

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*Chassidismus und Philosophie. Ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers* by  
Karl Erich Grözinger

was originally published in

Martin Buber. Vol. 1: Dialogik und Dialektik / Licharz, Werner. – Frankfurt am Main:  
Haag und Herchen, 1989. – pp. 281–294

This article is used by permission of Haag und Herchen,  
<https://www.haagundherchen.de/>.

Thank you for supporting Green Open Access.  
Your RelBib team

# CHASSIDISMUS UND PHILOSOPHIE - IHRE WECHSELWIRKUNG IM DENKEN MARTIN BUBERS

Karl-Erich Grözinger

## *I. Die Legende und das wahre Leben*

'Martin Buber und der Chassidismus', das ist weniger ein Thema der Forschungsgeschichte des Chassidismus - darauf hat die zum Teil vehemente Kritik an Bubers Chassidismusdeutung schon mehrfach hingewiesen. <sup>1)</sup>

'Martin Buber und der Chassidismus' ist ein Thema von dem Manne Martin Buber, des deutschen Juden, des Dichters, Schriftstellers und Philosophen.

Martin Buber selbst hat verschiedentlich auf seinen kreativen Zugang zum Chassidismus hingewiesen; er nannte sich ein Sieb, durch das die chassidische Legende gegossen worden ist. Sein Verhältnis dazu war nicht das eines Wissenschaftlers, sondern das eines rezipierenden Erben: *"Ich trage in mir das Blut und den Geist derer, die sie schufen, und aus Blut und Geist ist sie mir neu geworden. Ich stehe in der Kette der Erzähler, ein Ring zwischen Ringen."* <sup>2)</sup>

Die chassidischen Erzählungen sind in der jüdischen Literaturgeschichte nichts Neues. Schon immer wurden große Männer des Volkes in der Legende verherrlicht. Denn die Legende schien die angemessene sprachliche Form für wesentliche Anschauungen, Hoffnungen und Bedürfnisse der Menschen zu sein. Diese alten und ewig neuen Hoffnungen haben Erzähler verschiedener Generationen immer wieder in die bewährte Form gegossen; alte Geschichten wurden auf neue Helfer und Heilande übertragen - oft mit nur leichten Retuschen, um das Neue im Alten sichtbar zu machen. <sup>3)</sup>

Diesen Weg hat auch Buber beschritten: er hat die alten Geschichten neu erzählt - und die Betonung muß dabei auf **alt** und **neu** gleichermaßen liegen. Wenn Buber sich in der Tradition der alten Erzähler sieht, so ist

dies kein unbegründeter Anspruch - wie sehr er dieser Tradition vorübergehend auch entfremdet war. Ein untrügliches Indiz dafür ist die autobiographische Skizze aus dem Jahre 1918, in der Buber das eigene Leben zur Legende gerinnt. Wie die chassidischen Erzähler überträgt er hier eine alte Geschichte auf einen neuen Mann - auf sich selbst - und bringt in einer Retusche das Neue an. <sup>4)</sup>

Die altjüdischen Erzähler aller Zeiten haben die charismatischen Lehrer und Führer des Volkes in Berufungs- und Kindheitslegenden verherrlicht, laut denen vor und bei der Geburt oder im zarten Kindesalter die spätere Größe und Mission ihrer Meister und Retter aufleuchtete. Mit den Worten Bubers: *"Die Legende des Baalschem ist nicht die Geschichte eines Menschen, sondern die Geschichte einer Berufung. Sie erzählt kein Schicksal, sondern eine Bestimmung ... Ihr Ende ist schon in ihrem Anfang..."*. <sup>5)</sup> Die auf Wunsch der jüdischen Jugendvereine entstandene *"autobiographische Skizze"* schrieb Buber ganz in diesem Sinne, als eine Legende, die mit einer Kindheitserzählung beginnt. Als deren Schauplatz wählte er den Ort eines großen chassidischen Meistes - gleichsam um die ungebrochene Traditionskette zu erweisen - und schon hier scheint seine spätere Mission samt den Grundzügen seiner Philosophie zum ersten Male auf. Auch äußerlich den vielen kleinen Legendenbüchelchen ähnlich, veröffentlichte er sie unter dem Titel *"Mein Weg zum Chassidismus"*. Die Geschichte des späteren Künders der chassidischen Botschaft im westeuropäischen Gewande begann demnach so: *"In meiner Kindheit (ich kam in sehr frühen Jahren von Wien, wo ich geboren bin, nach Galizien und wuchs hier bei meinen Großeltern auf) brachte ich jeden Sommer auf einem Gut in der Bukowina zu. Da nahm mich mein Vater zuweilen in das nahe Städtchen Sadagora."* <sup>6)</sup> Bei solchen Besuchen sah Buber den Zaddik von Sadagora und da erfuhr er eine erste keimhafte Offenbarung: *"Dies habe ich damals, als Kind, in dem schmutzigen Städtchen Sadagora, von der 'finsternen' chassidischen Masse, der ich zusah, erfahren - wie ein Kind solche Dinge erfährt, nicht als Gedanken, sondern als Bild und Gefühl: daß es der Welt um den vollkommenen Menschen zu tun ist, und daß der vollkommene Mensch kein anderer ist als der wahrhafte Helfer..."*

