

Einleitung

Blütenlese

Das Florilegium, eine Sammlung, oft systematischer Art, von Auszügen aus verschiedenen Werken, die dem Leser der Zugänglichkeit halber zu seiner Erbauung vorgelegt werden, hat eine lange Geschichte, die mindestens bis ins Mittelalter zurückreicht, wo sich denn die Gattung auch großer Beliebtheit erfreute. Der Wunsch nach thematischer oder lehrmäßiger Zusammenfassung und Gestaltung eines großen Wissensbestands hat sich an diesem wie an anderen Beispielen als in der kulturellen Tradition verwurzelt erwiesen. Das Wissen war in der Neuzeit immer weniger Alleinbesitz einer geistigen Elite. Es wurde mehr und mehr auch von einer Leserschaft begehrt, bei der die zum vollen Verständnis seines jeweiligen Gegenstands erforderliche Kenntnis oder Bildung nicht oder nicht mehr vorausgesetzt werden konnte.

Ekstatische Konfessionen, die Sammlung mystischer Texte, die in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg der 31-jährige Martin Buber der Welt vorlegte, stellt sich in die Reihe dieser Literatur, die einem breiteren Lesepublikum den Zugang zu den Quellen verschaffen und erleichtern wollte. Bei der Zusammenstellung des Buchs hat Buber in der Tat Blütenansammlungen (*Florilegia*) wie die *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik* (1825) von August Tholuck (1799-1877) zu Rate gezogen.¹ Allein aus den Texten, die er für den Band in Erwägung zog, aber schließlich nicht aufnahm, ließ sich, so Buber an den Verleger Eugen Diederichs (1867-1930), eine »recht schöne Blütenlese« zusammenstellen.²

Die Nähe der *Ekstatischen Konfessionen* zu dieser Tradition darf aber zugleich nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Buch vor dem Hintergrund eines spezifisch modernen Bedürfnisses gesehen werden muss. Die Anthologie, Nachfolgerin der *Florilegia* von einst, wächst im Laufe des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zu einer wichtigen Erscheinung im europäischen Kulturbereich heran. Auf eben diesem Gebiet hatte sich Buber auch schon einen Namen gemacht, bevor er die *Ekstatischen Konfessionen* zusammenstellte und herausgab.³ Im jüdischen

1. Vgl. hierzu die Einleitung zu MBW 2.1, S. 24f.
2. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 22. 8. 1907, in: Eugen Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*, Düsseldorf u. Köln 1967, S. 167-168 (hier S. 168).
3. Zu Buber und der Anthologie in der jüdischen Renaissance, siehe Martina Urban,

Kontext waren ihm etwa Abraham Tendlau (1802-1878) und Bernhard Kuttner (geb. 1847) vorangegangen.⁴ Micha Josef Berdyczewski (1865-1921), ebenfalls ein Vorläufer Bubers, war ein weiterer wichtiger, zeitgenössischer Anthologe, mit dem er ab 1904 eine Zeit lang eng zusammenarbeitete.⁵ Die Sammlungen von Nacherzählungen chassidischer Legenden, die in den Jahren unmittelbar vor den *Ekstatischen Konfessionen* erschienen waren (*Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906), *Die Legende des Baalschem* (1908)), hatten Bubers literarischen Ruf begründet und ihn allmählich zu der Stellung eines führenden Vermittlers des Judentums im westlichen Kulturkreis avancieren lassen – sogar zu dem, wie sein Freund Gustav Landauer (1870-1919) mit einigem Recht formulierte, »Apostel des Judentums vor der Menschheit« – ungeachtet der zahlreichen Stimmen, die in seinem Bild vom Judentum und von jüdischer Religiosität das geschichtlich belegbare und faktisch existierende Judentum nicht wiederzuerkennen vermochten.⁶ Selbst Landauer, der in seinem Aufsatz über Buber den Freund überschwänglich lobt, zieht es vor, in Bezug auf die Richtigkeit von Bubers Bild der jüdischen Tradition eine unentschiedene Haltung einzunehmen: »Gleichviel, wie weit er da Entdecker, wie weit er Schöpfer ist [...]«. ⁷

Die Form seiner Sammlungen, die vorwiegend Erzählerisches aus den ersten Generationen der Chassidim präsentierten, erklärt sich nach Buber aus zwei Tatsachen, die den Zugang zu dieser Tradition erschweren. Zum einen sei das Korpus von chassidischen Schriften in einem äußerst korrumpierten und bruchstückhaften Zustand überliefert worden, so dass es einer gründlichen Läuterung bedürfe, um überhaupt erst verständlich zu werden.⁸ Auch wenn sich dieses Schrifttum in seiner ursprünglichen Form voll erhalten hätte, würde zum anderen allein schon der historische Abstand zu der Welt, der es entsprungen war, wie bei aller Deutung geschichtlicher Erscheinungen, sein Verständnis behindern. Beide Gründe

Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik, Chicago u. London 2008, S. 29-54.

4. Vgl. hierzu die Einleitung zu MBW 2.1, S. 27 f.
5. Zipora Kagan, Homo Anthologicus: Micha Joseph Berdyczewski and the Anthological Genre, in: *The Anthology in Jewish Literature*, hrsg. von David Stern, Oxford 2004, S. 211-225.
6. Gustav Landauer, Martin Buber, in: *Neue Blätter* 3/1-2 (1913), S. 90-107 (hier S. 96), wo auch Bubers Vorwort leicht verändert unter dem Titel »Das Reden des Ekstatikers« an erster Stelle wiederabgedruckt wird (S. 5-14).
7. Landauer, Martin Buber, S. 92.
8. Zum dürftigen Zustand der chassidischen Vorlagen siehe Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906, S. 13; *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1922, S. VII-VIII; *Mein Weg zum Chassidismus*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1918, S. 18-19.

zusammen – die Überlieferungsfrage wie auch die grundsätzlichen Fragen der Hermeneutik – haben in Bubers Augen zur Folge, dass man den Chassidismus für die eigene Generation in weiten Teilen rekonstruieren müsse. Er selber glaubte sich dazu berufen, die wahre Bedeutung der jüdischen Mystik, welche den Vorurteilen und Verleumdungen eines auf Emanzipation und Reform gerichteten Zeitalters anheimgefallen war, wieder ans Licht zu bringen. Ihm sei somit aufgegeben, die schriftliche Überlieferung dieser Bewegung neu zu gestalten, sie neu sprechen zu lassen. Der Nachgeborene wird so unvermeidlich auch zu einem Nacherzähler,⁹ unvermeidlich, aber auch glücklicher Weise. Denn eine solche Deutung der Aufgabe führt notwendig dazu, dass weitreichende Eingriffe in Sprache und Struktur eines Texts legitim erscheinen können, sofern sie erklärtermaßen dazu dienen, seine Kernbedeutung wieder vernehmbar zu machen. Damit war Bubers Umgang mit der chassidischen Überlieferung der Weg gewiesen. Seither ist denn auch oft bemerkt worden, wie er dabei durchaus frei und selektiv vorgegangen ist. Der schriftstellerische Ehrgeiz, der ihn damals befeuerte, gewann auf diese Weise Spielraum für eigenes Dichten. Das Nacherzählen bewegt sich also bei Buber stets hart an der Grenze des Neuerzählens und überschreitet sie sogar nicht selten. Dieses Programm hatte Buber schon sehr früh verkündet. Bereits 1901 heißt es: »keine Rückkehr; ein Neuschaffen aus uraltem Material«.¹⁰

Im Vergleich zu diesen ersten Vorstößen auf das Gebiet der Textsammlungen muten die *Ekstatischen Konfessionen* anders an. Obwohl ihnen derselbe anthologische Impuls zugrunde liegt wie den chassidischen Büchern, ist der Text hier wissenschaftlicher gehalten. Die Auszüge sind nach Ort und Namen organisiert, und das Buch sogar mit Quellenhinweisen versehen. Doch gestattet sich Buber auch in diesem Text einige Freiheiten den Quellen gegenüber.¹¹ Nach Belieben greift er bisweilen editorisch in die Texte ein, so wie er sich auch an die angegebenen Auswahlprinzipien nicht immer konsequent hält. Poesie will Buber erklärtermaßen aus seiner Sammlung ausgeklammert wissen, weil sie in seinen Augen das Erlebnis zu sehr einer gesetzmäßigen Form unterwirft, was dessen Wesen gerade zuwiderläuft. Statt auf poetische Quellen aber gänzlich zu verzichten, gibt Buber manchmal Versstücke einfach in Prosa

9. Vgl. Martin Buber, *Legende des Baalschem*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1908, S. II; *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 21 f.; als »nachgeborene[n] Dolmetsch« des chassidischen Mythos beschreibt er sich später in: *Der Chassidismus und der abendländische Mensch* [1956], in: *Werke III*, S. 946.
10. Martin Buber, *Jüdische Renaissance* [1901], jetzt in: *MBW 3*, S. 143-147, hier S. 146.
11. Vgl. Dietmar Goltschnigg, *Mystische Traditionen im Roman Robert Musils: Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«*, Heidelberg 1974, S. 32-34.

übertragen wieder, als würde deren Erlebnishaftigkeit dadurch freigesetzt.¹² Obwohl Buber denn auch hier schließlich nicht konsequent verfährt und einige Verse unverändert aufnimmt, rief seine Vorgehensweise den Einwand hervor, er habe dabei die Dichter zu Unrecht vernachlässigt.¹³ Dasselbe gilt für die zwangsläufig objektivierende Reflexion, die den oft von der Theologie durchdrungenen Mystikern nie ganz fremd sein konnte. Die persönliche Mitteilung, auf die er sich ausdrücklich beschränken will, glaubt er auch aus Berichten »herauslösen« zu können, die dem Anschein nach unpersönlich sind. Grenzfälle bilden, wie er selber zugibt, Texte wie der von Teresa von Jesu. Schließlich wird das Kriterium der Unmittelbarkeit auch bei der Textauswahl nicht konsequent angewendet, wo es offensichtlich einem anderen Bedürfnis zum Opfer fällt, indem Buber auch legendäre, anonyme und von Zeugen berichtete Dokumente aufnimmt.

Buber, der Sammler

Mit seinen chassidischen Nacherzählungen hatte sich Buber schon früh einer Mystik zugewandt, die nicht mehr im Erlebnis eines isolierten Ich aufgeht, sondern mit einer lebendigen Gemeinschaft in Harmonie steht oder, wie Buber einprägsam formuliert, »Ethos geworden« ist.¹⁴ Sie ist sozial eingebettet – »Die Mystik wird Besitz des Volkes«¹⁵ – und steht darum im Gegensatz zu der von Buber noch 1910 als »Solipsismus« definierten Mystik, zumal diese »alle Gemeinschaft negiert«.¹⁶

Deutlich geht schon aus dem Rahmen der chassidischen Bücher der Glaube hervor, auf diese Weise der Tendenz der Kabbala zur esoterischen Spekulation und damit der Gefahr der Ausbildung einer Elite von Eingeweihten entgangen zu sein, was er später als den vermeintlichen Gnostizismus der Kabbala charakterisieren wird. Lebendige, das ganze Volk umfassende Gemeinschaft, nicht die auf einem Geheimwissen und magischen Praktiken beruhende Sekte sucht und findet Buber in der ursprünglichen chassidischen Bewegung in Osteuropa.

12. Beispiele sind die Gedichte Rumis, Symeons, Mechthilds von Magdeburg, Heinrich Seuses. Vgl. Peter Sloterdijk, *Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit*, in: *Mystische Weltliteratur, gesammelt von Martin Buber*, hrsg. v. Peter Sloterdijk, Diederichs gelbe Reihe Bd. 100, München 1993, S. 9-36, hier S. 20.
13. Siehe den Brief Alfred Momberts an Martin Buber, 5. 1. 1909, in: B I, S. 270f.
14. Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, in: *Werke III*, S. 739-894, hier S. 860.
15. Buber, *Legende*, S. V.
16. Vgl. Martin Buber, *Mystik als religiöser Solipsismus*, jetzt in: *MBW 2.1*, S. 150f.

