'wedergeboorte van de creativiteit'.²³⁵ Hij onderscheidde in zijn tekst ontwikkelingsfasen in het ontstaan van een Joodse 'nationale kunst'. De eerste was die waarin kunstenaars van Joodse komaf opkwamen. In de gettoperiode was hier geen sprake van, de orthodoxie had zich tegen elk esthetisch genoegen gekeerd, maar als deel van de sinds de Joodse Verlichting ontstane openheid voor impulsen van buiten, voor 'de algemene ontwikkeling van de beschaving', was deze ruimte wel ontstaan. Een tweede fase was het gebruik van de in de Joodse traditie ontwikkelde motieven en stof. Dit was het materiaal waarmee de kunstenaars een nieuwe schoonheid moesten opbouwen. Maar ook dat was volgens Buber nog geen 'nationale kunst'. Die kon er pas zijn als er een samenhangend volksleven was, en zo'n volksleven op zijn beurt kon er pas zijn als het vaste grond onder voeten had: een eigen land.²³⁶ De weg hierheen, de Zionistische beweging, was de 'voortschrijdende wedergeboorte', die de voorwaarde was om een Joodse kunst te laten ontstaan en groeien.

Buber noemde het Zionisme en de Joodse kunst de twee kinderen van dezelfde wedergeboorte, waarbij het Zionisme de 'oudere broer' was van de Joodse kunst. De betekenis van die kunst was die van 'een grote opvoeder' tot een esthetische blik, tot 'aanschouwen en ervaren' überhaupt. Dit vermogen moest het Joodse volk herwinnen op het door orthodoxie beheerste gettobestaan om volledig mens te kunnen worden, "denn nur ganze Menschen können ganze Juden sein."²³⁷

Ook in directere zin was de kunst van belang: de taal van de kunst was de meest suggestieve taal, die het duidelijkst het wederopgestane Jodendom zou verkondigen, tegenover iedereen die beweerde dat dit volk dood was. Maar ze zou ook de Zionisten opvoeden, door 'het diepste geheim van onze volksziel, het grote mysterie van Jeschurun'²³⁸ te openbaren. 'We zullen haar aanschouwen en ons heiligdom vereren.' Hier leek de kunst wel heel letterlijk de functie van de

²³⁵ Martin Buber, 'Jüdische Kunst'. *Die Welt* 1902, 3, 10-11 en 4, 7-9. Een deel hiervan is opgenomen in *Die Jüdische Bewegung*, 58-67. De verwijzingen zijn naar de volledige versie in *Die Welt*.

²³⁶ Idem, 3, 11.

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ 'Jeschurun', een liefkozende naam voor 'Israël', komt een enkel maal in de bijbel voor.

godsdienst overgenomen te hebben. Het ging hem om de ‘esthetische opvoeding van het volk’, die ‘een verdieping en verinnerlijking van het Zionisme’ zou bewerkstelligen,²³⁹

Hij liep in zijn tekst de deelgebieden muziek, beeldende kunst en literatuur na en uit de voorbeelden blijkt, dat hij – geheel in de romantische traditie - een bijzondere voorliefde had voor aansluiting bij wat hij de ‘volkstümliche’ kunst noemde. Hij hechtte waarde aan de verzameling van volksmuziek en in de literatuurgeschiedenis hechtte hij meer waarde aan het volkslied in het Jiddisch dan aan literaire werken van Joden die in niet-Joodse talen, geschreven waren. Alleen in deze talen, het Hebreeuws en het Jiddisch, zou zich de psyche der Joden ‘het zuiverst, het echtst, het meest direct’ uiten.²⁴⁰

In de actuele literatuur zag hij drie takken: Hebreeuwse moderneren, de Jiddische poëzie en de literatuur in vreemde talen. In deze driedeling zag hij de hele verscheurdheid van het Jodendom van zijn tijd weerspiegeld: diversiteit in talen is als een gespletenheid van de ziel. Wat er rijk aan was, was als de rijkdom van een koning in ballingschap. Het Hebreeuws was kennelijk nog niet de taal waar iedereen zich in kon uitdrukken, de Jiddische poëzie was daarom een belangrijke aanvulling. Maar de derde tak, de literatuur in de Europese talen, kreeg van Buber hetzelfde oordeel als alles wat Joods was in de diasporaperiode: ‘abnormaal, tragisch, bijna een ziekte’.²⁴¹

De opdracht van de Zionistische beweging, zo besloot Buber zijn verhaal, was om de kunst te dienen door de esthetische opvoeding van het volk. In het Joodse huis hoorden Joodse kunst, Joodse muziek, Joodse beelden en Joodse lectuur te zijn. Door te faciliteren dat dit geproduceerd werd, met hoge kwaliteit, zou de Zionistische beweging een opdracht formuleren voor de creatieve krachten in haar gelederen en bijdragen aan de esthetische opvoeding van het volk en. Zo zou de Zionistische beweging deze creatieve krachten aan zich kunnen binden, zij die zich tot nu toe verre van de beweging hadden gehouden omdat het allemaal zo politiek was. Het Zionisme zou laten zien breder te zijn dan alleen een aantal politieke doelstellingen.

Deze visie op Joodse kunst, als gelijkwaardig lid van de Zionistische familie, werd niet gedeeld door bijvoorbeeld Herzl. Voor Herzl en de zijnen was kunst een middel voor mobilisatie van de nog-niet-bekeerden, maar het was een heel instrumentele benadering, ‘een noodzakelijke illusie’ voor propagandadoelstellingen. “Om Joden naar het land te lokken moet je ze een sprookje vertellen.”²⁴² Nordau, adviseur van Herzl en mede-initiator en leider van de Zionistische congressen, schreef een artikel over de opvoedende waarde van kunst, waarbij deze opvatting een wat breder perspectief kreeg. Hij erkende daarin volledig de educatieve waarde van kunst, ook in het kader van het Zionisme. Kunst zou meer bewerken voor het ontwakken van Joods gevoel in jonge zielen dan

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Idem, 4, 8.

²⁴¹ Idem, 8-9.

²⁴² Herzl, Tagebücher I, 53. Geciteerd door Biemann, ‘Aesthetic education in Martin Buber’, 110.

welke rationele opvoeding dan ook.²⁴³ Buber verwees in zijn redevoering ook naar dat artikel, zowel de overeenkomsten als het verschil benadrukkend. Nordau had geschreven, dat kunst ‘een propagandamiddel van een grote stijl’ is, geschikt om kunstenaars en kringen van de intelligentsia voor de Zionistische zaak te winnen, zo gaf Buber zijn opvatting weer, om er direct op te laten volgen: “Ik laat me niet door de eisen van de propaganda bepalen.”²⁴⁴

Zo is duidelijk, dat bij Buber in zijn opvatting over de rol van de kunst in de Zionistische beweging veel samenkwam van wat in eerdere paragrafen aan de orde was: het ging bij het Zionisme om de hele mens, kunst was meer dan wat ook een uitdrukking van die hele mens, de hele mens moest zijn Joodse identiteit terugvinden en ontwikkelen, kunst maakte hier deel van uit. kunst als teken van en weg naar een Joodse wedergeboorte, taal als het weefsel van de volksziel, ‘volkstümliche’ kunst als wezenlijk onderdeel van de expressie van de volksziel.

4.5 Chassidisme, mystiek, Jodendom

In *Mein Weg zum Chassidismus* uit 1916 legde Buber uit wat voor hem in het Chassidisme belangrijk was, met iets meer afstand dan hij in zijn bekeringsperiode had.²⁴⁵ Hij vertelde hoe hij als kind in Galicië soms Chassidische groepen tegenkwam, die hij ‘bevreemdend’ vond. Maar toen hij de rebbe zag, was hij onder de indruk, en kreeg hij een eerste gevoel van wat een ‘leider’ zou kunnen zijn en wat een ‘gemeente’.²⁴⁶ Toen hij als puber wederom eens een Tsaddik zag, een ‘rechtvaardige’, de aanduiding voor de rebbe die leider van een groep Chassidim was, had het geen betekenis voor hem. Hij was geheel van het Jodendom vervreemd geraakt. Hij noemde die periode zijn ‘Olam ha-Tohu’, de ‘Welt des Wirrsals’.²⁴⁷ De eerste aanzet tot ‘bevrijding’ was het Zionisme, maar dat was alleen de eerste stap: “Das nationale Bekenntnis allein verwandelt den jüdischen Menschen nicht.”²⁴⁸ Studie van het Jodendom was nodig, en dan niet ‘studie’ als intellectuele arbeid, maar het directe ‘Erkennen, das Aug-in-Auge Erkennen des Volkstums.” Hiertoe moest hij eerst zijn Hebreeuws ophalen. Hij bestudeerde de teksten van de Chassidim, met name uit de eerste periode van de beweging. Bij het lezen van het ‘testament’ van Rabbi Israël Baal-Schem overkwam hem wat leest als een bekeringservaring: “Da war es, daß ich im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr: Urjüdisches ging mir auf: [...] die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, als Tat, als Werden, als Aufgabe gefaßt.” En op de bekering volgde een roeping: „Und ich wurde des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden.”²⁴⁹

²⁴³ Max Nordau, *Zionistische Schriften* (Köln, Leipzig, 1909) 316. Geciteerd door Biemann, ‘Aesthetic education in Martin Buber’, 95. Biemann typeert Nordaus opvattingen over kunst als conservatief en classicistisch esthetisme.

²⁴⁴ Buber, ‘Jüdische Kunst’, *Die Welt* 3, 10.

²⁴⁵ Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen* (Frankfurt a.M., 1918).

²⁴⁶ Idem, 12-13.

²⁴⁷ Idem, 16.

²⁴⁸ Idem, 17

²⁴⁹ Idem, 19

Zijn vader was niet blij met deze wending in zijn werk: “Glücklich wäre ich, wenn Du Dich von den Chassidischen und Sohar-Sachen lossagen würdest, da selbe nur geistverwüstend und unheilvoll einwirken [...]”.²⁵⁰ Buber droeg zijn *Weg zum Chassidismus* aan zijn vader op, maar diens waardering werd niet groter, in tegendeel. Met name de tekst over zijn roeping viel in verkeerde aarde. “Der Ausdruck [...] ist ganz verfehlt: Du kündigst Dich da ja förmlich als Messias an, das kann unmöglich stehen bleiben.”²⁵¹ De ergernis is voorstelbaar, maar naast zelfingenomenheid – het is niet het enige spoor van die karaktertrek bij Buber - lijkt er toch ook iets anders aan de hand: Buber zag zichzelf niet als Messias, maar als verkondiger. Hij plaatste zichzelf in een specifieke traditie binnen het Jodendom, die van de profeten (waaronder Jezus van Nazareth), een traditie van ‘ondergronds’ Jodendom dat steeds als lava door de aardkorst van instituties en tradities brak, een traditie waar hij de eerste Chassidim ook toe rekende en waarbij de door hem verhoopte vernieuwing van het Jodendom in de vorm van de Zionistische beweging ook zou kunnen gaan horen. Deze visie op de Joodse geschiedenis, als een geschiedenis met een bovenstroom en een onderstroom, is al eerder aan de orde geweest. Een analyse van Bubers visie op het jodendom zoals dit in het Chassidisme tot uitdrukking kwam, kan een inhoudelijker beeld geven van wat hij dan als ‘Joods’ zag.

Bubers studie van het Chassidisme vond vooral plaats in de stille periode tussen 1904 en 1909. Hij legde het resultaat van zijn eerste lezing van Chassidische geschriften en verhalen neer in twee boeken, in 1906 *Die Geschichten des Rabbi Nachman* en in 1908 *Die Legende des Baalschem*.²⁵² De eerste, Rabbi Nachman uit Bratzlaw was voor Buber de meest ‘volkse’ van alle Tsaddikim. Hij sprak en bad niet in het Hebreeuws, maar in het Jiddisch, ‘in jenem zärtlich derben, schwermütigen und bitteren Idiom, das der Europäer Jargon nennen.’²⁵³ Vertalen was geen optie, de vertaling maakte nog duidelijker dan de schriftelijke neerslag van zijn spreken door de leerlingen, dat het verminkingen waren. Met vertalen kon je naar Bubers overtuiging de zuiverheid niet bewaren. Juist omwille van de zuiverheid wilde hij de verhalen navertellen, hij was erop uit om met zijn vertellen bij de lezer dezelfde religieuze ervaring op te roepen als die waar de teksten verslag van doen, “den inneren Vorgang im Leben des Meisters aufzubauen.”²⁵⁴ Hij vergeleek dit navertellen met het werk van een kunstschilder ten opzichte van zijn model: zijn weergave van de chassidische bronnen, het ‘model’, werd steeds vrijer, maar [...] „je grösser die Selbständigkeit wurde, um so tiefer erlebte ich die Treue.”²⁵⁵ In de inleidingen bij beide bundels schreef hij, steeds in precies dezelfde formulering, dat hij dit kon omdat hij Joods was. „Ich trage in mir das Blut und der Geist derer, die sie schufen, und aus

²⁵⁰ Buber, *Briefwechsel I*, 260.