*Rebben durch die Reihen der Harrenden schreiten sah, empfand ich: 'Führer', und als ich die Chassidim mit der Thora tanzen sah, empfand ich 'Gemeinde'. Damals ging mir eine Ahnung davon auf, daß gemeinsame Ehrfurcht und gemeinsame Seelenfreude die Grundlagen der echten Menschengemeinschaft sind."* 7)

Hier ist Buber ohne Zweifel ein traditioneller hagiographischer Erzähler. Daß er die eigene Lebensgeschichte als Legende gestaltete, ist indessen wohl kaum selbstgefällige Spielerei, sondern rührt von einer durchaus philosophisch zu nennenden Überzeugung her, die spätestens seit Beginn der zwanziger Jahre deutlich wird. In der Einleitung zu *"Der große Maggid und seine Nachfolge"* (1922) begründet Buber seine Auswahl von Erzählungen damit, daß sich in der Legende *"die Art und der Weg"* eines Menschen - des Zaddik, des vollkommenen Menschen - *"wesentlich aussprechen"* 8). Die Legende ist für Buber in jenen Jahren nicht bloß eine beliebige literarische Gattung - sie ist für ihn vielmehr ein zentrales Medium zur Mitteilung des Wesentlichen eines menschlichen Lebens. Die Legende und das Wahre im Leben sind für Buber die zwei Seiten einer Medaille. Diese Überzeugung ist es wohl, die ihm die Legende dort nahelegte, wo es um eine Besinnung auf das Wesentliche des eigenen Lebens ging. Diese Überzeugung bestimmte selbst Bubers Auseinandersetzung mit dem Chassidismus und die Rezeption seiner Literatur, sie bestimmte sogar seine gesamte Sicht der jüdischen Geschichte, die, wenn nicht der Form, so doch der Sache nach Legende zu nennen ist. Denn auch diese Geschichte stellte sich ihm, wie die eigene, als ein Weg, ein *"Heiliger Weg"*, dar - so etwa in dem 1919 unter diesem Titel erschienenen schmalen Band. 9)

Programmatisch äußert sich Buber über den von ihm gesehenen Zusammenhang von Legende und wahren Leben in der in den vierziger Jahren entstandenen Schrift *"Die chassidische Botschaft"*. *"Weil der Chassidismus in erster Reihe nicht eine Kategorie der Lehre, sondern eines des Lebens bedeutet, ist unsere Hauptquelle zu seiner Erkenntnis seine Legende, und erst nach ihr kommt seine theoretische Literatur. Diese darf zu einem*

*gewissen Teil als Kommentar zu dem gelebten Leben angesehen werden, jene (d.h. die Legende) als Text. ... Es ist töricht einzuwenden, die Legende übermittle uns nicht die Wirklichkeit des chassidischen Lebens. Natürlich ist die Legende keine Chronik, aber sie ist **wahrer** als die Chronik..." 10)*

