

Bernd Witte

**MARTIN BUBER
UND DIE DEUTSCHEN**







Martin Buber, 1949

*Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas.
Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit,
was nicht oder zu wenig gesehen
worden ist. [...]*

Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.

Aus: »Antwort [an meine Kritiker]« (1963) (MBW 12. S. 471)

Bernd Witte

MARTIN BUBER
UND DIE DEUTSCHEN



DANK

Dieses Buch ist hervorgegangen aus der langjährigen Arbeit an der »Martin Buber Werkausgabe«. Zuvörderst möchte ich meinem Mitherausgeber und Freund Paul Mendes-Flohr (Jerusalem) dafür danken, dass er mich stets an seinem profunden Wissen in Sachen Martin Buber teilhaben ließ und unser gemeinsames Projekt mit Geduld und Hingabe förderte. Ohne die engagierte Arbeit der zahlreichen Mitarbeiter an der »Arbeitsstelle Martin Buber Werkausgabe« der Heinrich Heine Universität Düsseldorf, Heike Breitenbach, Grazyna Jurewicz, Arne Taube, Andreas Losch und Simone Poepl, wäre die Ausgabe nicht im vorgesehenen Zeitrahmen fertigzustellen gewesen. Schließlich danke ich Gerd Kaiser (Düsseldorf) und Hans-Heinrich Große-Brockhoff (Düsseldorf) dafür, dass sie mich durch ihren Zuspruch unterstützt und angeregt haben, das anspruchsvolle Projekt im Rahmen der Arbeitsstelle zu übernehmen.

Düsseldorf, im Januar 2021

Bernd Witte

INHALT

Dank	5
BUBERS DEUTSCHE SPRACHE?	9
I. KULTURZIONISMUS: DIE ENTDECKUNG UND LITERARISCHE GESTALTUNG DES CHASSIDISMUS	
Selbstständigkeit als Herausgeber und Autor	15
Chassidismus als Märchen und Mythos	19
Ein jüdischer »Übermensch«: der Baalschem	32
»Daniel« – ein literarisches Erfolgsbuch	55
II. JÜDISCHE IDENTITÄT – DEUTSCHE IDENTITÄT	
Buber in Prag Die Neudefinition des Judentums	71
Deutschtum und Judentum im Krieg Martin Buber, Hermann Cohen, Gustav Landauer	77
Das »Erlebnis der Grenze« Auf dem Weg zu »Ich und Du«	101
III. LEBENDIGE SPRACHE – »EIN GEDANKENSYSTEM, FÜR DAS ICH SCHLECHTHIN UNERSETZBAR BIN«	
»Ich und Du« Mystisches Erleben und dialogische Schrift	111

Die Verdeutschung der Bibel	122
Bubers »religiöser Sozialismus« Staat, Volk, Gemeinschaft	129
Das Jahr 1932 »Königtum Gottes« und »Zwiesprache«.....	137

IV. BRÜCHE UND ANSCHLÜSSE

Neuanfang in Palästina »Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose«?	151
»Moses«. Die Legende	158
Nach der Shoa Wiederannäherung an Deutschland	170
Öffentliche Ehrungen in Deutschland und in der Welt	181

V. MARTIN BUBER MIT UND GEGEN MARTIN HEIDEGGER

»Dialogisches Prinzip« gegen »Lichtung des Seins«	199
Begegnung – »Vergegnung«	211
»Das Wort, das gesprochen wird«	227

MARTIN BUBER UND DIE DEUTSCHEN HEUTE

Abkürzungen	247
Anmerkungen.....	248
Namenregister.....	284

»Das große Merkmal des menschlichen
Miteinanderseins, die Sprache«

Martin Buber: Urdistanz und Beziehung, 1950 (MBW 10. S. 50)

BUBERS DEUTSCHE SPRACHE?

»Ich bin ja doch nicht beiläufig,
sondern faktisch ein deutscher Schriftsteller.«

Martin Buber an Hermann Gerson, 7.9.1934

Die deutsche Öffentlichkeit leidet bis heute unter einem kollektiven Trauma, dem einer andauernden Verdrängung der jüdischen Tradition aus dem kulturellen Gedächtnis. Den Nationalsozialisten ist es zwar nicht gelungen, alle Juden Europas zu ermorden, wie es ihr erklärtes Ziel war, wohl aber haben sie es erreicht, eines der Grundelemente eines lebendigen kulturellen Lebens in Westeuropa auszulöschen: die Teilnahme eines aufgeklärten Judentums am intellektuellen, philosophischen und literarischen Diskurs, wie sie sich seit Moses Mendelssohn in Deutschland etabliert hatte. In der allgemeinen Öffentlichkeit ist heute die Kenntnis der einstigen Vielfalt und Produktivität jüdischen Lebens und jüdischer Kultur weitgehend vergessen. Mehr noch, dieser Verlust selbst ist im öffentlichen Bewusstsein verdrängt und wird als solcher nicht mehr wahrgenommen. Der daraus resultierende Phantomschmerz ist eine der Ursachen für den untergründig weiterbestehenden und sich neuerlich wieder zu Wort meldenden Antisemitismus.

Martin Buber war seit dem Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts einer der sichtbarsten und wirkmächtigsten Fürsprecher eines deutsch-jüdischen Dialogs in Mitteleuropa.

