

# BUBERS REDE „ÜBER CHARAKTERERZIEHUNG” TEGEN DE ACHTERGROND VAN ZIJN LEVEN EN LEER

R. TURKSMA

## INLEIDING

Het zal moeilijk vallen een Joodse filosoof te noemen die in de laatste dertig- à veertigtal jaren een grotere invloed op het intellectuele en culturele leven van West-Europa heeft uitgeoefend als Martin Buber gedaan heeft. Niet alleen met wijsgerige en theologische problemen heeft deze grote geleerde zich beziggehouden, niet alleen danken we aan hem, in samenwerking met Franz Rosenzweig, een Bijbelvertaling, maar ook psychologische en pedagogische vraagstukken hadden zijn warme belangstelling. De Hebreeuwse universiteit te Jeruzalem heeft hem zelfs eens de leerstoel voor opvoedkunde aangeboden, maar dit aanbod heeft Buber geweigerd met de motivering dat de pedagogiek hem steeds meer praktisch dan theoretisch geïnteresseerd had. (12;479)

Een drietal redevoeringen heeft hij speciaal aan opvoedkundige problemen gewijd, en van dit drietal zal de rede over de karakteropvoeding onze bijzondere opmerkzaamheid hebben. Om deze toespraak des te beter te kunnen begrijpen en ook de achtergronden van Bubers opvattingen aan te tonen, komt het ons gewenst voor iets, zij het slechts kort, te vertellen over Bubers levensloop, het Chasidisme en het dialogisch principe in Bubers filosofie.

## LEVENSLLOOP

Martin Buber, die in 1878 te Wenen geboren werd, bracht slechts drie jaren in het ouderlijk huis door, daar de scheiding van zijn vader en moeder er de oorzaak van werd, dat hij naar Lemberg verhuisde, waar de ouders van zijn vader woonden. Daar bleef hij tot zijn veertiende jaar.

Met zeer grote waardering, ja zelfs met een zeker enthousiasme, schrijft hij vele jaren later over zijn grootouders. Zijn grootvader, Salomon Buber, wordt door Buber getekend als een integer man, die met grote energie en concentratie de Midraschim bestudeerde. (Midrasch betekent onderzoek, studie; in engere zin: de boven de eenvoudige woordverklaring uitgaande uitlegging der Heilige Schrift. De Midraschim vormen verzamelingen van zulke Bijbelverklaringen en bevatten een rijkdom aan sagen, gelijkenissen en spreuken.) Voor

het grootste deel liet hij de behartiging van zijn zaken over aan zijn vrouw, die dat met grote ijver en toewijding deed, om zodoende haar man de tijd te verschaffen om ongehinderd te kunnen studeren.

Evenals haar man, hield ook Bubers grootmoeder veel van lezen en die liefde bracht ze niet alleen over op haar beide zonen, maar ook op haar kleinzoon Martin. Tijdens de zomervakanties logeert Martin vaak op het landgoed van zijn vader, die geheel in zijn bedrijf opgaat. Gedurende die weken merkt de intelligente knaap reeds spoedig dat zijn vader, die helemaal niet sentimenteel en overgevoelig van aard is, in een directe relatie staat tot de hem omringende natuur; dikwijls praat hij, als iedere rechtgeaarde paardenliefhebber, met zijn prachtig gebouwde paarden, begroet hen „persoonlijk” en als vader en zoon tussen de rijpe korenvelden door rijden, gebeurt het meer dan eens dat ze van de wagen stappen en dat Bubers vader zich keer op keer over de volle aren heenbuigt, tenslotte één ervan stukbreekt en met zorg de korrels proeft.

Niet alleen tot de natuur, ook tot de mensen staat vader Buber in een zeer goede betrekking; hij leeft mee met het wel en wee van zijn knechten en pachters. Het is onnodig te zeggen dat al deze indrukken grote invloed op de jongen gemaakt hebben, zodat hij later kon schrijven: „Ich ahnte ja früh . . . dasz mir unausweichlich bestimmt sei, die Welt zu lieben”. (2; XIX)

Soms neemt Bubers vader hem mee naar het nabijgelegen Sadagora, waar nog chassidische rabbi's wonen, die door de joodse gemeente beschouwd worden als helpers in stoffelijke en geestelijke noden. (Het Chassidisme zal in de volgende paragraaf besproken worden.) Daar in dat vuile stadje, zo schrijft Buber later, is het hem als kind duidelijk geworden dat het in de wereld gaat om de volkomen mens en dat de volmaakte mens diegene is, die waarlijk zijn medemens helpt.) En wanneer hij in het bedehuis van de Chassidim de rabbi's allerlei heilige handelingen ziet verrichten, dan heeft hij reeds als kind het voorgevoel dat gemeenschappelijke eerbied en gemeenschappelijk beleefde „zielevreugde” de basis van de ware mensengemeenschap vormen. Later op het gymnasium en op de universiteit komt, hoe het kan het ook anders in de puberteit en de adolescentie, de kritiek op, kritiek niet alleen op het Chassidisme, maar ook op het Joodse geloof.

Reeds op het gymnasium gaat Bubers belangstelling uit naar wijsgerige vraagstukken: op vijftienjarige leeftijd worstelt hij al zo intensief met de problemen van ruimte en tijd, dat ze hem tot een

obsessie worden, totdat hij Kants „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik” in handen krijgt en dit werk betekent voor hem een bevrijding.

Eerst heeft Buber gedurende twee semesters filosofie gestudeerd te Wenen, maar het zijn niet de colleges, zelfs niet die van eminente geleerden, welke grote invloed op de jonge student hebben uitgeoefend. Veel beter voelt hij zich thuis op de seminaries, waar hoogleraren en studenten in een hartelijke samenwerking zich wijden aan de wetenschap. Behalve te Wenen, heeft Buber ook nog in Leipzig en Berlijn gestudeerd en in de laatstgenoemde stad verwerfde hij in 1904 de doctorsbul.

