

# Einleitung

## Der große Lauscher

Selbst die unermüdlichsten Kritiker von Martin Buber geben offen zu, dass er nicht zuletzt deshalb eine außerordentlich starke Wirkung hatte, weil er seine Zeitgenossen, besonders die damalige jüdische Jugend, gerade in den Fragen anzusprechen wusste, in denen sie am empfindlichsten waren, die nach Antworten zu verlangen schienen, wo die einstige Identität scheinbar schon lange brüchig geworden war. Hatten die Entwicklungen des neunzehnten Jahrhunderts trotz aller Romantik und des zeitweiligen Aufkommens gegenaufklärerischer Bewegungen in den Augen vieler zu einer allgemeinen Ausblendung von nichtrationalistischen Elementen geführt, so ging diese Tendenz unter den deutschen Juden in noch stärkerem Maße vor sich. Ein entscheidender Grund dafür war das Streben der Juden nach Emanzipation und Akkulturation, das es nahelegte, das Judentum als Vorbild einer rationalistischen Religion kantischer Prägung auszuweisen. Dieser Versuch, der freilich nicht auf eine einfache und einseitige Vergeistigung reduziert werden darf, brachte es mit sich, dass man geschichtliche Erscheinungen und auch gegenwärtige Tendenzen zu marginalisieren pflegte, die mit dem Judentum als exemplarischer Religion der Vernunft nicht vereinbar schienen. Im Laufe einer vermeintlichen Läuterung der jüdischen Religion wurden mystische Strömungen und mythische Aspekte, wie wir noch sehen werden, weitgehend an den Rand gedrängt. Vieles, was so einem geläuterten Bild des jüdischen Glaubens zu widersprechen drohte, fiel der Verachtung, wenn nicht gar dem Vergessen anheim.

Unter denen, die um die Jahrhundertwende über die religiöse und soziale Stellung ihrer Eltern zu reflektieren begannen, waren nicht wenige, die daraus ein negatives Fazit zogen. Für sie hatten diese Generationen, deren Weltsicht sie als einer apologetischen Verkürzung des Judentums auf ephemere Zeitforderungen mit Misstrauen begegneten, tiefgreifende Entstellungen zu verantworten. Den jüngeren Juden, die dieses Projekt auf unterschiedliche Weise für gescheitert hielten, stellte sich nun die Aufgabe zu retten, was noch zu retten war. Was den unmittelbar vorausgegangenen Generationen ein Gräuel war, gerade das wollte man jetzt wieder aufgreifen. Unter den Juden, die dieser Dynamik der Dissimilation zuzuordnen sind, besaß Buber einen unvergleichlichen Spürsinn für das, was in Vergessenheit geraten war.<sup>1</sup> In seiner Würdigung von Bubers

1. Zur Dissimilation siehe Shulamit Volkov, Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche

geschichtlicher Bedeutung fasst Gershom Scholem (1897-1982) diese Fähigkeit Bubers treffend zusammen: »Buber war ein großer Lauscher«.<sup>2</sup> Buber habe sich, so fährt Scholem fort, von Stimmen der Vergangenheit angesprochen gefühlt, die der vorigen Epoche undeutlich und unverständlich geworden waren. Diese Stimmen, die er, wenn überhaupt, nach eigenem Geständnis in »spröder, ungelener, ungestalter« Form vorfand, hat er in den Dienst der Erneuerung des Judentums gestellt und sie den Juden seiner Zeit nahe zu bringen versucht.<sup>3</sup> Die persönliche Erweckung Bubers wird von ihm selber so erzählt, dass sie en miniature die jüdische Renaissance als ganze vorwegzunehmen scheint. Auf die Kindheit des Volkes sowie auf Bubers eigene, die beide einst eine jüdische Existenz selbstverständlich lebten, folgt nach eigener Aussage – die im Grunde eine Variation des Musters der religiösen Autobiographie darstellt – eine Zeit der Entfremdung, eine Wanderung in der Wüste, die für Buber Wien hieß, eine Art Abfall und Exil von sich selbst und den volkhaften Wurzeln, bevor man endlich durch einen Ruf zu sich zurückgeholt wird und durch Erneuerung die eigenen Grundlagen wieder zu entdecken beginnt.<sup>4</sup> Faktisch war es zwar der Zionismus, der Buber »den ersten Anstoß zu meiner Befreiung« gab, aber zugleich liegt ihm viel daran, dieses »nationale Bekenntnis« von dem »unmittelbare[n] Erkennen« des zu sich kommenden jüdischen Menschen zu unterscheiden, das er als »das Aug-in-Auge-Erkennen des Volkstums in seinen schöpferischen Urkunden« beschreibt.<sup>5</sup> Die Stimmen, die Buber aus den jüdischen Urkunden zunächst und am

Juden und die ostjüdischen Einwanderer, in: Dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. 10 Essays*, München 1990, S. 166-180; auch Paul Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, in: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, hrsg. von Paul Mendes-Flohr, Detroit 1991, S. 77-132; Ders., *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*. Aus dem Amerikanischen von Dorthe Seifert, München 2004, S. 45-64. (Titel der englischen Originalausgabe: *German Jews. A Dual Identity*, New Haven u. London 1999, S. 46-64.)

2. Gershom Scholem, *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, in: Ders., *Judaica 2*, Frankfurt a. M. 1970, S. 133-192, hier S. 153-154.
3. Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, in: *Sondernummer der Mitteilungen des Verbandes der Jüdischen Jugendvereine Deutschlands*, 8. Jg., Nr. 6, 10. Dezember 1917, S. 181-190, Zitat S. 186; aufgenommen in: W III, S. 967, wo das Adjektiv »ungelenker« weggelassen wird.
4. Siehe Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 182-186 (W III, S. 962-967). Wien war freilich, wie er selber schreibt, sein eigentlicher Geburtsort, doch die Rückkehr dorthin erscheint in Bubers Rekonstruktion als die Abkehr aus einem im Grunde zweiten, seelischen Geburtsort in Galizien und der Bukowina, unweit von Sadagora, wo er jeden Sommer verbrachte und die chassidischen Gemeinden aus der Nähe kennenlernte (*Mein Weg zum Chassidismus*, S. 182; W III, S. 963).
5. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 185 f. (W III, S. 967).

stärksten ansprachen, waren die von Mythos und Mystik. Sie haben ihn bei allen Abwandlungen sein Leben lang begleitet.

### Mythos und Moderne

Das ausgehende neunzehnte und das beginnende zwanzigste Jahrhundert erleben eine weitverbreitete und tiefgehende Umwertung des Mythos. Den Hintergrund dieser Wandlung bilden die Begegnung mit fremden Völkern und deren Mythen während der Entdeckungsreisen der Frühen Neuzeit sowie das Interesse an Mythologie in dem damals aufkommenden europäischen Geschichtsdenken, das schließlich in die Anfänge der modernen Geschichtsschreibung münden sollte. Im Zeitalter der Aufklärung wird der Mythos zum ersten Mal Gegenstand der Wissenschaften, darunter der Völkerkunde, Vorläufer der Ethnologie, und der vergleichenden Religionswissenschaft. Deren Sichtweise ist nicht selten eine kritische, die eine lange Tradition hat. Spätestens seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. wird das Wort bei Rationalisten polemisch eingesetzt, um »mythisches Dunkel mit aufklärerischem Licht« zu vertreiben.<sup>6</sup>

Mit der Romantik entsteht ein neues historisches Interesse am Mythos. Es kommt nun erst recht die Zeit der Forscher und Sammler. Mythologische Urkunden und Fundstücke aller Art sollen die Ursprünge der menschlichen Kultur erhellen: Sagen, Legenden, Märchen, je primitiver, umso besser. Die Entdeckung des Mythischen als einer Funktion, die imstande ist, Kultur schaffend und Kultur erneuernd zu wirken, bleibt aber einer späteren Epoche vorbehalten, der Epoche Martin Bubers. Er hat sie in Bezug auf das Judentum entscheidend mitbestimmt, hat an ihrer Gestaltung mitgearbeitet. Wie er das gemacht hat, davon legen die in diesem Band gesammelten Schriften Zeugnis ab.

Schon zur Zeit der Aufklärung wurde nicht mehr primär über den Wahrheitsgehalt einzelner Mythen gestritten. Im Zeichen der Toleranz erweiterte man den Blick auf mythische Ausdrucksformen unterschiedlicher Art. Spätestens mit der Romantik wurde dann der Ruf nach einer neuen Mythologie laut. Zwar interessierte man sich wie nie zuvor für die empirisch vorfindlichen Mythologien und Mythen, auch unter den exotischen Völkern, bei denen man früher nicht unbedingt nach Weisheit gesucht hätte. Doch verstand man unter dieser neuen Mythologie oft keine bestimmte Ausformung, sondern eine Art mythologisches Schema,

6. Aleida Assmann u. Jan Assmann, Mythos, in: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. IV, hrsg. von Hubert Cancik u. a., Stuttgart 1998, S. 179.

wie es etwa bei Schelling (1775-1854) und Hegel (1770-1831) in Form einer sinnlichen Religion, einer Mythologie der Vernunft, die ersehnte Wiederversöhnung von Vernunft und Sinnlichkeit ästhetisch in Aussicht stellen sollte.<sup>7</sup> Man wandte sich dem Norden zu, aus dessen ältesten Dokumenten, meist Epen und Lieder, worunter sich auch berühmte Fälschungen befanden, die Stimmen der nordischen Seele herüber wehen sollten. Auch gen Osten blickte man zu dieser Zeit, wobei die neue Wissenschaft der Orientalistik reichliches Material lieferte. Aus solchen mythischen Befunden wollte man die »ältesten Urkunden des Menschengeschlechts« heraushören.<sup>8</sup> Die einst gültige Allegorese verlor nun ihre methodische Gültigkeit. Sogar von der Bibel behauptet Herder (1744-1803), sie verwehre sich einer allegorischen Deutung und sei darin mit anderen mythischen Zeugnissen zu vergleichen. Überhaupt zeigte sich eine »Vorliebe für das dunkle Symbol gegenüber der begrifflichen Allegorie.«<sup>9</sup> Romantische Philosophie und Psychologie leisteten einen wichtigen Beitrag für die Herausbildung einer für das Mythische besonders empfindlichen Bewusstseinshaltung, wie sie sich etwa im Kind oder in der Einbildungskraft, in den Träumen oder der Poesie noch lebendig zeigt.

Der zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts entstehende Historismus entwickelte das Programm eines nationalistischen Geschichtsinteresses. Die Nation wollte sich als selbstbewusste Einheit in den Dokumenten der eigenen Vergangenheit bespiegelt sehen. Im Gegensatz dazu bietet das spätere neunzehnte Jahrhundert das Bild einer ausgesprochen positivistischen Mythenforschung, die bestrebt war, die Weltmythen nach rationalistischen, einheitlichen Prinzipien zu ordnen und zu deuten. Vereinfachende Schemata sollten zur Erklärung dienen, wonach Mythen geographisch oder kognitivistisch determiniert seien.<sup>10</sup> Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts kommt es zu einer regelrechten »Mythophilie«, die im Anschluss an die Romantik immer mehr zu einer »wahrhaft mythischen Verehrung des Mythos« wird.<sup>11</sup> Wie sich in der Neuzeit die

7. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: *Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider, Frankfurt a.M. 1984, S. 7-14. Die Verfasserschaft der Programmschrift bleibt umstritten, wobei sowohl Schelling, Hegel als auch Hölderlin (1770-1843) jeweils ihre Fürsprecher gefunden haben.
8. Johann Gottfried Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (1774/1776), in: Herder, *Werke*, hrsg. von Günter Arnold u. a., 10 Bde, Bd. 5: *Schriften zum Alten Testament*, hrsg. von Rudolf Smend, Frankfurt a.M. 1993, S. 179-488.
9. Assmann u. Assmann, *Mythos*, S. 183.
10. Ebd., S. 183 f.
11. Theodore Ziolkowski, Der Hunger nach dem Mythos. Zur seelischen Gastronomie der Deutschen in den Zwanziger Jahren, in: *Die sogenannten Zwanziger Jahre*, hrsg. von Reinhold Grimm u. Jost Hermand, Bad Homburg, Berlin u. Zürich 1970,

Idee von einer Mythologie als solcher gegenüber den tatsächlichen Mythologien verselbständigt, so löst sich aus den unzählbaren historisch belegten Mythen ein selbständig gewordener Mythos, zu dem die Fakten zu gerinnen scheinen, der aber jedes einzelne Mythologem weit hinter sich lässt. Doch oszilliert man von nun an zwischen den literarischen Mythen, die »aus der Empraxie gesellschaftlicher Lebenszusammenhänge« entflochten worden sind, und dem ihnen vermeintlich zugrundeliegenden Mythos, der als »fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung« aufgefasst wird.<sup>12</sup> Dieser Mythos wird nach der Jahrhundertwende auch zunehmend aus ethnographischer und kulturgeschichtlicher Sicht erforscht und so erstmals »im gelebten Funktionszusammenhang« interpretiert.<sup>13</sup> Neben dieser Entwicklung und den bis dahin weit ausgedehnten Feldstudien verstärkt sich, gestützt von Seiten der Psychoanalyse, der Glaube an eine primitive Schicht in der Seele des Menschen, deren längst vergessene und verdrängte Urerfahrungen an den Mythen abzulesen seien. Je nach Interpretationsmuster wird nach einer unbewussten sozialen oder individuellen Tiefenstruktur des Mythos gefragt. Damit ist aber die Schwelle schon in gewisser Hinsicht überschritten, von der aus Bubers Mythenauffassung zu verstehen ist. Aber nur um ein Weniges: Geht Buber doch nicht so weit, den Mythos ganz auf das Unbewusste, geschweige denn auf die Struktur desselben zu gründen. Wohl aber geht es ihm doch schon um einen Mythos, der nicht allein der narrativen Oberfläche zu entnehmen ist, nach dem man also suchen muss, und der bei aller Verschiedenheit des Gehalts eine weitgehend invariante Form aufweist. Seine Form ist für Buber eine der Bewegung. Allerdings muss man, um diese Bewegung ans Licht zu bringen, ein feines Gespür für sie haben. Buber verstand sich meisterhaft darauf, in den mythischen Berichten des Judentums dessen unveränderliche Wesenszüge zu erkennen.

S. 169-201, Zitat S. 170. Die Bezeichnung »Mythophilie« stammt von Harry Levin, *Some Meanings in Myth*, in: *Myth and Mythmaking*, hrsg. von Henry A. Murray, New York 1960, S. 103-114. Vgl. ferner George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago 2004.

12. Assmann u. Assmann, *Mythos*, S. 180.

13. Ebd., S. 184.

## Mystik und Moderne

Die Geschichte der Auseinandersetzung mit der Mystik verläuft in der Moderne in ähnlicher Weise. Der weitgehend kritischen Einstellung der Aufklärungsepoche folgt eine Zeit positiven Neuinteresses. Mit dem Aufkommen der Romantik greift man auf die Mystiker früherer Zeitalter zurück, besonders auf die deutschen der Frühen Neuzeit. Schelling, der sich für Jakob Böhme (1575-1624) begeistert, oder Franz von Baaders (1765-1841) und Hegels Bewunderung für Meister Eckhart (1260-1328) stellen keine Ausnahmen dar, obwohl es immer noch keineswegs an Verurteilungen aus orthodoxer Perspektive fehlt. Auf den Positivismus des späteren neunzehnten Jahrhunderts folgt dann eine zweite Welle der Mystik-Rezeption. Die Neuromantik, auch Neoromantik oder literarischer Jugendstil genannt, umfasst unterschiedliche Tendenzen, zeigt sich aber doch in fast allen Schattierungen als eine würdige Nachfolgerin der Romantik, indem sie für alles Mystische und Magische, für Sagen und Märchen aufgeschlossen ist. Zu dieser neuromantischen Bewegung gehörte zeitweise auch Buber.<sup>14</sup> Am intimsten war sein Verhältnis zu jenem inneren Kreis der Neuromantiker, der sich um die Brüder Hart scharte. Gerade in den Jahren, in denen Buber sich als Schriftsteller zu etablieren suchte, übte diese Gruppierung großen Einfluss auf weitere Kreise aus. In dieser Gegenkultur kam Buber zu sich. Zugleich gewann er aber auch Distanz zu ihr. Sie prägte ihn nachhaltig, auch wenn er sich später ausdrücklich von jeder Romantik abzugrenzen versuchte.<sup>15</sup> Die Suche nach Erneuerung in den weiten Gefilden des Geistes, die auch sie befeuerte, hinterließ im Denken Bubers bleibende Spuren.