Die Legende wird als Text des gelebten Lebens, nicht als dessen Kommentar aufgefaßt. Sie spricht eine, ja die zentrale Wahrheit eines Lebens aus. Dies ist so, weil das Erzählen einer Legende für Buber nicht bloße Unterhaltung oder Zeitvertreib ist. Denn in diesem Erzählen *"waltet keine Willkür. Was die Erzähler treibt, ist ein innerer Zwang, dessen Natur die des chassidischen blutwarmen Zusammenhangs von Führer und Gemeinde ist."* 11)

Die Debatte zwischen Buber und Scholem über den Chassidismus ist wohl deshalb so unfruchtbar geblieben, weil Scholem die zentrale Bedeutung der Legende als Teil der Weltanschauung Bubers nicht erkannt hatte. Für Scholem war die Frage, ob die Legende oder die spekulative Homilienliteratur als Quelle für die Erkenntnis des Chassidismus heranzuziehen sei, eine historische und literaturwissenschaftliche, für Buber hingegen eine philosophische.

Der Zwang, der nach Buber die Erzählungen der Alten hervorgebracht hatte und deren Wahrheit verbürgt, scheint auch ihm selbst nicht unbekannt gewesen zu sein. Buber nimmt die Tradition der Väter überaus eklektisch auf, und das gilt auch für die Erzählungen der Chassidim. Dieses Auswählen der chassidischen Erzählungen scheint er als inneren Zwang empfunden zu haben - so jedenfalls beschreibt er sein Verhältnis zur Vätertradition im *"Heiligen Weg"*: *"Unsere ... Revolution, mit der wir uns als konstruktives Element in die beginnende Menschheitsrevolution einstellen, bedeutet die Erfüllung einer Tradition der Aufgabe; aber eine wählende Erfüllung. Daß sie wählend und somit zugleich verwerfend ist, macht eben ihren revolutionären Charakter aus. Aber diese Wahl, diese Auslese, ich wiederhole es, ist nicht Willkür. Ein großer Wille ist in unserem persönlichen mächtig. Aussprechend lauschen, gebietend gehorchen*

wir ihm." 12)

Mit dem Erzählen von und dem Denken in Legenden tritt der moderne Westeuropäer Buber das Erbe der osteuropäischen Erzähler an - das zeigt wohl besonders deutlich die eigene, die Buber-Legende.

Auch wenn er reflektierend der Legende eine so große Bedeutung für die Erkenntnis des Wesentlichen beimißt, übernimmt er - entmythologisierend - ein Verständnis der Heiligenlegende, das mutatis mutandis schon vom Baalschemtov überliefert ist. Dieser soll gesagt haben, das Erzählen von Heiligenlegenden entspreche dem Studium von Ma'ase Merkava, das heißt des von Ezechiel geschauten Gottesthrones, mithin gleiche es der höchsten Erkenntnisstufe der alten Mystiker der frühalmudischen Zeit. Das Studium von Ma'ase Merkava eröffnete die höchste dem Menschen mögliche Gotteserkenntnis und mit ihr die Erkenntnis vom Wesen allen Seins.

Buber nimmt schon 1907 in einer frühen Reflexion über die Legende sein späteres Denken hinsichtlich des Ineinanders von Endlichkeit und Unendlichkeit vorweg: *"Die Legende ist der Mythos des Ich und Du, des Berufenen und des Berufenden, des Endlichen, der ins Unendliche eingeht, und des Unendlichen, der des Endlichen bedarf."* 14)

## **II. Die "neue Treue" gegenüber der Chassidischen Legende**

Wenden wir uns noch einmal der Buber-Legende zu. Als der junge Buber über den Zionismus zum Judentum zurückgefunden hatte, entdeckte er das chassidische Schrifttum. *"Und ich las - las ... Bis ich eines Tages ein Büchlein aufschlug... Da war es, daß ich, im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr. Urjüdisches ging mir auf ... und dieses Urjüdische war ein urmenschliches, der Gehalt menschlicher Religiosität ... Das Bild aus meiner Kindheit, die Erinnerung an den Zaddik und seine Gemeinde stieg empor und leuchtete mir: ich erkannte die Idee des vollkommenen Menschen. Und ich wurde des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden."* 15)

In dieser wunderbaren Berufungserzählung darf man wohl weniger ein einmaliges Ereignis als vielmehr eine wesentliche Wahrheit über Bubers

Verhältnis zum chassidischen Schrifttum sehen. Aus einer Fülle von Texten sprach ihn zuweilen **einer** an, der eine jüdische Wahrheit als eine allgemeingültige, als eine philosophische Wahrheit, offenbarte.