Als student staat Buber onder invloed van allerlei geestesstromingen, die onderling vaak diametraal tegenover elkaar staan, en hij is dan, zoals hij schrijft: „ohne Judentum, so auch ohne Menschlichkeit und ohne die Gegenwart des Göttlichen” (2;664)

Het Zionisme verschaft hem eindelijk het vaste steunpunt, dat hij zo zeer nodig heeft; dat doet hem opnieuw zich openstellen voor de gemeenschap. Hij leest de oude oorkonden van het Joodse volk, en vooral na het lezen van het boekje „Zewaot Ribesch” (Testament van Rabbi Israël Baal-Schem) wordt hij aangetrokken tot het Chassidisme. Jeugdherinneringen aan de Zaddik (= „beproefde”; benaming van de voorganger van een Chassidische gemeente) en zijn gemeenteleden komen weer in zijn herinnering terug. Buber erkent de idee van de volmaakte mens en hij wordt zich van zijn roeping bewust deze gedachte uit te dragen in de wereld.

In tegenstelling tot Th. Herzl, die een zuiver politiek Zionisme voorstond, zette Buber zich met Chaim Weizmann in voor een Joodse culturele renaissance. (13;259) Van 1923 tot 1933 doceerde Buber aan de universiteit van Frankfurt aan de Main Joodse godsdienstfilosofie en later geschiedenis der religies, maar het Nationaal-socialisme, dat als een vloedgolf Duitsland in de dertiger jaren overspoelde en dat Adolf Hitler aan de macht bracht, dwong de Joodse docenten heen te gaan en dit lot trof ook Buber. Gelukkig vond hij, in tegenstelling tot miljoenen zijner rasgenoten, die later op afschuwelijke wijze in de gaskamers zouden worden omgebracht, een gastvrij tehuis in Palestina. Vanaf 1938 tot 1951 is Buber verbonden als professor in de sociale filosofie aan de Hebreeuwse universiteit te Jeruzalem.

Tijdens zijn professoraat en ook nog na zijn emeritering heeft hij zich verdienstelijk gemaakt voor het Institute for Adult Education.

Dit instituut stelde zich ten doel de tienduizenden immigranten die jaarlijks Israël binnenstroomden en tot geheel verschillende volkeren en cultuurniveaus behoorden en die voorlopig in kampen werden ondergebracht, te doen integreren in de reeds bestaande gemeenschap. In tegenstelling tot vele Zionisten, heeft Buber steeds op de bres gestaan voor een hartelijke samenwerking tussen Joden en Arabieren. (13;8) Ook met vele vooraanstaande Protestantse en Rooms Katholieke theologen onderhield hij nauw contact, hetgeen ons in het geheel niet behoeft te verbazen, daar de figuur van Jezus van Nazareth en ook het Nieuwe Testament steeds zijn volle belangstelling hebben gehad. Van deze theologen noemen we slechts de namen van Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr en Paul Tillich. (13;268) Voor zijn grote wetenschappelijke verdiensten verwierf Buber in het voorjaar van 1952 de Goethe-prijs, uitgereikt door de Hamburgse universiteit. Enkele jaren geleden, op 3 juli 1963, ontving hij de Erasmus-prijs. In het jaar 1965 is deze grote Joodse wijsgeer op 87-jarige leeftijd overleden.

#### HET CHASSIDISME

In het voorgaande gedeelte hebben we reeds gezegd dat Martin Buber grote sympathie voelde voor het Chassidisme. Om Bubers ideeën wat beter te begrijpen, lijkt het ons gewenst eerst even aandacht te besteden aan deze Joods-mystieke stroming. Wij moeten daarbij wel bedenken dat Buber niet geheel kritikloos het Chassidisme aanvaard heeft. (12;638) Het woord Chassidisme is afgeleid van het Hebrreeuwse woord „chassid”, hetgeen „vrome” betekent. Het Chassidisme is in het midden van de 18de eeuw in Oost Europa ontstaan onder de leiding van Israël Ben Eliëser en is na een korte tijd van bloei tot verval gekomen. Wanneer Buber schrijft dat het Chassidisme geen Piëtisme is en er onmiddellijk op laat volgen dat het elke vorm van sentimentaliteit en demonstratie van gevoelens mist, heeft hij o.i. meer een karikatuur van het Piëtisme geschetst dan een getrouw beeld daarvan getekend. (2;13) Evenals het Chassidisme heeft ook het Piëtisme sterk de nadruk gelegd op een vroom en heilig leven, heeft het het leven boven de leer, de daad boven de praat gesteld, en wanneer we het leven van Spener en Francke, van Teellinck en Voetius en vele anderen bestuderen, blijkt ons toch niets van sentimentaliteit of demonstratie van gevoelens.

Evenmin als het Piëtisme riep het Chassidisme op tot een ascetisch leven, tot het zitten met een religieus boekje in een hoekje, maar tot

het volle, rijke leven, tot een leven dat gekenmerkt is door vreugde in God. Buber heeft het Chassidisme eens in deze ene zin getypeerd: „Gott ist in jedem Ding zu schauen und durch jede reine Tat zu erreichen”. (2;658) In ieder ding bevindt zich, aldus Buber, een goddelijke vonk en deze vonk kan ieder mens op ieder ogenblik van de dag door iedere (ook door de gewoonste) handeling ontdekken en verlossen, mits hij die daad in reinheid en in het-geconcentreerd-zijn op God verricht.