²⁵¹ Buber, *Briefwechsel I*, 521.

²⁵² Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*. Zürich 1955, Umgearbeitete Neuausgabe (1e uitgave 1908).

Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt von Martin Buber*. Frankfurt a.M., 1955, Revidierte Fassung (1e uitgave 1906).

²⁵³ Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 24.

²⁵⁴ Buber, *Mein weg zum Chassidismus*, 22.

²⁵⁵ Idem, 21-22

Blut und Geist ist sie in mir neu geworden.“²⁵⁶ Door het zó te vertellen vervulde hij de opdracht ‘ein später Sendling in fremdem Sprachreich’ te zijn. Hij voelde zich geen Messias, maar bode.

Hij stelde ook teksten samen uit andere mystieke tradities: de boeddhistische en de christelijke.²⁵⁷ Ook hier was hij er niet op uit om deze historisch te beschrijven of te verklaren. In de inleiding op de *Ekstatische Konfessionen* schreef hij: ‘Es ist mir nicht darum zu tun die Ekstase ,einzureihen‘. Was mich angeht, ist das an ihr was nicht eingereiht werden kann. [...]wesentlich, was jenseits der Erklärung bleibt: sein Erlebnis“.²⁵⁸ Ook zijn methode was vergelijkbaar: hij selecteerde wat hij als de relevante stukken van een tekst zag, hij herschreef, met het idee dat hij hierin meer trouw aan de tekst was dan wanneer hij alles in zijn oorspronkelijke vorm had uitgegeven: ‘da nur in dieser [Weise] jene Art von Treue, die ich brauchte, möglich war.’²⁵⁹

Buber was in deze boeken zowel op zoek naar het specifiek Joodse als naar het gemeenschappelijke. Dat waren voor hem overigens geen absolute tegenstellingen, eerder omgekeerd: het ‘oerjoodse’ dat hij in de Chassidische religiositeit vond, was tegelijk het oermenselijke.²⁶⁰ In de *Drei Reden* stelde hij de vraag wat uniek was aan het Joodse volk, "welches Urelement der Menschenseele, welche Grundform des Menschenlebens" in het Joodse volk sterker dan bij andere naar voren komt en waarvoor ‘de wereld’ dit volk dus nodig had.²⁶¹ Dit was het al genoemde Herderse idee van volkerengemeenschap waarin elk volk zijn eigen specifiek geluid moest laten horen. Hij kwam op drie elementen die voor hem tezamen de kern van het jodendom vormden, het idee van de eenheid, het idee van de daad en het idee van de toekomst.

Bij het Chassidisme ging het daarbij vooral om de daad. Buber zag in de gerichtheid op de daad een fundamenteel verschil tussen Oost en West, niet als delen van Europa, maar van de wereld: Oriënt en Occident. Voor de Oriënt, waartoe hij de Joodse en de Indische religies rekende, was de daad de verbinding tussen mens en God, voor de Occident was dat het geloof.²⁶² De Joodse religiositeit lag in het centraal stellen van de daad, maar in de Joodse religie was die religiositeit verward tot een ceremonieel wetticisme. Het Chassidisme was een opstand van de Joodse ‘Tattendenz’ tegen dit wetticisme, niet om de Wet af te schaffen, maar om die te vervullen²⁶³. Ook hiermee stond het Chassidisme in de profetische traditie: de profeten hadden het over de betekenisloosheid van alle ceremonieel, niet om het religieuze leven makkelijker, maar juist om het moeilijker te maken.²⁶⁴ Voor de Chassidische meesters was niet de ceremoniële daad, maar elke daad heilig. De rituelen waren

²⁵⁶ Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 22-23. Buber, *Die Legende des Baalschem* “, 8.

²⁵⁷ Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber* (Leipzig 1918, neubearbeitete Ausgabe. 1e uitgave 1910). Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber*. Jena, 1909.

²⁵⁸ Buber, *Ekstatische Konfessionen*, V.

²⁵⁹ Idem, X.

²⁶⁰ Buber, *Mein weg zum Chassidismus*, 19.

²⁶¹ Buber, *Drei Reden*, 36-37.

²⁶² Idem, 79.

²⁶³ Idem, 80.

²⁶⁴ Idem, 67.

slechts magische vervangingen van heilige daden. In de *Drei Reden* was Buber hier zeer expliciet in: het Joodse volk was het volk van de daad en de Joodse religie was de religie van de daad. Elke handeling die in intentie gericht was op het goddelijke was een heilige daad. Het ging niet om wát gedaan wird: “Nicht die Materie der Handlung, nur ihre Weihung entscheidet. Jede Handlung ist heilig, wenn sie auf das Heil gerichtet ist.”²⁶⁵

Dit naar het lijkt inhoudsloos centraal stellen van de daad klinkt erg romantisch in de oren en de bespiegelingen over de in de daad gebundelde energie tegenover de lege en energieloze woorden en van betekenis ontdane voorschriften klinken Nietzscheaans. Dit waren allemaal onmiskenbare invloeden op de Buber in deze periode. Ook zijn interesse voor de Aziatische wijsheidsliteratuur was een trend van de periode. Het gaat er hier vooral om hoe hij deze ‘geest des tijds’ omzette in een begrip van wat Joods was.

In dit geconcentreerd zijn op de daad zag Buber ook het belangrijkste verschil tussen het Chassidisme en de Kabbala, de Joodse mystiek. De Kabbala had ‘keine Fühlung mit dem Handeln, das Reich der Wahl,’ dat voor het Chassidisme zo essentieel was. Hij zag in de Kabbala ook het mythische protest tegen de wettische religie, maar dit was een protest van de weinigen. Het Chassidisme daarentegen was het protest van het volk.²⁶⁶ Ook hier bleef bij Buber het begrip van een wedergeboorte, een renaissance, centraal: “Die chassidische Lehre ist die Verkündigung der Wiedergeburt. Es kann keine Erneuerung des Judentums glücken, die nicht ihre Elemente in sich trübe.”²⁶⁷

Hij grensde het Chassidisme ook af van het christelijke piëtisme dat in dezelfde periode als het Chassidisme opkwam. Chassidisme werd vaak gezien als de Joodse variant op piëtisme, maar voor Buber was er een belangrijk verschil: het Chassidisme was een mystiek die – in de daad - het *Jenseits* in het *Diesseits* opnam. In de daad nam de mens deel aan de voortdurende Schepping, de mens was medeschepper. Ook dit beeld was voor Buber met het renaissancebegrip verbonden. In *Renaissance und Bewegung* was het Chassidisme de stroming die niet de tradities ontkende, maar er nieuw leven in blies. “Sie negierten die alten Formen nicht, sie taten in sie einen neuen Sinn [...]. Der Chassidismus [...] schuf den im Gefühl regenerierten Juden.”²⁶⁸ Wedergeboorte van het Jodendom, herstel van de Joodse ziel, vernieuwend aanknopen bij de Joodse traditie, het bleven de centrale thema’s voor Buber.

Naast het centraal staan van ‘de daad’ zag Buber ook in het begrip van de gespletenheid van de mens een centraal Joods begrip. Dualistisch denken deden ook andere volkeren, maar het Perzische idee van dualiteit tussen goed en kwaad was een dualiteit in de wereld. “Es ist eine Weltdeutung, keine Selbstentdeckung.”²⁶⁹ Hiertegenover zetten de Joden het beeld van de mens die in de zondeval goed en kwaad in zichzelf kende en bovendien de vrijheid had om – met zijn daden - te kiezen. Zij zagen niet

²⁶⁵ Idem, 87

²⁶⁶ Buber, *Die Legende des Baalschem*, 11.

²⁶⁷ Idem, 12.

²⁶⁸ Buber, ‘Renaissance und Bewegung I’, 97.

²⁶⁹ Buber, *Drei Reden*, 43.

een ontologische dualiteit, maar schuld en ontoereikendheid, de mens was 'gottungleich' geworden. En uit deze beleving van gedeeldheid kwam het streven naar eenheid voort, dat allesoverheersend was: een streven naar innerlijke eenheid, naar een eenheid tussen delen van het volk, tussen de volkeren, tussen de mensheid en alles wat leefde, en uiteindelijk ook naar eenheid tussen God en wereld.²⁷⁰ Theologisch gesproken hinkte Buber hier nog duidelijk op twee benen: Hij schreef, dat de Joodse God zelf uit het streven naar eenheid was voortgekomen, en dat wij niet meer in staat waren ons volledig aan een God over te geven. Het streven naar eenheid werd een "Hingabe an den Grund unseres Wesens, an die Einheit der Substanz in uns, die so einzig und einzig ist, wie der einige und einzige Gott, den die Juden damals aus ihrer Sehnsucht nach Einheit hinaufgehoben haben an den Himmel ihres Daseins und ihrer Zukunft."²⁷¹ In zijn inleiding op de *Drei Reden* zoals ze in *Der Jude und sein Judentum* zijn opgenomen schreef hij in 1923, dat het een verkeerde formulering was: niet God was uit het streven naar eenheid voortgekomen, maar het Godsbeeld.²⁷² Hij noemde zijn nieuwe formulering een 'verheldering', niet een bekering. Toch vond hij het belangrijk deze 'verheldering' in al zijn aspecten uit te werken: religiositeit is niet een innerlijk iets, maar iets dat zich afspeelt tussen mens en God; 'God' is niet een metafysisch idee, noch een projectie; de mens 'heeft' God niet, maar ontmoet hem en - tot slot - de theofanie brengt de geschiedenis voort, niet andersom. Als dit niet een 'bekering' is, dan toch zeker een omkering.

Opvallend in Bubers formulering in de *Drei Reden* was zijn gelijkstelling van de aard van deze God met de essentie van wat 'Joods' was. Nu we ons niet meer aan God konden overgeven, gaven we ons over aan „den Grund unseres Wesens, an die Einheit der Substanz in uns, die so einzig und einzig ist, wie der einige und einzige Gott“ zoals de Joden die ontworpen hadden. En zoals de Joden uit de tijd der aartsvaders zich aan de niet-verdeelde enige God overgaven om zich te bevrijden van de verdeeldheid in hun ziel, "so sollen wir, die wir in einer andern, besonderen Zweiheit stehen, uns daraus befreien." De verdeeldheid in de Joodse ziel, die er in wezen altijd was, had nu een bijzondere vorm: de Jood in ballingschap die verdeeld is tussen zijn Joodse aard en zijn niet-Joodse of verstarde Joodse omgeving, tussen wezen en wereld. De bevrijding heette Zionisme.

Zo lijken in deze jonge Buber godsdienst en natie op een specifieke manier samen te hangen: de Joodse godsdienst komt voort uit de kern van de Joodse ziel, waarin de innerlijke gespletenheid een wezenselement is en de zondeval, het besef van goed en kwaad, de motor om de eenheid te herstellen. Het Zionisme heeft in deze fase een religieuze betekenis in specifieke zin: het doet voor de moderne mens wat de godsdienst niet meer vermag. Theologisch mag de omkering die Buber later voltrekt van belang zijn, maar of het voor zijn visie op het Zionisme van belang is, is nu niet te zeggen.

In termen van het in het eerste hoofdstuk behandelde kader van Brubaker is dit de duidelijkste formulering bij Buber van een religieus nationalisme als analogie: zoals godsdienst mensen kan

²⁷⁰ Buber, *Drei Reden*, 44.

²⁷¹ Idem, 31.