Vergleicht man die frühen Legendenbearbeitungen Bubers mit den Originalen, so gewinnt man den Eindruck, daß sie ganz den Stempel des Bearbeiters tragen. R. Nachmans Erzählungen und die Legende des Baalschem zeugen von Bubers freiem und eigenwilligem Umgang mit den Texten. Ganze Passagen und völlig neue Motive sind hier eingefügt, deren Bedeutung sich einem am besten von *"Daniel"* her erschließt.

Buber selbst hat die frühen Bearbeitungen samt der in sie hineingelesenen Philosophie verworfen und, nach eigenem Zeugnis, spätestens mit dem *"Maggid"* und dem *"Verborgenen Licht"* eine neue Treue zu den Originalen gewonnen. Er nimmt Abstand von seinem geschwätzigem Einreden auf die Texte, hört sehr viel genauer hin, um dann nur durch eine kleine Veränderung eine neue Wendung anzubringen.

Seine Interpretation zeigt sich jetzt in besonderem Maße in der Auswahl der Texte - hiervon sprach er im *"Heiligen Weg"*. Magisches und Wunderbares, Grablegenden und Erzählungen über Seelenwanderungen werden zurückgedrängt, Belehrendes und Erzählungen über mitmenschliche Beziehungen treten in den Vordergrund. Die wenigen Erzählungen, die Bubers Gunst gefunden haben, werden mit einer oft erstaunlichen Texttreue wiedergegeben. Indessen gewinnen auch fast wörtliche Wiedergaben innerhalb der einseitigen Auswahl eine Bedeutung, die sie im ursprünglichen Kontext nicht hatten.

Seit Buber den ausgewählten Texten gegenüber eine größere Treue bewahrte, wird glaubhaft, was er in seiner eigenen Berufungslegende sagt: daß die Texte **ihm** eine Botschaft vermittelten (und nicht er ihnen). Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Im Buch *"Nifle'ot ha-Rabbi"* (über Jakob Jizchak aus Lublin) fand Buber folgende Erzählung, die hier in einer Übersetzung des Originals und in Bubers Fassung wiedergegeben ist.

**Übersetzung des Verfassers:**

*Als Rabbi Susja von Ort zu Ort  
irrte, kam er, noch bevor man ihn*

**Bubers Fassung:**

*Die Tränenweihe  
Rabbi Susja kam einst auf*

erkannt hatte, einmal in die Stadt, in welcher der Vater von Jakob Jizchak aus Lublin wohnte - R. Jakob Jizchak war damals ein Junge von 10 Jahren.

Als R. Susja, wie es sein Brauch war, hinter dem Ofen zum Gebet stand, den Kopf in den Tallit gehüllt, da schaute er R. Jakob Jizchak an, ohne ein Wort zu sagen, wandte sein Gesicht wieder zum Ofen und betete wie zuvor. Da tat sich ein Abgrund der Tränenquellen in dem Knaben auf und Tränen strömten aus seinen Augen, ohne Unterlaß, zwei, drei Stunden lang. - Doch R. Susja blickte nicht mehr auf ihn, bis die Tränen versiegten und Blut hervorströmte.

Da wandte sich R. Susja ihm wieder zu und sprach: "Die erste und die zweite Seele (Nefesch und Ruach) hast du nun erhalten, ich habe sie dir gegeben. Und jetzt gehe zu meinem Bruder Elimelech, dann wirst du auch die dritte Seele (Neschama) gewinnen."