Es hat den Anschein, dass eine Epoche, in der die Vernunft an ihre äußerste Grenze gelangte, fast zwangsläufig mit einem Neuerwachen mystischer Tendenzen zusammenfällt oder es zumindest vorbereitet. Eine derartige geschichtliche Dialektik kommt schon bei Nietzsche (1844-1900) zum Ausdruck, nicht zuletzt in Form der modernen Philosophie, durch die – Nietzsche zufolge – Kant (1724-1804) und Schopenhauer (1788-1860) das Denken vor den Abgrund seiner eigenen Begrenztheit gestellt und damit eine tragische Kultur eingeleitet hatten.<sup>16</sup> Damit ist die Vernunft sich der eigenen Unzulänglichkeit bewusst geworden und tendiert dazu, in ihr Gegenteil umzukippen. Der Mystik und jeder Art von Irrationalismus wird Tür und Tor geöffnet. Nur in einem geschicht-

14. Vgl. Martin Tremml, Einleitung zu MBW 1, S. 45-47.

15. Spätestens von 1917 an lässt sich eine solche Distanzierung nachweisen.

16. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1872, Kap. 18.

lichen Sinn ist deshalb also die Überraschung gerechtfertigt, mit der der Held von Huysmans (1848-1907) Roman auf diese wunderliche Erscheinung reagiert: »Quelle bizarre époque! reprit Durtal [...]. C'est juste au moment où le positivisme bat son plein, que le mysticisme s'éveille et que les folies de l'occulte commencent.«<sup>17</sup> In einem Zeitalter des zunehmenden Materialismus, des mechanistischen und physikalischen Determinismus, wie auch der damit verbundenen Religionskritik und der daraus folgenden, sich steigernden Krisis des traditionellen Glaubens, kann es kaum verwundern, dass Tendenzen aufkommen, die gegen diese Ausklammerung des Jenseits, diese Negation des Geistes sich dadurch zur Wehr setzen, dass sie den Sinn für das Absolute, das alle Sinneswahrnehmung und Erkenntnis transzendiert, wieder geltend machen wollen. Dies auf mystischem Wege zu erreichen, scheint ohne Weiteres möglich, zumal man dabei die etablierten Dogmen der Religion aufgeben kann, ohne unbedingt auf deren außerdogmatische Formen verzichten zu müssen. »Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten«, bemerkt Nietzsche, »entsteht die Mystik«.<sup>18</sup> Diese auf den ersten Blick widersprüchliche Kombination war damals so geläufig, dass Gustav Landauer (1870-1919) sein 1903 erschienenes Buch *Skepsis und Mystik* betiteln konnte. Darin war ihm freilich Fritz Mauthner (1849-1923) schon vorangegangen, der seinerseits nach einer »agnostische[n] Mystik« Ausschau hielt und dementsprechend die von ihm entworfene Sprachkritik als eine – in Anlehnung an Mendelssohns (1729-1786) Beschreibung des Kantischen Kritizismus – »alles zermalmende Skepsis«, aber auch, »nach vorwärts blickend« als »eine Sehnsucht nach Einheit«, als »Mystik« charakterisierte.<sup>19</sup> Der Sprachskeptiker und der Mystiker stimmen schließlich darin überein, dass beide die Inadäquatheit der normalen, logisch-begrifflichen Sprache für die Erfahrung und Kommunikation der (letzten) Wirklichkeit hervorheben. Nach Mauthner sollten noch viele kommen – man denke etwa an Hugo von Hofmannsthal, Gerhart Hauptmann, Rainer Maria Rilke, T. S. Eliot, Alfred Mombert, Peter Altenberg, Gustav Landauer, Karl Joël, Hermann Hesse und schließlich Robert Musil – die ein derartiges Spannungsverhältnis zwischen Ratio und Mystik glaubten konstatieren zu müssen. Selbst wenn sich das Denken nicht mit den eigenen

17. Joris-Karl Huysmans, *Là-Bas* [1891], 15. Aufl., Paris 1895, S. 363.

18. Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari, Siebente Abteilung, 1. Bd.: *Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883-1884*, Berlin u. New York 1977, S. 86; Vgl. Asher Biemann, Einleitung zu MBW 6, S. 32 f.

19. Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 4, Stuttgart u. Berlin 1923, S. 446 f.

Grenzen konfrontiert sieht, sondern im Gegenteil sich einbildet, auf schlechthin alles sich erstrecken zu können, werden sicher einige auf die Idee kommen, dass es jenseits der Ratio Gebiete geben müsse, die bestimmten Grundbedürfnissen des Menschen besser entsprächen.

### Die Wiederentdeckung des Mythos

Das Wort von einer Wiederentdeckung des Mythos ist wahr und zugleich irreführend. Jede Epoche weist einen bestimmten Mythosbezug auf, entwickelt ihre eigene Geste des Rückgriffs auf den Mythos. Denn seine Wiederentdeckung gehört zur Gegenaufklärung, und zwar in einem spezifisch historischen und in einem allgemeineren Sinne. Sie ist beinahe fester Bestandteil der kritischen Hinterfragung jedes Versuchs, den Geltungsbereich des Intellekts, die Grenzen der Vernunft zu erweitern. Die romantische Kulturkritik leitet eine Phase dieser unaufhörlichen Auseinandersetzung insofern ein, als sie auf die Vernunftansprüche der historischen Aufklärung mit einer Wiederbehauptung des ganzheitlichen Menschen antwortet, dessen Sinnlichkeit, Gefühle, Glaubensvorstellungen nun einmal nicht wegzudenken sind.

Doch liegt etwas Wahres in der Behauptung, dass die Wende zum Mythos nach 1900 auch einen gewissen Einschnitt darstellt. Die vorromantische Aufklärung, etwa bei Hamann (1730-1788) oder Herder, und erst recht die Romantik selbst, in den Schriften von Schelling, Schlegel (1772-1829), Baader oder Görres (1776-1848), hatten schon begonnen, im Mythos den Ausdruck eines dem Menschen innewohnenden Vermögens zu sehen, dessen Beschreibung die allzu enge, rationalistische Vorstellung vom menschlichen Geist in Frage stellen sollte. Selbst bei den Idealisten, die in der Nachfolge Kants stehen, so bei Schiller (1759-1805), Hegel oder Fichte (1762-1814), zeigte sich schon der Drang nach einer Sicht des Menschen, die ihn nicht in unversöhnliche Dualismen wie die von Verstand und Sinnlichkeit aufteilt, sondern ihm im umfassendsten Sinne gerecht wird. Sofern die Ästhetik dabei eine entscheidende Rolle spielte, gewann der Mythos an Bedeutung. Das Bild der menschlichen Erfahrung, das aus diesen unter sich verschiedenartigen Ansätzen hervorgeht, ist schließlich dadurch gekennzeichnet, dass es meist auf die Versöhnung des Menschen mit sich selbst und damit auf eine Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit zielt. Bei der Einsicht, dass der Mythos ein menschliches Grundbedürfnis sei, liegt der Gedanke zumeist noch fern, dass die Überwindung von Dualismen unter gänzlicher Aufgabe der Vernunft zu erreichen sein könnte.



Das Interesse am Mythos im zwanzigsten Jahrhundert unterscheidet sich von diesem früheren gerade dadurch, dass man nun bereit ist, diese extreme Schlussfolgerung zu ziehen. Das Mythische wird jetzt als eine Funktion im menschlichen Bewusstsein angesehen, die unauslöschlich ist und den klaren Bewusstseinsprozessen zugrundeliegt und diese, wenn auch kaum spürbar, veranlassen und bedingen kann. Die psychologischen, politischen, soziologischen, historischen, kulturwissenschaftlichen und ästhetischen Folgen, die ein solches Verständnis des Mythos mit sich bringt, scheinen von tiefgreifender Bedeutung. In den Mittelpunkt des Interesses tritt infolgedessen oft eine primitive Bewusstseins-schicht, die das Denken, Erkennen und Handeln des Menschen bis heute hin prägt. Dabei braucht sie auf den Verstand, mehr noch auf die Vernunft keine Rücksicht zu nehmen. Sie wird in der Tat nicht selten als völlig arational gedacht. Aus anderer Perspektive, wie zum Beispiel in der Kritischen Theorie von Adorno (1903-1969) und Horkheimer (1895-1973), erscheint der Mythos als seit jeher unauflöslich verwoben mit Aufklärung, wobei dialektisch Mythos stets in Aufklärung, in instrumentelle Vernunft übergeht, wie auch umgekehrt eben diese Aufklärung, sobald sie sich auf moderne Weise als Herrschaft über die Natur zu etablieren versucht, zwangsläufig in Mythos zurückfällt. Hier wird der Mythos nicht mehr vorwiegend gattungsspezifisch, sondern als eine Denk- und Verhaltensweise verstanden. Dadurch schließt sich diese Auffassung der modernen Betrachtungsweise an, die im Allgemeinen bereit ist, der Rolle des affektiven Lebens auch bei scheinbar rein mentalen Haltungen und Handlungen größere Aufmerksamkeit zu schenken.

Für diese neue Phase der Mythos-Rezeption steht bekanntlich Nietzsche Pate. Später, nach den ersten Jahren des Enthusiasmus, spricht aus seinen Schriften eine düstere Stimme, die den aufgeblasenen Mythenprojektionen der Zeit immer kritischer gegenübersteht und bei den eigenen zu selbstkritischer Haltung geneigt ist. Nietzsche übte großen Einfluss auf Buber aus.<sup>20</sup> Das gilt besonders für den jungen Buber, dessen erste Arbeiten, vollendete und unvollendet gebliebene, um diesen Philosophen kreisen oder von seinen Gedanken stark beeinflusst sind.<sup>21</sup> Aber auch später war sein Einfluss tiefgreifend und nachhaltig, auch wenn er in den Schrif-

20. Aus der umfangreichen Literatur sei genannt: Paul Mendes-Flohr, Zarathustras Apostel. Martin Buber und die »Jüdische Renaissance«, in: *Nietzsche und die jüdische Kultur*, hrsg. von Jacob Golomb, Wien 1998, S. 225-235; Jacob Golomb, *Nietzsche and Zion*, Ithaca u. London 2004; Treml, MBW 1, S. 35-39.
21. Vgl. die Aufsätze über Zarathustra (1896-97), »Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte« (1900) und »Feste des Lebens. Ein Bekenntnis« (1901), in: MBW 1, S. 103-117, 149-151, 153-155.

ten der jeweiligen Schaffensperiode unterschiedlichen Niederschlag findet. Obwohl Nietzsche in Sachen Mythos keineswegs den Anfang der Versuche darstellt, einen angeblich eingeschlummerten Volksmythos zu erneuern, so stellt er doch insofern einen Neuanfang dar, als er für die Äußerung dieser Bemühungen einen neuen Stil prägt. Mit Nietzsche tritt der Mythosdiskurs in die Moderne ein und bedient sich auf eine seither nur selten wieder erreichte Art ihrer formalen und stilistischen Möglichkeiten. Selbst in den Jugendschriften Nietzsches, die er selber später wegen ihrer romantischen Exzesse – und damit meint er sowohl gedankliche wie auch sprachliche Übertreibungen – zu tadeln weiß, macht sich doch ein neuer Ton bemerkbar. Auch da im Grunde unnachahmbar, obwohl Gegenstand unzähliger Nachahmungsversuche, lässt Nietzsche das Pathos des Strebens nach dem Mythos neu anklingen, indem er eine unerhörte Emphatik einsetzt, zugleich aber geht er ein Bündnis mit dem aufdämmernden Sinn für dessen Gebrochenheit ein. Er bemüht sich darum, auf die eine oder andere Art unter seinen Zeitgenossen den Sinn für den Mythos wieder zu erwecken. »Denn dies ist die Art«, so schreibt er in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, »wie Religionen abzusterben pflegen: wenn nämlich die mythischen Voraussetzungen einer Religion unter den strengen, verstandesmäßigen Augen eines rechtgläubigen Dogmatismus als eine fertige Summe von historischen Ereignissen systematisiert werden und man anfängt, ängstlich die Glaubwürdigkeit der Mythen zu vertheidigen, aber gegen jedes natürliche Weiterleben und Weiterwuchern derselben sich zu sträuben, wenn also das Gefühl für den Mythos abstirbt und an seine Stelle der Anspruch der Religion auf historische Grundlagen tritt.«<sup>22</sup> Im lebendigen Mythos zerbreche das Dionysische das *principium individuationis* und führe den Menschen zur Natur zurück. Indem eine Kultur den eigenen Mythos unaufhörlich schafft, schaffe und erhalte sie sich selber lebendig. Deshalb stellt Nietzsche in den Vordergrund seiner Vision von einer genesenden deutschen Kultur den Mythos.

Von Nietzsche hat Buber zu allererst seinen Stil. Nietzsche verdankt er auch sein Misstrauen gegen den Intellekt, seinen Hang, in schematisierenden Gegensätzen zu denken, seinen Protest gegen die Zersplitterung des Wissens, die Spezialisierung auf Kosten der Einheitlichkeit der Person und der Kultur, den Glauben an die erlösende Kraft der künstlerischen Kreativität. Des Weiteren kann man feststellen, dass die Bedeutung, die

22. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Dritte Abteilung, 1. Bd.: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-III (1872-1874)*, S. 70.

Buber in seinen frühen Schriften dem Helden beimisst, an einen Grundzug von Nietzsches Vorstellung von Mythos anknüpft. Dessen Vorstellung von einer mutigen Vorhut, einem aristokratischen Individualismus, schlägt sich in Bubers Vision vom Helden des Mythos nieder, angefangen bei den ersten Nacherzählungen chassidischer Legenden von den Zaddikim und gipfelnd in dem Abschnitt »Helden« aus *Ereignisse und Begegnungen* (1917).

Wenn einem, wie das für Buber zutrifft, daran gelegen ist, das religiöse Gefühl zu erneuern, so kommt man kaum umhin, an Nietzsche anzuknüpfen. Denn offenbar ging es diesem vor allem darum, den Verlust des Mythos auch in der Religion wieder rückgängig zu machen. Lässt sich der Mythos einerseits als Widersacher der Offenbarung verstehen, wie etwa Franz Rosenzweig (1886-1929) dies tut,<sup>23</sup> so scheint er andererseits durch ein Zuviel an Geschichte gefährdet. Der von Nietzsche aufgenommene Kampf gegen eine tödliche Historisierung und für eine Befreiung des Menschen für die Gegenwart und die Zukunft, beide vom Mythos inspiriert, gehört in den Zusammenhang der Krise des Historismus, die gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts immer weiter um sich greift. Nietzsche versucht, auf sie eine Antwort zu geben. Für Buber folgt freilich aus der Wiederentdeckung des Mythos nicht notwendig ein Rückzug aus der Geschichte. Seine Einstellung zur Tradition ist zu komplex und zu ambivalent, als dass er sich uneingeschränkt gegen die geschichtliche Religion stellen könnte. Die Beziehung des Einzelnen zum Judentum habe, so ist von relativ früh an immer wieder aus seinen Schriften zu ersehen, das geschichtliche Dasein des Volkes und die vorhandene bzw. rekonstruierbare Überlieferung zu berücksichtigen, ja sie habe wesentlich darauf aufzubauen. Schon 1909, also im selben Jahr, in dem die *Ekstatischen Konfessionen* erscheinen, entwirft Buber in seiner Rede über »Das Judentum und die Juden« die Grundlage zu einer Theorie von der Aneignung der Tradition. Obwohl dort der Vorgang selbst nur grob und undeutlich umrissen wird, ist nicht zu verkennen, welche Bedeutung Buber der Entdeckung der »Folge der Geschlechter« beimisst.<sup>24</sup> Persönliches Zugehörigkeits- und Verantwortungsgefühl kann nicht hinreichend durch das Blut gewährleistet werden. Neben dem zentralen Gedanken einer Bindung durch das Blut steht so eine Vorstellung von der Selbstbesinnung und Selbsterfassung, die dem Individuum fast unvermeidlich die Auf-

23. Franz Rosenzweig, *Atheistische Theologie*, in: Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 278-290; ebenso in: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von Reinhold Mayer u. Annemarie Mayer, Dordrecht 1984, S. 687-697.

24. Martin Buber, *Das Judentum und die Juden*, in: Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1911, S. 18 (jetzt in: MBW 3, S. 222).

gabe auferlegt, sich mit der Geschichte der eigenen Gemeinschaft vertraut zu machen und ernsthaft auseinanderzusetzen. Fast möchte man meinen, eigentlich habe die Rede vom Blut bei Buber symbolisch für eben diese Anknüpfung zu stehen.

Buber entwickelt sich jedoch zugleich in einigen Aspekten von Nietzsche weg. Nietzsches Argwohn der konventionellen, metaphysisch beladenen Sprache gegenüber findet kein Gegenstück in Bubers Schriften. Wo andere, etwa Julius Langbehn (1851-1907), vor allem im Bild das Medium der kulturellen Genesung sehen und das Wort für mitschuldig an der Entartung und Spiritualisierung der Kultur halten, hält Buber dem Wort die Treue.<sup>25</sup> Mag er auch immer wieder dem Bild oder Sinnbild große Bedeutung beimessen, mit dem Wort, vornehmlich dem gesprochenen Wort, bricht er schließlich nie.

In den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts tritt Nietzsche auch Schelling an die Seite als ein bedeutender Orientierungspunkt bei der Suche nach einer Konzeption von Mythos, die dazu fähig wäre, Sinn zu stiften und die Kultur zu erneuern. An Schelling knüpften namhafte Philosophen und Theologen wie Heidegger (1889-1976) und Paul Tillich (1886-1965) an.<sup>26</sup> Søren Kierkegaard (1813-1855) hatte 1841-1842 in Berlin Friedrich Wilhelm Schellings Vorlesungen über die positive Philosophie, über die Philosophie der Offenbarung und Mythologie, gehört und zunächst begeistert davon berichtet, bevor er wegen Schellings Wende zur Mythologie sich allmählich voller Enttäuschung von ihm abwandte. Aus seinen Schriften kann man die Verflochtenheit von Mythos und Mystik im Frühexistentialismus erkennen. So wurde die »positive Philosophie« Schellings, ebenso wie Kierkegaard selber, für die Generation nach der Jahrhundertwende zunehmend bedeutsam. Deshalb wandten sich die jüdischen Intellektuellen an Schelling, als sie daran gingen, über das Verhältnis von Glauben, Mythos und Existenz neu zu reflektieren.<sup>27</sup>

25. Zu Langbehn siehe Asher Biemann, *Aesthetic Education in Martin Buber: Jewish Renaissance and the Artist*, in: *New Perspectives on Martin Buber*, hrsg. von Michael Zank, Tübingen 2006, S. 85-110, hier S. 95-98.
26. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971; Paul Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (1910); Ders., *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912). Nach dem Zweiten Weltkrieg sollte Schelling auch für Karl Jaspers und Jürgen Habermas zu einer wichtigen Quelle werden, besonders in seiner Rolle als Vorläufer des Existentialismus.
27. Werner J. Cahnman, *Friedrich Wilhelm Schelling and the New Thinking of Judaism*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 48 (1981), S. 1-56; ebenfalls in: *Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, hrsg. von Eveline Godman-Thau u. a., Berlin u. New York 1994, S. 167-

## Die Wiederentdeckung der Mystik

Als Josef Quint (1898-1976) 1927 seine Antrittsrede an der Universität Bonn über »Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt« hielt, konnte er anscheinend zuversichtlich auf »die immer stärker werdende Welle mystischer und pseudo-mystischer Regungen im geistigen Leben unserer Tage« hinweisen.<sup>28</sup> Die Tage, auf die sich Quint hier bezieht, reichen bis zur Jahrhundertwende zurück. Um 1900 erlebte die Mystik geradezu eine Renaissance, auf Grund derer man von einer Mystik der Moderne gesprochen hat.