²⁷² Buber, *Der Jude und sein Judentum*, 6.

verenigen en samenbinden, zo kan nationalisme het ook. Als godsdienst het niet meer kan, omdat we modern en gesecculariseerd zijn, dan kan het nationalisme de samenbindende functie ervan overnemen.

4.6 Volk en natie

Zoals Buber in zijn bestudering van het Chassidisme op zoek was naar het eigenlijk Joodse in deze religieuze stroming, en het antwoord niet vond in de leerstellingen van een als Joods bestempelde religie, maar in een specifieke invulling van wat religiositeit betekende, zo was hij bij de kwestie van volk en natie steeds op zoek naar de specifiek *Joodse* manier van volk en natie zijn. Wat zeggen we eigenlijk, als we zeggen dat we Joden zijn? „Welcher Art ist die Gemeinschaft, von der wir Zeugnis ablegen, wenn wir uns Juden nennen?“²⁷³ De discussie of het jodendom in dit verband als een natie of een religie te bestempelen was vond hij de plank misslaan: het een noch het ander kon een antwoord zijn, beide waren vermomde vragen.²⁷⁴ Dat de Joden een ‘natie’ waren, stond voor hem buiten kijf. “Ja gewiß, sie sind eine; ... [es] gibt der Wirkung nach eine jüdische Nationalität: sie erweist sich im Leben der Juden zwischen den Völkern.”²⁷⁵ Hij maakte zich opvallend weinig zorgen over de politieke betekenis ervan, of over de positie van deze Joodse natie binnen andere natiestaten. Wat het betekende om ‘der Wirkung nach’ een nationaliteit te zijn, welke *Wirkung* we ons daarbij moeten voorstellen, is onduidelijk. ‘Natie’ was voor hem een afgeleide van ‘volk’, en over wat het betekende een volk te zijn, vooral wat het betekende het Joodse volk te zijn, dát was zijn onderwerp.

In zijn zoektocht naar wat een Jood was, keerde hij zich van meet af aan tegen het idee dat het een van buiten opgelegde identiteit was. “Wie der Jude, erleidend und reagierend, zur außerjüdischen Welt steht, was ihm als Juden von dieser zugefügt und wie es von ihm verarbeitet wird, mag seine Art seit siebzig Geschlechtern mitgestalten, ein begründendes Element seines inneren Judentums kann es nicht abgeben.”²⁷⁶ Dit was beslist ook een stellingname tegenover de velen die de identiteit van de Jood van het antisemitisme afleidden, om te beginnen met Herzl.

Als het Jood zijn dan niet een uit de sociale context afgeleide identiteit was, wat was het dan wel? Bubers teksten geven niet een helder antwoord op de vraag waar de bron van dit Jood zijn in de individuele mens vandaan kwam, althans niet in de termen waar wij nu hierover nadenken, ‘nature’ of ‘nurture’, aangeboren of verworven, genetisch en biologisch of cultureel bepaald. Maar hij gaf wel een antwoord.

In verschillende teksten verwees hij naar de wijze waarop een kind in een gemeenschap tot deel van die gemeenschap en uiteindelijk deel van het volk werd waartoe hij behoorde. Het meest duidelijk deed hij dit in de eerste van de *Drei Reden*, onderstaande weergave is vooral daarop gebaseerd.

²⁷³ Buber, *Drei Reden*, 11.

²⁷⁴ Idem, 12.

²⁷⁵ Idem, 14.

²⁷⁶ Idem, 15.

Het kind, zo schetste Buber, ontdekt pas na een tijd zijn lijfelijke Ik als onderscheiden van de rest van de wereld en op vergelijkbare wijze, maar later in de levensloop, is het met de ontdekking van de eigen volksaard. Het kind ervaart de wereld in de specifieke vorm waarin die zich aan hem voordoet: déze grond, déze hemelkoepel, dít klimaat, en de maatschappij in de specifieke vorm van déze groep mensen, met als grondvorm van het sociaal verkeer de taal, en als grondvorm van het handelen de *Sitte*, de mores of cultuur. Buber zag de drie elementen van *Heimat*, *Sprache* en *Sitte* als de drie constante elementen waaraan iedereen zijn gevoel van thuis zijn ontleent. Dit ‘thuis’ reikt verder dan het gezin of de familie en omvat alle mensen die deze drie elementen met hem delen. Dit ervaart hij in eerste instantie als zijn volk.²⁷⁷ Dit is nog een in de tijd begrensd beeld van zijn volk: de generatie die tegelijk met hem leeft. Later ontstaat dan het besef dat deze generatie er één is in de reeks van generaties en krijgt het individu niet alleen een plaats in de eigen tijd, maar ziet hij de reeks van vaders en moeders en ontstaat het besef van "was alles an Zusammenkommen der Menschen, an Zusammenfließen des Blutes ihn hervorgebracht [hat]."²⁷⁸ Hier valt het woord ‚bloed‘, het signaalwoord dat de associaties met biologisch deterministische volktheorieën oproept. Het is nog niet helemaal duidelijk wat het hier betekent, wel dat het van meet af aan met geschiedenis verbonden is. "Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit."²⁷⁹

Maar het gaat verder, het is niet een abstract weten van eerder en lang geleden, hij ontdekt het bloed als "der wurzelhaften, nährenden Macht" in zichzelf, als „die tiefsten Schichten seines Wesens“, als de substantie waar de wereld van indrukken en invloeden, waar de drie constante elementen waar eerder sprake van was, hun stempel op drukken. In Bubers woorden: "die Umwelt ist die Welt der Eindrücke und Einflüsse, das Blut ist die Welt der beeindruckbaren, beeinflussbaren Substanz." En volk is niet alleen de tijdelijke gemeenschap van het hier en nu, maar de "Gemeinschaft derer, die mit ihm gleiche Substanz haben."²⁸⁰ Het is een mysterieuze ‘substantie’, waarbij overigens niet onmiddellijk aan iets stoffelijks gedacht hoeft te worden. Verschillende formuleringen van Buber doen vermoeden, dat hij niet iets materieels voor ogen had, in ieder geval niet de vloeistof die wij ‘bloed’ noemen en die zich zo makkelijk voor metaforen leent. Op andere plaatsen beschreef Buber het zelfde proces van ingroeien in een gemeenschap zonder een verwijzing naar ‘bloed’. Over taal schreef hij bijvoorbeeld: "ehe das Kind zu sprechen beginnt, gehört es nur der großen Menschengemeinschaft an; erst mit dem ersten Worte, das seine Lippen formen, wird es in Wahrheit Mitglied seines Volkes, nimmt es an dessen Leben teil."²⁸¹ Hier doet de taal wat in de *Drei Reden* door taal, *Heimat* en *Sitte* samen gedaan wordt. Ook over de *Heimat* kon hij vergelijkbare redeneringen opzetten: wie niet op eigen grond leeft, staat als individu niet bij voorbaat in een gemeenschap, dan moet zichzelf daar ‘in

²⁷⁷ Idem, 16-17.

²⁷⁸ Idem, 18.

²⁷⁹ Idem, 19.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Buber, ‚Die hebräische Sprache‘, 179.

zetten', omdat hij weet dat hij bij die gemeenschap hoort: "sein Zugehörigkeitsbewußtsein erzieht ihn erst zur wahren Zugehörigkeit."²⁸² In de *Drei Reden* stelde Buber, dat in de tijd vóór de ballingschap de innerlijke verdeeldheid die een wezenskenmerk van de Joodse ziel uitmaakte geen innerlijke verscheurdheid was geworden door "die natürliche Einheit des Landes und der bodenständigen Gemeinschaft", die nährende Einheit der Erde. [...] Nun war sie verloren."²⁸³

Buber bleef formuleringen zoeken om dat wat hij als Joodse laag in Joodse mensen vermoedde te benoemen. Het ging om concrete lichamelijke mensen, met ouders en kinderen, maar het was niet alleen maar de afstamming die iemand Joods maakte door een verbinding met het verleden te zijn: de afstamming "[hat] etwas in uns gelegt, was uns zu keiner Stunde unseres Lebens verläßt, [...]": das Blut als die tiefste Machtschicht der Seele."²⁸⁴ Ook hier is het 'bloed' een deel van de ziel. Verderop is het „die tiefste Schicht der Disposition [...], die dunkle schwere Schicht, die den Typus, das Knochengerüst der Personalität, hergibt, ist das, was ich das Blut nannte: das in uns, was die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns gepflanzt haben, das große Erbe der Zeiten, das wir in die Welt mitbringen."²⁸⁵ Ergens op het grensgebied tussen lichaam en geschiedenis zit dit Jood zijn: het is wat we meenemen bij onze geboorte, dus nog voor we ons waar dan ook van bewust zijn. Het is wel 'natuur', in termen van de 'nature-nurture'-discussie, maar niet in biologische zin.

Buber had zo'n 'diepe laag' nodig om een basis te vinden voor het herstel en de vernieuwing van het jodendom die hij wenste. Immers, met de concrete levende Joden van zijn tijd was zo'n vernieuwing niet een vanzelfsprekende mogelijkheid. Bij Joden, anders dan bij andere volken, was er een afstand tussen wat hij in de bovenste lagen van de ziel als constante elementen had benoemd, *Heimat, Sprache* en *Sitte*, en deze diepste laag van de ziel, het 'bloed'. Dit gold voor de Joden in West-Europa nog sterker dan voor die in Oost-Europa. Alle elementen die hen tot 'natie' zouden constitueren, - hier valt opeens het woord 'natie' weer, nu in de betekenis van een volk dat zich van zijn volk zijn bewust is - ontbraken. Het enige dat zijn 'substantie' vertegenwoordigt, is zijn afstamming.²⁸⁶ In deze 'substantie', dit 'bloed', dit 'skelet van de ziel', was de geschiedenis van het Joodse volk als het ware opgeslagen. Het was een geschiedenis met twee kanten: hun treurig lot, hun pijn en ellende leefde in de nazaten voort, maar ook de wijze van de profeten, de zangers en de koningen van Juda. En iedereen die diep in zijn eigen leven kan kijken, 'wird die Spuren dieser Macht erkennen.'²⁸⁷ Twee geschiedenissen: die van oude glorie en die van erbarmelijke ballingschap. Dit is precies het beeld van de Joodse geschiedenis zoals Buber die zag en die hij dan ook in de Joodse ziel terugzag, niet als 'herinneringen', maar als potentiële bronnen. Overigens gaf dit nog een tweede

²⁸² Buber, *Drei Reden*, 35.

²⁸³ Idem, 49-50.

²⁸⁴ Idem, 22.

²⁸⁵ Idem, 23.

²⁸⁶ Idem, 20-21.

²⁸⁷ Idem, 23.

betekenis aan de al eerder aangehaalde woorden, Bubers stelling dat wat de Joden gedurende zeventig geslachten is aangedaan en wat zij daarmee gedaan hebben, niet een funderend element van het Jood zijn kan uitmaken. Zeventig geslachten, dat zijn naar een grove schatting zo'n tweeduizend jaar. De periode van de ballingschap is er geweest, zij heeft de Joden mede gevormd, maar deze geschiedenis maakte niet de kern, de substantie, van het Jood zijn uit.