Schon 1913 hat ihn sein Freund Gustav Landauer in einem Essay »Apostel des Judentums vor der Menschheit« genannt und ihn in Parallele gestellt zu Fichte, dem Verkünder des Deutschtums vor den Nationen. Zugleich aber hat Landauer die »vollkommene Sachlichkeit« seiner deutschen Prosa neben die Prosa Kleists gerückt.¹ Das besagt zweierlei: Martin Buber war von Anfang an und insbesondere seit seinen *Drei Reden über das Judentum* von 1910/11 jemand, der sein Bild von der Gesellschaft, auch der nicht-jüdischen, von einem tiefgreifenden und neuartigen Verständnis des Judentums her formte und verkündete. Zugleich aber erwuchs ihm diese seine produktive Auffassung der eigenen Kultur auf der Grundlage der deutschen Sprache und der deutschen kulturellen Tradition. Nicht von ungefähr nennt Buber in seinen autobiographischen Fragmenten mit dem Titel *Begegnung* von 1960 Kant und Nietzsche als die beiden Philosophen, die sein Welt- und Menschenbild geformt haben.²

In diesem doppelten Richtungssinn hat es Buber demnach vermocht, sein eigenes Judentum zu erneuern und es gleichzeitig den Deutschen nahezubringen. Er hat ihnen gezeigt, dass ihre kulturelle Tradition spätestens seit der Aufklärung auch auf der jüdischen basiert. Das gilt es wieder in Erinnerung zu rufen und damit das Trauma aufzulösen, das die mörderische deutsche Geschichte zwischen 1933 und 1945 verursacht hat. Dieser unendlichen Aufgabe soll auch die Edition von Bubers Gesamtwerk dienen, durch die erstmals im deutschen Sprachraum die Weite und Radikalität seines Denkens und politischen Wirkens sichtbar wird. Aber welch ein Paradox, ja geradezu welche Provokation stellt die jetzt vorliegende Ausgabe dar: einundzwanzig Bände in deutscher Sprache, das Gesamtwerk eines Autors, der sich stets als ein Erneuerer des Judentums, wenn nicht gar als dessen »Künder«, wie er das hebräische Wort für »Prophet« übersetzte, verstanden hat und der seit 1938 Professor an

der von ihm selbst mitbegründeten Hebräischen Universität in Jerusalem war. Und diese Bindung an die deutsche Sprache geschah nicht nur oberflächlich, sondern Buber übernahm mit der Sprache auch die Denkformen, die Lebensformen und die kulturellen Traditionen der Deutschen, das Jüdische vom Deutschen her bedenkend und das Deutsche vom Jüdischen her.

Warum konnte diese Gesamtausgabe der Werke eines Autors, der in den letzten beinahe dreißig Jahren seines Lebens im hebräischen Sprachraum wirkte und seit der Gründung des Staates Israel 1948 dessen Staatsbürger war, nur in deutscher Sprache erscheinen? Weil Buber selbst, wie sich anhand der Manuskripte im Martin Buber Archiv der Israelischen Nationalbibliothek belegen lässt und wie es die neue Werkausgabe dokumentiert, alle seine Werke zunächst in deutscher Sprache verfasst hat, auch die späten, die er während seines letzten Lebensabschnitts in Jerusalem geschrieben hat und die zunächst aufgrund der historischen Umstände auf Hebräisch oder Englisch erscheinen mussten. Seinem Schüler Nahum Norbert Glatzer, der ihm geschrieben hatte, dass sein chassidischer Roman *Gog und Magog*, 1943 auf Hebräisch und 1949 auf Deutsch erschienen, ihn erst »angesprochen« habe, als er das Werk auf Deutsch gelesen habe, bekennt der Autor in einem Brief vom Dezember 1949: »Eine Liebschaft wie die meine mit der deutschen Sprache ist eben ein objektives Faktum.« (B 3. S. 223)

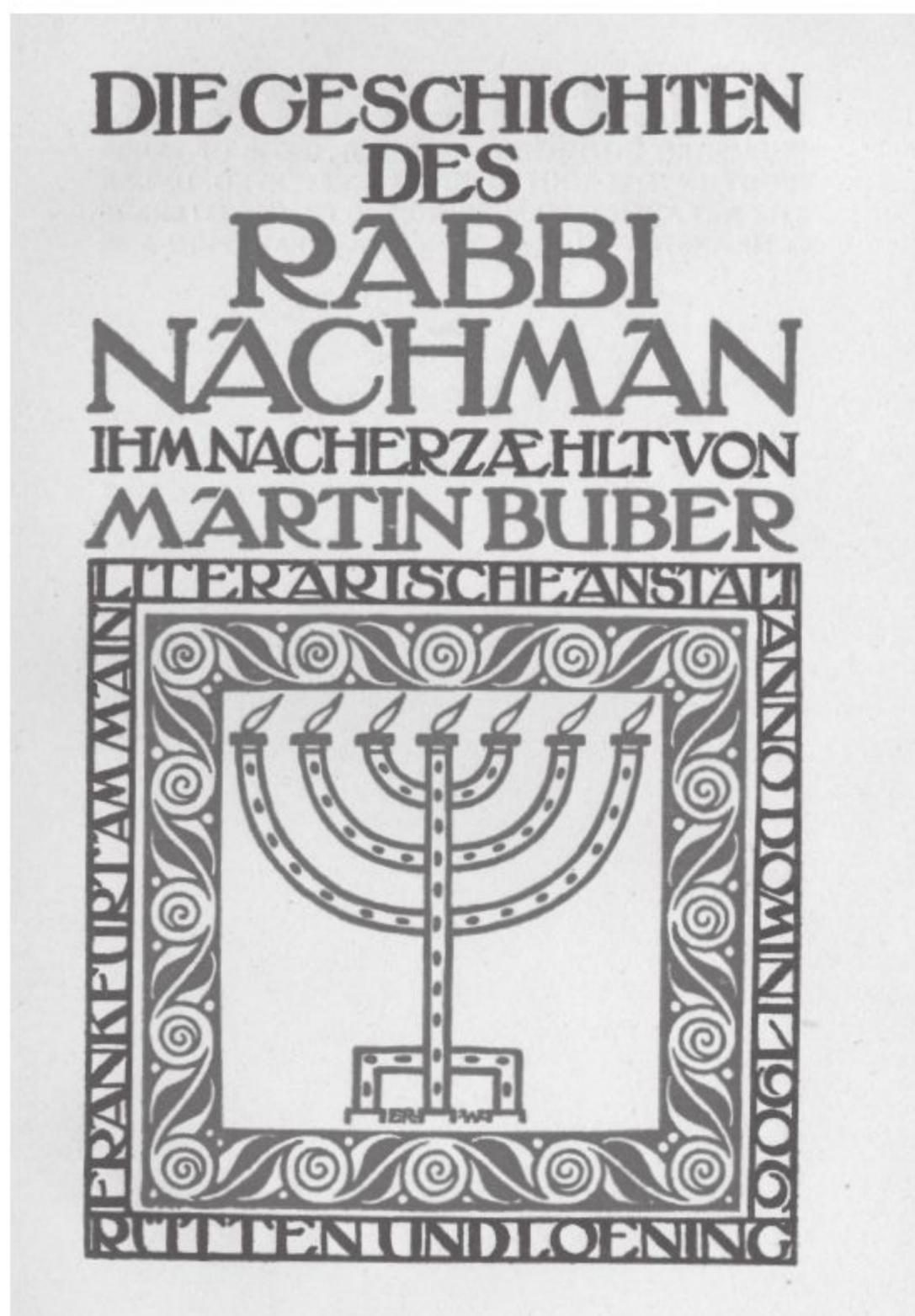
Gleichzeitig erlaubt er sich in seinem Nachwort zur deutschsprachigen Erstausgabe des Romans die provokante Geste, von sich selbst zu behaupten: »Ich bin ein polnischer Jude«, (MBW 19. S. 274) womit er darauf anspielt, dass er seine höhere Bildung dem »Franz-Josephs-Gymnasium« in Lemberg verdankte, dessen »Unterrichts- und Umgangssprache [...] das Polnische« war. (MBW 7. S. 279) In dieser Hauptstadt der K. u. K. Österreichisch-Ungarischen Provinz