Und von da an wurde er ein Schüler des R. Elimelech. <sup>16)</sup>

seiner großen Wanderschaft in die Stadt, wo der Vater des Knaben Jaakob Jizchak wohnte. Im Lehrhause stellte er sich seinem Brauch gemäß hinter den Ofen zum Gebet, das Haupt ganz in den Tallit eingehüllt. Plötzlich sah er, sich halb umwendend, daraus hervor und, ohne den Blick auf irgend einen anderen Gegenstand verweilen zu lassen, dem Knaben Jaakob Jizchak in die Augen. Dann drehte er den Kopf wieder dem Ofen zu und betete weiter. Den Knaben kam mit unergründlicher Gewalt das Weinen an, ein Tränenabgrund brach in ihm auf, und er weinte eine Stunde lang. Als die Tränen versiegten, ging Susja auf ihn zu und sprach: 'Die Seele ist dir erweckt. Nun geh zu meinem Bruder Elimelech und lerne bei ihm, daß auch dein Geist aus seinem Schlafe tauche'. <sup>17)</sup>

Die entscheidenden Sätze zum Verständnis dieser chassidischen Erzählung stehen an deren Ende. nach der lurianischen Lehre ist die Wiederherstellung (Tikkun) der Adamseele durch Wanderung der Einzelseelen, die nichts anderes als Funken der zerbrochenen Adamseele sind, das Ziel und der Zweck der Geschichte. Aufgabe einer jeden auf die Erde geborenen Seele ist es, sich durch Läuterung, Askese, Selbstzermarterung und Gebotserfüllung in mehreren Reinkarnationen die zwei noch fehlenden Seelenstufen zu verschaffen. Als vollkommene Seelentrias kann sie dann zum Tikkun in die Adamseele zurückkehren.

Helfer bei dieser schweren Aufgabe sind besonders befähigte Propheten und Psychagogen, die vermittels Prosopomantie und Einsicht in den Wanderungs- und Restitutionsstand einer Seele wissen, was sie zu tun hat,



um die ihr fehlenden Seelenstufen zu gewinnen. Den Betroffenen werden in der Regel konkrete Anweisungen gegeben, meistens werden ihnen Bußübungen und Kasteiungen auferlegt - oder Exilswanderungen, wie sie Susja durchführt. Eine solcher Bußübungen ist auch das Weinen, mit dem man sich sogar die Spuren der Sünde aus dem Gesicht waschen kann.

Vor diesem Hintergrund ist diese chassidische Erzählung sachgerecht zu verstehen. Lurianisches Gedankengut sind das Weinen, das solange anhält, bis Blut aus den Augen fließt, und die Rede Susjas, der als charismatischer Psychagoge durch seine 'Verordnung' dem Pönitenten die nächsthöhere Seelenstufe verleiht.

Bubers Version weicht vom Original in entscheidenden Punkten ab, wenngleich das auf den ersten Blick gar nicht deutlich wird. Daß bei Buber aus der asketischen Exilswanderung des Susja eine große Wanderschaft geworden ist, daß er ihn seinen Blick sammeln läßt, um mit den Augen tief in ein "Du" dringen zu können und daß das marternde Blut weggeblieben ist, gehört eher zu den, wenn auch für Bubers Denken typischen Nebensächlichkeiten. Wesentlicher ist, daß hier durch einen wortlosen Dialog Seele und Geist eines Du erweckt werden. Buber war offenbar fasziniert von dem Ereignis zwischen den beiden Personen: Hier hat sich anscheinend eine Begegnung ereignet, in der die Persönlichkeit des Du erweckt wird und durch ein nachfolgendes Lernen bei einem anderen Du auch noch der Geist aus dem Schlaf gerüttelt werden soll. In seiner philosophischen Diktion würde Buber wohl sagen: *"Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein."* 18)

Und *"Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du."* 19)

Die von Buber fruchtbar 'mißverstandene' 'Legende' zeigte ihm Wesenhaftes, wie er es z.B. in *"Der heilige Weg"* theoretisch und grundsätzlich formuliert: *"Das Göttliche kann sich im einzelnen erwecken, kann sich aus einzelnen offenbaren, aber seine wahre Fülle erlangt es je und je, wo*

... <sup>1</sup> Einzelwesen sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen, wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet, wo der erhabene Kerker der Person entriegelt wird und Mensch zu Mensch sich befreit, wo im Dazwischen, im scheinbar leeren Raum sich die ewige Substanz sich erhebt: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht." <sup>20)</sup>

Es scheint durchaus möglich, daß Buber solche Sätze in Anlehnung an Erzählungen wie die "Tränenweihe" formulierte und von dort schöpfte.