Er was echter meer nodig dan alleen maar een Joodse ziel te 'hebben'. Een Jood kon pas de verdeeldheid in zijn ziel, resultaat van een tweeledige geschiedenis, resultaat van een gebrek aan overeenstemming tussen de natuurlijke gemeenschap van een volk dat de drie constante elementen deelde, die bovendien in overeenstemming waren met wat hij als 'substantie' van de volksaard zag, een Jood kon deze innerlijke verdeeldheid niet opheffen zolang "wir die Erkenntnis, daß unser Blut das Gestaltende in unserem Leben ist, noch nicht zu unserem lebendigen Eigentum gemacht haben".²⁸⁸ Joden moesten zich hun geschiedenis nog toe-eigenen. Hier was een persoonlijke keuze voor nodig: tussen de buitenwereld en de binnenwereld, tussen de eigen levensspanne en de herinnering van duizenden jaren. Dit was het persoonlijke Jodenvraagstuk. Een Jood moest eerst 'ja' zeggen tegen zijn Joodse existentie, pas dan voelde hij 'het volk in zich'.²⁸⁹

Dit benadrukken van de nationalistische positie als persoonlijke keuze paste goed bij de tijd waarin deze woorden opgeschreven werden, jonge nationalistenvan velerlei huize beleefden hun verbondenheid met de eigen natie als persoonlijke en existentiële keuze, maar hier leek ook nog iets anders mee te klinken: een beeld van de Joodse uitverkiezing. In alle theologische woorden die bij Buber óók vielen, was duidelijk dat de God van de Joden niet een god was die beschikte, het lot bepaalde, maar een god die een beroep deed op dit volk om zich naar hem te richten. Het lijkt haast alsof dit hier op persoonlijk niveau herhaald werd. Het ging niet om een geloofsbelijdenis, niet om een statement van verbondenheid met een idee of een beweging, maar om een persoonlijke bekering. Alleen een tot de oude Joodse kern terugkerend volksbewustzijn – het woord 'nationalisme' of Zionisme valt niet, maar hier lijkt het toch over te gaan - kon tot een Joods bestaan als volk leiden. Dat was voor hem dan ook de vorm die nationalisme moest hebben: "ein nicht lediglich aggressives oder defensives, sondern ein positives Volksbewußtsein,"²⁹⁰

Aan het eind van de *Drei Reden* vergeleek hij zijn oproep om wat hij als de grote ideeën van het Jodendom zag in het persoonlijk leven te verwerklijken, met de oproep van de 'roepende in de woestijn' die in Jesaja werd aangehaald en die opriep: "Bereitet Jahwe seine Bahn!"²⁹¹ Zo bleek zijn invulling van het Joodse volksbewustzijn uiteindelijk heel theologisch te worden ingevuld. Voor het Joodse volk kiezen als het eigen volk was tegelijkertijd een keuze voor de zaak van de Joodse god. De 'bekering' of omkering die hij deels pas later afmaakte, wierp zijn schaduwen al vooruit.

²⁸⁸ Idem, 25.

²⁸⁹ Idem, 26-28.

²⁹⁰ Idem, 96

²⁹¹ Idem, 102.

4.7 De Zionistische beweging

In het hoofdstuk over de historische en politieke context van het Zionisme is al uiteengezet hoe met de Franse revolutie de discussie ontstond of het Jodendom een natie of een religie was. Tot die tijd kon het zonder problemen beide zijn, daarna werd dit conceptueel en politiek moeilijk. De vooruitstrevende opvatting was: het is een godsdienst, geen natie. En opeens kwam dan het Zionisme zeggen, dat het wél een natie was en derhalve recht had op een eigen land. Hét kristallisatiepunt voor dit Zionisme werd de World Zionist Organization van Theodor Herzl, die vooral zichtbaar werd in de jaarlijkse internationale Zionistische congressen.

Buber werd actief in de organisatie, werd lid van de ‘commissie voor agitatie’ (Agitationsausschuss) en werd in 1899 als woordvoerder daarvan naar het derde Zionistische congres afgevaardigd. In 1901 werd Buber – op verzoek van Herzl - hoofdredacteur van *Die Welt*, het orgaan van de Zionistische organisatie. Op het congres in 1902 maakte hij deel uit van de ‘democratische factie’ die na allerlei procedurele strubbelingen het congres ostentatief verliet. In de periode daarna liet hij zijn werk in de Zionistische organisatie steeds meer los en hij gaf ook zijn hoofdredacteurschap van *Die Welt* weer op. De verschillen in inzicht bleken te groot. Bij het overlijden van Herzl in 1904 schreef Buber twee terugblikken op Herzl waarin hij op Herzls persoon en op zijn betekenis voor de Zionistische beweging terugkeek. In de *Drei Reden* kwam het woord ‘Zionisme’ niet meer voor. In het navolgende zal de lastige verhouding die Buber had met het Zionisme als georganiseerde politieke beweging geïllustreerd worden.

In 1896 was het boek *Der Judenstaat* van Herzl verschenen. Hierin bepleitte hij een eigen nationale entiteit voor de Joden, in Palestina, als enig mogelijke oplossing voor het blijvende probleem van het antisemitisme. Emancipatie en assimilatie hadden deze oplossing niet tot stand gebracht, Joden bleven gezien worden als vreemdelingen, er zat gewoon niets anders op dan ze in een eigen staat op een eigen territorium bijeen te brengen en zo een natie onder de naties te worden. Pas dan zou er van gelijkberechtiging sprake zijn, zo verwachtte hij. Dat er ondanks formele gelijkheid - net als bij formele gelijkheid tussen individuen –ook tussen staten antisemitisme een rol kon blijven spelen, kwam kennelijk niet in hem op. Voor Herzl was de Dreyfus-affaire in 1894 de aanleiding om zich met ‘het Joodse vraagstuk’ bezig te houden. Tot dan leidde hij onbekommerd zijn geëmancipeerde en geassimileerde leven. Zijn strijd tegen het antisemitisme werd een drijvende kracht in zijn leven, ook achter het schrijven van dit boek. Deze achtergrond vertaalde zich in zijn beeld van wat een Jood was: een Jood was een Jood, omdat de antisemiet hem zo zag. “Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne unseren Willen dazu”.²⁹² Buber sprak daarentegen, we hebben het net gezien, van een Joodse kern, die gevonden kon worden door - desnoods alleen op een onbewoond eiland – naar binnen te kijken in plaats van naar buiten.

²⁹² Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, 38.

Herzls concept van de Joodse nationaliteit was van meet af aan een defensief concept. Er zou geen Joods nationalisme zijn als er geen antisemitisme was, Joden zouden geassimileerd zijn “wenn man uns nur zwei Generationen hindurch in Ruhe ließe.”²⁹³ Zijn nationalisme was, in de mooie typering van Shmuel Almog, een ‘*pis aller* nationalisme’.²⁹⁴ In *Altneuland* noemde Herzl als verre oorzaak voor het blijvend antisemitisme het verlies van het assimilatievermogen gedurende de middeleeuwen.²⁹⁵ Dit als een verlies te zien was een heel ander beeld dan wat Buber had van de waarde van assimilatie. Kennelijk was – ondanks de natuurlijk uitgesproken betuigingen van het tegendeel - voor Herzl het Jood zijn een vervelend probleem waar hij liever vanaf was geweest.

Voor Buber zat hem juist in dit negatieve uitgangspunt Herzls beperking. “So wird ihm die Judenverfolgung zur Judenfrage und der gemeinsame Feind zur Grundlage der jüdischen Nationalität.” Voor Buber lag het startpunt voor het Zionisme niet in het negatieve feit van het antisemitisme, maar in een positieve definitie van het Jodendom., “[in der] Erkenntnis, daß die wahre Judenfrage eine innere und individuelle ist, nämlich die Stellungnahme jenes einzelnen Juden zu der ererbten Wesensbesonderheit, die er in sich vorfindet, zu seinem inneren Judentum, und daß dies allein das Volk statuiert [...].”

Zo’n verschil moest wel gevolgen hebben voor de visie op de Joodse nationale beweging. Lapidair uitgedrukt: voor Herzl was het: ‘maken dat we wegkomen.’ Voor Buber was het: ‘zorgen dat we ons Jood zijn ontwikkelen.’ Dat zou dan weliswaar ook naar Bubers overtuiging het beste lukken in Palestina, maar het begon vandaag, hier en nu.

In de redevoering die hij hield op het derde Zionistische congres legde hij zijn uitgangspunten duidelijk neer: ‘der Zionismus ist keine Parteisache, sondern ein Weltanschauung. [...] [Sie] sollen nicht Zionisten sein, wie man konservativ oder liberal ist, sondern wie man Mensch oder wie man Künstler ist. Dies soll [...] durch Pflege der jüdischen Kultur, durch Volkserziehung bewirkt werden.’²⁹⁶ Over Bubers kunstopvatting als onderdeel van de Zionistische beweging is in een eerdere paragraaf al geschreven: hij zag Joodse kunst als organisch deel van de Zionistische beweging, als een van de manieren waarop de Joodse volksaard tot uitdrukking kon komen en zich kon ontwikkelen. Voor Herzl en de zijnen was kunst een middel voor mobilisatie van de nog-niet-bekeerden..

Waarschijnlijk zou de discussie over de betekenis van kunst en cultuur voor het Zionisme zoals die in 1901 op het Zionistisch congres gevoerd werd nog wel een gewone discussie gebleven kunnen zijn met duidelijke, maar in de dagelijkse praktijk overbrugbare tegenstellingen. Toch werd de discussie een breekpunt voor Buber en geestverwanten, hoewel velen daarvan, Weizmann is het beste voorbeeld, wel actief in de World Zionist Organization bleven. Dat had vooral te maken met het

²⁹³ Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, 37.

²⁹⁴ Shmuel Almog, ‘Was Herzl a Jewish Nationalist?’. In Gideon Shimoni and Robert S. Wistrich, eds. *Theodor Herzl: Visionary of the Jewish State* (Jerusalem, 1999) 156. Geciteerd in Allen Arkush, ‘The Jewish state and its internal enemies’, 185.

²⁹⁵ Conforti, ‘East and West in Jewish nationalism’, 212. De plaats in *Altneuland* geeft hij niet aan. In *Der Judenstaat* 35-36.

²⁹⁶ Uit stenografisch protocol geciteerd in Kohn, *Martin Buber*, 27.

verschil in visie op de aard van de Zionistische beweging. Voor Herzl viel de beweging samen met de organisatie, het moest een partij-achtige organisatie zijn, gericht op een duidelijk politiek doel, waarbij alles ondergeschikt was aan dat doel. Max Nordau, de rechterhand van Herzl en vaak voorzitter van de congressen, deed hier voor Herzl niet onder. Het werd een echte breuk toen Nordau in een bijtende reactie op een artikel van Achad Haam, had geschreven: “Haam behoort tot de ergste vijanden van het Zionisme; want deze seculiere protestrabbi²⁹⁷ durft zichzelf uit te geven voor een Zionist en zichzelf te onderscheiden van het echte Zionisme, het enige Zionisme dat bestaat, door het politiek Zionisme te noemen!”²⁹⁸ De boodschap was duidelijk: er was maar één Zionisme, en dat was zoals het vertegenwoordigd werd door de World Zionistische Organization. Buber dacht hier bepaaldelijk anders over. Volgens hem zag Herzl de Zionistische partij niet als het topje van ijsberg, maar als ijsberg zelf.²⁹⁹ Hijzelf vond het politieke werk wel een onderdeel van het Zionisme, hierin verschilde hij feitelijk ook van Haam, die alleen maar minachting voor politieke organisaties en doeleinden had, maar hij vond het maar één onderdeel van een bredere beweging, met bredere doelen. Hij sprak ook expliciet over een ‘beweging’ als iets anders dan een ‘partij’. In zijn artikel ‘Gegenwartsarbeit’ (1901) schreef hij bijvoorbeeld: “[...] wir stehen in einer Bewegung, in der Politik – die der straffen Zentralisierung bedarf – nur die letzte unentbehrliche Konsequenz bedeutet. [...] Dagegen sehen wir das Wesen und die Seele der Bewegung in der Umgestaltung des Volkslebens, [...] in der Entwicklung des jüdische Stammes zu einer starken einheitlichen, selbständigen, gesunden und reifen Gemeinschaft.”³⁰⁰ In deze beweging moest iedereen doen waar hij goed in was, kunstenaars in het maken van kunst, organisatoren in het bouwen van de organisatie, wetenschappers in het bedrijven van wetenschap enz.

Déze verschillen bleken onoverbrugbaar en waren uiteindelijk voor Buber aanleiding om zich uit de Zionistische organisatie terug te trekken en dat te doen waar hij goed in was: lezen, praten en schrijven. Hij noemde zich treffend ‘activist van het woord’.³⁰¹

Buber en Herzl hadden in 1901 in Wenen een ontmoeting, naar aanleiding van Herzls verzoek aan Buber om hoofdredacteur te worden van *Die Welt*. Herzl toonde Buber bij die gelegenheid een kaart van Palestina en nam hem enthousiast mee in zijn plannen voor dat stukje land: hier landbouw, daar fabrieken, havens aan de Middellandse Zee en een grote dam in de Jordaan om energie op te kunnen wekken. Buber schreef later, dat hem dit allemaal heel onwerkelijk voorkwam, als een droom, en dat dit niet was waarvoor ze Zions naam op hun banieren schreven. Het zou Buber ook duidelijk geworden zijn, dat Herzl toen echt dát stukje land bedoelde, terwijl Buber alleen ‘het Zion van de ziel’

²⁹⁷ Een verwijzing naar de Duitse orthodoxe rabbi's die zich tegen het Zionisme hadden verzet omdat voor hen een terugkeer naar Palestina een messiaanse verwachting moest blijven en geen seculier plan mocht worden.