De consequentie hiervan is dat we God niet slechts gedurende enkele uren van de week en met behulp van bepaalde woorden en gebaren kunnen dienen, maar ons gehele leven, onze arbeid en onze vrije tijd, ons eten en drinken, onze zorg voor gezin en gemeenschap moet aan Hem gewijd zijn; dat gehele leven moet op deze wijze geheiligd worden. Evenals de Protestantse orthodoxie in Duitsland en ook in ons land zich fel gekeerd heeft tegen het Piëtisme, zo heeft de Joodse orthodoxie zich heftig verzet tegen het Chassidisme. Met alle mogelijke middelen, zoals het sluiten van synagogen, het verbranden van Chassidische boeken, het gevangennemen en het in het openbaar mishandelen van de leiders, werd de verbeterde strijd gevoerd, ja men schrok er zelfs niet voor terug zijn voormannen bij de overheid aan te klagen. Een nog gevaarlijker vijand van het Chassidisme was de Haskala, de Joodse Aufklärungsbeweging, die in naam van de wetenschap en de beschaving, tegen dit zgn. bijgeloof te velde trok.

Al deze aanvallen, die van verschillende zijden werden ingezet, zouden geen resultaat hebben opgeleverd, als niet in het Chassidisme zelf een proces van ontbinding begonnen was dat uiteindelijk zou leiden tot zijn algehele verval. In deze tijden van bloei en verval traden de Zaddikim sterk op de voorgrond. Deze Zaddikim vormden de verbindende schakel tussen de twee werelden; zij droegen het gebed van de gelovigen ten hemel en brachten Gods zegen naar de gemeente. Het nadeel van het optreden van de Chassidim was dat de leden van de gemeente in hun geloofsleven min of meer passief werden en het zoeken van God achterwege lieten. Gedurende de eerste tijd werden de leerlingen van Israël ben Eliëser tot Zaddikim aangesteld, maar aangezien deze leiders van het volk rijke inkomsten ontvingen, werden later ook minder bekwame mannen tot het ambt van zaddik aangetrokken en het zijn juist deze lieden geweest die door het doen van allerlei „wonderen” en door goocheltrucjes grote invloed bij het volk kregen en zo ontstonden op den duur gehele dy-

nastieën van Zaddikim die in oosterse pracht en praal leefden en speculeerden op de goedgelovigheid van de gewone man.

In Bubers geschriften is duidelijk de grote invloed van het Joodse geloof en van het Chassidisme te bespeuren. De grote daad van Israël is, naar Bubers overtuiging, niët dat het de éne werkelijk bestaande God leerde, de oorsprong en het doel van al het zijnde, maar dat het uitsprak dat men tot God kan spreken, dat men „Du” tegen Hem kàn en màg zeggen en dat men tot Hem in een onmiddellijke relatie staat. (2;XI) Het Christendom maakt naar Bubers oordeel deze grote fout dat het leert dat de weg naar de Hemelse Vader via Jezus Christus gaat. (2;XI) In tegenstelling tot vele godsdiensten, die ons verblijf op aarde het karakter van het ware leven ontzeggen of dit aardse leven beschouwen als een schijnwereld, of in tegenstelling tot andere religies die dit leven slechts als voorportaal van het hiernamaals zien, heeft het Joodse geloof juist geponeerd dat wat een mens hier en nu in heiligheid verricht, van niet mindere waarde is dan het leven in de toekomstige wereld. Deze opvatting, die in het Chassidisme haar pregnantste uitdrukking heeft gevonden, treffen we ook bij Martin Buber aan.

De twee werelden zijn volgens Buber in wezen één; ze zijn a.h.w. uit elkaar geschoven en het is juist de mens die geschapen is om deze beide werelden te verenigen door heilig te leven in de wereld, waarin hij geplaatst is. (3;51)

Ook wat Bubers opvatting van het kwaad betreft, zien we duidelijk Chassidische invloed. Daar God in de wereld aanwezig is, bestaat er volgens het Chassidisme geen absoluut, maar slechts relatief kwaad. Deze stroming beschouwt het kwaad als de laagste sport of ook wel als de troon van het goede; het is een schelp, een omhulsel, een lagere graad van volmaaktheid. Door het kwaad komt de mens ertoe God te kennen, zoals hij door de duisternis ertoe gebracht wordt het licht te kennen. Het kwade kan zelfs verlost worden en getransformeerd tot het goede. De „slechte drift” die God geschapen heeft en die de mens door zijn zonden slecht gemaakt heeft, moet in dienst van God gesteld worden. Deze omkering naar God toe wordt door het Chassidisme de tesjoewah (breuk met het oude) genoemd, waarbij men zich geheel en al naar God richt, zoals men vroeger geheel op het kwade gericht was. Door die tesjoewah verlost de mens niet alleen zichzelf, maar bevrijdt hij ook de goddelijke vonken in zijn medemensen en in de dingen om zich heen. Geheel anders dan het Christendom, dat een principiële tegenstelling ziet tussen goed en

kwaad, ziet Buber tussen beide slechts een gradueel verschil.

We zijn niet bevoegd en in staat om te beoordelen of Buber de principes van het Chassidisme op de juiste wijze heeft weergegeven en geïnterpreteerd. Het lezen van het artikel van Riwka Schatz-Uffenheimer over „Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus” brengt ons onwillekeurig aan het twijfelen. Alleen een zeer grondige bestudering en vergelijking van de chassidische geschriften en van Bubers interpretatie van het Chassidisme kan ons de oplossing van dit vraagstuk schenken.