Überhaupt, so könnte man sagen, dachte Buber zu dieser Zeit gerne in Sammlungen und Reihen. 1905 entwickelte er die Idee einer »Sammlung von Studien zur sozialen Psychologie«, die er dann unter dem Titel *Die Gesellschaft* mit Erfolg herausgab.¹⁷ Es gelang ihm, nicht wenige angesehenen Intellektueller und Schriftsteller für das Projekt zu gewinnen. Aus einem ähnlichen Impuls wandte er sich schon früh den unterschiedlichsten Dokumenten der Mystik und des Mythos zu. Dabei paaren sich der Wunsch nach Einheit und der nach Vielfalt, die Suche nach Allgemeinem und die nach Eigenart, das eine in dem anderen. Auf formaler Ebene entspricht das so Grundgedanken Bubers. Hintergrund zu den *Ekstatischen Konfessionen* bilden die Lektüre und die Arbeiten im Umfeld der Promotion, die sich mit der frühneuzeitlichen Mystik befasst. Mit der Auseinandersetzung mit der deutschen Mystik hatte Buber seine Arbeit begonnen, ging dann aber weit darüber hinaus, wie die ursprünglich weit ausholenden Dissertationspläne zeigen.¹⁸ Was der junge Gershom Scholem (1897-1982) in einem Tagebucheintrag von 1915, als er noch der »Buberianer« Scholem« war, über sich sagt: »Von China bis Wales meinte er suchen zu müssen«, das trifft auch auf seinen Lehrmeister zu.¹⁹ Scholems Selbststilisierung beruht auf der eifrigen Lektüre, die er bis dahin den Schriften Bubers gewidmet hatte, namentlich den von diesem herausgegebenen *Reden und Gleichnissen des Tschuang-Tse* (1910) und *Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch* (1914).²⁰ Im Allgemeinen spiegeln die meisten seiner Schriften aus den Jahren um 1909 die konsequente Absicht wider, mythische und mystische Texte aus vielen Zeiten und Ländern den Zeitgenossen in zugänglicher und ansprechender Form neu vorzulegen.

Dass Scholem diese Suche als einen inzwischen überwundenen »Traum« charakterisiert, deutet auf die bei ihm aufgekommene Skepsis und Distanzierung von Buber hin. Früher aber, als er noch leidenschaftlicher Anhänger Bubers war, erwartete Scholem für die Juden einen neuen Mythos, den nur der zu schreiben imstande wäre, der schon in den My-

17. Brief Martin Bubers an Hermann Stehr, 20. 5. 1905: in: B I, S. 230. Eine eingehende Analyse der Grundgedanken Bubers bei *Die Gesellschaft* in Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu ›Ich und Du‹*, Königstein/Ts. 1979, S. 29-54.
18. Siehe David Groiser, Kommentar zu »Zur Geschichte des Individuationsprinzips«, in: MBW 2.1.
19. Gershom Scholem, *Tagebücher*. 1. Halbband 1913-1917, Frankfurt a.M. 1995, S. 117 (22. 5. 1915).
20. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, deutsche Auswahl v. Martin Buber, Leipzig: Insel-Verlag 1910; *Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch*, Leipzig: Insel-Verlag 1914. (Die Einleitung dazu jetzt in MBW 2.1, S.182-184.)

then der Weltvölker bewandert sei. Die bevorstehende kulturelle Erneuerung des jüdischen Volks verlange, dass man sich in Sachen Mythos bei den anderen Völkern umsehe und lerne, wie das zu bewerkstelligen sei. Hatte doch Nietzsche (1844-1900) schon in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* gemahnt, dass ein lebendiges Volk des lebendigen Mythos bedürfe, wobei er die endlose Suche nach entlegenen Kulturen gerade als Zeichen einer des Mythos verlustig gegangenen Zeit diagnostizierte. »Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Kulturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythos, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoßes?«²¹ Bubers Sammlung ekstatischer Stimmen der Vergangenheit will aber durch ihren paratextuellen Rahmen, durch ihre Form und Auswahlprinzipien nicht einem leblosen Historismus oder Kulturrelativismus noch ein Werk beisteuern, sondern kulturschaffend, sogar erweckend wirken. Er zieht dabei aus dem eigenen kulturellen Kontext aus, um dem Erleben der Einheit in seiner Vielfalt und Universalität beiwohnen zu können. Seine Darstellung der Quellen ist dazu angetan, deren Ursprünglichkeit möglichst unmittelbar auf den Leser wirken zu lassen. Buber respektiert die Andersartigkeit seiner Ekstatiker, darunter bis zu einem gewissen Grad auch deren geschichtlichen Kontext, will aber den Blick für Gemeinsames, Gleichbleibendes, Ewiges nicht durch unnötige Hinweise auf historische Umstände trüben.

Zu Recht verweist Scholem auf die geographische und kulturelle Breite, die Bubers Angebot an mystischen und mythischen Texten kennzeichnet. Das Allumfassende von Bubers Interesse und Sammlerarbeit beruht auf seiner Überzeugung, dass die Religiosität zwar jeweils einzigartige Gestalt annimmt, dass sie aber im Grunde genommen immer und überall auf demselben Kernerlebnis beruht. Zum einen rechtfertigt dieser Glaube die ausgedehnte Suche nach Beispielen des wahren Erlebnisses. Zum anderen macht er sie auch notwendig, denn man kann demzufolge die mystische Erfahrung an einem einzigen Beispiel nie hinreichend darstellen. Vielmehr muss sich die Suche immer weiter über noch nicht erfasste Erscheinungsformen der Religiosität erstrecken.

21. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 23. In: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, Bd. 1, München 1966, S. 124-128, hier S. 125.

Ursprung des Werks

Bubers Plan einer reichhaltigen Auswahl mystischer Texte geht auf einen Entwurf von 1903 zurück. Die ersten Pläne deutet er in einem Brief vom Februar 1903 an Gustav Landauer an, dessen Ausgabe von Meister Eckharts (1260-1328) Schriften er gerade im Manuskript gelesen hatte. »Ich freue mich, Ihnen mitteilen zu können, daß Diederichs auf meinen Plan eines Sammelwerkes über die europäische Mystik (I. die deutsche, mit einem Anhang über Swedenborg, II. die slavische, III. die jüdische) einzugehen beginnt. Ich bin nächste Woche in Leipzig, um die Sache mit ihm zu besprechen. Wenn es wird, werde ich Sie um eine Arbeit über Eckhart bitten.«²² Es wird oft angenommen, dass es sich bei dem hier projektierten Werk um eine den *Ekstatischen Konfessionen* ähnliche Anthologie handelt, die die mystischen Texte auszugsweise dargestellt hätte.²³

Wenn das zutrifft, würde dieser Plan dem ersten derartigen Vorhaben auf dem Gebiet des Chassidismus um zwei Jahre voraus liegen. Das kann auch kaum überraschen, denn bis 1903 sah Buber in der chassidischen Bewegung zwar eine unerlässliche Voraussetzung für die jüdische Erneuerung – was nur zwei Jahre früher nicht einmal selbstverständlich war, als er sie noch unter »krankhafte Erscheinungen« des Judentums einordnete –, aber die Renaissance der Juden sollte seiner Ansicht nach aus ihr und der Haskala hervorgehen, ohne beide Bewegungen buchstäblich in sich aufzunehmen oder weiterzuführen.²⁴ Erst 1904 verfällt Buber auf die Idee, das chassidische Schrifttum literarisch zu bearbeiten, denn jetzt sieht er im Chassidismus die entscheidende »innere Befreiungsarbeit« auf dem Weg zur jüdischen Wiedergeburt und schreibt ihm nach der eigenen Regeneration erneut eine »bestimmend[e]« Rolle zu.²⁵ Schon 1908 ist er zu dem Schluss gekommen, dass eine Erneuerung des Judentums ohne die »Elemente« der chassidischen Lehre undenkbar sei.²⁶

Je mehr sich Buber also von einem bestimmten Phänomen für die kulturelle und volkhafte Erneuerung erhofft, desto geeigneter scheint es ihm offenbar, Gegenstand einer Anthologie zu werden. Aber inwiefern hat er

22. Brief Martin Bubers an Gustav Landauer, 10. 2. 1903, in: B I, S. 186.

23. So etwa bei Paul Mendes-Flohr, Nachwort, in: *Ekstatische Konfessionen*, Gesammelt von Martin Buber, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 5. Aufl. 1984, S. 239-260, hier S. 253 (Anm. 1).

24. Vgl. die Darstellung des Chassidismus im Abschnitt »Von der Renaissance«, in: Martin Buber, *Das jüdische Kulturproblem und der Zionismus* (1905), der auf eine Fassung von 1903 zurückgeht; jetzt in: MBW 3, S. 187-187.

25. Martin Buber, *Die jüdische Bewegung*, jetzt in: MBW 3, S. 205-208, hier S. 206.

26. Buber, *Legende*, S. VI.

bei dem ersten Entwurf von 1903 schon eine Anthologie vor Augen, wie er sie später mehrfach zusammenstellen wird? Sicherlich speisen sich sowohl das frühe Konzept wie die spätere Ausführung aus dem Wunsch, die Mystik in einer gewissen chronologischen und geographischen Breite darzustellen. Fraglich ist nur, inwiefern beide Projekte einander dem Aufbau nach ähnlich gewesen wären. Es ist freilich aufgrund der vorhandenen Quellen nicht ganz auszuschließen, dass Buber mit diesem frühen Plan eine »integrative [...] Dokumentation« beabsichtigte.²⁷ Doch ist dies eher unwahrscheinlich. Überhaupt scheint er eher an eine Sammlung von Studien *über* die Mystik gedacht zu haben. So viel geht jedenfalls aus den werbenden Worten hervor, die Buber an Landauer richtet.

Als Buber dann 1907 Diederichs den Plan für einen Auswahlband unterbreitet, aus dem schließlich die *Ekstatischen Konfessionen* hervorgehen sollten, gibt er über die Entstehung des Bandes weitere wichtige Auskunft: »Diese Mitteilungen habe ich seit Jahren gesammelt: in Büchern, die ich mir anschaffte und in denen ich die bedeutenden Stellen anzeichnete, und in Notizen über Werke, die mir nur leihweise zugänglich waren. Ein eigentliches Manuskript existiert nicht, da mir erst vor kurzem der Gedanke kam, die eigentümlichen Dinge, die ich da zusammengetragen habe, in einem Buche herauszugeben.«²⁸ Die Tatsache, dass Buber meint, erst in letzter Zeit auf die Idee der Buchpublikation gekommen zu sein und es Diederichs gewesen war, an den er früher mit dem Vorhaben eines Werks über die europäische Mystik herangetreten war, lässt die Annahme wenig plausibel erscheinen, dass wir es hier mit der Wiederaufnahme einer schon 1903 konzipierten Anthologie zu tun haben.

Schon 1903 gilt Buber immerhin, soviel ist festzustellen, die europäische Mystik, worunter er auch die jüdische versteht, als gebührendes Objekt eines Werks. Als Objekt, aber noch nicht als selbständiges Subjekt. Statt einer Darstellung oder Bearbeitung von Primärtexten, die die Mystiker selber zu Worte kommen ließe, sollen zu dieser Zeit anscheinend in erster Linie viele Hände zu einer Gesamtgeschichte der Mystik beitragen. Als Buber 1907 das geplante Buch zum ersten Mal Diederichs vorlegt, weist er auf die für ihn zentralen Beweggründe hin: »Dr. Fränkel hat Ihnen, wie er mir schreibt, gesagt, daß ich Ihnen einen Auswahlband ek-

27. Friedrich Wilhelm Graf, Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlag, in: *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, hrsg. von Gangolf Hübinger, München 1996, S. 243-298 (hier S. 264).

28. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 20. 6. 1907, in: Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe*, S. 166-167 (hier S. 166). In Bubers Briefwechsel wird der Brief unter Auslassung der betreffenden Stelle abgedruckt, B I, S. 257.

statischer Konfessionen anbieten will. Es sind dies Äußerungen inbrünstiger Menschen aus vielen Zeiten und Völkern, die ich seit mehreren Jahren sammle. Sie erscheinen mir – abgesehen von ihrer großen Bedeutung für die Geschichte der Mystik – psychologisch merkwürdig: weil sie das Unmittelbare, ein wortloses Erlebnis, mitteilen wollen, und ästhetisch: des seltsamen, nicht eigentlich rubrizierbaren und mitunter ganz wunderbaren Dichtungsvermögens halber, das sich darin ausspricht.«²⁹ In seinem nächsten Brief an Diederichs, der offensichtlich dem Wort »Konfessionen« entnommen hatte, dass Religiöses im Sinne der Kirchlichkeit im Mittelpunkt stehen sollte – was ihm nur Befremden einflößen konnte –, beschreibt Buber die Absicht des Buchs näher. »Die ›Konfessionen‹ haben mit Katholizismus ebenso wenig wie mit Protestantismus zu schaffen, und mit Lebensbejahung und positiver Genialität sehr viel mehr als mit Askese und Weltflucht. Es sind Mitteilungen visionärer, traumbegnadeter Menschen über ihr innerlichstes Leben.«³⁰ Nachdem er klargemacht hat, dass das Werk noch in der frühesten Entstehungsphase begriffen sei, fährt er fort: »Ich habe denn auch Dr. Fränkel im Gespräch nur das Verzeichnis gezeigt, von etlichen dieser sonderbaren Naturen erzählt und eine Probe aus den ›Gesichten eines Edelknaben‹ zu lesen gegeben. Es kann demnach auch von einem Umfang des Manuskripts keine Rede sein, sondern es würde sich [...] bei einer Veröffentlichung nach einer Vereinbarung mit dem Verleger richten, ob eine größere oder kleinere Auswahl aus dem überreichen Material zu machen wäre.«³¹

Buber liegt daran, das Werk bei Diederichs zu veröffentlichen, »da mir, wie Sie wissen, die Art Ihrer Editionen zusagt«. Tatsächlich waren die Bücher des Diederichs Verlags anspruchsvoll produziert und für ihre kostbare Ausstattung bekannt. Buber betont, »daß das Buch, das ganz verschollene, für die Seele der Menschheit aufs Höchste wichtige Dokumente vereinigen soll, in Ihren Verlag gehört«. Mit dieser Beschreibung seines Vorhabens zielt er auf ein Hauptanliegen des Kulturverlags Diederichs: die Wiederentdeckung und Neubelebung von in Vergessenheit geratenen Quellen der Religiosität, des menschlichen Lebensgefühls und Erlebens, vor allem mythischer und mystischer Art, um für eine verbildete, am Rationalismus und Individualismus leidende und verbindlicher Werte verlustig gegangene Zeit wieder Sinn und Orientierung zu stiften.

Gegen Ende August 1907 schließt Buber das Manuskript der *Ekstatischen Konfessionen* ab. Am Tag zuvor teilt er Diederichs die unmittelbar

29. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 16. 6. 1907, in: B I, S. 256.

30. Ebd., S. 257.

31. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 20. 6. 1907, in: Diederichs, *Selbstzeugnisse und Briefe*, S. 166-167.

bevorstehende Einreichung des Buchs mit, geht dabei allerdings auch auf mehrere detaillierte Quellenfragen ein, deren Klärung das endgültige Fertigstellen noch einige Zeit aufhalten werde.³² Besonders die Textgrundlage des Abschnitts »Schwester Katrei« bereitet ihm Schwierigkeiten, da sie von der neueren Forschung, in der sich Buber durchaus bewandert zeigt, in Zweifel gezogen wurde, was Buber zur Heranziehung der verschiedenen Handschriften drängen wird. Auch möchte er noch einiges hinzufügen. Dies betrifft in erster Linie die »Orientalia«, denn »namentlich der indische Teil ist mir zu dürftig geraten und ich habe daher Freunde gebeten, sich für mich umzusehen«.³³ Schließlich informiert er Diederichs darüber, dass er sich bei der Auswahl der Texte am Ende für eine strengere Vorgehensweise entschieden habe. »Von meiner ursprünglichen Absicht, einige nicht persönlich gehaltene Stücke über die Ekstase zu bringen, bin ich, um der Einheit des Buches willen, abgekommen.« Diese Formulierung ist dann auch unter dem Titel »Ekstase und Bekenntnis« zum Teil fast wörtlich in die Einleitung des Buches eingegangen, wo von den Auswahlkriterien die Rede ist. Wichtiger scheint es ihm, den »Grundcharakter – den der persönlichen confessio« – deutlich hervortreten zu lassen, was durch solche Weglassungen gesichert werde. Dieses programmatische Kriterium hat er jedoch – wie auch andere – bei dem Auswahlverfahren schließlich nicht streng angewendet.

Warum der Verleger Eugen Diederichs 1903 nicht gleich auf Bubers Vorschlag eingegangen ist, erklärt sich wohl teilweise daraus, dass Buber ein Drittel des damals projektierten Buchs der jüdischen Mystik widmen wollte. Denn immer wieder will Diederichs, der für die deutschen Mystiker einen großen Aufwand betreibt, eine jüdische Mystik, ja überhaupt eine wahre jüdische Religiosität nicht wahrhaben. Als Buber drei Jahre später seinen ersten Band zum Chassidismus (*Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906)) an Diederichs sandte, erinnerte er den Verleger an ein früheres Gespräch, in dem Diederichs an die »Existenz einer jüdischen Mystik« nicht habe glauben wollen.³⁴ Gegen diesen weit verbreiteten Zweifel solle das eben erschienene Buch nun deren Existenz dokumentieren. Diederichs gegenüber äußert Buber dabei seine Freude, »daß Julius Hart« (1859-1930) – eine der leitenden Figuren der Neuen Gemeinschaft und Prominenter unter den Neureligiösen – »darin echte Mystik gefunden hat«.

32. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 22. 8. 1907, in: Ebd., S. 167-168.

33. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 22. 8. 1907, in: Ebd., S. 168.

34. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 21. 1. 1907, in: B I, S. 253; vgl. Paul Mendes-Flohr, *Fin de siècle Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, in: Ders., *Divided Passions*, Detroit 1991, S. 96-139, hier S. 89.

Als Buber dann endlich das Konzept eines Sammelwerks zur Mystik 1907 in etwas veränderter Gestalt wieder aufnahm und in die Tat umsetzen wollte, waren inzwischen schon die zwei Bände von Nacherzählungen aus dem Chassidismus erschienen. Nun hatte Buber mit dem Chassidismus eine historisch nachweisbare und noch bis vor kurzem lebendige Ausprägung der jüdischen Mystik für sich entdeckt. Später sollte er deren Ausnahmecharakter prägnant zusammenfassen: »Der Chassidismus sprengt den geläufigen Begriff der Mystik«. ³⁵ Das habe seinen Grund in der ihm einzigartig gelungenen Engführung von innerer Erleuchtung und Offenbarung, von der Zeitlosigkeit des ewigen Augenblicks und der geschichtlichen Zeit. ³⁶ Hinzu kommt, dass er, obwohl ihm eine ekstatische Religiosität und Hingabe innewohnt, der Gemeinschaft nicht entgegenwirkt, sondern sie vielmehr geradezu stiftet und trägt. Dieser Sonderstatus erhellt wohl die auffallende Wandlung, die besonders in Bezug auf die jüdische Mystik seine Vorstellung vom Aufbau des Buchs durchgemacht hat. Denn in den *Ekstatischen Konfessionen* nimmt die jüdische Mystik im Vergleich zu dem Entwurf von 1903 nicht mehr eins von drei Kapiteln ein. Sie ist stattdessen auf einen kleinen Eintrag im Anhang geschrumpft.

Ekstase und Mystik

Die *Ekstatischen Konfessionen* werden für gewöhnlich einer mystischen Frühphase Bubers zugeordnet. In dieser Perspektive hat er sich sowohl im »Geleitwort« als auch in der Auswahl der *Unio mystica* verschrieben. Das Buch belegt demnach auf besonders eindringliche Weise die Entwicklung und Selbstdeutung Bubers. Es dokumentiert und feiert eine Mystik, wie Buber sie später am schärfsten ablehnen zu müssen glaubte. In den autobiographischen Schriften bekennt er, dass er in jüngeren Jahren gerade dieser Form der Mystik angehangen habe. »Das ›Religiöse‹«, so schreibt er in *Zwiesprache*, »hob einen heraus. Drüben war nun die gewohnte Existenz mit ihren Geschäften, hier aber waltete Entrückung, Erleuchtung, Verzückung, zeitlos, folgelos. [...] Seither habe ich jenes ›Religiöse‹, das nichts als Ausnahme ist, Herausnahme, Heraustritt, Ekstasis, aufgegeben oder es hat mich aufgegeben«. ³⁷

Bei näherer Untersuchung wird aber klar, dass Bubers Einstellung zur Mystik, wie sie aus »Ekstase und Bekenntnis« hervorgeht, bedeutende

35. Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, in: *Werke III*, S. 739-894, hier S. 894.

36. Ebd.

37. Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1962, S. 157-158.

Momente der Kontinuität zwischen dem Frühwerk und den sogenannten dialogischen Schriften aufweist. Dies hat zweierlei zu bedeuten. Einerseits findet sich in seiner Darstellung der ekstatischen Mitteilung eine Auffassung des Worts, nach der es nicht restlos Werkzeug des Denkens und »Lebensgetriebes« ist, sondern auch eine kaum zu artikulierende Fähigkeit besitzt, das mystische Erlebnis zu umreißen, es ahnen zu lassen, ohne es dabei zu verraten. Damit wird die Bedeutung des Wortes, die aus Bubers Schriften sonst nicht wegzudenken ist, auch hier, bei den »stammelnd beredten ›Stummen des Himmels‹«,³⁸ angedeutet. Andererseits bleiben viele Eigenschaften der Ekstase als besonderer Erlebnisform wie auch des Bekenntnisses als besonderer Ausdrucksform in Bubers Charakterisierung der dialogischen Beziehung erhalten, obgleich sie dort unter anderem Vorzeichen erscheinen. Unmittelbarkeit, Einheit und Ausschließlichkeit, um nur drei Aspekte zu nennen, sind den Schriften aus beiden Epochen von Bubers Schriftstellerlaufbahn gemeinsam.

Doch mit den *Ekstatischen Konfessionen* greift Buber eine Mystik wieder auf, die er tatsächlich in gewissem Maße schon hinter sich zu lassen begonnen hatte. Zu der isolierten Erfahrung des Ekstatikers findet sich in seinen Schriften zum Chassidismus keine genaue Entsprechung. In ihnen ist es Buber um eine mystische Haltung zu tun, die in dieser Welt und unter den Mitmenschen gelebt wird. Seine Deutung des Chassidismus weist eine starke Abneigung gegen jede Art von reiner Esoterik auf. Er sieht in ihm nur deswegen eine Kraft, die zur Erneuerung des Judentums entschieden beisteuern könnte, weil er seiner Ansicht nach die spekulative Kabbala in sich aufnehme und in eine der Welt zugewandte Mystik verwandele. Die Mystik, auf die es Buber später ankommen sollte, zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie mit einer Heiligung der Welt einhergeht. Sie erlangt die Einheit nicht dadurch, dass sie die Welt verlässt, sondern dadurch, dass sie in die Welt mit liebender Inbrunst und Konzentration (*Kawwana*) eindringt. Statt ihre Augen ins Innere oder gen Himmel zu richten, heftet sie ihr Augenmerk auf die Dinge und Menschen, mit denen sie unmittelbar zu tun hat.