Noch ein anderes Beispiel, das von Bubers Lehre der 'Weihe des Alltags' zeugt, soll hier angeführt werden. Es handelt sich um das berühmte Wort Leib Saras, das Buber wiederum in der für ihn typischen Weise deutet. "Mein Reisen zum Haus des großen Maggid, Rabbi Dov von Mesritsch, dient nicht dazu, um Tora von ihm zu hören, sondern um zu sehen, wie er seine Schuhe auszieht und wie er sie schnürt!" <sup>21)</sup>

Gewiß kann man daraus etwas über den Alltag des Menschen lernen. Man erfährt, daß das Tun des Menschen wichtiger als seine gesprochene Lehre ist und daß man durch Beobachtung des Lehrers mehr lernen kann als durch dessen Lehrvortrag. Im hebräischen Original geht diesem Dictum Leib Saras ein Hinweis auf einen weiteren seiner Aussprüche voraus, aus dem man die Bedeutung des Wortes vom Schuheschnüren lernen soll. Buber kannte dieses zweite Wort und zitiert es auch in der Einleitung zum "Maggid": "Was ist das, sagt daher ein 'verborgener Zaddik' von den Rabbinen, die 'Tora sagen', d.i. Worte der heiligen Schrift auslegen, 'daß sie Tora sagen? Der Mensch soll achten, daß all seine Führung eine Tora sei und er selbst eine Tora!'" <sup>22)</sup> - soweit hat Buber wörtlich zitiert und einen für ihn zentralen Gedanken aus dem chassidischen Text gelernt. Die beiden Worte vom Schuheschnüren und dem Tora-Sein des Menschen deutet er nun so: "Eine Lehre, die hoch über das kodifizierbare **Was** des Tuns das nicht festzulegende **Wie** stellt, wird ihr Eigentliches nicht durch die Schrift übergeben können; immer wieder wird es sich durch das **Leben**, von Führer zu Gemeinde, vornehmlich aber von Lehrer zu Schüler mitteilen ... das Geheimnis, das übergeben wird, (ist) eben das, was auch

das dauernde Wort verkündet, nur daß es seiner Natur nach, als ein **Wie**, durch das Wort nur angedeutet, in seiner substantiellen Wahrheit aber nur durch die **Bewährung** dargelegt werden kann." <sup>23)</sup> Buber stellt mithin anhand dieser Beispiele einen Gegensatz von **kodifizierbarem Was** und **nicht festzulegendem Wie** auf. Der Tora gewordene Mensch erlangt eine Autonomie gegenüber dem kodifizierten Gebot; im nicht festzulegenden Wie seines Handelns steht er weit über dem regulativen Was der Tora.

Doch wenden wir uns erneut dem hebräischen Original des Wortes vom Tora gewordenen Menschen zu und prüfen, ob hier wirklich dieser Gegensatz und diese Autonomie im Buberschen Verständnis gemeint sind.

Im Original heißt es, daß Leib Saras zu sagen pflegte: "Die Rabbiner, die Tora sagen, was ist es, daß sie Tora **sagen**? Sollte der Mensch nicht zusehen und darauf achten, daß all seine **Taten** und sein **Verhalten** Tora sei - und er selbst Tora sei? (Und jetzt folgen die entscheidenden Deuteworte, die bei Buber fehlen:) Das heißt, **daß er sich auf all seinen Wegen gemäß der Tora verhalte**, so daß die Menschen von ihm und seinem Verhalten, von seinen Bewegungen, von seinem Gottesanhängen und seiner Rede lernen, und sein Verhalten selbst sei Tora, von der man lerne!" <sup>24)</sup>

Auch hier gibt es einen Gegensatz: den von **Tun** und **Reden**, nicht den von **freiem Wie** und **festgelegtem Was**! Das **Tun** des Menschen soll der Tora entsprechen, nicht nur seine Rede - daraus können die Menschen lernen.