²⁹⁸ Geciteerd in Friedman, *Martin Buber's life and work I*, 63. Vertaling uit het Engels van mij.

²⁹⁹ Buber, ‘Herzl und die Historie’, 166.

³⁰⁰ Buber, ‘Gegenwartsarbeit’, 19-20.

³⁰¹ Schmidt, *Martin Buber's formative years*, 121.

bedoelde.³⁰² Het is in de stijl van de polemieken, maar daardoor een te eenzijdig beeld van de tegenstelling Herzl – Buber. Buber sprak vaak over het Zion van de ziel en het mag duidelijk zijn, dat in zijn feitelijke bezigheden en preoccupaties zijn zorg hiervoor directer en overheersender was dan de feitelijke landverhuizing zelf, maar Buber heeft nooit een Zionisme zónder vestiging in Palestina gekend. Hij was ook niet tegen diplomatieke activiteiten, hij had daarbij wel een andere strategie voor ogen: niet bij de leiders van de grote westerse landen om steun voor een Joodse staat in Palestina te werven, maar de belemmeringen voor vestiging van Joden in Palestina proberen weg te nemen door met Turkije, op dat moment de staat waar Palestina deel van uitmaakte, te gaan praten. Dat was het enige wat er moest gebeuren, de rest was pas aan de orde als er een Joods volksleven in Palestina ontstaan was.³⁰³

Voor hem waren het twee zijden van dezelfde medaille: volksoopvoeding daar waar de Joden leefden, en ontwikkeling van een Joodse cultuur en samenleving in Palestina. Hij kritiseerde Herzls beeld van het toekomstige land, omdat hij daarin geen enkel Joods element zag. Het was naar zijn oordeel “ein Judenstaat [...], der nicht eine einzige Institution, nicht ein einziges Kulturgut besitzt, in dem sich die Volkspersönlichkeit der Neuhebräer in ihren Sonderart ausgeprägt hätte”.³⁰⁴ Achad Haam was net zo kritisch over het beeld van het nieuwe Palestina van Herzl als Buber. Wat Herzl presenteerde als een sprookje³⁰⁵, was voor hem een nachtmerrie, een nieuwe maar ditmaal effectievere vorm van assimilatie.

Een land voor Joden in plaats van een Joods land, dat was het enige wat er in Bubers ogen uit een uitsluitend diplomatiek en volkenrechtelijk opgevat Zionisme kon voortkomen. Zonder ontwikkeling van een Joodse cultuur, een cultuur die een nieuwe verwerking en aansluiting op de Joodse traditie behelsde, zou een Joods land in Palestina alleen een verplaatsing van de diaspora betekenen. Die ontwikkeling van de Joodse cultuur stond nú op de agenda, voor Buber stond de ‘Gegenwartsarbeit’ centraal.

Buber bekritiseerde op dit punt ook Achad Haam. Haam maakte zich sterk voor de oprichting van een ‘spiritueel centrum’ in Jeruzalem, van waaruit de ontwikkeling en vernieuwing van de Joodse cultuur geïnspireerd kon worden, een centrum voor de Joodse gemeenschap die in zijn ogen een gemeenschap in diaspora bleef. Buber vond, dat Haam hier de zaak omdraaide: een centrum in Jeruzalem kon nooit een vernieuwing op gang brengen, het zou *resultaat* van de noodzakelijke vernieuwing zijn. Het zou een economische grondslag moeten hebben in een Joodse economie in Palestina, het veronderstelde een Joodse vestiging die wellicht zou kunnen uitlopen op de ontwikkeling van een Joods ‘kernvolk’, dat uiteindelijk ook een culturele ontwikkeling zou doormaken. “Das Zentrum des jüdischen Volkes wird nur dann auch das Zentrum des Judentums

³⁰² Friedman, *Martin Buber's life and work*, 61-62.

³⁰³ Kohn, *Martin Buber*, 50; Buber, ‘Herzl und die Historie’, 171.

³⁰⁴ Buber, ‘Herzl und die Historie,’ 163.

³⁰⁵ Op het titelblad van *Altneuland* staat “Wenn ihr wollt ist es kein Märchen.”

werden, wenn es nicht um der Erneuerung willen, sondern aus der Erneuerung und durch sie geschaffen wird.³⁰⁶

Buber benadrukte de specifieke bijdrage van Herzl in vergelijking met zijn voorgangers, namelijk dat door Herzl voor het eerst helder en duidelijk werd gesproken over de praktische mogelijkheden voor de vestiging in Palestina, leidend tot een idee over de aanpak om het te bereiken. Dat was de stap vooruit die Herzl naar Bubers oordeel deed in vergelijking tot degenen die hem voorgingen. Maar Herzl was te zeer gedreven door het medelijden met de vervolgd en had een te smalle opvatting van wat er in Palestina moest gebeuren, wat tot een ‘overhaaste’ aanpak leidde. ‘Die [...] jüdische Bewegung ist kein Ding von gestern und ehegestern und kein Werk einzelner Menschen, sondern das urtümlichste Lebensphänomen der jüdische Nation.’³⁰⁷

Bubers toekomstbeeld impliceerde een aanpak van langere adem. De overweging van Buber, dat de Zionistische organisatie misschien wel te vroeg ontstond, bevestigt het inzicht, dat Buber niets tegen de feitelijke vestiging in Palestina had – hij noemde het Joodse Nationale Fonds, voor de aankoop van gebieden in Palestina, het meest nuttige van Herzl instituties³⁰⁸ - maar ook dat hij het een doel op langere termijn vond: eerst het Zion van de ziel, dan pas een volksgemeenschap in Palestina. “[...] das Haus wird erst dann errichtet werden können wenn das Volk wieder zum Baumeister geworden ist.”³⁰⁹

³⁰⁶ Buber, *Drei Reden*, 69.

³⁰⁷ Buber, ‘Herzl und die Historie’, 153.

³⁰⁸ Idem, 171.

³⁰⁹ Buber, *Drei Reden*, 99.

5 Conclusie

5.1 Centrale vraag, samenvatting van resultaten

5.1.1 Centrale vraag

De centrale vraag waarmee dit onderzoek gestart is luidde: Welke concepten waren richtinggevend bij Bubers invulling van het Joodse nationalisme in de periode van 1899 tot 1911, wat was hun oorsprong en hoe heeft hij ze in deze periode gebruikt?

De volgende deelvragen werden daaruit afgeleid, om het onderzoek te sturen:

- Welke theoretische benadering van nationalisme levert de meeste aanknopingspunten voor een analyse het Joodse nationalisme?
- Vanuit welke tradities stapte Martin Buber in de nationalisme-discussie zoals die in de genoemde periode, rond 1900, in Midden-Europa ervoor stond?
- Wat waren de kernbegrippen aan de hand waarvan hij zijn inhoudelijke positie ontwikkelde en articuleerde?

Deze vragen zijn in het voorgaande meer of minder expliciet beantwoord, hier zullen de resultaten naar de ordening van deze vragen samengevat worden.

5.1.2 Nationalismetheorieën

Het onderscheid tussen oostelijk en westelijk nationalisme, tussen het op concepten van burgerschap geënte liberale en het op concepten van volk of ethnie geënte autoritaire nationalisme zoals het door Hans Kohn in *The idea of nationalism* is neergezet, is door veel historici als ordening van historische verschijnselen gebruikt, zoals Kohn zelf ook deed, of als analytisch begrippenkader. De uitkomst is, dat het als analytisch begrippenkader zinvol is, als conceptuele om de veelvormigheid van nationalisme te beschrijven, maar dat het als typering van twee zich historisch voordoende hoofdtypes van nationalisme niet vruchtbaar is. Het wordt dan een mal waarin historische verschijnselen gegoten worden en dit gaat gauw ten koste van historische precisie en analyse. Het staat het feitelijk onderzoek eerder in de weg dan dat het hier vruchtbaar voor werkt.

Het onderscheid tussen conceptueel kader enerzijds en ordening van historische verschijnselen anderzijds is in een aantal van de behandelde teksten niet scherp gehandhaafd. [...] Het voorstel van Anthony Smith om nationalisme als algemeen overkoepelend begrip te handhaven en te definiëren, en de rol die de processen van (de wens tot) natievorming en de feitelijke of geproclameerde etnische verbondenheid in nationalistische bewegingen spelen steeds specifiek te analyseren lijkt het meest vruchtbaar. Dat is niet hetzelfde als zeggen dat zijn theorie over de rol van ethnie als factor in het nationalisme erg aanspreekt, deze is uiteindelijk te dun om echt een bijdrage te zijn. De stelling kan wel fungeren als vertrekpunt voor concretere onderzoeken over de wijze waarop in specifieke nationalistische bewegingen opvattingen over volk en natie een rol spelen. Maar het onderscheid

tussen analytisch begrippenkader en theorieën over historische vormen van nationalisme, soms met oorzaak en al, wordt als zinvol ervaren.

Zionisme kwam ten tonele toen als ‘nationalistisch’ geduide bewegingen eind negentiende en begin twintigste eeuw in Europa opkwamen. Zionisme is te zien als één daarvan. Toch is de plaatsbepaling ervan te midden van die nationalistische bewegingen niet vanzelfsprekend. Vergelijkingen met andere nationalistische bewegingen hebben tot heel verschillende conclusies geleid: dat het een nationalisme was als alle andere, of juist dat een nationalisme *sui generis* was. De eerste stelling is het meest overtuigend, waarbij oog voor specifieke kenmerken natuurlijk geboden blijft, zoals dat bij bestudering van elke nationalistische beweging nodig is. De pogingen om het Zionisme bij één van grondtypen van Kohn onder te brengen, ‘oostelijk’ of ‘westelijk’, hebben ook niet tot overtuigende conclusies geleid. De stelling dat het stromingen en oriëntaties zijn die beide aanwezig zijn en in steeds specifieke situaties al dan niet of beurtelings de overhand hebben, is een stelling die weliswaar geen antwoord geeft, maar wel onderzoeksvragen kan openen en daarmee het meest vruchtbare aanknopingspunt biedt.

Een specifiek subdiscours in de nationalismediscussie is dat over de verbinding van nationalisme met religie. Dit discours is voor de casus van het Zionisme vanzelfsprekend van belang en Buber is vooral in dít debat te situeren. Voor een bespreking van de stand van zaken in dit onderzoeksveld is geleund op het overzicht dat Brubaker in 2012 opstelde. Hij onderscheidt vier manieren om nationalisme en religie met elkaar te verbinden: religie als analoog aan nationalisme, religie als verklaring van specifieke kenmerken en casussen van nationalisme, religie als onderdeel van het nationalisme en religie als specifieke vorm van nationalisme: er zijn religieuze en niet-religieuze nationalistische bewegingen.

Door deze vier benaderingen te onderscheiden is het volgens Brubaker mogelijk om interessantere onderzoeksvragen te formuleren dan wanneer de vraag naar ‘de relatie tussen religie en nationalisme’ in algemene zin gesteld wordt en hij weet dit in zijn overzicht overtuigend te demonstreren. Zijn functionalistische benadering van religie blijkt zinvol en voorkomt dat elk gebruik van met religie geassocieerde symbolen ook als religie gezien wordt. Buber is, met zijn nadruk op de specifiek Joodse inhoud van het Zionisme in vergelijking met andere nationalismes, een goed voorbeeld van religieus nationalisme in de zin die Brubaker bedoelt.

