

# Einleitung

## 1. Zum Bild Bubers

Über seinen Tod hinaus ist Martin Buber (1878-1965) eine umstrittene Persönlichkeit geblieben, der mit ebenso großer Bewunderung wie Skepsis begegnet wird. In Israel nahm man ihn vor allem als »Jekke« wahr, als typisch deutschen Juden, so tiefsinnig wie weltfremd, so prophetisch wie pedantisch. Auch in der Emigration hing er der deutsche Sprache bewundernd an und tat dies gegen den Rat enger Freunde.<sup>1</sup> In Wien geboren und in Galizien aufgewachsen, lebte er seit seinen Studienjahren bis zur Emigration mit sechzig Jahren in der Hauptsache in Deutschland. Daß er einmal Bürger jenes Vielvölkerstaats war, der nach dem Ersten Weltkrieg unterging, vergaß man und hätte es doch an seiner Intonation hören können.<sup>2</sup> Ein scharfer Beobachter wie Fritz Mauthner (1849-1923) beschrieb ihn 1906 so: »Gegen Mittag kam Dr. Buber aus Florenz. Seltsam wertvoller Mensch. Polnischer Jude, Freund von Landauer, atheistischer Zionist.«<sup>3</sup> Was auf den ersten Blick als ein widersprüchliches Porträt erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als Beschreibung jener Spannungen, die das vergangene Jahrhundert durchzogen. In welchem besonderen Maß Buber sie verkörperte, zeigen seine Schriften.

Man kann es sich leicht machen und in ihm den prototypischen Vertreter einer von vielen Diasporakulturen erblicken. Doch hielt er zwischen Assimilation und Bewahrung stets einen eigenen Kurs. Daß er das deutsche Judentum in seinen Eigenheiten repräsentierte und ab März 1938 in Palästina und später im Staat Israel weiterleben ließ, gab Anlaß zu Anekdoten zumindest in der Generation derer, die freiwillig oder auf der Flucht hierher kamen. So pflegten manche von Bubers Zuhörern, die seine deutschen Schriften und ihren schwierigen Stil kannten, nach einem

1. Vgl. M. Buber, B II, S. 654 (Bergmann an B., 4.2.1938): »Mir scheint, daß Ihr eigentliches Werk noch vor Ihnen liegt. Es müßte damit beginnen, daß Sie der deutschen Sprache endgültig absagen (Sie wissen, daß ich dies nicht etwa aus irgendeiner Absicht gegen das Deutsche sage, Gott behüte) und daß Sie das, was Sie dem jüdischen Volk zu sagen haben, in der schlichten Form eines einfachen Hebräisch sagen; ohnehin hat der Reichtum Ihres Deutschen Sie oft verführt, wenn ich so sagen darf, und Ihrer Wirkung, zumal in dieser harten Zeit, ungeheuer geschadet. Es scheint mir – wenn ich Ihr Wort gebrauchen darf – daß für Sie die Zeit gekommen ist, »die Tür der Möglichkeiten hinter sich zuzuschlagen« und jetzt daran zu gehen, den ganzen Reichtum Ihres Lebens und Denkens nachhause zu bringen.«
2. Vgl. S. Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, S. 246 f.
3. G. Weiler, Fritz Mauthner, S. 147 (Mauthner an Levysohn, 31. 5. 1906). Buber wohnte »in den Jahren 1905 und 1906 in Florenz[,] wohin er zu längeren Aufenthalten wiederholt zurückkehrte« (Kohn, S. 71).

Vortrag auf Hebräisch festzustellen, er beherrsche die Sprache doch noch nicht so gut, daß man ihn in gewohnter Weise mißverstehen könne. Tatsächlich sprach er ein gutes Hebräisch, wenngleich er anfangs Skrupel hatte, es auch öffentlich zu tun.

Es waren vor allem deutsche Juden – oder solche, die sich wie die ehemaligen Mitglieder des Vereins jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag zu dieser Kultur zählten –, die auch in Israel an dem Interesse nahmen, was Buber zu sagen hatte. Sieht man von Gesprächspartnern und Lesern wie Hugo Bergmann (1883-1975), Werner Kraft (1896-1991), Ernst Simon (1899-1988) ab, die schon in den Jahren in Deutschland in einer engen Verbindung mit ihm standen, so ist er in seiner neuen Heimat ohne größeren Einfluß geblieben, ein Außenseiter in seinen politischen Ansichten und seinem religiösen Denken. Eine Ausnahme bilden die Kibbutzim, in denen er entscheidende Impulse setzte, unter anderem durch seinen Schüler Hermann Gerson (1908-1984).<sup>4</sup> Bubers Außenseitertum gilt auch für die Diaspora, freilich mit den wichtigen Ausnahmen Nordamerika, Schweiz und Deutschland. Was den Fall des Landes angeht, das die Familie Buber im Frühjahr 1938 verließ, um nie mehr, außer besuchsweise, zurückzukehren, so ist er auf seine Weise, aber auch für die Rezeption insgesamt, bemerkenswert. Es lohnt, einige Überlegungen dazu anzustellen.

Nachdem Buber im westlichen Teil Deutschlands in den fünfziger Jahren wiederentdeckt worden war, galt er bald als derjenige, der das Judentum schlechthin vertreten, über es in autorisierter Weise Auskunft geben und vor allem auch in ein Gespräch mit dem Christentum führen könne. Weil er Deutschen mit der Bitte um christlich-jüdische Zusammenarbeit verständnisvoll und bereit gegenübertrat, übte er, nach den Verbrechen und der lastenden Schuld des Nationalsozialismus, eine befreiende Wirkung aus. Daß er sich aber entschloß, so bald in Deutschland wieder öffentlich aufzutreten, und dort wenige Jahre nach dem Krieg sogar Auszeichnungen und Preise entgegennahm, stieß im Staat Israel unter vielen auf Unverständnis und Verbitterung. Für sie war Buber »der Jude für die Deutschen« geworden. Auf verzerrte Weise spiegelte sich darin ein Urteil, das einer seiner engsten Freunde, Gustav Landauer (1870-1919), gefällt hatte, der ihn, fast ein Menschenalter früher, den »Apostel des Judentums vor der Menschheit« nannte.<sup>5</sup>

In Bubers Auffassung vom Judentum, die man nicht nur in Deutschland gerne absolut setzen wollte, fanden christliche Theologen einen innerli-

4. Vgl. E. Maoz, *The Werkleute*, J. Michaeli, *Kibbutz Hasorea*, S. 6 f., 12, A. Benari, *Erinnerungen eines Pioniers*, S. 18-25 (Buber und George als Stichwortgeber Gersons).
5. G. Landauer, *Martin Buber*, S. 90, 96 (= 162, 165).

chen und um Einheit zentrierten Monotheismus, der auch ihrer Sicht der eigenen Religion entsprach. Sie mußten nur seine Interpretation der Bedeutung des Volks Israel übergehen oder relativieren. Er selbst sprach von »zwei Glaubensweisen«, wenn er *emuna* und *pístis*, jüdisches »Vertrauen« und christliches »Für wahr anerkennen« verglich.<sup>6</sup> »Für das erste ist der Glaube ein Stand, in dem man steht, fürs zweite ein Begebnis, das sich an einem begeben hat, oder ein Akt, den man vollzogen hat und vollzieht, oder vielmehr beides in einem.«<sup>7</sup> Jesus sei herausragender Vertreter der *emuna*, während Paulus die *pístis* repräsentiere. Indem dieser den Kontrapunkt in Bubers Darstellung bildet, ist sie vom Bild des Christentums beeinflusst, wie Friedrich Nietzsche (1844-1900) es zeichnete.<sup>8</sup> Überhaupt komme Paulus eine hervorragende Stellung zu. »Man kann die Zeitalter der christlichen Geschichte nach dem Maße der Vorherrschaft des Paulinismus in ihnen ordnen. [...] Paulinisch sind jene Zeitalter, in denen die Widersprüche des menschlichen Lebens, insbesondere des menschlichen Zusammenlebens, sich so übersteigern, daß sie im Daseinsbewußtsein der Menschen in wachsendem Maße den Charakter des Verhängnisses annehmen. [...] Daß es einen nichtpaulinischen Ausblick, also einen der Signatur des Zeitalters überlegenen, gibt, hat schon vor einem Jahrhundert eben Kierkegaard ausgedrückt, als er in sein Tagebuch ein Gebet schrieb, in dem es heißt: ›Vater im Himmel, es ist doch nur der Augenblick des Schweigens in der Unendlichkeit des Miteinanderredens.«<sup>9</sup>

Bubers latenter Antipaulinismus stellte jedoch kein Hindernis dar, daß er als gewichtige Stimme von einem Christentum gehört wurde, das den Existentialismus für sich zu entdecken begann.<sup>10</sup> Freilich bewegte sich die Rezeption dann in dem von diesem gesetzten Rahmen, was auch für die Interpretation von Michael Theunissen gilt, der in *Der Andere* (1965) an keiner Stelle untersucht, welchen systematischen Ort jüdische Tradition und deren Figuren in Bubers Philosophie haben.<sup>11</sup> Statt dessen bescheidet er sich mit der Auskunft, »der Gedanke vom ›dialogischen Prinzip‹ entspringt nicht einer metaphysischen, sondern einer ›Glaubenserfahrung‹ und muß darum erst in philosophische Begrifflichkeit ›übersetzt‹ werden.

6. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, S. 5.

7. Ebd., S. 33 f.

8. Zu Paulus bei Buber, vgl. ebd. S. 41-54, bei Nietzsche, *Morgenröthe* [1881], KGW V.1, v. a. 60-64, *Der Antichrist*. [1888], KGW VI.3, 190 f., 213-216, 220-224, 230, 245. Ich danke Paul Mendes-Flohr (Jerusalem) für die Hinweise auf Bubers Nähe zu Nietzsche auch in seinem Paulusbild.

9. Ebd., S. 166, 171 f.

10. Vgl. P. Tillich, M. Bubers dreifacher Beitrag zum Protestantismus, S. 141-144. Zu einem neueren Bild, vgl. E. Stegemann, Einleitung.

11. Vgl. M. Theunissen, *Der Andere*, S. 243-346.

Solche Übersetzung ist *notwendig* inadäquat.«<sup>12</sup> Zwar beruft er sich hier auf eine Äußerung Bubers. Der erklärte, »daß all die in den [für die Reife entscheidenden] Jahren 1912-1919 von mir gemachten Seinserfahrungen mir in wachsendem Maße als *eine* Glaubenserfahrung gegenwärtig wurden. Damit ist eine Erfahrung gemeint, die den Menschen in all seinem Bestande, sein Denkvermögen durchaus eingeschlossen, hinnimmt, so daß durch alle Gemächer, alle Türen aufsprengend, der Sturm weht.«<sup>13</sup> Das pneumatische Bild und damit die Glaubenserfahrung als solche näher zu bestimmen, unternimmt Theunissen jedoch nicht und er verzichtet, sie zu anderen Formen menschlicher Erfahrung in ein Verhältnis zu setzen, immerhin Aufgabe einer philosophischen Rede von Religion.

Die von ihm untersuchten anthropologischen Grundkonstanten hatte Buber erstmals in *Ich und Du* (1923) vorgetragen, zu einem Zeitpunkt, als er die Reife bereits erreicht hatte und seine Philosophie der Jugend an ihr Ende gekommen war. Sie wurde durch das dialogische Prinzip ersetzt, das allein das »echte Gespräch« ermöglichen.<sup>14</sup> Ein solches zu führen, begriff Buber als seine eigentliche Aufgabe.<sup>15</sup> Dazu trat noch eine spezifische Deutung des Chassidismus. Zwar überwölbt diese die Abschnitte des Werks auf eine Weise, die schon in den frühen Büchern die »Sprachform der viele Jahre danach entstandenen Schriften über das dialogische Prinzip« an manchen Stellen erscheinen läßt.<sup>16</sup> Am deutlichsten geschieht das in der im Herbst 1907 geschriebenen Einführung in *Die Legende des Baalschem*. Dort wird vom Mythos erklärt, in ihm stünden Heros und Gott »auf einer anderen Stufe«, nicht einander gegenüber: »sie sind nicht das Ich und das Du«, das erreiche erst die chassidische Legende, sie sei darum »der Mythos des Ich und Du«. <sup>17</sup> In dem im September 1919 verfaßten Geleitwort zu *Der große Maggid und seine Nachfolge* findet sich schließlich die Kennzeichnung der jüdischen Lehre als einer, die »so ganz auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du, auf die Realität der Gegenseitigkeit, auf die *Begegnung* gestellt« sei.<sup>18</sup> Wirklich erfolgte bald danach »die erste, noch unbeholfene Niederschrift von ›Ich und Du‹«. <sup>19</sup>

12. Ebd., S. 258.

13. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, S. 1111 f.

14. Vgl. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, S. 293–297 (=W I, S. 285–288).

15. Vgl. M. Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, S. 1114: »Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.«

16. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, S. 307 (=W I, S. 297).

17. M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. vi.

18. M. Buber, *Der große Maggid und seine Nachfolge*, S. xxii.

19. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, S. 308 (=W I, S. 298). Zur Vorgeschichte von *Ich und Du*, vgl. R. Horwitz, *Buber's Way to ›I and Thou‹*.

Den Chassidismus selbst bestimmte Buber als eine Form der Mystik und volkstümlichen Weisheit, die gegen die »Gesetzesherrschaft« der rabbinischen Tradition »Führer« und »Gemeinde« schuf.<sup>20</sup> In ihm »siegte für eine Weile das unterirdische Judentum über das offizielle, – über das allbekannte, übersichtliche Judentum, dessen Geschichte man erzählt und dessen Wesen man in gemeinverständlichen Formeln fasst.«<sup>21</sup> Buber machte als erster ein größeres Publikum im Westen mit den ekstatischen Konfessionen und dem legendenhaften Erzählgut des Ostjudentums bekannt. Zugleich stellt seine Interpretation einen Prozeß lebendiger religiöser Neuschöpfung dar. Sie hat ihm ebenso wie die mit Franz Rosenzweig (1886-1929) unternommene Bibelübersetzung Anhänger bis heute geschaffen, vor allem unter Christen. Das Publikum, für das die Verdeutschung der Schrift begonnen worden war, die deutschen Juden, haben die Nazis ermordet.

Jene enge und im Zeichen des Christentums stehende Rezeption Bubers brachte sein Denken um den vollen Gehalt. Aber auch ein Versuch, der sich seinen eigentlich jüdischen Interessen zuwandte wie Gilya Gerda Schmidt, *Martin Bubers Formative Years* (1995), läßt seine zionistischen Aktivitäten unter dem Begriff des Kulturzionismus glatt aufgehen. Tatsächlich erfuhren aber Bubers Anschauungen eine komplizierte Entwicklung, die ihn von einer ästhetisch-vitalistischen und einer die Macht des Bluts zumindest metaphorisch beschwörenden Sichtweise zu einer sozialistischen Haltung führte, in der auch arabische Rechte anerkannt wurden.<sup>22</sup> Auf dem Feld der Biographie mündet diese Sichtweise von Bubers Denken in Legendenbildung und Hagiographie. Eine wirkliche Ausnahme stellt Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog* (dt. 1978) dar, zugleich Pionierarbeit zum jungen Buber.

Indes leistete Buber seiner möglichen Verzeichnung selbst Vorschub, stellte er doch das Werk der Reife vor das der Jugend. Darum ist dieses mit- samt den dunklen Seiten Jahrzehnte nach seinem Tod immer noch zu entdecken: nicht nur was die dort gegebenen Antworten, sondern auch was die vorangegangenen Fragen angeht. Sie in ihrer Bedeutung zu erkennen und in ihrer Wirkung zu begreifen, wird es ermöglichen, eine

20. Vgl. M. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 24 (Gesetzesherrschaft), ders., *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 964 (Führer und Gemeinde).

21. M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. v.

22. Die erste Phase dauerte von 1898 bis 1904 und hat den Aufsatz »Jüdische Renaissance« (1900) als Schlüsseltext, die zweite begann mit den *Drei Reden über das Judentum* (1911) und endete im Ersten Weltkrieg, während die dritte Bubers zionistische Anschauungen von der unmittelbaren Nachkriegszeit bis zu seinem Tod prägte. Ihre wichtigsten Texte, v. a. auch über die Araberfrage, beinhaltet jetzt der Sammelband *Ein Land und zwei Völker*.

Geistesgeschichte des deutschen Judentums im Spätwilhelminismus und der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zu schreiben. Welchen wichtigen Anteil Buber daran hatte, zeigt seine Aufnahme vor allem durch die jüdische Jugend, deren Debatten übrigens nicht entlang nationaler Grenzen verliefen. Für sie war er, um mit Gustav Landauer zu sprechen, »ein Gelöbnis«, nüchterner ausgedrückt: eine exponierte Figur, die zu besonderen Stellungnahmen reizte und Begeisterung ebenso sehr wie Widerspruch hervorrief.<sup>23</sup> Wurde ihm von den Mitgliedern des Vereins jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag eine glühende Verehrung entgegengebracht, so standen ihm etwa Leo Strauss (1899-1973) kritisch und Walter Benjamin (1892-1940) stark ablehnend gegenüber.<sup>24</sup> Gershom Scholem (1897-1982), ein großer Polemiker, nahm gegenüber Buber hingegen eine ausgewogenere Position ein. Er war bemüht zu erkennen, was er selbst dessen Denken schuldete, aber auch zu erkunden, worin dessen Grenzen lagen. Tatsächlich ist das Verhältnis zwischen beiden komplizierter als bisher angenommen und entspricht nicht einfach dem zwischen einem religiösen Neuschöpfer und einem akademischen Historiker.<sup>25</sup>

Um dem jungen Buber überhaupt gerecht werden zu können, ist es vor allem nötig, eine breite Textbasis zu schaffen. Ihn selbst bewegten andere Interessen, war ihm doch und nicht erst am Lebensende hauptsächlich an einer Auswahl dessen gelegen, was in seinen Augen Bestand haben sollte. Sie fand in den drei Bänden der *Werke* (1962-64) und in dem einen der *Nachlese* (1965) ihren Niederschlag. Dem stand aber Bubers eigene Poetik gegenüber, die das Schreiben als einen fortlaufenden, sich selbst ergänzenden Prozeß verstand. Sie findet ihren Ausdruck darin, auf welche Weise er Anleihen bei anderen Autoren machte. Dies geschah nicht nur durch Zitat und als Paraphrase, sondern auch durch direkte Übernahme und Anverwandlung.<sup>26</sup> Auch behandelte Buber Eigenes palimpsestartig. Ohne darüber genaue Auskunft zu geben, überschrieb er seine Texte zu

23. G. Landauer, Martin Buber, S. 90 (= 162). Zu Buber und die Jugend, vgl. C. Schatzker, Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement.

24. Zu L. Strauss, vgl. M. Buber, B II, S. 158 (an Rosenzweig, 10. 2. 1923): »Leo Strausens Äußerung über das Bubertum (das klingt mir wie Hubertum und verleidet mir fast meinen schönen Namen, der eigentlich Bobr [...] lautet und Biber bedeutet) habe ich mit ähnlichen, nur eben naturgemäß noch pointierteren Gefühlen gelesen wie Sie.« Gemeint ist L. Strauss, Antwort auf das »Prinzipielle Wort« der Frankfurter, S. 301 f., eine Wortmeldung im Streit der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland. Zu W. Benjamin, vgl. G. Scholem, *Walter Benjamin*, S. 14, 22, 37 f., 40-42, 148 (die mit den Jahren steigende »Härte in Benjamins Urteilen über Buber«), vgl. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* 5, S. 130 (an A. Cohn, 18. 7. 1935: »meine[] ungewein tief wurzelnde[] Abneigung« gegenüber Buber).

25. Vgl. K. S. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber*, S. 9 f.

26. Vgl. M. Urban, In Search of a »Narrative Anthology«.

wiederholten Malen, wobei die Spuren des Älteren nie gänzlich getilgt werden konnten, zirkulierten doch stets andere und ältere Versionen.

Nicht nur aus philologischer Redlichkeit korrigiert dieser Band die Selbstbeschränkung und das Anliegen Bubers. Alles, was dieser an kulturkritischen und philosophischen Schriften in der Zeit vor *Ich und Du* verfaßte, ist in ihn aufgenommen worden, darunter auch Inedita. In Einleitung und Kommentar findet man Exkurse, unternommen in die zionistischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Schriften, aber auch in Bubers Dichtungen, um die in den Band aufgenommenen Texte durch ihre Entstehungs- und Wirkungsgeschichte zu erhellen. Einige der geistigen und persönlichen Konstellationen werden ausgeschrieben – so Bubers Verhältnis zu Peter Altenberg (1859-1919) und Georg Simmel (1858-1918) –, anderes wie sein spezifischer Nietzscheanismus umrissen, manches hingegen nur benannt. Der Darstellung und Analyse liegen intensive Arbeiten im Martin Buber-Archiv der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek Jerusalem zugrunde. Der Band soll als Grundlage einer noch zu schreibenden intellektuellen Biographie Bubers dienen, deren vornehmstes Ziel es wäre, ihren Gegenstand allen Idealisierungen zu entwinden. Zugleich bietet er Material, um das geistige Panorama des deutschen Judentums von 1890 bis 1925 in wichtigen Teilen besser erkennen zu können.

## 2. Juvenilia

Den Anfang machen die Juvenilia. Der Entschluß, sie trotz ihrer Unreife aufzunehmen, ist nicht allein der Pflicht zur Vollständigkeit geschuldet, und auch wenn sie nicht im strengen Sinn zu den philosophischen und kulturkritischen Schriften gehören, so helfen sie doch, Bubers intellektuelle Entwicklung besser zu verstehen. Liest man, was er zu seiner Bar Mitzwa vortrug, dann erhält man einen Einblick in sein Denken zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt, obwohl vieles der Konvention der religiösen Feier geschuldet ist. Ähnliches gilt für die zweite hier veröffentlichte Rede, die bislang in der Forschung überhaupt nicht beachtet worden ist. Buber hatte sie für einen Freund ein Jahr später gehalten, bemerkenswerterweise auf Polnisch. Beide Arbeiten verdeutlichen sein Verhältnis zur Tradition und enthalten Überlegungen zur Bedeutung der Nation, Komplexe, die ihn zeitlebens beschäftigen werden.

Genauer betrachtet, weisen sie einige Eigenheiten auf. So bediente sich Buber in der Bar Mitzwa-Rede bei der Wiedergabe der Schriftzitate auf Deutsch keiner der gängigen Übersetzungen. Besonders deutlich wird das

beim Gottesnamen, den er unterschiedlich wiedergibt. Er verwendete für das Tetragrammaton JHWH nicht durchgängig das von Mendelssohn geprägte »der Ewige«, sondern manchmal auch »der Herr«. <sup>27</sup> Im hebräischen Text verzichtete er hingegen ganz auf die Schreibung des Gottesnamens zugunsten einer bestimmten, in frommen Kreisen üblichen Substitution. Hier schrieb man, um auch die übliche Aussprache *Adonai*, »mein Herr«, für das Tetragrammaton nicht gedankenlos, sondern nur im Gebet zu unternehmen, einzig den hebräischen Buchstaben *dalet*, den man *Adoschem* las. Zwar war *ha-Schem*, »der Name«, gemeint, aus Gründen der lautlichen Annäherung an *Adonai* entschied man sich aber für jene Aussprache.

Traditionellerweise besteht die Bar Mitzwa-Rede in einer Auslegung der Haftara, des Prophetenabschnitts, der auf die Lesung der Tora folgt. Bubers Feier gestaltete sich aber anders, denn er sprach über Hos 2,21 f., jene Verse des Propheten, die einem zusätzlichen Gebet zu den traditionellen Segenssprüchen über die Tefillin (Gebetsriemen) entnommen sind. Es wird an einer bestimmten Stelle des Tefillinlegens zum Morgenbet an den Wochentagen rezitiert, nämlich dann, wenn linker Arm und linke Hand, die mit den Riemen belegt und in die Nähe des Herzens gelegt sind, Zeichen für die hebräischen Buchstaben *schin*, *dalet*, *jud* und so den Gottesnamen *schaddai*, »Allmächtiger«, bilden. Den Brauch hatte der polnische Kabbalist Nathan Neta ben Schlomo (1585-1633) begründet, und er war in seiner Heimat weit verbreitet. <sup>28</sup> Gleichwohl würde man dem Dreizehnjährigen zuviel Weisheit zutrauen, behauptete man, er hätte bewußt etwas von der volkstümlichen Mystik in der Lemberger Synagoge präsentiert, in der seine Bar Mitzwa stattfand. In der Hauptsache wurde sie vom jüdischen Bürgertum besucht, das mit kabbalistischen Finessen noch weniger vertraut war als der junge Buber.

In seiner Rede bezog er sich aber nicht nur auf die Bibel. »Der in der eigentlichen Orthodoxie auch heute noch bei dieser Gelegenheit übliche religionsgesetzliche Vortrag (›Drascha‹) des religiös mündig gewordenen Knaben ist wohl nicht einmal als eine entfernte Möglichkeit erwogen worden.« <sup>29</sup> Ebenso großen Raum wie Tora, Propheten, Proverbia und Psalmen nahm ein Gedicht Friedrich Schillers (1759-1805) ein, jenes

27. Vgl. F. Rosenzweig, *Der Ewige*, S. 183: der Gottesname »der Ewige« ist, soviel ich sehe, von Mendelssohn ins Judentum eingeführt. Die älteren jüdischdeutschen Bibelübersetzungen [...] sagen [...] »Gott«; das anscheinend so naheliegende »der Herr« vermeiden auch sie.«

28. Ich danke Shlomo Zucker (Jerusalem) für seine Auskunft zur Bedeutung dieser Verse.

29. Simon, S. 28.



Dichters, der vorbildhaft auf die hebräische Dichtung der jüdischen Aufklärer gewirkt hatte und für das gebildete deutschsprachige Judentum seit der Mitte des 19. Jahrhunderts – sowohl für Neu-Orthodoxe als auch für Reformorientierte und später Zionisten – einen geradzum kanonischen Rang besaß. Gershom Scholem hat diesen Sachverhalt zusammengefaßt und so beschrieben:

»Die Bedeutung, die Friedrich Schiller für die Beziehung der Juden zu Deutschland gehabt hat, ist schwer zu ermessen und von den Deutschen selber selten gewürdigt worden. Schiller, der Sprecher des reinen Menschentums, der Pathetiker der höchsten Ideale der Menschheit, hat für Generationen von Juden in und fast noch mehr außerhalb von Deutschland das repräsentiert, was sie als deutsch empfanden oder empfinden wollten, selbst dann noch, als diese Sprache in Deutschland selbst, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, schon hohl klang. Die Begegnung mit Friedrich Schiller war für viele Juden realer als die mit den empirischen Deutschen. Hier fanden sie, was sie am glühendsten suchten. Die deutsche Romantik hat vielen Juden etwas bedeutet, Schiller allen. Er war ein Faktor im Glauben der Juden an die Menschheit. Schiller war der sichtbarste, eindrucksvollste und tönendste Anlaß zu den idealistischen Selbsttäuschungen, zu denen die Beziehung der Juden zu den Deutschen geführt hat. Hier war das Programm, das dem neuen Juden, der seine Selbstsicherheit als Jude verloren hatte, alles zu verheißen schien, was er suchte, und so fand *er* keine falschen Töne darin, weil das die Musik war, die ihn in der Tiefe ansprach. Auf Schiller, der zu den Juden niemals unvermittelt sprach, haben die Juden in der Tat geantwortet, und in dem Scheitern dieses Dialoges ist vielleicht eines der Geheimnisse des Scheiterns dieser Beziehung überhaupt enthalten. Denn Schiller, an den sich ihre Liebe so leidenschaftlich geheftet hat, war ja kein Beliebiger, er war wirklich der Nationaldichter der Deutschen und wurde in der Zeit von 1800 bis 1900 als solcher von den Deutschen empfunden, so daß die Juden hier nicht, wie das oft genug vorgekommen ist, sich an eine falsche Adresse gewandt haben.

[...] Die Begeisterung der Juden für Schiller ist den späteren Deutschen nur noch komisch oder rührend erschienen. Selten regte sich (nicht ganz abwesend) in dem einen oder anderen ein Gefühl dafür, daß hier wirklich einmal gemeinsamer Boden für vieles hätte gegeben sein können.«<sup>30</sup>

Anderes weist der polnische Vortrag auf. Buber begann ihn mit einem Wort des Propheten Micha (Mi 5,6f.) über den Messias aus dem Haus David. Den zweiten zitierten Vers vermied man unter Liberalen gerne, konnte er doch als Angriff gegenüber Nichtjuden verstanden werden.<sup>31</sup> Buber sprach von Nationen und ihren Werten, wenn auch nicht argu-

30. G. Scholem, *Juden und Deutsche*, S. 30f. (Hervorhebung im Original). Ich danke Paul Mendes-Flohr für den Hinweis auf diese Stelle.

31. Vgl. *Kleine Schul- und Haus-Bibel*, S. 130.

mentativ, sondern akklamatorisch, wobei er die Bibelverse ganz selbstverständlich mit einem Gedicht des jungen Adam Mickiewicz (1798-1855) verknüpfte, der in seiner Heimat ein Klassiker war. Es stellte die Hymne des gescheiterten Aufstandes von 1830/31 dar, der gegen die repressive Politik des russischen Oberherrn Kongreßpolens, Zar Nikolaus I., geführt worden war.

Bubers Verhältnis zu Polen war vielschichtig und kompliziert. Während er aus seinen Gymnasialjahren in Lemberg nur von einer Gleichgültigkeit der Nationen gegeneinander zu berichten wußte, soll er in seiner Leipziger Studienzeit polnischen Sozialisten nahe gestanden haben. »Auf einer Geheimkonferenz polnischer Studenten, an der Delegierte aus drei Kaiserreichen teilnahmen« – unter denen das Land seit mehr als hundert Jahren aufgeteilt war –, »hielt er einen mit Beifall aufgenommenen Vortrag.«<sup>32</sup> Bubers Haltung zum dortigen Judentum wandelte sich, vor allem was die nicht assimilierten Gruppen in Dörfern und Kleinstädten anging, erst in späteren Jahren ins Positive, hatte er doch die westjüdische Ablehnung ostjüdische Bräuche und Lebensweise stark verinnerlicht.<sup>33</sup> In seiner Studentenzeit »war er noch voll des üblen jüdischen Antisemitismus; den Ausdruck ›echt jüdisch‹ konnte man aus seinem Munde oft vernehmen.«<sup>34</sup> Dagegen erklärte er später, als das polnische Judentum für ihn lebendige Tradition schlechthin verkörperte: »Ich bin ein polnischer Jude, zwar aus einer Familie von Aufklärern, aber in der empfänglichen Zeit des Knabenalters hat eine chassidische Atmosphäre ihren Einfluß auf mich ausgeübt.«<sup>35</sup>

Mickiewicz galt im übrigen als einer der wichtigsten Vertreter eines christlichen Messianismus, den die römische Amtskirche mißbilligte, weil er ihr als zu sehr auf Polen beschränkt erschien.<sup>36</sup> Auf ihn kam Buber kurz nach der Staatsgründung Israels noch einmal zu sprechen. Aus Anlaß des 150. Geburtstags des Dichters erinnerte er in einer Rede an der Hebräischen Universität Jerusalem daran, daß dessen Gedanken »einen wichtigen Platz in der Geschichte der modernen nationalen Idee einnehmen.«<sup>37</sup> Gerade wegen seiner Gegnerschaft gegen jeden nationalen Egoismus habe Mickiewicz »an die Bestimmung der Völker« geglaubt und sei auch von

32. Eliasberg, S. 4.

33. A. a. O.: »Er wuchs in dem Milieu der in seichter Salonbildung aufgehenden, das Jüdische im Grunde ihres Herzens verachtenden Bourgeoisie auf.«

34. A. a. O. Vgl. Simon, S. 32, der auf RGA, S. 173 f. verweist.

35. M. Buber, *Gog und Magog*, S. 234.

36. Zum Messianismus von Mickiewicz, vgl. B. Markiewicz, *Gott und das Volk*, S. 881-885.

37. M. Buber, *Zur Geschichte der nationalen Idee*, S. 320.

der Notwendigkeit überzeugt gewesen, »die Völker auf ihre Bestimmung hin zu erziehen«. <sup>38</sup> Um eine Klärung dessen, was Nationalismus und Nationalität bedeuten, bemühte sich Buber zu wiederholten Malen, die Rede von 1892 stellt nur das früheste Beispiel dar. So hielt er im November 1902 auf einer Versammlung der Verbände der jüdischen Studentenschaft in Wien einen Vortrag »Über Begriff und Wesen der Nationalität«. <sup>39</sup> Den zweiten Jahrgang des *Juden* eröffnete er mit »Unser Nationalismus«, einem Artikel, den er auch in die zweite Folge des Sammelbands *Jüdische Bewegung* aufnahm. Schließlich legte er seine reife Position das erste Mal und in Umrissen in der Rede auf dem 12. Zionisten-Kongreß vom 1.-14. September 1920 in Karlsbad dar. <sup>40</sup>

Der junge Buber läßt sich keinem religiösen Lager des Judentums genau zuordnen. Gewiß stellen ihn Schiller und Mickiewicz, die explizit neben Bibel und rabbinischer Literatur angeführt werden, in einen liberalen und säkularen Zusammenhang. Wichtiger erscheint aber, daß es sich bei ihnen um die prototypischen Dichter von Jugend und Freiheit in Deutschland und Polen handelte. Wohl darum wurden christliche Anklänge von Buber übergangen oder in Kauf genommen, so vor allem im polnischen Vortrag. In ihm herrscht der schwärmerische Ton eines Aufbruchs vor, begünstigt durch den Wegfall des rituellen Rahmens und verstärkt durch das französische Zitat aus einem Gedicht Victor Hugos (1802-1885). Unter den verschiedenen Aspekten der Liebe, als deren Sänger Mickiewicz gilt, werden ausdrücklich die zu Gott und zum Volk, vor allem aber die gegenüber Freunden und sogar Feinden genannt. Das begegnet schon in der Bar Mitzwa-Rede und nimmt eine antijüdische Polemik des Christentums auf: den Vorwurf, im Judentum herrsche Gesetz über Liebe und Zorn über Gnade. Mit der rabbinischen Lehre der Eigenschaften Gottes, der *middot*, wies der junge Buber die Anschuldigung so souverän wie entschieden zurück. In seiner Reife sollte er auf diese Debatte der Sache nach zurückkommen. <sup>41</sup>

38. Ebd., S. 323.

39. Vgl. M. Cohn/M. Catanne, *Martin Buber*, S. 12. Der Vortrag selbst muß als verloren gelten.

40. Vgl. M. Buber, Nationalismus, sowie andere, der in *Ein Land und zwei Völker* versammelten Texte.

41. Vgl. M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, S. 156-158.

## 3. Wiener Literaten

Buber kam im Herbst 1896 zum Studium in seine Geburtsstadt, nach Wien. Im Rückblick erklärte er: »Die Vorlesungen jener zwei Semester, auch die bedeutender Gelehrte[r], haben auf mich nicht bestimmend eingewirkt«. <sup>42</sup> Hingegen faszinierte ihn »das Burgtheater, in das ich mich oft, zuweilen Tag um Tag, nach mehrstündigem ›Anstellen‹ drei Treppen hoch stürzte, um einen Platz in der obersten Galerie zu erbeuten«. <sup>43</sup> Man darf annehmen, daß er nach den Besuchen jenes »Gymnasium der Erwachsenen« – wie der Wiener Schriftsteller Raoul Auernheimer (1876-1948), ein Verwandter Theodor Herzls (1860-1904), es nannte – eines der zahlreichen, in Fußnähe gelegenen Literatencafes frequentierte. <sup>44</sup> Dort saßen an den Nebentischen auch die Autoren, deren Stücke er gesehen hatte und über die er die erste Arbeit schrieb, die von ihm überhaupt veröffentlicht worden ist. Auf Polnisch verfaßt, handelt sie von den Dichtern des sogenannten Jungen Wien, von denen wiederum Auernheimer ironisch meinte, »das Wienerische, das sie untereinander und mit der Welt verband, bestand genau genommen nur darin, daß sie samt und sonders bei S. Fischer in Berlin verlegten«. <sup>45</sup> Bubers Artikel zeigt eine erstaunliche Reife. Er fällt seine künstlerischen Urteile sicher und ohne Zögern, man wird ihnen größtenteils auch heute noch zustimmen.