Galizien im Haus seiner Großeltern väterlicherseits ist er aufgewachsen. Dort war seine alltägliche Umgangssprache mit seinen Verwandten das Jiddische, das er in seinen Briefen an den Großvater bis an dessen Lebensende beibehielt.³ Gleichzeitig unterwies dieser, der ein großer Talmudgelehrter und Midrasch-Herausgeber war, seinen Enkel im biblischen Hebräisch. Maßgeblichen Einfluss auf seine Sprachbildung aber hatte die Großmutter Adele Buber, die als junges Mädchen sich mit Hilfe der Lektüre Schillers, Jean Pauls und anderer deutschsprachiger Klassiker das Deutsche autodidaktisch beigebracht hatte und es an den Enkel weitergab. Noch im Alter korrespondierte sie mit ihm in einer in hebräischen Lettern geschriebenen Kunstsprache,⁴ die aber eben deshalb als von höchster Intensität auf den jungen Studenten gewirkt haben muss. Erst als Buber im Alter von achtzehn Jahren sein Studium in Wien begann und in einer deutschsprachigen Alltagsumgebung lebte, wurde das Deutsche für ihn zu einer produktiven Sprache, in der sich fortan sein Denken, Schreiben und Handeln vollzog.

In einem seiner wichtigsten Texte der Spätzeit mit dem Titel »Hebräischer Humanismus« hat Buber betont, dass es die Sprache sei, die »einen unmittelbaren Zugang zu jenem vorbildlichen Menschentum« gewähre, um das es ihm zu tun sei: »Ja, die Sprache selber, die Besonderheit von Wortbildung, Satzgefüge, rhythmischem Fluß der Laute wird von jenem Menschenbild [des großen Menschen] geprägt. Durch die Sprache dringt der Humanismus zu jenem Menschenbild vor, und er faßt es als Vorbild.« (MBW 20. S. 149) Das Paradoxale dieser Sätze wird einem erst dann bewusst, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Buber sie im Jahr 1941 in Jerusalem in deutscher Sprache vor einer Versammlung von Menschen sprach, die eben unter Lebensgefahr aus dem deutschen Sprachbereich geflohen waren. In dem hier von ihm hervorgehobenen Sinne ist Bubers Werk maßgeblich von

dem in der deutschen Sprache enthaltenen »Menschenbild« geprägt, auch und gerade da, wo er der »Renaissance des Judentums« das Wort redet. Allerdings war diese »deutsche Sprache« eher die der Weimarer Klassik und die Kunstsprache des deutschsprachigen Theaters als die Alltagssprache der Menschen. Was sich in Bubers Werk dahingehend ausgewirkt hat, dass es von altertümlichen Wendungen, ungewöhnlichen Worten und Neologismen durchsetzt ist.

Diese seine Liebe zur deutschen Sprache ist Buber in den Jahren nach 1938 bei seiner Akkulturation im jüdisch besiedelten, hebräischsprachigen Palästina durchaus hinderlich gewesen. In einem langen Brief vom 4. Februar 1938 an den »liebe[n] und verehrte[n] Herrn Buber« schreibt Hugo Bergmann, einer seiner ersten und treuesten Schüler und Anhänger, kurz vor Bubers Ankunft in Jerusalem zu dessen sechzigstem Geburtstag: »Mir scheint, daß Ihr eigentliches Werk noch vor Ihnen liegt. Es müßte damit beginnen, daß Sie der deutschen Sprache endgültig absagen.« An diesen gut gemeinten Rat schließt Bergmann eine ernüchternde Einschätzung von Bubers Einfluss auf die Geschichte der Judenheit in den vergangenen Jahrzehnten an, die zugleich ein hellsichtiger Vorverweis auf die Schwierigkeiten ist, denen Buber sich in der Folgezeit, insbesondere nach der Gründung des Staates Israel 1948, gegenüber sah: »Ohnehin hat der Reichtum Ihres Deutschen Sie oft verführt, wenn ich so sagen darf, und Ihrer Wirkung, zumal in dieser harten Zeit, ungeheuer geschadet.« (B 2. S. 654) Dennoch hat Buber bis an sein Lebensende in deutscher Sprache gedacht und geschrieben.



Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt von Martin Buber, gedruckt in einer Auflage von 2000 Exemplaren von Oscar Brandstetter in Leipzig. Druckanordnung, Schmuck und Einband von E. R. Weiss, 1906

I. KULTURZIONISMUS: DIE ENTDECKUNG UND LITERARISCHE GESTALTUNG DES CHASSIDISMUS

SELBSTSTÄNDIGKEIT ALS HERAUSGEBER UND AUTOR

Bubers eigentümlicher Gebrauch der deutschen Sprache lässt sich schon an seinen ersten eigenständigen Werken, den frühen Adaptationen der ostjüdischen chassidischen Legenden ablesen. Wie kam es dazu?