Die Mystik in ihrer chassidischen Gestalt ist für Buber Ausdruck einer allgemeinmenschlichen Erlebnisform, zeugt aber zugleich von deren spezifisch jüdischer Ausprägung. Die Betonung der Ekstase in seinen chassidischen Büchern steht in einer gewissen Spannung mit dem ihm überaus wichtigen exoterischen Gemeinschaftsleben der Chassidim. Die Ekstase,

38. Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart u. Berlin 1913, III, S. 617.

die der *Hitlahawut* gleichgesetzt wird, sieht dem Erlebnis der *Ekstatischen Konfessionen* sehr ähnlich. In beiden Fällen, in den chassidischen Büchern wie auch den *Ekstatischen Konfessionen*, steht die Ekstase, für sich allein genommen, für Einmaligkeit. Sie durchbricht die Kontinuität der raum-zeitlichen Welt, die Buber durch das Wort »Wiederholung« charakterisiert.³⁹ Was dem Erleben des isolierten Ekstatikers fehlt, ist der Dienst (*Awoda*), den Buber als Gegenpart der Ekstase innerhalb des Chassidismus identifiziert. Findet das »Gottumfängen ohne Zeit und Raum« statt, geschieht das »Gott dienen in der Zeit und im Raum«.⁴⁰ Die Verbindung der beiden Pole wird auch über das Gebet gesichert.⁴¹ »Die Ekstase will nichts als ihre Vollendung in Gott, sie gibt sich dahin. Im Dienste lebt eine Absicht, eine ›Kawwana‹. Die Wollenden binden sich aneinander zu größerer Einheit und Macht. Es gibt einen Dienst, den nur die Gemeinde vollbringen kann.«⁴²

Buber selber unterscheidet die Mystik des Chassidismus ausdrücklich von der repräsentativen mystischen Tradition im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa. Der Kern des Chassidismus sei, so schreibt er einleitend in *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, »eine höchst gott-erfüllte und höchst realistische Anleitung zur Ekstase, als zu dem Sinn und dem Gipfel des Daseins. Aber die Ekstase ist hier nicht, wie etwa bei der deutschen Mystik, ein ›Entwerden‹ der Seele, sondern deren Entfaltung; nicht die sich beschränkende und entäußernde, sondern die sich vollendende Seele mündet ins Absolute.«⁴³ Statt Wegnahme und Entsaugung, stellt die Ekstase der jüdischen Mystik eine Zunahme an weltzugewandter, daseinsbehaltender Seele dar.

Der Orient ist in den *Ekstatischen Konfessionen* mit verhältnismäßig wenigen Beispielen repräsentiert. Laut Buber ist das auf seine Entscheidung für ekstatische Zeugnisse persönlichen Charakters zurückzuführen. Wohl auf Anregung von Alfred Mombert, der ihm bei der Auswahl beriet, vertritt Buber im Vorwort die Ansicht, dass »das asiatische Schrifttum« viel weniger Konfessionen aufweist als Europa. In einem Brief gegen Ende 1907 hatte Mombert das Denken und Dichten des »Orientalien« dahin charakterisiert, dass sie vielfach den ekstatischen Zustand

39. Buber, *Legende*, S. 3.

40. Ebd., S. 10.

41. Ebd., S. 14-18.

42. Ebd., S. 17.

43. Martin Buber, *Die jüdische Mystik*, jetzt in: MBW 2.1, S. 114-123, hier S. 119. Das Wort wird aus einem früheren Aufsatz übernommen, vgl. *Das jüdische Kulturproblem* (1905), jetzt in: MBW 3, S. 185-204, hier S. 186.

einfach zur Voraussetzung hätten, der dort etwas ganz Gewöhnliches sei, etwa dem vergleichbar, was im Westen als geistige Konzentration gelte.⁴⁴ Kurz darauf widmet er ihm mit »Die Lehre vom Tao« (1909) und *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse* (1910) eigene Werke.⁴⁵ Buber war auch gerade zu dieser Zeit an dem Punkt angelangt, wo er begann, die Juden als orientalisches oder asiatisches Volk zu identifizieren. Konnte er noch 1907 sagen, dass in Buddha »Asien spricht« und dass dieser nicht mit der uns näher stehenden Lehre eines Sokrates oder Jesus zu verwechseln sei,⁴⁶ so steht für ihn seit März 1910 fest: »Das große Asien lebte sich in ihnen [den großen Juden] dem Okzident vor, das Asien der Schrankenlosigkeit und der heiligen Einheit, das Asien Laotses und Buddhas, welches das Asien des Mose und der Jesaiasse, des Jesus und des Paulus ist.«⁴⁷

Eben zu dieser Zeit fangen bei Buber Reflexionen über den Orient an, die auf entscheidende Weise zur Ausbildung einer neuen Ansicht von der zentralen Bedeutung der Tat beitragen. Es ist daher kein Zufall, dass dies eine wachsende kritische Differenzierung von der Ekstase mit sich bringt. Die Entwicklung einer Konzeption der aktiven Religiosität, die dem Erkennen das Handeln, den Sinnen ein motorisches Bewegungssystem, dem Erfahren das Schaffen, dem Sinn den künstlerischen Ausdruck und dem Erlebnis die Tat entgegengesetzt,⁴⁸ hat unvermeidlich auch zur Folge, dass das im Erleben des Selbst aufgehende ekstatische Erlebnis, ob nur nach innen gerichtet oder sich nach außen auflösend, immer mehr kritisch hinterfragt wird.⁴⁹ Zur Herausarbeitung dieser aktivischen Auffassung leisten die chinesischen Schriften auf je eigene Weise einen wesentlichen Beitrag. *Daniel*, in dem 1913 am ausführlichsten die Idee der Verwirklichung vorgelegt wird, ist als Durchgangsstadium auf dem Weg zur Sozialontologie der späteren Schriften nicht von ungefähr auch der Ort, wo Buber seine Vorstellung einer heiligenden Tat von der uneingeschränkten Ekstase abzugrenzen versucht.

War das Erlebnis der Devotio im chassidischen Kontext in die Gemeinde eingebunden, so schwebt die im *Daniel* dargestellte liebende Hingabe

44. Brief Alfred Momberts an Martin Buber, 7. 12. 1907, in: B I, 259.

45. Vgl. Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Leipzig: Insel-Verlag 1910.

46. Martin Buber, Buddha, jetzt in: MBW 1, S. 247-249, hier S. 248.

47. Martin Buber, Das Judentum und die Menschheit, in: JuJ, S. 18-27, hier S. 23.

48. Martin Buber, Die Erneuerung des Judentums (1910), in: JuJ, S. 28-46, hier S. 35.

49. Die Rede vom Aktivismus lehnt Buber 1917 als »Getue« entschieden ab: »man ist entweder aktiv oder aktivistisch; man kann seine ganz bestimmte Tat wollen und dann ist es in Ordnung, – aber *die* Tat wollen ist Literatur«, Buber an Hugo Bergmann, 20. 3. 1917, in: B I, S. 488.

vergleichsweise frei. Sie ist als Erlebnis des Einzelnen weit eher der Gefahr ausgesetzt, mit einer formlosen, weltabgewandten Ekstase identifiziert zu werden. Buber sieht sich dann auch tatsächlich gezwungen, von Anfang an die Idee der Verwirklichung gegen eine solche Deutung wiederholt zu bewahren. Max Brod (1884-1968) gegenüber, der in Bubers Darstellung der Ekstase »etwas streng egozentrisches« fand⁵⁰, beteuert er etwa: »Verwirklichung ist keineswegs Ekstase. In der Ekstase erlebt der Mensch die Seele [...], in der Verwirklichung die Welt [...]. In der Ekstase erlebt er empfangend [...] in der Verwirklichung tuend [...]. Die Ekstase ist episodisch-isolierend [...], die Verwirklichung dauernd-verbindend [...]. In der Verwirklichung sind Erkenntnis und Ethos verschmolzen: der Mensch kann die Welt nur erkennen, indem er sie tut ([...] vgl. Tschuang-Tse 110: ›Die Erkenntnis des Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun‹). [...] Daniels Stellung zur Ekstase geht aus Dan. 143 f. [I, 71] klar hervor: sie ist der erste ›Irrweg‹, durch das Entwerden ist die wahre Einheit nicht zu finden.«⁵¹

Wie hier angedeutet, hatte Buber schon versucht, in *Daniel* selbst diesem von ihm als Missverständnis apostrophierte Auslegung vorzubeugen. Auf die Frage der Frau, ob »alle Ekstase nicht ein Aufgehen im Andern« sei, antwortet Daniel wie folgt: »Von Dionysus als Zagreus wird gesagt, die Titanen hätten ihn durch ein Spiel an sich gelockt und ihn in Stücke gerissen und verschlungen. Dieses Schicksal erfährt, wer sich mit ungerichteter Seele der Ekstase überantwortet. Die Gewalten des Chaos nehmen ihn hin, die Dämonie des Ungewordenen zersprengt seine Seele und schlingt ihn ein. Ihm möchte ich das Bild des Orpheus gegenüberstellen, der mit der Lyra in das Land des Hades niedersteigt, nicht um ein Geliebtes wiederzugewinnen, sondern um bei Dionysus, der Hades ist, zu sterben und aufzuerstehen, die Handlung der Erneuerung vollzie-

50. Brief Max Brods an Martin Buber, 5. 6. 1913, in: B I, S. 336. Siehe auch den zweiten *Daniel*-Brief Brods an Buber, 26. 11. 1913, in: B I, S. 348-350, in dem er eben die Einleitung zu den *Ekstatischen Konfessionen* zur Deutung heranzieht.
51. Brief Martin Bubers an Max Brod, 6. 12. 1913, in: B I, S. 350-351. Die Stelle, auf die Buber zum Beweis für die Kritik an der Ekstase verweist, lautet: »Denn der Getreue will die Einheit nicht als Weggewandter, nicht als Entwordener, will sie als eben dieser, die ganze Schwingung der Zweiheit durchlebender Mensch finden, der ihren furchtbaren Segen empfängt und erträgt.«; jetzt in: MBW 1, S. 241. Brod war von der Selbstausslegung Bubers offensichtlich nicht überzeugt, denn er sah weiterhin in den Schlüsselbegriffen von der Richtung und des Tuns die Gefahr der Abstraktion, des leeren Formalismus und der zirkelhaften Selbstreferenz, die nicht über eine »Selbst-Erlösung« (B I, S. 350) hinauskommen und ihm auch aufgrund ihres Indifferentismus aus ethischer Perspektive problematisch schienen, vgl. Max Brod, *Unsere Literaten und die Gemeinschaft*, in: *Der Jude* 1 (1916/1917), S. 457-464, wo die Kritik am Egozentrismus auch eine wichtige Rolle spielt.

hend, darin jener Rhythmus des Atems und des Schlafes zum Sakrament verklärt ist. Dies aber ist das Urbildliche an Orpheus, daß er in den ekstatischen Tod mit der Lyra geht. Nicht verlockt: entschlossen, und mit der Lyra.«⁵² Die zügellose Ekstase, deren Beschreibung hier nicht wenig an den von Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* geschilderten Rausch einer überhandnehmenden dionysischen Macht erinnert, erscheint nun als Gefahr, die sich doch durch die entschlossene Gerichtetheit der Seele auf ein zu Verwirklichendes meiden lässt.