5.1.3 *Martin Buber in context*

Er bestaat een uitgebreide literatuur over Buber, een kleine selectie ervan is besproken. Twee vrij recente werken hebben betrekking op dezelfde periode als hier aan de orde is. Gilya Schmidt werpt vooral licht op de Duitse en neoromantische invloeden op Buber in zijn jonge jaren. Martina Urban onderbouwt de stelling, dat Buber in zijn navertellen van de Chassidische verhalen geplaatst moet worden in de literaire traditie van de ‘bloemlezing’. Ze ziet daardoorheen een origineel denken

over de plaats van religie in een moderne maatschappij. Vervolgens komt een aantal bundels over Bubers werk aan de orde, waarbij met name naar voren komt, dat Buber zich op heel uiteenlopende terreinen begeven heeft, het blijkt lastig om hier bovendien iets in algemene zin over zijn betekenis te concluderen. Bubers eigen woorden over de samenhang in zijn werk zijn wellicht nog de meest duidelijke: hij wilde een geloofservaring meedelen en vanuit deze geloofservaring benaderde hij de verschillende disciplines, psychologie, sociologie, godsdienstgeschiedenis, filologie enz. Geen van de studies heeft Bubers positie binnen het Zionisme als specifiek onderwerp, al is het wel steeds één aspect dat aan de orde komt.

De context waarin Buber zijn Zionisme formuleerde was de context van opkomende nationalistische bewegingen in Oost- en Centraal-Europa en van tegenstrijdige processen van emancipatie, assimilatie en antisemitisme. Galicië, waar Buber opgroeide, en Wenen, waar hij zijn kennismaking met het Zionisme beleefde, waren beide locaties waar veel nationaliteiten en culturele identiteiten naast en met elkaar leefden. Deze context heeft het referentiekader gevormd waarbinnen Buber zijn opvattingen over een vreedzaam en cultureel georiënteerd nationalisme ontwikkelde. Zijn wending naar het Zionisme en zijn specifieke invulling ervan, was hier sterk door gekleurd.

Als 'voorgangers' zag Buber zelf Moses Hess en Leon Pinsker. Maar belangrijker dan deze voorgangers in het Zionisme waren voor Buber andere bronnen: de Haskala, dat is de Joodse Verlichting zoals die in de achttiende en negentiende eeuw zich in Midden-Europa ontwikkelde, en het Chassidisme, een Joodse religieuze stroming uit die zelfde periode, waarvan de naar Bubers oordeel inmiddels vrijwel versteende resten nog steeds een belangrijke plaats had naast de Joodse orthodoxie. Ook het Duitse nationalisme zoals dat door filosofen als Herder en Fichte was geformuleerd en waarvan met name Herders aanzet een eeuw later als neoromantisch nationalisme rond de eeuwwisseling weer opgenomen werd, was voor Buber van belang.

5.1.4 Kernbegrippen

Buber verwees vrijwel nooit expliciet naar bronnen, hij schreef altijd over inhoudelijke onderwerpen en bepaalde naar het leek geheel van binnenuit zijn positie. Bovenstaande opsomming van 'bronnen' is het resultaat van de analyse van Bubers teksten uit de bestudeerde periode. Deze analyse is daarom tegelijk opgelopen met het op het spoor komen van Bubers kernbegrippen. De resultaten hiervan worden hier nog kort samengevat.

Verlichting

De Haskala vertegenwoordigde voor Buber ook de - zij het verlate - aansluiting bij een algemenere Europese ontwikkeling. Ze wilde de Joden europeïseren zonder hen van hun Jood zijn los te maken. Ze bestudeerde de taal van de bijbel intensief en maakte het Hebreeuws weer levend. In Oost-Europa ontstond een rijke Hebreeuwse literatuur en het Hebreeuws werd ook een taal waarin de

moderne wetenschap en moderne ideeën uitgedrukt werd. In West-Europa werd de Joodse Verlichting eigenlijk ‘ingehaald’ door de emancipatie en de snelle assimilatie die daarop volgde.

De cultuur van de liberale, verlichte en gesecculariseerde Joden sprak Buber en zijn generatie niet aan. Liberaal en verlicht, dat wilde Buber ook wel zijn, maar gesecculariseerd niet. Hij was op zoek naar een religiositeit en een Joodse identiteit, die niet terug zou leiden naar het orthodoxe, rabbijnse Jodendom. Buber was met zijn kritiek op de Verlichting en met zijn synthese van universalisme en Joods particularisme een uitdrukking van de neoromantische stroming van zijn generatie en vond er ook veel weerklank.

Diaspora

Buber bleef net als veel Zionisten geheel binnen het paradigma van ‘oorsprong in Palestina – ballingschap na de val van de tweede Tempel in 70 nC – Zionisme als streven naar terugkeer’. Wat hij eraan toevoegde was een beeld van de Joodse geschiedenis met een bovenstroom en een onderstroom: de bovenstroom van wetsgeleerden, farizeeërs en hun nazaten die de Thora ritualiseerden en een stelsel van benauwende leefregels ontwikkelden en oplegden, samen met brave ‘gelovigen’ die de regels volgden enerzijds, en een onderstroom van profeten en kettters die dit in wetticisme verdwaalde volk weer terug wilde brengen naar de oproep van de levende God. De periode van de diaspora was in dit licht een periode niet zozeer van fysieke ballingschap en van antisemitisme – hoewel dat allemaal ook -, maar vooral een periode van verstarring en leegte. De begrippen van ‘Golus’ of ‘Galuth’, die voor ‘ballingschap’ staan, en ‘Ghetto’, dat voor isolatie, verstarring en wetticisme staat, representeerden voor Buber de vijanden van het levende Jodendom. Buber was niet zozeer bezig met wat de wereld de Joden aandeed, maar hoe zij zelf vervallen raakten. Ghetto en Golus werden zo vooral innerlijke vijanden.

Buber wenste wel een terugkeer naar Palestina, hij was ervan overtuigd dat een echt thuisland zou helpen de verdwaalde Joodse zielen weer een stevige ondergrond te geven, maar hij vond het voor de brede massa een doel op langere termijn. Het herstel van de Joodse identiteit en trots had voor hem voorrang op de korte termijn.

Assimilatie

‘Assimilatie’, het opgaan van de Joden in hun omgeving, was voor Buber deel van het Joodse vraagstuk en niet een deel van de oplossing ervan. De grote meerderheid van de Duitse Joden was volledig gesecculariseerd en had vrijwel geen kennis van het Jodendom, de Joodse geschiedenis, gebruiken en cultuur. Door de Joodse gemeenschap wederom als ‘nationaliteit’ te benoemen, ging het Zionisme dwars tegen deze ontwikkeling in. Van meet af aan was binnen de Joodse gemeenschap assimilatie een betwist proces. Voor velen was het een vanzelfsprekend gevolg van de emancipatie en zou het de reden tot antisemitisme kunnen opheffen. Anderen zagen het als verlies van een

waardevolle culturele of religieuze traditie. Buber hoorde tot de laatste, maar dat op eigen wijze. Waar Buber de opleving van de Joodse cultuur die hij om zich heen zag en probeerde te stimuleren, als de opstanding uit een half naar een volledig leven, en stond assimilatie gelijk met de dood. Getto en Golus, de al genoemde vijanden van de Joodse ziel in de diaspora, moesten bestreden worden, maar sinds de emancipatie was daar de assimilatie nog bijgekomen. Hij wilde de Joodse traditie niet achter zich laten, maar veranderen.

Een Joodse Renaissance

Het idee van de Joodse Renaissance hing samen met Bubers idee, dat de terugkeer naar Palestina niet zomaar een terugkeer kon zijn, maar ook een nieuwe weg moest betekenen, uitdrukking van een nieuw Jodendom; niet een terugkeer van de oude traditie, maar een tweede jeugd van de Joodse natie. Het moest een echte Renaissance zijn. Bubers idee van een renaissance was gekleurd door Burckhardts geschiedenis van de renaissance. Hij had een voorkeur voor de vitale startfase van de dertiende-eeuwse Renaissance in Italië, het trecento, en voelde zich ook verwant met de artistieke invalshoek ervan.

Bubers idee van een Joodse renaissance was verwant aan de ideeën van Achad Haam hierover, de grondlegger van het cultureel zionisme, maar over de manier waarop zo'n herleving tot stand gebracht moest worden liepen hun ideeën uiteen. Haam pleitte voor de oprichting van een Joods geestelijk centrum in Palestina, om vandaaruit de Joden in de diaspora te inspireren en hun Joodse nationaliteit te laten ontdekken, voor Buber ging het om 'Gegenwartsarbeit', volksopvoeding nu en overal, in plaats van volksopvoeding later en vanuit Palestina.

Toespraken tot de Joodse natie

Buber was sterk geworteld in de neoromantische beweging van de *fin-de-siècle*, waar de ideeën van de Duitse nationalist van honderd jaar eerder opgeld deden. Aan Fichte werd met name het pedagogisch elan ontleend: ook voor Fichte was volksopvoeding tot nationaal besef dé weg om de Duitse natie tot stand te brengen. Wat de Zionisten van Bubers generatie ook aansprak in Fichte is het gevoel van vergelijkbaarheid tussen de situatie van de Duitse natie rond 1800 en de Joodse rond 1900: er was wel een nationaal besef *in statu nascendi*, maar geen land of staat die hier de politieke expressie van was. Omdat Buber niet erg geïnteresseerd was in staatvorming, en hij aan het begrip 'natie' relatief weinig aandacht besteedde, - hij gebruikte het soms terloops en slecht gedefinieerd - is Fichte verder niet sterk aanwezig in Bubers teksten.

Het Joodse volk te midden van de volkeren

Anders is het met Herder. Van Herder klonk bij Buber vooral het idee door van een Volk als natuurlijke eenheid, met specifieke eigenschappen die voor elk volk uniek waren, en het idee van een

gemeenschap van volkeren. Buber zag net als Herder de volksaard als bouw materiaal ook voor de individuele ziel: volk en individu zich als het ware samen constitueerden, en dat volkeren net als individuen door hun ‘individuele’ aard en geschiedenis zich van elkaar onderscheidden. Niet slechter of beter, maar Duitser dan wel Joodser. Bij de bespreking van Bubers begrip van ‘volk’ is de invloed van Herder heel duidelijk aanwezig en komt daar verder aan de orde.

Esthetische opvoeding van het volk

Voor Buber was opvoeding van het Joodse volk een centrale opdracht voor de Zionistische beweging. Naar zijn oordeel werd hier op de Zionistische congressen te weinig aandacht aan besteed en het was een van de redenen om hierin niet meer actief te willen zijn. In zijn opvatting over de rol van de kunst en de esthetische opvoeding van het volk tot besef en ontwikkeling van hun Jood zijn kwam veel samen: het ging voor Buber bij het Zionisme om de hele mens, kunst was meer dan wat ook een uitdrukking van die hele mens, de hele mens moest zijn Joodse identiteit terugvinden en ontwikkelen en kunst was hierin een onmisbaar element. Hij zag kunst als teken van en weg naar een Joodse wedergeboorte, de taal als het weefsel van de volksziel en ‘volkstümliche’ kunst als wezenlijk onderdeel van de expressie van de volksziel.

Chassidisme, mystiek, Jodendom

Hij bestudeerde de teksten van de Chassidim, met name uit de eerste periode van de beweging en hij beschreef de kennismaking als een bekeringservaring. „Urjüdisches ging mir auf“. Een religieuze ervaring en de beleving van zijn Jood zijn gingen hand in hand. Hij plaatste zichzelf in een specifieke traditie binnen het Jodendom, die van de profeten, een traditie van ‘ondergronds’ Jodendom dat steeds als lava door de aardkorst van instituties en tradities brak, een traditie waar hij de eerste Chassidim ook toe rekende en waarbij de door hem verhoopte vernieuwing van het Jodendom ook zou kunnen gaan horen. Deze visie op de Joodse geschiedenis, als een geschiedenis met een bovenstroom en een onderstroom, is al eerder aan de orde geweest.

Hij vertaalde niet, maar hij vertelde. Met vertalen kon je naar Bubers overtuiging de zuiverheid niet bewaren. Juist omwille van de zuiverheid wilde hij de verhalen navertellen, hij was erop uit om met zijn vertellen bij de lezer dezelfde religieuze ervaring op te roepen als die waar de teksten verslag van doen. Deze behandeling van de Chassidische teksten werd door andere onderzoekers en vertalers van de Chassidische teksten als onwetenschappelijk bekritiseerd, maar Buber was niet uit op een wetenschappelijk verantwoorde bronnenuitgave.

