

Martin Greber

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Martin Buber Werkausgabe

Im Auftrag der Philosophischen Fakultät der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf
und der Israel Academy of Sciences and Humanities

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Martin Buber Werkausgabe

17

Chassidismus II
Theoretische Schriften

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Susanne Talabardon

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet unter <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Gefördert von der Gerda Henkel Stiftung.

GERDA HENKEL STIFTUNG

Gefördert vom Bundesministerium für
Bildung und Forschung.



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Gefördert vom Deutschen Zentrum
für Luft- und Raumfahrt.



DLR

Gefördert von der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf.



HEINRICH HEINE
UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

Gefördert von der
Israel Academy of Sciences and Humanities.



1. Auflage

Copyright © 2016 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrück-
lich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum
Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere
Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlages für
externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Druck und Einband: Hubert & Co, Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-02693-0

www.gtvh.de

Inhalt

Vorbemerkung	7
Dank	9
Einleitung	11
Mein Weg zum Chassidismus	41
Geleitwort [Geleitwort zu »Der große Maggid und seine Nachfolge«]	53
Ein Wort über den Chassidismus	97
Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott	99
<i>Vorwort</i>	101
<i>Vom Erkennen</i>	103
<i>Vom Eifer und vom Werk</i>	105
<i>Von den heiligen Funken und ihrer Erlösung</i>	107
<i>Wie man dienen soll</i>	109
<i>Von Ferne und Nähe</i>	110
<i>Von der Heimlichkeit</i>	111
<i>Ein Gleichnis vom Gebet</i>	112
<i>Von der wahren Ausrichtung</i>	113
<i>Von der Macht des Worts</i>	114
<i>Von der Hingabe</i>	115
<i>Von der Verbundenheit</i>	116
<i>Von den ablenkenden Gedanken</i>	117
<i>Von Gut und Böse</i>	119
<i>Von Hochmut und Demut</i>	120
<i>Von der zwiefältigen Bewegung</i>	122
<i>Zur Erklärung</i>	123
Geleitwort zur Gesamtausgabe [Geleitwort zu »Die chassidischen Bücher«]	129
Der Chassidismus	144
Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum	160
[Über den Chassidismus]	178

Die Idee der Erlösung im Chassidismus	193
Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte	204
Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus	217
Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre	233
Die chassidische Botschaft	251
Vorwort	253
Zweiter Abschnitt	
Die Anfänge	254
Dritter Abschnitt	
Der Grundstein	275
Sechster Abschnitt	
Gott und die Seele	294
Der Chassidismus und der abendländische Mensch	304
Zur Darstellung des Chassidismus	315
Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus	326
Vorwort [zu Werke, Dritter Band, »Schriften zum Chassidismus«]	333

Kommentar

Editorische Notiz	336
Diakritische Zeichen	338
Einzelkommentare	339
Abkürzungsverzeichnis	557
Quellen- und Literaturverzeichnis	561
Glossar	571
Stellenregister	574
Sachregister	577
Personenregister	584
Gesamtaufriß der Edition	598

Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der neunte, der nach der Übernahme der Arbeit an der Martin Buber Werkausgabe durch die Heinrich Heine Universität Düsseldorf publiziert werden kann. Er ist nach den neuen Editions-kriterien gestaltet, wie sie erstmals in Band 9 der MBW angewandt und im vorliegenden Band in der Editorischen Notiz als Einleitung zum Kommentar erörtert werden.

Bubers intensive, Zeit seines Lebens anhaltende Beschäftigung mit den Zeugnissen des Chassidismus führte zu einer reichhaltigen Produktion literarischer Bearbeitungen chassidischer Legenden. Die frühe Schaffensphase wird im Band MBW 16: *Chassidismus I*, die spätere, in der finalen Anthologie *Die Erzählungen der Chassidim* kulminierende, im Band MBW 18: *Chassidismus III* im Rahmen dieser Werkausgabe dokumentiert. Gegenstand des vorliegenden Bandes bilden indes Bubers theoretische Reflexionen zum Chassidismus, die als historischer und methodischer Rahmen der literarischen Bearbeitungen dienen. Bubers theoretische Schriften werden hier in ihrer chronologischen Abfolge wiedergegeben, so dass die geschichtliche Entwicklung zentraler Motive im zeithistorischen Kontext deutlich wird.