Volgens Buber heeft God de Schepper de mens de „goede” en de „kwade” drift als twee dienaren meegegeven. De „kwade” drift is absoluut noodzakelijk, eigenlijk nog noodzakelijker dan de „goede”, want zonder de eerste zou de mens niet huwen, geen kinderen verwekken, geen huis bouwen en zijn zaken niet behartigen. Dat deze drift slecht genoemd wordt, vindt zijn oorzaak in het feit dat de mens deze drift slecht gemaakt heeft. De opdracht aan de mens is dan ook niet deze drift te vernietigen, maar hem met de goede te verenigen, opdat we evenals de patriarch Abraham, God dienen met ons gehele hart. Tot dat doel moeten we leren de beide driften in de dienst van God te laten samenwerken. Buber gebruikt hier het beeld van een boer die met twee runderen zijn land beploegt; het ene heeft al eerder voor de ploeg gelopen, het andere doet dit voor de eerste keer. De slechte drift moet als ruw erts in het vuur geworpen worden, d.w.z. in het vuur van de Thora. Dat kan de mens niet uit eigen kracht doen, maar we moeten God bidden, dat Hij ons helpt Zijn wil met ons gehele hart te doen. De kwade drift, aan zichzelf overgelaten, blijft zonder richting en voert ons op een dwaalspoor, in tegenstelling tot de goede, wier richting naar God toe gekeerd is. (1;624 t.e.m. 626) Buber is de overtuiging toegedaan dat niet de natuur van de mens slecht en verkeerd is, maar dat de mens die natuur op een verkeerde wijze gebruikt. (13;111)

Hoewel de dialogische relatie tussen mens en God Buber reeds vanaf zijn jeugd beziggehouden heeft, is toch de studie van het Chassidisme en het gedeeltelijk aanvaarden daarvan er de oorzaak van geworden dat hij deze relatie als de meest fundamentele heeft leren zien. Reeds in het „Geleitwort” van zijn werk „Der grosze Maggid und seine Nachfolge” wordt de Joodse leer gekenschetst als geheel gefundeerd op de wederzijdse betrekking van mensen-ik tot God-Gij, op de wederkerigheid, op de „ontmoeting”. Kort daarna, in de herfst van 1919, schreef hij zijn „Ich und Du”. (1;297, 298)

## HET DIALOGISCHE PRINCIPE

Buber heeft herhaaldelijk beweerd dat hij geen leer, geen gesloten filosofisch systeem ontworpen heeft, maar dat hij slechts ervaringen opgedaan heeft en tot verschillende inzichten gekomen is en dat hij zich daarna verplicht gevoeld heeft die ervaringen en die inzichten wereldkundig te maken. (1;1109) Kort geformuleerd kunnen we zeggen, dat Buber geen leer ontworpen heeft, maar dat hij een gesprek voert. (1;1114. 12;593)

Deze grote wijsgeer spreekt niet zozeer over het zijn, maar meer over de dubbele verhouding, waarin de mens tot het zijn staat, in Bubers terminologie: de Ich-Du en de Ich-Es relatie genoemd. (1;1113) Karl Heim heeft het ontdekken van het fundamentele verschil tussen deze beide relaties eens als een Copernicaanse wending in het denken van de mensheid getypeerd. (12;303) Deze twee betrekkingen van de mens tot het zijn, worden voor het eerst uitvoerig beschreven in zijn boek „Ich und Du” dat in 1923 van de pers kwam, in hetzelfde jaar dus dat een andere Joodse geleerde, n.l. Sigmund Freud, zijn „Das Ich und das Es” uitgaf.

Buber spreekt in zijn bovengenoemde werk van „Grundworte”, en met die Grundworte bedoelt hij niet aparte op zich zelf staande woorden, maar woordparen. Het ene grondwoord is het woordpaar Ich-Du en het andere Ich-Es, welk laatste paar ook wel Ich-Er of Ich-Sie genoemd wordt. Niet alleen verschillen Du en Es van elkaar, maar ook het Ich in het ene woordpaar is anders dan dat in het andere. Het „Grundwort” Ich-Du kan volgens Buber slechts met het gehele wezen gesproken worden, hetgeen niet het geval is met het „Grundwort” Ich-Es. (11;7) De wereld als ervaring behoort tot de Ich-Es relatie, terwijl het grondwoord Ich-Du de wereld der betrekking tot stand brengt.

Buber somt drie sferen op, waarin de wereld van de betrekking gerealiseerd wordt, n.l.

- a) het leven met de natuur;
- b) het leven met de mensen, en tenslotte
- c) het leven met de geestelijke werkelijkheden;

in de laatste sfeer staan we dus in relatie tot het goddelijke Du. (11;20)

Niet steeds kan de mens echter op de toppen van de Ich-Du relatie leven; deze betrekking moet vroeg of laat weer tot een Ich-Es worden, en het gevolg daarvan is dat we dan het wezen weer kunnen beschrijven en analyseren; en als het een menselijk wezen is, kunnen



we b.v. zijn haar beschrijven en de wijze, waarop hij spreekt. (11;21) Van deze twee relaties is die van het „Grundwort” Ich-Du het eerst aanwezig. Buber spreekt zelfs hier en daar in zijn werken van een „aangeboren Du”, van een „Apriori der Beziehung”.

Bij het kleine kind is het niet zo, dat het eerst een voorwerp waarneemt en dat het pas daarna tot dat voorwerp in relatie treedt, maar het streven naar relatie is primair. (11;31) De mens wordt slechts aan een Du tot een Ich. (11;32)

Het Ich van het grondwoord Ich-Es manifesteert zich als een individu (Eigenwesen), als subject van ervaring en gebruik; het Ich van het andere grondwoord toont zich als persoon, die tot andere personen in een wederkerige relatie staat. Dan ontstaat ook, zoals Buber dat op een andere plaats heeft uitgedrukt „het echte Wij”. (1;471) Het Ich is het ware schibbolet van de mens, aldus Buber. Hoe anders spraken Socrates, Goethe en Jezus het Ich uit dan een man als Napoleon, die het uitsprak zonder de kracht van de betrekking. (11;72)