Hij stelde zich de vraag wat uniek was aan het Joodse volk, welke algemeen menselijke eigenschap in het Joodse volk sterker dan bij andere naar voren komt en waarvoor 'de wereld' dit volk dus nodig had. Dit was het al genoemde Herderse idee van volkerengemeenschap waarin elk volk zijn eigen specifiek geluid moest laten horen. Hij kwam op drie elementen die voor hem tezamen de kern van het jodendom vormden, het idee van de eenheid, het idee van de daad en het idee van de toekomst. In de *Drei Reden* laadde hij deze algemene begrippen met de specifieke manier waarop de Joden deze begrippen opvatten en hanteerden. Voor hem kwam de Joodse religiositeit tot uiting in het centraal stellen van de daad. In de gevestigde Joodse religie was die religiositeit verward tot een ceremonieel wetticisme en het Chassidisme was een opstand van de Joodse 'Tattendenz' tegen dit wetticisme, niet om de Wet af te schaffen, maar om die te vervullen. Ook hiermee stond het Chassidisme in de profetische traditie.

Theologisch gesproken hinkte Buber hier nog duidelijk op twee benen: hij schreef, dat de Joodse God zelf uit het streven naar eenheid was voortgekomen, en dat wij niet meer in staat waren ons volledig aan een God over te geven. Later corrigeerde hij dit expliciet: niet God was uit het streven naar eenheid voortgekomen, maar het Godsbeeld. Hij noemde het een 'verheldering', niet een bekering. Toch vond hij het belangrijk deze 'verheldering' in al zijn aspecten uit te werken: religiositeit was niet een innerlijk iets, maar iets dat zich afspeelde tussen mens en God; 'God' was niet een metafysisch idee, noch een projectie; de mens 'had' God niet, maar ontmoette hem en - tot slot - de theofanie bracht de geschiedenis voort, niet andersom. Als dit niet een 'bekering' is, dan toch zeker een omkering. Mij komt het voor als een theologische 'rijping', die in 1911 nog niet af was, maar al wel was begonnen. Opvallend in Bubers formulering in de *Drei Reden* was zijn gelijkstelling van de aard van deze God met de essentie van wat 'Joods' was. De 'erkenning' van zijn Jood zijn werd steeds meer gelijkgesteld met de erkenning van de Joodse God als vertrekpunt van elk theologiseren, filosoferen of politiek bedrijven. Zijn Zionisme werd steeds theologischer.

In termen van het in het eerste hoofdstuk behandelde kader van Brubaker is hier bij Buber het duidelijkst sprake van een religieus nationalisme als analogie: zoals godsdienst mensen kan verenigen en samenbinden, zo kan nationalisme het ook. Als godsdienst het niet meer kan, omdat we modern en gesecculariseerd zijn, dan kan het nationalisme de samenbindende functie ervan overnemen: het Zionisme als bevrijding. Maar hij was op weg naar een andere relatie tussen nationalisme en godsdienst: naar een religieus nationalisme, waar de nationalistische en de godsdienstige zaak met elkaar samenvallen.

Volk en natie

Zoals Buber in zijn bestudering van het Chassidisme op zoek was naar het eigenlijk Joodse in deze religieuze stroming, zo was hij bij de kwestie van volk en natie steeds op zoek naar de specifiek Joodse manier van volk en natie zijn. Wat zeggen we eigenlijk, als we zeggen dat we Joden zijn? Aan

de politieke betekenis van het begrip ‘natie’ besteedde hij weinig aandacht, noch aan de positie van deze Joodse natie binnen andere natiestaten. ‘Natie’ was voor hem een afgeleide van ‘volk’, wat het betekende een volk te zijn, vooral wat het betekende het Joodse volk te zijn, dát was zijn onderwerp

In zijn zoektocht naar wat een Jood was, keerde hij zich van meet af aan tegen het idee dat het een van buiten opgelegde identiteit was. Bubers teksten geven niet een helder antwoord op de vraag waar de bron van dit Jood zijn in de individuele mens vandaan kwam, maar hij gaf wel een antwoord. Buber zag de drie elementen van *Heimat, Sprache* en *Sitte* als de drie constante elementen waaraan iedereen zijn gevoel van thuis zijn ontleende. Dit ‘thuis’ reikte verder dan het gezin of de familie en omvatte alle mensen die deze drie elementen met hem deelden. Dit ervoer hij in eerste instantie als zijn volk en het was nog een in de tijd begrensd beeld van zijn volk: de generatie die tegelijk met hem leefde. Later ontstond dan het besef dat deze generatie er één was in de reeks van generaties en kreeg het individu ook een plaats in de reeks van voorouders. Hier viel het woord ‘bloed’ en het was van meet af aan met geschiedenis verbonden. Het was de diepste laag in het menselijk bestaan. Taal en grond namen op andere plaatsen in Bubers teksten even sterke persoonlijkheidsvormende kracht aan als deze in de persoonlijkheid neergelegde geschiedenis. Taal, land en *Sitte* schreven zich in de individuen in en lieten op het grensvlak van individu en geschiedenis hun onuitwisbare stempel achter. Voor elke Jood was het de opdracht deze Joodse kern in zich te ontdekken en erkennen en ernaar te gaan leven.

Buber had zo’n ‘diepe laag’ nodig om een basis te vinden voor het herstel en de vernieuwing van het jodendom die hij wenste. Dit was het persoonlijke Jodenvraagstuk. Een Jood moest eerst ‘ja’ zeggen tegen zijn Joodse existentie, pas dan voelde hij ‘het volk in zich’.

Dit benadrukken van de nationalistische positie als persoonlijke keuze paste goed bij de tijd: in de nationalistische bewegingen werd verbondenheid met de eigen natie beleefd als persoonlijke en existentiële keuze. Hij verbond hier ook een bepaald type nationalisme aan: niet agressief of defensief, maar een nationalisme dat gebaseerd was op een positief bewustzijn van de eigen identiteit te midden van andere volkeren.

Voor het *Joodse* volk kiezen als het eigen volk was tegelijkertijd een keuze voor de zaak van de Joodse god. De ‘bekering’ of omkering - die hij deels pas later afmaakte - wierp zijn schaduwen al vooruit. Deze verbinding maakte Buber tot een religieus nationalist.

Het Zionisme als beweging.

Voor Buber was Herzls concept van de Joodse nationaliteit van meet af aan een defensief concept, een bescherming tegen het antisemitisme, en lag hierin zijn beperking. . Voor Buber lag het startpunt voor het Zionisme niet in het negatieve feit van het antisemitisme, maar in een positieve definitie van het Jodendom . Dit verschil had ook gevolgen voor de visie op de aard van de Zionistische beweging.

Voor Herzl viel de beweging samen met de organisatie, het moest een partij-achtige organisatie zijn, gericht op een duidelijk politiek doel, namelijk internationale steun, met name van de westerse regeringen, voor de oprichting van een Joodse staat op Palestijns grondgebied. Wie dit doel relativeerde, was een vijand van het Zionisme.

Buber dacht hier bepaaldelijk anders over. Volgens hem zag Herzl de Zionistische partij niet als het topje van ijsberg, maar als ijsberg zelf. Een ‘beweging’ was iets anders dan een ‘partij’. Het politieke werk – waarvan Buber de noodzaak niet bestreed – was pas de laatste stap. Deze verschillen bleken onoverbrugbaar en waren uiteindelijk voor Buber aanleiding om zich uit de Zionistische organisatie terug te trekken. Hij werd geen partijganger, maar een ‘activist van het woord’, iemand die door te schrijven en te spreken aan de opvoeding van het Joodse volk bij wilde dragen.

Buber heeft nooit een Zionisme zónder vestiging in Palestina gekend. Voor hem waren het twee zijden van dezelfde medaille: volksoepvoeding daar waar de Joden leefden, en ontwikkeling van een Joodse cultuur en samenleving in Palestina. Zonder ontwikkeling van een Joodse cultuur, een cultuur die een nieuwe verwerking en aansluiting op de Joodse traditie behelsde, zou een Joods land in Palestina alleen een verplaatsing van de diaspora betekenen.

Bubers toekomstbeeld impliceerde een aanpak van langere adem. Hij dacht dat de Zionistische organisatie misschien wel te vroeg ontstaan was. De vestiging van een Joodse staat – welke vorm dan ook - in Palestina was voor hem een doel op langere termijn: eerst het Zion van de ziel, dan pas een volksgemeenschap in Palestina.

In termen van Hrochs A-B-C-fasering van nationale bewegingen zou de Zionistische beweging in het begin van de eeuw als ‘op weg van A naar B’ getypeerd kunnen worden: er worden doelen geformuleerd, er is debat over het belang van politieke versus culturele doelen, er is aandacht voor de onevenwichtige samenstelling van de sociale groep en er worden stappen gezet om de Joodse bevolkingsgroep voor de Zionistische doelen te mobiliseren.

5.2 Conclusie

De resultaten bijeenrapend kom ik tot de conclusie, dat Buber in de bestudeerde periode zich ontwikkelde van jong en enthousiast student die via het Zionisme de weg terug vindt naar zijn Joodse identiteit, naar een rijpere ‘leraar’ die zijn betrokkenheid bij de Zionistische zaak verdiept en aangescherpt heeft vanuit een steeds sterker wordende theologische oriëntatie. 1911, het jaar waarin hij zijn derde *Rede über das Judentum* hield, bleek niet de afsluiting van een ontwikkeling, maar een punt van doorgang. Wellicht is in biografieën dit altijd het geval, ook als het op het moment zelf als grote ommekeer beleefd wordt. Hoewel Buber zelf het dóórbreken van bepaalde inzichten in termen van een ‘beking’ beschreef, is zijn aanduiding als ‘verheldering’ ook begrijpelijk. Elders heeft hij het jaar 1916 als het bekeringsmoment benoemd, maar ook de periode van 1912 tot 1919 “als *eine* große

Glaubenserfahrung.”³¹⁰ En Mendes-Flohr plaatste het einde van deze ontwikkeling nog later, al was hij niet heel precies, toen hij schreef, dat hij “only now [1927] [had] become a truly religious thinker with a profound commitment to a theocentric conception of spiritual and moral life.”³¹¹

Deze theologische wending ging ook steeds meer de inhoud van zijn Zionisme leveren. Het ‘niet als andere naties’-motief was er van meet af aan al, het zoeken naar een eigen Joodse identiteit was het vertrekpunt en het stond bij voorbaat vast, dat er geen nationalisme uit voort kon komen dat gericht was tegen andere naties. De context waarin Buber en de zijnen opgroeiden Galicië, Praag, Wenen, gaf voldoende aanknopingspunten om deze keuze te maken, maar voor Buber raakte het steeds meer verknoopt met en gekleurd door zijn beeld van de rol die het volk Israël door het verbond met hun God gehouden was te spelen.

Biemann stelt over de latere Buber ook vast, dat deze niet meer dezelfde was als de jongere, “revising, in fact, some of his own youthful expressions of redemption through art.”³¹² Hij refereert dan aan een tekst van Buber uit 1925. De scheppende wordt de geschapene, zo zou men de omkering kunnen benoemen. Maar wederom: in de hier beschreven periode was de mens ‘der Schaffende’ eerder dan ‘der Geschöpf’.

Zijn Zionisme ging niet op in de theologie of omgekeerd. Martina Urban wijst erop, dat “it was Buber’s deep conviction, against the opinion of many political Zionists, that religion could not be replaced by nationalism. [...] Buber avoided linking the religious notion of redemption to a physical return to Palestine.”³¹³ Het Zionisme was geen seculiere theologie, door minder seculier te worden werd hij niet minder Zionistisch, maar het werd wel steeds meer een ander Zionisme.

He onderscheid tussen cultureel en politiek Zionisten blijkt tegenover dit nader ingekleurde beeld van de Zionist Buber te algemeen: hij vond cultuur weliswaar belangrijk, maar het was niet zijn diepste drijfveer. Hij was niet tegen een politieke vertaling van het Zionistisch streven, maar was wel tegen een nationalisme dat zich tegen andere naties keerde. In deze combinatie van religiositeit, culturele oriëntatie en verbondenheid-op-afstand met het politiek Zionisme was hij uiteindelijk vooral zichzelf..

³¹⁰Schilpp, *Martin Buber*, 589, cursief in het origineel.

³¹¹ Mendes-Flohr, ‘Martin Buber’s reception among Jews’, 123.

³¹² Biemann, *Aesthetic education in Martin Buber*, 106.