Das Jahr 1904 stellt im Leben Martin Bubers eine entscheidende Wende dar, die geprägt ist von seiner Abkehr vom politischen Zionismus Theodor Herzls, den er bis dahin politisch unterstützt hatte. Unter anderem ließ er sich schon 1899 als Delegierter zum Dritten Zionistenkongress in Wien entsenden und übernahm auf Bitten Herzls im Jahr 1901 für kurze Zeit die redaktionelle Leitung des zionistischen Zentralorgans *Die Welt*. (B 1. S. 160 – 162) Bubers Auseinandersetzung mit der intellektuellen wie politischen Leitfigur des Zionismus entzündete sich an der vernichtenden Kritik von dessen Roman *Alt-Neuland* (1902) durch den geistigen Vater des Kulturzionismus, Achad-Haam (Ascher Ginsberg), den dieser 1903 in seiner hebräischsprachigen Zeitschrift *Ha-schiloach* veröffentlicht hatte. In ihr bedenkt er Herzls Utopie der idyllischen Zustände im von Juden besiedelten Palästina des Jahres 1923 mit beißendem Spott. Bei dieser Auseinandersetzung ging es um eine grundsätzliche Richtungsentscheidung: Sollte der Zionismus in Palästina die Errichtung eines modernen, mit allen technischen Errungenschaften ausgestatteten Nationalstaats anstreben, wie ihn Herzl in seinem Roman entworfen hatte, oder sollte die Rückkehr in

die alte Heimat der Rückbesinnung auf die sprachliche und kulturelle Eigenart des biblischen Judentums dienen, wie Achad-Haam und mit ihm Buber und seine politischen Gesinnungsgenossen, Chaim Weizmann, Berthold Feiwel und Efraim Moses Lilien, forderten?¹ Mit ihnen, die sich auf dem Sechsten Zionistenkongress 1903 in Basel als »demokratische Fraktion« konstituierten, versuchte Buber damals, eine »Organisation der nationaljüdischen Kulturarbeit« aufzubauen.² So war er maßgeblich an der Gründung des Jüdischen Verlags 1902 in Berlin beteiligt, publizierte dort ebenfalls 1902 zusammen mit Chaim Weizmann eine Broschüre mit dem Grundsatzprogramm für *Eine jüdische Hochschule*³ und entwarf schließlich ein ambitioniertes Zeitschriftenprojekt mit dem Titel *Der Jude*, dessen erstes Heft im Januar 1904 erscheinen sollte, das aber wegen mangelnder finanzieller Unterstützung scheiterte und erst 1916 verwirklicht werden konnte.⁴ Der Misserfolg der »demokratischen Fraktion« auf dem Sechsten Zionistenkongress, den Buber in einem Brief an seine Frau Paula aus Basel als die größte »Erschütterung« seines Lebens charakterisierte, (B 1. S. 207)⁵ sowie die »Spaltung« der Bewegung »zwischen den Judenstaatlern und den Vertretern des historischen Zionsideals« gaben schließlich den letzten Anstoß für Bubers Rückzug aus allen Ämtern. (B 1. S. 208) An seinen Mitstreiter Chaim Weizmann schreibt er im Oktober 1903 aus Lemberg, er wolle nun die jüdische Kulturarbeit mit anderen Mitteln voranbringen; denn er sei davon »überzeugt, daß ich auf dem Gebiete einer stillen, ernsten und gesammelten literarischen Arbeit Einiges leisten könnte«. (B 1. S. 213)

Enttäuscht vom politischen Zionismus, widmete sich Buber von nun an der Erneuerung eines authentischen Judentums aus dem Geist seiner mystischen Traditionen. Er begann, sich in die Überlieferung des Chassidismus zu vertiefen, die ihm seit seinen Kinderjahren in der großväterlichen

Familie vertraut war. Um sich ungestört auf die Sammlung und das Studium der reichhaltig in jiddischer und hebräischer Sprache überlieferten, aber bis dahin im Westen so gut wie unbekanntem Texte und Dokumente konzentrieren zu können, siedelte er im Winter 1905/06 mit seiner Familie nach Florenz über. Dort lebte er, von seiner Großmutter finanziell unterstützt, »mit dieser Stadt, mit ihren Häusern, mit ihren Denkmälern, mit ihren einstigen Geschlechtern«. ⁶ Die neue Epoche seines Lebens begreift er als »Abscheidung von allem, was nur scheinbar unser war« und als »das erste Werkjahr meines Lebens«. ⁷

In der anregenden, für ihn ungewohnten Umgebung beginnt er, sein erstes Buch aus der Reihe der chassidischen Schriften, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, zu schreiben. Schon im November 1905 kann er seinem Freund Gustav Landauer den Abschluss der Arbeit am Manuskript verkünden: »Zum Arbeiten taugt Florenz sehr. Ich habe nun den Märchenband fertiggestellt; er wird Anfang 1906 bei Rütten & Loening erscheinen.« (B 1. S. 213) Im März 1906 berichtet er Hugo von Hofmannsthal, er werde ihm »demnächst einen Band« übersenden, »der jetzt in der Literarischen Anstalt gedruckt wird; er enthält einige Märchen und Legenden eines jüdischen Mystikers des 18. Jahrhunderts [...], die ich aufgefunden und bearbeitet habe.« (B 1. S. 238) Im Juni desselben Jahres schickt Hofmannsthal die Korrekturbögen des nun schon gesetzten Buches an Buber zurück. ⁸ Ende des Jahres schließlich ist das Buch erschienen – die Erstausgabe trägt das Publikationsdatum 25. Oktober 1906 – und Buber, der inzwischen nach Berlin übergesiedelt ist, kann Anfang Dezember seiner Frau Paula mitteilen, er werde ihr mit gleicher Post »einen gebundenen Nachman« für ihren gemeinsamen Sohn Rafael schicken. (B 1. S. 250)