Het derde deel van Bubers „Ich und Du” begint met de prachtige zinnen: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm”, en met dat „ewige Du” wordt natuurlijk God bedoeld, het enige Du, dat naar Zijn wezen geen Es kan worden. (11;76), en dat nooit ophoudt voor ons een Du te zijn. Bij deze aanvangswoorden moeten we onwillekeurig denken aan Mattheüs 25 : 31 t.m. 41, dat gedeelte uit het Nieuwe Testament, waarin gesproken wordt over het laatste oordeel. Christus spreekt tot de rechtvaardigen: „Komt, gij gezegenden mijns Vaders, beërft het Koninkrijk, dat U bereid is van de grondlegging der wereld af. Want Ik heb honger geleden en gij hebt Mij te eten gegeven, Ik heb dorst geleden en gij hebt Mij te drinken gegeven, Ik ben een vreemdeling geweest en gij hebt Mij gehuisvest, naakt en gij hebt Mij gekleed, ziek en gij hebt Mij bezocht; Ik ben in de gevangenis geweest en gij zijt tot Mij gekomen”, en als de rechtvaardigen daarna vragen, wanneer ze deze weldaden aan Hem bezeugen hebben, luidt het antwoord: „Voorwaar, Ik zeg u, in zoverre gij dit aan één van deze mijn minste broeders hebt gedaan, hebt gij het Mij gedaan”. Met God wordt door Buber niet een projectie van zijn Zelf bedoeld, maar zijn Schepper, de „Urheber seiner Einzigkeit”. (1;649) God is in alle dingen present, maar Hij wordt slechts gerealiseerd, wanneer individuele wezens zich voor elkaar openstellen, met elkaar in contact staan en elkaar helpen.

Niet alleen Martin Buber, maar ook talrijke andere geleerden hebben op de relatie van mens tot mens gewezen. Buber somt in zijn „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips” talrijke personen op, die in dit opzicht min of meer met hem overeenstemmen en hij heeft ze nog niet allen genoemd, want we missen in deze rij nog Kohnstamm, die op vele plaatsen in zijn werken gesproken heeft over de ik-gij relatie (welke relatie Kohnstamm gelijkstelt met het „persoon zijn” of „persoonlijkheid bezitten”). Deze betrekking kan volgens Kohnstamm alleen in haar juiste wezen gezien worden vanuit de ik-Gij relatie, d.w.z. vanuit de verhouding van de mens tot God (o.a. in „Persoonlijkheid in wording”; pag. XVII, 81, 82, 109, 113, 115, 119, 273, 334). De vraag of Kohnstamm onder de invloed van Buber gestaan heeft, is niet à bout portant te beantwoorden en zou een aparte studie vergen.

Martin Buber noemt in zijn zojuist genoemde boek' o.a. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) en Ludwig Feuerbach (1804-1872), welke laatste op Bubers principes grote invloed heeft gehad, hoewel Buber als kritiek op Feuerbachs opvattingen aanvoert dat de laatstgenoemde de verhouding tussen Ich en Du in de plaats van God stelt. (12;100) Kierkegaard (1813-1855), wiens naam ook vermeld wordt en die ook invloed op Buber heeft gehad, heeft o.i. meer gewezen op de directe relatie van de mens tot God dan op die van mens tot medemens (13;281), terwijl volgens Buber de relatie tot God zich slechts *in* en *door* betrekkingen tot andere wezens waarlijk laat verwerkelijken. (12;70) Ook Hermann Cohen, Franz Rosenzweig en Ferdinand Ebner hebben eveneens gelet op het dialogische principe. Buber heeft hun analoge ideeën pas later opgemerkt, daar hij zich verscheidene jaren geheel en al gewijd had aan de bestudering van het Chassidisme.

Ferdinand Ebner, onderwijzer aan een Katholieke volksschool in Oostenrijk, schreef in 1919 zijn „pneumatologische Fragmente”, die hij later in „Das Wort und die geistigen Realitäten” samenvoegde. Ebner gaat uit van de ervaring van de „Icheinsamkeit”, welke ervaring het gevolg is van het zich afwenden van het Du. Hij heeft geprobeerd het Du in zijn medemensen te vinden, maar tevergeefs, en deze ervaring dreigde hem zelfs geestelijk te gronde te richten, totdat de gedachte dat God zijn *enige* Du is, hem troost biedt.

G. Marcel vertelt ons in zijn mooie opstel: „Ich und Du bei Martin Buber” dat hij a.h.w. door een bijzondere toevalligheid de werkelijkheid van het „Du” ongeveer terzelfder tijd ontdekt heeft als

Buber, hoewel de beide filosofen toen van elkaars bestaan niet afwisten. Marcel bekent eerlijk dat de Joodse denker in de doorlichting van dit structurele aspect van de menselijke grondsituatie veel verder gegaan is dan hijzelf. (12;35)

#### ÜBER CHARAKTERERZIEHUNG

Bubers opvattingen over de vorming van het karakter vinden we bijna uitsluitend in zijn rede „Über Charaktererziehung”, die hij in 1939 op een vergadering van Joodse onderwijzers te Tel Aviv gehouden heeft. Deze toespraak vangt hij aan met het poneren van de stelling dat de opvoeding die deze naam verdient essentieel karakteropvoeding is, want de echte opvoeder heeft niet enkel aparte functies van zijn pupil op het oog, zoals het aanbrengen van wat kennis en bepaalde vaardigheden, maar het is de pedagoog steeds weer om het kind in zijn totaliteit te doen, zowel om het kind, zoals het nu is als om het kind naar zijn mogelijkheden. Nu rijst natuurlijk dadelijk de vraag, wat Buber onder opvoeding verstaat, want dit begrip heeft niet bij iedere pedagoog dezelfde inhoud, ja we kunnen wel zeggen dat op dit terrein een Babylonische spraakverwarring heerst. Op een andere plaats omschrijft Buber de opvoeding als „Auslese der Welt durch das Medium einer Person auf eine andere Person einwirken zu lassen”. (1;804, 805) De ouders en onderwijzers vormen hun kinderen en leerlingen doordat zij de opbouwende krachten van de wereld in zich verzamelen. In hun „Zelf” hebben ze een selectie gemaakt: sommige krachten hebben ze afgewezen, andere daarentegen geaccepteerd. (1;794, 804 en 805, 807. 13;176 en 177)