Abgesehen von seiner Rolle als Kritiker hatte er zu den von ihm Porträtierten auch eine jeweils sehr verschiedene persönliche Haltung. Wirklich nahe stand er nur Hugo von Hofmannsthal (1874-1929). Der im Artikel genannte Brief an ihn ist zwar nicht erhalten, aber an anderer Stelle seines Werks berichtet Buber folgendes:

»Als Neunzehnjähriger in Wien studierend, erwarb ich das eben erschienene erste Heft einer Zeitschrift, ›Wiener Rundschau‹ genannt. Darin stand ein Gedicht, Hugo von Hofmannsthal hieß der Verfasser, und es begann mit den Worten ›Den Erben laß verschwinden‹. Ich setzte mich auf eine Bank im Volksgarten und las. Ein Schauer (nichts Genußähnliches, wahrhaftig ein ›heiliger Schauer‹) überkam mich: diese Verse da waren jetzt, vor kurzem geschrieben worden! Bald danach erfuhr ich, daß der Dichter nur vier Jahre älter war als ich. Es war meine erste Erfahrung des durchdringend Gleichzeitigen. Von der Stunde, die ich bald danach mit Hofmannsthal in Rodaun, bis zu der, die ich mit dem wunderbar Geschlichteten, Todnahen, in Alt-Aussee verbrachte, blieb er für mich der Verfasser jenes –

42. M. Buber, AF, S. 11.

43. Ebd. Zur Bedeutung des Burgtheaters im Wien des Fin de siècle, vgl. E. Timms, *Karl Kraus*, S. 46-50.

44. R. Auernheimer, *Das Wirtshaus zur verlorenen Zeit*, S. 53.

45. Ebd., S. 89. Zu einer umfassenden Dokumentation dieser Dichter, vgl. JW.

zauberhaften und verzaubernden, aber gewiß nicht seines bedeutendsten – Gedichts.«<sup>46</sup>

Über das Berichtete hinaus gab es mehrere Begegnungen. 1905 lud Buber Hofmannsthal zur Mitarbeit an der von ihm herausgegebenen sozialpsychologischen Sammlung *Die Gesellschaft* ein, zu der es aber, trotz dessen prinzipieller Bereitschaft, nie gekommen ist.<sup>47</sup> Aber man blieb im Kontakt, wobei der von 1926 an geführte Gedankenaustausch über Hofmannsthals Drama *Der Turm* einen Höhepunkt darstellt.<sup>48</sup> Im selben Jahr schrieb dieser an seinen Verleger über eine Arbeit, die die Form eines Briefs haben und im *Inselschiff* erscheinen sollte: »Den Brief möchte ich an einen ungenannten nur etwa mit einem Anfangsbuchstaben zu bezeichnenden Altersgenossen richten, etwa an einen halb imaginären Martin Buber.«<sup>49</sup> Er existiert nur als Entwurf.<sup>50</sup>

Über die Bekanntschaft mit Peter Altenberg weiß man wenig. Von ihr findet sich eine Spur im späteren Bericht von Ahron Eliasberg (1879-1937), eines Cousins und Kommilitonen Bubers aus der Zeit an der Universität Leipzig. Dieser habe, erfährt man, »das neueste Werk des Dichters mit Widmung und Begleitbrief« besessen und »eifrig Propaganda« für den damals in Deutschland noch Unbekannten betrieben.<sup>51</sup> Von einer bei aller vorgetragenen Kritik doch großen Sympathie zeugt auch der polnische Artikel. Buber schreibt dort unter anderem: »Und wenn wir aus bestimmten Zügen ein Bild des Dichters zu erschaffen vermögen, mit dem Gesicht eines Tartars und dem Herzen eines Kindes, dann strömt von dieser Figur so viel Wärme über uns herein, daß die Essays, scheinbar glatt und eisig, die sonnigen Farben des Lebens annehmen.«<sup>52</sup> Dieses Urteil ist erstaunlich, führte doch Altenberg einen vergleichsweise ganz unbürgerlichen Lebensstil, der Buber zurückgestoßen haben müßte: er besaß keine eigene Wohnung, sondern logierte in einem Zimmer im Gra-

46. M. Buber, Auswahl deutscher Verse, S. 143. Es handelt sich um das Gedicht »Lebenslied«, vgl. H. v. Hofmannsthal, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 63. In diesen Jahren entdeckte Buber überhaupt die zeitgenössischen Dichter, vgl. ders., Über Stefan George, S. 3 (= 115): »In meinem achtzehnten Jahr erfuhr ich beim Lesen des Gedichts »Der Tag des Hirten«, daß in dieser, in meiner Zeit ein Dichter lebt.«

47. Vgl. M. Buber, B I, S. 232 (Hofmannsthal an B., 17.7.1905), S. 234 (an Hofmannsthal, 24.2.1906), S. 235 f. (Hofmannsthal an B., 11.3.1906) und S. 236-238 (an Hofmannsthal, 15.3.1906).

48. Vgl. H. v. Hofmannsthal/M. Buber, Briefe.

49. H. v. Hofmannsthal, *Briefwechsel mit dem Insel-Verlag*, S. 982 f. (Hofmannsthal an A. Kippenberg, 27.4.1926).

50. Vgl. H. v. Hofmannsthal, Brief an einen Gleichaltrigen, *Sämtliche Werke*, Bd. 31, S. 212-215, 513-519.

51. Eliasberg, S. 2.

52. Vgl. in diesem Band, S. 126.

ben-Hotel, stand mit Prostituierten in engem Kontakt und experimentierte mit Drogen.<sup>53</sup> Wie kein anderer Wiener Dichter schien er die Spannungen seiner Zeit in einem bohemienhaften Leben verkörpern und nicht nur im Werk ausdrücken zu wollen.

Hermann Bahr (1863-1934) gegenüber besaß Buber eine ambivalente Haltung. Ob er von dessen antisemitischen und deutschnationalen Aktivitäten in der ersten Hälfte der achtziger Jahre aber überhaupt wußte, erscheint fraglich.<sup>54</sup> Er nahm in ihm den Décadent wahr und bewunderte ihn für sein ausgeprägtes Sensorium, das ihn das Aufkommen von Neuheiten und künstlerischen Moden geradezu errahnen ließ.<sup>55</sup> Wohl blieb er nicht ganz ohne Vorbehalt, schließlich galt Bahr als das Musterbild des »Literaten«. Daß dieser nach der Jahrhundertwende selbst zur Religion seiner Herkunft, dem barocken Katholizismus, zurückgekehrt war, hätte sie einander näher bringen können. Ein persönlicher Kontakt zwischen beiden ist nicht nachweisbar.

Arthur Schnitzler (1862-1931) begegnete Buber hingegen mit abnehmendem Interesse. Zwar hatte er ihn in dem vorliegenden Artikel als einzigen von den vier Besprochenen als Künstler bezeichnet.<sup>56</sup> Dann aber verschwand er aus seinem Werk völlig. Werner Kraft hat eine Bemerkung Bubers aus dem Jahr 1962 überliefert, die Licht auf diesen Sachverhalt wirft. »Der Verlag S. Fischer hat Buber Schnitzlers Dramen zugeschickt. Er hat darin geblättert. Er sagt, es sei so, wie wenn eine Sache vor Jahren acht Kilo gewogen hat, und nun wiegt sie nur noch vier. [...] Buber sagt, verglichen mit den Dramen Hauptmanns sei in denen Schnitzlers überhaupt kein Schweigen.«<sup>57</sup>

Was Buber damals an den Wiener Autoren fasziniert haben mochte, kann man exemplarisch an einem Fall betrachten: an jenem Buch, das er Eliasberg zufolge von Peter Altenberg persönlich nach Leipzig zugesandt erhielt. Gemeint ist wohl dessen zweite Sammlung von Skizzen und Glos-  
sen, *Ashantee*, im Frühjahr 1897 bei S. Fischer erschienen.<sup>58</sup> Sie war von einem Wiener Großereignis inspiriert worden. »Im ›Wiener Thiergarten‹ am Praterschüttel wird [...] 1896 die ethnologische Ausstellung *Die afrikanische Goldküste und ihre Bewohner* eröffnet, mit dem Kurztitel *Aschanti* (10. Juli bis 19. Oktober 1896). Ein afrikanisches Dorf wird nachge-

53. Ich danke Robert Wistrich (Jerusalem) für den Hinweis. Zu Altenbergs Lebensstil, vgl. A. Barker/L. Lensing, *Peter Altenberg*, S. 25-47.

54. Zu diesen, vgl. D. Daviau, *Der Mann von Übermorgen*, S. 46-69, 251-255.

55. Vgl. in diesem Band, S. 120.

56. Vgl. in diesem Band, S. 127.

57. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, S. 109 (26. 11. 1962).

58. Vgl. P. Altenberg, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 231-270, 359 f.

stellt, mit totem und lebendem Inventar; erst 70, dann 120 Schwarze jeden Alters, darunter ganze Familien, gehen vor den Augen eines zahlenden Publikums Alltagsverrichtungen nach, kochen, stellen Schmuck für den Verkauf an das Publikum her und führen zu festgelegten Zeiten rituelle Tänze und Kampfspiele vor.«<sup>59</sup> Die Wiener schienen von dieser Veranstaltung so bewegt worden zu sein, daß sie den Namen des Stammes in ihre Umgangssprache aufnahmen und ihn bis heute als Bezeichnung für gebrannte Erdnüsse verwenden.

Auch Schriftsteller reagierten auf dieses Sichtbarwerden des »Wilden« und dem Auftritt seiner Repräsentanten inmitten der Zivilisation. In ihnen wollten sie erblicken, was sie selbst wähten überwunden, aber auch verloren zu haben. Deutlich wird dies etwa in »Der Menschengarten«, einem Artikel, den Theodor Herzl für die *Neue Freie Presse* in seiner Eigenschaft als Feuilletonredakteur und aus Anlaß des erneuten Besuchs der Truppe im April 1897 verfaßte. Ihm erschienen die ausgestellten Aschanti in einer weiten Perspektive. »Der Mensch ist da vor uns im Garten aufgetaucht. Es sind Menschen der Urzeit, wenn sie auch mit uns zugleich über die Erde wandeln. Alles ist immer da. Echte Urzeitmenschen, kenntlich an ihrer Einfalt und Grausamkeit, an ihrer Wildheit, die nur Angst ist, an ihrem Werkzeug, ihrer kindlichen Kunst und ihrem Glauben. Sie stehen erst am Anfang unserer Geschichte, und an ihnen sehen wir, wo wir doch schon halten, wie viel wir schon wissen vom Guten und vom Bösen.«<sup>60</sup>

Den Hintergrund von Herzls Bericht bildet die Paradieserzählung aus Gen 2 f., und in ihn eingetragen ist die erfolgreiche Entwicklungsgeschichte des Menschen. Freilich ging in der Bibel mit der erlangten Erkenntnis von Gut und Böse auch der Erwerb der Sterblichkeit einher. Auch Herzl traf beim Verlassen des »Thiergartens« die Melancholie menschlicher Endlichkeit, zugleich aber die pneumatisch beglaubigte Erkenntnis von Gott als Herrn über Raum und Zeit. »So weht durch diesen Sommertag ein Hauch aus dem Ewigen. Warme Düfte steigen von der Erde auf, Tierlaute schallen verworren aus der Ferne, und wir müssen darüber sinnen, wie die Menschen ihren schönen Garten Eden immer verlieren, und wie er dennoch immer da ist.«<sup>61</sup>

Weniger auf eine religiöse Tradition sich berufend und darum unverstellter fasziniert, begegnete Altenberg den Aschanti. Er bestaunte sie nicht wie die Mehrzahl der Wiener oder nahm sie zum Anlaß einer gat-

59. W. Michler, *Darwinismus und Literatur*, S. 351-395: 351, vgl. A. Barker, *Telegrammstil der Seele*, S. 110-125, 360-362.

60. T. Herzl, *Der Menschengarten*, S. 158, vgl. W. Michler, a. a. O., S. 368 f.

61. T. Herzl, ebd., S. 160.

tungsgeschichtlichen Meditation wie Herzl, sondern projizierte auf sie sein Unbehagen an der Kultur Europas, die ihm ihrerseits als barbarisch erschien.<sup>62</sup> Als Stammgast in den Hütten schien er den Habitues der Salons, von denen er selbst einer war, nun gefährlich zu werden.<sup>63</sup> Altenberg versuchte sich auch in Odji, jener Sprache, in der ihm »der ganze Mensch ausgedrückt im Laute« erschien.<sup>64</sup> Dabei gelangen ihm »avantgardistische[] Lautexperimente«, Beispiele eines Dadaismus *avant la lettre*.<sup>65</sup> Sein Buch widmete er »[m]einen schwarzen Freundinnen, den unvergeßlichen ›Paradies-Menschen‹«, von denen zwei barbusig auf dem Titelblatt abgebildet waren.<sup>66</sup>

Buber, der die Truppe entweder kurz nach seiner Ankunft in Wien zu Beginn des Wintersemesters 1896/97, wahrscheinlicher aber bei ihrem zweiten Besuch gesehen haben könnte, erhielt *Ashantee* ein halbes Jahr nach seinem Erscheinen, möglicherweise als Dank für die Zusendung von »Zur Wiener Literatur«. Daß er für Altenberg dann – wie Eliasberg berichtete – »eifrig Propaganda« betrieb, mag darin begründet sein, daß er nicht mehr nur die »altösterreichischen Menschen, die nichts erleben können, [...] mit einer unbeschreiblichen Güte dar[gestellt]« fand – so Bahr über Altenbergs Erstling *Wie ich es sehe*.<sup>67</sup> Buber erblickte in dem neuen Werk nun auch Wesen, die fähig erschienen, das in der Kultur erstarrte Leben zu erneuern. Ohnehin hat er selbst in seinem Artikel davon

62. Ähnliches hat auch die zeitgenössische Kritik erkannt, vgl. M. Messer, Peter Altenberg und sein neues Buch »Ashantee«, S. 722 f.: »Es wird hier zum erstenmal in künstlerischer Form, aus persönlichen Erlebnissen heraus *das Problematische der Cultur* gezeigt und vor Allem die Lüge zerstört, dass Cultur und Menschlichkeit identische Begriffe seien. [...] Dies scheint mir die philosophische Bedeutung der Ashanteeskizzen zu sein: Ihr belasteten Menschen der Cultur, die ihr gegen euch selbst und gegen euere Gesellschaft wahr zu sein fürchtet und von unnöthigen Fesseln zu Slaven herabgedrückt seid, werdet leicht, frei und wahrhaft wie diese ›Paradiesesmenschen‹«.
63. Vgl. P. Altenberg, *Gesammelte Werke*, Bd. I, S. 245: »Warum wollen Sie immer verletzen, Peter, an den Pranger stellen, guillotiniern?«.
64. Vgl. ebd., S. 239.
65. A. Barker, *Telegrammstil der Seele*, S. 116, vgl. P. Altenberg, *Gesammelte Werke*, Bd. I, S. 250 f.
66. Ebd., S. 359. Zum Titelblatt, vgl. die Abbildung bei H. C. Kosler, *Peter Altenberg*, S. 129. A. Barker, *Telegrammstil der Seele*, S. 110, vermutet zurecht, daß die Ausstellung der Aschanti auch deshalb solchen Zulauf fand, weil dort »nackte Wilde« zu sehen waren. Vgl. ebd. S. 124: »*Ashantee* war als erstes von Altenbergs Büchern vergriffen, das Aschanti-Material tauchte aber bald wieder in der überarbeiteten Fassung von *Wie ich es sehe* von 1904 auf.«
67. H. Bahr, *Ein neuer Dichter*, S. 589. Vgl. auch die Interpretation von A. Barker, a. a. O., S. 111, der Buber als von Altenbergs umfassender Liebe begeistert findet, vgl. in diesem Band, S. 124: »eine grund- und grenzenlose Liebe zur ganzen Welt« als Altenbergs »qualité maitresse«.



gesprochen, bei dem Wiener Dichter, der »den Heiligenschein des Apostels« besitze, zeige sich der »Wunsch nach großen Revolutionen, überschwenglichen Hoffnungen, eine Sehnsucht nach einer ›neuen Rasse‹ von Übermenschen, deren Herannahen wir beschleunigen sollten«. <sup>68</sup>

Die Verwirklichung des von Friedrich Nietzsche (1844-1900) inspirierten Programms sah er zu dieser Zeit von Altenberg zumindest vorbereitet. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg sollte Buber selbst noch einmal versuchen, es im »Menschentypus« des Orientalen einzulösen. Er kam dabei freilich ohne eine direkte Anspielung auf Nietzsche aus. <sup>69</sup> Sein neuer Held, der dem Okzident fremde Orientale, weist jedoch eine große Nähe zu denjenigen auf, die, wie zuvor die Aschanti, zur »schönen Bewegung« fähig sind und so »das stürmische, üppige, überfließende Leben« repräsentieren, wie er es in seiner Kritik an Altenberg 1897 genannt hatte. <sup>70</sup> Der Orientale vermag es, zwischen sich als einzelner und der Welt zu vermitteln, um Totalität zu gewinnen. Durch ihn geht »die Bewegung der Welt [...], die er mit dem Gesicht wie mit den andern Sinnen aufnimmt und die sich in ihm fortpflanzt.« <sup>71</sup>

#### 4. Studium und Lehrer

Welchen Einfluß die Studienjahre für Bubers persönliche und geistige Reifung hatten, ist nur schwer zu entscheiden. Fest steht, daß er schon damals zu beeindruckend verstand und dies unter anderem durch sein Auftreten vermochte. Margarete Susman (1872-1966), die ihn »[i]n einem Privatseminar [Georg] Simmels« kennenlernte, »als er noch nicht berühmt, sondern ein äußerst empfänglicher junger Mann war«, berichtet, ihr »erster Eindruck beim Anblick dieses zarten, schwächtigen Menschen war: das ist kein Mensch, das ist reiner Geist«. <sup>72</sup> Ähnliches erzählte Juda Magnes (1877-1948), als er aus Anlaß von Bubers 70. Geburtstag einen so ironischen wie respektvollen Bericht jener Jahre gab. »Ich sah

68. Vgl. in diesem Band, S. 125. Als »[e]in Lichtbringer und Leuchtender, ein Dichter und Prophet der kommenden Menschheit« war Altenberg von dem bereits genannten Wiener Kritiker Max Messer bezeichnet worden, vgl. ders., Peter Altenberg und sein neues Buch »Ashantee«, S. 725. Messers Artikel erschien am 1. Juni 1897 in der *Wiener Rundschau*, zwei Wochen vor demjenigen Bubers. Daß Buber zu jener Zeit die Zeitschrift las, geht aus einer seiner Äußerungen hervor, vgl. ders., *Auswahl deutscher Verse*, S. 143.

69. M. Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 11, 13 (= RGA, S. 71, 72 = JuJ, S. 47, 48).

70. Vgl. in diesem Band, S. 125.

71. M. Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 13 (= RGA, S. 72 = JuJ, S. 48).

72. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, S. 78.

Sie zum erstenmal im September 1900/01, als ich die Vorlesungen von Professor Simmel an der Universität Berlin belegt hatte. Die Zahl der Hörer war so groß, daß man die Vorlesungen in einen der größten Hörsäle verlegen mußte. Obwohl der Saal bis auf den letzten Platz voll war, kamen Sie an der Spitze einer Gruppe von Jugendlichen – Burschen und besonders auch Mädchen – durch eine Nebentür herein, und Sie setzten sich in die erste Reihe, die offenbar für Sie reserviert war. Ihr schwarzer Bart, Ihr gemessener Schritt, Ihre Art, an der Spitze der Gruppe wie ein Zaddik vor seinen Chassidim zu gehen, veranlaßten mich, den neben mir sitzenden Studenten – einen blonden Arier – zu fragen, wer Sie seien, und seine Antwort lautete, dieser Jude sei der Stifter einer neuen religiösen Sekte.«<sup>73</sup>

Buber scheute auch nicht davor zurück, in kritische Auseinandersetzung mit Professoren zu treten. So erinnerte sich Siegfried Jacobsohn (1881-1926), »wie in einem Privatissimum« bei Max Dessoir (1867-1947) im Sommersemester 1898 an der Berliner Universität »nach einander Monty Jacobs [(1875-1945)] und Martin Buber aufstanden und ihm schonungslos nachwiesen, daß er eine halbe Stunde lang die falschesten psychologischen Beobachtungen angestellt habe.«<sup>74</sup> Überhaupt ist festgestellt worden, daß »unter den typischen Grundgestalten einer Jugend der Lehrer« fehlt, so jedenfalls in Bubers autobiographischen Fragmenten.<sup>75</sup> Nach einer akademischen Figur, die für ihn diesen Rang besessen haben könnte, wird man aufs erste vergebens suchen.<sup>76</sup> Sein häufiger Universitätswechsel hatte daran aber keinen Anteil, gehörte er doch damals zu den Gepflogenheiten von Studenten aus wohlhabendem Haus. Seine Studienorte besaßen einen guten Ruf. So war am Ende des 19. Jahrhunderts Leipzig die größte deutsche Universität, während Berlin und Wien durch ihr hauptstädtisches Ambiente ebenso sehr wie durch viele namhafte Lehrer lockten.

Durch die erhaltenen Abgangszeugnisse und Kollegienbücher – im Anhang hier erstmals vollständig veröffentlicht – kann weitgehend rekonstruiert werden, welche universitären Veranstaltungen Buber überhaupt besuchte. Man ist so in der Lage, zumindest einige der um ihn entstandenen biographischen Legenden aufzuklären, etwa die, er habe »vor allem

73. M. Buber, B III, S. 165 (Magnes an B., 8. 2. 1948).

74. S. Jacobsohn, *Alter Commilitone*, S. 227.

75. Schaeder, S. 25, vgl. Kohn, S. 22 f.

76. Am ehesten haben Achad Haam und A. D. Gordon diese Rolle erfüllt. Zu Bubers Würdigung von Achad Haam, vgl. M. Buber, *Ein geistiges Zentrum*, ders., *Der Wägende*, ders., *Vertrauen*, ders., *Achad-Haam-Gedenkrede in Berlin*, ders., *Achad-Haam-Gedenkrede in Basel*, ders., *Die Lehre vom Zentrum*, zu der von Gordon, vgl. ders., *Der wahre Lehrer*, zu seiner Auffassung des Lehrers schlechthin, vgl. E. Simon, *Erzieher*, S. 322-324.

in seinem ersten Studentenjahr in Wien bei Wickhoff und Riegl Kunstgeschichte studiert.«<sup>77</sup> Aus den Unterlagen geht hervor, daß er zu dieser Zeit, im Wintersemester 1896/97 und im Sommersemester 1897, bei keinem der beiden überhaupt gehört hatte. Eine Veranstaltung von Franz Wickhoff (1853-1909) besuchte er erstmals im Wintersemester 1901/02, während er bei Alois Riegl (1858-1905) nie wirklich studiert zu haben scheint. Weil sie aber die beiden Ordinarien in Kunstgeschichte waren, mußte Buber bei ihnen einen Teil seiner Rigorosen ablegen. Bei seinem Doktorvater Friedrich Jodl (1849-1914) hörte er im Sommersemester 1897 und Wintersemester 1901/02. Eine Veranstaltung des Zweitgutachters Laurenz Müllner (1848-1911), eines katholischen Priesters, der auf die Philosophische Fakultät übergewechselt war, besuchte er erstmals im genannten Wintersemester. Auch darum macht die Zusammensetzung seines Prüfungskollegiums den Eindruck der Zufälligkeit. Rein statistisch gesehen, hörte er in Wien am häufigsten einen Schüler von Ernst Mach (1838-1916) und späteren Nachfolger auf dessen Lehrkanzel, Adolf Stöhr (1855-1921), mit zwei Veranstaltungen im Wintersemester 1896/97 und einer im Wintersemester 1901/02. Ohnehin zählen Empiriokritizisten und Positivisten zu den Dozenten, die er regelmäßig besuchte.

Aus den von Buber belegten Veranstaltungen gewinnt man den Eindruck, daß er mit dem Stand der Geistes- und Sozialwissenschaften seiner Zeit bestens vertraut war. In seinen Schriften macht er, gerade wegen aller in ihnen aufscheinenden Kenntnisse, den Eindruck des Generalisten und gebildeten Dilettanten. Dieser Umstand hätte ihn in heftigen Konflikt mit Wickhoff und Riegl bringen müssen. Die Gründungsväter der Wiener Schule der Kunstgeschichte zeichneten sich durch exakte Philologie und Quellenforschung aus. Bloße Connaissseure und gebildete Laien suchten sie von dem Fach fernzuhalten.<sup>78</sup> Einen Reflex von Bubers Distanz zum akademischen Betrieb findet man noch in einem Schreiben an Hugo Bergmann aus den Dreißiger Jahren anlässlich des Versuchs, ihn nach Jerusalem an die Hebräische Universität zu holen. Gegenüber dem Schüler und Freund, der damals deren Rektor war, erklärte er: »Sie müssen bedenken, daß ich kein Universitätsmensch bin. Daß ich – nachdem ich als junger Mensch die fast fertige Habilitationsschrift ad acta gelegt und als Vierzigjähriger ein ehrenreiches Ordinariat ausgeschlagen hatte – den Frankfurter Ruf annahm, hing mit meinem Verhältnis zu Franz Rosenzweig auf eine Weise zusammen, die ich als tragisch empfinden muß; es hatte den Charakter des Opfers und die Entlassung daher den der Lösung.«<sup>79</sup> Buber

77. M. Buber, B II, S. 187 A. 6.

78. Vgl. J. Schlosser, Franz Wickhoff, S. 193f.

79. M. Buber, B II, S. 589 (an Bergmann, 16. 4. 1936). Gemeint ist eine Habilitation in

hatte 1923 auf Bitten des Freundes, dessen schwere Krankheit damals begann, an seiner statt den Lehrauftrag für jüdische Religionslehre und jüdische Ethik an der Universität Frankfurt übernommen. Im Sommer 1930 zum Honorarprofessor für Religionswissenschaft ernannt, wurde er im Sommersemester 1933 von den nationalsozialistischen Studenten boykottiert und im folgenden Semester schließlich offiziell »beurlaubt«. Danach erscheint sein Name nicht mehr im Vorlesungsverzeichnis.<sup>80</sup>

In einem Brief Anfang der fünfziger Jahre gab Buber noch eine andere Auskunft über seine Lehrjahre. Gegenüber seinem Biographen Maurice Friedman erklärte er: »Simmel und Dilthey waren meine Lehrer. Sie haben in den Jahren 1898-1904 mein Denken stark beeinflusst, hatten aber meines Wissens keinerlei Einfluß auf die Ich-Du-Philosophie.«<sup>81</sup> Die Buberforschung hat sich dieser Aussage weitgehend angeschlossen, und anhand des Archivmaterials muß man ihr zustimmen.<sup>82</sup> Buber belegte Veranstaltungen von Georg Simmel in einer für ihn großen Häufigkeit sowohl im Sommersemester 1898 als auch in den Wintersemestern 1899/1900 und 1900/01. Wilhelm Dilthey (1833-1911) hörte er hingegen nur im Wintersemester 1899/1900, doch finden sich in erhaltenen Notizen zur Dissertation Exzerpte aus seinen geistesgeschichtlichen Schriften.<sup>83</sup> Auch wird er in »Jüdische Renaissance« (1900) erwähnt, einer wichtigen frühen Arbeit.<sup>84</sup> Ohnehin ist der Begriff »Erlebnis«, der im Denken des jungen Buber eminente Bedeutung hat, als solcher der Philosophie Diltheys entnommen, die die Realität des menschlichen Wesens durch miterlebende Erfahrung erfassen will.<sup>85</sup>

Kunstgeschichte, die Buber 1905/06 abbrach – vermutlich weil Alois Riegl gestorben war. Zu den Einzelheiten sind bisher keine Dokumente gefunden worden. Zum Angebot eines Ordinariats an der Univ. Gießen, vgl. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, S. 139f. (21. 3. 1965). In dem an der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek aufbewahrten Exemplar Scholems vermerkt dieser in einer Glosse, daß der Ruf von Göttingen aus ergangen sei. Zur Lehrtätigkeit an der Univ. Frankfurt, vgl. R. van de Sandt, *Martin Buber an der Universität Frankfurt am Main*, W. Schottroff, *Martin Buber an der Universität Frankfurt*, P. Mendes-Flohr, *Buber's Rhetoric*, S. 1-3 (dort auch die Überlegung, ob nicht *Königtum Gottes* von Buber als Habilitationsschrift geplant war, auch wenn es zu einer solchen nie gekommen ist).

80. Vgl. W. Schottroff, a. a. O., S. 75.

81. M. Buber, B III, S. 290 (an Friedman, 11. 8. 1951).

82. Vgl. Köhn, S. 23. 59, Schaefer, S. 25 (Dilthey als »der große, ihm gemäße Lehrer«), Mendes-Flohr, S. 7-13.

83. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/bet 7. Die Exzerpte stammen aus Aufsätzen Diltheys, die später in *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* aufgenommen wurden.