Darin steckt viel Krisenbewusstsein, aber auch die Anknüpfung an eine Tradition, die dem kulturellen Gedächtnis verlorengegangen war. Dieser Verlust wird zum einen als ein normaler Aspekt der Kulturentwicklung empfunden. Zum anderen aber wird er offenbar so verstanden, dass gewisse Geistestendenzen verdrängt oder sogar unterdrückt wurden. Der moderne Rückgriff auf die mystische Tradition erfolgt unter dem Zeichen einer grundlegenden Ambivalenz. Das Verlangen nach mystischer Einheitserfahrung und einer ihr dienlichen Wiederaufnahme der Mystik muss mit der akuten Empfindung eines unheilbaren Bruchs mit den vergangenen Traditionen in Einklang gebracht werden. Von seinen frühesten Äußerungen bis hin zum Spätwerk bringt Buber genau diesen Zusammenhang immer wieder zum Ausdruck. Wie der Jude seiner *Drei Reden über das Judentum* (1911) das Verlangen nach Einheit gerade in dem Maße empfindet, als seine Existenz von Zweiheit geprägt wird, so ist auch für den älteren Buber diese Spannung zentral: »Die Ganzheit der Seele ist gerade in der Gebrochenheit der menschlichen Situationen zu bewahren«, schreibt er als Antwort auf seine Kritiker, wobei das ethnisch-religiöse Element hier abgelöst wird durch eine allgemeinmenschliche Situationsethik.<sup>29</sup>

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass die radikale Anknüpfung an die mystische Tradition stets Gefahr läuft, vom Sog totalitärer Ideologierungen erfasst zu werden.<sup>30</sup> Eine Kritik am vermeintlichen Zerfall der

206; Joseph Mali, The German Mythologism of the Jewish Philosophers, in: *Zur Gegenwärtigkeit deutsch-jüdischen Denkens. Festschrift für Paul Mendes-Flohr*, hrsg. von Julia Matveev u. Ashraf Noor, München 2011, S. 207-238.

28. Josef Quint, Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 6 (1928), S. 671-701.

29. Martin Buber, Antwort, in: *Martin Buber – Philosophen des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedman, Stuttgart 1963, S. 589-639, Zitat S. 618.

30. So Martina Wagner-Egelhaaf, Die mystische Tradition der Moderne: ein unendliches

Werte im Namen der Einheit, auch wenn sie im Zeichen einer progressiven Moderne geschieht und sich auf heterogene, räumlich wie zeitlich fernliegende Quellen beruft, ließe sich nach dieser Auffassung leicht von einer ihr entgegen gesetzten Ideologie vereinnahmen. Als Kritik am Bestehenden und Behauptung des Differenten beginnend, kann sie ebenso schnell in ihr Gegenteil münden. Die radikale Geste allein entscheidet nicht darüber, ob der Rückgriff auf die Mystik der Vergangenheit eine kritische oder eine fragwürdige Idee von Einheit befürwortet. Zwischen dem Glauben an eine persönliche, unvorhersehbare Erfahrung von Einheit und den althergebrachten und seit langem festgelegten Verfahren zu ihrer Produktion – will sagen: zwischen Ganzheit und Totalität – besteht ein gewaltiger Unterschied, aber die Wege zu beiden beginnen am selben Ort.

Die Meinung, erst um die Jahrhundertwende und mit der Stimmung des *Fin de Siècle* setze ein ernsthaftes Interesse an der Mystik, insbesondere an der orientalischen Mystik, ein, lässt sich, sobald man die Quellen genauer ansieht, nicht aufrechterhalten. In ähnlicher Form ist ein solches Interesse schon zur Zeit der Romantik zu belegen. Man braucht nur an Goethes (1749-1832) Faszination durch die Sufis, die islamischen Mystiker, zu denken, die sich in Werken wie dem *West-Östlichen Divan* (1819) niederschlug. Oder um ein anderes Beispiel zu nennen, Friedrich August Tholuck (1799-1877), Professor der Theologie in Berlin und Verfasser unter anderem von mehreren Studien und Sammlungen zur »morgenländischen Mystik«, verstand seine Aufgabe offensichtlich nicht nur als eine geschichtliche und philologische, sondern darüber hinaus als notwendigen Beitrag zur Neubelebung des Glaubens, von dessen damaligem Zustand in Deutschland er, der er vom Pietismus und von der Theologie Friedrich Schleiermachers (1768-1834) stark beeinflusst wurde, nicht viel hielt. So schreibt er in der Vorrede zu seiner *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik* (1825) – der Buber Textstellen für seine Sammlung der *Ekstatischen Konfessionen* entnahm – »der tief religiöse Gehalt der meisten Auszüge [steht] besonders zu dem Geiste unsrer gegenwärtigen Zeit in naher Beziehung. Das Gute und Heilige dieser Mystik, wie das Verkehrte hat in unserer Zeit seine Analoga«. <sup>31</sup> Die von ihm gesammelten Texte sollen ferner dazu dienen, »träge, flache Geister zu erregen und zu etwas Höherem hinzuführen als Hausmoral und Brauch-

Sprechen, in: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne auteur de 1900 / Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, hrsg. von Moritz Baßler u. Hildegard Châtellier, Strasbourg 1998, S. 41-57, Zitat S. 44.

31. Friedrich August G. Tholuck, *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere*, Berlin 1825, S. II.

verstand.«<sup>32</sup> Mit der christlichen Überheblichkeit, die in allem Orientalischen nur Aberglaube sieht, macht er Schluss. Er will sogar solche »beschämen, welche außer dem Reiche der christlichen Offenbarung an keine erziehende Gnade Gottes glauben wollen.«<sup>33</sup> Wer dieser Meinung sei, verkenne den Kern des Christentums und sei also an dessen »Weisheit irre zu machen.«<sup>34</sup> Denn sonst müsse er eigentlich gewahr werden, dass er »mit tieferen Muhammedanern auf einer Stufe«<sup>35</sup> stehe. Dies klarzumachen, wünscht sich Tholuck von seiner Arbeit. Aus seinen Vorbemerkungen geht deutlich hervor, dass ihm die Auseinandersetzung mit der Mystik des Orients keine beliebige, sondern eine seiner Zeit höchst angemessene und wegen ihrer positiven und negativen Eigenschaften für sie höchst wichtige Beschäftigung war. Von ihr erhofft er sich ein Korrektiv zur Religion aus dem Geist der Biedermeierzeit und einem schon damals als öde und leer angesehenen Verstandeskult.

Um die Jahrhundertwende des vorigen Jahrhunderts versuchte man, eine Tradition der Mystik ohne Gott zu etablieren. Diese Mystik sollte ohne die herkömmlichen Praktiken mystischer Adepten auskommen: ohne Riten, Gebete, Meditation und asketische Vorschriften (Fasten, Enthaltensamkeit, Wachen, Schweigen). Die Entstehung und Entwicklung einer solchen »gottlosen Mystik« zu rekonstruieren, machte sich Fritz Mauthner zur Aufgabe.<sup>36</sup> Ihm zufolge gipfele diese radikale religiöse Tradition, die bei Shelley (1792-1822), Hegel und Kierkegaard anhebe, über Ibsen (1828-1906), Tolstoi (1828-1910) und sogar Multatuli (1820-1887) verlaufe und die auf die »Befreiung vom Gottesbegriff«<sup>37</sup> hinsteuere, in der sehnsüchtigen Mystik Nietzsches, die mit einem unleugbaren Gotteshass aufs Engste verbunden sei, aber auch im Naturalismus und den Bewegungen der religiösen Sozialisten.<sup>38</sup> Bei Mauthner versteht sich dabei eins von selbst: Die von ihm behandelten Denker rücken dem Idealzustand einer atheistischen Mystik umso näher, je mehr sie zu Dichtern werden. Diese Gleichung wird in der Fortführung von Mauthners Grundgedanken bei Gustav Landauer wieder aufgenommen. Für Mauthner ist es nur ein kleiner Schritt von Nietzsche zum Naturalismus. Von Bruno Wille (1860-

32. Ebd.

33. Ebd., S. III.

34. Ebd.

35. Ebd., S. II.

36. Mauthner, *Der Atheismus*, Bd. 4. Vgl. zum Kontext Uwe Spörl, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.

37. Mauthner, *Der Atheismus*, Bd. 4, S. 372.

38. Ebd., S. 366, 373-382; unter den Zeitgenossen verweist Mauthner u. a. auf Hermann Kutter, Leonhard Ragaz (auch ein wichtiger Gesprächspartner Bubers), Gustav Radbruch, Paul Tillich und Paul Göhre.

1928) wird schließlich ein Atheismus propagiert, in dem die Religion in Dichtung umgedeutet ist: Paulus habe die »Christus-Legende« gestiftet, während die Christologie eine Art »Volkspoesie« sei, den Märchen der Brüder Grimm vergleichbar.<sup>39</sup> Gegen den Kirchenglauben und den Materialismus bzw. Mechanismus führt Mauthner Beispiele der neuen gottlosen Mystik an, so etwa Jean-Marie Guyau (1854-1888). Offenbar bedient sich eine derart gottlose Mystik fast notwendig künstlerischer Mittel. Nicht selten ergibt sich somit aus dem Wunsch nach einer atheistischen eine ausgesprochen ästhetische Mystik. Bubers Umgang mit der Mystik bildet dabei keine Ausnahme.

Das neuerweckte Interesse an der Mystik um 1900 führte auch zu zahlreichen neuen Editionen von Klassikern aus der mystischen Tradition, besonders aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Wissenschaftlich wurden damals nicht nur Meister Eckhart, von dessen Schriften mehrere Neuausgaben erschienen, sondern auch Mystiker wie Johannes Tauler (ca. 1300-1361) und Heinrich Seuse (1295/97-1366) neu bearbeitet. Auch einem breiteren Lesepublikum wollte man Zugang zu den Quellen der Mystik verschaffen. Dementsprechend kamen viele eher populär angelegte Ausgaben auf den Markt. In diesem Sinne ist Landauers 1903 erschienene Ausgabe des Meisters Eckhart zu verstehen. Zu dieser Entwicklung trug der Diederichs-Verlag entscheidend bei, der ab 1903 eine Reihe alter und neuer Mystiker verlegte.<sup>40</sup>

### Wissenschaft des Judentums und jüdische Volkskunde

Dass die Wissenschaft des Judentums gerade zu der Zeit entstand, als die deutsche Romantik daran ging, die Volkskunde als neues Forschungsfeld zu etablieren, hat zu der Vermutung Anlass gegeben, die Begründer der Wissenschaft des Judentums hätten eben darum von diesem neuen Gebiet der Wissenschaft Abstand genommen.<sup>41</sup> Die Gründe für ihr Tun wa-

39. Ebd., S. 372.

40. Justus H. Ulbricht, Durch »deutsche Religion« zu »neuer Renaissance«. Die Rückkehr der Mystiker im Verlagsprogramm von Eugen Diederichs, in: *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, hrsg. von Baßler u. Châtellier, S. 165-186; Ders., »Theologia deutsch«. Eugen Diederichs und die Suche nach einer Religion für moderne Intellektuelle, in: *Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900-1949*, hrsg. von Justus H. Ulbricht u. Meike G. Werner, Göttingen 1999, S. 156-174; Spörl, *Gottlose Mystik*.

41. Siehe Galit Hasan-Rokem, Jewish Folklore and Ethnography, in: *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, hrsg. von Jeremy Cohen, Martin Goodman, David Sorkin, Oxford 2005, S. 956-974, hier S. 969.



ren jedoch vielfältiger Natur. Die Züge des jüdischen Volkscharakters, die über die rein religiöse Eigenart hinausgingen, konnten möglicherweise zur Bestätigung tief angelegter völkischer Unterscheidungen gebraucht werden, und die oft nationalistisch geprägte Volkskunde der Romantik wäre insofern einer auf Akkulturation und Integration ausgerichteten Auffassung des Judentums abträglich. Da man aber andererseits nicht minder das Anrecht des Judentums auf Anerkennung als eine vollwertige und eigenständige Religion unterstützen wollte, begab man sich nicht gern auf ein Forschungsfeld, dessen Ergebnisse vielfach darauf hinausliefen, durch Aufdeckung des extensiven kulturellen Austausches zwischen Juden und den sie umgebenden Völkern eher auf Ähnlichkeiten und Parallelen hinzuweisen und dadurch die Grenzen der jüdischen Kultur und damit auch die Besonderheit des Judentums in Frage zu stellen. Die Beachtung von volkstümlichen Elementen, die nicht geeignet waren, das Bild eines rationalistischen, mit den anderen monotheistischen Religionen in Einklang befindlichen Judentums zu bestätigen, würde nur zu einer verschärften Abgrenzung der jüdischen Eigenart führen.

Trotz solcher Ambivalenz begann man, die Schätze der jüdischen Vergangenheit, die nicht zum religiösen Bereich im engeren Sinn gehörten, Zeugnisse jüdischen Lebens, Volksglaubens und jüdischer Volksdichtung zu sammeln und zu studieren. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts entstanden in Deutschland zu diesem Zweck mehrere Vereine für jüdische Geschichte und Literatur.<sup>42</sup> 1898 gründete dann der damals in Hamburg, ab 1905 in Wien amtierende Rabbiner Max Grunwald (1871-1953) eine Gesellschaft für jüdische Volkskunde nach dem Muster der damals ins Leben gerufenen deutschen Gesellschaften.<sup>43</sup> Von 1898 bis 1929 gab die Gesellschaft eine Zeitschrift heraus, die unter dem Titel *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* Artikel über allerlei Ethnologisches, über den Chassidismus in Polen und Wunder wirkende Zaddikim, sowie über Geister und Dämonen brachte, also auch das, was das *Philo-Lexikon* noch 1935 unter der Rubrik »Jüdischer Volksglauben« als »eingewurzelte Vorstellungen abergläub.[ischer] Art« bezeichnen konnte.<sup>44</sup>

In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts hatte dieser Versuch schon begonnen. An seinem Beginn steht Abraham Tendlaus (1802-1878)

42. Jacob Borut, *Vereine für jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century*, in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 41 (1996), S. 89-114; Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, aus dem Englischen übers. von Holger Fliessbach, München 2000, S. 31 f.

43. Vgl. ebd., S. 40 f.

44. Art. Volkskunde, j., in: *Philo-Lexikon. Handbuch jüdischen Wissens*, Berlin 1935, Sp. 756.

mehrfach nachgedruckte Arbeit *Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit* von 1842, an seinem Ende Bernhard Kuttner (1847-1926) mit seinen 1902 erschienenen *Jüdischen Sagen und Legenden für jung und alt gesammelt und wiedererzählt*.<sup>45</sup> Beide dienten wohl als Modelle für die Anthologien Bubers.<sup>46</sup>

Nachdem Buber mit den Sammlungen der von ihm nacherzählten chassidischen Schriften die Existenz einer lebendigen, Mythisches und Mystisches in sich verbindenden Tradition im Judentum zu Evidenz gebracht hatte, stand der Weg für andere relativ offen. 1919 erschien von Julius Bergmann (1874-1955) *Die Legenden der Juden*.<sup>47</sup> Ab 1925 wurden im Rahmen des YIVO (Jiddisches Wissenschaftliches Institut) vielfältige ethnographische und folkloristische Studien der jüdischen Kulturen Osteuropas herausgegeben. Die erste hebräische Zeitschrift für jüdische Volkskunde, *Reshumot*, wurde 1918 von Chaim Nachman Bialik (1873-1934), Yehoshua Chana Rawnizki (1859-1944) und Alter Druyanow (1870-1938) gegründet.<sup>48</sup> Mit dem neuerwachten Interesse für jüdische Volkskunde steht eine Wiederbelebung der Tradition der Aggada in Verbindung, die bisweilen geradezu ideologische Dimensionen annehmen konnte.<sup>49</sup> Einen frühen Beitrag lieferte auch hier der schon erwähnte Max Grunwald. Seine Texte zeigen die Tendenz, die Aggada auf einen emphatischen Begriff von Literatur zu beziehen und in den Dichtern ihren wahren Hort zu sehen.<sup>50</sup> Dem anthologischen Prinzip folgend, sammelten Bialik und Rawnizki 1908-1911 rabbinische Legenden für ihr *Sefer ha-Aggadah*.<sup>51</sup> Sie alle leisteten damit einen Beitrag zur wachsenden Nachfrage nach Sammelbänden, die dem jüdischen Erzählgut in Form von Legenden, Mythen und Dichtung Priorität einräumten.

Sofern sich die Ideen der Romantik durchgesetzt hatten, hatte man gelernt, von einer echten Kultur volksnahe Traditionen und Verbundenheit mit der Erde, Mythen und Märchen, das Irrationale und das Wunderbare

45. Abraham W. Tendlaw, *Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit*, Stuttgart 1842; Bernhard Kuttner, *Jüdische Sagen und Legenden für jung und alt gesammelt und wiedererzählt*, Frankfurt a.M. 1902.

46. Martina Urban, *Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*, Chicago 2008, S. 47.

47. Julius [Judah] Bergmann, *Die Legenden der Juden*, Berlin 1919.

48. *Reshumot: Me'asef le-Divre Zikhronot, le-Etnografyah ule Folklor be-Yisrael*, Odessa, Jerusalem u. Tel Aviv 1918-1930; Neue Folge Tel Aviv 1945-.

49. Vgl. die jüngst erschienene Studie von Johannes Sabel, *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*, London u. Tübingen 2010.

50. Ebd., S. 2.

51. Chaim Nachman Bialik u. Yehoshua Chana Ravnitzky, *Sefer ha-Aggadah*, Odessa 1908-1911.

zu verlangen. In diesem Zusammenhang ist es kaum verwunderlich, dass diejenigen, denen an einer Erneuerung des jüdischen Volks gelegen war, auch das Judentum den herrschenden Idealvorstellungen vom Volkstum angleichen wollten. Eine jüdische Version der aufkommenden Begeisterung für das einfache Volk musste erst geschaffen werden. Die Juden seien keineswegs »Luftmenschen«, vielmehr seien sie ein Volk, das den elementaren Gewalten und dem Land einst nahestand und einmal wieder nahe stehen werde. Alles Zwischenzeitliche, der Anpassungswille und Rationalismus des neunzehnten Jahrhunderts mit eingerechnet, sei nur eine Abirrung vom Weg des echten Judentums. Somit wandte sich auch die Erneuerungsbewegung mehrfach gegen das Erbe der Aufklärung. Die anwachsende Erforschung des jüdischen Mythos ist ohne das Aufkommen des Historismus kaum vorstellbar, denn sie bedient sich genau derselben wissenschaftlichen Methoden wie die damalige Geschichtsschreibung. Diese Zeitgenossenschaft hat auch dazu geführt, dass man sie der Reduzierung und Abschwächung des lebendigen Volksmythos zu einer annehmbar harmlosen Volkskunde, zu einer jüdischen Folkloristik bezichtigt hat.<sup>52</sup> Eher sollte diese Sammel- und Katalogisierungsarbeit als ein Beitrag zu den verschiedenartigen Bestrebungen angesehen werden, die Wissenschaft des Judentums um eine jüdische Wissenschaft zu erweitern oder gar sie durch eine solche gänzlich zu ersetzen,<sup>53</sup> eine jüdische Wissenschaft, die nicht nur historisch verfahren wollte, sondern auch die Gegenwart und Zukunft der jüdischen Gemeinschaft gestalten und innerhalb dieser als lebendige Einheit arbeiten sollte. Zu ihr hatten Buber, Rosenzweig und andere schon relativ früh aufzurufen begonnen.