Ten aanzien van die opbouwende krachten, drukt Buber zich o.i. wel zeer vaag uit. Deze krachten, die volgens hem altijd dezelfde blijven, zijn te zamen de wereld in de verbondenheid, de wereld die naar God toe gekeerd is. Bedoelt Buber met de wereld in de verbondenheid het totaal van de Ich-Du relaties? En welk criterium wordt door de opvoeder gehanteerd als het gaat om de beoordeling van deze zgn. opbouwende krachten? Een gangster die zijn kind de kneepjes van het „vak” bijbrengt, zal onder „opbouwende krachten” iets totaal anders verstaan als keurig nette ouders die hun kinderen consciëntieus opvoeden. En hier moeten we helaas op een naar onze stellige overtuiging ernstige leemte in Bubers omschrijving van de opvoeding wijzen. De norm, waarnaar men opvoedt, wordt niet genoemd, sterker nog, Buber *ontkent* zelfs dat er absoluut geldende normen en waarden zijn. Wat men zo noemt, aldus Buber, is steeds

de norm van een cultuur, van een samenleving, van een kerk of van een tijdperk. (1;807) Wij vermoeden dat Bubers ontkenning van onvoorwaardelijk geldende normen in verband staat met het feit dat hij ook de absolute tegenstelling tussen goed en kwaad loochent.

Buber maakt in deze redevoering onderscheid tussen persoonlijkheid en karakter. Persoonlijkheid definieert hij als „diese einmalige geist-leibliche Gestalt, mitsamt den in ihr ruhenden Kräften”. Persoonlijkheid groeit volgens Buber in hoofdzaak buiten de inwerking van de opvoeder om, terwijl deze laatste juist op het terrein van de karakteropvoeding grote invloed heeft. Persoonlijkheid is dus, als we Bubers opvatting juist hebben begrepen, iets dat „af” is (Buber spreekt van „eine Vollendung”) en de logische consequentie is dat we niet van de vorming van een persoonlijkheid kunnen spreken. Karakter is de samenhang tussen de wezenseenheid van dit individu en de reeks van handelingen en attitudes. (1;817) Toch moeten we het aandeel van de opvoeder aan de vorming van het karakter niet overschatten. Er zijn wel degelijk grenzen aan die karakteropvoeding, en om dit duidelijk te maken vergelijkt Buber het onderwijzen van algebra en de vorming van het karakter met elkaar. Vergelijkingen van de tweede graad met twee onbekenden kunnen we zelfs aan zwakbegaafden uitleggen, zodat ze het begrijpen, maar de ethos kan men onmogelijk als vak onderrichten. De onderwijzer kan duidelijk maken dat de leugen het leven verwoest en de grootste leugenaar van de klas kan zelfs over dit thema een prachtig opstel schrijven, maar het blijft alles slechts kennis, het zit aan de buitenkant en is geen vlees en bloed van de leerling geworden. Ja, het is zelfs zo, dat, als de onderwijzer à te nadrukkelijk het karakter van zijn leerlingen wil opvoeden, er bij zijn pupillen weerstanden opgewekt worden en heel vaak juist bij die leerlingen die de potenties in zich hebben om later karaktervaste mensen te worden. Zij verzetten er zich tegen, dat men hen dikteert wat goed en kwaad is, juist omdat ze uit ervaring weten, hoe moeilijk het is de goede weg te vinden.

De opvoeder behoeft niet een zedelijk genie te zijn om karaktervormend bezig te zijn, als hij maar een ècht mens is, die in een directe relatie tot zijn pupil staat. Te midden van allerlei invloeden die op het kind inwerken, zoals de natuur, de sociale omgeving, het huis en de straat, de taal en de zede, de feiten uit de geschiedenis en de gebeurtenissen van deze tijd, de muziek en de techniek, staat de opvoeder, die van de bovengenoemde invloeden hierin verschilt dat hij bewust wil deelnemen aan de karakteropbouw van zijn kind,

doordat hij een speciale keus, een selectie van het „Richtige” (begrijpelijk, in verband met zijn afkeer van elk absolutisme, is het, dat Buber hier aanhalingstekens gebruikt) van het zijn, van datgene wat behoort tegenover de jonge mens vertegenwoordigt. Dit moet hem enerzijds tot deemoed stemmen, omdat hij slechts één element te midden van de volheid des levens is, maar aan de andere kant is hij er zich ook van bewust dat hij de enige invloed is die op de existentie van de jonge mens *wil* inwerken en het gevoel heeft dat hij verantwoordelijk is voor de keus van het zijn, die hij tegenover zijn pupil vertegenwoordigt.

Er is naar Bubers overtuiging slechts één toegang om tot het zieleleven van het kind door te dringen, n.l. de toegang van het vertrouwen. In de sfeer van dat vertrouwen is het mogelijk dat het kind zijn oorspronkelijke weerstanden tegen het opgevoed worden opgeeft en de opvoeder als persoon accepteert en terzelfdertijd bespeurt dat de laatste hem niet als een zaak, een „Es” behandelt, maar dat hij aan zijn leven wil deelnemen. En zo alleen leert de opvoeding te vragen. En dan kan de opvoeder op deze vragen antwoorden wat volgens hem in deze concrete situatie goed of slecht is en op deze wijze werkt hij karaktervormend op zijn pupil in. De pedagogische ontmoeting, we zouden ook kunnen zeggen het staan van de pedagoog tot zijn kind in de Ich-Du relatie, is pedagogisch vruchtbaar.