Einen ersten, biographisch geprägten Überblick über Bubers Begegnungen mit dem Chassidismus und der Versuch, dessen theoretische Relevanz für die Gegenwart zu skizzieren, bietet die 1918 erschienene Schrift *Mein Weg zum Chassidismus*. Während der zwanziger Jahre versuchte Buber schließlich, in den umfangreichen Geleitworten, mit denen er die Bearbeitung chassidischer Erzählungen in *Der große Maggid* (1922) und *Die chassidischen Bücher* (1928) einleitete, das Phänomen der chassidischen Bewegung systematisch geistesgeschichtlich und religionsphilosophisch zu erschließen. Ihrer theoretischen Bedeutung wegen werden beide Geleitworte ohne die Legendensammlungen, denen sie vorangingen, im vorliegenden Band abgedruckt. Die Legenden selbst, die weitgehend in die finale Anthologie *Die Erzählungen der Chassidim* eingegangen sind, finden sich hingegen im Band 18 dieser Werkausgabe.

Eine Besonderheit bildet die 1927 erschienene kleinere Schrift *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott* insofern, als hier theologische Lehrsprüche des Israel ben Elieser, genannt Baal-Schem-Tow versammelt sind, die Buber übersetzt und herausgegeben hat. Da jene Sammlung jedoch in Gestalt dieser theologischen Lehrreden Texte theoretischer Natur enthält, die zudem mit umfangreicheren deutenden Anmerkungen von Buber versehen worden sind, erschien es geboten, die

Sammlung in den Band theoretischer Schriften statt in den Bänden mit den chassidischen Erzählungen unterzubringen.

Die beiden öffentlichen Vorträge, die sich als Typoskriptmitschriften im Martin Buber Archiv erhalten haben, »Der Chassidismus« und »[Über den Chassidismus]«, bieten bislang unveröffentlichte Arbeiten Bubers, die, vermutlich in den 30er Jahren entstanden, sich an ein breiteres Publikum richteten. An ein eher religionswissenschaftliches Publikum war hingegen der im Eranos-Kreis gehaltene und wenig später zum eigenen Aufsatz ausgearbeitete Vortrag »Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum« adressiert.

Nach dem Krieg fasste Buber seine theoretischen Arbeiten zum Chassidismus, unter Ergänzung der inzwischen nach seiner Vertreibung aus Deutschland auf Hebräisch veröffentlichten Aufsätze, zur Sammlung *Die chassidische Botschaft* zusammen, die 1952 erschienen ist. Da diese Sammlung einen Zeitraum von nahezu drei Dekaden umfasst, die früheren Arbeiten jedoch gekürzt aufgenommen wurden, haben sich die Herausgeber entschieden, gemäß den Editionsprinzipien der MBW, auf die Erstveröffentlichungen als Druckvorlage zurückzugreifen, und nur die zuvor unveröffentlichten Texte der Sammlung hier unter der Überschrift *Die chassidische Botschaft* wiederzugeben, dabei jedoch die Anordnung der in der Sammlung enthaltenen Titel abzubilden (vgl. S. 252 in diesem Band).

Die letzte Phase der theoretischen Arbeiten Bubers zum Chassidismus ist durch die Auseinandersetzung mit Gershom Scholem und Rivka Schatz-Uffenheimer geprägt. Mit Bubers Antworten auf diese Kritik, unter dem Titel »Zur Darstellung des Chassidismus« und »Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus«, schließt dieser Band.

Die Israel Academy of Sciences and Humanities, deren erster Präsident Martin Buber war, hat im Jahre 2012 die Arbeit an der Werkausgabe als ein »highly important project« anerkannt und fördert sie seitdem mit einem jährlichen Beitrag.

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finanzielle Förderung nicht möglich. Wir danken dem Bundesministerium für Bildung und Forschung und der Gerda Henkel Stiftung für ihre nachhaltige Unterstützung. Nicht zuletzt sei der Heinrich Heine Universität Düsseldorf gedankt, die das Projekt logistisch und administrativ betreut.