### Mystik und Mythos im Judentum

»Lurjanisch-mystische Schriften, damals noch eine Seltenheit, waren ihm in die Hände gerathen; er lernte sie auswendig, vertiefte sich darin, und diese vollendeten seine Verirrung.«<sup>54</sup> So spricht, nicht ohne einen Anflug von Ironie, der große Historiker des jüdischen Volks, Heinrich Graetz (1817-1891), sein Mitleid für den im »Chaos der Kabbala« sich verlierenden

52. So etwa bei Gershom Scholem, *Wissenschaft des Judentums einst und jetzt*, in: Ders., *Judaica* 1, Frankfurt a. M. 1963, S. 147-164.
53. Vgl. Brenner, *Jüdische Kultur*, S. 41, der auf die neue Betonung der praktischen Anwendung hinweist.
54. Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, Bd. 10: Von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland 1618 bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit 1750, Leipzig 1868, S. 372.

den Mosche Chaim Luzzato (1707-1746) aus. Ein bekannter Gegner alles Mystischen mag Graetz für die Einstellung der gerade mit ihm ihren Höhepunkt erreichenden Wissenschaft des Judentums stehen. Die Kabbala nennt Graetz in seiner monumentalen *Geschichte der Juden* rundheraus einen »Schwindel«. <sup>55</sup> Er ergeht sich förmlich in herabsetzenden Worten über die jüdische Mystik, die ihm und Seinesgleichen leicht Grauen einflößen konnte. Das Hauptwerk der jüdischen Mystik nennt er »das Lügenbuch Sohar, das sich frech über die heilige Schrift und über den Talmud setzte«. <sup>56</sup> Wörter wie Wahn, Verblendung, Torheit liegen ihm immer wieder nahe, wenn er auf die Kabbala zu sprechen kommt.

Als geschichtliche Erscheinung umfasst die Mystik innerhalb des Judentums nicht nur das Buch *Sohar*, sondern diverse andere Phänomene: die ältere Kabbala, aber auch den aschkenasischen Chassidismus im mittelalterlichen Deutschland sowie den neueren, osteuropäischen Chassidismus, – von Buber deshalb zunächst »Neuchassidismus« genannt – zudem die talmudische Esoterik sowie verschiedene messianische Strömungen, die zuweilen in eine Art von Häresie oder pseudomessianischer Bewegung ausbrachen, etwa bei den Anhängern des Sabbatei Zwi (1626-1676) oder den Frankisten. <sup>57</sup>

Gegen all dies sowie gegen den darin erhaltenen Hang zum Mythos zeigen Graetz und die meisten seiner Zeitgenossen eine starke Abneigung. Ihnen geht es darum, das Judentum als eine vorbildlich rationalistische Religion auszuweisen. Bis hin zu Hermann Cohens (1842-1918) posthum erschienenem Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) erhält sich weitgehend die Tendenz, das Judentum als Religion der Vernunft im kantischen Sinn darzustellen. Zwar wurde das Alterswerk Cohens von manchen Lesern der nächsten Generation nicht nur als Vollendung seiner neukantischen Entwicklung angesehen, sondern zugleich als, wenn auch unbeabsichtigtes, Betreten philosophischen Neulands. Franz Rosenzweig, der zu diesem Bild vom radikalen Alten am meisten beitrug, sieht etwa in dem Nachlasswerk weniger einen »Anbau an die alte Philosophie«, als den es Cohen gemeint habe, als den »Neubau der Stadt des natürlichen Denkens«, eine Wiederentdeckung des »verlorenen Paradies[es] der Menschheit«. <sup>58</sup> Indem Cohen die Lücke

55. Ebd., S. 128.

56. Ebd., S. 423.

57. Vgl. hierzu Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1957.

58. Franz Rosenzweig, Hermann Cohens Nachlasswerk. Brief an die Redaktion der *Jüdischen Rundschau*, in: *Jüdische Rundschau*, Chanukka-Nummer 1921; wieder abgedruckt in: Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*,

im System entdeckte, nämlich das Individuum, kam er auf das Ich-Du-Verhältnis und sprengte durch dieses Gegenübersein den monistischen Rahmen des Idealismus.<sup>59</sup> Doch insgesamt setzt Cohen die Tendenz der deutschen Juden fort, sich und das Judentum den Prinzipien der Vernunft zu verschreiben. Denn damit wollte man einer Aufklärung die Treue halten, mit der die eigene Emanzipation eng verbunden schien.<sup>60</sup>

Um die Jahrhundertwende wurde es angesichts bestimmter kulturgeschichtlicher Entwicklungen zunehmend schwierig, das Bild des Judentums als einer vollkommen rationalistischen Religion aufrechtzuerhalten. Zudem hatte der Aufstieg des politischen Antisemitismus den Glauben an die Möglichkeit einer nur noch konfessionalisierten Form der jüdischen Religion bereits in Frage gestellt, wenn nicht geradezu erschüttert. Dem aufkommenden jüdischen Nationalismus in der Form der zionistischen Bewegung schien das ein weiterer Beweis dafür, dass der Traum der Juden von einer Zukunft als deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens hoffnungslos verfehlt war, ja dass dieses Wunschbild sich nun endgültig als einseitige Schimäre entpuppt hatte. Bei manchen jüngeren Juden, die oft weitgehend akkulturiert aufgewachsen waren, machte sich eine wachsende Enttäuschung über die Bilanz der formalen Emanzipation bemerkbar.

Mit den gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts setzten auch innerhalb des Judentums kulturelle Veränderungen ein, die denen der nichtjüdischen Gesellschaft weitgehend entsprachen. Wichtig für die Auffassung von Mystik und Mythos ist die wachsende Skepsis gegenüber den positivistisch orientierten Wissenschaften. Selbst wenn sich nur wenige deutschsprachige Juden mit Haut und Haar dem Irrationalismus zuwandten, wollte man sich doch nicht mehr ausschließlich auf die Vernunft verlassen, sondern andere, komplementäre Erfahrungsbereiche erschließen und damit für das Leben einen Zuwachs an Sinn erschließen.

Im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts spielte die Neubesinnung auf die eigenen mythischen und mystischen Traditionen bei den deutschsprachigen Juden eine bedeutende Rolle. Besonders während des Ersten Weltkriegs, als die Hoffnung, nun werde durch den letzten Schritt leiden-

hrsg. von Reinhold Mayer u. Annemarie Mayer, Dordrecht 1984, S. 229-233, Zitat S. 230.

59. Franz Rosenzweig, Über Hermann Cohens »Religion der Vernunft«, in: Rosenzweig, *Zweistromland*, S. 225-227, Zitat S. 225.

60. Dem Festhalten der deutschen Juden an den Grundgedanken der Aufklärung (politischer Liberalismus und philosophischer Rationalismus), auch nachdem diese Haltung zum Anachronismus zu werden drohte, gehen die Arbeiten von George L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Indiana 1985, und David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York 1987, nach.

schaftlichen Opfers für das Vaterland endlich die langersehnte Anerkennung seitens der deutschen Gesellschaft und die damit einhergehende volle Integration in Erfüllung gehen, endgültig gescheitert schien, wurde es manchem klar, dass es für die Zukunft der Juden nun auf eine Erneuerung der eigenen Gemeinschaftsformen ankomme. In dieser Hinsicht hat man bei den Juden der Weimarer Zeit eine allgemeine Bevorzugung der Gemeinschaft vor der Gemeinde festgestellt.<sup>61</sup>

Das Verlangen nach neuen Religionsformen schlug sich in einer Hinwendung zu Mystik und Mythos nieder, denn eben damit wollte man jede Art von theistisch-religiösem Dogmatismus meiden. Von Nietzsche inspiriert und gleichermaßen diagnostiziert, suchten die neureligiösen Bewegungen der Jahrhundertwende nach Erzählungen und Bildern, die ein Erlebnis des Göttlichen in nicht-theistischer, etwa säkularisierter oder anthropozentrischer Gestalt zu vermitteln schienen. Dies geschah im jüdischen wie im nichtjüdischen Kontext gleichermaßen.

Neben der innerjüdischen Auseinandersetzung mit dem Erbe der Aufklärung setzte damals eine weitere Entwicklung ein, die zum Teil apologetische Züge aufzuweisen scheint. Zur wachsenden Abkehr vom Rationalismus und Liberalismus unter nichtjüdischen Intellektuellen gehörte auch deren Identifizierung des Judentums mit genau den aufklärerischen Werten, die zunehmend abgelehnt wurden. Dieser kulturelle Wandel, der bis hin zum Ersten Weltkrieg immer weiter um sich griff, führte dazu, dass Juden, die für die neuen Tendenzen Sympathie hegten, das Judentum damit in Einklang zu bringen versuchten. Von Richard Wagner (1813-1883) bis zu Werner Sombart (1863-1941) wiederholt sich in mannigfachen Formen die Behauptung, die Juden seien ein durch und durch rationalistisches Volk, das kein Mysterium, kein Geheimnis kenne, ja sogar den eigenen kulturellen Wurzeln entwachsen sei und seit langem nur ein nachahmendes Verhältnis zur echten – also hier zur deutschen – Kultur unterhalte. Die Juden wurden so als das nicht mythologische Volk par excellence dargestellt. Besonders die Generation jüngerer jüdischer Intellektueller entgegnete darauf oft mit dem emphatischen Hinweis auf die doch reichlich zu belegenden mystischen und mythischen Quellen des Judentums. Das Judentum war und ist, so wollten sie klarmachen, keineswegs die trockene Verstandesreligion, als die es von antisemitischer Seite ausgegeben wird.

Ähnliches gilt, wenn auch nicht ganz ohne Widerspruch, für den damit einhergehenden Vorwurf des Materialismus, der die Juden angeblich für das Höhere und Geistige unempänglich machen sollte. Einerseits sollen

61. Vgl. Brenner, *Jüdische Kultur*, S. 47-78.

die Juden an einer Überhandnahme trocken rationalistischer Tendenzen leiden, an Kleingeistigkeit und Kasuistik, die in der rabbinischen Kultur ihren reinsten Ausdruck finde, insbesondere im *Pilpul*, der talmudischen Dialektik für die Behebung textueller Widersprüche bei halachischen Schwierigkeiten, die in Verruf zu stehen kam, kaum mehr als Haarspalterei zu sein. Andererseits wurde ihnen vorgeworfen, sie seien moralisch korrumpiert, neigten zu Aberglauben, äußerlichem Ritualismus, des Weiteren zu Lüsternheit, Krankheiten und Hysterie. In Bubers Notizen zu seinen Schriften sowie teilweise in den Schriften selbst finden sich häufig Auszüge aus zeitgenössischen Texten, von angesehenen wissenschaftlichen Arbeiten bis hin zu gemeinen Schmähschriften, die solche Vorurteile feilboten.<sup>62</sup> Die jüdische Wiederaufnahme der eigenen mythischen und mystischen Traditionen ist außer als Selbstkritik und legitimer Teil des jüdischen Selbstverständnisses somit auch in nicht unerheblichem Maße als Reaktion auf die Unterstellung solcher Defizite zu verstehen.

### Die Mystik und die Neuorientierung des Judentums

Bei der weitreichenden Vernachlässigung oder Verwerfung jüdischer Mystik unter den sich akkulturierenden Juden gab es nebenher immer wieder einzelne, die bestrebt waren, ein positiveres Bild der jüdischen Mystik wach zu halten. Im neunzehnten Jahrhundert legen beispielsweise die Werke von Adolph Jellinek (1820-1893), Rabbiner in Wien und Autor von zahlreichen wissenschaftlichen und erbaulichen Werken, von dieser entgegengesetzten Neigung Zeugnis ab. Nachdem er schon 1844 Adolphe Francks *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* [*Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer*] aus dem Französischen übersetzt hatte, erschienen in kurzer Abfolge unter anderem *Moses Ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar* (1851), *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (1852), seine *Auswahl kabbalistischer Mystik* (1853), sowie *Philosophie und Kabbala* (1854), eine Ausgabe von Abraham Abulafias *Sheva netivot ha-torah* [*Die sieben Wege der Thora*], die er neben Thomas von Aquins *De animæ facultatibus* (in der Übersetzung: *Ma'amar be-Kochot ha-Nefesh*) veröffentlichte. Überhaupt hat Jellinek als erster die Werke von Abulafia (1240- um 1291), der als bedeutendster Vertreter der prophetischen und ekstatischen Kabbala gilt, der Öffentlichkeit zugänglich

62. Siehe beispielsweise der Hinweis auf die Notizen zu »Der Mythos der Juden«, im Kommentar dieses Bandes, S. 377 ff.

gemacht. Später hat er zudem noch unbekannte Midraschim herausgegeben, darunter viele wichtige Texte für die Erschließung der Frühkabbala, so etwa *Hekhalot Rabbati* oder *Nitsarot R. Schimon bar Jochai*.<sup>63</sup>

Bis zur Jahrhundertwende und in den darauffolgenden Jahrzehnten begann die Mystik, immer mehr Juden anzusprechen. Führende Rabbiner wie Leo Baeck (1873-1956) oder Nehemiah Nobel (1871-1922) bekannten sich zur mystischen Tradition des Judentums. Im Falle Baecks geschah dies erst nach einer Anfangsperiode, in der er der Kabbala eher misstrauisch, wenn nicht geradezu ablehnend gegenüberstand. Waren liberale Rabbiner wie Baeck noch im neunzehnten Jahrhundert, besonders im Kontext der Wissenschaft des Judentums, der jüdischen Mystik gegenüber weitgehend feindselig eingestellt, so vollzog sich vor allem nach dem Ersten Weltkrieg ein Bewusstseinswandel, der die Kabbala als produktive Quelle für die jüdische Gegenwart erscheinen ließ. Man war bereit, über eine mögliche Nähe zwischen Reform und Chassidismus nachzudenken und das Nichtrationale ins Judentum mit einzubeziehen.<sup>64</sup> Der Rabbiner Max Dienemann (1875-1939) konnte beispielsweise 1921 anlässlich der Jahrestagung der Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands einen Vortrag über das Irrationale halten, in dem er, ohne mit der Vernunft brechen zu wollen, für eine angemessene Beachtung und Integrierung des »Dunklen, Triebhaften, Unerklärbaren, Mystischen« plädierte, damit man denen, für die man Verantwortung hat, besser helfen und ihnen das Judentum nahe bringen könne.<sup>65</sup> Den tieferen Gründen und Motiven des Glaubens sei mit Vernunft und Sprache nun einmal nicht restlos beizukommen. Denn »das Religiöse ist in seiner Wurzel irrational.«<sup>66</sup> Nicht zufällig führt er zum Schluss die unter den Juden vor allem mit Buber identifizierte Idee der Religiosität als wichtigste Grundlage einer Neubesinnung ein.<sup>67</sup>

63. Adolph Jellinek, *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, 6 Bde., Leipzig u. Wien 1853-1877. Im zweiten Band bringt er die »Ma'ase Merkabah« unter dem Titel »Tractat von den himmlischen Hallen« (Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, Bd. 2, Leipzig 1853, S. 40-47); im dritten Band die »Nitsarot R. Schimon bar Jochai« [»Mysterien des R. Simon ben Jochai«] (Ebd., Bd. 3, Leipzig 1855, S. 78-82); wie auch »Hekhalot Rabbati« [»Die großen Hechalot«] (Ebd., S. 83-108). Vgl. Isaak Markus Jost, *Adolph Jellinek und die Kabbala*, Leipzig 1852, S. 8 ff., für eine frühe Anerkennung seiner Leistungen.

64. Brenner, *Jüdische Kultur*, S. 55 f.

65. Max Dienemann, Über die Bedeutung des Irrationalen für das liberale Judentum, in: *Liberales Judentum. Monatsschrift für die religiöse Erneuerung des Judentums* 13, Nr. 4-6 (1921), S. 27-32, Zitat S. 29.

66. Ebd., S. 30.

67. Ebd., S. 31.



Was bei Baeck in dieser Hinsicht entscheidend wirkte, war die Einsicht in die für das Judentum charakteristische Form der Mystik, die mit einer weltverneinenden, asketischen oder abseitigen Haltung nichts zu tun hat. In der zweiten Auflage seines sehr einflussreichen Buchs *Das Wesen des Judentums* (1923) rücken das Geheimnis und die Mystik zusehends mehr ins Zentrum der Darstellung, wobei das Geheimnis in einem schöpferischen, dialektischen Verhältnis zu dem auf dem Gesetz beruhenden Gebot steht. Beide zusammen stehen für die eine Polarität bildende Dimension der jüdischen Gotteserfahrung.<sup>68</sup> Das Geheimnis umschreibt Baeck an anderer Stelle als »das Mystische«.<sup>69</sup> Im Gegensatz zur mystischen Stimmung der damaligen Zeit, die im »Quietiven und der Gebotlosigkeit« zu schwelgen neigt, bedeutet das Jüdische an der Mystik für Baeck, dass sie zukunftsorientiert, eben messianisch ist und deswegen nach Schaffen und Gestalten drängt.<sup>70</sup> Weil sie »Gebotsmystik« ist, eben darum ist sie zugleich »Sabbatmystik«, die zur Ruhe auffordert und so auch gegen Zeittendenzen arbeitet.<sup>71</sup> Die jüdische Mystik will nach Baeck »eine Mystik des Lebens« sein.<sup>72</sup> Selbst in der von gnostischen Gedanken durchsetzten Kabbala, samt ihrer Buchstaben- und Zahlensymbolik sowie der Tendenz, das echte Geheimnis durch »die hingestellte Verborgenheit« zu ersetzen, sieht er schließlich ein Primat des ethischen Handelns, eine Bejahung des zu befreienden Willens, des zu verwirklichenden Gebots und des mit Gott zu einenden Lebens.<sup>73</sup>

Die Mystik nahm in der Neuorientierung, für die viele arbeiteten, einen wichtigen Platz ein, so auch in der Neoorthodoxie. Hierfür ist Pinchas Kohn (1867-1941) nicht untypisch, der sich von der Kabbala eine Erneuerung theozentrischer jüdischer Praxis erhoffte.<sup>74</sup> Rabbi Meir

68. Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1923; auch: Ders., *Geheimnis und Gebot*, in: Baeck, *Werke*, Bd. 3: *Wege im Judentum. Aufsätze und Reden*, hrsg. von Werner Licharz, Gütersloh 1997, S. 45-54; Ders., *Bedeutung der jüdischen Mystik für unsere Zeit*, in: Baeck, *Werke*, Bd. 3: *Wege im Judentum. Aufsätze und Reden*, hrsg. von Werner Licharz, Gütersloh 1997, S. 86-90 und Ders., *Die Mystik im Judentum*, in: Baeck, *Werke*, Bd. 3: *Wege im Judentum. Aufsätze und Reden*, hrsg. von Werner Licharz, Gütersloh 1997, S. 82-85. Vgl. Alexander Altmann, *Leo Baeck and the Jewish Mystical Tradition*, New York 1973.
69. Leo Baeck, *Ohne Titel*, in: *Franz Rosenzweig zum 25. Dezember 1926. Glueckwuensche zum 40. Geburtstag*, Leo Baeck Institute Archive, New York, Franz Rosenzweig Collection, AR 3001, 548/2, 1/5; auch in: Baeck, *Werke*, Bd. 6: *Briefe, Reden, Aufsätze*, hrsg. von Michael A. Meyer, Gütersloh 2003, S. 584f.
70. Baeck, *Bedeutung der jüdischen Mystik für unsere Zeit*, S. 88-90.
71. Ebd., S. 89.
72. Ebd., S. 87.
73. Ebd., S. 83 ff.
74. Alan L. Mittleman, *Between Kant and Kabbalah. An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, New York 1990, S. 8.