Das ist wohlgemerkt noch Ekstase, aber nunmehr eine, die sich bündigt, die sich Gestalt und Richtung gibt. Im Bild der Lyra wird gerade das zusammengefasst, was der reinen Ekstase fehlt: Form, Richtung, hörbarer Gesang. Die Lyrik betrachtet Buber, wie bereits erwähnt, für die *Ekstatischen Konfessionen* als ungeeignet, weil sie die Bedingung des gesetzlosen Persönlichsten verfehlt. Doch stellt die Lyra der Verwirklichung, die in *Daniel* ein Zurückholen der Ekstase in die gestaltete und zu gestaltende Welt in Aussicht stellt, eine Bewegung dar, die bei dem Bekennen der ekstatischen Seele schon angedeutet ist. Schließlich kommt es Buber darauf an, dass aus dem Erlebnis Tat wird. Vor allem die Tatsache der Bekenntnis, in der das Erleben ins Werk gesetzt wird, rettet die von Buber gesammelten Ekstatiker vor der vollen Begrenztheit und verleiht ihnen eine tragische Würde. Mag dieser Versuch auch noch von vornherein zum Scheitern verurteilt sein – »die unmögliche Botschaft«⁵³ wird er genannt – da Erlebnis und Sprache letztlich inkommensurabel sind, so gipfelt die Einleitung zu den *Ekstatischen Konfessionen* in Überlegungen zum Bekenntnis als einer Form des Worts, die dem Sprachbetrieb nicht restlos gehört, die imstande ist, der noch brennenden Spur des Erlebnisses gerecht zu werden: »ein allerstillstes Sprechen, das nur Dasein mitteilen, nicht beschreiben will. Es ist so hoch und still, als sei es garnicht in der Sprache, sondern wie ein Heben der Lider im Schweigen«.⁵⁴ Der Ekstatiker bricht sein Schweigen, weil ihm aufgegeben ist, zu sagen, was er litt. Gegenstück der Lyra aus *Daniel* sind die musikalischen Metaphern, mit denen Buber seine Einleitung schließt: Klänge und Melodie ergänzen die optische Metaphorik von Gestalten, Visionen und Gesichtern um ein Bedeutendes. Von diesem Wort, im Gegensatz zu den Worten, heißt es, es lenke die Mystiker, »es einzutun in die Tat ihres Lebens, es einzuwirken in ihr Werk, daraus neu zu dichten den uralten Mythos«.⁵⁵ Der

52. Martin Buber, *Daniel*, jetzt in: MBW 1, S. 183-245, hier S. 187-188.

53. In diesem Band, S. 57.

54. In diesem Band, S. 55 ff.

55. Vgl. *Daniel*, Ebd., S. 229: »er [der Erkennende, der verwirklicht] lebt das Leben der Welt, er tut ihre Tat, er wirkt ihr Werk«.

Dichter, dem Orpheus verwandt, steht aus der Niederlage der Sprache wieder auf. Bei aller Betonung des Schweigens und der Unaussprechlichkeit in Bubers Darstellung der Ekstase erfährt das Wort schließlich eine Aufwertung gerade als Mythos. Als Dichter des Mythos wird der tragisch bekennende Ekstatiker am Ende doch verklärt.

Der »Trieb nach Veräusserung«,⁵⁶ nach Versinnbildlichung und Zusammenhang, verbindet Bubers Auffassung auch der ekstatischen Mystik mit anderen bedeutenden Interpretationen. Scholems Erklärung des Ursprungs der Mystik ist Bubers Auffassung trotz tiefgreifender Differenzen zwischen den beiden bemerkenswert ähnlich. Denn ebenso wie Buber sieht er in der Mystik eine Antwort auf das menschliche Verlangen nach bildlicher Fülle. Angesichts einer streng abstrakten Lehre – sei sie eine theologische oder eine philosophische – sehnt sich der Mensch nach bildlichem Ausdruck für das, was er in seinem Glauben erfährt. Begriffliche Reinheit und fühlbare Lebendigkeit stehen nach Scholems Ansicht in einem traditionellen Spannungsverhältnis zueinander. Von der Tendenz zum reinen, entleerten Gottesbegriff her sind »nicht nur das ungebrochene Ausdrucksbedürfnis der einfachen Frommen, der Volksreligion, sondern auch die großen Antriebe der jüdischen Mystik« zu verstehen.⁵⁷ Immer wieder in der Geschichte des Judentums erfolgt also ein Gegen-schlag des mythischen Bildes gegen die farblose Formel. Buber und Scholem teilen ein gleichsam dialektisches Verständnis der Religionsgeschichte als eine Folge von Umstürzen der zuletzt gefestigten Formen durch die immer nur kurze Zeit zu bändigenden Kräfte der Religiosität. Auch stimmen beide darin überein, dass sie das Aufkommen der jüdischen Mystik als historisch bedingt verstehen – etwa bei Scholem die lurianische Kabbala, mit der überhaupt die Kabbala erst zu einer führenden Stellung gelangt, als Reaktion auf die Austreibung aus Spanien und Wegbereiter für die katastrophal wirkende sabbatianische Bewegung des 17. Jahrhunderts,⁵⁸ bei Buber die Deutung des Chassidismus als Erwiderung auf die doppelte Infragestellung des jüdischen Messianismus durch den Sabbatianismus und des jüdischen Gottesglaubens durch die moderne Religionskritik, die mit Spinoza (1632-1677) anhebt.⁵⁹ Scholems Schema fehlt doch schließlich der Primat der Unmittelbarkeit, der Bubers Sicht

56. In diesem Band, S. 57.

57. Gershom Scholem, *Kabbala und Mythos*, in: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M. 1973, S. 117-158 (hier S. 120).

58. Gershom Scholem, *Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos*, in: *Judaica I*, Frankfurt a.M. 1963, S. 119-146, hier S. 120; *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, 2. Ausgabe, übers. von R. J. Zwi Werblowsky, Princeton/NJ 1973, S. 7 ff.

59. Martin Buber, *Die chassidischen Bücher*, Berlin: Schocken Verlag 1928, S. XI.

der jüdischen Religiosität bestimmt. Im Mittelpunkt steht bei Scholem vielmehr ein potenziertes Begriff von »Thora«, dessen wiederholt emphatischer Gebrauch deutlich zeigt, dass er im Unterschied zu Buber viel eher geneigt ist, vor allem in der Tradition als Medium eine Erneuerung des Judentums zu suchen.

Neuromantik

Warum wandte sich Buber mit solcher Entschiedenheit an den Verleger Eugen Diederichs? Die *Ekstatischen Konfessionen* gehen noch mehr als Bubers Chassidica sichtlich aus dem Umfeld der Neuromantik hervor. Sie speisen sich aus dessen allgemeinem Protest gegen Rationalismus und Positivismus, schließlich auch gegen die wichtigen monistischen Theorien der Zeit wie die von Ernst Haeckel (1834-1919) oder den Panpsychismus von Gustav Theodor Fechner (1801-1887), mögen einzelne Anhänger des Monismus später auch bedeutende Vertreter der neuromantischen Mystik geworden sein.⁶⁰ Die Brüder Hart, zu deren »Neuer Gemeinschaft« Buber um die Jahrhundertwende kurze Zeit gehörte, wo er unter anderem Gustav Landauer kennenlernte, wollten beispielsweise das naturwissenschaftliche Weltbild wieder beseelen, indem sie wissenschaftliche Erkenntnis, religiöse Sehnsucht und Kunst miteinander zu versöhnen suchten.⁶¹ Wirklich ist für sie nur das *Leben* – ein Wort, das immer wieder emphatisch gebraucht, aber selten klar wird –, dessen Erleben die erkenntnistheoretische Spaltung in Objekt und Subjekt überwinden sollte. Landauer und Buber waren ihrerseits bald von solchen monistischen und idealistischen Vorstellungen abgerückt. Dennoch stimmten sie mit den anderen schließlich darin überein, dass sie Einheitskonzeptionen entwickeln wollten.

Ein Hauptorganisator dieser neuromantischen Bestrebungen war Eugen Diederichs, der mit seinem Verlag, dessen Gründung er 1896 aus Venedig kundgab, sowie anderen praktischen Programmen zum Ausgangspunkt einer Bewegung werden wollte und zum Teil tatsächlich auch wurde. Diederichs war neben Samuel Fischer (1859-1934), Georg Müller (1877-1917), Anton Kippenberg (1874-1950) und Kurt Wolff (1887-1963) im weitesten Sinn ein Verleger neueren Schlags, der sich mit seinem Verlag zum Ziel setzte, ein »Versammlungsort moderner Geister« zu sein,

60. Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997, S. 97-112.

61. Vgl. MBW 1, S. 45-46, auch MBW 2.1, S. 48.

der Autoren »machen« und auf ein breites Lesepublikum wirken wollte. Man hat ihn darum schon zeitlebens einen »Kulturverleger« getauft.⁶² Seither ist er als »Seismograph des Geistes« angesehen, dessen Verlagswerk »untrennbar mit den Erscheinungsformen etwa der Jugendbewegung, des Werkbundes, des neuerwachten Sinnes für religiöse Mystik verbunden« sei,⁶³ in jüngerer Zeit auch sogar als »kultureller Reichsgründer« bezeichnet worden.⁶⁴ Klar ist, dass er in erster Linie an Gesinnungsbildung interessiert und bereit war, seine Mittel zu gesinnungspolitischen Zielen einzusetzen. In seinem Verlag bündelte er unterschiedliche Impulse der Reformbewegten. Nicht ganz unberechtigt war es, dass Max Weber (1864-1920) sein Unternehmen abfällig das »Warenhaus für Weltanschauungen« nannte.⁶⁵

Bubers Interesse an der Mystik ist vor dem Hintergrund der verschiedenen Einheitsbestrebungen und lebensphilosophischen oder volkspädagogischen Weltanschauungen der Zeit zu sehen, die Diederichs erfolgreich, wenn auch nicht ohne Spannungen, unter einem Dach zusammenbrachte. Auf Diederichs und sein verlegerisches Unternehmen im Namen neuer Sinnsuche spielt Weber andernorts an, wobei er die Zeitstimmung treffend charakterisiert:

Das »Opfer des Intellekts« bringt rechtmäßigerweise nur der Jünger dem Propheten, der Gläubige der Kirche. Noch nie ist aber eine neue Prophetie dadurch entstanden [...], daß manche moderne Intellektuelle das Bedürfnis haben, sich in

62. Vgl. Ulf Diederichs, Was heißt und zu welchem Ende wird man Kulturverleger? Ein weiterer Beitrag zum 100. Geburtstag des Eugen Diederichs Verlags, in: *Buchhandelsgeschichte* 3 (1996), S. B 97-B 111; Andreas Meyer, 1896-1930: Der Verlagsgründer und seine Rolle als »Kulturverleger«, in: *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, hrsg. von Gangolf Hübinger, München 1996, S. 26-89. Bereits 1912 wurde Diederichs von Helmut von den Steinen, das Wort dabei auch prägend, »Kulturverleger« genannt (Steinen, *Das moderne Buch*, Diss. Universität Heidelberg 1912, S. 26). Zur Geschichte des Begriffs siehe Reinhard Wittmann, *Geschichte des deutschen Buchhandels. Ein Überblick*, München 1991, S. 279 f.; Birgit Kuhbandner, *Unternehmer zwischen Markt und Moderne. Verleger und die zeitgenössische deutschsprachige Literatur an der Schwelle zum 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2008, S. 14-16.
63. Theodor Heuss, Eugen Diederichs zum 70. Geburtstag, in: *Deutsche Zukunft*, 20. 6. 1937, S. 19.
64. Meike Werner, Die Erfindung einer Tradition. Der Verleger Eugen Diederichs als »kultureller Reichsgründer«, in: *Weimar 1930. Politik und Kultur im Vorfeld der NS-Diktatur*, hrsg. von Lothar Ehrlich und Jürgen John, Köln, Weimar u. Wien 1998, S. 261-274.
65. Nach Heuss hat Weber dieses Wort 1917 auf der ersten, von Diederichs veranstalteten Lauensteiner Tagung auf Diederichs gemünzt, vgl. Heuss, »Eugen Diederichs zum 70. Geburtstag«; auch Heuss, *Erinnerungen. 1905-1933*, Tübingen 1963, S. 214.

ihrer Seele sozusagen mit garantiert echten, alten Sachen auszumöblieren, und sich dabei dann noch daran erinnern, daß dazu auch die Religion gehört hat, die sie nun einmal nicht haben, für die sie aber eine Art von spielerisch mit Heiligenbildchen aus aller Herren Länder möblierter Hauskapelle als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens, denen sie die Würde mystischen Heiligkeitsbesitzes zuschreiben und mit dem sie – auf dem Büchermarkt hausieren gehen. Das ist einfach: Schwindel oder Selbstbetrug.⁶⁶

Mit diesen Worten zielt Weber auf die berühmt-berüchtigte Buchkapelle, die der Diederichs-Verlag von dem Architekten Oskar Rohde entwerfen ließ und 1914 auf der internationalen Buch- und Graphikausstellung in Leipzig vorstellte, wo der Verlag mit einem eigenen Raum das moderne Schriftwesen und Buchschaffen repräsentieren sollte.⁶⁷ Er weist darauf hin, dass die »modernen Intellektuellen« nicht nur auf Mythen, Sagen und Legenden zurückgreifen, sondern ab einem gewissen Zeitpunkt auch immer mehr auf tradierte Glaubensvorstellungen. Webers »hinterweltliches Reich mystischen Lebens« überträgt, obgleich mit etwas anderen Absichten, die berühmte Diagnose Nietzsches in *Also sprach Zarathustra*, in der dieser vor den »Hinterweltlern« warnt, auf die nach einer religiösen Gemeinschaft strebenden Sinnverkünder seiner Zeit.⁶⁸ Er bezichtigt sie einer *trahison des clercs*, da ihre Anschauungen jeder überzeugenden Grundlage entbehren.