³¹³ Urban, *Aesthetics of renewal*, 159.

Bronnen

1899

‘Gebet’. *Die Welt* 1899, 26, 13.

‘Unseres Volkes erwachen’. *Die Welt* 1899, 46, 14-15.

1900

‘Jüdische Renaissance’, *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Erste Folge 1900 – 1914* (Berlin 1920), 7-16.

1901

‘Das Zion der jüdischen Frau’, *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Erste Folge 1900 – 1914* (Berlin 1920), 28-38.

1903

‘Renaissance und Bewegung 1’. *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Erste Folge 1900 – 1914* (Berlin 1920), 94-105.

1904

‘Herzl und die Historie’, *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Erste Folge 1900 – 1914* (Berlin 1920) 152-173.

1906

Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt von Martin Buber. Frankfurt a.M., 1955, Revidierte Fassung (1e uitgave 1906).

1908

Die Legende des Baalschem. Zürich 1955, Umgearbeitete Neuausgabe (1e uitgave 1908).

1909

Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber. Jena, 1909.

‘Die hebräische Sprache. Aus einem Referat, gehalten auf der Konferenz für hebräische Sprache und Kultur in Berlin am 19. Dezember 1909.’ *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Erste Folge 1900 – 1914* (Berlin 1920 [1916]) 174-190.

1910

Buber, Martin, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber* (Leipzig 1918, neubearbeitete Ausgabe. 1e uitgave 1910).

„Renaissance und Bewegung 2^e. *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen. Erste Folge 1900 – 1914* (Berlin 1920), 105-107.

1912

Drei Reden über das Judentum (Frankfurt a.M. 1920. 1e uitgave 1912).

Na 1912

Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen (Frankfurt a.M., 1918).

Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden (Köln 1963).

‘Autobiographische Fragmente‘. In Schilpp, Paul Arthur , Maurice Friedman (Hrgs.), *Martin Buber* (Stuttgart 1963), 1-34.

Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band 1: 1897 – 1918. Heidelberg 1972.

A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs. Chicago 1983

Bibliografie

- Agassi, Joseph, 'The legacy of Buber for an Israeli society after Zionism.' In Michael Zank (ed), *New perspectives on Martin Buber*. (Tübingen 2006) 237 - 246.
- Agus, Jacob B., 'Living in a world of revolution. My encounters with history, by Hans Kohn. Review.' *Jewish Social Studies* 27 (1965) 207-208.
- Altmann, Alexander, 'Gershom Scholem 1897-1982.' *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 51 (1984) 1-14.
- Anderson, Benedict, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. (London, Brooklyn, 2006, herziene uitgave).
- Arkush, Allan, 'The Jewish state and its internal enemies: Yoram Hazony versus Martin Buber and his "ideological children".' *Jewish Social Studies* 7 (2001) 169-190.
- Avineri, Shlomo, 'Socialism and Judaism in Moses Hess's "Holy history of mankind"'. *The Review of Politics* 45 (1983) 234-253.
- Avineri, Shlomo, 'The roots of Zionism', *The Wilson Quarterly* (1983) 46-61.
- Avnon, Dan, 'The "living center" of Martin Buber's political theory.' *Political Theory* 21 (1993) 55-77.
- Barnard, Frederick M., 'The Hebrews and Herder's political creed.' *The Modern Language Review* 54 (1959) 533-546.
- Barnard, Frederick M., 'Herder and Israel', *Jewish Social Studies* 28 (1966) 25-33.
- Barnard, Frederick M., 'Metaphors, laments, and the organic community'. *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue canadienne d'Economie et de Science politique* 32 (1966) 281-301.
- Barnard, Frederick M., 'National culture and political legitimacy: Herder and Rousseau', *Journal of the History of Ideas* 44 (1983) 231-253.
- Barzilay, Isaac E., 'National and anti-national trends in the Berlin Haskalah.' *Jewish Social Studies* 21 (1959) 165-192.
- Barzilay, Isaac E., 'Smolenskin's polemic against Mendelssohn in historical perspective.' *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 53 (1986) 11-48.
- Ben-Israel, Hedva, 'Zionism and European nationalisms: comparative aspects', *Israel Studies* (2003) 91-104.
- Biemann, Asher D., 'The problem of tradition and reform in Jewish renaissance and renaissancism', *Jewish social studies* (2001) 58-87.
- Biemann, Asher D., 'Aesthetic education in Martin Buber: Jewish renaissance and the artist.' In Michael Zank (ed.), *New perspectives on Martin Buber* (Tübingen 2006) 83-110.
- Brubaker, Rogers, 'Religion and nationalism: four approaches', *Nations and Nationalism* 18 (2012) 1-19.
- Calhoun, Craig, 'Nationalism and ethnicity', *Annual Review of Sociology* 19 (1993) 211-239.
- Cohen, Mitchell, 'A preface to the study of Jewish nationalism', *Jewish Social Studies, New Series*, (1994) 73-93.

- Conforti, Yitzak, 'East and West in Jewish nationalism: conflicting types in the Zionist vision?' *Nations and Nationalism* 16 (2010) 201–219.
- Conforti, Yitzhak, 'Zionist awareness of the Jewish past: inventing tradition or renewing the ethnic past?' *Studies in Ethnicity and Nationalism* 12 (2012) 155 – 171.
- Cutter, William, 'The Buber and Berdyczewski correspondence', *Jewish Social Studies New Series* 6 (2000) 160-204.
- Duarte De Oliveira, Manuel, 'Passion for Land and Volk: Martin Buber and neo-romanticism.' In *Leo Baeck Institute Yearbook* 41 (1996) 239-260.
- Efron, John M. , 'Elusive Prophet: Ahad Ha'Am and the origins of Zionism, by Steven J. Zipperstein. Review.' *Slavic Review* 54 (1995) 147-148.
- Friedman, Maurice, *Martin Buber's life and work. The early years 1878 – 1923* (New York, 1981).
- Ferguson, Kathy E., 'Existence and utopia: the social and political thought of Martin Buber by Bernard Susser. Review.' *The American Political Science Review* 76 (1982) 736-737.
- Gellner, Ernest, 'Nationalism', *Theory and Society* 10 (1981) 753-776.
- Greenfeld, Liah *Nationalism. Five roads to modernity* (Cambridge, 1993).
- Greenfeld, Liah and Daniel Chirot, 'Nationalism and aggression', *Theory and Society* 23 (1994) 79-130.
- Herzl, Theodor, *Der Judenstaat. Staatsschrift.* (Berlijn, 1920, 1e druk 1896).
- Hobsbawm, Eric, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality* (Cambridge, New York, 1992, 2nd edition).
- Hofmeester, Karin, 'Vertogen over gelijkheid, religie en ras in de discussies over gelijkberechtiging van joden in Frankrijk en Nederland.' In Maria Grever e.a. (red.), *Grenzeloze gelijkheid. Historische vertogen over cultuurverschil* (Amsterdam, 2011) 79-97.
- Hroch, Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations* (Cambridge 1985).
- Hroch, Miroslav, 'National self-determination from a historical perspective.' *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes* (1995) 283-299.
- Katz, Steven T., 'Martin Buber in retrospect.' In Paul Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber. A contemporary perspective* (Jerusalem, 2002) 255- 266.
- Kohn, Hans, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930* (Wiesbaden 1979, 1^e uitgave 1930).
- Kohn, Hans, *The idea of nationalism* (New York, 1944).
- Levy, Daniel, 'The future of the past: historiographical disputes and competing memories in Germany and Israel.' *History and Theory* 38 (1999) 51-66.
- Maxwell, Alexander, 'Twenty-five years of A-B-C: Miroslav Hroch's impact on nationalism studies'. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* (2010) 773-776.
- Maier, Emanuel , 'Torah as movable territory.' *Annals of the Association of American Geographers* 65 (1975) 18-23.
- Mendes-Flohr, Paul , 'Martin Buber's reception among Jews'. *Modern Judaism* 6 (1986) 111 – 126.

- Mendes-Flohr, Paul , *German Jews. A dual identity* (New Haven & London 1999).
- Mendes-Flohr, Paul (ed.), *Martin Buber. A contemporary perspective* (Jerusalem, 2002).
- Mendes-Flohr, Paul, 'Buber's rhetoric.' In Paul Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber. A contemporary perspective* (Jerusalem, 2002) 1 – 25.
- Mosse, Georges L. 'La sécularisation de la théologie juive.' *Archives de sciences sociales des religions* 30 (1985) 27-41.
- Mosse, George L., 'Can nationalism be saved? About Zionism, rightful and unjust nationalism', *Israel Studies* 2 (1997) 156-173.
- Nolte, Ernst, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas* (Frankfurt M. 1991).
- Rahden, Till van, 'Jews and the Ambivalences of Civil Society in Germany, 1800–1933: assessment and reassessment. Review article.' *The journal of modern history* 77 (2005) 1024-1047.
- Reinharz, Jehuda , ' Ideology and structure in German Zionism, 1882-1933,' *Jewish Social Studies* 42 (1980) 119-146.
- Rosen, Jeremy, 'Differing and changing attitudes in the Jewish exegetical tradition to the fulfilment of the biblical land covenant'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71 (2008) 189-202.
- Schama, Simon, *Patriots and liberators. Revolution in the Netherlands 1780-1813* (New York, 1977).
- Schilpp, Paul Arthur , Maurice Friedman (Hrgs.), *Martin Buber* (Stuttgart 1963).
- Schmidt, Gilya Gerda, *Martin Buber's formative years. From German culture to Jewish renewal, 1897 – 1909* (Tusculoosa, London, 1995).
- Smith, Anthony D. 'Nationalism and religion: the role of religious reform in the genesis of Arab and Jewish nationalism', *Archives de Sciences Sociales des Religions* 35 (1973) 23-43.
- Smith, Anthony D., 'Ethnic election and national destiny: some religious origins of nationalist ideals', *Nations and Nationalism* (1999) 331 -55.
- Smith, Anthony D., *Nationalism. Theory, ideology, history* (Cambridge, Malden, 2010, 2nd edition).
- Stroumsa, Guy G., 'Presence, not gnosis: Buber as a historian of religion.' In Paul Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber. A contemporary perspective* (Jerusalem, 2002), 25 – 47. Eerder gepubliceerd als Stroumsa, Guy G., 'Buber as an historian of religion: presence, not gnosis.' *Archives de sciences sociales des religions* 43 (1998), 87-105.
- Susser, Bernard , 'Ideological multivalence: Martin Buber and the German Volkish Tradition', *Political Theory* 5 (1977) 75-96.
- Urban, Martina, *Aesthetics of renewal. Martin Buber's early representation of Hasidism as Kulturkritik* (Chicago and London 2008). Een voorstudie hiervoor is Martina Urban, 'The Jewish library reconfigured: Buber and the Zionist anthology discourse.' In Michael Zank (ed), *New perspectives on Martin Buber* (Tübingen 2006) 31-60.
- Vogt, Stefan, 'Robert Weltsch and the paradoxes of anti-nationalist nationalism', *Jewish Social Studies New Series* 16 (2010) 85-115.
- Voigts, Manfred, 'Fichte as "Jew-hater" and prophet of the Zionists.' In *Leo Baeck Institute Yearbook* 45 (2000) 81-91.

Weeks, Theodor, 'Vilna, Wilno, Vilnius 1863-1939: Une étude de cas sur les cultures parallèles et sur l'Autre invisible.' *Revue Germanique Internationale* 11 (2010) 79-102.

Weltsch, Robert, 'Einleitung'. In Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden* (Köln 1963) XIII-XL.

Wolf, Ken, 'Hans Kohn's liberal nationalism: the historian as prophet'. *Journal of the History of Ideas* 37 (1976) 651-672.

Wolf, Kenneth, 'A study of Buber. Martin Buber: an intimate portrait by Aubrey Hodes.' *The review of politics* 35 (1973), 95-96.

Wolff, Larry, 'Inventing Galicia: Messianic Josephinism and the recasting of partitioned Poland.' *Slavic Review* 63 (2004) 818-840.

Wolff, Larry, "'Kennst du das Land?" The uncertainty of Galicia in the age of Metternich and Fredro.' *Slavic Review* 67 (2008) 277-300.

Zank, Michael (ed), *New perspectives on Martin Buber* (Tübingen 2006).