Munk (1869-1928), obwohl er bei dem religiös-liberalen Hermann Cohen studiert hatte, trug viel dazu bei, die kabbalistische Welt bekannt zu machen.<sup>75</sup> Isaac Breuer (1883-1946), ein Enkel von Samson Raphael Hirsch (1808-1888), der die Austrittsorthodoxie begründet hatte, und seinerseits ein bedeutender Schriftsteller der orthodoxen Richtung und Vertreter des »Totalitätsanspruch der Thora«, konnte problemlos jüdisches Gesetz, Rechtsphilosophie und Mystik miteinander in Einklang bringen.<sup>76</sup> Der Rekurs auf die Kabbala bildete einen Teil seines Versuchs, die Neoorthodoxie zu erweitern, indem er an die Orthodoxie vormoderne Prägung anknüpfte.<sup>77</sup>

Unter die Erklärungsgründe für die neue Sicht des jüdischen Mythos und der jüdischen Mystik nach 1900 und besonders seit dem Ersten Weltkrieg gehört auch der Kontakt deutscher Juden mit den Juden aus Osteuropa, der bis dahin noch kaum stattgefunden hatte.<sup>78</sup> Sowohl positiv als auch negativ reagierten die deutschen Juden auf ihre Glaubensgenossen, die kulturell kaum zu ihnen zu gehören, sondern vielmehr aus einer anderen Welt, einer längst vergangenen Zeit zu stammen schienen.

75. Siehe Meir Munk, Das tägliche Gebet, in: *Vom Sinn des Judentums: ein Sammelbuch zu Ehren Nathan Birnbaums*, hrsg. von A. E. Kaplan u. Max Landau, Frankfurt a.M. 1925, S. 144-158, wo er die jüdischen Gebete auf die Kabbala hin deutet; vgl. Moses Calvary, *Das neue Judentum*, Berlin 1936, S. 36 ff.; Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Frankfurt a.M. 1986, S. 322.
76. Ebd., S. 348; Mittleman, *Between Kant and Kabbalah*. Außer seinen theoretischen Schriften verfasste Isaac Breuer auch zwei Romane, *Ein Kampf um Gott* (1920) und *Falk Nefts Heimkehr* (1923); dazu Brenner, *Jüdische Kultur*, S. 163 f.
77. Mittleman, *Between Kant and Kabbalah*, S. 9.
78. Dazu Scholem Adler-Rudel, *Ostjuden in Deutschland 1880-1940. Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten*, Tübingen 1959; Sander Gilman, *The Rediscovery of the Eastern Jews: German Jews in the East. 1890-1918*, in: *Jews and Germans from 1860-1933*, hrsg. von David Bronsen, Heidelberg 1979, S. 338-365 (deutsche Übersetzung: Sander Gilman, *Die Wiederentdeckung der Ostjuden. Deutsche Juden im Osten 1890-1918*, in: *Beter und Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen*, hrsg. von Michael Brocke, Frankfurt a.M. 1983, S. 11-32.); Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jews in German and German Jewish Consciousness 1800-1923*, Madison 1982; Trude Maurer, *Ostjuden in Deutschland. 1918-1933*, Hamburg 1986; Brenner, *Jüdische Kultur*, S. 158-164, 201-215; Jack Wertheimer, *Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany*, New York u. Oxford 1987; Ritchie Robertson, *Western Observers and Eastern Jews*. Kafka, Buber, Franzos, in: *Modern Language Review* 83 (1988), S. 87-105; Ders., *Urheimat Asien. The Re-Orienting of German and Austrian Jews, 1900-1925*, in: *German Life and Letters*, 46. Jg., Nr. 2 (April 1996), S. 121-281; Delphine Bechtel, *Cultural Transfers between »Ostjuden« and »Westjuden«*. German-Jewish Intellectuals and Yiddish Culture 1897-1930 in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 42 (1997), Nr. 1, S. 67-83.

## Der Neubeginn

Als Simon Dubnow (1860-1941) sich vorsetzte, eine Geschichte des Chassidismus zu schreiben, und ab 1888 an deren Erforschung ging, fand er nach eigenem Bericht zum Thema Chassidismus eine wissenschaftliche Literatur vor, die sich »wie eine öde Wüste« vor ihm ausgebreitet habe, »die nur hie und da eine spärliche Vegetation aufwies«. <sup>79</sup> Ab 1888 veröffentlichte er dann Vorstudien zu seinem 1923 erschienenen Hauptwerk. <sup>80</sup> Dubnow gewährt uns einen interessanten Blick in die Geschichte der Forschung zur jüdischen Mystik. Nachdem er in seiner Quellenübersicht das Bild des Chassidismus behandelt hat, wie es aus den Texten der Haskala (»Aufklärungsliteratur«) hervorgeht, kommt er auf die ersten wissenschaftlichen Abhandlungen zu sprechen, die mit der Entstehung der modernen Wissenschaft des Judentums zu erscheinen begannen. An erster Stelle nennt er Graetz' mehrbändige *Geschichte der Juden*, deren elfter Band »Das neue Chassidäertum« diskutiert. Dubnow erkennt ohne weiteres den Beitrag an, den Graetz wie keiner vor ihm zur Erforschung des Chassidismus geleistet habe. Er sei nämlich der erste, der »diesen aus dem Dickicht der Dogmatik herauslöste und in den Rahmen der geschichtlichen Entwicklung einfügte«. <sup>81</sup> Bei aller lobenswerten Historisierung stehe Graetz jeoch »dem Gegenstand seiner Forschung nicht als ein objektiv urteilender Historiker, sondern als Ankläger gegenüber. Ein Feind der Kabbala und aller Mystik überhaupt, hob Graetz lediglich die negative Seite des Chassidismus hervor, in dem er irrtümlicherweise eine Art Fortsetzung der sabbatianischen Bewegung, eine bloß zerstörende, nicht aber aufbauende Kraft erblickte«. <sup>82</sup> Sowohl der Ideengehalt wie auch die Sprache Dubnows erinnern hier wie in der Einleitung zu seinem Werk unverkennbar an Bubers Darstellung der chassidischen Lehre, auch wenn Dubnow dessen Arbeiten aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive allen Wert abspricht. Wir werden sehen, dass es auch Buber sehr daran gelegen ist, eine andere Entwicklungslinie innerhalb des Chassidismus zu identifizieren, die weniger von der gnostischen Seite der älteren Kabbala geprägt wurde. Buber folgt Graetz nur insofern, als er die von der Kabbala tief und andauernd beeinflusste chassidische Tradition auf den Maggid von Meseritsch zurückführt. Aber ebenso wie Bu-

79. Simon Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*. Aus dem Hebr. übers. von A. Steinberg, 2 Bde., Berlin 1931, S. 12.

80. Dubnow, *Chassidut We-chassidim* [Der Chassidismus und die Chassidim], 4 Bde., Berlin 1923.

81. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, S. 302 f.

82. Ebd., S. 303.

ber bei der Verteidigung seines Ansatzes gegen die historische Schule Scholems, bemerkt auch Dubnow, Graetz habe die nachher erfolgenden Verzweigungen des Chassidismus nicht auseinander gehalten. Der Baal-schem und seine Nachfolger haben die theosophisch-magische Kabbala zwar aufgenommen, aber zugleich überwunden, indem sie sie in Ethos umwandelten. Schließlich sei Graetz in geistiger Hinsicht ein Verbündeter der klassischen Gegner der Chassidim. Bei der Darstellung des Wilnaer Gaon »ergreift der Verfasser die Partei der angriffswütigen Misnagdim«. <sup>83</sup>

Schon einige Zeit vor Ende des neunzehnten Jahrhunderts haben jüdische Forscher und Schriftsteller begonnen, die Frage nach einer jüdischen Mythologie zu stellen. Einer der ersten auf diesem Gebiet – und damit ein Vorgänger Bubers – war Ignaz Goldziher (1850-1921) mit seinem Buch *Der Mythos bei den Hebräern* (1876). Er liegt dem allgemeinen Bewusstseinswandel der deutschen Juden gut dreißig bis vierzig Jahre voraus. Zu diesen Vorläufern ist auch Max Grünbaum (1817-1898) zu rechnen, der Pionierarbeit auf dem zum Teil von ihm selber abgesteckten Gebiet der jüdischen Sagenkunde leistete. <sup>84</sup> Micha Josef Berdyczewski [Micha bin Gorion] (1865-1921), Alexander Eliasberg (1878-1924) und andere haben dann nach ihm Sagen, Legenden und Märchen der Juden herausgegeben und neu erzählt. Sie folgen darin teilweise der Gattung der Ghettogeschichten, die sich schon einige Jahrzehnte zuvor etabliert hatte, schlagen aber mit dem Material einen anderen Weg ein. Es ist nicht untypisch hierfür, dass der erste Jahrgang von Bubers Zeitschrift *Der Jude* (1916) drei altjüdische Geschichten aus dem von bin Gorion herausgegebenen *Born Judas* brachte. <sup>85</sup>

Der Bedeutung des Mythos bei Buber entspricht die Tatsache, dass er großen Wert auf eine neue ästhetische Kultur des Judentums legt. Sie soll integraler Bestandteil der jüdischen Renaissance sein, die Buber selber mit dem Ruf nach einer neuen »Schönheitskultur« einleitet. <sup>86</sup> Die bis dahin ausgesprochen ethische Orientierung des Judentums soll nun durch

83. Ebd. Mitnagdim (oder Misnagdim) heißen die rabbinischen Gegner des Chassidismus.

84. Max Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893; Ders., *Jüdisch-Spanische Chrestomathie*, Frankfurt a. M. 1896; Ders., *Jüdischdeutsche Chrestomathie. Zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebräischen Literatur*, Hildesheim 1969; Max Grünbaum u. Felix Perles, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, Berlin 1901.

85. Vgl. Eleonora Lappin, *Der Jude 1916-1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, New York u. Tübingen 2000; Brenner, *Jüdische Kultur*, S. 156f.; Biemann, *Aesthetic Education*.

86. Martin Buber, *Juedische Renaissance*, in: *Ost und West*, 1. Jg., Nr. 1, Januar 1901, Sp. 10 (jetzt in: MBW 3, S. 147).

eine ästhetische bereichert, wenn nicht vollkommen ersetzt werden. Bei dieser Bestrebung steht offensichtlich Nietzsche Pate, ebenso wie der Kulturzionismus ihm auch sonst vieles verdankt. Schon Nietzsche selbst nimmt die eigene Erstlingsarbeit deshalb in Schutz, und zwar vornehmlich gegen sich selbst, weil ihr Hang zum Ästhetizismus, den er schonungslos moniert, einen gesunden Instinkt zeige, von der Moral loszukommen.<sup>87</sup> Selbst wenn er sich infolgedessen in gewissen Exzessen ergangen habe, so sei er doch wenigstens dadurch einer moralischen Lösung der dringenden Zeitprobleme aus dem Weg gegangen. Der Vorrang ästhetischer Werte vor ethischen, der Bubers Beitrag zur jüdischen Renaissance charakterisiert und ihn insbesondere zum erzählerischen Traditionsgut hinzieht, prägt die Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums auf tiefgreifende Weise. Im Entartungsdiskurs der Zeit wird dem Ästhetischen, der Kunst, nicht selten eine rettende, heilbringende Wirkung zugeschrieben. Bei den Vertretern der jüdischen Renaissance soll sie die negativen Erscheinungen der Galut beseitigen und damit gleichzeitig das Volk zum Bewusstsein seiner selbst und zur wahren jüdischen Religiosität erziehen. Nicht weniger bedeutend für diese Renaissance ist es, dass die zu erneuernde Kunst die Juden an einem universalen Schönheitsgefühl teilnehmen lassen würde.

### Bubers mythisch-mystische Anfänge

Die Frage nach der Stellung der Mystik in Bubers Denken wirft ein entscheidendes Licht auf das Verständnis seiner Entwicklung im Ganzen. Es sind insbesondere zwei Aspekte, die dabei erörtert werden müssen. Erstens stellt sich die Frage, wie sich die offenbar komplementären Bereiche von Mystik und Mythos zueinander verhalten. Wo genau sind sie in Bubers Entwicklung anzusiedeln? Zweitens wird dadurch die Frage aufgeworfen, ob Buber die Mystik hinter sich lässt, indem er zum reifen dialogischen Denken gelangt. Aus der Untersuchung dieser Entwicklungsproblematik folgt ein weiteres Problem. Inwiefern ist das sogenannte vordialogische Denken Bubers tatsächlich als Mystik zu bezeichnen? Lassen sich Phasen in seiner Mystik-Rezeption ausmachen? Damit wird man gleich auf eine verwandte Frage gebracht: Haftet nicht auch Bubers Dialogik vielleicht immer noch eine gewisse Mystik an? Diese Frage positiv

87. S. Friedrich Nietzsche, Versuch einer Selbstkritik, in: Ders., Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, in: Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* III.1, S. 5-16.

zu beantworten, wäre für sein dialogisches Denken schon problematisch, denn dieses räumt der Beziehung zur Welt als einer realen und zum Gegenüber als dem unterscheidbar Anderen Priorität ein und setzt sich gerade darin immer wieder nachdrücklich von der gewöhnlichen Mystik ab. Für das Verständnis von Bubers Denken ist es darum unerlässlich, sein Verhältnis zur Mystik zu präzisieren. Die im vorliegenden Band gesammelten Texte dienen eben diesem Zweck.

Von Anfang an zeigt sich bei Buber ein lebhaftes Interesse an Mythos und Mystik. Für den jungen Studenten und angehenden Schriftsteller sind dies nicht etwa Nebenbeschäftigungen, sondern zentrale Gegenstände seines Studiums und für seine weitere Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Auf allen Gebieten seines Schaffens wirkt sich die Auseinandersetzung mit ihnen auch weiterhin aus. In jungen Jahren sieht sich Buber wie Musils ebenso junger und frühreifer Törleß fast überwältigt von dem Problem des Endlichen und Unendlichen<sup>88</sup>, das sich ihm zunächst als eine Frage nach der Zeit stellt. Von da ist es kein großer Schritt zum Problem der Einheit und Vielheit, schneiden sich doch beide Problemfelder darin, dass sie um das Verhältnis von Physis und Metaphysis, von Welt und Absolutem kreisen. Die verschiedenen Spielarten dieser Vorstellungen, wenn sie in der Philosophie auch im Grunde nicht neu waren, gehören in die Aporien, die damals die Intellektuellen mit besonderem Nachdruck beschäftigten. Es ist nicht zuletzt eben diese Problematik, der das Interesse an der Mystik seine Neubelebung weitgehend verdankt. Sie war dazu angetan, philosophisch das auszudrücken, was man aus gesellschaftspolitischer Perspektive als Zersplitterung, als Verlust an Kohärenz, Ordnung und festen Bindungen erfuhr und beklagen zu müssen glaubte.

Buber ist die Mystik gerade deshalb so wichtig, weil sie eine Erfahrung von etwas Absolutem anbietet. Dieses Absolute ist, und das ist ein wesentlicher Punkt, in sich eine Einheit. Unbedingtheit und Einheit des Absoluten sind demnach für Bubers mystische Vorstellungen von entscheidender Bedeutung, gleichgültig, ob es sich um metaphysische, psychologische oder ethische Zusammenhänge handelt. Aber wie Buber von Anfang an und mit zunehmender Deutlichkeit betont, die Einheit ist nicht auf Kosten der Vielheit der Welt zu erlangen. Deshalb ziehen Buber Formen der Mystik an, die in seinen Augen die Welt heiligen.

Heiligung der Welt bedeutet zweierlei. Erstens soll es heißen, dass der Mystiker die Realität und Pluralität des Lebens nicht negieren darf, um die Erfahrung der Einheit zu erlangen. Heiligung verneint nicht die Welt,

88. Robert Musil, *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*, Wien 1906.

sondern bestätigt sie, so dass es keinen Widerspruch zwischen der Erfahrung des Glaubens (Einheit und Ausschließlichkeit) und diesem Leben gibt. Zweitens bleibt der Mystiker kein isoliertes, ekstatisches Individuum, sondern ist in eine Gemeinschaft eingebunden. Deshalb ist diese Mystik nicht mehr eine ausschließlich private Erfahrung. In der Tat schließt die Heiligung des Lebens die Tatsache mit ein, dass es ein geteiltes Leben ist. Gemeinschaftliche Existenz schließt Differenz mit ein, und die Realität solcher beziehungsreicher Differenz wird den Kern von Bubers dialogischem Denken ausmachen.