Düsseldorf, im Oktober 2017

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Es ist eine schöne Sitte, an dieser Stelle den Menschen zu danken, die am Zustandekommen des Bandes maßgeblich beteiligt waren.

Zunächst gilt mein Dank den beiden Herausgebern der Werkausgabe Martin Bubers, Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte, für ihre Unterstützung und ermutigende Begleitung des Unternehmens – und nicht zuletzt dafür, etliches an Geduld und Vertrauen aufgebracht zu haben.

Den Mitarbeiter/innen der Martin-Buber-Arbeitsstelle, namentlich Grazyna Jurewicz, Arne Taube und Simone Pöpl, danke ich von Herzen für die überaus professionelle und fürsorgliche Zusammenarbeit, die umfangreichen Recherchen und konstruktiven Vorschläge, ohne die der Band vermutlich nie hätte fertiggestellt werden können. Zudem hat sich Frau Pöpl durch die Übersetzung der hebräischen Texte dieses Bandes, die bisher nicht in Deutsch vorlagen, verdient gemacht.

Das Projekt, die »theoretischen Schriften« Martin Bubers zum Chassidismus zusammenzustellen, zu kommentieren und wissenschaftlich aufzubereiten, erforderte umfangreiche Lektüre. Es war überwiegend ein spannendes Unterfangen, die Texte Bubers, seiner Zeitgenossen, Kontrahenten und Interpreten wieder oder neu zu lesen; eigene Gewissheiten zu hinterfragen und die Anregungen früherer Generationen von Chassidismus-Forschern aufzunehmen. Sie verfügten mitunter über eine Wissenschaftssprache literarischen Ranges, befließigten sich einer heute kaum mehr praktizierten methodischen Waghalsigkeit – und hatten Wichtiges zu sagen.

Man wünschte sich manches Mal das Selbstbewusstsein, den Anspruch und den Mut jener großen Gestalten vergangener Wissenschaft, der Gesellschaft etwas mitteilen zu wollen, das weit über das eigene Forschungsfeld hinausreicht. Diesen Aspekt des Schaffens Martin Bubers wieder zu entdecken: Auch darin liegt, neben vielem anderem, der besondere Wert dieser Werkausgabe.

Bamberg, im Oktober 2017

Susanne Talabardon

Einleitung

Der vorliegende Band bietet Martin Bubers ›theoretische‹ Schriften zum Chassidismus. Der Begriff ›theoretisch‹ beschreibt die Abgrenzung zu den Sammlungen chassidischer Legenden, von denen Martin Buber zahlreiche nacherzählt und herausgegeben hat.¹ Mittels der ›theoretischen‹ Schriften Martin Bubers lässt sich die Entwicklung seiner Auseinandersetzung mit dem Chassidismus biographisch nachvollziehen: von seiner frühen Begegnung über seine mystischen und philosophischen Reflexionen bis hin zu wiederholten Revisionen und Präzisierungen einstiger Überzeugungen und schließlich seiner publizistischen Auseinandersetzung mit Gershom Scholem (1897-1982).

Um Martin Bubers Befassung mit dem osteuropäischen Chassidismus angemessen würdigen zu können, wird dessen dreifache Kontextualisierung vonnöten sein: Neben einer biographischen Verortung bedarf es einer historischen Bezugnahme auf das quälende Ringen um die deutsch-jüdische Identität eingangs des 20. Jahrhunderts, auf die intellektuelle Krise nach dem Ersten Weltkrieg und nicht zuletzt auf die Schoa. Schließlich muss es um eine Einbettung der »chassidischen« Texte in Bubers spirituelle und philosophische Konzepte gehen: Ohne eine Berücksichtigung dieser drei Perspektiven wird es kaum möglich sein, die Transformation(en) nachzuvollziehen, welche die chassidischen Meister in Martin Bubers ›theoretischen‹ Schriften zum Chassidismus erfuhren.