Im Jahr 1905 beginnt Buber zudem, als Lektor für den Verlag Rütten und Loening in Frankfurt zu arbeiten, und be-

treut dort die Buchreihe *Die Gesellschaft*, mit der er sich zum Ziel gesetzt hat, »das Leben der Gesellschaft, seine Formen und Äusserungen in klarer, wissenschaftlich durchgearbeiteter und literarisch wertvoller Darstellung zur Kenntnis aller Gebildeten zu bringen«. ⁹ Als er 1906 im selben Verlag sein erstes eigenes Buch publiziert, erscheinen dort gleichzeitig die vier Eröffnungsbände der neuen Reihe: *Das Proletariat* von Werner Sombart, *Die Religion* von Georg Simmel, *Die Politik* von Alexander Ular und *Der Streik* von Eduard Bernstein. Unter den Verfassern der bis 1912 erscheinenden vierzig Bände, die Buber durch einen umfangreichen Briefwechsel als Autoren zu gewinnen vermag, (B 1. S. 230 – 245) finden sich weitere bekannte Namen, etwa Fritz Mauthner, der *Die Sprache*, Gustav Landauer, der *Die Revolution* und Lou Andreas-Salomé, die *Die Erotik* behandelt, des Weiteren neben vielen heute Unbekannten Franz Oppenheimer, Ferdinand Tönnies, Ellen Key, Rudolf Pannwitz und Rudolf Kassner. Bubers Arbeit für den Verlag bringt ihn nicht nur in Verbindung mit zahlreichen Persönlichkeiten des damaligen literarischen Lebens, sondern sichert ihm auch zum ersten Mal eine gewisse finanzielle Unabhängigkeit, so dass er sich mit seiner Familie in einer großzügigen Wohnung in Berlin etablieren kann. ¹⁰

Mit seiner verlegerischen Pionierleistung gehört Buber zu den Ersten in Deutschland, die das junge wissenschaftliche Fach der Soziologie fördern. Im ersten Band der Reihe, Werner Sombarts *Das Proletariat*, findet sich ein umfangreicher, von Buber selbst formulierter Prospekt, in dem er das Fach kurz und bündig definiert: »Die Soziologie ist die Wissenschaft von den Formen des Zwischenmenschlichen.« Seine eigene Perspektive auf den Gegenstandsbereich, die er in der bisherigen Diskussion weitgehend für vernachlässigt hält, sieht er in dem, was er »das eigentliche psychologische Problem des Zwischenmenschlichen« nennt. ¹¹ »Soziale Formen,

Gebilde und Aktionen sind der Ausdruck und der Ursprung seelischer Vorgänge und wollen in Beziehung zu diesen untersucht werden.« (MBW 11.1. S. 105) In dem von Buber offensichtlich neu geformten und gleich mehrfach verwendeten Begriff des »Zwischenmenschlichen« deutet sich schon die Bedeutung an, die das »Zwischen« in seiner späteren Philosophie des Dialogs und seiner darauf sich gründenden Anthropologie spielen wird.

CHASSIDISMUS ALS MÄRCHEN UND MYTHOS

Als Buber im Jahr 1905 mit der Arbeit an seinem Buch *Die Geschichten des Rabbi Nachman* beginnt, war das Interesse für den Chassidismus unter assimilierten deutschsprachigen Juden wie überhaupt in der literarischen Öffentlichkeit völlig unbekannt. Im neunzehnten Jahrhundert galt diese in Osteuropa entstandene Form des Judentums dem aufgeklärten Westjudentum als hinterwäldlerische, randständige Sekte, ihr Begründer Israel ben Elieser aus Międzybórz in Galizien, von seinen Anhängern Baal-Schem-tow, »Meister des guten Namens« genannt, wurde als unwissender und einfältiger Betrüger abgetan. Die klassische und äußerst wirkmächtige Formulierung dieses Urteils findet sich im elften und letzten Band der *Geschichte der Juden* von Heinrich Graetz aus dem Jahr 1870. Der Verfasser der auf Hegels Geschichtsphilosophie basierenden Weltgeschichte des Judentums verurteilt die Sekte der »Neuchaßidäer« von vornherein als »eine Tochter der Finsternis«. Vom Baal-Schem-tow weiß er zu berichten, der »Wunderglaube« habe »sein Gehirn mit Phantasiebildern« gefüllt. Er gebe sich als »Wunderdoktor« aus und heile nicht nur durch Kräuter und Pflanzen, sondern auch durch »Besprechungen und Beschwörungen«. Am meisten aber empört Graetz die ekstatische Form des chassidi-

schen Gebets, bei dem die Frommen sich »mit Singsang und Händeklatschen, Verbeugen, Körperbewegungen, Springen, unter Lärmen und Schreien« in Verzückung versetzten. Dem Zaddik, dem »Gerechten«, der höchsten religiösen Autorität der chassidischen Gemeinde, unterstellt er, dass dieser der sexuellen »Erregung« Vorschub leisten wolle und nennt dessen Auffassung und Praxis der Religion »lästerlich«.¹ Man kann förmlich sehen, wie es den preußischen Gelehrten bei der Vorstellung der ganz und gar körperlichen Intensität der chassidischen Gebetsriten vor Grauen schüttelt.

Graetz hat für seine Darstellung zahlreiche zeitgenössische Dokumente und Manuskripte in hebräischer Sprache sowie Zeugnisse von Anhängern und Gegnern ausgewertet, die er in einem eigenen Anhang zitiert.² Unter anderem bezieht er sich auf den ausführlichen Bericht, den Salomon Maimon in seiner Autobiographie von 1792 über seinen Aufenthalt am chassidischen Hof des Bär von Mesritsch gibt.³ Aufgrund dieser soliden Quellenarbeit enthält sein Bild des Chassidismus durchaus zutreffende Züge. So berichtet er wahrheitsgemäß, dass es eine der Grundregeln des Chassidismus sei, dass »nur in heiterer Stimmung [...] die Gebete an Gott gerichtet werden« dürften. Außerdem gesteht er dem Baal-Schem-tow zu, dass er nicht ganz unkundig in den talmudischen Wissenschaften gewesen sei, und rühmt an ihm, dass er aus seinen außerordentlichen Fähigkeiten kein »Geschäft« gemacht, sondern sich als Pferdehändler und Kneipenwirt seinen Lebensunterhalt verdient habe.