Vertrouwen behoeft evenwel nog niet te betekenen dat het kind het nu in alle opzichten met zijn ouders of met zijn leraar eens is. Conflicten kunnen zelfs opvoedend werken, mits ze maar in een goede sfeer opgelost worden. Buber maakt in dit gedeelte van zijn rede gebruik van prachtige beelden: de opvoeder moet de zwaartpunt van zijn kennis niet afstompen, maar toch dient hij de wondbalsem voor het getroffen hart gereed te houden.

In het tweede gedeelte van Bubers redevoering wordt het begrip „karakter” nader onder de loep genomen en wordt Kerschensteiners onderscheiding van karakter in algemene zin en het eigenlijke zedelijke karakter aan een kritische beschouwing onderworpen.

Kerschensteiner verstaat onder karakter in algemene zin een gelijkblijvende positiebepaling van de mens tot de menselijke „Umwelt”, uitkomend in het handelen van die mens, en onder het zedelijke karakter een bijzondere positiebepaling die zich houdt aan onvoorwaardelijk geldende waarden. Deze onvoorwaardelijk geldende waarden zijn natuurlijk niet subjectief; de onvoorwaardelijke geldigheid kan volgens Kerschensteiner slechts betrekking hebben op een „zijn” van

universele waarden en normen, die de mens in zijn doen en laten kent en erkent.

Hierop inhakend, signaleert Buber een verschijnsel dat tegenwoordig vaak voorkomt, n.l. dat men het aanwezig zijn van zulke universele waarden en normen met onvoorwaardelijke geldigheid sterk in twijfel trekt en zelfs bestrijdt. Waarden en normen worden slechts als uitdrukking van een groep gezien en zo kan het gebeuren dat een natie of een partij tot absolute waarde wordt verheven en door de vermeerdering van het aantal groepen ontbreekt tenslotte een gemeenschappelijke waardensfeer van het menselijk geslacht. Wanneer deze tendens aanwezig is, wordt, volgens Bubers overtuiging, de bodem voor het groeien van het zedelijke karakter steeds kleiner en is uiteindelijk geen echte karaktervorming meer mogelijk.

Hier zien we, aldus Buber, twee beschouwingen op elkaar botsen: aan de ene kant een wereld die duizenden jarenlang geloofd heeft dat er een waarheid bestaat, die boven de mens uitgaat en een andere tijd, onze tijd, die daaraan niet meer geloven wil of kan. Miljoenen mensen zijn vandaag aan de dag onderworpen aan een gemeenschapsverband dat voor hen de hoogste instantie betekent. Die gemeenschapsverbanden kunnen totalitaire staten zijn, maar het zijn soms ook partijen in onze democratische landen. Hoewel Buber de naam niet noemt, heeft hij hier ongetwijfeld aan de totalitaire staat Nazi-Duitsland gedacht, in welke staat hij in de dertiger jaren overduidelijk gezien heeft dat een hoogontwikkeld volk geknield lag voor de grote Moloch: Staat, het Duitsland dat hem als gehate Jood uitgestoten had.

De enige remedie om de mensen aan de greep van zo'n gemeenschapsverband te ontrukken en hen in een persoonlijke betrekking tot het absolute te brengen, is het ware persoonlijke Zelf uit de vurige muil van het gemeenschapsverband te rukken, maar daarvoor moet men een persoon zijn.

We kunnen het in het kader van Bubers ideeën begrijpen dat hij Kerschensteiners omschrijving van het zedelijke karakter, die op Kant teruggaat, niet meer voor de huidige karakteropvoeding bruikbaar vindt, en dat het daarom zaak is op zoek te gaan naar een andere formulering, die meer in overeenstemming is met de geest des tijds. Buber loochent immers, we hebben er boven reeds op gewezen, het bestaan van onvoorwaardelijk geldende normen. In een andere rede over opvoedingsproblemen heeft hij de krasse uitspraak gedaan dat het ons niet geoorloofd is de waarheid te bezitten en dat

de relativering in ons heerst, zoals de dood, hoewel we aan de eerste, in tegenstelling tot de laatste, paal en perk kunnen stellen. (1;812) In het derde en laatste gedeelte van Bubers rede maken we kennis met John Dewey's omschrijving van het karakter. Dewey definieert in zijn „Human Nature and Conduct” het karakter als „the interpenetration of habits”, als een organisatie van zelfbeheersing met behulp van een aantal grondstellingen of als een systeem van in elkaar grijpende gewoonten. In deze o.i. wel zeer oppervlakkige omschrijving van het begrip „karakter”, ziet Buber het bewijs van de overmacht van de moderne pedagogiek t.o.v. wat hij noemt de „Erkrankung” van de mens. Buber begrijpt dat men met dit karakterbegrip toch een onvoldoende basis heeft voor de opbouw van een echte karakteropvoeding. In feite gaat het om oneindig veel meer dan om het aanbrengen van een paar grondstellingen en het aanleren van enkele goede gewoonten.

De opgave van de onderwijzer en de leraar kan er niet in bestaan van zijn leerlingen „sterke” karakters te vormen. Hij heeft de taak in zijn klas orde te houden en tucht uit te oefenen; hij treedt zijn leerlingen met gebods- en verbodsbepalingen tegemoet, maar hij kan er wèl naar streven en crop hopen dat orde en tucht langzamerhand steeds meer autonoom worden en dat eindelijk de wet in het hart van zijn leerlingen geschreven staat. Het eigenlijke doel, waarnaar hij blijft streven en dat al zijn werk moet beïnvloeden, is het z.g.n. „grote” karakter. Het is kenmerkend voor dit karakter dat het niet alleen als eenheid handelt, maar dat het ook op iedere situatie, waarin het geplaatst is, op aparte manier, overeenkomstig het „einmalige” van die situatie, reageert. In het totaal van zijn handelingen en attitudes manifesteert zich de eenheid van het wezen van de mens, van het wezen dat bereid is verantwoording af te leggen.