84. Vgl. M. Buber, *Jüdische Renaissance*, S. 10.

85. Vgl. P. Mendes-Flohr, *Buber's Rhetoric*, S. 15-18.

Bekannt ist auch, daß Buber später von Simmel wichtige religionstheoretische Anregungen übernahm, etwa die Unterscheidung von »Religion« und »Religiosität«. <sup>86</sup> Mit ihr wollte dieser deutlich machen, daß das, was er »Religiosität« nannte, »als seelische Wirklichkeit ja kein fertiges Ding, keine feste Substanz, sondern ein lebendiger Prozeß« sei, der sich institutionell verfestige und so erst zur »Religion« werde. <sup>87</sup> Dann bilde er »ein Reich des Objektiven«, wobei »die Religiosität die Religion« geschaffen habe. <sup>88</sup> In seiner Rede von 1914, »Jüdische Religiosität«, machte Buber von dieser Unterscheidung ausgiebig Gebrauch. <sup>89</sup> Er trug sie zudem in einen Generationenkonflikt ein. »Es ist also Religiosität das schaffende, Religion das organisierende Prinzip; Religiosität beginnt neu mit jedem jungen Menschen, den das Geheimnis erschüttert, Religion will ihn in ihr ein für allemal stabiliertes Gefüge einzwängen; Religiosität meint Aktivität – ein elementares Sichinverhältnissetzen zum Absoluten –, Religion meint Passivität – ein Aufsichnehmen des überlieferten Gesetzes; Religiosität hat nur ihr Ziel, Religion hat Zwecke; aus Religiosität stehen die Söhne wider die Väter auf, um ihren selbeignen Gott zu finden, aus Religion verdammen die Väter die Söhne, wie sie sich ihren Gott nicht auferlegen ließen; Religion bedeutet Erhaltung, Religiosität bedeutet Erneuerung.« <sup>90</sup>

Mit Simmel, der bei allem Ruhm »an der damaligen Berliner Universität [...] ein Außenseiter« war, blieb Buber über die Studienzeit hinaus in engerem Kontakt. <sup>91</sup> Er wurde von diesem nach Kräften unterstützt und mit Sympathie gefördert. Buber selbst gewann Simmel 1906 zur Mitarbeit an der *Gesellschaft*, in der die erste Fassung von *Die Religion* erschien. <sup>92</sup> Sein Vorhaben, ihn sogar zur Übernahme der Herausgeberschaft zu bewegen, lehnte dieser aber ab. <sup>93</sup> Daß Simmel sich »an die Mannigfaltigkeit der Phänomene [verlor], deren einwohnend geistiges Moment er

86. Vgl. H. Krefß, *Religiöse Ethik und dialogisches Denken*, S. 101-116.

87. G. Simmel, *Zur Soziologie der Religion*, S. 284.

88. G. Simmel, *Die Religion* [1906], S. 54.

89. Vgl. B I, S. 359 (an Rappeport, 6. 5. 1914): »ich habe in Prag meinen fünften, vorläufig letzten und wichtigsten Vortrag gehalten«.

90. M. Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 51 f. (= RGA, S. 104 f. = JuJ, S. 66 f.).

91. M. Landmann, Georg Simmel und Stefan George, S. 147. Vgl. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, S. 83: »Einmal zog ich mir den Zorn Bubers und seiner Frau zu, die mir sonst wohlgesinnt war (und blieb), als ich beim Kaffee eine vorlaute, abfällige Bemerkung über Georg Simmel machte, der im Hause Buber sehr viel galt.« Zu einer persönlichen Würdigung Simmels durch Buber, vgl. *Buch des Dankes*, S. 223 f. (aufgezeichnet von M. Landmann 1951).

92. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes, vgl. G. Simmel, *Die Religion* [1912], S. 410-415.

93. Vgl. M. Buber, B I, S. 234 (Simmel an B., 20. 11. 1905).

herausschürfte und die er verglich«, dürfte den Jüngeren fasziniert haben.<sup>94</sup> Zugleich wurde dies Buber aber auch als eigene Gefährdung bewußt. Wohl darum hat er ihm in einer kleineren Arbeit, »Leistung und Dasein« (1914), mit der Figur des Professors ein ambivalentes literarisches Denkmal gesetzt.<sup>95</sup> Aber auch Simmel hat Buber gewürdigt und als Hommage eine chassidische Geschichte in die überarbeitete Fassung seiner *Religion* aufgenommen.<sup>96</sup> Nähe und Distanz im Denken beider können aber nirgends besser erkannt werden als an ihren Überlegungen zur Bedeutung des Gesprächs. Was gemeinhin als solches gilt, ist für den reifen Buber zumeist Geschwätz und Gerede. »Die Hauptvoraussetzung zur Entstehung eines echten Gesprächs ist, daß jeder seinen Partner als diesen, als eben diesen Menschen meint. Ich werde seiner inne, werde dessen inne, daß er anders, wesenhaft anders ist als ich, in dieser bestimmten ihm eigentümlichen einmaligen Weise wesenhaft anders als ich, und ich nehme den Menschen an, den ich wahrgenommen habe, so daß ich mein Wort in allem Ernst an ihn, eben als ihn, richten kann.«<sup>97</sup> Dadurch erst entstünde eine wirkliche Beziehung, die jede bloße Erfahrung übersteigt. »Das Du begegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung zu ihm. So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem.«<sup>98</sup>

Während das Gespräch hier in einem Bereich angesiedelt wird, den üblicherweise die Religionen einnehmen, und es folgerichtig auch mit religiösem Vokabular beschrieben wird, stellt es für Simmel die »Kunst des Sich-Unterhaltens« dar. Denn »im rein geselligen Gespräch ist sein Stoff nur noch der unentbehrliche Träger der Reize, die der lebendige Wechseltausch der Rede als solcher entfaltet. Alle die Formen, mit denen dieser Tausch sich verwirklicht [...] haben ihre Bedeutung in sich selbst, das heißt in dem Reize des Beziehungsspieles, das sie, bindend und lösend, siegend und unterliegend, gebend und nehmend, zwischen den Individuen stiften.«<sup>99</sup> Das Gespräch erscheint bei Simmel als erotisches Spiel und ist, als höchster Ausdruck der Geselligkeit, zugleich Inbegriff jener »ideale[n] soziologische[n] Welt«, in der einzig »eine Demokratie

94. Ebd., S. 148.

95. Vgl. M. Buber, B II, S. 382 (an Gerson, 4. 9. 1930): »Lesen Sie übrigens in dem Dialog ›Leistung und Dasein‹, was ich Simmel (der ist gemeint) zu mir über Buchwirkung sagen lasse.« Vgl. in diesem Band, S. 267. Die Aussagen des Professors sind stark an Nietzsche orientiert, vgl. ders., *Menschliches-Allzumenschliches* [1878], KGW IV. 2, S. 173.

96. Vgl. G. Simmel, *Die Religion* [1912], S. 99.

97. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, S. 283 (=W I, S. 277).

98. M. Buber, *IuD*, S. 15 (=W I, S. 85).

99. G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, S. 115.

der Gleichberechtigten ohne Reibung möglich ist.«<sup>100</sup> Allerdings handelt es sich hier um »eine künstliche Welt«, deren Bewohner »das ganz Persönliche« weglassen müssen – gerade das, worauf später Buber seinen Einsatz richten wird. Doch werden die Reize des »lebendigen Wechseltauschs der Rede« von manchen ihrer Teilnehmerinnen tatsächlich auch verkörpert. Eine solche Inkarnation sei nur in dieser Kunstwelt möglich: »eine Dame würde in einem wirklich persönlichen, intim freundschaftlichen Beisammensein mit einem oder wenigen Männern nicht so dekolletiert erscheinen mögen, wie sie es ganz unbefangen in einer großen Gesellschaft tut.«<sup>101</sup> Simmels urbane Philosophie war von Bubers neureligiösem Denken durch jene Welt getrennt, die im Ersten Weltkrieg unterging.

## 5. Philosophische Einflüsse

Welchen klassischen Philosophen er sein Interesse widmete, läßt sich einigermmaßen genau bestimmen. Unter ihnen muß man Arthur Schopenhauer (1788-1860) als ersten nennen, auch weil zu seiner Philosophie eine akademische Arbeit aus Bubers Hand existiert. Er galt in dessen Studienjahren als derjenige, der die Philosophie von Plato (428-348 v. Chr.) in die Gegenwart vermittelte und das Erbe von Immanuel Kant (1724-1804) verwaltete, aber beides entscheidend erweiterte. Nicht zuletzt durch seinen Einfluß auf Nietzsche wirkte er epochal. Für die damals junge Generation stellte sein tragischer Pessimismus die Korrektur des parareligiösen Fortschrittsglaubens der Zeit dar. Schopenhauer erhob Randgebiete der Philosophie zu zentralen Gegenständen und führte die religiösen Traditionen Indiens einem gebildeten Publikum mit nachhaltiger Wirkung vor. *Tat tvam asi*, »das bist du«, die hinduistische Formel erlösender Selbsterkenntnis, wurde all denen, die durch Lektüre Lebenshilfe zu erlangen hofften, zum Gebot.<sup>102</sup> Die *Maxime* erinnert zwar an die delphische Inschrift *gnothi sauton*, »erkenne dich selbst«. Man konnte sie aber so verstehen – und hat dies auch getan –, daß in ihr Existenz als solche jeder möglichen Erkenntnisleistung als gleichberechtigt zur Seite gestellt wird.

Aber es waren Kant und Nietzsche, die Buber in seiner Jugend besonders beeindruckten und sogar existentiell ergriffen. Mit fünfzehn habe er

100. Ebd., S. 111.

101. Ebd., S. 111 vgl. S. 109.

102. Vgl. M. Buber, B I, S. 149 (P. Buber an B., 16./17. 8. 1899: Zitat der Formel).

die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* gelesen, was in der »Frage nach der Zeit«, die ihn quälte, »eine große beruhigende Wirkung auf mich [ausübte]«. <sup>103</sup> Im Alter von siebzehn Jahren (1895) »bemächtigte sich meiner das andere Buch, das zwar ebenfalls das Werk eines Philosophen, aber kein philosophisches war: Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹. Ich sage: ›bemächtigte sich meiner‹; denn hier trat mir nicht eine Lehre schlicht und gelassen entgegen, sondern ein gewollter und gekonnter – großartig gewollter und großartig gekonnter – Vortrag stürzte auf mich zu und über mich her. Dieses Buch, vom Verfasser als das größte Geschenk bezeichnet, das der Menschheit bisher gemacht worden sei, hat auf mich nicht in der Weise einer Gabe, sondern in der Weise des Überfalls und der Freiheitsberaubung gewirkt, und es hat lang gedauert, bis ich mich loszumachen vermocht habe.« <sup>104</sup> In den Jahren der Begeisterung für Nietzsche begann Buber sogar, den *Zarathustra* ins Polnische zu übersetzen. Er macht sich eben an den zweiten Teil, »als ich den Brief eines namhaften polnischen Autors erhielt, der ebenfalls mehrere Abschnitte des Buches übertragen hatte und mir vorschlug, die Arbeit gemeinsam zu machen. Ich habe es vorgezogen, zu seinen Gunsten zu verzichten.« <sup>105</sup>

Es existieren zwei Arbeiten Bubers zu Nietzsche. Die spätere, ein Nachruf, steht, was ihre Bedeutung für sein geistiges Porträt jener Jahre angeht, deutlich hinter der früheren, einem handschriftlichen Manuskript, das hier erstmals veröffentlicht wird. Um 1896/97 entstanden, erweist es sich als Frucht einer Jugend, der Nietzsche bereits zum Modephilosophen geworden war, hatte seine Rezeption doch ein halbes Jahrzehnt zuvor eingesetzt. In Feuilletons, Broschüren und Zeitschriften breit vorgetragen, war Philosophie so zu einem Medienereignis geworden. <sup>106</sup> Daß sie nur der

103. M. Buber, AF, S. 9, vgl. ders., *Das Problem des Menschen*, S. 39-41.

104. M. Buber, AF, S. 10. Zu Nietzsches Selbstkommentar, vgl. *Ecce Homo* [1889], KGW, VI.3, S. 257: »Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein *Zarathustra*. Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch – die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm – es ist auch das tiefste, das aus dem innersten Reichthum der Wahrheit heraus geborene, ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen.«

105. M. Buber, AF, S. 34 Anm. 3.

106. Zur Nietzsche-Rezeption von 1889 bis 1891, vgl. R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, S. 74-104. Gerahmt von der Entdeckung durch Detlev von Liliencron und der durch Stefan George, finden dort publizistische Äußerungen zu Nietzsche von u. a. folgenden Autoren Erwähnung: Ola Hansson, Leo Berg, Georg Brandes, Joseph Diner, Heinrich Hart, Lou Andreas-Salomé und Kurt Eisner.



Geistesaristokratie zugänglich sei, wie man behauptete, tat ihrer massenhaften Verbreitung verständlicherweise keinen Abbruch.

Buber besaß eine gute Kenntnis von Nietzsches Schriften, las aber auch Literatur über ihn, etwa den Essay von Stanislaw Przybyszewski (1868-1927), *Zur Psychologie des Individuums*. 1892 in Berlin erschienen und eine Anverwandlung Nietzsches an das eigene Denken, wird darin erklärt: »Rausch ist die Kunst ihrem Wesen, ihrer Entstehung nach und Rausch muß sie hervorrufen, sonst haben wir sie nicht nötig«, und daß »von den beiden Rauschkünstlern, Chopin und Nietzsche, [...] die neue Kunst ausgehen« würde.<sup>107</sup> Rausch und Kunst bilden auch bei Buber Stichworte seiner Interpretation.<sup>108</sup> Aber stärker als an Przybyszewski maß er sich am dänischen Literaturhistoriker Georg Brandes (1842-1927).

Dieser hatte, angeregt durch Lou Andreas-Salomé (1861-1937), als erster eine breitere Öffentlichkeit mit Nietzsches Denken bekannt gemacht und fand mit seinem Essay über dessen »Aristokratischen Radicalismus« weite Verbreitung.<sup>109</sup> Auf Deutsch im April 1890 in der *Deutschen Rundschau* erschienen, bezog er sich auf ihn als »auf den Kritiker der Moral, auf den Feind aller Heuchelei« und auf den Psychologen.<sup>110</sup> Versehen mit einer »Nachschrift« wurde er 1893 in der *Freien Bühne* wieder veröffentlicht und ein Jahr später in *Menschen und Werke* aufgenommen, eine Sammlung literaturwissenschaftlicher Essays von Brandes. Buber hatte ihn in dieser, wahrscheinlicher aber in der 2., um Ausführungen zu Peter Gast ergänzten Ausgabe und jedenfalls gründlich gelesen, zitierte er ihn doch öfter, mitunter kritisch, manchmal verdeckt und in Paraphrase.<sup>111</sup>

107. S. Przybyszewski, *Zur Psychologie des Individuums*, S. 120 f., vgl. F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* c189], KGW VI. 3, S. 110–112. Przybyszewski wird von Buber einmal ohne Namensnennung zitiert, vgl. in diesem Band, S. 111.

108. Vgl. ebd., S. 110, 112, 116.

109. In Deutschland war sein Aufsatz nicht der erste über Nietzsche überhaupt. Dieser Ruhm kommt einer Arbeit von Ola Hansson zu: »Friedrich Nietzsche. Die Umrißlinien seines Systems und seiner Persönlichkeit. Kritischer Entwurf« war schon im Herbstheft 1889 von *Unsere Zeit* erschienen, wohl auch weil Brandes' Übersetzerin Laura Marholm ihre Arbeit äußerst schleppend erledigte. Allerdings war sie auch Hanssons Frau. Daraus entstand ein heftiger, von diesem mit antisemitischen Tönen geführter Disput, vgl. A. Fambrini, Ola Hansson und Georg Brandes, S. 422-427 (vgl. S. 422 die Berichtigung an Krummel, S. 76, daß Hanssons Aufsatz im Herbst-, nicht im Februarheft von *Unsere Zeit* erschienen war) und E. Gloßmann, Therapeut und Waffenbruder, S. 92 f. (zugunsten Hansson). Zu Hanssons Aufsatz in überarbeiteter Form, vgl. ders., Friedrich Nietzsche, S. 7-54.

110. A. Fambrini, a. a. O., S. 427.

111. Vgl. in diesem Band, S. 106 (Zitat und Paraphrase), S. 107 (Paraphrase), S. 113 (Paraphrase), S. 114 (Paraphrase), S. 115 (Paraphrase), S. 116 (Kritik). Zu den verschiedenen Fassungen von Brandes' Aufsatz, vgl. R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, S. 84 f.

Man gewinnt den Eindruck, er habe ihn gleichsam als Widerpart benötigt, um eigene Gedanken besser formulieren und schärfen zu können. Zwar nahm er Nietzsche nicht durch die Brille von Brandes wahr, doch hielt er es für wichtig, sich *expressis verbis* von dessen gleichsam naturalistischer Interpretation abzusetzen. Davon zeugt vor allem die Begeisterung für den *Zarathustra*, der nicht nur der Arbeit den Titel gab, sondern auch das stilistische Vorbild ist.

Daß Buber aber Nietzsche nicht nur imitierte, sondern auch produktiv machen konnte, war an dem oben diskutierten Abschnitt aus »Zur Wiener Literatur« schon erkennbar geworden. Die dort geäußerte »Sehnsucht nach einer ›neuen Rasse‹ von Übermensch, deren Herannahen wir beschleunigen sollten«, blieb auch in den folgenden Jahren das vorherrschende Gefühl.<sup>112</sup> Freilich wurde es entscheidend modifiziert, nämlich judaisiert, sodaß sich das Projekt jetzt in der Hauptsache auf die jüdische Wiedergeburt bezog. Darum finden sich in den frühen zionistischen Schriften überall Spuren Nietzsches. In ihnen fließt das Pathos der Erneuerung mit einer aristokratischen Verachtung des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl zusammen. »Wie traurig hört sich das schöne Wort ›Glück‹ aus zahnlosem Munde an!«<sup>113</sup>

Bubers Arbeiten bis 1904/05 hallen insgesamt in einem großen Maß vom Wunsch nach einem heroischen Leben und dessen Aufgehen im Opfer wider – vergleichbares liest man erst wieder zur Zeit des Ersten Weltkriegs. So erklärte er: »Wenn ich für mein Volk zu wählen hätte zwischen einem behaglichen, unfruchtbaren Glück, wie es in alten Zeiten manchem seiner Nachbarn zuteil geworden war, und einem schönen Tode in letzter Anspannung des Lebens, ich müßte diesen wählen. Denn er würde, und sei es auch nur einen Augenblick lang, etwas Göttliches schaffen, jenes aber nur etwas Allzumenschliches.«<sup>114</sup> Im Tonfall, am deutlichsten im letzten antiklimaktischen Ausdruck, ist eine Nähe zu und eine begriffliche Anspielung auf Nietzsche mit Händen zu greifen. Eine vorsichtige Kritik an ihm findet man zuerst in der letzten der *Drei Reden über das Judentum* (1911). Buber klagte dort, daß dieser, in dem »die Sehnsucht nach einem neuen heroischen Leben« stark war, »dennoch sich dem Evolutionsdogma nicht zu entziehen vermochte«.<sup>115</sup> Daß er aber selbst in dem Nachruf auf Nietzsche für die Evolution gesprochen hatte, schien nun vergessen zu sein.<sup>116</sup>

112. Vgl. in diesem Band, S. 125.

113. M. Buber, *Wege des Zionismus*, S. 41.

114. Ebd., S. 41 f. Herzl fand den Text, der als Artikel Ende 1901 in der *Welt* erschien, »[h]errlich«, vgl. M. Buber, B I, S. 170 (Herzl an B., 20.12.1901).

115. M. Buber, DR, S. 60 f. (= RGA, S. 38 = JuJ, S. 28).

116. Vgl. in diesem Band, S. 151.

Seinen hauptsächlichlichen Einwand gegen dessen Denken erhob Buber aber zum ersten Mal in einer Rede von 1937. Die Behauptung vom Tod Gottes wäre »in einer unsere Zeit kennzeichnenden Weise furchtbar falsch«. <sup>117</sup> Sie stelle nämlich ein Mißverständnis des Bilderverbots dar. »Die Bilder stürzen, aber die Stimme verstummt nicht. ›Stimme in Reden hört ihr, aber keine Gestalt seht ihr, – Stimme allein‹ (V. Mos 4,12)«. <sup>118</sup> In eine andere Richtung zielt dann die Kritik, die Werner Kraft mitteilt. »Er sagte, wie sehr ihm in seiner Jugend die Lektüre des Zarathustra geschadet habe. Er wurde heftig gegen die Nachahmung darin nach dem Maßstab heiliger Schriften. Dagegen lobte er seine Prosa und rühmte trotz sachlicher Ablehnung die ›Genealogie der Moral‹. Ich wies auf Nietzsches Einsamkeit hin, in welcher ein Mensch sich wohl überschreien könne. Er sagte, alle großen Philosophen von Plato bis Kant seien einsam gewesen, aber still.« <sup>119</sup>

## 6. Zionismus

Buber war im Sommer 1898 nach der Lektüre Achad Haams (1856-1927) Zionist geworden. <sup>120</sup> Er gründete, gemeinsam mit Eliasberg, im Winter desselben Jahres in Leipzig eine zionistische Ortsgruppe – für die er Herzl vergeblich zu einem Vortrag einlud – und nach Berliner Vorbild einen jüdischen Studentenverein, die V. J. St. Leipzig, deren erster Chargierter er war. <sup>121</sup> In der jungen zionistischen Bewegung machte er schnell Karriere, ohne jedoch zum engeren Kreis der Führung zu gehören. Chaim Weiz-

117. M. Buber, *Die Vorurteile der Jugend*, S. 84 (= JuJ, S. 720: »gräßlich« für »furchtbar«). Ich danke Juliane Jacobi (Potsdam) für den Hinweis auf diesen Text.

118. Ebd., S. 85 (= JuJ, S. 720: Bibelzitat von Buber anders übersetzt).

119. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, S. 40 (8. 1. 1959). Bemerkenswerterweise hatte Buber die *Genealogie der Moral* auch schon in seinem Jugendwerk hochgeschätzt, vgl. in diesem Band S.105: »das Beste«.

120. Vgl. Eliasberg, S. 4. Achad Haam verstand den Zionismus als Mittel zur Errichtung eines geistigen Zentrums des Judentums und war, vom 1. Zionistischen Kongreß an, ein Kritiker Herzls. Seine in *Al Paraschat Derakhim* (dt. *Am Scheideweg*) gesammelten hebräischen Aufsätze erschienen in deutscher Übersetzung 1905 bzw. 1913/16 im Jüdischen Verlag. Zu Achad Haam überhaupt, vgl. Zipperstein, *Elusive Prophet*. Zu einer exemplarischen Untersuchung von Bubers geistigem Profil als Zionist, vgl. M. Urban, *In Search of a ›Narrative Anthology‹*.

121. Vgl. Eliasberg, S. 5, Kohn, S. 24. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/alef 6 (Kopie eines Nachdrucks eines von Buber verfaßten Aufrufs der V. J. St. Leipzig aus dem Gründungsjahr). Mit ihm sollten Erstsemester »gekeilt« werden: »Die Vereinigung Jüdischer Studierender zu Leipzig bezweckt die Hebung des jüdischen Selbstbewusstseins durch Zusammenschluss der jüdischen Studenten, durch Verbreitung der Ken[n]t-nisse in jüdischer Geschichte und Literatur und durch Stärkung der Körperkraft und Gewandtheit.« Zur Einladung an Herzl, vgl. M. Buber, B I, S. 146 f. (an Herzl, 6. 1. 1899) und T. Herzl, BuT, Bd. 5, S. 44 (an B., 6. 1. 1899).

mann (1874-1952) lud ihn im Herbst 1899 in die Schweiz ein, weil er sich von ihm als Redner Unterstützung bei der Gründung der Ha-Schachar (Der Morgenröte), einer zionistischen Gesellschaft von Exilrussen, erhoffte.<sup>122</sup> Kurz davor hatte Buber bereits am 3. Zionistischen Kongreß in Basel (15.-18.8.1899) als Referent des »Agitationsausschusses« teilgenommen.<sup>123</sup> Im Winter 1900/01 zählte er zu den Mitbegründern der Sektion für jüdische Kunst und Wissenschaft der Berliner Zionistischen Vereinigung und war später in einem ähnlichem Kreis auch in Wien aktiv.<sup>124</sup> »Damit beginnt der »Kulturzionismus«, zunächst noch Achad-Ha'Am-scher Prägung, im Westen erstmalig Fuß zu fassen, und zugleich ist der Keim für die zionistische Opposition gelegt.«<sup>125</sup> Mit seinen Mitstreitern plante Buber die Errichtung einer Jungjüdischen Bühne, die der Freien Bühne von Otto Brahm (1856-1912) in Berlin nachgebildet war.<sup>126</sup> Als Verein hätte sie die Zensur besser umgehen können.

Auf dem 5. Zionistischen Kongreß, der vom 26.-30. Dezember 1901 erneut in Basel tagte, hielt Buber sein berühmtes Referat über jüdische Kunst. Er wich darin vom offiziellen Programm ab, das sich im wesentlichen politischen Aufgaben widmete, kritisierte Führungsfiguren wie Max Nordau (1849-1923) und machte sich für eine »[ä]sthetische Erziehung des Volkes« stark.<sup>127</sup> Die »jüdische Renaissance« sollte auch eine kulturelle Erneuerung darstellen und »[n]icht das Programm einer Partei, sondern das ungeschriebene Programm einer Bewegung« werden.<sup>128</sup> Die Faszination an der Renaissance teilte Buber noch mit der älteren Generation, etwa mit Ludwig Geiger (1848-1919), dem Berliner Ordinarius für Deutsche Literatur und Kulturgeschichte, der von Jacob Burckhardt (1818-1897) sogar als Herausgeber künftiger Auflagen seiner *Die Cultur der Re-*

122. Vgl. C. Weizmann, *Memoiren*, S. 82, Friedman, S. 56 f.

123. Vgl. Kohn, S. 25, Schaeder, S. 193, Schmidt, S. 56-58. Zu Bubers Ausführungen, vgl. ders., Referat [I], S. 191: der Agitationsausschuß solle nach außen und nach innen wirken, denn »Agitation heißt Bewegung mitteilen, es heißt aber auch Bewegung erhalten und kräftigen.«

124. Vgl. Kohn, S. 38 f.

125. Simon, S. 53.

126. Vgl. M. Buber, Eine jungjüdische Bühne, S. 11. Brahm eröffnete die von ihm mitgegründete Freie Bühne mit Ibsens *Gespenster*. Gerhart Hauptmanns *Vor Sonnenaufgang* erregte noch im selben Jahr einen großen Skandal. Sein Theater wurde zur Spielstätte der Naturalisten und ihrer Erfolge.

127. M. Buber, Referat [II], S. 167 (= Jüdische Kunst [Nr. 4], S. 8), vgl. Kohn, S. 41 f., Schmidt, S. 58-61. Noch nachträglich sorgte das Referat für Verstimmung, wurde es doch so fehlerhaft gesetzt, daß es darüber zu einer Auseinandersetzung zwischen Buber und Herzl kam, vgl. T. Herzl, BuT, Bd. 6, S. 432 (an B., 22.2.1902), 787 (Kommentar).

128. M. Buber, Jüdische Renaissance, S. 13, vgl. Kohn, S. 52-54, C. Ujma, Political versus Cultural Zionism.

*naissance in Italien* eingesetzt worden war.<sup>129</sup> Allerdings glich Buber auch schon jenem »Reisetypus«, den Aby Warburg (1866-1929) »Übermenschen in den Osterferien« nannte, »mit Zarathustra in der Tasche seines Lodenmantels,« dem »neue[r] Lebensmut einrauscht zum Kampf ums Dasein, selbst gegen die Obrigkeit.«<sup>130</sup> Wirklich erblickte Buber in der »große[n] Zeit des Quattrocento« das Ideal einer Bewegung, die ihre Mitglieder mit sich vorwärtsträgt, freilich um den Preis wachsender Entmündigung und schließlicher, rauschhafter Bewußtlosigkeit.<sup>131</sup>

Unterstützt wurde die Forderung einer geistigen Wiedergeburt des Judentums von einer Gruppe junger Intellektueller, der sogenannten Demokratischen Fraktion, die sich selbst als »Avantgarde des Zionismus« verstand.<sup>132</sup> Schon im Vorfeld war es zu Spannungen mit den »Vätern« um Theodor Herzl gekommen.<sup>133</sup> Auf dem Kongreß selbst wurden, nachdem die »Jungen« unter Protest den Saal verlassen hatten, die Anträge des Kulturausschusses angenommen und eine »ständige Cultur-Commission« eingerichtet, der unter anderem Buber angehörte.<sup>134</sup> Einzig denjenigen auf finanzielle Unterstützung für einen Jüdischen Verlag lehnte man ab.

Aber auch ohne sie wurde dieser 1902 in Berlin gegründet und mit

129. L. Geiger gab Burckhardts Buch von der 3. (1877) bis zur 12. Auflage (1919) heraus. Zu Geiger, vgl. H.-D. Holzhausen, Ludwig Geiger.
130. Diese Charakteristik stammt aus dem Zusammenhang des sogenannten »Nymphenfragments« (1900/01), vgl. Gombrich, *Aby Warburg*, S. 141-164: 147. Zu diesem selbst, vgl. S. Weigel, *Aby Warburgs »Göttin im Exil«*.
131. M. Buber, *Jüdische Renaissance*, S. 9. Zur Bewegung schlechthin, vgl. ders., *Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung*, S. 76 f.: die Bewegung als »ein starker und mit jedem Tag wachsender Helfer«, dem bestimmte Tätigkeiten zugeschrieben werden. Zur genauen Bestimmung dieses in der Figur der Bewegung statthabenden Subjektwechsels und seiner politischen Folgen, vgl. K. Heinrich, *Sucht und Sog*.
132. B. Feiwel, *Strömungen im Zionismus*, S. 694. Die wichtigsten Repräsentanten der Gruppe außer Buber waren B. Feiwel, E. M. Lilien, L. Motzkin, A. Nossig, D. Trietsch und C. Weizmann. Sie umfaßte v. a. russische Studenten, die unter der Führung von Motzkin und Weizmann eine Trennung von Zionismus und Religion forderten. Zur Charakterisierung der Fraktion durch einen ihrer Führer, vgl. C. Weizmann, *Memoiren*, S. 83-88.
133. In ihrem Verlauf hatte Buber seine Tätigkeit als Redakteur der *Welt*, des vom Actions-Comitee herausgegebenen Zentralorgans der Zionistischen Bewegung, jedenfalls noch nicht aufgegeben. Noch im Oktober war er ihr Leiter, vgl. T. Herzl, *BuT*, Bd. 6, S. 614 (Herzl an Ephraim F. Waschitz, 12. 10. 1902). Wann und warum sich Buber dann tatsächlich zu diesem Schritt entschloß, ist in der Forschung umstritten oder wenig beachtet. Kohn, S. 41 f., und R. Weltsch, *Einleitung*, S. xix, geben keine Gründe an, Schaefer, S. 194, und Schmidt, S. 89, verlegen ihn zeitlich nach hinten und verstehen ihn als Konsequenz entweder des Baseler Kongresses (Schaefer) oder der Hinwendung zur Chassidismusforschung (Schmidt), Friedman übergeht ihn völlig.
134. Zur Kulturkommission, vgl. T. Herzl, *BuT*, Bd. 6, S. 413 (an Achad Haam, 27. 1. 1902) und S. 781 (Kommentar).

dem *Jüdischen Almanach 5663* (so die Jahreszahl nach dem jüdischen Kalender) eröffnet, als dessen Herausgeber Berthold Feiwel (1875-1937) und Ephraim Moses Lilien (1874-1925) firmierten. Buber steuerte für ihn den Aufsatz »Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung« sowie Gedichte bei, die an Heine erinnern.<sup>135</sup> Eines von ihnen, »Die Magier«, wurde Gegenstand einer Parodie im *Schlemiel*, einem *Illustrierten Jüdischen Witzblatt*, das in erster Folge 1903 bis 1905 in Berlin im Verlag von Leo Winz (1876-1952) erschien.<sup>136</sup> Durchwegs in Sympathie mit dem Zionismus, wurde dort unter anderem das Pathos seiner jüngeren Repräsentanten aufs Korn genommen. So endete die Ridikülisierung Bubers in der Rubrik »Nach berühmten Mustern«, betitelt »Des Magiers Tod«, mit den Versen: »Das Schweigen starrte, da des Meisters Wort / Wie sturmbewegte Flammenzunge stieg: / ›Wer nicht gelebt, der lebt auch nimmer fort, / Wenn er gestorben.«<sup>137</sup>

Ungeachtet dessen, daß der Almanach ein großer Erfolg wurde, stand Buber dem fertigen Produkt ambivalent gegenüber. An Landauer schrieb er: »Auch den Almanach schicke ich Ihnen morgen. Ich habe es bisher deshalb nicht gethan, weil das Buch als Ganzes gar nicht *mein* Buch ist, in keinem Sinne – Manches daran wirkt fast schmerzhaft auf mich. Wenn Sie aber Interesse dafür haben, so werden Sie ja schon auszuschneiden wissen. Von mir finden Sie auch ein paar Ihnen bekannte Kleinigkeiten darin, die ich lieber diesem Bande als einer Zeitschrift gegeben habe.«<sup>138</sup> Bei der Arbeit selbst hatte Buber – etwa zu Herzl, den er um einen anderen als den zugesagten Beitrag bat – noch von »unserem Almanach« und »unserem Buch« gesprochen.<sup>139</sup> Bald schien er aber seinen Einfluß auf die endgültige Gestaltung verloren zu haben.

Weitere Pläne der Fraktion, die auf eine eigene Zeitschrift, *Der Jude*, und die Errichtung einer Jüdischen Hochschule zielten, scheiterten.<sup>140</sup>

135. Bei diesen handelt es sich um »Der Dämon«, den Auszug aus einem lyrischen Drama, und um »Der Jünger« sowie »Die Magier«, »zwei Gedichte aus dem Cyclus ›Geist der Herr‹«, vgl. B. Feiwel/E. M. Lilien, *Jüdischer Almanach 5663*, S. 162f.; 168 (= *Nachlese* S. 18f.).

136. *Schlemiel*, Nr. 9 vom 1. 9. 1904, S. 79.