Die Auffassung von Mystik, auf die Buber sich schließlich einlässt und an die er glaubt, findet er im frühen Chassidismus verwirklicht, der als zentrales Element seiner Lehre einen gemeinschaftlichen Rahmen für die Verwirklichung des Höchsten im Alltäglichen bietet. Das ist es, was die jüdische Tradition als »Heiligung des Namens« bezeichnet, wie Hugo Bergmann (1883-1975) in einem wichtigen gleichnamigen Essay seinen Zeitgenossen ins Gedächtnis ruft.<sup>89</sup>

Wenn die Mystik eine Erfahrung des Absoluten ist, dann stellt der Mythos den Bericht und das Medium dieser Erfahrung dar. Denn der Mythos bleibt für Buber der Vielfältigkeit der Welt treu. Insofern steht er im Gegensatz zu den rationalistischen, dogmatischen Systemen, die das Leben auf ein Prinzip oder wenige Prinzipien reduzieren wollen. Im Mythos wird man der »Daseinsfülle« gerecht, wogegen die positive Religion auf einer »ungeheuren Vereinfachung«, auf »Bändigung, Vergewaltigung« beruht.<sup>90</sup> Für Buber stellt der Mythos deshalb den Boden der wahren Religiosität her, die von der Religion immer wieder bedroht ist. Insofern stehen Mythos und die Religion in einem unaufhörlichen Daseinskampf miteinander. Diese Auffassung lässt sich besonders in Bubers früheren Schriften finden. Der Mensch, als Einzelseele und als Gemeinschaft, ist zwischen beide gestellt. Die Gestalt, die er seinem Leben gibt, hängt wesentlich davon ab, inwiefern er sich der einen oder anderen Seite zuneigt.

Der Mythos ist der vielheitlichen Wirklichkeit näher. Führt die Mystik zur Einheit, so bewahrt der Mythos von Natur aus die Vielheit des Lebens. Drückt sich in der Mystik die letzte Einheit alles Seienden aus, macht sich im Mythos die elementare Pluralität der Welt geltend. Im Gegensatz zu den monistischen Philosophien bieten die von Buber bevorzugten Formen der Mystik die Vorstellung von einer komplexen Einheit, also einer Einheit, die die Vielheit nicht ausschließt, sondern mit umfasst.

89. Vgl. zu Bergmanns Aufsatz in dieser Einleitung, Anm. 95.

90. Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1908, S. III.

Um diese mystische »Vieleinheit« war es Buber stets zu tun. Dementsprechend war sein Begriff des Mythos dazu angetan, Vielheit mit Einheit zu versöhnen, indem der Mythos die Dinge in die Welt des Absoluten erhebt, ohne sie dadurch aufzuheben. Die Welt mythisieren heißt demnach für Buber nicht, sie ihrer Wirklichkeit und Besonderheit zu entkleiden. Vielmehr wird der Alltag ins Absolute eingestellt und bleibt doch immer noch Alltag. Bubers Verständnis vom Glauben, insbesondere das vielfach umstrittene vom chassidischen Glauben, schließt von vornherein aus, dass man die vorgefundene Wirklichkeit transzendieren oder bloß als Mittel zu etwas Höherem entwerfen dürfe. Auf diesen Grundsatz musste er auch seine Auffassung von der Mystik abstimmen. Das geschieht zum einen dadurch, dass sie sich des Mythos bedient. Denn im Mythos treffen sich alle Einzelseelen. Zum anderen aber legt der Mythos die Gestalt eines Volkes bloß. In ihm, so Buber, »wird die innerliche Struktur des Volkswesens, das Geheimnis der Seele und der Bestimmung eines Volkes wirklich und offenbar«. <sup>91</sup>

Zudem bewirkt der Mythos ein Heraustreten aus der Kette der Kausalität. Nach Buber bricht er mit dem Determinismus, dem die Gegenstände in Raum und Zeit notwendig unterliegen. Der Mythos ist so das Wunder. Durch ihn wird der Sinn für das, was spontan geschieht und nicht ursächlich zu erklären ist, wach gehalten. Die mythische Anschauung, so Buber 1917 in *Ereignisse und Begegnungen*, weiß »das Geschehen als ein überkausal sinnvolles«. <sup>92</sup>

Ebenso wie der Mythos als Wunder erscheint, stellt die mystische Handlung der *Jichud* (Einung) nach Buber ein »Wunder« dar, »das nicht geglaubt, das nur erlebt werden kann«. <sup>93</sup> Zum Begriff *Jichud*, auf den Buber häufig rekurriert, zählt sowohl die liturgische Formel des Einheitsbekenntnisses Gottes im jüdischen Hauptgebet (dem *Schma Jisrael*, »Höre, Israel!«), wie auch speziell die kabbalistische Einigung mit der Herrlichkeit Gottes, die als ein meditatives Eindringen in die hinter den *Sefirot*, den wirkmächtigen Emanationen Gottes, verborgene göttliche Einheit verstanden wird. Im Chassidismus schließlich brachte diese Idee sogar eine eigenständige Literaturgattung hervor. Der Einfluss der *Jichudim* wird von den Kabbalisten ganz wörtlich genommen, vor dem Hintergrund einer mystischen Kosmologie, nach der jeder Akt, den der

91. Martin Buber, Das Gestaltende. Nach einer Ansprache (1912), in: JB I, S. 205-216, Zitat S. 212 (jetzt in: MBW 3, S. 263).

92. Martin Buber, *Ereignisse und Begegnungen*, Abschnitt »Helden«, Leipzig: Insel-Verlag 1917, S. 40 (jetzt in: MBW 1, S. 258).

93. Martin Buber, Jüdische Religiosität, siehe in diesem Band, S. 204-214.



Mensch auf Erden vollbringt, einen korrespondierenden Effekt in den göttlichen Sphären hat.

In der von Isaak Luria (1534-1572) vollzogenen Erweiterung der Kabbala erfährt die Herrlichkeit Gottes, seine *Schechina*, die »Einwohnung«, die bei der Schöpfung schon einmal ins Unendliche hinausgeschleudert und nachher beinahe wieder geeint worden war – als die zehnte *Sefira* – nun aufgrund des Sündenfalls eine zweite Verbannung. Die kosmisch zerstreuten Funken dieser Glorie müssen jetzt restituiert, d. h. wieder an ihren ursprünglichen Ort zurückgebracht werden. Es ist den Menschen aufgegeben, an der Heilung des zerbrochenen Kosmos mitzuarbeiten. Es hängt von jedem seiner Handlungen ab, ob die Restitution der Funken, also das Kommen der Erlösung beschleunigt oder verlangsamt wird. Es ist diese lurianische Vorstellung vom *Tikkun*, dem gegenseitigen Heilen des kosmischen Bruchs durch menschliche und göttliche Tat, die Buber an die Mystik bannt. In der *Kawwana*, der »Intention«, kann der Mensch die Welt heilen, indem er sie heiligt. Er heiligt sie durch die Art, wie er sich zu ihr verhält. Diese lurianische Haltung ist, so Scholem, »die Welt des messianischen Handelns«. <sup>94</sup>

Der wichtige Aufsatz von Hugo Bergmann, »Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)« <sup>95</sup> von 1913, zeugt von dem durch Buber neu erweckten Interesse an diesem Begriff. Anhand einer Diskussion von Midrasch Theruma 34, wo metaphorisch von Gott als dem Verkäufer die Rede ist, der einzigartig sich selber durch seine Lehre verkauft – eine Quelle übrigens, die auch bei anderen Zeitgenossen wie etwa Rosenzweig eine bedeutende Rolle spielt <sup>96</sup> – leitet Bergmann eine Diskussion der Bedeutung des *Jichud* innerhalb der Kabbala ein, wobei er auf die Deutung Simeon ben Yochais eingeht. <sup>97</sup> In seiner radikalsten Ausprägung umfasst dieser Gedanke die Vorstellung von der theurgischen »Erlösung« Gottes durch die menschliche Tat. Der Mensch ist imstande, durch seine mystischen Handlungen am Werk der Erlösung teilzuhaben, und zwar nicht nur im bildlichen Sinne. Die Heiligung des Namens im Gebet (*Kiddusch Haschem*) erwirkt zugleich eine Einung des Namens (*Jichud Haschem*). <sup>98</sup>

94. Vgl. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 301. In der ursprünglichen englischen Ausgabe, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, S. 274, heißt es: »The world of *Tikkun* is therefore the world of Messianic action.«

95. Hugo Bergmann, Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem), in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. vom Verein jüdischer Hochschuliler Bar Kochba in Prag, Leipzig 1913, S. 32-43.

96. Rosenzweig, Atheistische Theologie, in: *Zweistromland*, S. 696.

97. Bergmann, Die Heiligung des Namens, S. 38.

98. Ebd., S. 33 f.

In einer Tradition, in der dem Namen ontologische und schöpferische Bedeutung beigemessen wird, ist eine solche Handlung keineswegs von geringer Bedeutung.<sup>99</sup> Diese radikale Vorstellung dürfte der Identifikation von Thora und Gott entsprungen sein, aus der mystische Korrespondenzen zwischen den Geboten und den Sefirot abgeleitet werden können.<sup>100</sup> Ein Brief Bergmanns an Buber von 1913 zeugt unverkennbar davon, wie er seine Gedanken zu diesem Thema in Anlehnung an die Grundterminologie Bubers entwickelt.<sup>101</sup> Buber schätzt seine Überlegungen als »sehr wichtig« ein. Auf Bergmanns Frage, wie denn in der jüdischen Tradition von Gott *und* seinem Namen die Rede sein kann, gibt Buber eine Antwort, die für sein Denken sehr aufschlussreich ist: Er findet in der Bergmann »dunkel« anmutenden Unterscheidung zwischen Gott und seinem wahren Namen eine Bestätigung dafür, dass »wir alle schöpferische Funktion nur als Polarisierung, als Ausdruck einer immanenten Dualität aufzufassen vermögen«. Die Einheit als Ursprung kann daher »nicht mehr als reine Einheit konzipiert werden«. In seiner Auslegung rabbinischer Aussagen ist Buber also auch durchaus in der Lage, Vorstellungen zu entwickeln, die seine Grundüberzeugung vom Hervorgang der Einheitssehnsucht aus der faktischen Zweiheit zu bestätigen scheinen.

Auch Leo Baeck, der sich erst langsam zur Mystik bekehren ließ, greift auf diese kabbalistische Tradition zurück. »Er [der Mensch] einigt Gott« schreibt Baeck, »in der Liebe zu ihm. Das Schöpferische des Menschen fand seinen starken Ton in diesem Verlangen: Gott zu einigen.«<sup>102</sup> Für Buber erfüllt *Jichud* praktisch das Bekenntnis zur Einheit Gottes. Als »unablässig erneute Bestätigung der göttlichen Einheit in der Vielfältigkeit der Erscheinungen, und zwar ganz praktisch gefaßt« verwirklicht sie die Gottähnlichkeit des Menschen.<sup>103</sup> Im Einklang mit seiner Hervorhebung eines theosophischen Elements, die den jüdischen Kommentatoren vielleicht früher unbehaglich war, kritisiert Scholem Bubers vage, aktivistische Interpretation von *Jichud* dafür, dass er mit ihr deren über-

99. Vgl. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 301 f.

100. Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven u. London 1988, S. 187 f.

101. Bergmann an Buber, 2. 5. 1913, in: B I, S. 328 ff. Bergmann liest im Kreis des Bar Kochba Vereins aus dem Entwurf seines Aufsatzes »Die Heiligung des Namens (Kidusch Haschem)« vor; der Sammelband des Vereins unter dem Titel *Vom Judentum*, der im gleichen Jahr wie der Brief erschien, erhielt dann neben Bubers »Der Mythos der Juden« die Endfassung von Bergmanns Aufsatz.

102. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, S. 143.

103. Martin Buber, Der Glaube des Judentums, in: *Volk und Reich der Deutschen*, hrsg. von Bernhard Harms, Berlin 1929, S. 429-440, Zitat S. 431 (aufgenommen in: JuJ, S. 185-200, Zitat S. 188).

wiegend kontemplativen Charakter sowohl in den kabbalistischen wie auch in den chassidischen Schriften unterdrückt. Dort umfasse *Jichud* die mystische Konzentration auf die Thora und werde für eine besondere, eine Handlung begleitende Meditation und auch für das Ergebnis derselben verwendet. Nur im Singular, eine in den chassidischen Texten nicht häufig vorkommende Form, bezeichnet sie die Lenkung des Bewusstseins oder Handelns auf Gott hin, was also nur zum Teil Bubers Interpretation stützen würde.<sup>104</sup> In Bubers Augen erreicht die jüdische Vorstellung von der Erlösung mit Hilfe der Mystik ihren Höhepunkt in dieser Erlösung Gottes als »Wiedervereinigung des Gotteswesens«.<sup>105</sup> Wie sehr eine solche potentiell theurgische Interpretation der liberalen Sensibilität der deutschen Juden am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts noch fremd klingen konnte, geht aus ihrer Klassifikation als »merkwürdige Vorstellung« durch Ernst Müller (1880-1954) in einem Standardlexikon der Zeit hervor.<sup>106</sup> Nicht selten wird die mystische Erfahrung, sofern sie sich typologisieren lässt, auch als passiv klassifiziert. »Der Mystiker ist der mystischen unio ausgesetzt.«<sup>107</sup> Für Buber soll ganz im Gegenteil die von ihm herausgearbeitete spezifische Form der jüdischen Mystik gerade eine aktive Haltung fordern. In seinen Schriften greift Buber eben diese Idee immer wieder auf.

## Einheit

Aus den Schriften Bubers spricht ein Verlangen nach Einheit. Mit den Zeitgenossen unterschiedlicher Couleur, ob sie der Lebensphilosophie oder Neuromantik, Lebensreform- oder Jugendbewegung angehörten, teilte er die Suche nach einem uneingeschränkten Erlebnis der Einheit. Der emphatische Charakter dieser Suche ist sicherlich als eine Reaktion auf das anzusehen, was als ein allgemeiner Verlust an Sinn empfunden wird. Die unterschiedlichen Erfahrungen der Entfremdung, die den Anbruch der Moderne begleiten, führen schließlich zu Rettungsversuchen, die die verloren geglaubte Einheit wieder herstellen sollen. Der Rekurs auf

104. Gershom Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, in: Ders., *Judaica* 1, Frankfurt a.M. 1963, S. 165-206, hier S. 200 f.

105. Martin Buber, Das Judentum und die Menschheit, in: Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1911, S. 33-57, Zitat S. 47 (jetzt in: MBW 3, S. 232).

106. *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*, begr. von Georg Herlitz u. Bruno Kirschner, 4 Bde., Berlin 1927-1930, Bd. 3, S. 267. Vgl. Idel, *Kabbalah*, S. 187.

107. Spörl, *Gottlose Mystik*, S. 18.

ein neues Verständnis von Mystik und Mythos gehört in diesen Kontext eines Wertezwangs sowie einer zunehmenden Verunsicherung der überkommenen Formen von Wissen und Erkenntnis.

In den für das frühe Denken Bubers wichtigen Schriften von Georg Simmel (1858-1918) nimmt der Begriff Einheit einen bedeutenden Platz ein, sowohl in seiner Auffassung von der Religion als auch von der Gesellschaft überhaupt.<sup>108</sup> Auch Simmels Vorstellung von der Religiosität, die Buber nominell und inhaltlich übernimmt, ist durchaus mystisch geprägt.<sup>109</sup> Auf derselben Tagung, zu der Buber mit seiner Äußerung »Mystik als religiöser Solipsismus« beitrug, wird Simmel von Ernst Troeltsch (1865-1923) dafür kritisiert, das Christentum zu sehr von der Mystik aus interpretiert zu haben.<sup>110</sup> In seinem Beitrag weist Buber in Anlehnung an Simmel darauf hin, dass »die Mystik die unbedingte Religiosität ist, weil in ihr der eigentliche Inhalt des religiösen Erlebens, die Beziehung eines Menschen zu dem als Gott Empfundene am unbedingtesten realisiert ist.«<sup>111</sup> Nicht von ungefähr notiert Scholem 1915 in seinem Tagebuch: »Die Mystik in unserer Zeit und das Judentum in ihr – Bergson, Landauer, Joël, Simmel.«<sup>112</sup>

Buber will die Menschen dazu bringen, jeder für sich im eigenen Leben und alle gemeinsam in der geteilten Welt Einheit zu stiften. Als dritter Modus der gelebten Einheitserfahrung kommt das Erlebnis des Absoluten dazu, das Buber als eine überindividuelle Einheit oder später als das absolute Du versteht. Voraussetzung dieser Sehnsucht ist die grundsätzliche Dualität der gegenwärtigen Situation. Buber glaubt, und dies verbindet ihn mit vielen seiner Zeitgenossen, in einer Zeit beispielloser Zersplitterung zu leben. Angesichts der vermeintlich zersetzenden Individualisierung und Zweckorientierung, worunter die damalige Kultur in zunehmendem Maße leidet, stellt er die Aufgabe der Einheitsstiftung in den Vordergrund.

Neben der Einheit stellt sich für den jungen Buber auch die Frage der

108. Yossef Schwartz, *The Politicization of the Mystical in Buber and His Contemporaries*, in: *New Perspectives on Martin Buber*, hrsg. von Michael Zank, Tübingen 2006, S. 205-218.

109. Vgl. Georg Simmel, *Die Gegensätze des Lebens und die Religion*, in: *Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens*, 4. Jg., Nr. 8, 1904, S. 305-312.

110. *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, Tübingen 1911, S. 213; vgl. auch Grete Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 36.

111. Siehe in diesem Band, S. 151.

112. Gershom Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 1. Halbbd.: 1913-1917, hrsg. von Karlfried Gründer u. Friedrich Niewöhner, Frankfurt a. M. 1995, Bd. I, S. 106 (15. Mai 1915).

Identität. Ihm wird daher oft eine »Identitätslehre« zugeschrieben.<sup>113</sup> Es hat den Anschein, als gehe es Buber in den ersten Jahren um eine Einheit jenseits aller Differenz, also um eine Art *unio mystica*, die den Menschen jeder irdischen Schranke, jeder Zweiheit enthebt und ihn wenigstens seelisch schon in den Stand der Erlösung setzt. Auch die mystische Vertiefung, die Versenkung in sich und die daraus resultierende Vereinzelung, interessiert ihn deutlich. Doch bei näherer Untersuchung zeigt sich, dass ihn eigentlich von Anfang an Vorstellungen von der Einheit anziehen, die die Vielheit mit einbegreifen. Das gilt vor allem für die mystische Einheit. In einer kleinen Schrift zum Chassidismus rühmt Buber dessen Begründer, dem Baalschem, nach, er habe eine Mystik in die Welt gesetzt, die »ohne Schwächung der gelebten Allvielheit« sei, die »die Konkretheit des Absoluten hütet«.<sup>114</sup> Buber dokumentiert zwar eifrig die Ekstase verschiedener mystischer Traditionen, besonders in der Zeit bis 1920, glaubt aber gleichwohl, dass die Erneuerung des Lebens aus einer Art mystischem Erlebnis hervorgehen werde, in dem der lebendigen Daseinsvielfalt eine Einung widerfährt und der Mystiker sich von der Welt nicht abwendet, sondern ihr gerade dadurch inniger zugewandt bleibt, wobei er unter Welt auch die Mitmenschen mit einbegreift.