Mag diese Charakterisierung auch gewisse Schwächen der neuromanischen Einstellung bloßlegen, so ist sie doch insofern unzutreffend, als sie das Verhältnis der Neuromantik zur Religion als nur zufällig erscheinen lässt, sie als nachträglichen Einfall, ja sogar als instrumentell und – von Weber zynischerweise hinzugefügt – profitorientiert charakterisiert und damit der heiligen Pose krass widersprechend zu entlarven versucht. Wenn es wahr ist, dass die meisten Neureligiösen – aber keinesfalls alle – mit der dogmatischen Kirchlichkeit nichts mehr zu tun haben wollten, so war es ihnen doch von Anfang an durchaus darum zu tun, die religiöse Sehnsucht der Menschen zu verstehen, sie nach eigener Einsicht zu befrie-

66. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* [1919], in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 524-555, hier S. 553. In der Einleitung zu seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915) hatte Weber schon ein ähnliches Bild der neumystischen Mentalität entworfen.

67. Abbildungen des »Lagarde-Tempels« bei Gangolf Hübinger, *Versammlungsort moderner Geister. Der Kulturverleger Eugen Diederichs und seine Anfänge in Jena*, Katalog zur Ausstellung im Romantikerhaus Jena 15. September bis 8. Dezember 1996, München 1996, S. 80.

68. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 554; Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, Bd. 2, München 1955, Kapitel »Von den Hinterweltlern«, S. 297-300.

digen, und neue Formen der Religiosität und der religiös fundierten Gemeinschaft zu entwickeln oder wieder zu beleben.

Von der Mystik wie überhaupt von der Religiosität war Diederichs von Anfang an fasziniert. Es ist etwas Wahres daran, wenn Karikaturen aus derselben Zeit ihn oft mit religiösen Symbolen ausgestattet zeigen, etwa als Sankt Eugen.⁶⁹ Die Mystik war für ihn nicht auf eine Religion oder Konfession einzugrenzen. 1908 erweiterte er den Horizont seines Kulturprogramms. Lag der Schwerpunkt bisher eher auf der »deutschen Kultur«, so wurde jetzt die gesamte Weltkultur in den Blick genommen.⁷⁰ Dies fällt zeitlich mit dem Vorhaben Bubers zusammen, eine breit angelegte Auswahl mystischer Texte herauszubringen. Sein Buch, das großen Erfolg hatte und offensichtlich mit der Zeitstimmung im Einklang war, weist auf die neue Wendung ins Universale hin, die Diederichs Anschauung und Aktivitäten zu diesem Zeitpunkt nahmen.

Die Mystik schien eine Einheit von Individuum und Lebenstotalität zu ermöglichen, die verlorengegangen war. Betont wurde das Erlebnis vollkommener Einheit einer schöpferischen Persönlichkeit mit der Gemeinschaft, sei diese eine engere, eventuell auch eine nationale, sei sie die größtmögliche im Sinn der Menschheitsgemeinschaft oder des Universums. Fast allen Neuromantikern gemeinsam war die Revolte gegen bürgerliche Behaglichkeit und seichte Fortschrittsgläubigkeit. Durch lebensreformerische oder volkspädagogische Programme lehnten sie sich wenigstens geistig gegen den Wilhelmismus auf. Sie sind so Ausdruck einer zeitbedingten Krise des Historismus und Rationalismus. Das Projekt der Aufklärung wurde für brüchig erklärt. Man wollte gegen die Spezialisierung und Fragmentierung von Wissen wie auch der sozialen und beruflichen Existenz arbeiten, dem Verlust an Einheit und Gemeinschaft entgegenwirken.

Analog dazu herrschte bei den Neureligiösen in philosophischer Hinsicht die Überzeugung vor, dass die Überhandnahme der rationalen Erkenntnis auch das *principium individuationis*, das Prinzip der Individuation, alle anderen Formen der Welterfassung und Weltbeziehung verdrängt hatte. In der nachkantischen Tradition stehend, vermittelt über Schopenhauer (1788-1860) und Nietzsche, hoben sie vor dem Intellekt den Willen und das Leben hervor. Das *principium individuationis* bleibe

69. Hübinger, *Versammlungsort moderner Geister. Der Kulturverleger Eugen Diederichs*, S. 80.

70. Heinz Dieter Kittsteiner, *Romantisches Denken in der entzauberten Welt*, in: *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag*, hrsg. von Gangolf Hübinger, München 1996, S. 486-504, hier S. 493.

demzufolge der Vielheit von Einzeldingen, wie sie der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind, hoffnungslos verhaftet. Es verdecke damit die wahre Einheit und Bewegung des Lebens, die einheitliche Totalität der Welt. Dadurch bringe es auch ein verzerrtes Bild des Lebens hervor, wie es eigentlich erlebt wird.

Die Neuromantiker suchten dagegen eine Einheit jenseits aller Individuation. Die Lösung, so glaubte man, liege nicht im transzendenten Bereich, weder im metaphysischen noch im theologischen Sinn, sondern im Menschen selbst. Sobald er sich von dem Zerrbild des Subjekts losgesagt habe, werde das Ich nicht mehr der dürftige Knotenpunkt der Apperzeption sein, sondern sich als etwas ungeahnt Großes entpuppen. Denn im Ich, das eigentlich nur Teil eines universalen Willens sei, geschehe die Bewegung des einen Willens. Richtig gesehen, sei das Ich zugleich auch Welt und Gott. Stehe man nicht mehr im Bann der Erkenntnis, die alles scheidet und unterscheidet, differenziert und kausal verknüpft, dann erlebe man die Einheit des Ich und der Welt.

Immanente Mystik

Die Mystik, die aus solchen Vorstellungen folgt, kann nur eine immanente sein. Uwe Spörl hat sie unter dem Namen »Neomystik« im Diskurs des Fin-de-siècle verortet.⁷¹ Ihre Anhänger glauben, auf einen transzendenten Gott verzichten zu können. Noch mehr: die traditionelle Vorstellung von einem außer oder über uns zu findenden Gott lenke den Menschen sogar von seiner eigentlichen Verfassung und Bestimmung ab. Er entäußere sich selbst seiner höchsten Fähigkeiten, indem er sie auf einen Gott oder ein anderes, außer ihm liegendes, übernatürliches Wesen projiziert. Dabei konnte man sich auf eine kritische Tradition berufen, die von Ludwig Feuerbach (1804-1872) bis Nietzsche reicht. Auch in Friedrich Schleiermacher (1768-1834), dem Vater des religiösen Gefühls, sah man einen Vorkämpfer der neuen Religiosität. Man ließ sich dabei durch den Umstand nicht beirren, dass Schleiermacher in seiner Theologie zwar anthropologisch anfängt, aber theistisch endet und stets in einem theistischen Rahmen denkt, dass er dazu die religiöse Grunderfahrung als ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit⁷² charakterisiert, die aufgrund der inhärenten Passivität unserer »Empfänglichkeit« oder unseres Wahrneh-

71. Spörl, *Gottlose Mystik*, insbes. S. 25-27.

72. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 2. Aufl. 1830/31, § 4, § 32.

mungsvermögens jedem möglichen Freiheitsgefühl vorangeht, dass mit anderen Worten Schleiermachers Auffassung, mag sie auch das religiöse Gefühl betonen, dem mit der neuromantischen Mystik identifizierten freudigen Kraftgefühl des Ich, seinem Bewusstsein unbegrenzter Schaffenspotenz im Grunde entgegengesetzt ist.

Für das Programm einer immanenten Mystik schien auch Maurice Maeterlinck (1862-1949) fruchtbare Gedanken zu bieten. Aus dem frühen Aufsatz über Jakob Böhme (1575-1624) ließ Buber in der Druckfassung ein Zitat von Maeterlinck aus, das in den Notizen zu dem ihm zugrundeliegenden Vortrag noch zu finden ist und sich eben mit dem Zustand des Mystikers, in diesem Fall van Ruysbroecks (1239-1381) befasst.⁷³ Nicht von ungefähr kommen alle drei – Schleiermacher, Maeterlinck und van Ruysbroeck – in dem 1902 von Diederichs verlegten Buch von Heinrich Meyer-Benfey (1869-1945) vor: *Moderne Religion: Schleiermacher. Maeterlinck*, das an Stelle der »alten gottgläubigen« für eine »moderne atheistische Religion« auf der Grundlage einer individualisierten Gefühlsreligion plädiert.⁷⁴

Was Buber und die Neumystiker an den mystischen Zeugnissen interessierte, waren nicht die theologischen Aspekte, sondern die Offenbarung eines immanenten mystischen Erlebnisses. Die Menschen, deren Ekstase Buber zu Wort kommen lässt, haben keine Theologie anzubieten und legen nicht einmal von einem konkreten Absoluten Zeugnis ab. Vielmehr berichten sie einfach – so Buber in der an Diederichs gerichteten Erläuterung – »über ihr innerlichstes Leben«.⁷⁵ Buber hebt hervor, dass es sich hier um Visionen und Träume handelt. Die Frage einer historisch beglaubigten Offenbarung bleibt dabei höchstens sekundär.

Aussprache über Sprachlosigkeit

Die Faszination für die Mystik ging zum Teil unmittelbar aus der damaligen Verzweiflung an der Sprache hervor. Nicht von ungefähr führt somit ein direkter Weg von der Sprachskepsis zur Mystik, die ihrem Wesen nach zum Schweigen neigt. Insofern der Verstand im Grunde als diskursiv angesehen wurde, galt die Sprache als Medium der Erkenntnis. Worte wurden mit Begriffen gleichgesetzt und waren damit suspekt. In Fritz Mauth-

73. David Groiser, Kommentar zu »Über Jakob Boehme«, in: MBW 2.1.

74. Heinrich Meyer-Benfey, *Moderne Religion: Schleiermacher. Maeterlinck*, Leipzig 1902, S. 36. Vgl. Spörl, *Gottlose Mystik*, S. 136-138 (Mystik als »moderne Religion«).