137. Ebd. Bubers Gedicht hatte mit folgenden Worten »ein[es] gekrönte[n] Mann[s]« in einer Runde von Magiern geendet: »Der sprach, und jedes Herzens Schlag erstarb: / ›Vor aller Macht ist mir der Drang geblieben / Nach einem Menschen, den ich möchte lieben. / Denn alle Macht ist tot.« Das Wort erstarb.«, vgl. ders., *Die Magier*, S. 168 (= 19). Der Titel der Rubrik im *Schlemiel*, »Nach berühmten Mustern«, ist im übrigen einem Band von Parodien Fritz Mauthners (1878) entlehnt.

138. Arc. Ms. Var. 350/62,1 (an Landauer, 6. 2. 1903).

139. M. Buber, B I, S. 175 (an Herzl, 24. 7. 1902). Herzl lehnte die Bitte übrigens ab, vgl. B I, S. 176f. (Herzl an B., 10. 8. 1902).

140. Vgl. M. Buber/C. Weizman, *Der Jude*, dies./B. Feiwel, *Eine jüdische Hochschule*.

Unter veränderten Umständen konnten sie erst 1916 und 1918 bzw. 1925 verwirklicht werden. Schließlich kam es zwischen den immer stärker sich befehdenden Gruppen der »Alten« und der »Jungen« zum Eklat, der sich an Herzls Roman *Altneuland* (1902) und dessen Kritik durch Achad Haam entzündete.<sup>141</sup> Ironischerweise war gerade das Schlußkapitel daraus im *Jüdischen Almanach* erschienen. Nach längeren und quälenden Streitigkeiten brachen Buber und Herzl im Mai 1903 endgültig.<sup>142</sup> Sein Rückzug von Aktivitäten als zionistischer Funktionär, nicht vom Zionismus selbst, erfolgte freilich erst am Jahreswechsel und hatte im wesentlichen ganz andere Gründe: die Enttäuschung über das Scheitern der erwähnten Vorhaben sowie den Entschluß, die Promotion endlich abzuschließen, war sein Prüfungsverfahren doch im November 1903 eröffnet worden.<sup>143</sup>

Für diese Jahre des offiziellen Engagements zog Schaefer folgende Bilanz: »Nach seinem Anschluß an die zionistische Bewegung (1898) war Buber als Kulturkritiker und in seiner Überbetonung der schöpferischen Leistung ein Anhänger Nietzsches im nationaljüdischen Bereich: es ging ihm zunächst darum, das in der Enge des Ghettolebens verkümmerte Volkstum zu Sinnenfreude und ungebrochenem Lebensgefühl zu erwecken, ihm nach Jahrhunderten der Erstarrung die ›schöpferische Kulturkraft‹ wiederzugewinnen. Wenn in seinen ersten zionistischen Aufsätzen von ›Selbsterlösung‹, von ›Auferstehung‹ und ›Erlösung‹ der Nation die Rede ist, so klingt in dieser Sprache der pseudoreligiöse Prophetismus Nietzsches nach.«<sup>144</sup> Was Bubers Nietzsche-Rezeption angeht, so wird man Schaeders Urteil bereitwillig zustimmen, zeugt doch schon sein vorzionistisches Zarathustra-Manuskript von dessen Einfluß. Ihre Einschätzung vom jüdischen Leben im Exil ist allerdings problematischer, weil selbst ganz der Sichtweise des jungen Buber verpflichtet. Jenes galt ihm,

141. Vgl. Achad Haam, *Altneuland*, mit der Kritik, Herzls Utopie fehle es an allem spezifisch Jüdischen, vgl. Kohn, S. 44f., B. Schäfer, *Zur Rolle der »Demokratischen Fraktion«*.

142. Vgl. M. Buber, B I, S. 192-201 (Herzl an B., 14. 5. [= T. Herzl, BuT, Bd. 7, S. 114], an Herzl, 18. 5., Herzl an B., 20. 5. [= T. Herzl, BuT, Bd. 7, S. 123], an Herzl, 21. 5., Herzl an B., 23. 5. [= T. Herzl, BuT, Bd. 7, S. 128f.], an Herzl, 26. 5., Herzl an B., 28. 5. [= T. Herzl, BuT, Bd. 7, S. 135f.], an Herzl, 29. 5. 1903). Zu Bubers sich verändernder Einschätzung Herzls in seinen Schriften, vgl. E. Simon, S. 53-63, Schmidt, S. 79-85.

143. Vgl. Buber, B I, S. 225 (an Weizmann, 27. 12. 1903). Zur Eröffnung des Verfahrens am 6. 11. 1903, vgl. Arc. Ms. Var. 350/alef 3b. Zu Buber als Zionist in den Jahren 1904/05, vgl. A. Ruppin, *Briefe, Tagebücher, Erinnerungen*, S. 131, 134.

144. Schaefer, S. 56. Sie zitiert aus M. Buber, *Jüdische Renaissance*, S. 9 (Auferstehung), S. 12 (Erlösung). Hinzuzufügen wären die Begriffe der »Erneuerung« und der »Wiedergeburt«, vgl. ebd., S. 10, 12, 15.

wie Scholem genauer gezeigt hat, als Verneinung einer legitimen jüdischen Lebensform und als Entfremdung vom ursprünglichen Judentum. »Die Verneinung dessen, was das Judentum im Exil war, und die Aktualisierung ›latenter Energien‹ und Eigenschaften, die seit der biblischen Zeit ›in den Qualen der Diaspora verstummt sind‹, liegen ihm am Herzen. Die alten Eigenschaften sollen ›unserm modernen Leben in dessen Formen wiedergeschenkt werden. Auch hier keine Rückkehr; ein Neuschaffen aus uraltem Material.‹<sup>145</sup>

In der zweiten der *Drei Reden über das Judentum* erschien Buber aber das Leben in der Zerstreuung als exemplarisch für die geistige Zerstreuung des Menschen schlechthin. »Es ist eine Grundtatsache der psychischen Dynamik, daß die Vielfältigkeit seiner Seele dem Menschen immer wieder als *Zweiheit* erscheint, ja man kann, da in der Welt des Bewußtseins Erscheinen und Sein dasselbe bedeuten, sagen, daß sie immer wieder die Form der *Zweiheit* annimmt.«<sup>146</sup> Dagegen strebe das Judentum nach Einheit, auch weil in ihm diese anthropologische Grundform am stärksten vorherrsche. Es sei sogar dessen Aufgabe, die Forderung danach für die Menschheit insgesamt zu erheben. Mit dem Ende des allgemeinen Exils werde eine Welt ohne *Zweiheit* verkündet, »eine Gotteswelt, die im Leben des Einzelnen und im Leben der Gemeinschaft verwirklicht werden will: die Welt der Einheit.«<sup>147</sup>

Schließlich beleuchtete Buber diese Figuren noch von einer anderen Seite, wenn er in der 1921 verfaßten Vorrede zur Gesamtausgabe der *Reden über das Judentum* (1923) verschiedene Formen der Theophanie unterschied, die an das Judentum im Laufe seiner Geschichte ergangen seien. »Die Theophanie, die das befreite Volk zur Landnahme rüstet, geschieht in niederfahrender Gewalt, und das irdische Ereignis, Blitz und Bergesfeuer, erscheint im Zeichen der Bewegung von ›oben‹ nach ›unten‹, in der Transzendenz des Worts. Aber es gibt eine Theophanie des Exils, des Nimmerverworfenseins in der Schmach und Erniedrigung; nicht aus der Wolke zuckt da die Offenbarung herab, aus den niedern Dingen sel-

145. G. Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 144, vgl. S. 143-146. Scholem zitiert aus M. Buber, Jüdische Renaissance, freilich nicht immer genau, vgl. dort S. 12 f.: »Den Kampf gegen die armselige Episode ›Assimilation‹, der zuletzt in ein wortreiches und inhaltsarmes Geplänkel ausgeartet ist, soll ein Kampf gegen tiefere und mächtigere Zerstörungskräfte ablösen. Dieser soll *latente Energien* in tätige umsetzen, Eigenschaften unseres Stammes, die sich in seiner Selbständigkeitsgeschichte geäußert haben, um *in den Qualen der Diaspora zu verstummen, unserem modernen Leben in dessen Form wiederschenken. Auch hier keine Rückkehr; ein Neuschaffen aus uraltem Material.*« (Hervorhebung M. T.)

146. M. Buber, DR, S. 40 (= RGA, S. 22 = JuJ, S. 20f.).

147. Ebd., S. 56 (= RGA, S. 23 = JuJ, S. 27).



ber, im Verströmen der Alltage flüstert sie uns an, ganz nah, ganz hüben ist sie lebendig, mitverbannt, mitharrend wohnt die Schechina bei uns, unser Leiden heilt und heiligt sich an der Immanenz des Worts. Das ist die Geschichte Israels, wie es die Geschichte der menschlichen Person ist, aber es ist wohl die Geschichte der Welt, das von ihr, was wir bisher zu lesen und zu schreiben bekommen haben.«<sup>148</sup> In dieser Darstellung der Unerlöstheit der Welt und der in ihr doch geschehenden Offenbarung mischt sich der theologische Expressionismus der ersten Nachkriegsjahre, wie ihn Karl Barth in seinem zweiten Römerbrief-Kommentar von 1921 christlicherseits vertrat, mit Bubers Interpretation des Chassidismus.<sup>149</sup> Dabei wird die katastrophische Gestalt der Theophanie durch die Gewißheit der Erwählung ausgeglichen, als deren Garant die Schechina erscheint, die »Einwohnung« Gottes in Heiligtum und Gemeinde, zugleich auch seine weibliche Potenz, wie sie die Spekulationen der Kabbalisten über sein Wesen bestimmten.<sup>150</sup> Schließlich ist die Geschichte des Judentums die Geschichte der Welt, in der die »Immanenz des Worts« seiner Transzendenz begegnet.

## 7. Gegenkultur

Buber verkehrte während der Zeit seines zweiten Studienaufenthaltes in Berlin (Herbst 1899 – Frühjahr 1901) auch in literarischen und lebensreformerischen Kreisen, wie sie in jenen Jahren in der Metropole des Hohenzollern Reichs häufig zu finden waren. Sie stellten die Plattform für jene »Prediger des äußersten Individualismus« dar, die die Großstädte ebenso sehr haßten, wie sie selbst »grade dem Großstädter als die Verkünder und Erlöser seiner unbefriedigtsten Sehnsucht erscheinen.«<sup>151</sup> Abgestoßen von Enge und Getriebe der Stadt, schloß sich Buber 1900 der Gruppe an, die die Brüder Heinrich (1855-1906) und Julius Hart (1859-1930) um sich bildeten. Sie suchten ihre Ideen eines »Leben[s] der Reinheit im Lichte« in einer Gemeinschaft vor den Toren Berlins zu verwirklichen.<sup>152</sup>

148. M. Buber, RGA, S. xiii (= JuJ, S. 5 f.).

149. Vgl. K. Barth, *Der Römerbrief*, S. 5 f. (dort wird das Offenbarungsgeschehen, freilich auf Christus bezogen, in die Metaphorik des Bombardements gekleidet).

150. Vgl. G. Scholem, Schechina.

151. G. Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, S. 130.

152. H. u. J. Hart, *Das Reich der Erfüllung*, S. 12. Zu ihnen und der Neuen Gemeinschaft, vgl. G. Cepl-Kaufmann/R. Kauffeldt, *Berlin-Friedrichshagen* (mit Kurzbiographien der Mitglieder) und HbV, S. 112-126 (Friedrichshagener Dichterkreis) und S. 358-371 (Die Neue Gemeinschaft).

Den sogenannten Friedrichshagener Dichterkreis, der »d[ie]jenigen naturalistischen Schriftsteller und sozialistischen Redakteure« umfaßte, »die ab 1890 ins ländlich idyllische Friedrichshagen am Müggelsee, einem vor der Eingemeindung zu Großberlin 1921 zum Kreis Niederbarnim gehörenden Dorf im Südosten Berlins, zogen«, und »eine Art kulturevolutionäre Schaltzentrale der naturalistischen Generation« darstellte, sollten die Brüder Hart in eine Art Orden überführen.<sup>153</sup> Nicht mehr das Publikum von Arbeiterbildungsvereinen, sondern die Mitglieder der nunmehrigen Neuen Gemeinschaft waren selbst die »zu Erlösenden«.<sup>154</sup> Traf man sich zuerst spontan in Lokalen oder privat und lud zu Vorträgen an diverse Veranstaltungsorte ein, so bezog man im Februar 1901 ein Gemeinschaftsheim in Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstraße 144, und gründete schließlich, im März 1902, »eine Haus- und Lebensgemeinschaft in Schlachtensee«, wiederum in einem Vorort Berlins.<sup>155</sup>

Der freiere und ungezwungenere Umgang miteinander wurde freilich seinerseits ritualisiert und gleichsam nach urchristlichen Formen gestaltet: »An die Stelle von steifer Höflichkeit sollte eine – nach Möglichkeit alle Mitglieder und Gäste einbeziehende – ›Herzlichkeit‹ und Gefühlsbetontheit treten, ein ›warmer Händedruck‹ nach einem gelungenen Vortrag (so Landauer), Umarmung oder Kuß waren wichtige Gesten und Erkennungszeichen der Gruppe. Die gemeinsamen Mahlzeiten, die in der Anfangsphase in den Wohnungen einzelner Mitglieder, später im Gemeinschaftsheim eingenommen wurden, hießen denn auch bezeichnenderweise ›Liebesmahle‹.«<sup>156</sup>

Die Harts verstanden sich als »Gott-Künstler« und huldigten einem idealistischen und mystischen Monismus der »Überwindung der Gegensätze«.<sup>157</sup> Ihr Programm trugen sie in paradoxen Formeln vor. »Jede Einheit ist stets zugleich eine Vielheit, und jede Vielheit ist stets zugleich auch eine Einheit. Alles Gleiche ist ein Ungleiches, – Ein und dasselbe stets ein Verschiedenes; alles Gute ist ein Böses, alles Recht ein Unrecht.«<sup>158</sup> Sie

153. HbV, S. 112 f.

154. Ebd., S. 359.

155. Ebd., S. 358. Zum Bestand der Neuen Gemeinschaft an sich, vgl. ebd.: »Der Konstitutionsprozeß verläuft allmählich und ist auf das Frühjahr 1900 zu datieren. [...] Auch der Auflösungsprozeß der Gruppe erfolgt nicht abrupt. Im Spätherbst (etwa im Nov[ember]) 1904 stellt die N[eue] G[emeinschaft] ihre Aktivitäten (Lesungen, Versammlungsabende) ein.«

156. Ebd., S. 362.

157. H. u. J. Hart, *Das Reich der Erfüllung*, S. 61, 10. Zur Kritik, vgl. G. Landauer, *Skepsis und Mystik*, S. 61–82.

158. H. u. J. Hart, *Das Reich der Erfüllung*, S. 18.

erklärten: »Für den Erleuchteten gibt es keinen Widerstreit zwischen Welt und Ich, Ich und Anderen, Egoismus und Altruismus; für ihn ergibt sich in jedem Einzelfall die Synthese von selbst.«<sup>159</sup> Vor diesem Kreis hielt Buber 1901 im Berliner Architektenhaus in der Wilhelmstraße 92-93 zwei Vorträge, »Über Jakob Böhme« (9. März) und »Alte und neue Gemeinschaft« (24. März).<sup>160</sup> Sollte das Programm der Selbsterlösung in und mit einer Gemeinschaft als solches auch Bubers lebenslange Faszination bleiben, so hatten seine Aktivitäten hier nur episodischen Charakter. Immerhin schloß er aber die für ihn so wichtige Freundschaft mit Gustav Landauer. Dessen Vortrag, »Durch Absonderung zur Gemeinschaft«, ebenfalls vor der Neuen Gemeinschaft gehalten, beeindruckte Buber un-  
gemein.<sup>161</sup>

Tatsächlich führte er zu dieser Zeit und auf Jahre hinaus das Leben eines Bohemien und Literaten. So berichtete etwa der spätere Psychoanalytiker Viktor Tausk (1879-1919), der sich 1905 bis 1908 seinerseits als Schriftsteller in Berlin durchzubringen suchte, welchen »tiefen Eindruck« Martin Buber auf ihn mache, »den er jeden Montag im Kaffeehaus trifft«.<sup>162</sup> Wie sehr dieser selbst aber auch mit seiner ganzen Existenz mitunter haderte, zeigt ein Brief an seine Lebensgefährtin und spätere Frau, Paula Winkler (1877-1958), vom Sommer 1901. »Vor allem ist es mir in einer unwiderstehlichen Weise offenbar geworden, daß ich mich mit aller Kraft zusammennehmen und in den nächsten Monaten, oder vielmehr Wochen etwas leisten muß, sonst verliere ich noch den Rest meiner künstlerischen Initiative, und ohne die ist alles Können wie ein Vogel ohne Kraft zum Aufschwingen; was mag es dem nützen, daß er »fliegen kann«? Du weißt, daß ich kein extensives Talent habe, da muß die Hand straff sein. [...] Du mußt verstehen, Liebste, daß dies eine Sache auf Leben und Tod ist. Es handelt sich einfach um meine Kunst: wenn ich mich gehen lasse, verkomme ich – das steht fest; dann kann ich mich als Pri-

159. Ebd., S. 80f.

160. Vgl. Kohn, S. 28-30, Mendes-Flohr, S. 63 f., Friedman, S. 77-81. Der Böhme-Vortrag – der in HbV, S. 365 irrtümlich mit »Jakob Bolting und wir« wiedergegeben wird – stellt, bei aller Eigenständigkeit, eine Vorarbeit zur Dissertation dar, vgl. Schaefer, S. 37-43. »Alte und neue Gemeinschaft« blieb zu Lebzeiten unveröffentlicht, gab aber Siegfried Jacobson »Anlaß zu einer rühmenden Besprechung in der *Welt am Montag*« (Kohn, S. 29 f.).

161. Zur Freundschaft von Landauer und Buber, vgl. Kohn, S. 29-35, Schaefer, S. 211-217, dies., Biographischer Abriß, S. 61-68, Mendes-Flohr, S. 70, 93-95. Zu Landauers Wirken in der Neuen Gemeinschaft, vgl. G. Landauer/F. Mauthner, *Briefwechsel*, S. 384 f. A. 2.

162. M. Tausk, Wer war Viktor Tausk?, S. 515 (Zitat aus einem Brief von Viktor an Martha Tausk, 13. 7. 1906).

vatdozent und überhaupt als anständiger Mensch weiter entwickeln; mit dem Machen von lebendigen Dingen ist es zu Ende.«<sup>163</sup>

Bubers damaliges literarisches Schaffen fand bei seiner Familie keine Gegenliebe – ebensowenig wie das zionistische Engagement –, hatte beides doch zu einer weitgehenden Vernachlässigung des Studiums geführt. Vor allem die Großeltern, die ihn gemeinsam mit dem Vater finanziell unterstützten, mußte er von Zeit zu Zeit beruhigen.<sup>164</sup> Weil er aber bald schon selbst Frau und Kinder zu versorgen hatte und ihn Geldsorgen ständig quälten, war er zum Abfassen von Beiträgen für Zeitungen und Zeitschriften genötigt.<sup>165</sup> Anfangs förderte ihn Herzl, sodaß Arbeiten Bubers nicht nur in der zionistischen *Welt*, sondern auch im Feuilleton der *Neuen Freien Presse* erscheinen konnten.<sup>166</sup> Von ihnen sind »Feste des Lebens«, »Zwei Bücher nordischer Frauen« und »Die Abenteuer des kleinen Walther« hier wiederabgedruckt. Die journalistischen Arbeiten jener Jahre stellen gleichsam den Seitenzweig seiner Zusammenarbeit mit Herzl dar. Auch von ihnen führt ein Weg zum Verständnis von beider Verhältnis.

Nicht ganz bedeutungslos ist dabei auch, bei welchen Büchern es zu keiner Rezension kam, trotzdem eine solche zwischen Herzl und Buber im Gespräch gewesen war. So ist »über das seltsame neue Buch Maeterlincks ›la vie des abelles‹«, das zu besprechen Buber sich anbot, nichts erschienen.<sup>167</sup> Herzl seinerseits bat ein knappes Jahr später um »eine Rezension der Dolorosa-Gedichte«, *Confirmo te chrysmate*<sup>168</sup>. Ihre Verfasserin, Maria Eichhorn (1879-?), die unter dem Pseudonym »Dolorosa« publizierte und im Berliner Literatenkreis *Die Kommenden* verkehrte, erregte im allgemeinen Aufsehen wegen des erotischen Inhalts ihrer Werke.<sup>169</sup>

163. M. Buber, B I, S. 159 (an P. Buber, 26. 7. 1901).

164. Vgl. M. Buber, B I, S. 151 f. (an A. Buber, 27. 12. 1899). Um auch weiter Geld von seiner Familie zu bekommen, führte Buber 1903 sogar einen Prozeß, vgl. Arc. Ms. Var. 350/62,8 (an Landauer, 1. 7. 1903): »Allerdings steht es um die 200 M nicht gut. Es wird mir nämlich auch mit der grössten Mühe nicht möglich sein, sie aufzubringen. Ich selbst habe sie nicht, da ich nur über ein recht geringfügiges Monatseinkommen verfüge und um das Kapital einen ziemlich complicirten Process gegen meine Familie führe«, und B I, 207 (an Landauer, 2. 8. 1903).

165. Noch Mitte 1908 fehlte es ihm an Geld in erschreckender Weise, vgl. Arc. Ms. Var. 350/62a, 30 und 32 (an Landauer, 21. 4. und 23. 5. 1908).

166. Zur Kritik, die Karl Kraus an Herzls Förderung literarischer Talente übte, vgl. G. Krieghofer, *The Case of Kraus versus Herzl*, S. 118 f. Herzl seinerseits war mit der Nötigung, als Journalist zu arbeiten, häufig unzufrieden.

167. M. Buber, B I, S. 159 (an Herzl, 28. 7. 1901). Wahrscheinlich handelte es sich um die deutsche Übersetzung von Maeterlincks Essayband, der als *Das Leben der Bienen* im Diederichs Verlag, Leipzig 1901 erschienen war.

168. T. Herzl, BuT, Bd. 6, S. 528 (an B., 21. 5. 1902).

169. Vgl. E. Mühsam, *Unpolitische Erinnerungen*, S. 47, der von »nymphomanen und ma-

Buber hat diese Besprechung nie geschrieben. Gleichwohl schien er für Herzl, den Feuilletonredakteur der *Neuen Freien Presse*, als zuständig für die Literatur von Boheme, Frauenemanzipation und Lebensreform gegolten zu haben. Tatsächlich bewegte sich Buber zu dieser Zeit unter Intellektuellen und Literaten, deren Treffpunkt das Kaffeehaus und deren gemeinsames Merkmal, außer ihrer Jugend, ein radikaler Chic war, in den Zionismus und Nietzscheanismus, Dekadenz und Emanzipation der Geschlechter, Sozialismus und monastisches Geistesleben als durchaus gleichberechtigte Teile einfließen.

Dem Journalismus als Form des Broterwerbs auch positive Seiten abzugewinnen, war man im Haus Buber bemüht, selbst wenn er offensichtlich nur die Tätigkeit eines »Literaten« darstellte.<sup>170</sup> So schrieb Paula an Martin Buber 1901 über seine Rezension der *Abenteuer des kleinen Walther*: »Dein Artikel über Multatuli hat mich ehrlich entzückt. Es ist Dir vieles wunderbar gelungen, vor allem das am Anfang über Multatuli selbst. Schön ist auch der Absatz. ›Es ist nicht das, was die Leute Liebe nennen ...‹ Und der nächste von Eros und Psyche. Sehr fein und zart die Würdigung Spohrs. Du darfst zufrieden sein. Auch die Zitate hast Du gut ausgewählt.«<sup>171</sup> Es handelt sich wirklich um ein Gespräch unter Kollegen, nicht nur um eines unter Liebenden, denn Paula Buber (geb. Winkler) veröffentlichte selbst Erzählungen und Romane unter dem Pseudonym »Georg Munk«. Die »Philozionistin« – als die sie sich selbst in einem Artikel bezeichnen sollte –, von Emanzipationswünschen bewegt, »zäh, genial, unbedenklich«, lernte Buber im Sommer 1899 in Zürich kennen.<sup>172</sup> Sie konvertierte zum Judentum, geheiratet wurde später in Deutschland. In der Öffentlichkeit stand Paula in Martins Schatten. Daß sie an der Abfassung der beiden ersten chassidischen Bücher jedoch in einem starken Maß beteiligt war und das poetische Verständnis ihres Gatten mitgeprägt hat, verdiente eine eingehende Untersuchung.<sup>173</sup>

sochistischen Exhibitionismen«, aber von der Dolorosa immerhin auch als von einer der »Tagessensationen von damals« spricht. Ganz ablehnend ist dagegen die zeitgenössische Literaturgeschichte, vgl. A. Soergel, *Dichtung und Dichter der Zeit*, S. 300–302: »die schamlose Lyrik der perversen Verse«, »[d]iese Gesänge von Halbjungfrauen sind geradezu eine Parodie auf weibliches Empfinden« u. a. Für den heutigen Geschmack handelt es sich um eher harmlose Auslassungen.

170. Für die Sozialgeschichte der deutschsprachigen Literatur um 1900 ist der Gegensatz zwischen »Dichter« und »Literat« grundlegend. Dieser bildete den »im späten Kaiserreich dominierenden Intellektuellentypus«, vgl. G. Hübingler, »Journalist« und »Literat«, S. 104.

171. M. Buber, B I, S. 168 (P. Winkler an B., 19. 10. 1901).

172. Vgl. P. Winkler, *Betrachtungen*. Zum Porträt der jungen Frau, vgl. Th. Lessing, *Einmal und nie wieder*, S. 365–369: 366.

173. Nur für die Endphase der Arbeit ist Paula Bubers Mitarbeit an *Die Legende des*

## 8. Wachsender Erfolg

Ein halbes Jahr nach dem Ende des offiziellen zionistischen Engagements promovierte Buber am 19. Juli 1904 mit der Arbeit *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems (Nikolaus von Cues und Jakob Böhme)* und der Ablegung der Rigorosen, der mündlichen »strengen Prüfungen«, an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien.<sup>174</sup> Weil dies nur kurz nach dem Tod Herzls geschah, könnte man den Studienabschluß – wäre diese zeitliche Koinzidenz mehr als schicksalhafter Zufall – auch als Ausdruck dessen verstehen, daß Buber aus dem Schatten der Väter zu treten gewillt war und so daran denken konnte, auch den Konflikt mit ihnen zu beenden.<sup>175</sup> Nun galt es die Aktivitäten der Jugend zu bündeln und den Weg ins Freie einzuschlagen. Doch blieb Buber, trotz erfolgreichen Universitätsabschlusses, in mehrfacher Hinsicht orientierungslos. Weder wußte er, wo er sich mit seiner Familie niederlassen, noch welche Tätigkeit er ausüben sollte. Da sprang die Großmutter, Adele Buber, unterstützend bei und finanzierte einen einjährigen Aufenthalt in Florenz, gleichsam zur Besinnung und Entscheidung. Tatsächlich stellte dieser einen der Wendepunkte in Bubers Leben dar.<sup>176</sup>

Ab Winter 1905/06 arbeitete – nachdem, wie es scheint, der Plan einer Habilitation in Kunstgeschichte schon frühzeitig fallengelassen worden war – das Ehepaar in Florenz gemeinsam an den ersten chassidischen Büchern, *Die Geschichten des Rabbi Nachman* und *Die Legende des Baalschem*, freien Kompilationen von Überlieferungen jüdischer Mystiker im Osteuropa des 18. und frühen 19. Jahrhunderts.<sup>177</sup> Durch sie hatte er sich

*Baalschem* bisher dokumentiert, vgl. M. Buber, B I, S. 249-252 (an P. Winkler 1. 12., o. D. [Anfang Dezember], 6. 12. und o. D. [Ende Dezember 1906]). Für weitere Hinweise, vgl. G. Schaeder, Biographischer Abriß, S. 38 f.

174. Zwei Exemplare der Promotionschrift befinden sich im MBA, vgl. Arc. Ms. Var. 350/alef 2 (handschriftliches Manuskript) und 350/alef 2a (maschinschriftliches Manuskript). Sie ist bisher nur auszugsweise veröffentlicht worden, vgl. F. Rosenzweig, Aus Bubers Dissertation. Die Promotion wurde insgesamt mit der vor dem Durchfallen schlechtesten Zensur, »rite«, bewertet, vgl. Arc. Ms. Var. 350/alef 5 (Promotionsurkunde).
175. Zur Nachricht über den Tod Herzls, vgl. M. Buber, B I, S. 227 (an P. Buber, 6. 7. 1904).
176. Zu Florenz um 1900, vgl. E. Gombrich, *Aby Warburg*, S. 129f. Bubers Florentiner Aufenthalt hat in der Forschung bisher wenig Beachtung gefunden, steht er doch im Schatten der zeitgleichen Entdeckung des Chassidismus. Zu Hinweisen, vgl. Kohn, S. 309 f. (auszugsweiser Abdruck mehrerer, nicht in B aufgenommenen Briefe über Florenz, die dort vollzogene Rückwendung zum Judentum und deren literarische Umsetzung).
177. Ausgestattet wurde der *Rabbi Nachman* von dem Graphiker Emil R. Weiss. Zu dem Band, vgl. P. Mendes-Flohr, Nachwort.

doch nicht ganz von Vätern und Traditionen getrennt, denn Salomon Buber (1827-1906), der Großvater, erstellte seinerseits noch heute gültige Editionen von Midraschim, die Märchen und Legenden, aber auch Schriftauslegung und theologische Spekulation aus Altertum, rabbinischer Zeit und Mittelalter beinhalten. Er war dabei allerdings eher einer philologischen Askese und nicht einem künstlerischen Gestaltungswillen verpflichtet. Dennoch tat er dies durchaus mit dem Willen, das zeitgenössische Judentum spirituell zu erneuern. Auch darum widmete sein Enkel ihm, »dem letzten Meister der alten Haskala«, sein erstes Buch überhaupt, den Erstling der chassidischen Forschungen, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*.<sup>178</sup>

Neben diesen Arbeiten zur jüdischen Tradition setzte Buber seine im Frühjahr 1905 begonnenen Bemühungen fort, Beiträger für »eine Sammlung von Studien zur sozialen Psychologie« zu werben, die er unter dem Titel *Die Gesellschaft* bei der Literarischen Anstalt Rütten & Loening herausgab, deren literarischer Leiter er später, von 1909-1913, sein sollte und die er bis 1917 beriet.<sup>179</sup> Das Programm der Sammlung umriß er im Geleitwort so: »Das Problem, von dem sie beherrscht ist, ist das Problem des Zwischenmenschlichen. Ihr Stoffgebiet ist das Zusammenleben von Menschen in allen seinen Formen, Gebilden und Aktionen. Die Anschauungsweise, die in ihr wirkt, ist die sozialpsychologische.«<sup>180</sup> Besonders in der Betonung des Zwischenmenschlichen ist ein Element aus Bubers späterem Denken vorgebildet.

*Die Gesellschaft* war eine erfolgreiche Reihe, von der zwischen 1906 und 1912 insgesamt vierzig Hefte erschienen. Von seinen Autoren verlangte Buber »den tiefsten Erkenntnisblick und die höchste Macht der Gestaltung.«<sup>181</sup> Er betonte: »Ich muß daher darauf bedacht sein, neben jenen wenigen Wissenschaftlern, die genügende Freiheit und genügendes künstlerisches Können besitzen, diejenigen Schriftsteller heranzuziehen, die das Miteinanderleben und Aufeinanderwirken von Menschen zum Gegenstande ihres dichterischen Werkes gemacht haben.«<sup>182</sup> Es gelang ihm, diesen hohen Anspruch einzulösen, wobei ihn Georg Simmel tatkräftig unterstützte.

178. M. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 5: »Meinem Großvater Salomon Buber, dem letzten Meister der alten Haskala, bringe ich dieses Werk der Chassidut dar in Ehrfurcht und Liebe«.

179. Zu Bubers Tätigkeit im Verlag, vgl. C. Wurm, *150 Jahre Rütten & Loening*, S. 83-101, 227. Zur Arbeit an *Die Gesellschaft*, vgl. Kohn, S. 89, 310-313, Mendes-Flohr, S. 111-130, E. Wiehn, Zu Martin Bubers Sammlung *Die Gesellschaft*.

180. M. Buber, Geleitwort zur Sammlung, S. 191.

181. M. Buber, B I, S. 230 (an Stehr, 20. 5. 1905).

182. Ebd., S. 230f.

Eigene Schriften zu verfassen, vor allem solche philosophischen und kulturkritischen Inhalts, unterließ Buber nach seiner Promotion für einige Jahre. Zwei Essays zum italienischen Theater und eine Notiz zu einer Arbeit von Rudolf Borchardt (1877–1945) bilden die Ausnahmen.<sup>183</sup> Seinen weitgehenden Rückzug aus der Öffentlichkeit, vor allem von 1904 bis 1906, nutzte er zur Orientierung, zu Suche und Sammlung. In den in Italien verbrachten Jahren entdeckte er den Chassidismus neu, was seine Beschäftigung mit der Mystik konkreter machte und ihn selbst wieder mit jüdischen Lehren verband. Auch im eigenen Urteil erschien dies als maßgebend, weil ihm nun die Tradition »zum tragenden Grund des eigenen Denkens gedieh«.<sup>184</sup> Buber wandte sich damals aber auch den religiösen und weisheitlichen Traditionen Indiens und Chinas zu. Er konnte sich dabei auf Bücher stützen, die bei Rütten & Loening verlegt worden waren, so *Kokoro* (1905) von Lafcadio Hearn (1850-1904), mit einem Vorwort von Hofmannsthal, sowie *Der Pilger Kamanita* und *Das Weib des Vollendeten* (beide 1907) von Karl Gjellerup (1857-1919).<sup>185</sup> Zu Bubers Beschäftigung mit Hinduismus und Buddhismus finden sich verstreute Äußerungen, auch wurde der später in *Ereignisse und Begegnungen* aufgenommene Aufsatz über Buddha »im Sommer 1907« verfaßt.<sup>186</sup> 1910 veröffentlichte er, als erstes Werk in einer Reihe von Editionen religionsphilosophischer und mythischer Texte, *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse*.<sup>187</sup> Das dafür verfaßte Nachwort nahm er später unter dem Titel »Die Lehre vom Tao« in seine *Werke* auf.<sup>188</sup> Es ist dort neben *Daniel* die einzige Arbeit der Frühzeit.