Martin Buber lernte mit Vorliebe vom Tun der Chassidim wie es in der Legende und in der Sentenz zutage trat, - hier hatte er einen größeren Deutungsspielraum als in den ausführlichen Homilientraktaten. Dies mag wiederum von seinem Verständnis der Legende als Text des Lebens abhängen.

### **III. Der Einfluß des Chassidismus auf die Philosophie Bubers**

Es scheint, daß man Bubers Auseinandersetzung mit chassidischen Texten sehr wohl als wichtigen Faktor für die Entwicklung seiner philosophischen Gedanken veranschlagen darf, d.h., daß er keineswegs nur aufgrund seiner

Philosophie das chassidische Textmaterial umgestaltet hat. Die Wende von der Erlebnismystik zum dialogischen Denken, die Paul Mendes-Flohr <sup>25)</sup> mit Landauers Brief an Buber vom 12. Mai 1916 eingeleitet sieht, dürfte nicht unwesentlich von Bubers Bewertung der Legende und dem sich in ihr ausdrückenden Leben vorbereitet gewesen sein und dann in der 'neuen Treue' gegenüber der chassidischen Legende ihre sachgemäße Ausgestaltung erfahren haben. Dafür, daß Bubers Denken in ganz erheblichem Maße durch ein 'entmythologisiertes' Verständnis chassidischer Texte geprägt war, gibt es schließlich einen nicht von der Hand zu weisenden Beleg. Im Jahre 1912 hat Buber im Anschluß an einen Vortrag von Gustav Landauer offenbar spontan seine Vorstellungen von der idealen Gesellschaft, der jüdischen, entwickelt, die, wenn sie wirklich spontan formuliert wurden, um so bezeichnender sind. (Sie sind unter dem Titel *"Das Gestaltende"* zum ersten Mal in *"Die jüdische Bewegung"* von 1916 abgedruckt).<sup>26)</sup> Buber entwirft in dieser Rede anhand der vier Torsi des Michelangelo ein Bild von der idealen Gemeinschaft Israels und der Völker der Welt. Diese Gemeinschaft ist durch die Dualität des *"Gestaltenden"* und *"Widerstrebenden"* geprägt - eine Dualität, die er auch mit den Begriffen von *"Form"* und *"Materie"* benennt. Diese Dualität ist zunächst eine anthropologische, erst danach eine soziologische, *"Volksmasse"* - *"zentraler Mensch"*; und erstreckt sich schließlich auf die Pole *"Israel"* und *"Völker der Welt"*. Das Ideal dieser polarisierten Welt ist nun nicht die Aufhebung des Dualismus in einer unterschiedslosen Einheit, sondern die Verbindung der Pole zu einer Gemeinschaft. Die Herauslösung der Pole aus dieser durchaus spannungsreichen Verbindung wird aufgefaßt als Kennzeichen des Exils. *"Und das Schicksal des Judentums kann sich nicht (aus dem Gepräge der Galuth/Exil) wenden, ehe der Widerstreit in seiner alten Reinheit aufersteht, ehe von neuem der fruchtbare Kampf zwischen dem Gestaltenden und dem Gestaltlosen beginnt."* <sup>27)</sup>

Was Buber hier entwickelt, ist nichts anderes als die um ihre metaphysische und kosmologische Komponente verkürzte Lehre von 'Materie und Form' des ersten chassidischen Autors, Jakob Joseph Kohen aus Polna'a,

dem treuesten Tradenten der Theologie des Baalschemtov. <sup>28)</sup> Nach Jakob Josephs Auffassung besteht die Dualität von Materie und Form bzw. Körper und Geist nicht nur im Einzelmenschen, in der Gesellschaft Israels und im gegenüber von Israel und Völkern, sondern auch innerhalb der Gottheit - als Gottesliebe und Gottesgerechtigkeit - sowie im Kosmos überhaupt. Die jeweils niedrigere Stufe ist dabei gleichsam stets der Leib der über ihr stehenden. Bezogen auf die chassidische Gemeinde heißt das, daß sie der Leib ist und der Zaddik ihre Seele, entsprechend dem anthropologischen Muster. Der Idealzustand dieses Dualismus ist für Jakob Joseph nicht dessen Aufhebung in einer Einheit, sondern die Unterordnung des Dinglichen unter das Geistliche der Materie unter die Form und der Dienst des Dinglichen für das Geistliche. Eine derartige Vereinigung der anthropologischen und soziologischen Pole bewirkt zugleich eine Vereinigung der entsprechenden Pole in der Gottheit - gleichsam die metaphysische Komponente menschlicher Beziehung, die in *"Ich und Du"* eine so bedeutende Rolle spielt.