75. Brief Martin Bubers an Eugen Diederichs, 20. 6. 1907, in: B I, S. 257.

ners (1849-1923) Kritik der Sprache fallen die Worte unter eben diesen Verdacht. Soviel sagt auch Buber in »Ekstase und Bekenntnis« ausdrücklich. Die Sprache, so meinte man, führe ebenso wie die von ihr getragene rationale Erkenntnis dazu, von der Welt zu abstrahieren, denn sie subsumiere zwangsläufig das einzelne Ding unter einen allgemeinen Terminus. Damit gehe unvermeidlich das, was an dem so Bezeichneten einzigartig ist, verloren. Ein solcherart negatives Urteil über die Sprache kommt schon beim jungen Nietzsche auf, der in der Sprachbildung eine soziale Konvention wittert und alles Sprechen für ein Metaphorisieren hält, das die Erfahrung der Wirklichkeit zwar in Zeichen übersetzt, die Wirklichkeit selber aber immer verfehlen muss.⁷⁶ Dieser Verdacht der herkömmlichen Auffassung der Sprache gegenüber, der bei Nietzsche zugleich auch eine unerhöhte Chance der Menschheit sichtbar werden lässt, erhält sich dann auch in seinen späteren Schriften.

Bei Mauthner ist das Denken Sprache und sonst nichts. Die Sprache dient ausschließlich einem sozialen Zweck. Für die Wirklichkeitserfassung, geschweige denn die Beantwortung »der sogenannten letzten Fragen«, sei die Sprache unzulänglich.⁷⁷ Vom Zeichen zum Bezeichneten führe keine zuverlässige Brücke. Genauer gesagt: auch das Bezeichnete ist nicht das Stück Welt, das man damit meint. Aus der Feststellung dieser Diskrepanz leitete man eine allgemeine Skepsis gegenüber der Referenz oder dem Gegenstandsbezug, dem Wahrheitsgehalt und somit der Tauglichkeit der Sprache ab, die Wirklichkeit zu erfassen. Mauthner blieb der mystischen Schlussfolgerung aus seiner Sprachkritik gegenüber bis zuletzt ambivalent. Seine Haltung war nach wie vor die des Skeptikers. In seinem Hauptwerk lehnte er eine mystische Folgerung wie auch jede andere religiöse Ausbeutung seiner Skepsis ausdrücklich ab.⁷⁸ Im selben Atemzug aber erkennt er an: »Nur die ganz großen Skeptiker waren zugleich Mystiker«. Dabei zitiert er auch Sätze Meister Eckharts über das angemessene Schweigen angesichts der Unmöglichkeit, von den Dingen rein zu sprechen, um den eigenen Standpunkt zu erhellen. Mystiker werden von ihm ins Feld geführt, um ein Münden der Sprachkritik in die Mystik abzuwehren. Obwohl er sich weiterhin ambivalent zeigt, scheint er im späteren *Wörterbuch der Philosophie* (1910-1924) einer mystischen

76. Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [verfasst 1873], in: *Nachgelassene Schriften. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Collo undazzino Montinari, 2. Ausgabe, München 1999, 1, S. 875-891.

77. Vgl. die Zusammenfassung der Sprachkritik in: Fritz Mauthner, *Gottlose Mystik*, Dresden 1925, S. 12.

78. Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart u. Berlin 1913, III, S. 617.

Weiterung seiner Sprachskepsis etwas weniger verschlossen.⁷⁹ Im 1923 erschienenen vierten Band von *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* wird auch eine gewisse Verbindung von Kritik und Mystik zugelassen. »Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermalmende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik«.⁸⁰ Dass sie es dabei jedoch immer noch höchstens mit Illusionen zu tun hat, signalisiert den unüberwindbaren letzten Vorbehalt Mauthners.

Landauer dagegen, der Buber die Kritik Mauthners vermittelte, war weit weniger unsicher über die Folgen des sprachkritischen Ansatzes. In seinem 1903 erschienenen Werk *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluss an Mauthner*, das Buber schon vor seiner Veröffentlichung las, stellt Landauer die Mystik als unausweichliches Ergebnis der voll durchgeführten Vernichtung alter Illusionen über die Sprache und der damit verbundenen metaphysischen Ideen dar. In einem Aufsatz über Landauer von 1904 konstatiert Buber daher eine »Grundstimmung der schöpferischen Skepsis« bei Landauer.⁸¹ In *Skepsis und Mystik* habe er zwar von der Sprachkritik Mauthners seinen Ausgang genommen, aber dann darauf etwas Positives errichtet. Denn die negativen Schlüsse der »Tat der Skepsis« führen nach Buber auf eine Lichtung, in der nun ein Schaffen von Weltbildern auf der Grundlage des überindividuell gewordenen Einzelnen möglich sei. In der Tat sieht Landauer, anders als Mauthner, in der neueren Dichtung einen angemessenen Ausdruck des mystischen Einheitsgefühls. Buber teilt Landauers Wertung der neueren Poesie nicht, obwohl er glaubt, dass die wahrhaft ekstatische Mitteilung der Dichtung verwandt sei.

Trotz der bei den Mystikern häufig begegnenden Überzeugung von der Inadäquatheit der Sprache, sind die Aussagen der von Buber gesammelten Mystiker durch ein grundlegendes Paradox gekennzeichnet. Unablässig bestehen sie auf der Unaussprechlichkeit ihrer Visionen, und das tun sie immer wieder in Beschreibungen, die an Beredtheit, Länge und Details kaum etwas zu wünschen übrig lassen. Es ist dies zum Teil das Paradox der *via negativa*, auf der die Mystiker aller Zeiten wanderten und dabei nicht gerade um Worte verlegen waren. Buber nennt es auch die »Tragödie« der Seele, die einen »Trieb [...] zur Veräusserung«⁸²

79. Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, München 1911, II, S. 131-132. Vgl. MBW 6, S. 32.

80. Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande IV*, Stuttgart u. Berlin 1923, S. 447. Vgl. MBW 6, S. 28-33.

81. Martin Buber, Gustav Landauer, in: MBW 2.1, S. 102-107.

82. In diesem Band, S. 57.

empfunden habe. Er entspringe dem »Sagenwollen des Unsagbaren«⁸³, und gerade diesen sehnsüchtigen Überschuss, die innewohnende Spannung der nach exoterischer Mitteilbarkeit verlangenden Ekstase möchte Buber mit seinen Konfessionen dokumentieren. Die Textsammlung soll das »Hinausstellen eines Innerlichen« deutlich werden lassen, ein »Hinaustreten«.⁸⁴

Universalismus

Die *Ekstatischen Konfessionen* zeugen von dem allumfassenden Charakter, der Bubers Auffassung von der ekstatischen Mystik kennzeichnet, zugleich auch von dem ihr wesentlichen Universalismus. Buber schätzt an den Bekenntnissen, dass sie eine reichhaltige Vielfalt aufweisen, doch durch ein gleichbleibendes Grunderlebnis bestimmt sind. »Ist der Mythos, den Veden und Upanischaden, Midrasch und Kabbala, Platon und Jesus kündeten, nicht das Sinnbild dessen, was der Ekstatiker erlebt?«⁸⁵ Mit diesem Satz macht Buber seinen Glauben deutlich, dass allen mystischen Erfahrungen und den sie bildlich darstellenden Traditionen ein Gemeinsames zugrunde liegt, dass jede Mystik, mag sie dem sie Erlebenden auch als höchst persönlich, abgeschieden, unaussprechbar und in nichts sonst zu übersetzen erscheinen, doch im Grunde Ausdruck eines universal gültigen Erlebnisses der Ekstase ist.

Diese Formulierung der uneingeschränkten Gültigkeit des mystischen Grunderlebens nimmt zum Teil wörtlich eine frühere Äußerung Bubers wieder auf, die er anlässlich der Veröffentlichung seiner ersten Sammlung chassidischer Geschichten in einem Brief an Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) macht. Einen Spruch Rabbi Nachmans, der die Verborgenheit der »ungeheuren Lichter und Geheimnisse, deren die Welt voll ist«, beschreibt und die Möglichkeit, »das große Leuchten des Welteninnern« zu schauen, andeutet, fasst Buber so auf: »Das ist doch eine eigentümlich einfache Formel für den, Eckhart, den Upanishads und dem Chassidismus gemeinsamen Gedanken?«⁸⁶

Dabei wird die Kloster ekstase von Buber bei seiner Auswahl unverhältnismäßig bevorzugt. Seiner Ansicht nach weist sie innerhalb eines strengen Rahmens, des religiösen Ordens, doch eine wunderbare Mannigfaltigkeit auf. Sie zeigt für ihn darum auf besonders eindrucksvolle Weise,

83. In diesem Band, S. 45.

84. In diesem Band, S. 51.

85. In diesem Band, S. 58.

86. Brief Martin Bubers an Hofmannsthal, 15. 3. 1906, in: B I, S. 238.

wie sich ein »individuelles Gesetz« erhält und durchsetzt. Gleichermaßen zeuge sie von der Universalität dieses je einzigartigen innersten Erlebnisses. Denn durch Jahrhunderte hindurch haben diese Konfessionen bei sehr unterschiedlichen Persönlichkeiten und Visionsgegenständen dennoch denselben Grundcharakter: stets erweist sich das Erlebnis, ob vom Ich oder von der Welt, als ein ganzheitliches, so dass stets das ganze Ich oder die ganze Welt erlebt wird. Solche Ekstase zeigt, wie die notwendig unterschiedlichen Äußerungen nicht minder notwendig Ausdruck der einen Seelenbewegung der Ekstase sind. Der Mensch bekunde sich darin, so Buber, »zugleich ganz als die Kreatur und ganz als ein unwiederholbar Einziges«. ⁸⁷

Dieses paradoxe Ineinanderverwobensein von Persönlichem und Allgemeinem erinnert stark an Bubers Idee der Gemeinschaft, die schon früh, etwa in den *Drei Reden*, in der Vertiefung des Eigenen die einzige Möglichkeit sieht, an der Formung der Menschheit mitzuwirken. Diese dialektische Bewegung war Buber bereits aus Landauers Schriften bekannt, wo Absonderung den Weg zur Gemeinschaft (»Durch Absonderung zur Gemeinschaft«), wo die Versenkung ins Innerlichste den Weg zur Identität mit der Menschheitsgemeinschaft (*Skepsis und Mystik*) darstellt. Eine solche im Grunde mystische Idee weist auf den weitgehend mystischen Charakter der Gemeinschaft bei Buber hin. War die Kloster-ekstase vielleicht dazu geeignet, wegen ihrer Kirchlichkeit Neuromantiker wie Diederichs von vornherein abzuschrecken, so konnte sie doch zugleich eine Brücke zum Gemeinschaftsbegriff schlagen, der den neuromantischen Intellektuellen häufig als Ideal vorschwebte. Aber so undeutlich dumpfe Töne einer Mystik der Gemeinschaft vernimmt man in Bubers Buch nur am Rande.

Rezeption

Die *Ekstatischen Konfessionen* zählen zu den in ihrer Zeit erfolgreicherer Publikationen des Diederichs-Verlags. Sie haben sich vielerorts großer Beliebtheit erfreut und sind im literarischen Diskurs der Zeit durchaus wahrgenommen worden. So hat der junge Hermann Hesse (1877-1962) in einer wohlwollenden Rezension von 1909 die Sammlung als »verdienstlich« bezeichnet und ihrem Autor »ungewöhnliche Kenntnis und Gründlichkeit« bescheinigt. Er referiert auch zustimmend Bubers These, dass in allen Zeugnissen »das eine stets gleiche, im Grunde bildlose und

87. In diesem Band, S. 48.

unsagbare ekstatische Erlebnis« sich ausspreche.⁸⁸ Wie nach seinen eigenen, auch biographisch bedingten Interessen zu erwarten, vermisst er allerdings die »ältesten indischen Zeugnisse« in Bubers Sammlung.⁸⁹

Die einflussreichen, von Hans Delbrück (1848-1929) herausgegebenen »Preußischen Jahrbücher« (1909) bescheinigen im selben Jahr dem Buch »eigentümliche Schönheit und seltenen Reiz«.⁹⁰ Auch in ihnen wird Bubers Grundthese zustimmend referiert: In den Zeugnissen der Ekstatiker spreche sich »immer dieselbe Erfahrung der Seele« aus, »das ewige Licht« werde jedoch »verschieden gebrochen [...] in der Individualität«.⁹¹ Die einleitenden Worte Bubers werden außerordentlich positiv gewürdigt: »Ein sehr vornehmer und überlegener Geist ist es, mit einer tiefen und klaren Weltanschauung, von der er in einfachen Worten von hoher Schönheit spricht.«⁹² Ein Lob, das verkennt, dass Bubers Position in diesem frühen Text eher die eines Suchenden ist, wie er selbst ja auch im Alter sich deutlich von den *Ekstatischen Konfessionen* distanziert hat.