Innerhalb des deutschen Judentums, aber auch in der gebildeten Welt erwarb sich Buber in diesen Jahren einen Namen: einmal durch seine Tätigkeit bei Rütten & Loening, die sowohl die Herausgeberschaft der *Gesellschaft* als auch die Gestaltung des literarischen Programms umfaßte.

183. »Die Duse in Florenz« und »Drei Rollen Novellis« erschienen in *Die Schaubühne*, »Das Buch Joram« – zu einer Arbeit von Rudolf Borchardt – in *Die Zukunft*, vgl. M. Buber, *dass.*, S. 71: »Besprechen« will ich dieses Buch, das ich schon, als es ein Privatdruck war, gekannt und geliebt habe, nicht. Es erscheint mir als aller Analyse entrückt«. Die drei Texte werden aus sachlichen Gründen in spätere Bände der MBW aufgenommen.

184. M. Buber, *AF*, S. 29.

185. Vgl. C. Wurm, *a. a. O.*, S. 94-96.

186. Vgl. M. Buber, *BI*, S. 238 (an Hofmannsthal, 15. 3. 1906) und S. 253 (an Diederichs, 21. 2. 1907). Zur Datierung des »Buddha«, vgl. in diesem Band, S. 247.

187. Die anderen sind *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten* (1911), *Kalewala. Das Nationalepos der Finnen* (1914) und *Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch* (1914).

188. Vgl. M. Buber, *WI*, S. 1021-1051. Die Arbeit selbst ist schon davor wiederholt in Sammlungen von Bubers Schriften abgedruckt worden.



Auf sein positives Urteil hin erschienen dort Werke junger Autoren wie *Kamerad Fleming* (1911) von Alfons Paquet (1881-1944) und *Die böse Unschuld* (1913) von Oskar Baum (1883-1941) – beides Autoren, die Buber später auch persönlich nahestanden –, aber auch den im Deutschen Bauernkrieg angesiedelten Roman *Utz Urbach* (1913) des Österreicher Hermann Graedner (1878-1956) und *Südafrikanische Novellen* (1913) von Hans Grimm (1875-1859), die beide später überzeugte Nazis wurden, zu der Zeit aber Vertreter einer Literatur waren, die der Moderne skeptisch bis feindlich gegenüberstand.<sup>189</sup> Die ersten beiden Bände von *Die Sagen der Juden* (1913 und 1914) von Micha Josef Berdyczewski (1865-1921) sollten bei Rütten & Loening ebenfalls unter Bubers Ägide verlegt werden.<sup>190</sup> Schließlich erschien dort »[e]ine Serie von Rußlandbücher«, für die als Übersetzerin Fega Frisch (1878-1964) gewonnen werden konnte, die Frau Efraim Frischs (1873-1942), des späteren Herausgebers von *Der Neue Merkur*.<sup>191</sup>

Daneben wuchs Bubers Erfolg durch seine ersten Chassidica – ebenfalls bei Rütten & Loening – und schließlich durch die *Ekstatischen Konfessionen*, die im Diederichs Verlag herauskamen. Neben Werken namhafter Zeitgenossen wie Maurice Maeterlinck (1862–1949) und Anton Tschschow wurde dort eine »neumystisch, neuromantisch oder neuidealistisch die bürgerliche Gesellschaft kulturell transzendierende Literatur« verlegt.<sup>192</sup> Diederichs selbst verstand sich als »neue[r] Typus des Verlegers«, weil »alle schöpferische Produktion einen Organisator« brauche.<sup>193</sup> Als solcher schuf er für das wilhelminische Bildungsbürgertum kulturelle Ereignisse, die dessen »transzendente Obdachlosigkeit« lindern sollten.<sup>194</sup> Dafür »entwarf er ein forsches Programm, das er bei allen wechselnden Zugriffen auf neue ideenpolitische Konjunkturlagen bis zu seinem Tod 1930 beibehielt. ›Ich habe den kühnen Plan, ich möchte einen Versammlungsort moderner Geister haben. [...] Parole: Entwicklungsethik, Sozialaristokratie, gegen den Materialismus zur Romantik und zu neuer Renaissance. Auch für Mystik habe ich sehr viel übrig.«<sup>195</sup> Dieses Pro-

189. Vgl. C. Wurm, a. a. O., 99 f. und 92 f.

190. Ebd., S. 91 f.

191. Ebd., S. 97 f.

192. G. Hübinger, Eugen Diederichs' Bemühungen, S. 259. Zu Diederichs und seinem Unternehmen, vgl. jetzt ders., *Versammlungsort moderner Geister*, und J. H. Ulbricht/M. G. Werner, *Romantik, Revolution und Reform*.

193. E. Diederichs, *Der Verleger als Organisator*, S. 36.

194. G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, S. 23 f.: gegenüber dem Epos sei »die Form des Romans [...] ein Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit«.

195. G. Hübinger, »Journalist« und »Literat«, S. 104. Das Zitat stammt aus einem Brief von Diederichs an Avenarius, 1. 9. 1896.

gramm dürfte Buber zur Mitarbeit bewogen haben, trotz des Umstandes, daß »[g]erade im Projekt der Neubelebung mystischer Traditionen durch Diederichs und die Jenaer Verlagsautoren [...] herbe antijudaistische Töne wie beim späten Nietzsche unüberhörbar« sind.<sup>196</sup>

So führte er mit Diederichs seit 1903 Gespräche über »meinen Plan eines Sammelwerkes über europäische Mystik« sowie ein »Schaffen als Erlösung« bzw. »Evolution und Revolution« betiteltes Werk.<sup>197</sup> Nur das erste Vorhaben wurde später verwirklicht. Die *Ekstatischen Konfessionen*, an denen Landauer im Stillen bei der Quellensuche und der Übersetzung von Texten aus dem Mittelhochdeutschen mitgearbeitet hatte, wurden ein großer Erfolg und stellten einen »Höhepunkt der mystischen Literatur« dar, »mit der sich der Verlag seinen Namen gemacht hatte.«<sup>198</sup> Freilich war das Interesse an der Mystik um 1900 tief der Sinnsuche von Intellektuellen geschuldet, die auf die Krisen der Moderne mit einem vehementen Erlösungsbedürfnis antworteten.

Buber selbst hatte in den letzten Jahren vor und während des Ersten Weltkriegs nicht nur in literarischen Kreisen und unter Intellektuellen Einfluß, er übte auch auf die jüdische Jugend eine große Anziehung aus. So erklärte sein späterer Schwiegersohn Ludwig Strauß (1892-1953), dabei Bubers Wirkung mit der Nietzsches vergleichend, 1916 bei der Lektüre von *Die Jüdische Bewegung*: »Ich empfand wieder beim Lesen, wie sehr Sie über alle Gedanken und Inhalte hinaus durch die Botschaft Ihrer Bücher die Atmosphäre unseres Lebens bestimmt haben, so daß ein junger Jude, der nichts von Ihnen gelesen hat, doch schon von dem, was aus Ihren Worten jüdisches Gemeingut geworden ist, die selbstverständliche Freiheit des Blicks empfangen muß.«<sup>199</sup> Buber galt dieser Jugend als Fachmann für das Ostjudentum, das die Kinder von weitgehend an die deutsche Kultur Assimilierten als Tradition einer vermeintlich »voraufklärerischen ›Volkswisheit« und als unverfälschte Lebensweise begriffen.<sup>200</sup>

196. J. H. Ulbricht, *Theologie deutsch*, S. 164, vgl. ders., *Durch »deutsche Religion« zu »neuer Renaissance«*.

197. Vgl. M. Buber, *B I*, S. 186 (an Landauer, 10. 2. 1903) und S. 253 f. (an Diederichs, 21. 2. 1907). Zu dem nicht zustande gekommenen Buch, vgl. ders., *Ein geistiges Zentrum*, S. 80: »Auf einen dritten Einwand allgemeiner Art, der ein Eingreifen in die ›Evolution« für zwecklos, ja unmöglich erklärt, kann ich hier nicht näher eingehen.« Nur in der Erstveröffentlichung gibt es Sp. 664 dazu folgende Fußnote: »Dies soll in einer 1903 erscheinenden ›Evolution und Revolution im modernen Judentum« betitelten Arbeit geschehen.«

198. G. Hübinger, »Journalist« und »Literat«, S. 105. Zu Landauers Mitarbeit, vgl. den im MBA vorhandenen Briefwechsel zwischen ihm und Buber für das Jahr 1908.

199. *BBS*, S. 39 (Strauß an B., 20. 3. 1916).

200. P. Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism*, S. 85. Zu diesem Komplex insgesamt vgl. S. Aschheim, *Brothers and Strangers*.

Noch vor dem Ersten Weltkrieg, durch den sie als Soldaten polnische, russische und ukrainische Juden in ihren tatsächlichen Lebensverhältnissen sehen sollten, war es ihnen zum Faszinosum geworden. Ihre Begeisterung brachte sie ebenso in Konflikt mit den Eltern, wie es der Zionismus tat. So erinnerte sich Buber in den sechziger Jahren an »die Feindschaft zwischen Ostjuden und Westjuden in Deutschland und Österreich von 1900 bis 1914«. <sup>201</sup> Auch deshalb stellten sich die jungen Leute die Frage, »[w]ie setzt sich selbst bei den Westjuden gerade der Rest des jüdischen Wesens in Eigenes um«. <sup>202</sup>

Mit diesen Worten lud Leo Herrmann (1888-1951), der damalige Obmann des Vereins jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Buber zu einem Vortrag ein. Kontakte zwischen ihm und dessen »Aktiven« bestanden seit 1901, vermittelt durch Hugo Bergmann, und bereits 1903 hatte er vor kleinem Kreis über »Judentum und Renaissance« gesprochen. <sup>203</sup> Am 20. Januar 1909 hielt Buber in Prag dann den mit Herrmann vereinbarten Vortrag »Der Sinn des Judentums«, der die Keimzelle der ersten der epochalen *Drei Reden über das Judentum* bildete. <sup>204</sup> Mit ihm wurde er endgültig zu einer Berühmtheit innerhalb der jüdischen Jugendbewegung. Einen weiteren Höhepunkt seiner Wirkung stellte das von den Prägern herausgegebene Sammelbuch *Vom Judentum* (1913) dar, in dem er mit einer weiteren Rede, »Der Mythos der Juden«, vertreten war. <sup>205</sup>

## 9. Constantin Brunner

Daraus entstand auch Konkurrenz, wie man exemplarisch an dem Plagiatvorwurf durch den Kreis um Constantin Brunner (1862-1937) und der daraus resultierenden Debatte beobachten kann. Der heute weit-

201. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, S. 104 (9. 5. 1962), mit einer Kritik an Hofmannsthal.

202. M. Buber, B I, S. 269 (Herrmann an B., 14. 11. 1908).

203. Vgl. H. Tramer, *Die Dreivölkerstadt Prag*, S. 159f. Zum Vortrag von 1903, vgl. P. Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism*, S. 84. 124 Anm. 46.

204. Der Vortrag ist Ende April veröffentlicht worden, vgl. M. Buber, *Der Sinn des Judentums*. Zu einem Bericht über sein erstes Auftreten in Prag, vgl. L. Herrmann, *Aus Tagebuchblättern*, S. 158f., H. Tramer, *Die Dreivölkerstadt Prag*, S. 161f. Bubers Vortrag ging der von Felix Salten voran, den Abschluß bildete die Rezitation von Gedichten Richard Beer-Hofmanns und des Prager Dichters Hugo Salus. In der Zeit der Vorbereitung hatte Buber bei Landauer angefragt, ob sich dessen Frau, Hedwig Lachmann, einverstanden erklärte, wenn bei dieser Gelegenheit auch ein Gedicht von ihr zum Vortrag käme, vgl. Arc. Ms. Var. 350/62a, 50 (an Landauer, 7. 12. 1908).

205. Der Text der Rede ist mehrfach wiederabgedruckt. Zu einem Rückblick auf die Wirkung des Sammelbands, vgl. R. Weltsch, *Erinnerungen an ein vergessenes Buch*.

gehend vergessene Philosoph und Privatgelehrte war zu seiner Zeit einer derjenigen, die sich um eine Erneuerung des Judentums bemühten.<sup>206</sup> Er tat dies auf eine paradoxe Weise, empfahl er doch das vollständige Aufgehen der Juden in der deutschen Kultur, freilich ohne vorherige Taufe. Den Zionismus lehnte er rigoros ab. In seinem Hauptwerk, *Die Lehre von den Geistigen und vom Volke*, das 1908, auf Vermittlung von Landauer, in Berlin im Verlag von Karl Schnabel erschien, legte er eine systematische Darstellung seiner Philosophie vor.<sup>207</sup> Darin unterschied er drei Modi menschlichen Denkens, die sogenannten »Fakultäten«: »Praktischer Verstand«, »Geist – der synonym mit Gott sei – und »Analogon« oder »Aberglaube«. Der Geist wäre mit der Wahrheit identisch. Er würde einzig durch Spinozas und Brunners Lehre vertreten, sodaß auch nur deren Anhänger die »Geistigen« darstellten. Alle anderen stünden unter der Macht des »Analogon«, weil sie den Geist nur nachahmten und ihn so verfälschten. Religion, Metaphysik und Moral bedrückten sie. Brunners Lehre versprach hingegen ihren Adepten die Befreiung in Kunst, Philosophie und Liebe bzw. echter Mystik.

Ohne in einem engeren persönlichen Kontakt zu stehen, schickten Brunner und Buber einander ihre Werke oder ließen sich über sie informieren. Jedenfalls verfolgten sie genau das Schaffen des anderen. Landauer erfüllte dabei die wichtige Funktion des Mittlers, war er doch mit beiden befreundet.<sup>208</sup> »Ist Brunners Buch schon erschienen«, wurde er von Buber gefragt, der seiner Frau ein andermal stolz berichtete: »Übri-

206. Zur zeitgenössischen Rezeption, vgl. G. Landauer, *Die Lehre von den Geistigen und vom Volke*, E. Altkirch, Constantin Brunner. Zu Würdigungen Brunners aus jüngerer Zeit, vgl. F. Ritter, Constantin Brunner und seine Stellung zur Judenfrage (von einem Anhänger und darum apologetisch geschrieben), H. Matthes, *Constantin Brunner*.

207. Von Landauer selbst waren dort 1903 *Meister Eckharts mystische Schriften* erschienen. 1904-06 arbeitete er in der »Verlagsbuchhandlung Karl Schnabel, vormals Axel Juncker«, vgl. Landauer/Mauthner, *Briefwechsel*, S. 99 (an Mauthner, 22.7.1904) und S. 146-148 (an Mauthner, 3.10. und 6.10.1906). Zu einer anschaulichen Schilderung seiner Tätigkeit, vgl. A. Walz, *Hedwig Lachmann*, S. 295f. Landauer blieb auch nach seinem Ausscheiden mit dem Unternehmen verbunden. Zu seinem Engagement für Brunners Werk, das schon Jahre vor dem Erscheinen fertig vorlag, vgl. Landauer/Mauthner, *Briefwechsel*, S. 136f. (an Mauthner, 1.6.1906) und Landauer, *LGB*, I, S. 131 (an Brunner, 18.1.1905).

208. Vgl. G. Landauer, *LGB* I, S. 218 (an Faas-Hardegger, 20.10.1908): »Dieser Freund übrigens, Constantin Brunner, hat jüngst den ersten Band eines sehr wichtigen, weitreichenden philosophischen Werkes geschrieben [...] Ich habe drei solche Menschen, die mir geistig und menschlich sehr nahe sind; der nächste ist Fritz Mauthner, der die Sprachkritik geschrieben hat, viel älter als ich, aber ich bin ihm seit bald zwanzig Jahren treulich verbunden; er lebt jetzt in Freiburg und ich sehe ihn nur einmal im Jahr. Und außer diesem Brunner noch Martin Buber, der uns die wunderbaren jüdischen Märchen und Legenden (aus der Tradition polnisch-jüdischer My-

gens hat Landauer bei Brunners aus dem Nachman vorgelesen (›Meister des Gebetes‹) und schreibt mir darüber: ›Tiefste Freude, Erschütterung und Staunen war der Effekt. Ist aber auch herrlich.«<sup>209</sup> Landauer selbst schien diese Aufgabe nicht ungerne übernommen zu haben, auch wenn er dabei kaum erfolgreich war. Als er Buber schrieb: »Ich habe vergessen, Ihnen zu sagen: Ich habe drei Baalschem-Legenden Brunner vorgelesen und *großen* Eindruck erzielt. Ich soll sie fragen, ob Sie die ›Fabeln des Maggid aus Dubnow‹ kennen, die sehr schön, aber nicht mystisch sein sollen«, antwortete ihm dieser: »Die ›Fabeln‹ des M. v. D. (richtiger: Gleichnisse) sind interessant, aber nur historisch und literarisch; ich habe zu diesem jüdischen Moral-Rationalismus ein mehr negatives Verhältnis«, und dann korrigierte ihn Buber noch: »übrigens: Dubno, nicht Dubnow.«<sup>210</sup>

Einer von Brunners Anhängern, der nicht weiter identifizierbare A. M., begann im Frühling 1912 eine publizistische Fehde mit Buber. Er schickte der Redaktion von *Ost und West* einen Aufsatz, in dem die *Drei Reden über das Judentum* zum Anlaß genommen wurden, um eine Abhängigkeit ihres Verfassers von Brunner zu behaupten. A. M. erklärte, dessen grundsätzliche Ideen seien hier stillschweigend übernommen worden, und kam zu dem Schluß: »Ohne Brunner ist Buber nicht verständlich.«<sup>211</sup> In der auf den Vorwurf folgenden Auseinandersetzung wurde Buber von Landauer nachdrücklich unterstützt, der inzwischen mit Brunner gebrochen hatte. An Neujahr 1910 schien es zu einer Auseinandersetzung zwischen beiden gekommen zu sein, wovon ein scharfer Brief Landauers zeugt.<sup>212</sup>

stiker des achtzehnten Jahrhunderts) vom Baalschem und vom Rabbi Nachman gedichtet hat.«

209. M. Buber, B I, S. 246 (an Landauer, 26.7.1906) und S. 252 (an P. Buber, Dezember 1906, der hier angesprochene Brief ist nicht erhalten).

210. Arc. Ms. Var. 350/61.1, 15 (Landauer an B., 22.2.1908) und 350/62a, 24 (an Landauer, 23.2.1908).

211. A. M., Constantin Brunner und Martin Buber, Sp. 332.

212. Vgl. G. Landauer, LGB I, S. 282-285: 284 (an Brunner, 2.1.1910): »und wer sich nicht auf meinen Boden begibt, soll zwar mit mir reden, weil er mein Freund ist und es innig gut meint; aber er kann dann leider nicht mit mir reden, weil er das Anfänglichste nicht versteht. Er redet zu mir, als ob ich ein Philanthrop wäre; und er müßte zu mir als zu einem Dichter reden. Ich dichte, lieber Freund; ich dichte an meinem Volk. Dieses Volk ist nun eben eine von meinen Sachen, und ich verstehe darunter weder die Gemeinschaft der Geistigen, gegen die ich vorerst rebellisch gestimmt bin, obwohl ich bereit bin, zu hören, noch gewiß das, was Du ›Volk‹ nennst. Ich nehme die Gefahr auf mich, Dir Üblichkeiten zu erregen; ich meine zwar, daß das, was ich Volk nenne, auch nicht das Übliche ist; aber vielleicht ist es für Dich doch etwas von Übel. Das ist dann eben nicht zu ändern.« Hanna Delf, eine genaue Kennerin Landauers, gibt 1911 als das Jahr des Bruchs zwischen Brunner und Landauer an, vgl. Landauer/Mauthner, Briefwechsel, S. 406 Anm. 20.

Daß dieser Buber beim Verfassen der Erwiderung eingehend beraten hatte, zeigt ein erhaltener Brief vom 10. März 1912. Landauer schöpfte darin nicht nur aus einer genauen Kenntnis von Brunners Werk, sondern nahm auch für das Judentum und dessen Verständnis durch Buber Partei: »Noch stärker als Sie getan, sollten Sie betonen, daß die Juden eben *Ihr* Volk sind, aber für Sie nicht *das* geistige Volk eines Volklosen; und daran anschließend sollten Sie erwähnen, wie lange es her ist, daß Sie immer wieder, in Schriften und Reden und auf Kongressen, die jüdische Bewegung (zionistisch) von der Äusserlichkeit weg auf die Erneuerung des Geistes bringen wollten.«<sup>213</sup> Angriff und Replik erschienen schließlich gemeinsam im Aprilheft von *Ost und West*.

Erwiesen sich die Vorwürfe, die A. M. gegenüber Buber erhoben hatte, auch als falsch, so standen sich dieser und Brunner, bei allen Unterschieden, in ihren Ansichten doch näher, als man gemeinhin vermutet. So schätzten beide Jesus hoch, den Brunner, allerdings in seiner Gestalt als Christus, »das absolute mystische Genie« und Buber einen Vertreter des echten »Ur-Judentums« nannte.<sup>214</sup> Freilich bemühte sich Buber in der Folge stärker um eine Abgrenzung von Ansichten Brunners. So erklärte er in »Das Gestaltende«, indem er seine Rede vom Geist und dem Gegensatz zweier Prinzipien näher erläuterte: »Ich bitte Sie aber, dies nicht so aufzufassen, als ob, um die Terminologie eines bedeutenden Zeit- und Stammesgenossen, Constantin Brunner, zu gebrauchen, unter dem einen Prinzip die ›Geistigen‹, unter dem anderen das ›Volk‹ zu verstehen wäre. Ich halte diese Terminologie und den dialektischen Radikalismus, der sie geschaffen hat, für einen Irrtum. [...] Der Gegensatz, von dem ich spreche, ist denn auch in seinem letzten Grunde für mich kein zwischenmenschlicher, sondern ein Gegensatz in jeder einzelnen Menschenseele, und der große Kampf, der sich in der Geschichte vollzieht, ist nur die Projektion eines sich in der Person vollziehenden in das Leben der Gemeinschaft.«<sup>215</sup>

Bemerkenswert ist aber auch, welche Stellungnahmen Brunner und Buber jeweils in der sogenannten »Judenfrage« bezogen. Buber meinte in der ersten seiner *Drei Reden über das Judentum* »das Blut als die tiefste Machtschicht der Seele« bestimmen zu können.<sup>216</sup> Zugleich erklärte er: »Wir wollen und dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem prägnanteren Sinne als irgendein anderes Volk der Kultur eine Mischung sind. Aber wir

213. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/61.3, 2 (Landauer an B., 10. 3. 1912).

214. C. Brunner, *Unser Christus*, S. 131, M. Buber, DR, S. 82 (= RGA, S. 52 = JuJ, S. 37).

215. M. Buber, *Das Gestaltende*, S. 206f. Es handelt sich hier um Ausführungen Bubers nach einem Vortrag Landauers 1912 in Berlin, vgl. ebd., S. 205.

216. M. Buber, DR, S. 22 (= RGA, S. 11 = JuJ, S. 14).

wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein.«<sup>217</sup> Walter Benjamin hat dergleichen als »Blut- und Erlebnisargumentation« scharf kritisiert, während Ernst Simon erklärte, daß Buber das Blut »nicht rassistisch verstanden, sondern als Symbol der geistigen Volkspersönlichkeit« aufgefaßt wissen wollte.<sup>218</sup> Wirklich ist »Blut« von ihm metaphorisch gemeint, und doch hat er sich durch die Wahl der rhetorischen Figur in die Nachbarschaft einer biologistischen Denkweise begeben, wenn er sie letztlich auch nicht geteilt hat. Seine defensive Haltung erscheint als Ausdruck der Ohnmacht, das Monopol der Deutung zu brechen.

Zur »Judenfrage« als solcher meldete sich auch Brunner zu Wort, ohne direkt von Buber dazu angeregt worden zu sein. Daß er es im *Juden* tat, der von diesem herausgegebenen Zeitschrift, hatte seinen Grund in ihrer hervorragenden Stellung innerhalb der jüdischen Publizistik Deutschlands. Im Spätsommer 1917 erschien dort ein Vorabdruck eines Abschnitts seines Buchs *Der Judenhaß und die Juden*. Darin ging Brunner auf die Rassenfrage ein, eine Domäne, die von Antisemiten besetzt gehalten wurde und die ein Jude nur als Apologet betreten konnte. In dem Artikel heißt es: »Es gibt keine reinen Rassen, und auch die jüdische kann nur die verhältnismäßig reinste unter unsern Rassen genannt werden. Die aber ist sie tatsächlich geblieben. [...] Die jüdische ist unter den Rassen die zentrale Rasse, welche mit ihrer physischen Äußerlichkeit die Mitte hält zwischen den Menschheitstypen, die Unterschiedenheit aller an sich tragend und dadurch von allen verschieden; und auch hinsichtlich der Geistigkeit nimmt die jüdische Rasse eine zentrale Stellung ein und hat die stärkste Wirkung auf die übrigen Menschheitsrassen ausgeübt.«<sup>219</sup> Brunner unternahm hier den Versuch einer Entschärfung des antisemitischen Diskurses. Er ließ sich auf ihn ein, um ihn aber ins Positive zu wenden, indem er die Zentralstellung der »jüdischen Rasse« behauptete.

## 10. Daniel

*Daniel* mag man heute nur noch unter Anstrengung und mit einem sich einstellenden Gefühl von Peinlichkeit lesen können, ein Umstand, den wiederum Ernst Simon präzise so ausdrückte: »Vergangen ist ein Gutteil dessen, was Bubers frühen Ruhm ausmachte.«<sup>220</sup> Denn ganz anders reagierten die Leserinnen und Leser vor allem der jüdischen Jugendbewe-

217. M. Buber, DR, S. 26 f. (= RGA, S. 13 = JuJ, S. 16).

218. G. Scholem, *Walter Benjamin*, S. 41, E. Simon, *Martin Bubers lebendiges Erbe*, S. 20.

219. C. Brunner, *Die jüdische Rasse*, S. 299.

220. E. Simon, *Erbe*, S. 17.

gung. Für sie inaugurierte *Daniel* jenen Kult des Erlebnisses, den der junge Scholem »aesthetische Ekstase« nannte.<sup>221</sup> Freilich distanzierte sich Buber selbst schon früh von dieser Rezeption seines Buchs, etwa wenn er Max Brod (1884-1968) gegenüber die Bedeutung der »Verwirklichung«, des Schlüsselbegriffs seines Denkens zu dieser Zeit, näher erklärte und in seinem Werk verortete. »Verwirklichung ist keineswegs Ekstase. In der Ekstase erlebt der Mensch die Seele ([Ekstatische] Konfessionen XII unten bis XIII Mitte [= S. 80 f.]), in der Verwirklichung die Welt (Daniel [S.] 71 f.). [...] In der Verwirklichung sind Erkenntnis und Ethos verschmolzen: der Mensch kann die Welt nur erkennen, indem er sie tut (Dan[iel S.] 114 oben, vgl. [Reden und Gleichnisse des] Tschuang-Tse [S.] 110 [= 94]: ›Die Erkenntnis des Vollendeten ist nicht in seinem Denken, sondern in seinem Tun.‹).«<sup>222</sup> Im *Daniel* selbst heißt es dazu: »Realisierung bezieht jeden Vorgang auf nichts als auf seinen eignen Gehalt und bildet ihn gerade darum zu einem Signum des Ewigen.«<sup>223</sup> Indem sie keinen Bezug auf etwas anderes mehr herstellt und keine Vermittlung mehr leistet, wird die realisierende Tat zum Zeichen des Göttlichen – wenn man den von Buber gebrauchten Ausdruck »Signum des Ewigen« auch auf einen der Gottesnamen des deutschen Judentums seit der Aufklärung bezieht. Dann freilich ist der Mensch selbst gottesgleich geworden, ein Schluß, den das Motto aus Johannes Scotus Eriugena (um 810– um 877) nahelegt, das Buber *Daniel* vorangestellt, freilich bei dessen Wiederabdruck in den *Werken* gestrichen hat.

Hugo Bergmann faßte die Bedeutung des Buchs rückblickend so zusammen: »Die Welt war vor der ›realisierenden‹ Tat ein Wirbel: jetzt ruht sie um die realisierende ›Richtung‹, die ihr der Mensch aus sich heraus gibt. Das Geheimnis der Welt entdeckt sich mir durch den verwirklichenden Menschen.«<sup>224</sup> Seine Repräsentanten sind Held und Dichter, Weiser und Prophet. Als ihre mythischen Ahnherrn erscheinen im *Daniel* Orpheus und Elia, Freyr und Henoah, wußte Buber seine Darstellung doch kultur- und religionsgeschichtlich zu fundieren. So verarbeitete er die Lektüre von James Frazer (1854-1941), *Der Goldene Zweig*, gleichsam dem mythologischen Steinbruch des Fin de Siècle, erwähnte, zumindest in seinen Entwürfen, Johann Jakob Bachofen (1815-1887), den Entdecker des Mutterrechts, und konnte sich auf Berichte des deutschen Missionars Carl Strehlow (1870-1922) über die Stämme Zentral-

221. Vgl. G. Scholem, *Briefe 1*, S. 43 (an S. Lehmann, 4. 10. 1916).

222. M. Buber, B I, S. 350 f. (an Brod, 6. 12. 1913).

223. In diesem Band, S. 213.

224. H. Bergmann, *Martin Buber und die Mystik*, S. 267.



australiens beziehen.<sup>225</sup> Auch durchzieht das Buch insgesamt eine dionysische Atmosphäre – ohne daß darum Nietzsche der direkte Stichwortgeber wäre –, ist doch von Verwandlung und Tod, von Wiedergeburt und Mysterium die Rede. Jüdische Tradition selbst findet sich nur noch in verstreuten Spuren, verweht von einem Zeitgeist, dem die Religionen insgesamt als Bestandteile eines kulturellen Kanons gelten – in dieser Hinsicht erweist sich der sonst so altmodische *Daniel* als ein höchst aktuelles Phänomen.

Die weitgehende Abwesenheit von Jüdischem wurde übrigens kaum wirklich als problematisch wahrgenommen. So führte Landauer in seinem Aufsatz über Buber, nachdem er ihn als »den heroischen Juden« charakterisiert hatte, »der im Maßstab unsrer Zeit und als ein erst Beginnender, dessen Wachstum wir noch erleben sollen, uns repräsentiert, was die Propheten waren«, weiter aus: »Das konnte man ahnen nach manchen der Legenden, aus der und jener Stelle der »Drei Reden«; man erfährt es jetzt aus dem Buche: »Daniel. Gespräche von der Verwirklichung.«<sup>226</sup> In dieser Perspektive erschiene Bubers Titelheld vielleicht nicht als letzter Prophet, wohl aber als wichtiger Repräsentant göttlich inspirierter Rede. Ähnlich erklärte »der Dekan der philosophischen Fakultät der Sorbonne bei der Verleihung des Ehrendoktors, [...] Buber habe zweimal Gestalten der Bibel dargestellt: Daniel und Moses.«<sup>227</sup> Indes war er der Suggestion des Titels erlegen, in dem er den Namen des Ahnherrn der Apokalyptiker wiedererkannte. Mag Buber auf ihn auch nicht bewußt angespielt haben, so ist doch denkbar, daß die Wahl des ansonst rätselhaften Titels durch die Figur des biblischen Visionärs zumindest angeregt war.

Die im *Daniel* vorgetragenen Gedanken muß man zu den »philosophischen Modeströmungen unserer Zeit« rechnen, die der Freiburger Neukantianer Heinrich Rickert (1863-1936) in seiner *Philosophie des Lebens* darzustellen unternahm und deren Inhalt er so umriß: »Schon jetzt muß trotz der Beziehung auf *einen* Grundgedanken« – eben den des Lebens – »das Bild der modernen Lebensphilosophie bunt genug sein, um nicht einseitig zu erscheinen. In seinem Lebensrahmen ist Platz für sehr heterogene Bestrebungen. Schöpferische Lebensschwungkraft und heilige

225. Zu Frazer vgl. in diesem Band, S. 224f., zu Bachofen, S. 320 = Arc. Ms. Var. 350/bet 8 (den Inhaltentwurf für *Daniel* und seine Fortsetzung), zu Strehlow, S. 231.

226. G. Landauer, *Martin Buber*, S. 99 (= 166). Man muß freilich berücksichtigen, daß der Text unmittelbar nach Fertigstellung des *Daniel* geschrieben wurde, an dem Landauer beratend mitgearbeitet hatte.