Was Graetz in seiner Entstehungsgeschichte des Chassidismus an dessen Gründungsvätern als »häßlichen Auswuchs des Judentums«⁴ kritisieren zu müssen glaubt, wenn er ihn mit den gleichzeitigen philosophischen Höhenflügen Moses Mendelssohns in Deutschland vergleicht, hat sich in der Enkelgeneration, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts an den chassidischen Höfen den Ton angab, noch deutlicher

ausgeprägt, wobei die ursprünglich religiösen Intentionen häufig rein materiellen Interessen gewichen waren. So ist es nicht verwunderlich, dass die jungen jüdischen Intellektuellen, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts nach Vorbildern für ihre jüdische Identität suchten und sich auf dieser Suche dem ostjüdischen Chassidismus zuwandten, bitter enttäuscht wurden.

Die früheste Schilderung eines chassidischen Stübels⁵ in Osteuropa durch einen westlichen Intellektuellen stammt von dem Philosophen Hugo Bergmann, der bereits als Gymnasiast ein begeisterter Zionist war. Seinen gleichaltrigen Mitschüler Franz Kafka hat er schon auf der Schule für die Sache des Judentums zu gewinnen gesucht und ist dessen »obligatem Spott« über sein politisches Engagement in einem Brief mit dem Argument entgegnet: »Ich möchte einmal auf unserem Boden stehen und nicht wurzellos sein.«⁶ Das war 1903, in dem Jahr, in dem Theodor Herzl St. Petersburg und Wilna, die Hochburg der »Mignadim«, der Gegner des Chassidismus, besuchte. Im selben Jahr unternahm Bergmann eine Reise nach Galizien, weil es – wie er im Tagebuch festhält – sein »sehnlicher Wunsch schon lange« war, »einmal Juden zu sehen, mit Kaftan und Stirnlocken und echtem, rechtem Judenblut«.⁷ Während er die Jungen, die im Cheder *Tora* und *Talmud* lernen, bewundert, ist er von dem, was er bei den Frommen sieht, enttäuscht. Als er »das Stübel der Kozker Chassidim« besucht, findet er dort »ein Gedränge frommer Chassidim, jeder in der Hand ein Bierglas und ein Stück Fisch. Heringsgeruch erfüllt das ganze Zimmer.« Der Zaddik versenkt sich in kabbalistische Spielereien, »deutet Anfangsbuchstaben und Zahlenwerte«.⁸ Bergmanns Fazit dieser Begegnung: »Warum musste erst dieser furchtbar verdummende Aberglauben kommen, um das Volk zu erlösen von Buchstaben und Worten? Warum? Warum?«⁹

Ganz anders fünf Jahre später Martin Buber. In seiner *Legende des Baalschem* aus dem Jahre 1908 will er die Berufung des Begründers des Chassidismus auf der Grundlage der alten Quellen neu erzählen. In seiner Einleitung gibt er eine idealisierte Anschauung von der Atmosphäre, in der diese ostjüdische Form der Religion entstanden ist: »Es ist etwas Zartes und Ehrwürdiges, etwas Heimliches und Geheimnisvolles, etwas Ausgelassenes und Paradiesisches um die Atmosphäre des ›Stübels‹, in dem der chassidische Rabbi, der ›Zaddik‹, der ›Gerechte‹, der Heilige, der Mittler zwischen Gott und Mensch, mit weisem und lächelndem Mund das Mysterium und das Märchen austeilt.«¹⁰ Diese rhetorisch überhöhte, zu fünffacher Alliteration sich aufschwingende Beschwörung eines idealen Raumes und seiner vom Zaddik ausgehenden geistigen Ausstrahlung soll dem westlichen Leser eine ihm bis dahin unbekannte Topographie nahebringen, eine paradiesische Heimat, die in der aufgeklärten Welt der Moderne nicht mehr zu finden ist. Im Vergleich mit Bergmanns illusionsloser Schilderung der bedrückend engen Räume voller blasser, unsympathischer Menschen erweist sich Bubers Evokation eines geistlichen Zentrums in Galizien als utopischer Gegenentwurf zur »transzendentalen Obdachlosigkeit« (Georg Lukács) der aufgeklärten Öffentlichkeit seiner Zeit.

Damit ist Martin Buber der erste Westeuropäer, der in den ostjüdischen Legenden eine romantisch verklärte Gegenwelt zur gesellschaftlichen Moderne zu etablieren sucht. Sein Interesse für den Chassidismus entspringt zunächst seiner Enttäuschung über die praktische politische Organisationsarbeit für den Zionismus, die er bisher im Rahmen der »Demokratischen Fraktion« der Jungen und als zeitweiliger Mitarbeiter Theodor Herzls betrieben hatte. Im Jahr 1904 gibt er die aktive Parteiarbeit auf und beginnt, sich in die Überlieferung des Chassidismus zu vertiefen, die er, obwohl

seit Kindertagen damit vertraut, jetzt bei der Lektüre des *Zewaat Ribesch*, einer Sammlung von Aussprüchen des Baal-Schem-tow, neu für sich entdeckt. In dem autobiographischen Text *Mein Weg zum Chassidismus* von 1918 hat er diese Lektüre als mystisches Erweckungserlebnis charakterisiert: »Da war es, daß ich, im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr. Urjüdisches ging mir auf, im Dunkel des Exils zu neu bewußter Äußerung aufgeblüht: Die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefaßt. [...] Das Bild aus meiner Kindheit, die Erinnerung an den Zaddik und seine Gemeinde stieg empor und leuchtete mir: ich erkannte die Idee des vollkommenen Menschen. Und ich wurde des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden.«¹¹ Im Mittelpunkt dieser »ekstatischen Konfession« steht das »Nu«, die blitzartige, unvermutete Erleuchtung, die dem Mystiker zuteil wird. In ihr sucht Buber seine Berufung zum Propheten des Judentums und zum Lehrer der Menschheit in Worte zu fassen und zu begründen. Damit schreibt er sich selbst seine Lebensaufgabe zu, der er sich zunächst und vor allem als Nacherzähler der chassidischen Lehrdichtungen und Legenden für die »Welt« – und das heißt zunächst und vor allem für die deutschsprachige Welt – widmet.