Es sollte daher nicht überraschen, wenn Buber in der Folge auf die Idee des Werdens zurück greift. Denn in einer dynamischen Einheit werden jeweils die einzelnen Momente zusammengefasst. Daher ist es das Geinte oder Eingewordene, das das Mannigfaltige in sich enthält, nicht das Einfache, das im Mittelpunkt seines Interesses steht. Im Einklang mit den damaligen lebensphilosophischen Strömungen, die in der Nachfolge von Nietzsche etwa bei Wilhelm Dilthey (1833-1911), Henri Bergson (1859-1941) oder Simmel das Leben und Erleben als im Grunde genommen ein Werden, einen dynamischen Vorgang auffassen, wendet Buber sich von den althergebrachten philosophischen Vorstellungen eines unveränderlichen, unbeweglichen Seins ab. Im jüdischen Kontext, so Buber, werde die Idee und »Volkstendenz« der Einheit erst im Rabbinismus zum Schema.<sup>115</sup> Die Einheit ist also für Buber kaum je eine einfache. Vielmehr stellt sie das Ergebnis der Einung dar. Deshalb entsteht sie gerade dort als Forderung, wo Dualität herrscht. Das Streben nach Einheit, die dem Buber

113. Vgl. Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«*, Königstein/Ts. 1979, S. 60.

114. Martin Buber, *Des Rabbi Israel ben Elieser genannt Baal-Schem-Tow das ist Meister vom guten Namen Unterweisung im Umgang mit Gott aus den Bruchstücken gefügt von Martin Buber*, Hellerau: Jakob Hegner 1927, S. 12.

115. Martin Buber, *Die Erneuerung des Judentums*, in: Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 191 S. 57-102, hier S. 74 (jetzt in: MBW 3, S. 238-256, hier S. 244).

der *Drei Reden* als ein konstitutives Prinzip der Menschheit gilt, bricht am sehnlichsten eben aus »dem extremen Dualitätsbewußtsein im Judentum« hervor.<sup>116</sup>

Weil er die Einheit ins Zentrum seines Denkens rückt, betont Buber zugleich die Bedeutung des dynamischen Werdens. Die Ratio verfehle diese Grundstruktur der Existenz, insofern sie in die Welt der Individuation, der individuellen Erscheinungen verstrickt bleibe. Buber geht es um die Überwindung der Individuation. Ein Weg aus dieser Verstrickung führt für ihn, besonders in der Zeit der geistigen Nähe zum Kreis der Neuen Gemeinschaft, über die naturwissenschaftliche Erkenntnis.<sup>117</sup> So entwickelt sich innerhalb weniger Jahre bei ihm die Idee der Einheit, die insofern zur Dialogik hinüber leitet, als sie schon die Vorstellung mit einbegreift, die Seele des Menschen gehe beim einfühlsamen Erleben eines Dinges aus sich heraus, um dem Leben beizuwohnen, wie es sich ereignet. Schon damit ist eine gewisse Gegenseitigkeit anerkannt, die für das Verhältnis von Ich und Welt als konstitutiv zu gelten hat.

Buber ist es stets darum zu tun, wie das Erlebnis festgehalten wird. Auf der einen Seite sieht er, besonders in den ersten Jahren, eine unüberbrückbare Spannung zwischen der Ekstase und ihrer Mitteilung oder Rettung für das Gedächtnis. Nichts wird dem mystischen Erlebnis gerecht. Dieses Erlebnis gehe, wie er assertorisch schreibt, »nicht in das Gedächtnis« ein.<sup>118</sup> Auf der anderen Seite fasst er den Mythos, das Sinnbild, immer deutlicher nicht nur als die äußerliche Spur eines schon verklungenen ekstatischen Erlebnisses auf, sondern sieht ihn selber als Teil der mystischen Erfahrung. Im Mythos wird das Wertvolle am mystischen Erlebnis erlebt, nur nicht isoliert, sprachlos, an sich unsagbar. Indem der Mystiker trotz aller Unaussprechlichkeit sein Erlebnis ausspricht und sich dadurch in die Kette des Mythos einreicht, wird etwas Machtvolles geschaffen.<sup>119</sup> Auch in den *Ekstatischen Konfessionen* gehen nach Buber die Mystiker über die sprachliche Konfession oder den bloßen Bericht hinaus. Das mystische Erlebnis wird Werk, eingetan, so Buber, »in die Tat ihres Lebens«. <sup>120</sup> Wenn auch unklar bleibt, woraus genau eine solche Tat bestehen soll, erweitert sie schon deutlich den Bereich der mystischen Erfahrung ins Aktive. Das Verhältnis der schließlich immer noch unzu-

116. Martin Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, S. 42 (MBW 3, S. 230).

117. Zur Neuen Gemeinschaft siehe: Heinrich u. Julius Hart, *Das Reich der Erfüllung*, Heft 1, Leipzig 1900; sowie zu Bubers Beziehung zu ihr vgl. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 60-72.

118. Martin Buber, *Ekstase und Bekenntnis*, in diesem Band, S. 148.

119. Ebd., S. 149.

120. Ebd.

länglichen Worte zum ursprünglichen Erlebnis scheint schon hier interessanterweise nicht mehr nur das eines sekundären, berichtenden Epiphänomens. Die Darstellung selber kann aus Bubers Sicht, wenn auch nur beschränkt, eine Erweiterung des mystischen Vorgangs werden.

Später sollte Buber zu einem umfassenderen Verständnis davon gelangen, wie ein Volk seiner Beziehung zum Absoluten legitim äußerliche Gestalt verleihen kann. Werden bei ihm in dieser Hinsicht stets narrative Formen bevorzugt, so bezieht er doch im Laufe der Zeit weitere jüdische Traditionsquellen mit ein. Wenn er auch weiterhin instinktiv zu dem neigt, was die Tradition Aggadisches nennt, geht er dennoch darüber hinaus, gelegentlich sogar einen Schritt hin zur Anerkennung der Möglichkeit, dass auch die halachische Tradition, das jüdische Gesetz, unter gewissen Umständen ein Vehikel der echten Begegnung sein könne.<sup>121</sup> Wie bei seiner Deutung des Chassidismus gelangt Buber zu dieser Einsicht dadurch, dass er die in seinen Augen zu unterscheidenden Linien innerhalb des betreffenden historischen Gebildes in positive und negative einteilt: Pharisäer gegen Sadduzäer, die Schule Schammais gegen die Hillels.

### Sind das Ketzergedanken?

So lautet die Frage, die Gustav Landauer einem seiner wichtigsten Aufsätze voranstellt.<sup>122</sup> Es lag keineswegs auf der Hand, dass die Antwort auf nein hinauslaufen sollte. Ganz im Gegenteil bildet das vermeintlich Ketzerische, an der Mystik wie auch allgemein, für Landauer, Buber und zahlreiche Zeitgenossen einen Hauptteil ihrer Attraktivität.<sup>123</sup> Bei der Neuromantik sowie bei anderen Gegenbewegungen war diese Vorliebe schon durchaus ausgeprägt. Angesichts des Spannungsverhältnisses zwischen dem religiösen Erneuerungswillen und dem Misstrauen aller Kirchlichkeit gegenüber verhielt sich der Verleger Eugen Diederichs (1867-1930) nicht untypisch, wenn er sich von den »Ketzernaturen« angezogen fühlte.<sup>124</sup> Seine Autoren und sein Verlag haben diese Faszination

121. Siehe z. B. Martin Buber, Pharisäertum, in: *Der Jude*, Sonderheft. Antisemitismus und jüdisches Volkstum, 1925, S. 123-131 (jetzt in: MBW 9, S. 87-95).

122. Gustav Landauer, Sind das Ketzergedanken? In: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig 1913, S. 250-257; auch in: *Gustav Landauer Werkausgabe*, Bd. 3: *Dichter, Ketzer, Außenseiter. Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum*, hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott, Berlin 1997, S. 170-174.

123. Zu Landauer und Buber siehe den Kommentar zu Bubers Aufsatz »Gustav Landauer« (1904), in diesem Band S. 311 f.

124. Dazu Ulbricht, Die Rückkehr der Mystiker, S. 171-173.

mehrfach verlegerisch umgesetzt, wobei allerdings nach dem Ersten Weltkrieg diese neomystische Orientierung eine finstere Wendung zum Völkisch-Antisemitischen hin nahm.<sup>125</sup> Überhaupt wurde der Ketzler als Idealtypus zur Schlüsselfigur, in der die Hoffnungen der Neureligiösen auf eine Erneuerung des religiösen Gefühls, eine »Diesseitsreligion« losgelöst von jeder etablierten Religion gebündelt war.<sup>126</sup> Der große Zuspruch, den damals Meister Eckhart fand, dessen mystische Schriften Landauer herausgab, erklärt sich zum Teil just aus dieser Suche nach einer Vermittlung zwischen Religiösem und Religion. Für Autoren des Diederichs Verlags wie Herman Büttner, der im gleichen Jahr, als Landauers Edition erschien, auch eine neuhochdeutsche, beträchtlich umfangreichere Ausgabe von Eckharts Schriften zusammenstellte, ist Eckhart, der immerhin Dominikaner war, doch der Sprecher einer »versunkenen Religion«.<sup>127</sup> Er steht somit innerhalb und außerhalb der bestehenden Religion.<sup>128</sup> Gegen jedes institutionelle Mittlertum richtet sich das neureligiöse Interesse an Eckhart, das ihn als Verkünder einer Religion der unmittelbaren Innerlichkeit ansehen will.<sup>129</sup> Für Landauer und Büttner kommt es auf das seelische Erleben an, das Eckhart einer dogmatischen und scholastischen Begrifflichkeit entgegenzustellen wagt.<sup>130</sup> Weniger um die geschichtliche als um die lebendige Persönlichkeit geht es den beiden Herausgebern, die unverhohlen zugeben, nur das aus Eckhart zu nehmen, was der Zeit und ihren Forderungen angemessen scheint. »Meister Eckhart ist«, so Landauer, »zu gut für historische Würdigung; er muß als Lebendiger auferstehen«.<sup>131</sup> Diese religiös durchdrungene Rhetorik basiert auf Rettungs- und Erweckungsvorstellungen, die gleichermaßen Büttner befeuern, der seine Ausgabe trotz vordergründig wissenschaftlicherer Ansprüche schließlich doch populärphilosophisch anlegt, wobei im Gegensatz

125. Ebd., S. 176.

126. Eugen Diederichs, Einleitung in den Almanach *Drei Jahre deutscher Kulturarbeit während des Weltkrieges 1914 bis 1917*, Jena 1917, zitiert in: Ders., *Aus meinem Leben*, Jena 1938, S. 71.

127. *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner, 2 Bde., Jena 1903-1909, Bd. 1, S. 1; *Meister Eckharts Mystische Schriften* in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer, Berlin 1903. Landauers Band erschien im Verlag Schnabel als erster in der Reihe *Verschollene Meister der Literatur*.

128. Vgl. Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, S. 9.

129. Büttner sieht in der Eckhart umfassenden Bewegung des 14. Jahrhunderts »eine von dem Mittelchristentum der Kirche grundverschiedene Religion« (*Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, S. 9).

130. Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*, Berlin 1903, S. 103 (»seelisches Erleben«); Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, S. 10 (»seliges Erlebnis«).

131. Landauer, *Meister Eckharts Mystische Schriften*, S. 5.



zu Landauer das Populäre stets ins Völkische übergeht. Büttner ist es ebenso um eine Wiederherstellung eines ursprünglichen Sinnes zu tun, um die religiöse Bedeutung der Person Christi, der aus seiner untergründigen Existenz und aufgezwungenen »Verkapselung« in Mythen und Geschichte befreit zu werden verlangt.<sup>132</sup> Auch Büttner fasst die Geschichte derjenigen, die diese wahre Botschaft zu erhalten versuchten, als »zum guten Teil Ketzergeschichte« auf. Weniger aus der Perspektive einer religiösen Erneuerung im engeren Sinne als aus einer anarchistisch-athetischen ziehen auch Landauer die Ketzer aller Schattierungen an, wobei ihm Eckhart als der »Größte unter all diesen ketzerisch mystischen Skeptikern« gilt.<sup>133</sup>

Auch für Buber bezeugen die Ketzer, nötigenfalls mit ihrem Leben, die Wahrheit einer meist untergründig verlaufenden Tradition echter Religiosität. Sie steht weitgehend in krassem Gegensatz zu dem, was Buber das »offizielle« Judentum nennt. Auf den heroischen Kampf des unterirdischen Judentums kommt er immer wieder zu sprechen. In der zweiten der *Drei Reden über das Judentum* (1911) heißt es, »der schöpferische Kampf der Propheten und Erlöser gegen die Gottlosen und Selbstzufriedenen« sei unter dem Druck der Selbsterhaltung in »blinde Selbsterstörung« ausgeartet, die zu einem »grausamen, verketzernden, einsichtslosen, besinnungslosen Kampf des offiziellen gegen das unterirdische Judentum« führte.<sup>134</sup> Da das »Streben nach Einheit [...] gewaltsam niedergedrückt« wurde, flüchtete es fast völlig aus dem öffentlichen Leben, um nur »in der glühenden Innerlichkeit der jüdischen Ketzer und Mystiker« fortzuleben.<sup>135</sup> Etwa gleichzeitig lobt Buber die »zentralen Menschen«, die großen Juden, die in der Galut zum unterirdischen oder außerjüdischen Leben verurteilt waren, »die verketzert und gesteigt werden«.<sup>136</sup> Solche »Gestaltende« werden nach Buber immer wieder zu Außenseitern und Verstoßenen, die aber in der Niederlage siegen. Es ist dies auch zum Teil eine Stilisierung des Verstoßenen und Unzeitgemäßen in Anlehnung an Schopenhauer und Nietzsche.

Die versuchte Anknüpfung an eine solche verborgene Tradition ist bei Buber wie auch bei anderen Ausdruck einer grundlegenden Ambivalenz.

132. Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, S. 11.

133. Landauer, *Skepsis und Mystik*, S. 102.

134. Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, S. 50 f. (MBW 3, S. 234). Vgl. »Der Geist des Orients und das Judentum«, wo Buber von einem Erstarren des Judentums spricht, das infolgedessen »verketzernd und lebensfeindlich« wurde, in diesem Band, S. 200.

135. Ebd.

136. Martin Buber, *Das Gestaltende*, in: JB I, S. 210 u. 208 (jetzt in MBW 3, S. 262 u. 261).

Zum einen will er dadurch Distanz von den bestehenden Religionsformen gewinnen. Gleichzeitig erlaubt diese Geste aber auch eine Rückbindung an die jüdische Tradition, die nicht primär ins rabbinische Judentum führt, aber auch nicht in striktem Gegensatz dazu stünde. Sie gewährt also Rückbindung ohne unerwünschte Bindung. Darin meldet sich unverkennbar die tiefe Ambivalenz, die Bubers Verhältnis zur normativen Tradition anhaftet.

Indem die jüdischen Ketzler und Mystiker eine seelische »Kontinuität« des jüdischen Geistes gewährleisten, halten sie »die Seele des Judentums bereit für den Augenblick der Befreiung«. <sup>137</sup>

Dass Buber seine Lobrede auf die gestaltenden Ketzler mit dem Mythos von dem Knecht Gottes aus Jesaja belegt, weist, abgesehen von dem typischen hermeneutischen Verfahren der Mythos-Deutung, auf einen wichtigen Aspekt seiner Einstellung hin. <sup>138</sup> Denn die Umstellung von einem öffentlich ausgefochtenen Geisteskampf auf die institutionelle Verfolgung derjenigen, die die Ideen des Unbedingten <sup>139</sup> und der Einheit im Stillen hüten und meist nur esoterisch weitergeben, verfestigt Bubers Tendenz, das potentiell konkret Aufwühlende und Umwälzende in den Bereich der Seele aufgehen zu lassen. Bei aller Betonung der Tat, oder genauer: der Tatidee, wird bei den jüdischen Mystikern, die Buber der Welt aufs Neue vorlegt, nämlich bei den Chassidim, dementsprechend ihren messianischen Energien eine Richtung nach außen verweigert und ins Seelische verlagert, wobei Buber diesen historischen Augenblick selber für eine gehemmte und beschränkte Manifestation des »echten Geisteskampfes« hält. Wenn er dieses Verfehlen beschreibt, bedient sich seine Sprache einer gewaltsamen Metaphorik, als ob sie für das Ausbleiben des Aufstands in der historischen Wirklichkeit aufzukommen hätte. <sup>140</sup>

Dies folgt daraus, dass Ketzler und Mystiker für Buber nicht ein und dasselbe sind. Sie werden von ihm sehr häufig nebeneinandergestellt, stellen aber zwei unterschiedliche Ausdrucksformen der Religiosität angesichts der Zwangsherrschaft des Bestehenden dar. Während die Ketzler oft durch gewaltige Auflehnungen Unruhe und Unheil stiften, schreibt er der jüdischen Mystik eine »stetige, aufbauende Tätigkeit« zu, »die den

137. Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, S. 52 (MBW 3, S. 234).

138. Buber, *Das Gestaltende*, in: JB I, S. 212 (MBW 3, S. 263).

139. Vgl. Buber, *Der Geist des Orients und das Judentum*, in diesem Band, S. 200: »die Kraft der Unbedingtheit lebte nur noch fort in Ketzern«.

140. So spricht Buber von der jüdischen Mystik, die »das heilige Feuer der alten Gottverbundenheit« zum letzten Mal im Chassidismus »ins Volk aufflammern ließ«, und von diesem als einer »großen religiösen Erhebung«, die »die polnische Judenheit erfaßte« und »die schrankenlose Gewalt des orientalischen Menschen aus den entbrannten Seelen« offenbarte. Ebd., S. 200.

erstarrten Ritus durch die Idee der Kawwana, der Intention zu beleben und jeder religiösen Handlung einen heimlichen, auf Gottes Schicksal und die Erlösung der Welt gerichteten Sinn zu geben strebt.<sup>141</sup> Allmählich schüttelt die jüdische Mystik ihre abstrakt theologisierenden, teilweise auch gnostischen Tendenzen ab und wird in der späteren Kabbala, besonders der lurianischen, zu einer mystischen Auffassung des Lebens, die »unmittelbar-gefühlsmäßig« ist. Danach dringt sie laut Buber immer mehr ins Volk, bis sie mit dem Chassidismus eine »Volksbewegung« wird. Bemerkenswert ist, wie in der von Buber geschilderten Entwicklung der Mystik die Religiosität sich immer mehr des Gefühls und des Volks bemächtigt, jedoch immer weniger dazu angetan ist, in umwälzende, messianische Handlungen überzugehen.