227. W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, S. 48 (18. 2. 1959). Hier wird es allerdings als Beweis dafür genommen, »daß dieser Redner das »Daniel« betitelte Buch nicht gelesen hat, denn es hat nichts mit dem biblischen Daniel zu tun.« Vgl. P. Mendes-Flohr, *Buber's Rhetoric*, S. 19

Passivität des stillen Erlebens, das alles Schaffen verneint, französischer élan und russische Mystik mit bewußt unproduktiver Beschaulichkeit, hoffnungsfreudiger Lebensoptimismus des evolutionistisch gerichteten Uebermenschentums und graue Verzweiflung an der Fortentwicklung des abendländischen Kulturlebens, antiwissenschaftliches Lebenspropheetum und strenge Wissenschaftlichkeit der Lebensschau, metaphysische Vertiefung in das Jenseits des Weltwesens und höchst diesseitiger pragmatischer Utilitarismus – sie alle gehen zusammen in diesem west-östlichen Lebensgebilde, das Europa durchquert.«<sup>228</sup> Genauer noch erscheint *Daniel* als Musterexempel einer neureligiösen Schöpfung: als die Keimzelle einer »Intellektuellen-Religion«.<sup>229</sup> In diesem Sinne hat das Buch dann auch auf die jüdische Jugendbewegung gewirkt.

Aber auch seine Komposition und sein Stil erregten Aufmerksamkeit. In einem Brief äußerte sich Landauer über das erste »Gespräch von der Richtung«, das er erhalten und gelesen hatte, so enthusiastisch wie genau. Vor allem stellte er, wie nebenbei, auch Überlegungen zu einer Sprachphilosophie an.

»Mein lieber Freund, Sie haben mir eine große Freude gemacht. Ich gestehe, als ich die Blätter aufschlug und mein Blick auf Titel und ersten Absatz fiel, war mein Gedanke: O weh, Analogien! Sie wissen, da bin ich bis zur Härte streng und will mich nicht durch Bilder verblüffen und nicht durch Gemüt verführen lassen. Aber es ist nichts von alledem; es ist alles ganz rein und aus einem Reich, wo die Analogie nicht hinkommt und der Einfall keine Stätte hat. Ich rede in diesem Augenblick nicht vom Inhalt; einmal, weil Sie wissen, dann, weil ich wohl die Verzahnungen merke, die zum Ganzen führen, und erst vom Ganzen reden will. Aber ich will Ihnen sagen: Sie erreichen mit diesem Werk, dessen Probe ich hier vor mir habe, was Nietzsche mit dem Zarathustra und den Dithyramben nicht erreicht hat. In diesen Kundgebungen Nietzsches nämlich sind immer zwei beisammen: einmal die Sache, die sich ausspricht, und dann die Person, die über diese Sachsprache pathetische Erschütterung zeigt. Wie in Goethes und E. T. A. Hoffmanns oder Jean Pauls erzählender Prosa zwei sind: die Sachrede und der Sprecher, der nicht einmal immer ein Sprecher bleibt, der manchmal ein Schmuser wird. Bei Kleist aber, dem Einzigen, ist Eines: die Sache spricht, als ob nur die seiende Sache wäre, wo doch in Wahrheit nur Sprache einer Seele ist. Dieses Große finde ich nun in diesem Stück Ihres Werkes: das Pathos der Sache in der Gestalt der Sprache, die so gestaltet ist, daß sie zugleich ganz Sprache des Sprechenden und ganz sprechende Sprache ist. Sie haben in diesem Werk von der Zweierheit eben das erreicht, wovon das Werk handelt. Denn was ich nicht kenne, kann nicht anders sein als dieses Stück, da Sie kein anderer sind. Und ich darf Sie bitten, Ihrer Frau die Hand zu drücken und mir

228. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, S. 33.

229. Zu deren Begriff und Gehalt, vgl. H. G. Kippenberg, *Intellektuellen-Religion*.

recht bald die andern Stücke zu schicken, die Sie mir versprochen haben. Meine Frau hat gelesen wie ich.«<sup>230</sup>

Nicht »Einfall«, sondern »Wissen«, nicht »Sachrede«, sondern »sprechende Sprache« – in diese Gegensätze faßte Landauer seine Begeisterung. Gemeint war, daß, entgegen der allgemeinen Dinghaftigkeit der Rede, hier »Sprache der Seele« sei, in der »die Sache spricht, als ob nur die seiende Sache wäre«. Derart erscheine »das Pathos der Sache in der Gestalt der Sprache«. Diese Interpretation negiert jede Distanz und Vermittlung, die nur »Zweiheit« wäre, und überspringt den Unterschied zwischen Gegenstand und Sprecher. Wenn so Instanzen getilgt und Widerstände zum Verschwinden gebracht werden, vereinigen sich Sache und Seele in einer Gestalt als wahrhaft Seiende. In der Sprechweise der abendländischen Metaphysik ausgedrückt, sind sie »nicht Nichts« und damit dem Tod entronnen. Sie partizipieren am Heilsversprechen, das die Religionen so ausdrücken: »Habt keine Angst!« Denn Tod und Zerstreung sind überwunden.

Verständlicherweise hat Buber auf Landauers Lob mit großer Freude reagiert und dem Freund weitere Teile des Buchs versprochen.<sup>231</sup> So esoterisch die im *Daniel* vorgetragenen Überlegungen auch zu sein scheinen, so sehr wenden sie sich doch bewußt an ein größeres Publikum, um die gleichsam exoterische Seite eines Denken zum Ausdruck zu bringen, das sich nicht mit seiner Wirkung auf die jüdische Jugend allein bescheiden will. Die Reduzierung von Tradition auf bloße Elemente des Bildungsguts stellt den dafür zu entrichtenden Preis dar. So konnte die Darstellung selbst, trotz der gewählten Form des Dialogs, elaboriert und um äußerste Kunstfertigkeit bemüht bleiben. Dieses scheinbare Paradox, die Allgemeinheit des Inhalts und die Exklusivität der Form, garantierte den Erfolg des Buchs. Die starke Verdichtung und Abstraktion der Gespräche, zudem noch ihr kunstvoller, allem Alltäglichen enthobener und bemüht dichterischer Ton, stellten eine besondere Attraktion für Leser dar, die das Erlebnis auch in Bibliotheken und Lesehallen suchten. Darin erwies sich

230. M. Buber, B I, S. 306 f. (Landauer an B., 25.7.1912) = G. Landauer, LGB I, S. 411. Landauer hat diese Überlegungen fast wörtlich in seinen Buberaufsatz übernommen, vgl. ders., Martin Buber, S. 102 f. (= 168). Zu Bubers Hochschätzung für Kleist, in der er mit Landauer übereinstimmt und die er möglicherweise von ihm übernommen hat, vgl. M. Buber, Die Bibel als Erzähler [I], S. 188: »nur ein deutscher Dichter berichtet Vorgänge so, daß sie wirklich wahrnehmbar werden: nämlich Kleist.« Der Abschnitt aus diesem Vortrag von 1927 fehlt in späteren Fassungen, vgl. M. Buber, Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch = Die Bibel als Erzähler [II].

231. M. Buber, B I, S. 307 (an Landauer, 30.7.1912). Buber kündigt hier das »Gespräch über der Stadt« an. »Weiteres Manuskript wird jetzt in Berlin abgeschrieben; sobald ich die Abschrift habe, schicke ich sie Ihnen.«

*Daniel* als Nietzsches *Zarathustra* ebenbürtig. Überlegen war er ihm, gerade was die initiatorische Erfahrung angeht, die die Lektüre bewirkte, zwar nicht – auch wenn Landauer dies erklärte, freilich sein Urteil anders begründend. Denn gerade in Bubers Stil erblickte er eine Schwäche, die ihm genauer als Opakheit der Darstellung erschien. So schrieb er nach Erhalt des zweiten Dialogs:

»Lieber Buber, auch dieses Stück hat mir sehr, sehr gefallen und zugesprochen. Ich habe ein paar kleine, stilistische Fragen, ob der Ausdruck nicht noch besser werden könnte, ich habe die Stellen mit Bleistift beziffert, in der Meinung, ich müßte hier bemerken, was ich meine; aber ich sehe, es erklärt sich alles von selbst; nur eine Bemerkung wichtigerer Art habe ich, die sich aufs Ganze bezieht, aber an 5) anschließen kann. Ich sehe ja wohl, daß ein anderer Dialog von Orientieren und Realisieren handeln und die Terminologie klären wird. Auch vermisse ich nicht die Klarheit der Ausdrucksweise; wohl aber meine ich, Sie müßten noch etwas dafür tun, daß wir Leser stärker, unmittelbarer und mehr von Anfang an im Gefühl umfassen, was ›Orientieren‹ ist. Sie müßten also noch für einige Konkretheit, Anschaulichkeit, Lebendigkeit sorgen. Wir sind ja einig darüber, nicht wahr, daß man dadurch, daß man sich im Abstrakten hält, aus der Welt des ›Orientierens‹ nicht herauskommt; es fehlt mir da noch Eindringlichkeit und Gewalt. Sie müssen immer bedenken, wie lange all diese Dinge in Ihnen leben und wie viel aus der Vorgeschichte Ihrer Gedanken für Sie Gefühl und Inhalt gibt; das alles müssen Sie jetzt durch Kunst und Konzentration uns geben. Auch haben Sie – diese Kleinigkeit ist nicht unwichtig – eine für die gesprochene Rede sehr richtige Abneigung gegen die Partikeln, die der Rede eine zu verstandesgemäße Deutlichkeit geben; aber für das geschriebene Wort sind sie manchmal als Ersatz der Betonung oder Gebot der Betonung nötig.«<sup>232</sup>

Noch nach Lektüre eines weiteren Manuskripts, des Dialogs »Vom Theater«, bemerkte Landauer zur Vagheit mancher Begriffe Bubers:

»Ihr Gespräch hat im ganzen und in vielem Einzelnen wahr und schön zu mir gesprochen. Aber auch für die Darstellung dieser wichtigen Dinge könnten Sie, glaube ich, noch etwas tun. Ich urteile nicht nach dem Leser, der so oder so beschaffen sein mag, sondern nach mir selbst, wenn ich sage: nicht alles, was Sie sagen, kann der Leser unmittelbar erfassen; es ist hie und da nur ein graues, verschwimmendes Fühlen und dazu ein Bemühen, fertige Termini sich selber lebendig zu machen. Da ist z. B. von Austragung, Umfassung, Verwandlung die Rede, schnell hintereinander, wie etwa in der Schule von Deklination und Konjugation gesprochen wird. Aber ein bißchen komme ich mir wie der Schüler vor, der zum Unglück in früheren Stunden gefehlt hat und der deutlich aus dem sicheren Tonfall hört, das sind feste Rubriken, an denen nicht zu tasten ist, aber er hat kein Erlebnis und Beispiel dafür und soll doch mit und weiter. Es ist dies eine Eigenheit Ihres Geistes, auf die ich Sie schon manchmal hinwies: Sie verarbeiten etwas in sich,

232. M. Buber, B I, S. 308 f. (Landauer an B., 10. 8. 1912) = G. Landauer, LGB I, S. 412.

bis es eine gewisse Rundheit und Abgeschlossenheit hat, und teilen dann den Weg zu den Ergebnissen nicht mit.«<sup>233</sup>

Es war dies wirklich auch eine Kritik späterer Leser. So klagte Hermann Bahr, bei aller Sympathie sowohl für *Daniel* als auch für seinen Autor: »Mir ist das Buch seit Wochen ein lieber Gefährte, so einer, dem man so gern zuhört, weil man dabei sich selbst zu hören meint; [...] Solange ich jedes Gespräch als Musik auf mich einwirken ließ, schwoll ich von Gedanken. Sobald ich einen einzelnen Satz genau zu befragen unternahm, ward ich irre. Ich mußte manchen erst dreimal, mußte ihn viermal lesen, bevor ich ihn recht zu verstehen begann.«<sup>234</sup> Allerdings gab es auch Kritiker, die gerade darin die ersehnte Einheit von Inhalt und Form erkennen wollten, von der auch Landauer in seinem ersten Brief sprach, und wirklich begeistert waren. So schrieb Oskar Baum im *Literarischen Echo* bekenntnishaft: »Ja, ich glaube, daß in der Melodie dieser biegsamen Sprache, in ihrem tönenden Fluß, in diesen Versen, die die ihnen innewohnenden Gesetze des eigenen Zeitmaßes mit auf die Welt gebracht haben, ganz ebenso die Ideen ausgedrückt sind wie in der Bedeutung der Worte. Man kann bloß dem Tonfall lauschen und muß die Absichten des Autors mit seinem Herzen verstehen. Und darauf kommt es Martin Buber auch an.«<sup>235</sup> Ähnlich äußerten sich Max Brod, Margarete Susman und Felix Weltsch.<sup>236</sup>

Von der Lektüre eines Vorabdrucks eines Teils von *Daniel* in der *Zukunft* berichtete Landauer in einem denkwürdigen Brief, in dem er gleichsam die Summe seiner Auseinandersetzung zog:

»Lieber Buber, den Dialog in der ›Zukunft‹ habe ich freudig noch einmal gelesen; er hat stark, rein und im einzelnen wie neu auf mich gewirkt [...] Ich bin dabei Margarete Susmans Buch zu lesen. Schwer zu sagen, welche Freude ich habe. Daß sich mir dieser Eindruck mit dem Ihrer Dialoge verbindet, brauche ich nicht zu sagen. Denn das ist ein[e] ganz große Freude, die mir jetzt wird! da und dort in der Welt ein paar Menschen zu wissen, die von tief innen her zu einem gehören. Man schleppt pietätvoll, liebevoll ein paar Jugendfreundschaften mit und überall ist Kluft. Da ist es ein Segen, wenn in der Einsamkeit der Reife die Gleichen zu einem kommen. Meine Frau empfindet es wie ich. Wir haben schöne Tage mit Bendemanns [Margarete Susman und ihr Mann] verbracht und freuen uns, daß Sie auch heimkommen wollen. Übrigens: daß Brunner dieses Glück über die gleichgewachsenen Selbständigen nicht

233. M. Buber, B I, S. 310 f. (Landauer an B., 9. 9. 1912) = G. Landauer, LGB I, S. 414 f. Ob Buber auf die Kritik antwortete, ist nicht überliefert. Jedenfalls kommt er in seinen nächsten Briefen nicht darauf zu sprechen.

234. H. Bahr, *Expressionismus*, S. 42 f.

235. O. Baum, Martin Bubers neue Dichtung, S. 236.

236. Vgl. M. Brod, Vom neuen Irrationalismus, M. Susman, Von der Verwirklichung, F. Weltsch, *Daniel* und die Wissenschaft.

kennt, sondern die Starken mißtrauisch egozentrisch beschnüffelt und die Schwachen an sich zieht, ist das wahrhafte signum reprobationis, das er trägt.«<sup>237</sup>

Mendes-Flohr hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich in *Daniel* eine Denkfigur des reifen Buber vorweggenommen findet, die er bei der Arbeit an seiner Verdeutschung der Schrift weiterentwickelte: der »Wunsch, in einer poetischen und eindringlichen Form die Direktheit und Unmittelbarkeit der Rede zu erfassen, was er später ›die Gesprochenheit der Sprache‹ nannte.«<sup>238</sup> Auch kehrt der Unterschied zwischen »Orientieren« und »Realisieren«, der als gleichsam erkenntnistheoretisches Postulat das Buch insgesamt durchzieht, im Werk der Reife wieder. Im *Daniel* wurde erklärt, »daß es ein doppeltes Verhalten des Menschen zu seinem Erleben gibt: das Orientieren oder Einstellen und das Realisieren oder Verwirklichen. Was du tuend und duldend, schaffend und genießend erlebst, kannst du um deiner Zwecke willen in den Zusammenhang der Erfahrung einreihen oder um seiner selbst willen in seiner eigenen Kraft und Helligkeit erfassen.«<sup>239</sup> Was Buber hier in der »preziöse[n] und überladene[n] Ausdrucksweise« der Zehner Jahre vortrug, kleidete er in *Ich und Du* in eine philosophisch abgeklärte Sprache, die aber existentiell hochaufgeladen war und vor Bedeutung zu bersten schien.<sup>240</sup> »Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es. [...] Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.«<sup>241</sup>

Nach Ernst Simon sei *Daniel* »die einzige ekstatische Konfession, die [Buber] selbst verfaßte und die für ihn ein Ausdruck seiner damaligen Existenz war.«<sup>242</sup> Tatsächlich findet man in den Materialien zu dem Buch, die im Martin Buber-Archiv aufbewahrt werden, den programmatischen Satz: »Das Biographische mit dem Dialogischen vereinigen.«<sup>243</sup> Dann kann man aber in der titelgebenden Figur nicht die Gestalt des Apokalyp-

237. Arc. Ms. Var. 350/61.3, 14 (Landauer an B., 17.9.1912). Susman kannte Landauer – im Unterschied zu Buber – erst seit kurzem. Bei ihrem Buch handelt es sich um *Vom Sinn der Liebe* (1912). Landauer schrieb ihr darüber einen begeisterten Brief, vgl. G. Landauer, LGB I, S. 418 f. (an Susman, 21.9.1912).

238. P. Mendes-Flohr, Buber's Rhetoric, S. 14 (Zitat aus M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, S. 8 f.).

239. In diesem Band, S. 192 f.

240. Kohn, S. 306.

241. M. Buber, IuD, S. 7 f. (= W I, S. 79 f.)

242. E. Simon, *Erbe*, S. 21, vgl. M. Susman, *Von der Verwirklichung*.

243. Arc. Ms. Var. 350/8a.

tikers der Bibel, sondern ein idealisiertes Selbstporträt des Autors erkennen. Daniel erschiene als ein gebildeter junger Jude, der sich vitalistischen Anschauungen und religionshistorischen Herleitungen deshalb hingibt, um in der Fülle der Kultur entdecken zu können, was ihm heimische Lehre und hergebrachter Ritus nicht mehr geben können: Individualität *und* Gemeinschaft. Auch darum sind die Gespräche von einer Faszination am Erlebnis schlechthin getragen, in der sich Nietzsche-Lektüre, Lebensphilosophie und Jugendbewegung mischen, zugleich aber eine um Kunstfertigkeit bemühte Darstellungsform angestrebt wird. Der Realisierende »kennt die Gefahr und wird ihr begegnen, wenn sie es fordert; er hat ein kräftiges Handgelenk und versteht sich zu wehren; aber was wäre das Leben, wenn es nicht überall ans Äußerste ginge und umzuschlagen drohte? Die Schrift des Lebens ist so unsäglich schön zu lesen, weil uns der Tod über die Schulter schaut.«<sup>244</sup>

Den Erfolg des *Daniel* konnte Buber nicht fortsetzen. *Ereignisse und Begegnungen*, die ursprünglich als zweiter Band geplant waren, erschienen gegen Kriegsende als Sammlung bloß einzelner, nicht zusammengehöriger Teile. Es fehlte ein Leitbegriff, der sie durchzog. Verfolgt man den Entstehungsprozeß dieses Buchs, so gewinnt man auch den Eindruck, sein Autor habe selbst um dessen endgültige Form gerungen, schließlich aber, ohne sie erreicht zu haben, eher desinteressiert ein Konvolut von Aufsätzen auf den Markt gebracht. Selbst unter Freunden und Anhängern fand es eine schlechte Aufnahme. So trug etwa Ludwig Strauß, der noch *Daniel* als »unendlich beglückend« empfunden hatte, eine strenge Kritik vor.<sup>245</sup> In ihr trachtete er, die Dichtung von den nur literarischen Äußerungen zu sondern. »Die ›Ereignisse und Begegnungen‹, die mir schon in Zeitschriften nicht immer geglückt schienen, sind allerdings als Buch, glaube ich, noch weniger möglich. So viel Schönes in manchen dieser Stücke ist (besonders im Altarbild und dem Dämon und von den begrifflicheren besonders in den Helden), so wenig ist doch irgendwo eine harmonische Gestalt erreicht. Die feuilletonistischen Beiklänge (etwa im Gespräch mit dem Monisten – insbesondere das Spiel mit den erratenen Einwüfen) stehen Ihnen nicht natürlich an. Und wenn je in Ihren Schriften Pathos und Konzentration die Sprache überlastet haben, dann vor allem hier. Diese wenigen Stücke finden nicht Halt aneinander und werden kein Ganzes. Ich wünschte mir ein Gespräch mit

244. In diesem Band, S. 210. Vgl. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [1887], KGW V. 2, S. 206f.

245. BBS, S. 19 (Strauß an B., 6. 8. 1913). Zu dessen Lektüre von *Daniel*, vgl. noch ebd., S. 39 (an B., 20. 3. 1916). Positiv zu *Ereignisse und Begegnungen* äußerte sich hingegen Oskar Baum, Rezension.

Ihnen über das Sprachliche auch in Ihren gelegentlichen publizistischen Äußerungen, die mir alle durch ein nicht ganz einverleibtes rhetorisches Element beeinträchtigt scheinen.«<sup>246</sup> Mit Schärfe und Spott äußerte sich hingegen der junge Scholem über die Arbeiten Bubers aus dieser Zeit. Er verfaßte eine Kritik in Form einer Rundschrift an Freunde aus der jüdischen Jugendbewegung.

»Die neuesten Taten, Leistungen, Ereignisse und Begegnungen des Martin Buber im Insel Verlag. Selbiger hat immer mal wieder seine Begegnungen, die sich in den ›Weißen Blättern‹ u. s. w. mit Gott, der Welt, Frank Wedekind, dem Leib, Grünwalds Altar und einigen anderen Dingen ereignet haben, in einem Buch vereinigt. Das ist paradox nur für den, der das Rezept nicht kennt, das sich im ›Daniel‹ befindet. Aber der Daniel ist Gold aus Ophir gegen dieses Geschwätz aus einer Hölle, von der noch Dante nichts ahnte. [...] Wie die armen Irrsinnigen jedes Papier, das ihnen in die Hand kommt, mit ihren Schriften bedecken, so scheint Buber das Schweigen nicht ertragen zu können: es muß alles aufgesetzt werden, glossiert, verdanielt, verwirklicht. Ist er wirklich nicht mehr zu retten? Sollte sich hier als furchtbares Beispiel [Anmerkung Scholem: gegen das noch ein Rathenau nichts-sagend wäre] der Geist gegen sich selbst gekehrt haben, so daß unter dem Schimmer mystischer Rhetorik die raffinierte Technik eines Verlagsdirektors mit größerer Präzision arbeitet als die rationalistischste Rechenmaschine. [...] Die phantasie-loseste Abstraktion, das theorieloseste Geschwätz, der resonanzloseste Mystizismus [Anmerkung Scholem: der sich zur Mystik verhält wie der Psychologismus zur Psychologie] konnten sich keine bessere Residenz erwählen, als den lebenden Leichnam eines Menschen, der über das Erlebnis seiner eigenen Bedeutung gestolpert ist. Es ist *sehr* traurig.«<sup>247</sup>

## 11. Der Forte-Kreis

Unmittelbar vor Kriegsbeginn wurde Buber Mitglied einer höchst widersprüchlichen intellektuellen Vereinigung, des Forte-Kreises. Rückblickend hat er diese Gruppe so charakterisiert: »Im Juni 1914 kamen in Potsdam acht Menschen – Poul Bjerre [(1876-1964)], Henri Borel [(1869-1933)], Martin Buber, Theodor Däubler [(1876-1934)], Frederik van Eeden [(1860-1932)], Erich Gutkind [(1877-1965)], Gustav Landauer und Florens Christian Rang [(1864-1924)] – zusammen, um in dreitägiger Besprechung die Bildung eines Kreises vorzubereiten, der, die Einung der Menschheitsvölker vertretend, sie in entscheidender Stunde

246. Ebd., S. 56 (Strauß an B., 17. 12. 1917).

247. G. Scholem, *Briefe 1*, S. 121 f. (an E. Brauer, 3. 11. 1917), vgl. ders., *Briefe an Werner Kraft*, S. 49 f. (undatiert).



zu autoritativem Ausdruck zu bringen vermöchte. Briefwechsel darüber war auch mit einigen anderen geführt worden, so mit Romain Rolland [(1866-1944)], der verhindert war, an der Zusammenkunft teilzunehmen.«<sup>248</sup> Was die hier Versammelten bezweckten – zu denen als interessierte Figuren am Rande auch Wassily Kandinsky (1866-1944) und Walther Rathenau (1867-1922) zählten –, beschrieb Scholem seinerseits in seinen Jugenderinnerungen so: »Es handelte sich um eine kleine Gruppe von Männern [...], die ein oder zwei Jahre vor dem Weltkrieg den Gedanken gefaßt hatten, der kaum glaublich scheint [...]: daß es einer kleinen Gruppe von Menschen, die eine gewisse Zeit zusammen aus dem reinen Geist leben und ohne jede Zurückhaltung in einen schöpferischen Gedankenaustausch, ja mehr, in eine pneumatische Gemeinschaft treten würden, vielleicht gelingen könne, um es esoterisch aber doch deutlich zu sagen, die Welt aus den Angeln zu heben und die europäische Kultur an ihren Wurzeln zu verändern.«<sup>249</sup> Nüchterner ist der Forte-Kreis »eine Gruppe von acht geistesaristokratisch orientierten Intellektuellen verschiedener europäischer Länder« genannt worden, »die sich angesichts der kritischen Zuspitzung der letzten Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges zusammenfanden, um mit den Mitteln der Utopie über die Moderne nachzudenken, deren katastrophische Folgen sie bereits ahnten.«<sup>250</sup>

In Potsdam kam es Pfingsten 1914 zu jenem denkwürdigen ersten und zugleich einzigen Treffen dieses internationalen »Ordens des Geistes«.<sup>251</sup> Die Euphorie, die dort herrschte, beschrieb Buber Jahre später so: »Die Unterredungen waren von jener Rückhaltlosigkeit getragen, deren substantielle Fruchtbarkeit ich kaum je so stark erfahren habe: sie wirkte auf alle Teilnehmer so, daß das Fiktive zerfiel und jedes Wort Tatsache war.«<sup>252</sup> Liest man den unmittelbar nach Potsdam verfaßten Bericht eines anderen Teilnehmers, so wird man in dem Eindruck bestärkt, dort habe eine religiöse Neugründung stattgefunden. Florens Christian Rang, eine wichtige Figur des Forte-Kreises, schrieb an Richard Dehmel (1863-1920), den er als Neumitglied werben wollte, unter anderem: »Menschen haben dort mit solcher Begier, entweder den andern von sich abzuschleu-

248. G. Landauer, *LGB*, II, S. 1 f. Anm. 1 (Kommentar Bubers).

249. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, S. 88.

250. C. Holste, *Der Forte-Kreis*, S. 2. Zum Potsdamer Treffen, vgl. S. 32-41. Zu einer neueren umfassenden Darstellung, vgl. R. Faber/C. Holste, *Der Potsdamer Forte-Kreis*.

251. Memoranden und Pläne zur Stiftung eines solchen befinden sich in Arc. Ms. Var 350/zajn 46 (Kopien aus dem Frederik-van-Eeden-Archiv, Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Amsterdam).

252. M. Buber, *Zwiesprache*, S. 145 (=W I, S. 177).

dern oder restlos mit ihm übereinzukommen, sich die Aufrichtigkeiten der Ehrlichkeit angetan, dass sie wie mit Messern und Zähnen sich angefallen haben – um um Gotteswillen nichts Brüchiges miteindringen zu lassen. Wir haben uns unsere Blös[s]e preisgegeben, unsere Scham und Herzfasern zum Einsatz gebracht.«<sup>253</sup> Im selben Schreiben gab er auch eine Beschreibung des Kreises, wobei er das unterschiedliche »Erlebnis einer Einheit, die höher ist als wir Einzelnen in Summa«, gewahrt wissen wollte:

»Eeden, der ihn einberief, stand scheinbar zum Schluss fast an der Peripherie: er der Fahnen Träger, wie ich ihm sagte, aber wir tragen die Musketen. Martin Buber, Theodor Däubler und ich wissen uns zusammengeschlossen und haben die Hände vereint an den Pflug gelegt, dass wir sie, ohne unser Leben zu schädigen, nicht zurückziehen könnten. Ein schwedischer Arzt Dr. Bjerre steht uns sehr nahe. Gustav Landauer scheint ebenfalls in diesen Ring der Unbedingten zu treten. Ein Dr. Borel, Holländer und Vermittler ostasiatischer Philosophie, ein Freund van Eeden's, hat mich persönlich sehr sympathisch berührt. Ein jüngerer Freund Eeden's, sein Adjutant sozusagen, dazu aber sein Helfer in das Verständnis von Metaphysik, Erich Gutkind, hat in letzter Stunde sein Kleinliches unter sich getan und wird seinen Mann stehn. Und Eeden steht doch nicht an der Peripherie, sondern ebensowohl im Zentrum: er bleibt die Fahne, um die man sich sammelt: er allein hat die Kraft, Innerliche und Äusserliche an einander zu binden und auch Menschen der internationalen Geschäftswelt und angelsächsische Seelen heranzuziehen. Denn jetzt heisst's: heranziehn! was den Zug spüren mag! Die Zeugung ist geschehn; keine Angst mehr, dass das Leben durch Zutritt erdrückt werden könnte, sondern umgekehrt: Nahrungs- und Wachstums-Zutritt muss sein.«<sup>254</sup>

Darauf antwortete Dehmel:

»Lieber Rang! Ich bin Ende letzter Woche von einer norwegischen Reise zurückgekehrt, während der ich mir keine Post nachschicken ließ, und habe nur mit Mühe und Pein eure redseligen neomessianischen Gründungsprojekte von A bis Z durchlesen können. Auf meiner Reise hörte ich Sturzwellen brausen, Wasserfälle dröhnen, Waldbrände brodeln, Gewitterwolken und Felsblöcke krachen und die Sonne in meinem Blut rumoren; in allen diesen Geräuschen war Tat, unabweisbar sich fortpflanzende Tat. Aus euerm überschwänglichen Worttausch höre ich bloß die Untätigkeit seufzen, die sich gerne betäterätätigen möchte, wüßte sie nur den Weg und das Ziel; und deshalb seufzt sie bezeichnenderweise in einem schauerhaften Deutsch. Da ist viel vom guten Willen die Rede, von der Einheit, der Wahrheit, der Wesenhaftigkeit und andern mystischen Abstraktionen; aber *welches* Gute gewollt

253. Arc. Ms. Var. 350/zajn 46 (Rang an Dehmel, 23./30. 6. 1914), vgl. L. Jäger, *Messianische Kritik*, S. 51 f.

254. Ebd. (bei Jäger ausgelassen).

werden soll, auf *was* für wesentliche Wahrheiten hin ihr euch selbst und Andre einigen wollt, davon kri[e]gt man kein Jota zu hören«. <sup>255</sup>

Mit Beginn des Ersten Weltkriegs begann der Kreis zu zerfallen, »die holländischen und skandinavischen Teilnehmer – Landauer stand ihnen nahe – neigten dem Pazifismus zu; Buber, Gutkind und vor allem Rang wurden von der deutschen Kriegsbegeisterung der ersten Wochen ergriffen.« <sup>256</sup> Dieser, der noch unmittelbar vor Kriegsbeginn van Eeden verzweifelt um die Einberufung des Forte-Kreises bat – als könnte dadurch das Blutvergießen vermieden werden – meldete sich, trotz fortgeschrittenen Alters, als Freiwilliger und wurde für den Dienst in der Etappe akzeptiert. <sup>257</sup> Van Eeden blieb dagegen Pazifist und kritisierte vor allem den deutschen Einmarsch in das neutrale Belgien in zwei Rundschreiben an die Mitglieder des Forte-Kreises, sogenannten »Kreisbriefen«, vom 10. August und 19. September 1914. <sup>258</sup> Er legte auch einen »Offenen Brief an unsere deutschen Freunde« bei, der in der niederländischen Wochenschrift *De Amsterdammer* am 6. September 1914 erschienen war. Van Eeden ließ ihn in einem Schrei über die Geschehnisse von Löwen gipfeln: »Löwen, das wundervolle Löwen ist verwüstet worden, und die Bevölkerung hingeschlachtet oder vertrieben. Verwüstet durch die deutsche Armee, die ja die *Kultur* gegen den russischen Barbarismus verteidigen soll!« <sup>259</sup>

Rang reagierte schon auf den ersten Brief und den Artikel äußerst gereizt und schrieb Buber: »Ich erhielt von van Eeden außer dem allgemeinen Brief, der auch Sie überrascht und betrübt hat, noch einen zweiten eigenen, der auch im *Ton* sich vergriff und von einer Holländerei des Geistes zeugt, die aus dem Donner der Weltgeschichte nur die Störung der Bürgerruhe hört. Begleitet war der Brief von der Zusendung eines Zeitungsartikels, in dem den Deutschen – angeblich von einem Deutschen – die allgemeine Verachtung ausgesprochen wurde. Eeden ist für mich ein erledigter Mann und ich betrachte ihn nicht mehr zu *unserem* Kreise gehörig.« <sup>260</sup> In dem persönlichen Brief, der Rang so in Rage brachte, hatte van Eeden als Antwort auf einen Brief vom 20. August unter anderem

255. Arc. Ms. Var. 350/zajn 46 (Dehmel an Rang, 21.7.1914), vgl. C. Holste, *Der Forte-Kreis*, S. 294 (Auszüge).

256. L. Jäger, *Messianische Kritik*, S. 53 f.

257. Arc. Ms. Var. 350/zajn 46 (Rang an van Eeden, 31.7.1914).

258. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/zajn 46 (van Eeden an den Forte-Kreis, 10.8. und 19.9.1914).

259. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/zajn 46. Zum deutschen »Strafgericht« in Löwen, als in der Nacht vom 26.8.1914 mehrere hundert Zivilisten erschossen und die Universitätsbibliothek zerstört wurden, vgl. W. Schivelbusch, *Die Bibliothek von Löwen*, S. 15-19.

260. M. Buber, B I, S. 366 f. (Rang an B., 18.9.1914).

geschrieben: »Lieber Freund, Sie haben einen patriotischen Rausch, Sie sind betrunken. [...] Unter diesen Umständen wäre es vielleicht besser, mit jeder Antwort zu warten, bis Sie ausgeschlafen haben. Wenn der Kreis einmal wieder nach dem Kriege zusammenkommt, so werden Sie sich da zu verantworten haben.«<sup>261</sup>

Aber sogar Landauer, der den Krieg strikt ablehnte, war von dem Zeitungsartikel van Eedens irritiert. Er antwortete ihm: »Zu den ›deutschen Freunden‹, an die sich der von Ihnen übersandte ›Offene Brief‹ wendet, gehöre ich nicht.«<sup>262</sup> Nachdem van Eeden ihm recht gegeben hatte, schrieb er darüber beglückt an Buber: »Mir bleibt van Eeden, trotz mancher Schiefheiten und Beeinflussungen vom Milieu, denen auch er nicht entgeht, in dem Ernst seiner Verzweiflung sehr lieb; und ich freue mich, daß ich ihm in einer Zeit ein Trost sein kann. Ich habe gestern etwas abrupt abbrechen müssen, wir wollen uns bald wiedersehen.«<sup>263</sup> Offensichtlich war es zwischen ihm und Buber zu Meinungsverschiedenheiten über Forte-Kreis und Krieg gekommen.<sup>264</sup>

Auch was van Eeden anging, differierte beider Sicht in beträchtlichem Maß. Buber antwortete spät auf Rundschreiben und Artikel, wobei er seinerseits einen Brief beilegte – 1915 sollte er in überarbeiteter Form unter dem Titel »Bewegung« im *Neuen Merkur* veröffentlicht werden –, der »vor mehr als zwei Wochen« verfaßt worden »und dann, weil meine Frau schwer erkrankte, liegen geblieben« war.<sup>265</sup> Weil Buber das aber erst Mitte Oktober tat, vermutet Mendes-Flohr mit Recht, daß darin nicht der einzige Grund für sein Zögern lag. Offensichtlich war er sich länger nicht darüber im klaren, was er van Eeden überhaupt antworten wollte.<sup>266</sup> Dieser erwiderte seinerseits auf Bubers Zusendung mit einer Postkarte, auf der das von ihm bewohnte Haus seiner Kolonie »Walden« bei Bussum zu sehen ist: »Lieber Buber, ich höre dass Ihre Frau ernstlich erkrankt ist. Schreiben Sie mir doch wenn es besser geht und die Gefahr vorüber. Ich möchte Ihren Brief beantworten, will es aber nicht tun ehe Sie aus den schlimmsten Sorgen sind. Mit bestem Gruss Ihr getreuer F.v. E.«<sup>267</sup>

An den Forte-Kreis insgesamt wandte sich van Eeden wieder am 21. November. Man darf vermuten, daß er folgendes vor allem an die

261. Brief van Eeden an Rang, 27. 8. 1914, zitiert nach: C. Holste, *Der Forte-Kreis*, S. 48.

262. G. Landauer, LGB II, S. 3 (an van Eeden, 22. 9. 1914).

263. Arc. Ms. Var. 350/61.4,7 (Landauer an B., 29. 9. 1914).

264. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/61.4,8 (Landauer an B., 10. 10. 1914).

265. M. Buber, B I, S. 373 (an van Eeden, 16. 10. 1914). Die Kopie in Arc. Ms. Var. 350/zajn 46 datierte Buber später handschriftlich auf Anfang September.

266. Mendes-Flohr, S. 166 Anm. 11.

267. Arc. Ms. Var. 350/184,5 (Van Eeden an B., 25. 10. 1914).

Adresse der Deutschen schrieb: »Ich verkenne nichts von allem Grossen und Gewaltigen was dieser Krieg ans Licht gebracht hat. Für mich ist es aber alles nur Verheissung. Es zeigt nur neue, nie geglaubte Möglichkeiten an. Die bis jetzt *nicht* verwirklicht sind. Eben weil es an Freiheit und Gerechtigkeit dabei fehlt, und weil zugleich auch Hass und Beschränkung, bis zur Verblödung und Verdummung, sich sogar in den Allerbesten gezeigt haben.«<sup>268</sup> Landauer antwortete ihm: »Wollen Sie wirklich noch einen Kreisbrief schreiben? Ich finde, diese Briefschreiberei stiftet mehr Verwirrung und Erregung als Klarheit und Besänftigung. Nötig wäre – jetzt – eine persönliche Begegnung der ursprünglichen Acht. Diesen Antrag an den Kreis stellen jetzt Buber und ich; sie werden dieses Schriftstück wohl in den nächsten Tagen erhalten.«<sup>269</sup> Zu diesem Treffen sollte es jedoch nicht mehr kommen.<sup>270</sup> Der Forte-Kreis hatte de facto mit dem ersten Kriegswinter aufgehört zu existieren, wenn auch erst Gustav Landauer ihm im Sommer 1915 mit einer Erwiderung an Borel ein anständiges Begräbnis verschaffte.<sup>271</sup>

## 12. Der Kriegsbuber

Was Ausdrucksweise und Denkfiguren angeht, stehen *Daniel*, Inbegriff von Bubers Philosophie um 1913, und sein Auftreten im Forte-Kreis, Ort ihrer erhofften Verwirklichung, in einer engen Verbindung zu den Arbeiten der ersten Kriegsjahre. Mendes-Flohr hat als erster darauf hingewiesen.<sup>272</sup> Die Faszination für Erlebnis und Gefahr konnte vermeintlich hier ihre erhoffte Befriedigung finden. Besonders was den Forte-Kreis angeht, wird diese Nähe an einem Beispiel deutlich. Der letzte Absatz des aus Tagebuchaufzeichnungen hervorgegangenen, ursprünglich titellosen Aufsatzes, der im September 1914 im *Zeit-Echo* erschien und verändert als »Richtung soll kommen!« im März 1915 in den *Masken* wiederabgedruckt wurde, hat eine fast wörtliche Entsprechung in einem undatierten handschriftlichen Manuskript, das sich im Martin Buber-Archiv befindet und in den Zusammenhang des Forte-Kreises gehört.<sup>273</sup> Im Fre-

268. Arc. Ms. Var. 350/zajn 46.

269. G. Landauer, LGB II, S. 14 (an van Eeden, 27. 11. 1914). Zum angesprochenen Brief von ihm und Buber, vgl. M. Buber, B I, S. 382-384 (B. und Landauer an den Forte-Kreis, Ende November 1914) = G. Landauer, LGB II, S. 14-16.

270. Vgl. M. Buber, B I, S. 384f. (Van Eeden an B., 4. 12. 1914) sowie C. Holste, *Der Forte-Kreis*, S. 51.

271. Vgl. G. Landauer, LGB II, S. 71-82 (an den Forte-Kreis, 22. 8. 1915).

272. Mendes-Flohr, S. 132.

273. Arc. Ms. Var. 350/zajn 46.

derik-van-Eeden-Archiv der Universitätsbibliothek Amsterdam existiert ein damit eng verwandtes anderes Manuskript, das März 1914 datiert ist. Beide bilden die Vorlage für Bubers Beitrag zum *Almanach der Neuen Jugend auf das Jahr 1917*. Der hier diskutierte Abschnitt ist dort freilich nicht enthalten, ebensowenig wie in der Amsterdamer Version. Daraus kann man schließen, daß jener, weil er hier fehlt, sich aber in den Texten der Kriegszeit findet, nach März und vor Mitte September 1914 verfaßt wurde. Darum ist er aber nicht notwendigerweise ein Produkt der ersten Kriegswochen. So kommt in ihm die Vokabel »Krieg« überhaupt nicht vor. In den Überlegungen des Forte-Kreises ist er jedoch tief verwurzelt, und von dessen Teilnehmern schien auch Buber im Krieg einen Anlaß gefunden zu haben, sich wirklich zu »betätertätigen« – um mit Dehmel zu sprechen.

Diese Zusammenhänge zeigen den »Kriegsbuber«, wie man den Verfasser der Schriften der ersten Kriegsjahre zu nennen sich angewöhnt hat, zwar nicht in einem ganz neuen Licht.<sup>274</sup> Sie machen aber deutlich, in einer wie starken Kontinuität er zum Denken der Vorkriegszeit steht. Die Begriffe und Figuren der Kriegsschriften sind in Friedenszeiten geprägt und entworfen worden. Gewiß war Buber zu Beginn des Kriegs in eine geistige und moralische Krise geraten. Sie wollte er durch enthemmten Patriotismus lösen, wovon die Texte ein beredtes Zeugnis ablegen. Von einer deutschnationalen und bellizistischen Begeisterung befallen, wie viele andere liberale und linke Intellektuelle auch, ließ Buber sein ganzes Denken im Kriegserlebnis und in der Hoffnung auf eine aus ihm geborene Bewegung der Erneuerung zusammenschießen, die er in einer religiösen Tonlage vortrug. Heutigen Lesern, vor allem in Deutschland, ist dergleichen fremd geworden. Umso mehr muß man, will man darüber urteilen, Fairness walten lassen, ungeachtet des sich einstellenden Befremdens.

Nur eine Minderheit der akademischen, intellektuellen und künstlerischen Prominenz vermochte es, sich des Furors zu entschlagen.<sup>275</sup> Hugo Ball (1886-1927) zählte nach kurzer Begeisterung zu ihr, vor allem aber Gustav Landauer, der die Opposition gegen den Krieg auch Freunden wie Mauthner und Buber gegenüber vertrat. Liest man genauer, erfährt man aber auch, wieviele junge Männer nicht Soldaten sein wollten. Walter Benjamin, Georg Lukács (1885-1971) und Gershom Scholem sind nur

274. Zu diesem Ausdruck als Bezeichnung für den Bellizisten Buber, vgl. erstmals Mendes-Flohr, S. 135.

275. Vgl. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, P. Mendes-Flohr, *The »Kriegserlebnis« and Jewish Consciousness*, die Aufsätze in W. J. Mommsen/E. Müller-Luckner, *Kultur und Krieg* und E. Zechlin, *Die deutsche Politik und die Juden*.

die prominentesten unter ihnen.<sup>276</sup> Bernhard Reichenbach (1888-1975), ein damaliger Freund Benjamins, erklärte im Rückblick: »Das schwerste Erlebnis, in das wir damals gestürzt wurden, war dieses plötzliche Bewußtsein der Isolierung von der großen Mehrzahl.«<sup>277</sup> Aber nicht nur die Menge, sondern auch viele Professoren und Intellektuelle waren vom angeblich »geopolitisch begründeten Tragizismus der deutschen Situation« wie gebannt.<sup>278</sup> Bubers Lehrer, Georg Simmel, etwa schrieb im November 1914 an Margarete Susman:

»Wir kämpfen mit unseren Körpern sozusagen um den Körper von Deutschland. Allein er ist eben der Körper der *Seele* von Deutschland. Gewiß liegt mir, als Individuum, nur an meiner Seele und den idealen Werten, die sie trägt; allein wenn ein Rowdy mich überfällt, so kämpfe ich dennoch, mit Einsatz aller meiner Kräfte, um meinen Körper mit ihm, obgleich dieser Körper mir ziemlich gleichgültig ist; aber ohne ihn kann die Seele, die mir nicht gleichgültig ist, eben nicht existieren. Was jetzt bedroht ist, ist *der* Körper von Deutschland, ohne den seine Seele nicht existieren kann. Wir kämpfen sozusagen weder um die Seele noch um die Idee, sondern darum, daß diese Seele und diese Idee in der *Form der Wirklichkeit* leben können. [...] In einer logisch freilich nicht recht ausdrückbaren Art ist das Ganze und das Einzelne überhaupt nicht mehr geschieden, Deutschlands Leben und Verderben ist *unmittelbar* mein eigenes Leben und Verderben. [...] Und dann ist noch anderes dabei, was überhaupt nicht begründet und gerechtfertigt werden kann: ich *liebe* Deutschland, wie man einen Menschen liebt und das eigene Sein und Haben für ihn einsetzt und es nicht ertragen könnte, daß er zugrunde geht. Solche Liebe hat mit keiner ratio, mit keiner ›Idee‹ zu tun, sondern lebt in einer völlig anderen Schicht, sie ist schlechthin eine Tatsache des Seins, in ihrem eigentümlichen Festigkeitsmaße nur vergleichbar der Tatsache des Sittengesetzes wie Kant und Fichte es vorstellten.«<sup>279</sup>

Kampf um den »Körper von Deutschland, ohne den seine Seele nicht existieren kann«, getragen von einer gewaltigen Liebe – »ich liebe Deutschland, wie man einen Menschen liebt« –, diese Bekenntnisse verdeutlichen die Rationalisierung einer höchst aufgewühlten emotionalen Befindlichkeit selbst der Klügsten. Zugleich stellen sie aber auch, zumindest was die kollektiven Phantasmen angeht, die sie beinhalten, einen Aspekt des apokalyptischen Endkampfes mit dem Grauen und der Zerstörung dar, die gleichsam die dunkle Seite messianischer Hoffnungen von Judentum und Christentum ausmachen.

276. Vgl. G. Scholem, *Walter Benjamin*, S. 27 f., G. Lukács, *Briefwechsel*, S. 359 (an Jaspers, 9. 9. 1915), G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, S. 65 f.

277. Zit. in: *Walter Benjamin*, S. 47.

278. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, S. 61.

279. G. Simmel, Brief an Margarete Susman, S. 309 f. (Hervorhebung im Original).

In einem berühmten Vortrag auf der Eranos-Tagung 1959, »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«, erklärte Scholem: »unter dem Aspekt der Halacha erscheint das Judentum als ein wohlgeordnetes Haus, und es ist eine tiefe Wahrheit, daß ein wohlgeordnetes Haus ein gefährlich Ding ist. In dieses Haus dringt von der messianischen Apokalyptik her etwas ein, was ich vielleicht am besten als einen anarchischen Luftzug bezeichnen möchte. Hier ist ein Fenster offen, durch das Winde hineinwehen, von denen nicht ganz ausgemacht ist, was sie mit sich bringen.«<sup>280</sup> In diesem pneumatischen Bild sollte die messianische Befreiung in ihren Auswirkungen auf das Judentum beschrieben werden, wie sie sich, mögliche Katastrophen entbindend, auch immer zutrüge. Zumindest könne sie, dessen war Scholem sich sicher, bis zur »Verwandlung und Krise der Tradition« führen.<sup>281</sup> Geschähe dies, so würde die Tora ihr »noch nicht entdecktes Gesicht reiner Positivität enthüllen«, und »[a]n die Stelle der nationalen und politischen Utopie tritt, ohne sie eigentlich zu abrogieren, aber als nun sich öffnender Kern, die mystische Utopie.«<sup>282</sup>

Wenngleich sich die Erlösung »in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gesellschaft«, interessierte sich Scholem für ihre Auswirkungen auf das Leben der Völker nur en passant.<sup>283</sup> Für Buber stellte hingegen der Messianismus, »die am tiefsten originale Idee des Judentums«, auch »die Idee der absoluten Zukunft« dar, »die aller Realität der Vergangenheit und Gegenwart gegenübersteht als das wahre und vollkommene Leben«, denn mit ihr »hat der Jude sich unterfangen, ein Haus für die Menschheit zu bauen, ein Haus des wahren Lebens.«<sup>284</sup> Der messianische Aufbau, den Buber für die Menschheit insgesamt erhoffte, sollte im Spätsommer und Herbst 1914 jedoch falschen Plänen folgen, wie man an diversen Briefstellen erkennen kann.

In der ersten Septemberhälfte erklärte Buber gegenüber Ernst Elijah Rappoport (1889-1952) noch ganz allgemein: »Die Zeit ist freilich wunderschön, mit der Gewalt ihrer Wirklichkeit und mit dieser ihrer Forderung an jeden von uns.«<sup>285</sup> Am Monatsende schrieb er an den ins Feld einrückenden Hans Kohn (1891-1971) nach Prag schließlich einen vor Bellizismus schier berstenden Brief:

280. G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, S. 45.

281. G. Scholem, Die Krise der Tradition, S. 175.

282. G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee, S. 50.

283. Ebd., S. 7, vgl. S. 17 (»der Endkampf zwischen Israel und den Heiden«).

284. M. Buber, DR, S. 91 (= RGA, S. 58 = Ju], S. 41). Es gibt in diesen Überlegungen eine Nähe zu H. Cohens Vorstellung von der »messianischen Menschheit«, vgl. ders., Religion und Zionismus, S. 323 f.

285. M. Buber, B I, S. 365 (an Rappoport, 10.9.1914).



»Was Sie mir von der Stimmung sagen, hat mich einigermaßen enttäuscht. Hier ist es ganz anders: nie ist mir der Begriff ›Volk‹ so zur Realität geworden wie in diesen Wochen. Auch unter den Juden herrscht fast durchweg ein ernstes großes Gefühl. In der Millionenschar derer, die sich freiwillig meldeten, waren Karl Wolfskehl [(1869-1948)] und Friedrich Gundolf [(1880-1931)]; dieser ist auch genommen worden. Ich selbst habe leider gar keine Aussicht verwendet zu werden; aber ich versuche auf meine Weise mitzutun. [...] Für jeden, der in dieser Zeit sich aufsparen will, gilt das Wort des Evangelium Johannis: ›Wer sein Leben liebt, wird es verlieren.‹ Richten Sie Robert [Weltsch (1891-1982)] und den anderen Freunden unsere Grüße aus und seien Sie selbst von uns allen herzlich begrüßt. Glück auf den Weg! Wenn wir Juden doch fühlten, ganz durchfühlten, was dies uns bedeutet: daß wir unsern alten Schild *Nicht mit Gewalt sondern mit Geist* [Sach 4,6] nicht mehr brauchen, da Kraft und Geist nun eins werden sollen. Incipit vita nova!«<sup>286</sup>

Bubers Enthusiasmus ist zwar von einer Vorstellung getragen, die damals gleichsam epidemisch zum Ausbruch kam: daß es jetzt *ein Volk* in Deutschland gebe, ungeachtet aller realen gesellschaftlichen Unterschiede. Auch ist seine Kriegsbegeisterung besonders mit Bildung befrachtet. Der lateinische Ausruf am Ende erinnert an denjenigen Nietzsches, »Incipit tragoedia«, aber auch an Vorstellungen der Wiedergeburt und des Neuanfangs, die Dante für die europäische Literatur kanonisch gemacht hat.<sup>287</sup> Vor allem aber bewegte sich Buber in religiösen Bildern, indem er zwei Bibelstellen messianischen Inhalts paraphrasierte, einmal von Jesu bevorstehender Verherrlichung (Joh 12, 25), dann aus einer der Verheißungen über Serubbabel (Sach 4,6), freilich mit verändertem Wortlaut, denn beim Propheten ist vom »Geist Gottes« die Rede.<sup>288</sup> Die Stelle aus dem Johannesevangelium setzte er auch an des Ende von »Pescara, an einem Augustmorgen«, seiner ersten Veröffentlichung im Krieg.<sup>289</sup> Bezeichnenderweise stammen die Zitate aus beiden Testamenten, als wäre, da nun das deutsche Volk *eins* sei, auch der endzeitliche Heilsbringer von Juden und Christen *einer*.

Diese Mischung von Bildung, Religion, Kriegspropaganda und Einheitseuphorie kennzeichnen Bubers öffentliche Äußerungen dieser Zeit insgesamt, so auch das Kriegsgedicht, das er Willy Stehr (1896-1915) widmete, dem ältesten Sohn des schlesischen Dichters Hermann Stehr (1864-1940), mit dem er gut bekannt war und sich in den ersten Kriegs-

286. M. Buber, B I, S. 370f. (an Kohn, 30.9.1914).

287. Vgl. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KGW V. 2, S. 14 u. ö. Dieser Aufruf findet sich öfter am Ende von Briefen, denen er dann besonderes Gewicht verleihen soll, vgl. M. Buber, B I, S. 542 (an Rappeport, 27.10.1918).

288. Vgl. E. Simon, Geleitwort, S. 16, der in seiner Interpretation aber einen anderen Schwerpunkt setzt.

289. Vgl. in diesem Band, S. 278.

monaten eng verbunden fühlte. Nachdem der Junge gefallen war, kondulierte er den Eltern immer noch mit patriotisch überhöhten Worten:

»Ich bringe es nicht übers Herz, Sie in diesem Augenblick durch einen Besuch in Ihrem Schmerze zu stören, empfinde aber doch das tiefe Bedürfnis, Ihnen zu sagen, dass ich mit ganzer Seele miterlebe, was Ihnen und den Ihren an grossem Leid widerfahren ist. Wir haben ihn, den jungen Helden, der Ihnen genommen worden ist, ja alle herzlich lieb gehabt und ich kann aus eignem Gefühl ermessen, was dieser Verlust den Seinen bedeutete. Aber ich weiss auch, dass über Ihren Häuptern wie über denen der Hunderttausende, die das gleiche Los betroffen hat, ein gewaltiger und wundersamer Trost schwebt: mit ihrem Schicksal ist das Schicksal des Vaterlandes unlöslich verwoben, das neue, grosse Deutschland ersteht aus diesem Blut und diesen Tränen. Wie bei den Griechen die geweihte Schar der bewaffneten Jünglinge genannt wurde, die in den Zeiten höchster Not hinauszog, sich eine neue Heimat zu suchen, so werden uns fortan die Jünglinge heissen, die sich heute der Deutschen Sache dargebracht haben: der heilige Frühling. Ihr Opfertod schafft aus der alten Heimat eine neue, und deren Geschlechter werden es ihnen ewig gedenken. Diese teuren jungen Leben sind die Grundsteine, auf denen der Bau der deutschen Zukunft, und das heisst: der Menschheitszukunft errichtet wird. Möge diese erhabene Gewissheit Ihr Herzeleid lindern! Ihr Ihnen treu ergebener.«<sup>290</sup>

Stehr dankte, auch im Namen seiner Frau, und schrieb: »Mein lieber Buber, ach, weißt Du, wenn das Herz alles einsähe, was ihm der Geist sagt, daß er es an der Seele erfahren hat, ginge alles ganz leicht. Aber zu Zeiten werden unsere tiefsten Erkenntnisse uns recht schwer und zu der Trauer kommt noch eine andere, daß man lange nicht mehr so zuckend, so leidenschaftlich trauern kann als sonst. Doch ich weiß, das sind nur schwarz-dunkle Wolken, die dem Stillen eher verschwinden. Nimm meinen und meiner Frau herzlichsten Dank für Dein getreues Beimirstehen, Dein Hermann Stehr.«<sup>291</sup>

Gegenüber dem Schriftsteller Alfons Paquet (1881-1944) kam Buber auch auf die Stellung der Juden zum Krieg zu sprechen. Jener hatte in seinen Büchern, in denen er mit großer Sympathie über die zionistischen Siedlungen in Palästina berichtete, unter anderem erklärt:

»Zu den Folgen des blutigen Streites, den wir plötzlich um unseres deutschen Daseins willen führen müssen, gehört für uns, in denen das Herz Europas schlägt, die Herstellung eines innigen Verhältnisses zum Morgenland. Es ist eine Wiederherstellung; der Traum der Stauer in einem jugendlich verwandelten Geschlecht. Einst soll aus den reifen Kräften des Westens das uralte Asien, das Mutterland, den Glanz

290. Arc. Ms. Var. 350/764.I, 6 (an Stehr, undatierter Entwurf, Unterschrift fehlt).

291. Arc. Ms. Var. 350/764,5 (Stehr an B., 9.7.1915).

seiner Größe, seiner Schönheit, seiner Geistesmacht erneuern. Für uns Europäer ist die gewaltige Landscholle, deren boräische Halbinsel wir bewohnen, die Heimat alles geistigen Lichts, aller Versenkung in das Geheimnis unseres Wohnens hier auf Erden, die Landschaft der Länder. Palästina ist von ihr ein kleiner Teil. Aber diesem schmalen und kurzen Boden zwischen Wüste und Meer sind wir besonders nah durch die Wurzeln des Glaubens und durch sein eigenes Volk, das wie ein Teil des unsrigen in unserer Mitte wohnt.«<sup>292</sup>

Paquets Ausführungen hier berührten sich eng mit Überlegungen Bubers. In einer Prager Rede von 1912, die 1915 in *Der Neue Merkur* erschien – sie sollte Landauers Ärger erregen – und die für die Buchveröffentlichung im Folgejahr umgearbeitet wurde (sie erhielt einen neuen Titel, »Der Geist des Orients und das Judentum«), erklärte er vom »Grundprinzip des Orients«, es habe »in dem kleinsten und spätesten« seiner Völker, »an der räumlichen Scheide zwischen Morgen- und Abendland gesiedelt und an der zeitlichen Scheide zwischen Blüte des Morgenlands und Blüte des Abendlands sich erschließend, [...] eine Wendung erfahren, welche das Geschick der Menschheit für die bis zu uns reichende Epoche entschieden hat.«<sup>293</sup> Gemeint ist das Judentum, das »[d]urch die Inbrunst seiner Forderung der Umkehr und durch die Inbrunst seines Glaubens an die Macht und Herrlichkeit der Umkehr, durch seine neue Magie, die Magie der Entscheidung, [...] den Okzident für die Lehre des Orients gewonnen« hat.<sup>294</sup>

Die Debatte über das Orientalische am Judentum und das Ostjudentum als solches wurde während des Kriegs auch in Bubers Zeitschrift *Der Jude* geführt. Bis zu seinem Ende aus wirtschaftlichen Gründen 1924 sollten dort ost- und westjüdische Stimmen gleichermaßen zu Wort kommen, um so »alle ›lebendigen Kräfte‹ des Judentums« zu sammeln.<sup>295</sup> Daß man innerhalb des Ostjudentums auch für die Mittelmächte werben wollte – oder es zumindest diesen Anschein hatte –, mochte deutschen Vorstellungen entsprochen haben.<sup>296</sup> Es war jedenfalls ein Grund, daß die Zeitschrift, nach anfänglichem Zögern, überhaupt lizenziert wurde und erscheinen konnte.<sup>297</sup> Freilich gab es dort auch Beiträge, die sich an Überlegungen zu einer solchen Allianz überhaupt nicht beteiligten, son-

292. A. Paquet, *In Palästina*, S. 2.

293. M. Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 20 (= RGA, S. 77 f. = JuJ, S. 51 f.).

294. Ebd., S. 29 (= RGA, S. 84 = JuJ, S. 56).

295. M. Buber, B I, S. 429 (Brod an B., 2.5.1916), vgl. S. Cresti, Aporien der jüdischen Identität, S. 253. Zu einer Darstellung dieser Zeitschrift insgesamt, vgl. E. Lappin, *Der Jude*.

296. Vgl. G. Schaefer, *Biographischer Abriß*, S. 48 f.

297. Vgl. E. Gottgetreu, *Martin Bubers »Jude«*, S. 18.

dern sich mehr an der Angst der Deutschen vor einer möglichen Einwanderung armer russischer und galizischer Juden stießen, wie es vor allem Gustav Landauer tat. In »Ostjuden und Deutsches Reich« forderte er »ein Fremdenrecht«, keine »Ausnahmegesetze gegen völlig Rechtlose«. <sup>298</sup> Obwohl der Aufsatz schon im Dezember 1915 vorlag und für das erste Heft des *Juden* geplant war, konnte er wegen Schwierigkeiten mit der Zensur erst im Oktober 1916 erscheinen. <sup>299</sup> Die Leser nahmen die Zeitschrift begeistert auf, wie ein Brief von Franz Rosenzweig an die Eltern zeigt. »Seht Ihr eigentlich manchmal den Buberschen ›Juden‹ an, wenn ich ihn zurückschicke? Es ist doch etwas Großes, daß hier endlich einmal eine jüdische Veröffentlichung da ist, die man ohne ständiges Schamgefühl wegen Affektiertheit, Verlogenheit und fürs-Parkett-Reden ansehen kann.« <sup>300</sup>

Im ersten Heft des *Juden* erschien auch von Paquet ein Artikel, in dem das Verhältnis der Deutschen zu den Juden und das der deutschen Juden zu den Ostjuden erwogen wurde. Bevor er zu einer aus heutiger Sicht höchst verwunderlichen Prognose kam, erklärte er, die entscheidende Frage der Zukunft sei »gläubig oder nicht gläubig; und davon wird letzten Endes alles abhängen, auch die Wahl der Bundesgenossen aus den großen Heerlagern der Welt. Aber in einem solchen Zwiespalt wird auch ein Volk seine Wurzeln tiefer treiben müssen; ein Volk von durchaus orientalischer Affinität wird sie nur in einer orientalischen Zukunft finden können, zumal ja auch die Zukunft Europas nicht amerikanistisch, sondern orientalistisch sein wird.« <sup>301</sup>

### 13. Ernüchterung

Im Mai 1916 geriet Bubers Kriegsenthusiasmus in eine tiefe Krise, die ihn auf zunehmende Distanz zur offiziellen Politik gehen ließ. Einen entscheidenden Einfluß übte dabei ein Brief aus, den ihm Landauer nach einem Besuch in Heppenheim schrieb, wohin der Freund mit seiner Familie im Frühjahr 1916 gezogen war. In ihm reagierte er auf diverse Veröffentlichungen Bubers mit großer Empörung. Landauer warf ihm »Ästhetizismus und Formalismus« vor und sprach ihm jedes Recht ab, »über die politischen Ereignisse der Gegenwart, die man den Weltkrieg

298. G. Landauer, *Ostjuden und Deutsches Reich*, S. 186.

299. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/62d, 27 (an Landauer, 17. 12. 1915) und M. Buber, B I, S. 413-415 (an Landauer, 24. 12. 1915) und S. 415 f. (Landauer an B., Weihnachten 1915) = G. Landauer, LGB II, S. 115 f.

300. F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften* I.1, S. 217 (an die Eltern, 4. 9. 1916).

301. A. Paquet, *Gedanken zum jetzigen Problem*, S. 24 f.

nennt, öffentlich mitzureden und diese Wirrnisse in Ihre schönen und weisen Allgemeinheiten einzuordnen: es kommt dabei völlig Unzulängliches und Empörendes heraus.«<sup>302</sup>

Seine Kritik entzündete sich an einer Aussage in Bubers »Der Geist des Orients und das Judentum«, in der »Sie neben den Griechen der Perikleischen Zeit oder den Italiener des Trecento ›den Deutschen unserer Tage stellen, unter Ausschluß der Deutschen früherer Zeiten und unter Ausschluß aller anderen Nationen.«<sup>303</sup> So zählte Buber den aktuellen Krieg zu den Gipfelpunkten abendländischer Geschichte, wobei er es nicht so genau nahm, zwischen einer Epoche des Aufbruchs, wie dem Trecento, und einer der Reife, wie dem klassischen Zeitalter Athens, zu unterscheiden.<sup>304</sup> Daran lag auch Landauer nichts, ging es ihm doch um keine historische Debatte, sondern um den Vorwurf der Kriegspropaganda.

»Mitten in diesem Kriege und im Zusammenhang mit der Kriegspolitik Deutschland abzusondern von allen anderen europäischen Staaten, diesen ihre Schuld an den Völkern des Orients vorzuhalten, Deutschland als einzig berufene Erlösernation hinzustellen, ohne Einschränkung, ohne Hinweis darauf, wie Deutschland in den letzten Jahrzehnten mit Eroberungskolonisation nachzuholen bemüht war, was es aus äußeren Gründen versäumt hatte – →Völker Europas, wahrte eure heiligsten Güter u. s. w., u. s. w. –, das ist Kriegspolitik, ist Offiziosentum.«<sup>305</sup> Buber habe sich also von einer, man ist versucht zu sagen: messianischen Größe, blenden lassen, in der »Deutschland als einzig berufene Erlösernation« erschien. Wenn er damit im deutschen Judentum auch nicht allein stand, so nimmt das Landauers scharfer Kritik nichts von ihrer Berechtigung.<sup>306</sup>

Buber hatte in einer Rede an Chanukka 1914 vor der Berliner Zionistischen Vereinigung, die in der Losung zum ersten Heft des *Juden* auszugsweise wiederabgedruckt worden war, folgendes erklärt: »Jetzt aber hat der Jude in dem katastrophalen Vorgang, den er in den Völkern miterlebte, bestürzend und erleuchtend das große Leben der Gemeinschaft entdeckt.

302. M. Buber, B I, S. 434 (Landauer an B., 12. 5. 1916).

303. A. a. O. Zum Zitat, das Landauer kritisierte, vgl. M. Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 11. In späteren Ausgaben änderte Buber »den Deutschen unserer Tage« in »den Deutschen des Jahrhunderts Goethe«, vgl. ders., RGA, S. 71 (= JuJ, S. 47).