Als Buber sein erstes eigenständiges Werk *Die Geschichten des Rabbi Nachman* publiziert und gleichzeitig zusammen mit seiner Frau Paula die Erzählungen des zweiten, *Die Legende des Baalschem* erarbeitet,¹² ist er damit zu dem zurückgekehrt, was er schon immer als seine eigentliche Berufung angesehen hat, als Dichter sein Volk zu sich selbst zu führen und so dem Judentum die neue alte Identität zu schenken, die es in Diaspora und Assimilation verloren hat. Zugleich aber möchte er dieses neue Judentum der aufgeklärten Öffentlichkeit des Westens bekannt machen. Indem er die chassidischen Lehrreden des Enkels des Baalschem, des Rabbi Nachman von Bratzlav, neu erzählt, schafft er ein eigenstän-

diges dichterisches Werk, das einem allgemeinen deutschsprachigen Publikum zgedacht ist. Er transformiert die ursprünglich mündlich in jiddischer Sprache überlieferten Erzählungen, die nach der Intention ihres Urhebers aggadische, das heißt, in erzählerische Form gekleidete Kommentare der lurianischen Kabbala und des Messianismus sind, in »jüdische Volksmärchen«, deren exotischer Reiz besonders auf die der ostjüdischen Tradition unkundigen westlichen Intellektuellen wirken sollte.

Den hohen Anspruch seiner Dichtung unterstreicht Buber durch die Ausstattung der Erstausgabe des Buches, deren Druckanordnung und Buchschmuck, Zierleisten und Initialen, von dem bedeutenden Buchkünstler Emil Rudolf Weiß geschaffen wurden. In flexibles dunkelgrünes Leinen gebunden und durch Kopfgoldschnitt ausgezeichnet, zeigt sie auf dem Deckel in Goldbuchstaben den Titel, unter dem eine stilisierte brennende Menora zu sehen ist. Der siebenarmige Leuchter wird in gleicher Form auf dem in Rot und Schwarz gedruckten Titelblatt wiederholt, wobei es nicht ohne Bedeutung sein dürfte, dass die Namen »Rabbi Nachman« und »Martin Buber« mit diesem Symbol messianischer Hoffnung durch die rote Farbe zusammengebunden sind.¹³

Schon im ersten Satz des Buches fällt die höchst subjektive Selbstidentifikation Bubers mit dem »letzten jüdischen Mystiker«, als den er Nachman apostrophiert, ins Auge: »Ich habe die Geschichten des Rabbi Nachman nicht übersetzt, sondern ihm nacherzählt, in aller Freiheit, aber aus seinem Geiste, wie er mir gegenwärtig ist.«¹⁴ Damit ist mehr gemeint als eine bloße Einfühlung in den Vorgänger. Der Erzähler, der sein Buch mit dem Wörtchen »ich« beginnt, sieht in dem Zaddik den »erste[n] und bisher einzige[n] wirkliche[n] Märchendichter unter den Juden. [...] hier zum erstenmal ist Person, persönliche Intention und persönliche Gestaltung.«¹⁵ Die Märchen dieses Dichters will er fortsetzen, aber nicht

im Sinne einer Schülerschaft, sondern im Geiste einer mystischen Identifikation, wie er sie als innersten Kern der kabbalistischen Lehre des Isaak Lurja von der »Metempsychose« begreift: »Ein hoher abgeschiedener Geist steigt in ganzer Lichtfülle oder in einzelnen Strahlen zu einem unfertigen hinab, um bei ihm zu wohnen und ihm zur Vollendung beizustehen.« (MBW 16. S. 65) Mit diesem Satz beschreibt Buber sein eigenes Verhältnis zu dem Vorgänger als eines der mystischen Verbundenheit mit dem ostjüdischen Zaddik. Die jüdische Auffassung von der Tradition als einer durch die Jahrhunderte mit unveränderter Intensität weiterwirkenden Kraft wird hier auf individueller Ebene erneut in ihr Recht gesetzt. Allerdings kann und will Buber sich dabei nicht mehr auf die kanonische Gesetzstradition berufen. Vielmehr evoziert er eine untergründige Volkstradition, in die er sich selbst einschreibt, indem er sie dem eigenen Leben und der eigenen Zeit anverwandelt. Wie die Brüder Grimm will er eine bis dahin weitgehend mündliche Erzähltradition für die Welt der Schrift aktualisieren.

Wie sehr ihm die Identifikation mit dem chassidischen Erzähler zur zweiten Natur geworden ist, lässt sich an der Formulierung ablesen, die er ihr in *Mein Weg zum Chassidismus* (1918) angedeihen lässt: »Die ›Geschichte von dem Rabbi und seinem Sohn‹ war die erste, die mir unversehens zum eignen Gedicht gedieh. In den beiden letzten erlebte ich, auch *in den Stücken, die ich völlig neu einfügte*, meine Einheit mit dem Geiste Nachmans. Ich hatte eine wahre Treue gefunden: zulänglicher als die unmittelbaren Jünger empfing und vollzog ich den Auftrag, ein später Sendling in fremdem Sprachbereich.« (MBW 17. S. 48f. Kursiv B.W.) Buber sieht sich demnach selber als einen Gerechten und Weisheitslehrer des zwanzigsten Jahrhunderts, als Zaddik, der in der zeitgemäßen Gestalt eines Dichters auftritt und sich dabei der deutschen Sprache bedient.

In einem ersten Teil seines Buches hat Buber unter dem Titel »Rabbi Nachman und die jüdische Mystik« für die mit dem ostjüdischen Leben nicht vertrauten Leser einen einführenden Kommentar geliefert, der ihnen die nachfolgenden Erzählungen erst verständlich machen soll. Die Geschichte der jüdischen Mystik, wie Buber sie hier als Erster skizziert, erscheint als eine der Häresie und der Revolte gegen das orthodoxe Judentum. Sie ist für ihn zudem kein vornehmlich religiöses Phänomen, bewirkt keine Bindung des Menschen an Gott, sondern stellt sich ihm – wie er von der Lehre des Pseudomessias und großen Abtrünnigen des 17. Jahrhunderts, Sabbatai Zwi, schreibt, – als »eine Entladung der unbekanntesten Volkskräfte und eine Offenbarung der verborgenen Wirklichkeit der Volksseele« dar. (MBW 16. S. 65f.)