Kritik an Bubers Sammlung wird vor allem aus dem katholischen Lager geübt, das sich auf Grund der Mystiker des Mittelalters für in der Frage zuständig hält. So wird im »Literarischen Handweiser zunächst für alle Katholiken deutscher Zunge« (1910) Bubers Grundannahme, Ekstase sei »im tiefsten Grunde Einheit des Ich mit der Welt« mit Vehemenz widersprochen und sein Buch in die Nähe der »oft ungeheuerlichen Phantastereien der modernen ›Psychoanalyse‹« gerückt.⁹³ Nicht ganz so ablehnend urteilt Wilhelm Oehl (1860-1936) im »Allgemeinen Literaturblatt (1911), der zwar auch feststellt: »Unserem katholischen Denken steht B. natürlich ferne«⁹⁴, der aber gleichzeitig anerkennt: »Er sucht das Welt-rätsel des Ich zu ergründen.«⁹⁵ Deshalb wird in dieser eingehenden Rezension nicht nur die Textauswahl ausführlich diskutiert, sondern auch auf einzelne sachliche Fehler hingewiesen.

Eine zweite Gruppe von Kritikern, die sich für Bubers Buch besonders interessieren, sind die Psychologen. Während Richard Müller-Freienfels

88. Hermann Hesse, *Ekstatische Konfessionen*, in: *Die Welt im Buch I, Rezensionen und Aufsätze aus den Jahren 1900-1910*, Berlin 2012, S. 377 f., hier S. 377.

89. Ebd., S. 378.

90. Gertrud Prellwitz, *Ekstatische Konfessionen*. Gesammelt von Martin Buber, in: *Preußische Jahrbücher*, hrsg. v. Hans Delbrück, Berlin 1909, S. 152-154, hier S. 152.

91. Ebd., S. 153.

92. Ebd.

93. Alois Wurm, *Ekstatische Konfessionen*. Gesammelt von Martin Buber, in: *Literarischer Handweiser zunächst für alle Katholiken deutscher Zunge*, Münster 1910, Sp. 597 f., hier Sp. 598.

94. Wilhelm Oehl, *Buber Martin: Ekstatische Konfessionen*, in: *Allgemeines Literaturblatt*, Wien und Leipzig 1911, Sp. 74 f., hier Sp. 75.

95. Ebd.

(1882-1949) in der »Zeitschrift für Psychologie« (1910) festhält, dass das Buch zwar keine »psychologische Analyse« des seelischen Ausnahmezustands der Ekstase anstrebe, es aber dennoch »interessantes Material genug«⁹⁶ für eine solche anbiete, erklärt Konstantin Oesterreich (1880-1945) im »Archiv für die Gesamte Psychologie« rundheraus, »daß der Herausgeber nicht hinreichend Psychologe ist, um der Analyse dieser Zustände gewachsen zu sein.«⁹⁷

Derselbe Konstantin Oesterreich, der aus religions- und parapsychologischer Perspektive und einem generellen Zweifel an naturwissenschaftlichen Erklärungsmustern mystische Texte analysierte, um Empfinden und Erleben von abnormalen Menschen und veränderte Bewusstseinszustände näher beschreiben zu können, der auch nach dem Ersten Weltkrieg über Einheit und Spaltung des Ich schrieb und später der Ekstase den ersten Band seiner erst posthum erschienenen *Untersuchungen zur Philosophie des Geistes und zur Phänomenologie des Ich* (1955) widmen sollte, gilt als eine der Quellen für das Bild der Mystik in Robert Musils (1880-1942) *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930), einem der großen Romane der Moderne. Daneben dienten Bubers *Ekstatischen Konfessionen*, vermittelt durch Karl Girgensohns (1875-1925) Buch *Der seelische Aufbau des religiösen Lebens* (1921), Musil als eine zentrale Quelle für sein Bild einer höheren, mystischen Erfahrung.⁹⁸ Fast dreihundert Zitate in *Der Mann ohne Eigenschaften* stammen ursprünglich aus Bubers Anthologie.⁹⁹ Die im Roman wichtige Vorstellung von einem »anderen Zustand«, der vorwiegend mystische Züge aufweist, fußt weitgehend auf Bubers Sammlung.¹⁰⁰ Ebenso ist Musils Bild von Meister Eckhart, das seinen Begriff der »Eigenschaftslosigkeit« beeinflusst haben soll, zu einem nicht unbeträchtlichen Teil von Buber vermittelt.¹⁰¹ Aus der gleichen skeptischen Kritik gegenüber der Sprache und dem von ihr getra-

96. Richard Müller-Freienfels, *Ekstatische Konfessionen*. Gesammelt von Martin Buber, in: *Zeitschrift für Psychologie*, Leipzig 1910, S. 141.

97. Konstantin Oesterreich, Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, in: *Archiv für die gesamte Psychologie*, Leipzig 1910, S. 4f., hier S. 5.

98. Zu den unterschiedlichen Quellen Musils siehe Genese Grill, *The »Other« Musil: Robert Musil and Mysticism*, in: *A Companion to the Works of Robert Musil*, hrsg. von Philip Payne, Graham Bartram u. Galin Tihanov, Rochester/NY 2007, S. 333-354, hier S. 333-334.

99. Karl Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Lebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Leipzig 1921, S. 584ff.; Goltzschning, *Mystische Tradition*, S. 63.

100. Dazu Goltzschning, *Mystische Tradition*; Paul Mendes-Flohr (Hrsg.), *Ecstatic Confessions*, coll. and intr. Martin Buber, trans. Esther Cameron, San Francisco 1985, S. xix-xxii.

101. Dietmar Goltzschning, *Die Bedeutung der Formel »Mann ohne Eigenschaften«, in: Vom »Törrless« zum »Mann ohne Eigenschaften«: Grazer Musil-Symposium 1972*, hrsg.

genen Denken, die vor und nach der Jahrhundertwende besonders unter Intellektuellen und Schriftstellern der Habsburgermonarchie (etwa bei Mauthner, Hofmannsthal, Wittgenstein (1889-1951), Broch (1886-1951)) um sich griff, lässt Musil seinen Held Ulrich nach dem Erlebnis einer höheren Wirklichkeit suchen. Das Notizbuch, in dem Musil zahlreiche Auszüge aus den Ekstatikern akribisch verzeichnet, betitelt er bezeichnenderweise »Grenzerlebnisse«. Nicht von ungefähr, denn die Suche nach Entgrenzung wird als ein Grundzug der Moderne angesehen.¹⁰² Auch deshalb ist Bubers Sammlung der literarischen Moderne, wenn nicht gar vornehmlich dem Expressionismus, zuzuordnen.

An Einwänden von jüdischer Seite hat es seit Erscheinen der *Ekstatischen Konfessionen* auch nicht gefehlt. Unter den Zeitgenossen, die an dem Buch Anstoß nahmen, waren etwa Max Brod und Franz Rosenzweig (1886-1929). Rosenzweig, der Buber schon 1914 einer eingehenden Kritik unterzogen hatte, gesteht 1922, als er Joseph Prager auf den in Bubers Werk enthaltenen Auszug aus dem »Franziskaner Egidio« aufmerksam macht, es sei für seinen »Geschmack ein schauderhaftes Buch«.¹⁰³ In späteren Jahren, nachdem er Buber für die Zusammenarbeit am Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt gewinnen konnte und ab 1925 mit ihm gemeinsam an der Bibelübersetzung arbeitete, wurde er allerdings zu einem konsequenten Verteidiger Bubers gegen den Vorwurf des Mystizismus. Er versäumte keine Gelegenheit, auch im jungen Buber nicht die Erlebnismystik, sondern schon eine Vorahnung der Dialogik zu finden.

In dem 1915 konzipierten Plan für einen Aufsatz, der eine Gesamtdarstellung von Bubers Philosophie bieten sollte, betont Scholem, dass darin für die Darstellung von Bubers Philosophie »nicht nur der *Daniel*, sondern auch die *Judenbücher* und – last not least – die Einleitung zu den *Ekstatischen Konfessionen* heranzuziehen wären«.¹⁰⁴ Obwohl seine Studie dem Plan nach noch allerlei über Bubers »Lehre vom Mythos« enthalten sollte, verdichtet sich für ihn offenbar in den *Ekstatischen Konfessionen*, was er im Hinblick auf Bubers Einstellung zum Krieg seine »Ich-Verherr-

von Uwe Bauer u. Dietmar Goltschnigg, München u. Salzburg 1973, S. 325-347 (insbes. S. 340 und 344).

102. Wolfdietrich Rasch, Aspekte der deutschen Literatur um 1900, in: *Zur deutschen Literaturzeit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart 1967, S. 1-48 (bes. S. 22-25); Spörl, *Gottlose Mystik*, S. 13-14; Helmuth Kiesel, *Geschichte der literarischen Moderne. Sprache, Ästhetik, Dichtung im zwanzigsten Jahrhundert*, München 2004, S. 108-176.

103. Franz Rosenzweig: Brief an Joseph Prager vom 6. 10. 1922, in: *Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher 2. Band 1918-1929*, Den Haag 1979, S. 835.

104. Scholem, *Tagebücher 1913-1917*, S. 106 (15. 5. 1915).

lichung« nennt.¹⁰⁵ Die Einlösung dieses Vorhabens, ein etwas weniger ausführliches Bild als ursprünglich geplant, sollte dann noch lange auf sich warten lassen. Erst 1967 veröffentlichte Scholem den ersten von zwei großen Aufsätzen über Buber, in dem er sich mit dessen Auffassung des Judentums auseinandersetzt.

Im Laufe der Jahre nahm Buber selbst gegenüber der ekstatischen Mystik seiner frühen Periode eine immer kritischere Position ein und rückte von ihrer Darstellung in seinen frühen Schriften ab. In den 50er Jahren führt er dabei gerade die Einleitung der *Ekstatischen Konfessionen* als Beweis an, dass er schon damals nicht an eine Mystik der *unio* geglaubt habe, die den Mystiker aus dem Alltag herausheben, das normale Leben unterbrechen würde.¹⁰⁶ Auch der Chassidismus, fügt Buber hinzu, sei im Allgemeinen eine Mystik nicht im Sinn einer *unio mystica*, sondern in dem der *Ekstasis*. In dieser Phase seines Lebens war Buber bemüht, sich von seinem frühen Mystizismus zu distanzieren, versucht aber auch, das Bild seiner Entwicklung möglichst dahin zu verstehen, dass er schon vor der entscheidenden Wendung zum Dialog hin nicht der Anhänger einer individualistischen, ekstatischen Mystik war, für den er oft gehalten wurde. Diese zwifache Form der Rechtfertigung begegnet immer wieder in Bubers Schriften, von der großen Vorrede zu den 1923 erschienenen *Reden über das Judentum* bis hin zu seinen letzten Schriften. Aus dem 1953 zusammengestellten Aufsatzband *Hinweise*, der Arbeiten aus *Ereignisse und Begegnungen* übernimmt, lässt Buber doch »Ekstase und Bekenntnis« ausdrücklich weg. Seine Begründung macht die Distanzierung zum eigenen Frühwerk deutlich: »wo ich die Grundanschauung eines Aufsatzes nicht mehr vertreten darf, habe ich auf ihn, ohne Rücksicht auf philosophischen oder literarischen Wert, verzichtet.«¹⁰⁷

105. Ebd., S. 107.

106. Vgl. Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, Detroit 1988, III, S. 197.

107. Martin Buber, *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich: Manesse Verlag 1953, S. 6.