Zuvor sollten einige Grundzüge der Entwicklung des osteuropäischen Chassidismus Erwähnung finden, wie sie in der gegenwärtigen Forschung – die wesentlich auf Gershom Scholem fußt – beschrieben werden.² Schon damit wird deutlich werden, dass Buber in seiner Darstellung des Chassidismus *nicht*, wie Scholem unterstellt,³ auf eine religionshistorische Perspektive abzielt, sondern dass es ihm um eine religionsphilosophische, in jedem Fall auch um eine Aktualisierung dieser jüdischen Strömung zu tun ist.

1. Diese sind Gegenstand der Bände MBW 16: *Chassidismus I. Frühe Erzählungen* und MBW 18: *Chassidismus III. Die Erzählungen der Chassidim*.
2. Einige jüngere Überblicksdarstellungen zur Forschung: Glenn Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, Oxford u. New York 2006, S. 12-17; Rachel Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, Oxford u. Portland 2008, S. 4-6 u. 195-205; Immanuel Etkes, *The Study of Hasidism: Past Trends and New Directions*, in: Ada Rapoport-Albert (Hrsg.), *Hasidism Reappraised*, London u. Portland 1996, S. 447-464.
3. Vgl. vor allem: Gershom Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in: Ders., *Judaica 1*, Frankfurt a.M. 1981, S. 165-206.

1. Der osteuropäische Chassidismus: Steckbrief einer frühmodernen Strömung

Der osteuropäische Chassidismus gehört zu den bedeutendsten jüdischen Reformströmungen der Frühen Neuzeit. Fast noch präziser als der Begriff »Reform«, vermag der englische Terminus *revivalist movement* auf den Punkt zu bringen, worum es den Begründern und Anhängern dieser Gruppierungen letztlich ging: nämlich darum, die gelehrten Eliten und die weniger gebildeten Menschen wieder im Kern jüdischen Lebens zusammenzuführen.

Von jeher fragen sich Beobachter des Chassidismus, seien es Sympathisanten, Gegner oder Wissenschaftler, warum sich diese Strömung derart schnell verbreitete und bei weiten Teilen der jüdischen Bevölkerung Podoliens, Wolhyniens, Galiziens und Kleinpolens große Erfolge verzeichnen konnte. Es ist auch in der modernen Forschung zum Chassidismus noch umstritten, wie und warum eine religiöse Reformbewegung in kürzester Zeit die Strukturen des osteuropäischen Judentums revolutionieren konnte und wo die sozialen, spirituellen und ökonomischen Ursachen für diese Strömung zu suchen sind.

Die Pioniere der wissenschaftlichen Erforschung des osteuropäischen Chassidismus wie Simon Dubnow (1860-1941),⁴ Benzion Dinur (1884-1973)⁵ oder Raphael Mahler (1899-1977)⁶ deuteten dessen Entstehung, wie auch seinen Erfolg als ein Krisenphänomen. Dubnow entdeckte im (vermeintlichen) ökonomischen Niedergang der polnisch-jüdischen Ge-

4. Vgl. sein immer noch häufig rezipiertes Standardwerk *Geschichte des Chassidismus*, 2 Bde., Jerusalem 1969. Die Ahnen der modernen Chassidismusforschung finden hier hauptsächlich deshalb Erwähnung, weil sich die deutschsprachige Buber-Rezeption so intensiv auf sie stützt. Das gilt insbesondere für Dubnows Werk, das in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion jedoch keine Rolle mehr spielt. Auch Zeitgenossen und ›Vorläufer‹ Dubnows sahen in den Krisen des 17. und 18. Jahrhunderts die Ursache für die Entstehung des Chassidismus. Vgl. Micha Berdyczewski (bin Gorion), *Vom östlichen Judentum. Religiöses, Literarisches, Politisches*, Frankfurt a. M. 1918; Israel Günzig, *Rabbi Israel Baal-Schem, der Stifter des Chassidismus: sein Leben und seine Lehre*, Brünn 1908; Samuel Abba Horodezky, *Mystisch-religiöse Strömungen unter den Juden in Polen*, Leipzig 1924; Chaim Bogratschoff, *Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus*, Berlin 1908; Jakob Isaak Niemirower, *Chassidismus und Zaddikismus*, Bukarest 1913 u. a.
5. Benzion Dinur, *The Origins of Hasidism and its Social and Messianic Foundations*, in: Gershon D. Hundert (Hrsg.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York 1991, S. 86-208; Dynner, *Men of Silk*, S. 12-17; Elior, *The Mystical Origins of Hasidism*, ebd.
6. Raphael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the first Half of the Nineteenth Century*, Philadelphia 1985, hier vor allem S. 3-67.