Die Vision Bubers von einer Erneuerung und Wiederbelebung des Volksgeistes aus dem Nacherzählen der chassidischen Geschichten weist unübersehbare Parallelen zum deutschsprachigen Kulturkonservatismus des 19. Jahrhunderts und der Jahrhundertwende auf, der im Rückgriff auf die durch Blutsgemeinschaft verbürgten traditionellen Werte die aufklärerische Moderne überbieten will. Sie erhält jedoch ihre einzigartige Durchschlagskraft und Wirksamkeit dadurch, dass das »Volk« für Buber nicht – wie in den Träumen der Romantiker oder noch Richard Wagners – eine in nebelhafter Vergangenheit verschwimmende Größe ist, sondern die tagtäglich anzuschauende soziale Realität des Ostjudentums, in dem sich der Chassidismus, wenn auch verfälscht, bis in die Gegenwart lebendig erhalten hat. Dessen von dem Erzähler Buber ins Ästhetische gewandelter und zum absoluten Vorbild gesteigerter Lebensentwurf wird dem gesamten Judentum, insbesondere aber dem emanzipierten, seiner religiösen Wurzeln beraubten Westjudentum als Identitätsgrund, der deutschsprachigen Öffentlichkeit aber zugleich als Gegenbild zur herrschenden, der Rationali-

tät und Technik verfallenen Gesellschaftsform der Moderne vorgeführt.

In diesem Sinne ist auch Bubers berühmt gewordene Definition des Chassidismus zu verstehen, die Gershom Scholem noch fünfzig Jahre später zustimmend in *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* zitiert: »Der Chassidismus ist die Ethos gewordene Kabbala. Aber das Leben, das er lehrt, ist nicht Askese, sondern Freude in Gott.« (MBW 16. S. 66)¹⁶ Das wird hier zunächst und vor allem auf den Einzelnen bezogen, der im Gebet und der freudigen Entdeckung Gottes in der Natur sich selbst findet. Mystik also als eine »höchst realistische Anleitung zur Ekstase«. (MBW 16. S. 66) Diese Bestimmung einer Selbstfindung des Subjekts, die Buber gleichzeitig in den 1909 erschienenen *Ekstatischen Konfessionen* in den mystischen Texten aller Zeiten und Kulturen entdecken zu können glaubt,¹⁷ fasst er als den Weg des in seiner Subjektivität vereinzelt Individuums der Moderne zur Einsamkeit und damit zur Einheit und Einzigkeit auf.

Im Kontext des Chassidismus erscheint sie jedoch paradoxerweise zugleich auf eine Gemeinschaft bezogen. Im Kreise seiner Jünger erscheint der Zaddik als »der Größte, der Reinste, der Tragischste«, (MBW 16. S. 71) der durch sein Vorbild und seine Lehre das einfache Volk zu Gott erhebt und es damit als Gemeinschaft zusammenführt. Der inhärente Widerspruch zwischen dem radikalen Individualismus des Ekstatikers und seiner Funktion als Gründer und geistiger und emotionaler Mittelpunkt einer Gemeinde wird allerdings von Buber nicht aufgehoben, sondern nur historisch als Ursache der Entartung des Chassidismus relativiert: »Der Zaddik machte die chassidische Gemeinde reicher an Gottessicherheit, aber unendlich ärmer an dem einzig Wertvollen: dem eigenen Suchen und Eifern.« (MBW 16. S. 70)

Für Rabbi Nachman waren seine Geschichten die »Kleider«, in die er seine Lehre hüllte, (MBW 16. S. 86) während

Buber seine Texte im Rückblick als »eigengesetzliche Dichtung aus überlieferten Motiven« bezeichnet. (MBW 17. S. 49) Schon diese gegensätzliche Charakterisierung gibt einen ersten Hinweis auf den andersartigen Status, der die Erzählungen des mündlich vortragenden Religionslehrers von denen des Literaten der Moderne unterscheidet. Rabbi Nachman beginnt, seinen Jüngern in dem Moment Geschichten zu erzählen, als seine Hoffnung auf ein unmittelbar bevorstehendes Kommen des Messias, an dem er mitwirken könnte, sich als trügerisch erwiesen hat. Seine dreizehn Geschichten, deren erste er am 25. Juli 1806 und deren letzte er am 30. März 1810, kurz vor seinem Tod, erzählt, sind für Nachman das Mittel, eine Tradition zu stiften und so bei seinen Jüngern den Glauben an den Messias über das eigene Lebensende hinaus aufrechtzuerhalten.

Seine mündlichen Erzählungen sind von einem seiner Schüler, Nathan ben Naftali von Nemirow, jeweils unmittelbar, nachdem der Meister sie vorgetragen hatte, aufgezeichnet und 1815 zum Druck befördert worden. An sie hat sich im Laufe der Zeit eine umfangreiche Kommentarliteratur aus dem Schülerkreis angehängt, die bis heute weiter gepflegt wird. 1983 haben die Bratzlawer Chassidim, die heute ihr Zentrum in Jerusalem haben, eine »offizielle«, englischsprachige Übersetzung der Geschichten herausgebracht, die in einem umfangreichen, etwa zwei Drittel jeder Seite umfassenden Kommentarteil die traditionellen, bisher nur in hebräischsprachigen Einzelpublikationen vorliegenden Deutungen für den heutigen Leser zusammenfasst und zugänglich macht.¹⁸

In der Erstausgabe der Geschichten des Rabbi Nachman von 1815 sind die Erzählungen in der Reihenfolge ihres Entstehens abgedruckt.¹⁹ Anders bei Buber. Er hat nur weniger als die Hälfte der vorliegenden Texte ausgewählt und sie in einer Weise angeordnet, dass sie ein in sich geschlossenes