Gelukkig begint, naar Bubers stellige mening, een deel van onze hedendaagse jeugd te bemerken dat, indien ze zich laat „absorberen” door een partij of door een ander gemeenschapsverband, iets essentieels en onvervangbaars verloren gaat, n.l. de persoonlijke verantwoordelijkheid voor het leven en de wereld. Deze jeugd beseft nog niet dat haar blinde overgave aan zo'n gemeenschapsverband niet een echte daad van haarzelf is, maar dat die overgave het gevolg is van het feit dat de jongelui schromen om in een tijd van verwarring op eigen benen te staan en zelf beslissingen te nemen. Uiteindelijk wordt deze overgave gedreven door de onbewuste begeerte, het onbewuste verlangen, haar verantwoordelijkheid af te

wentelen op een instantie. En zo is eigenlijk die overgave een vlucht.

Op dit terrein ligt een grootse taak voor de opvoeder. Hij is immers de man die de jeugd moet opwekken zelf weer beslissingen te gaan nemen; hij moet voor het oog van de jongens en meisjes het beeld van het grote karakter laten ontstaan. Nu nog zijn de grote karakters vaak volksvijanden, maar eens zal de tijd komen dat ze een nieuwe wereld zullen bouwen. Het verlangen naar persoonlijke eenheid, waaruit eens de eenheid van de mensheid geboren behoort te worden, moet de opvoeder in zijn pupillen versterken. En zo is echte karakteropvoeding echte opvoeding tot de gemeenschap.

#### SLOTCONCLUSIE

We hebben met zeer veel waardering een groot gedeelte van Bubers filosofische werken gelezen en we willen wel bekennen dat we onder de indruk gekomen zijn van zijn grote geleerdheid en van zijn rijke gedachten, maar bovenal van zijn diepe menselijkheid, die uit al zijn geschriften spreekt.

In vergelijking hiermee, kunnen we, wanneer we zijn rede over de karakteropvoeding nader analyseren, een gevoel van enige teleurstelling nauwelijks onderdrukken. Deze toespraak bestaat voor een groot gedeelte uit de bespreking en de afwijzing van de omschrijvingen van het begrip „karakter”, zoals Kerschensteiner en Dewey die gegeven hebben, maar als het gaat om de duidelijke en scherpe formulering van eigen gedachten over deze materie, blijven we in de mist staan. Het blijft over het algemeen bij vage opmerkingen en enkele voorbeelden ter verduidelijking van een en ander. Kennelijk liggen Bubers grote kwaliteiten meer op wijsgerig dan op theoretisch-pedagogisch erf. Wel willen we dadelijk toegeven dat Buber in zijn wijsgerig oeuvre enkele gedachten naar voren brengt, die voor de pedagogiek en de opvoeding van grote betekenis zijn, maar op grond van zijn drie redevoeringen, die hij over opvoedkundige problemen gehouden heeft, Buber een groot pedagoog te noemen, vinden we wel zeer discutabel. We kunnen het begrijpen dat Buber de leerstoel voor pedagogiek, die de Hebreeuwse universiteit hem toentertijd aangeboden heeft, geweigerd heeft met het motief dat de pedagogiek meer zijn praktische dan zijn theoretische belangstelling had.



*Literatuurlijst:*

- 1 MARTIN BUBER: *Werke; Schriften zur Philosophie*. Kösel Verlag; Verlag Lambert Schneider; 1962.
- 2 MARTIN BUBER: *Die Chassidischen Bücher*. Berlin; z.j.
- 3 M. BUBER: *De Weg van de Mens* (volgens de Chassidische leer). 's-Gravenhage; 1964.
- 4 M. BUBER: *Voorvallen en Ontmoetingen*. 's-Gravenhage; 1964.
- 5 M. BUBER: *Ich und Du*. Insel Verlag; 1923.
- 6 M. BUBER: *Zwiesprache*. Berlin; Schocken Verlag; 1932.
- 7 M. BUBER: *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin; Schocken Verlag; 1936.
- 8 M. BUBER: *Das Problem des Menschen*. Heidelberg; Lambert Schneider Verlag; 1961.
- 9 M. BUBER: *Pfade in Utopia*. Heidelberg Lambert Schneider Verlag; 1950.
- 10 M. BUBER: *Twee Wijzen van Geloven*. Den Haag; 1964.
- 11 M. BUBER: *Das Dialogische Prinzip*. Heidelberg; Lambert Schneider Verlag; 1965.
- 12 P. A. SCHILPP und MAURICE FRIEDMAN: *Martin Buber*. W. Kohlhammer Verlag; z.j.
- 13 MAURICE S. FRIEDMAN: *Martin Buber. The Life of Dialogue*. London; z.j.
- 14 M. A. BEEK en J. SPERNA WEILAND: *Martin Buber*. Baarn; 1964.

*Curriculum Vitae*

R. TURKSMA. Geboren 4 oktober 1914. Ontving zijn opleiding tot onderwijzer aan de Kweekschool met de Bijbel te Groningen. Van 1934 tot 1948 werkzaam bij het lager onderwijs; vanaf 1948 leraar opvoedkunde aan de Prot. Chr. Kweekschool te Dordrecht.

Bevoegdheden: de hoofdkante, de akten Frans, Duits en Engels i.o., de middelbare akten Pedagogiek A en B. Na een colloquium doctum toegelaten tot de faculteit der letteren en wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; 1955 kandidaats-, 1956 doctoraal examen Pedagogiek afgelegd. In 1961 gepromoveerd op het proefschrift „De Geschiedenis van de Opleiding tot Onderwijzer in Nederland aan de Openbare, Protestants-Christelijke en Bijzonder-neutrale instellingen”.

Begeleider van een contact-B school van het C.P.S. en secretaris van de Werkgroep Pedagogiekleraren aan Prot. Christelijke kweekscholen.