Die Begegnung Martin Bubers mit der chassidischen Literatur hat demnach gewiß einen tiefen Eindruck auf sein Denken genommen, wenn er auch in der frühen Phase dieser Auseinandersetzung mehr auf seine Quellen einredete als ihnen lauschte. Am Ende dieses Zwiegesprächs stand dann aber doch ein anderer Buber, aber auch ein anderer Chassidismus, der mit der historischen und religiösen Wirklichkeit dieser Bewegung nur noch wenig gemein hatte.

## ANMERKUNGEN

- 1) Vgl. K.E.Grözinger, 'Martin Bubers Chassidismus-Deutung' in: "Dialog mit Martin Buber", Edition W. Licharz, Arnoldshainer Texte 7, Frankfurt am Main 1982, und die dort auf Seite 234 angeführte Literatur.
- 2) "Die Legende des Baal Schem", Frankfurt am Main 1908, Geleitwort.
- 3) Vgl. K.E. Grözinger, "Die hasidischen Erzählungen. Ihre Formen und Traditionen", FJB 9 (1981).
- 4) "Mein Weg zum Chassidismus" Erinnerungen, Frankfurt am Main 1918. Zuerst in: "Mitteilungen des Verbandes der Jüdischen Jugendvereine Deutschlands, Chanukka, 1917.
- 5) "Die Legende des Baal Schem", S. VIII.
- 6) "Mein Weg zum Chassidismus", S. 10.
- 7) a.a.O.
- 8) "Der große Maggid und seine Nachfolge", Frankfurt am Main 1922, S.IX.
- 9) "Der heilige Weg", Frankfurt am Main 1919; Neudrucke: 1923 in: "Reden über das Judentum", 1963 in: "Der Jude und sein Judentum", S. 89-122.
- 10) "Werke III", S. 760.
- 11) ebd.
- 12) S. 79f; in: "Der Jude und sein Judentum", S. 117.
- 13) Vgl. in meiner 1989 erscheinenden Übersetzung "Die Erzählungen vom Baal Schem Tov", Heidelberg (Lambert-Schneider-Stiehm), die Erzählungen: "Der Preis der Zaddikim" und "Die Sprache der Tiere".
- 14) "Die Legende des Baal Schem", S. VI.
- 15) "Mein Weg zum Chassidismus", S. 18f.
- 16) "Nifle'ot ha-Rabbi", Edition Mosche Menachem Walden (3Auflage) o.O.u.J., S. 51, § 105.
- 17) "Der große Maggid und seine Nachfolge", S. 96.
- 18) "Ich und Du" in: "Das dialogische Prinzip", Heidelberg 1979, S. 32.
- 19) ebd, S. 41

- 20) *"Der heilige Weg"*, S. 16, in: *"Der Jude und sein Judentum"*, S. 90.
- 21) *"Megillat Yuhasin"*, Lemberg o.J. (Verl. J. Goldberg), S. 64; vgl. *"Der große Maggid und seine Nachfolge"*, S. 13.
- 22) *"Der große Maggid und seine Nachfolge"*, S. XXIX.
- 23) *"Der große Maggid und seine Nachfolge"*, S. XXIX.
- 24) *"Megillat Yuhasin"*, S. 64.
- 25) P.R.Mendes-Flohr, *"Von der Mystik zum Dialog"*, Königstein 1978, S.140.
- 26) Wieder in: *"Der Jude und sein Judentum"*, S. 239ff.
- 27) ebd., S. 244.
- 28) Vgl. K.E.Grözinger, Art. 'Osteuropäischer Chassidismus', Supplement zu Art. 'Judentum', *Theologische Realenzyklopädie* (im Druck).