304. In einem Aufsatz von 1900 hat er noch das Quattrocento als »Krone der Geschichtszeiten« gefeiert, vgl. M. Buber, *Jüdische Renaissance*, S. 11.

305. M. Buber, B I, S. 434 (Landauer an B., 12. 5. 1916).

306. So wollte etwa H. Cohen »in der Einheit, die der deutsche Geist in seiner Wissenschaft und seinem Staate darstellt, den Weg der Vorsehung zur Erreichung des messianischen Zieles« erkennen, vgl. ders., Antwort auf das offene Schreiben, S. 340. Zur jüdischen Begeisterung am Krieg, vgl. R. Horwitz, *Voices of Opposition*, S. 233-35, zu dessen Deutung durch jüdische Denker, vgl. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, S. 305-352 und E. Zechlin, *Die deutsche Politik und die Juden*, S. 86-101.

Und es hat ihn erfaßt. Er blieb nicht Atom; er wurde mitgerissen; er schloß sich glühend der Gemeinschaft an, die ihm so ihr Leben offenbarte, – der Gemeinschaft, *die ihn in diesem Augenblick am stärksten brauchte*. Wird ihn das der Gemeinschaft, *die ihn in der Ewigkeit braucht*, der tiefen Gemeinschaft seines Blutes und seiner Art weiter entfremden? Ich glaube, daß es ihn ihr wiederbringen wird. Gemeinschaftsgefühl ist in ihm erglommen, er fühlte in sich etwas entbrennen, wovor aller Nutzzweck zusammenfiel, er erlebte den Zusammenhang.«<sup>307</sup>

Landauer brachte Bubers Ausführungen auf die Formel »Nur überhaupt Gemeinschaft« – »[u]nd eben das nenne ich ästhetisch und formalistisch«.<sup>308</sup> Denn »irgendwie hätte zum mindesten erkannt werden müssen, daß unter den Hunderttausenden von Juden, sagen wir 23 bis 37 wären, die nicht aus Gefühl der übermäßigen Pflicht, nicht in leidenschaftlichem Verlangen in diesen Krieg gezogen wurden. Und wenn Sie das aus äußeren Gründen nicht konnten, dann hätten Sie, meine ich, nicht reden dürfen.«<sup>309</sup> Daß freie Meinungsäußerung in Kriegszeiten schwierig war, hatte Landauer selbst erfahren, hielt doch im Mai 1915 die Zensur »Ostjuden und Deutsches Reich«, seinen für den *Juden* verfaßten Aufsatz, immer noch zurück.

Auf diesen scharfen Brief antwortete Buber nicht. Erst mehr als einen Monat später schrieb er, sichtlich verletzt, aber wohl auch ermutigt durch eine Ansichtskarte, die ihm Landauer von einer Wanderung mit »herzlichen Grüßen« schickte: »Es ist mir in den letzten Wochen körperlich nicht sehr gut gegangen, so dass ich meine Pflichtarbeit nur eben zu leisten vermochte und die zu einer Fortsetzung unseres Gesprächs erforderliche Konzentration nicht aufbrachte [...] Aber ich hoffe bald für ein paar Tage nach Berlin kommen zu können, und dann können wir das Gespräch mündlich fortsetzen.«<sup>310</sup> Dazu kam es möglicherweise Anfang Juli, als Buber wegen der Teilnahme an einer Tagung in die Hauptstadt reiste. Mit Ausnahme zweier Postkarten, die Buber nach Hermsdorf schrieb, um die näheren Umstände des Besuchs zu vereinbaren, existieren davon keine Dokumente.<sup>311</sup> Dennoch scheint es zu einer Versöhnung gekommen zu sein, denn Landauer ging im nächsten erhaltenen Brief von August auf den Konflikt nicht mehr ein, sondern äußerte sich ganz euphorisch über

307. M. Buber, *Die Tempelweihe*, S. 241, vgl. ders., *Die Losung*, S. 2 (ohne Hervorhebung).

308. M. Buber, *BI*, S. 436 (Landauer an B., 12. 5. 1916).

309. Ebd., S. 436f.

310. Arc. Ms. Var. 350/61.5, 8 (Landauer an B., 11. 6. 1916) und 62e, 7 (an Landauer, 25. 6. 1916).

311. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/62e, 7a und 7b (an Landauer, 2. 7. und 7. 7. 1916).

den *Juden* und versprach seine Mitarbeit.<sup>312</sup> Dagegen hatte er im Brief von Mai noch erklärt: »Ein Blatt, das veröffentlicht, veröffentlichen darf, was Habsburg, Hohenzollern und die damit verbundenen Interessengruppen gerne hören, das Entgegengesetzte aber nicht, kann nicht mein Blatt sein.«<sup>313</sup>

Bubers Gesinnungswandel erfuhr freilich im Spätherbst 1916 eine unerwartete Unterstützung, als der preußische Kriegsminister die berüchtigte »Judenählung« anordnete.<sup>314</sup> In ihr sollte festgestellt werden, wieviele Juden in den einzelnen Teilen der Armee ihren Dienst versahen. Das Unternehmen konnte leicht für antisemitische Propaganda benutzt werden und war wohl auch aus solchen Motiven überhaupt begonnen worden. Es ließ Hoffnungen wie die Bubers, die Juden hätten nun endlich teil am »großen Leben der Gemeinschaft«, als Illusion erscheinen. Schließlich koinzidierten diese Geschehnisse auch mit der allgemeinen »Ideenwende von 1916/17«, die eine »Demobilisierung der Geister« unter »eher national gesinnt[en] konservativen Liberalen« auslöste und die Kriegsbegeisterung abklingen ließ.<sup>315</sup>

Eine Folge der Abkehr Bubers von jeder Kriegspropaganda stellt der kurze, in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlichte Aufruf »Was ist zu tun?« dar. Sein Autor hielt ihn selbst für eine Arbeit von Gewicht, nahm er sie doch in spätere Sammlungen seiner Werke auf. Zugleich kam mit ihr das kulturkritische und philosophische Frühwerk an sein Ende, weil hier die erste konsequente Abkehr von Erlebnismystik und Kriegsbegeisterung in der Öffentlichkeit erfolgte. In einer Art Rechenschaft erklärte Buber von Arbeiten aus dieser Zeit, sie müßten »als eine Klärung und nicht als eine Bekehrung« verstanden werden.<sup>316</sup> Deutlicher äußerte er sich in dem Vorwort zum zweiten Band der *Jüdischen Bewegung* »Unter meinen Aufzeichnungen finde ich, vom 14. September 1914 datiert, den Satz: ›Das Furchtbare, das geschieht, hat für mich einen dreifachen Zuspruch: Die Befreiung des mitteleuropäischen Menschen zur Öffentlichkeit, die Erweckung des russischen Menschen zum bauenden Leben, die Rettung Vorderasiens für eine semitische Regeneration.‹ Ich habe erst später erkannt, daß jeder dieser Vorgänge dem Wesen unserer Zeit ge-

312. Vgl. M. Buber, B I, S. 451 (Landauer an B., 22. 8. 1916).

313. M. Buber, B I, S. 437 (Landauer an B., 12. 5. 1916).

314. Zu ihr und den Folgen, vgl. W. Angress, *The German Army's »Judenählung«, E. Zechlin, Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, S. 527–555.

315. K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, S. 279–289: 285, 284.

316. M. Buber, RGA, S. ix (= JuJ, S. 3). Vgl. ders., *Zwiesprache*, S. 157–159 (=W I, S. 186 f.), wo diese Bekehrung am »Religiösen« gezeigt wird. Zugleich verändert sich auch Bubers Vokabular, aus dem das »Erlebnis« ganz verschwindet.

mäß und der atmosphärischen Situation, in der er sich vollzieht, zuzufolge eine neue schwere Problematik hervorbringen muß.«<sup>317</sup> Sie zu lösen, widmete er sich in seinen Werken der Folgezeit, an deren Anfang dieser Artikel steht.

Veranlaßt war er auch durch die sich zuspitzende Situation im revolutionären München und durch Landauers Beteiligung an diesen Vorgängen. Dieser befand sich seit dem Tod seiner Frau, Hedwig Lachmann, im Februar 1918 im bayerischen Schwaben. Von dort aus nahm er an den Entwicklungen in der Landeshauptstadt regen Anteil und wirkte in den Beratungen der Revolutionäre mit. Im Februar 1919 verbrachte auch Buber eine Woche in München, wo er ein Treffen jüdischer Sozialisten vorbereiten wollte.<sup>318</sup> Bei der Rückkehr einen Tag nach der Ermordung des Ministerpräsidenten Kurt Eisner berichtete er von seinem »steten Verkehr mit den revolutionären Führern« in einem Brief.

»Die innersten menschlichen Probleme der Revolution waren rückhaltlos erörtert worden, ich hatte in das Geschehen hineingefragt und geantwortet, und es ereigneten sich Nachtstunden von einer apokalyptischen Schwere, darin mitten in einer Diskussion das Schweigen beredt und die Zukunft deutlicher wurde als die Gegenwart. Dabei war es den Allermeisten nur ein neues Getriebe, und es war mir vor ihnen zuweilen wie der Cassandra zumute. Eisner hatte ich in die Dämonie seiner zwiespaltigen Judenseele hineingesehen, das Verhängnis strahlte aus seiner Glätte hervor, er war gezeichnet. Landauer wahrte sich mit äußerster Anstrengung der Seele den Glauben an ihn und deckte ihn, ein Schildträger von erschütternder Selbstverleugnung. Das ganze eine namenlose jüdische Tragödie.«<sup>319</sup>

Trotz Eisners Tod wurde Landauer in der ersten und ganz kurzlebigen Räterepublik (7.-13. April 1919) sogar Mitglied der Regierung. Seinem Freund Mauthner gegenüber erklärte er in einem Brief: »Die Bayerische Räterepublik hat mir das Vergnügen gemacht, meinen heutigen Geburtstag zum Nationalfeiertag zu machen. Ich bin nun Beauftragter für Volksaufklärung; Unterricht, Wissenschaft, Künste und noch einiges. Läßt man mir ein paar Wochen Zeit, so hoffe ich etwas zu leisten; aber leicht möglich, daß es nur ein paar Tage sind, und dann war es ein Traum.«<sup>320</sup> Landauer »stand in jenen Tagen im Zenit seines politischen Einflusses.«<sup>321</sup>

317. M. Buber, Vorwort, S. 5.

318. Vgl. M. Buber, B II, S. 27 (an M. Spitzer, 19. 1. 1919): »Eine (nichtöffentliche) Konferenz soll voraussichtlich in der zweiten Februarwoche in München stattfinden«. Als Termin für das eigentliche Treffen schlug man Ostern vor, vgl. B II, S. 30 (L. Strauß an B., 27. 2.) = BBS, S. 67, und S. 31 (N. Goldmann an B., 14. 3. 1919). Letztlich konnte es aber wegen der Niederschlagung der Revolution nicht stattfinden.

319. M. Buber, B II, S. 29 (an L. Strauß, 22. 2. 1919) = BBS, S. 66.

320. G. Landauer/E. Mauthner, *Briefwechsel*, S. 364 (an Mauthner, 7. 4. 1919).

321. N. Seitz, *Gustav Landauer und die Münchener Räterepublik*, S. 270.



Nachdem die kommunistischen Führer der am 14. 4. ausgerufenen zweiten Räterepublik sein aus Pflichtgefühl gemachtes Angebot zur weiteren Mitarbeit zurückgewiesen hatten, lebte er jedoch zurückgezogen bei der Witwe Eisners.

Buber war über die Entwicklung in München höchst alarmiert und plante ein Komitee zur eventuellen Rettung des Freundes, das aus Prominenten bestehen sollte, die mit diesem persönlich enger verbunden waren. In einem Brief an Auguste Hauschner, eine Cousine Mauthners, benannte er dafür, außer sie und sich selbst, noch Richard Dehmel, Albert Einstein, Louise Dumont, Fritz Mauthner, Alfred Mombert und Margarete Susman als mögliche Mitglieder.<sup>322</sup> Mauthner selbst erklärte sich in einem Schreiben an Buber auch zur Teilnahme bereit. Vorerst konnte er ihn sogar beruhigen, hätte er doch erfahren, Landauer wäre vorläufig nicht in Gefahr. Er fügte hinzu: »Ich nehme an, daß wir in der Sache *ganz* einig sind: Rettung womöglich der wertvollen und so lieben Person von G. L., ohne seine Politik gut zu heißen. [...] Sehr traurig, daß just der Idealismus seines Kreises – von einigen mir verdächtigen Russen gar nicht zu reden – eine neue Welle des Antisemitismus über Deutschland stürmen lassen wird.«<sup>323</sup> Eine Woche später wurde Landauer wirklich denunziert, von gegenrevolutionären Milizen gefangengenommen und am 2. Mai 1919 erschlagen.

#### 14. Florens Christian Rang

Die beiden letzten hier aufgenommenen Arbeiten sind aus Verpflichtungen gegenüber Freunden erwachsen und auf Anfrage entstanden. Zumindest die Zuschrift an Florens Christian Rang hat freilich mehr als nur den Charakter einer Gelegenheitsarbeit und verdient Aufmerksamkeit. Zwischen ihm und Buber war im Sommer 1921 eine enge Freundschaft entstanden, die dieser unter anderem dadurch würdigte, daß er *Königtum Gottes* (1932), die Erörterung der Theokratie, die als erster Band einer Studie zum Messianismus der Untersuchung der biblischen Zeugnisse galt, mit folgender Widmung versah: »den Freunden die mir geholfen haben die Schrift zu lesen Florens Christian Rang und Franz Rosenzweig«. <sup>324</sup> Den einen von ihnen beschrieb Scholem so: »Rang war ein un-

322. Vgl. *Briefe an Auguste Hauschner*, S. 185 (15. 4. 1919).

323. M. Buber, B II, S. 36 (Mauthner an B., Ostersonntag 1919). Zu Bubers Antwort, vgl. ebd., S. 37 (an Mauthner, 22. 4. 1919).

324. M. Buber, *Königtum Gottes*, S. v (= W II, S. 487). Das Vorhaben insgesamt stand unter dem Titel »Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des

bändiger und stürmischer, eruptiver Mensch. Ungeduldig und das Äußerste auch in der Lebensführung fordernd, war er letzten Endes ein gnostischer Christ.«<sup>325</sup>

Die beiden Freunde sammelten um sich den sogenannten Frankfurter Kreis, dessen erste Spuren sich in einem Brief Rangs vom 13. August 1921 finden.<sup>326</sup> Er stellte »eine Verbindung von Menschen« dar, »die von ihren religiösen Überzeugungen her politische und soziale Wirksamkeit anstrebten. Sie stand dem religiösen Sozialismus nahe, hielt aber Distanz zu dessen marxistisch inspiriertem Flügel. Zum Kern der Gruppe gehörten neben Rang und Buber der Gießener Anglist Theodor Spira [1885–1961], der Frankfurter Publizist Alfons Paquet (beide Quäker), der Katholik Ernst Michel [1899–1964], der am Aufbau der Frankfurter ›Akademie der Arbeit‹ beteiligt war, und der Philosoph Hermann Herrigel [1888–1973]. Der Marburger Neukantianer Paul Natorp [1854–1924] nahm gelegentlich teil.«<sup>327</sup> Zu ihnen gesellte sich noch Walter Benjamin. Nach vorbereitender Korrespondenz und Gesprächen traf man sich erstmals am 12. März 1923 in Gießen.<sup>328</sup> Dort wurde Rang beauftragt, ein Konzept zur philosophischen Durchdringung der Probleme der Nachkriegspolitik auszuarbeiten, wobei er sich auch der Frage möglicher Reparationsleistungen Deutschlands zugunsten der Kriegsgegner widmen wollte. Dabei sollte er mit den anderen Teilnehmern in engem Kontakt stehen. Über die Form, in der dies zu geschehen habe, herrschte jedoch Uneinigkeit. So schrieb Benjamin:

»[Ü]berall in Berlin hört mans wispern von Deinem und Bubers Kommen [...] Vor ein paar Tagen bekam ich das Protokoll. Daß dieses vervielfältigt und versandt wird, wußte ich garnicht und offen zu reden – warum es geschieht, ist mir nicht einleuchtend. Ist doch das einzig Wesentliche solcher Zusammenkunft wie der in Gießen, das lebende Wort von Mund zu Mund auf so primitive Weise nicht festzuhalten. Und streift man mit dieser Promulgationsform nicht an so Vieles, was man zu vermeiden gedachte, indem die Verbreitung dieser Protokolle ja bald auf

messianischen Glaubens«. Von ihm sind nur noch Teile des zweiten Bands erschienen, vgl. *Der Gesalbte*, W II, S. 725–845, 1233 (bibliographischer Nachweis).

325. G. Scholem, *Walter Benjamin*, S. 147 f.

326. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/606,11 (Rang an B., 13. 8. 1921).

327. L. Jäger, *Messianische Kritik*, S. 147.

328. Zum Treffen in Gießen, vgl. Arc. Ms. Var. 350/606,28 (Rang an B., 9. 2. 1923), 606,25 (Rang an B., 18. 3. 1923), 606.1,30 (Rang an B., 21. 3. 1923), W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* 2, S. 316 f. (an Rang, 24. 2. 1923), 320–325 (an Rang, 1. 3., 6. 3., 13. 3. und 23. 3. 1923), M. Buber, B II, S. 161 (an Rosenzweig, 14. 3. 1923; dort ist freilich davon nur en passant die Rede). Zur Entstehung des Kreises, vgl. L. Jäger, *Messianische Kritik*, S. 148–150 (Rangs Briefe an Buber hier nicht erwähnt).

unkontrollierbaren Wegen vor sich gehen wird. So waren mindest meine Äußerungen in Gießen nicht gemeint – ich scheue in dergleichen Dingen diese Art der Öffentlichkeit, aus Überzeugung. Soll auch von dieser Gießner Zusammenkunft das Protokoll vervielfältigt werden, so bitte ich Dich sehr, was mich angeht es bei der Konstatierung meiner Anwesenheit bewenden zu lassen – ohnedies habe ich nicht viel Belangreiches geäußert soviel ich mich erinnere.«<sup>329</sup>

Aktiver in der Mitarbeit war hingegen Buber. Hätten ihn auch Benjamins Äußerungen über die Unmöglichkeit, das »lebende Wort« in seinem Lauf »von Mund zu Mund« zu fixieren, beeindruckt, so erwies er sich doch als in intellektuellen Gruppen und ihren Praktiken ungleich geübter. Benjamin ging zu dem Vorhaben auf größere Distanz, ungeachtet seiner Hochschätzung von Rang. Ende Mai kam es zu weiteren Treffen von Mitgliedern des Kreises in Gießen und Frankfurt. Als deren Konsequenz bat Rang Buber, bei der Verlagssuche zu helfen, aber er schrieb auch Grundsätzliches von seiner im Entstehen begriffenen Schrift. Sie »ist in sehr ruhigem Tone gehalten u[nd] für das große Publikum (im guten Sinn des Worts) geschrieben, aber nicht als ob nicht diesem das Beste gebührte; sie geht nach allen meinen Kräften in die Tiefe der Dinge und untersucht sowohl den Grundfehler unserer bisherigen Stellung zur Reparation wie die Folgen einer Abwendung von ihm in einer Weise, der das Prädikat ›philosophisch‹ zu teil werden mag. Denn ohne diese Tiefe der Erörterung bleibt die Sache gefühlig.«<sup>330</sup> Ohnehin hatte sich der Charakter der übernommenen Aufgabe Rang gleichsam unter den Händen verwandelt. Sie sollte zu einem Buch anwachsen, zur *Deutschen Bauhütte*. In seinem Brief fuhr er fort:

»[A]us dieser Art der Anlage meiner Schrift ergibt sich für uns Beteiligte ein Neues: die Schrift kann nicht den Anspruch erheben, in dieser ihrer Gedanken ›Arbeit‹, in diesen philosophischen Entwicklungen, unsere, sondern nur meine Auffassung zu geben. Andererseits kann als Zustimmung zu ihrem Gehalte nicht gelten eine Zustimmung bloß zu den praktischen Schritten, die sie schließlich vorschlägt. So liegt die eigentliche Zustimmung – als eine dritte Art – sozusagen hinter der Szene und bezieht sich nicht weder auf das Praktische noch auf das Theoretische in jenem philosophischen Sinn, sondern auf die ΘΕΩΡΙΑ im metaphysischen, im mystischen Sinn. Nur insoweit hier Gemeinschaft vorhanden ist, ist unser Bund echt. Diese Schrift also ist davon ein Eck- u. Prüfstein, und mit ganzer Gewalt erhebt sich die Frage: sind wir wirklich tief eins, oder sind die verschiedenen Glieder dennoch in der Tiefe unverbunden – in der letzten Tiefe dieser aus ihr quellenden Not, ein Wort zu sagen? Nur die Schrift selbst und die Aufnahme, die sie im Kreis findet,

329. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* 2, S. 328 f. (an Rang, 2. 4. 1923). Offensichtlich war man in Gießen noch einmal zusammengekommen.

330. Arc. Ms. Var. 350/606.1,38 (Rang an B., 13. 6. 1923).

kann hier Antwort ergeben. [A]ber in der Tat fordern wir hier nicht weniger von uns als Selbstgericht, Einlegung der Sonde in unser innerstes Wollen. Weniger dürfen wir als ›Zuschriften‹ nicht fordern zu einer Schrift, die auch nicht weniger sein darf. Ist diese *letzte* Verbundenheit aber da, dann kann im Vorletzten und gar Vorvorletzten, im philos[ophisch] theoretischen und im praktischen freieste Verschiedenheit walten. [... U]nser ›Buch‹ ist kein Buch, außer in fortwährend neuer Bewahrung.«<sup>331</sup>

An Hofmannsthal schrieb Rang: »So wollen Sie sich nicht wundern, wenn Sie in – ich hoffe: nicht langer – Zeit (es brennt mir auf der Seele) eine politische Broschüre von mir empfangen, in der ich versuche, zugleich philosophisch und praktisch, Weg zu bahnen zu einer deutschen politischen Ehrlichkeit solcher Art, daß sie eben beides ist: politisch und ehrlich, geschäftlich-nüchtern und gewissenhaft-wahr. Und die den *einzelnen* Deutschen in Anspruch nimmt, nicht Forderungen an die Allgemeinheit stellt, und doch ihn nicht außer ihr stellt, sondern so, daß er als Einzelner zum Staatsleben handelt. Der Titel wahrscheinlich: ›*Mögliche Gerechtigkeit* Deutschlands gegen Belgien und Frankreich‹. Wahrscheinlich werden Zuschriften einiger Gesinnungsgenossen begedruckt (ich stehe da in einem bestimmten Kreis). Der Sache nach kommen dafür nur Reichsdeutsche in Betracht.«<sup>332</sup> Auch Buber erhielt im Sommer Nachricht über Rangs Schrift, »daß ich sie vor drei Wochen den Frankfurtern zur Hälfte vorgelesen und zur anderen Hälfte referiert habe. Inzwischen ist sie weiter gereift und wird dieser Tage will's Gott definitiv druckfertig, bis auf die ›Zuschriften!‹«<sup>333</sup> Mit ihnen waren Äußerungen der anderen Mitglieder des Kreises gemeint, die in die Schrift Aufnahme finden sollten.

Im Herbst und Winter erhielten alle das Manuskript zur Lektüre zugesandt, und am 4. 12. dankte Rang Buber für seine Zuschrift.<sup>334</sup> Das Buch selbst erschien Anfang 1924. In ihm wurde, auf eine sehr protestantische Weise, das Gewissen befragt, dem man auch in der Politik zu gehorchen habe. Es gebot, »wir Deutschen sind ersatzpflichtig für das, was wir selbst in Belgien und Frankreich zerstört haben.«<sup>335</sup> Dabei dachte Rang weniger an finanzielle Entschädigung, sondern an ganz unmittelbare Hilfe beim

331. Arc. Ms. Var. 350/606.1,38.

332. H. v. Hofmannsthal/F. C. Rang, Briefwechsel, S. 430 (Rang an Hofmannsthal, 25. 6. 1923).

333. Arc. Ms. Var. 350/606.1,41 (Rang an B., 22. 8. 1923).

334. Vgl. Arc. Ms. Var. 350/606.1, 42 (Rang an B., 20./23. 9. 1923) und 606.1, 44 (Rang an B., 4. 12. 1923). Insgesamt erschienen, außer der Zuschrift von Buber, noch die von A. Paquet, E. Michel, K. Hildebrandt, W. Benjamin, T. Spira und O. Erdmann, vgl. F. C. Rang, *Deutsche Bauhütte*, S. 180-188.

335. Ebd., S. 15.

Wiederaufbau, die am besten durch Arbeit oder zumindest durch Bereitstellen von Material zu geschehen habe. In seinen Überlegungen zeichnete er eine Philosophie des Opfers, kraft dessen das Reich Gottes erlangt werden könne: »wer das Weh sich tut, das sein Gewissen befiehlt, wird der Wohltäter«. <sup>336</sup>

## 15. Fazit

Bubers Mitarbeit an diesem Vorhaben zeigt, daß er seine Aktivitäten in einer religiösen Sphäre zu unternehmen gewillt war, wie es in den Zwanziger Jahren dann auch geschah. 1925 erschien der erste Band seiner und Franz Rosenzweigs Verdeutschung der Schrift, ein Jahr später der erste Jahrgang der Zeitschrift *Die Kreatur*, die er gemeinsam mit dem katholischen, zu dieser Zeit aber exkommunizierten Kirchengeschichtler Joseph Wittig (1879-1949) und mit dem Mediziner Viktor von Weizsäcker (1886-1957), einem Protestanten, als »Grüße aus den Exilen« drei Jahre lang herausgab. <sup>337</sup> Zur Entscheidung, aus Weltkrieg und Revolution auch Konsequenzen für das eigene Denken gezogen zu haben, mag passen, daß der Leitakkord jenes Texts, der am Übergang vom Frühwerk zu dem der Reife steht, »Was ist zu tun?«, von einem Bibelzitat gebildet wird: »Du sollst dich nicht enthalten«. Allerdings erscheint Dtn 22, 3 – darauf hat Ernst Simon aufmerksam gemacht – in der Bibel nicht als eine allgemeine Lebensregel, sondern als eine Motivation speziellen Verhaltens«. <sup>338</sup> Dem biblischen Gebrauch entsprechen Aussagen im *Daniel*, in denen, aller jugendbewegten Buntheit und jugenstilhaften Extravaganz zum Trotz, doch eine konkrete Lebenssituation als Ort der Realisierung gefordert wurde, wenngleich dieser immer im Reich des Erlebnisses liegen mußte. Jürgen Habermas hat darin einen »gleichsam antizipierten Existentialismus« erblickt, »der sich an die letzte Phase der jüdischen Mystik anschließt«. <sup>339</sup> Deren revolutionärer Gehalt, aber auch die rauschhaften Formen, die diese wie jede Mystik annehmen konnte, schien nach Jahrzehnten religiöser und künstlerischer Gegenentwürfe, aber auch nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs, philosophisch befriedet zu sein.

Ob sich Buber aber tatsächlich von der erlebnishaften Seite der Mystik in der ersten Hälfte der Zwanziger Jahre trennte und nur ihren Gehalt im Sinne einer erweiterten Theorie der Erkenntnis treu blieb, kann nun

<sup>336</sup> Ebd., S. 168f.: 169.

<sup>337</sup> *Die Kreatur* 1, S. 1 (redaktionelles Vorwort der Herausgeber).

<sup>338</sup> E. Simon, *Sechzig Jahre gegen den Strom*, S. 134 (an B., 30. 8. 1948).

<sup>339</sup> J. Habermas, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, S. 41.

durch eine Sicht auf das Frühwerk besser entschieden werden. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg stellte die Beschäftigung mit der Mystik für ihn und seinesgleichen einen Prozeß der Individualisierung dar, der in der sich formierenden autoritären Massengesellschaft einem Ringen um den Ausdruck des Lebendigen gleichkam und sich selbst in der entfremdetsten Form des Schreibens, in journalistischen Gelegenheitsarbeiten, niederschlug. Buber wollte so ein Reservoir von Kräften schaffen, die für das Projekt einer geistigen Gemeinschaft benötigt wurden. Das Judentum stellte dabei *eine* Möglichkeit ihrer Verwirklichung dar, eine andere konnte ein internationaler Orden wie der Forte-Kreis, wiederum ein anderer die Gruppe religiöser Sozialisten um ihn und Rang sein.

Georg Simmel, Bubers bedeutender akademischer Lehrer, hatte in einem Vortrag im Krieg zu dergleichen Unternehmen den Vorbehalt geäußert, daß in der »überkonfessionelle[n] Mystik« der Lebensreformer »die religiöse Seele ihr Leben ganz unmittelbar ausleben« will, »sei es, daß sie ohne Vermittlung eines irgendwie geformten Dogmas, sozusagen nackt und allein, vor ihrem Gotte steht, sei es, daß sogar die Gottesvorstellung noch als Starrheit und Hemmung empfunden wird und die Seele nur ihr eigenstes, metaphysisches, in keinerlei Glaubensform mehr gegossenes Leben als eigentlich religiös empfindet.«<sup>340</sup> Dieser Verwandlung der Religion in »eine Art [...], wie das Leben selbst sich vollzieht«, wohnt allerdings eine doppelte Bewegung inne.<sup>341</sup>

Wenn das Leben selbst geheiligt wird, indem es eine rituelle Stilisierung erfährt und ein Bekenntnis verkörpern soll, tritt es nicht nur das Erbe der Religion an, das im Profanen aufgehen und verschwendet werden könnte. Vielmehr findet in ihm auch die Ambivalenz des Heiligen einen Ort. Höchste Güter des Heils, aber auch dämonische Mächte der Zerstörung werden dann nicht mehr in einer jenseitigen, göttlichen Instanz angesiedelt oder von religiösen Virtuosen repräsentativ für eine Gemeinde vorgeführt, sondern dem Einzelnen aufgelastet, der sie täglich an sich und den Seinen exekutieren muß. Daraus läßt sich die Gewaltsamkeit von Begriffen schon aus Bubers Vorkriegsjahren, nicht erst der Kriegszeit erklären, die in einer überladenen Sprache nur mühsam gebändigt wird.

Zur Zeit der beginnenden Proteste gegen die westdeutsche formierte Gesellschaft der Sechziger Jahre, im 1964 erschienenen *Jargon der Eigentlichkeit*, wollte Theodor W. Adorno (1903-1969) Bubers Denkbewegung an einem genauen religionsphilosophischen Punkt situiert wissen. »Seitdem Martin Buber den Kierkegaardschen Begriff des Existentiellen von

340. G. Simmel, Die Krisis der Kultur, S. 44.

341. G. Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, S. 202.

dessen Christologie abspaltete und zu einer Haltung schlechthin fixierte, herrscht die Neigung, den metaphysischen Gehalt vorzustellen als an die sogenannte Beziehung von Ich und Du gebunden. Er wird an die Unmittelbarkeit des Lebens überwiesen.«<sup>342</sup> Um allerdings Jesus ins Judentum zurückzuholen, mußte Buber in einem Scheideprozeß die Figur des Christus zum Verschwinden bringen, zugleich aber die Existenz selbst religiös aufladen, wenn er nicht eine andere Form der Vermittlung suchen wollte. Aber gerade darauf hatte er im *Daniel* verzichtet und dagegen das ganze Pathos der Einheit gesetzt, die verwirklicht wird. So hatte er, im Unterschied zu Adorno, Religion nicht nur als Erkenntnismittel, sondern auch als praktische Lebenshilfe weiter anerkannt.

Man kann am Denken des jungen Buber beobachten, wie sich Akzente verschieben, wie das, was in der jüdischen Tradition das gemeinsame Gebet in der Synagoge zu leisten verstand, zuerst in die Ekstase der Mystik gekleidet, dann in die Verwirklichung des Erlebnisses verwandelt, nach dem Krieg schließlich im Pathos des Gesprächs erkannt und als elementare Begegnung gedeutet wurde. Buber erwies sich nach 1919 als traditioneller religiös, als er es vordem war. Auf »seiner unermüdlichen Suche nach Zuständen unmittelbarer charismatischer Erfahrung in der Geschichte« – wie ein entfernter Schüler, Jacob Taubes (1923-1987), der letzte expressionistische Denker des deutschen Judentums, in einem Beitrag zu einem Band über Buber schrieb – schien er zuletzt in der Bibel heimisch geworden zu sein.<sup>343</sup> Indem er sie aber verdeutschte und dies auf eine eigentümliche Weise tat, die das Deutsche sich selbst entfremdete und hebraisierte, schuf er sich einen neuen geistigen Ort, in dem Religion und Leben, die Antipoden der Jugend, zusammenkamen. Darin wurde er zwar nicht zum *ba'al teschuva*, zu dem Mann, der umkehrt zur Tradition der Väter, immerhin aber zu einer anderen wichtigen Figur der jüdischen Geistesgeschichte. Franz Rosenzweig titulierte ihn in einem Brief »den ehrfürchtigen *Apikores*«, den Epikuräer und Häretiker par excellence. Doch »jeder Mensch braucht zwei Lehrer«: einen, der in der Tradition selbst lebt, und einen anderen, der sie verwandelt und sogar zu überschreiten vermag.<sup>344</sup>

342. T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, S. 17.

343. J. Taubes, *Martin Buber und die Geschichtsphilosophie*, S. 412.

344. M. Buber, B II, S. 115 (Rosenzweig an B., 19.8.1922) = F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 811.