### Rezeption

Bubers Schriften zu Mystik und Mythos übten in den ersten Jahren einen mächtigen und weitreichenden Einfluss auf gewisse Kreise der europäischen Juden aus. Besonders bei der jüdischen Jugend wurden sie mit Begeisterung aufgenommen. Eine positive Rezeption fanden sie aber nicht nur dort, sondern auch unter durchaus unterschiedlichen Richtungen und Gruppierungen der deutschsprachigen Juden sowie bei diversen nichtjüdischen Intellektuellen.<sup>142</sup> Viele fanden in ihnen Grund zu einem neuen Stolz auf ihre jüdische Identität. Hatte Buber doch gezeigt, dass die Juden es in Sachen Mythos und Mystik mit jedem anderen Volk aufnehmen könnten. Das Bild der Vergangenheit und Zukunft des jüdischen Volks musste für viele neu überdacht werden. Dies trifft auch für das Bild des Chassidismus zu, dessen letzte Gestalt Buber als Höhepunkt der jüdischen Mystik verherrlichte.

An Kritik hat es dabei nicht gefehlt. Über die spätere Rezeption von Bubers Schriften breitet sich ein großer Schatten, der den Namen Scholem trägt. Es ist in dieser Einleitung schon mehr als einmal auf die Auseinandersetzung mit Bubers Auffassung von Mystik und Mythos von Seiten Gershom Scholems und seiner Schüler hingewiesen worden. Sie bildet zweifellos die wichtigste Infragestellung von Bubers Arbeit auf diesen Gebieten, wenn nicht von seinem Ansatz überhaupt. Scholem, der sich ab den zwanziger Jahren immer mehr als bedeutendster Forscher der jüdi-

141. Buber, *Jüdische Religiosität*, in diesem Band, S. 213.

142. Einen Überblick über die Rezeption der Schriften zum Chassidismus gibt Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism*, S. 96-109.

schen Mystik etablierte, indem er das Studium der Kabbala auf eine moderne, wissenschaftliche Basis stellte, war ursprünglich leidenschaftlicher Anhänger Bubers, wie seine Tagebücher aus den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg zu Genüge dokumentieren. Bald aber machten sich erheblich Zweifel geltend, die dann in kurzer Zeit in vehemente Ablehnung und heftige Kritik mündeten. Diese Kritik ließ mit den Jahren keineswegs nach. Auch wenn sie sich im Laufe der Jahre einigermaßen differenzierte, so erhielten sich doch die wesentlichen Streitpunkte.

Aus eigener Erfahrung weiß Scholem die Anziehungskraft von Bubers Schriften zu würdigen. Im Kontext seines bedeutenden Aufsatzes über Bubers Auffassung des Judentums erkennt Scholem die unvergleichliche Rolle an, die Buber in der Wiederentdeckung der jüdischen Mystik und des jüdischen Mythos gespielt hat. »Buber war der erste jüdische Denker«, so Scholem 1967, »der in der Mystik einen Grundzug und eine kontinuierlich wirkende Tendenz des Judentums sah«. <sup>143</sup> Zusammen mit seinem nicht minder lebhaften Interesse am Mythos sei Buber an die chassidischen Schriften herangegangen. Scholem unterschätzt auch keineswegs den Einfluss von Bubers mächtiger, schwungvoller Prosa, die immer wieder reiche, poetische Bilder schafft, anstatt sich in historische Details zu verlieren. Doch ihm ist es letztlich um historische Genauigkeit zu tun, und bei der Frage, inwiefern Buber die jüdische Mystik, besonders ihre Gestalt im Chassidismus, verlässlich darstellt, hebt seine Kritik an. Dabei ist Scholem sich darüber im Klaren, dass Buber schließlich nicht in erster Linie auf das geschichtliche Phänomen bedacht ist, sondern auf das »geistige«. Auch Scholem selber behält ja stets die Fähigkeit der eigenen Forschung im Auge, zur jüdischen Erneuerung einen effektiven Beitrag zu leisten. <sup>144</sup>

Indem Scholem Bubers Deutung des Chassidismus kritisch hinterfragt, fällt er zugleich ein Urteil über dessen Auffassung von der jüdischen Mystik überhaupt. Die Haupteinwände, die er gegen Bubers Darstellung vorbringt, betreffen vor allem die Auswahl der Literatur und die Methode der Interpretation des ausgewählten Materials. Laut Scholem umfasst das Korpus der chassidischen Werke zwei Kategorien: erstens die theoretischen Schriften, die vorwiegend 1770 bis 1815, also während der Entstehungsphase der Bewegung entstanden, und zweitens die Legenden, Biographien, Erzählungen und Aussprüche, die größtenteils in die Jahre von 1800 bis 1850 zu datieren seien. Dass Bubers Bild vom Chassidismus sich fast ausschließlich auf die Legenden, Anekdoten und Aussprüche der

143. Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 157.

144. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, S. 170.

Meister, der Zaddikim, stützt, bringt Weglassungen und Umdeutungen mit sich, die es letztlich hoffnungslos beeinträchtigen. Das habe zu dem Ergebnis geführt, dass es vielen, die den Chassidismus aus Bubers Nacherzählungen und Einführungen kennen, überhaupt nicht einmal bewusst sei, dass es so etwas wie eine theoretische Seite des Chassidismus gebe.<sup>145</sup> Wenn Buber diese Methode zu rechtfertigen versucht, indem er die Legende als das eigentlich Schöpferische im Chassidismus bezeichnet und als »die Hauptquelle zu seiner Erkenntnis«,<sup>146</sup> begeben er sich aus Scholems Sicht in einen sehr prekären, eigentlich unhaltbaren Standpunkt. Denn im Wesentlichen sei diese Literaturgattung erst ein halbes Jahrhundert nach der Zeit entstanden, in der der Chassidismus durch seine theoretischen Schriften »tatsächlich produktiv« war.<sup>147</sup> Dagegen argumentiert Scholem, dass das Leben der Chassidim »tief von den Ideen beeinflusst und gestaltet wurde, die in der theoretischen Literatur niedergelegt sind, während es in seinem Ursprung sicherlich nicht von der Legende beeinflusst war«. <sup>148</sup> Nicht nur also, dass Buber ein ausgesprochen einseitiges Bild der Bewegung vorlegt, er stellt die Tatsachen und ihre Chronologie auch geradezu auf den Kopf.

Der Grund für Bubers Entscheidung, der legendären Überlieferung den Vorrang zu geben, ist darin zu suchen, dass er das Verhältnis des Chassidismus zur Kabbala auf ganz besondere Weise interpretiert. Denn im Grunde streitet Buber irgendeine bedeutende Abhängigkeit des Chassidismus von der Kabbala ab. Er leugnet zwar nicht, dass der Chassidismus aus der kabbalistischen Mystik, besonders in ihrer lurianischen Ausprägung, hervorgeht, glaubt aber trotzdem, dass alles, was an der chassidischen Bewegung schöpferisch ist, sich nicht direkt aus dem theosophischen Grübeln der Kabbala herleiten lasse, sondern fast bis zur Unkenntlichkeit in Neues abgewandelt und umgedeutet worden sei. Aus einer spekulativ-metaphysischen Lehre der Kabbala über das Innenleben der Gottheit macht der Chassidismus nach Buber eine ethische Lebensanschauung. Aus der Esoterik werden also Anleitungen zum richtigen Leben des Menschen und seinem Verhältnis zu Gott. Der Chassidismus, wie sein berühmtes Wort diese Idee zusammenfasst, ist die »Ethos gewordene Kabbala«. <sup>149</sup>

Die einseitige Betonung der moralischen Umdeutung der kabbalisti-

145. Ebd., S. 178.

146. Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg: Lambert Scheider 1952, S. 35; aufgenommen in: W III, S. 760.

147. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, S. 179.

148. Ebd., S. 177 f.

149. Martin Buber, *Die jüdische Mystik*, in diesem Band, S. 119.

schen Begriffe durch den Chassidismus geschieht, so Scholem, auf Kosten von dessen dogmatischem Kern.<sup>150</sup> Damit verliere Buber den Zusammenhang aus den Augen, der allein die von ihm so geliebten Legenden und Aussprüche in ihrem eigentlichen Sinn erscheinen lasse. Nach Scholem teilen alle Erforscher des Chassidismus mit Buber die Ansicht, dass dieser gerade bei der Übernahme kabbalistischer Auffassungen am wenigsten originell war.<sup>151</sup> Buber gehe jedoch über die denkbar berechtigten Schlussfolgerungen hinaus, indem er einen künstlichen Gegensatz zwischen dem einfältigen Frommen und dem in der Kabbala bewanderten Gelehrten postuliere. Im Grunde lese Buber die eigene Kritik am Intellekt in die Quellen hinein, während der Chassidismus von einem solchen Gegensatz gar nichts wisse.<sup>152</sup>

In für ihn typischer Weise setzt sich Scholem für eine Erfassung des historischen Phänomens in seiner Totalität ein, ohne irgendwelche Abstriche, die es dem Zeitgeschmack oder den Zeitforderungen anpassen möchten. Daraus folgt, dass die spekulative und die legendäre Seite des Chassidismus nicht voneinander zu trennen sind. Um eine von ihnen richtig zu verstehen, müsse man stets beide im Auge behalten.

Das gelte zudem für die Beziehung des Chassidismus zum jüdischen Gesetz. So wenig die Chassidim mit der Kabbala gebrochen hätten, so wenig hätten sie mit der Halacha gebrochen. Ein Leben, dessen Handlungen vom jüdischen Gesetz bestimmt sind, bildet nach Scholem den notwendigen Hintergrund für die chassidische Mystik. Die Wendung der Kabbala ins Ethische bedeutet deshalb gar nicht, dass es dem Chassid nur darauf ankommt, wie eine Handlung ausgeführt wird. Dass seine Tat idealiter mit der Intention auf Gott (*Kawwana*) erfüllt wird, heißt noch lange nicht, dass es gleichgültig ist, was der Mensch tut. Für Scholem ist Buber »ein religiöser Anarchist«.<sup>153</sup> Sein unablässiger Aufruf, sich zu entscheiden und gerichtet zu sein, fordert von dem Menschen nur, dass er entscheidet und eine Richtung hat, und in welcher Weise er das tun soll. Auf bestimmte Handlungen oder Handlungsarten lässt sich Buber jedoch nicht festlegen. Daraus ergibt sich die Tatsache, dass Buber im Chassidismus eine Lehre sieht, die die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen aufhebt, indem ihm schlechthin alles Ziel eines heiligen Tuns werden kann. Damit aber klammert Buber den eigentlich kaum verkennbaren Kontext aus, der dem chassidischen Menschen den Bereich des zu Tugenden jeweils vorläufig bestimmt. Die jüdische Mystik

150. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, S. 179 f.

151. Ebd., S. 181.

152. Ebd., S. 182 f.

153. Ebd., S. 197.

bezieht sich, so Scholem, auch im Chassidismus »auf die Welt der Tora und der Gebote, die für die Chassidim immer noch Alles bedeutete«. <sup>154</sup>

Die Pole von Mythos und Mystik treffen sich für Buber im Polen des achtzehnten Jahrhunderts. In der esoterischen Bewegung der Chassidim zieht die Mystik im Gewand des Mythos ins Volk, während andererseits der Mythos eben durch diese Synthese geläutert wird. »In ihm«, schreibt Buber vom Chassidismus, »strömen Mystik und Sage zur Einheit zusammen«. <sup>155</sup>

Buber legt es dementsprechend darauf an, die chassidische Bewegung von jedem Verdacht der theosophischen Spekulation sowie der Magie fernzuhalten. Im Laufe der Jahre äußert sich dieses Anliegen mit stetig wachsendem Nachdruck. Je mehr er den Chassidismus als eine fast beispiellos aktivistische Mystik darzustellen versucht, umso häufiger wird die theosophische Kabbala, deren geistige Nähe zur Mystik er abstreitet, mit der Gnosis identifiziert. Bubers Kampf gegen die Gnosis im Judentum zeugt von seinem ständig wiederholten, immer stärker werdenden Versuch, durch Unterscheidung eines wahren Traditionsstrangs von angeblich peripheren und abgeleiteten eine Einheit zu finden, die sich um die Vielschichtigkeit des Gegenstands nicht mehr zu kümmern braucht. Solche Differenzierung zum Zweck der Vereinfachung könnte fast als Ersatz für die Dialektik gelten, die Scholem, für den die chassidischen Autoren »klar und deutlich als Gnostiker« schrieben, an Bubers Schriften meist vermisst. <sup>156</sup>

Dem willkürlichen, durch Bubers System bestimmten Auswahlprinzip entspricht ein methodisches Prinzip, das Scholem »überaus fragwürdig« erscheint. <sup>157</sup> Bei der Wiedergabe der Legende trifft Buber auch Entscheidungen, die Scholem zufolge ein Bild der Bewegung hervorbringt, das mit dem historischen Gegenstand oft weniger zu tun hat als mit Bubers eigenem Denken, das er hier wie sonst »in die Deutung geschichtlicher Erscheinungen legt«. <sup>158</sup> Die Unbestimmtheit und Zweideutigkeit von Bubers Begriffen begünstige nur diese Tendenz. Scholem bestreitet zudem Bubers Behauptung, im Gegensatz zu den meisten mystischen Traditionen hätten wir es im Chassidismus mit einer mystischen Weltbejahung zu tun, mit einer Freude am Dasein und einer Liebe zu den Dingen in ihrer je eigenartigen Beschaffenheit. Überzeugend weist er nach, wie das, was Buber als chassidische Hingabe an das Hier und Jetzt der je begegnenden

154. Ebd., S. 198 f.

155. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. V.

156. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, S. 179.

157. Ebd., S. 177.

158. Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, S. 156.

Welt versteht, sich in Wahrheit zur Wirklichkeit destruktiv verhält, sofern es in der mystischen Konzentration auf ihre Entleerung zielt. Die Beziehung des im Einzelding wohnenden Funken auf die göttliche Sphäre, die Erhebung der verbannten Funken Gottes auf ihren himmlischen Platz, hat somit ein Transzendieren der Welt zur Folge, eine Abstraktion von ihr, und keineswegs ihre Verherrlichung als solche. Lehren wie die von *Tikkun* und *Jichud*, sobald sie in ihrem unveräußerlichen kabbalistischen Kontext richtig verstanden werden, strafen Bubers Bild eines weltfreudigen Pansakramentalismus Lüge.<sup>159</sup>

Ungeachtet aller Unterschiede haben Buber und Scholem in diesem Streit schließlich mehr miteinander gemeinsam, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Beide wollen ihre Arbeit in den Dienst einer jüdischen Erneuerung stellen. Beiden ist es deshalb darum zu tun, das lebendige, schöpferische Judentum wieder ans Licht zu bringen. Diese Wiederentdeckung scheint ihnen nötig, weil sie glauben, am Ende einer Zeit zu leben, die das lebendige Judentum mehr denn je in lebensbedrohender Weise verschüttet hat. Das schöpferische Element liegt in der jüdischen Geschichte verborgen und bedarf der Wiederbelebung und Wiederaneignung. Buber und Scholem gehen gemeinsam davon aus, dass sich der Schatz, der dort zu suchen ist, aus den mythischen und mystischen Strömungen der jüdischen Vergangenheit zusammensetzt. Gegen eine jahrhundertlange Verstellung wollen sie dem Mythischen und Mystischen im Judentum wieder zum Ausdruck verhelfen. Wenn Scholem die Kabbala für das Wiedererwachen des mythischen Bewusstseins in der rationalistischen antimythischen Religion für verantwortlich hält, dann stellt sich als Konsequenz die Frage, ob vielleicht die geläufige Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Monotheismus und Mythos nicht ganz richtig ist.<sup>160</sup> Was so für Scholem zunächst ein überraschendes, denkwürdiges Paradox darstellt, äußert sich bei Buber als deklarative und stolze Feststellung: »Die Juden«, so schreibt er in der Einführung zu *Die Legende des Baalschem* (1908), »sind vielleicht das einzige Volk, das nie aufgehört hat, Mythos zu erzeugen.«<sup>161</sup> Scholem widmet ein langes Leben der Erforschung der Kabbala deshalb, weil auch er letzten Endes davon überzeugt ist, dass im Mythos, in der mythischen Macht der jüdischen Mystik, die lebendige Kraft des jüdischen Menschen zum Ausdruck kommt. Der Wiedereinzug des Mythos ins Judentum, von dem die Geschichte seiner Mystik Zeugnis ablegt, steht für die Kraft eines Denkens ein, das

159. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, S. 193-196, 200-202.

160. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 24.

161. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. III.



den engen Zaun um die Thora zu sprengen droht, indem es durch eine symbolisierende Deutung der Gebote – es ist sogar eine besondere Gattung entstanden unter dem Namen *ta'amei ha-mitzwot* (die Gründe für die Gebote) – das Tun des Menschen fast unvorstellbar erhöht und es mit einer kosmischen Bedeutung erfüllt, so dass die kleinste Handlung für die Erlösung Gottes und der Welt von Bedeutung ist und den Bereich der menschlichen Erlösungsarbeit maßlos erweitert.<sup>162</sup> Nur aus dem Mythos, so stimmen beide Denker wenigstens in diesem Punkt überein, kommt Rettung für die Juden von heute und morgen.

Es überrascht also nicht und lässt dennoch aufhorchen, wenn Scholem, gerade als er sich anschickt, Bubers Lebenswerk einer gewichtigen und für manche vernichtenden Kritik zu unterziehen, dennoch schreibt: »Wir alle sind in irgend einem Sinne seine Schüler«.<sup>163</sup> In diesem Bekenntnis liegt mehr als Pietät, die Scholem ohnehin nur selten aufbringt, und auch mehr als Ironie, die bei ihm schon eher zu erwarten wäre, auch wenn das Adverbial wohl einigen Interpretationsspielraum zulässt. Vielmehr verleiht er mit vollem Ernst der Dankbarkeit einer ganzen Generation Ausdruck für die Richtung, die Buber wies und in die trotz mannigfacher, manchmal radikaler Meinungsverschiedenheiten Scholem und auch viele nach ihm gegangen sind.

162. Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, S. 199.

163. *Ebd.*, S. 168.