meinden im Gefolge der Chmielnicki-Massaker der Jahre 1648-1649 eine wesentliche Ursache für den beachtlichen Erfolg der chassidischen ›Erweckung‹. Weiterhin hätten der dramatische Zusammenbruch der sabbatianischen Bewegung und der Untergang der überregionalen jüdischen Selbstverwaltung von 1764/65 dazu beigetragen, das Vertrauen der jüdischen Massen in die Führungselite nachhaltig zu erschüttern.

Schon die auf Dubnow, Dinur und Mahler folgende Generation von Gelehrten wie Jacob Katz (1904-1998)⁷ oder Jeschajahu Schachar⁸ relativierten diese Thesen. Katz kritisierte den in der älteren Krisentheorie behaupteten Zusammenhang zwischen sozio-ökonomischen Verwerfungen und der Entstehung einer derart komplexen Reformströmung als undifferenziert. Ihm zufolge reichte die Erosion traditioneller Strukturen innerhalb des polnisch-litauischen Judentums wesentlich tiefer: Im Grunde handle es sich vielmehr um den tiefgreifenden Vertrauensverlust hinsichtlich der kommunalen Institutionen. Der Schwund inneren Zusammenhalts könne, so Katz, zwar nicht die Entstehung des Chassidismus, wohl aber dessen enorme Verbreitung in einigen Regionen Ost- und Ostmitteleuropas erklären.

Die bislang jüngste Phase der historischen Nachfrage nach den Ursachen des Chassidismus wird durch Autoren wie Gershon D. Hundert,⁹ Moshe Rosman¹⁰ oder Glenn Dynner¹¹ geprägt. Nun erwiesen sich die älteren sozial-romantischen Erklärungsansätze ihrer Vor-Vorgänger endgültig als fragwürdig. Aufgrund nunmehr zugänglicher Quellen in ost/mittleuropäischen Archiven konnte gezeigt werden, dass die ökonomische Krise der jüdischen Gemeinschaft nach den Chmielnicki-Massakern zur Zeit der Entstehung des Chassidismus längst überwunden war. Zugleich wurde deutlich, dass die frühen chassidischen Meister keinesfalls Volkshelden waren, die aus den Reihen der verachteten jüdischen Massen erstanden. Vielmehr gehörten sie (genau wie ihre Gegner) der traditionell gebildeten gesellschaftlichen Elite an. In der modernen Forschung

7. Vgl. Jacob Katz, *Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne*, München 2002, S. 211-258. Das Buch, eines der bedeutendsten Werke der jüdischen Historiographie, erschien erstmals bereits 1958 in hebräischer Sprache.
8. Vgl. Jeschajahu Schachar, *בקרת החברה והנהגת הציבור בסיפורות המוסר והדרוש בפולין, המאה החשמונה עשרה* (Criticism of Society and Leadership in the Mussar and D'rush Literature in 18th Century Poland), Jerusalem 1992. Schachar weist nach, dass der Einsatz für soziale Belange, wie er in chassidischen Homilien zum Tragen kommt, nicht auffälliger ist als in der zeitgenössischen nichtchassidischen Literatur.
9. Vgl. unter anderem: Gershon D. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, Berkeley u. Los Angeles 2006.
10. Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Berkeley 1996.
11. Dynner, *Men of Silk*.

finden daher spirituelle und genuin ›religiöse‹ Gründe für Entstehung und Ausbreitung des Chassidismus weitaus mehr Berücksichtigung, als es in den vielen älteren Werken der Fall war. Bezieht man nämlich religionsgeschichtliche oder theologische Prämissen in die Betrachtung ein, ergibt sich eine dezidiert andere Perspektive auf die Entstehungsbedingungen jener osteuropäischen Reformströmung.

In chassidischen Kreisen wird von jeher der gelehrte Autodidakt Israel ben Eli' eser Ba'al Schem Tov (1700-1760) als Begründer der Strömung betrachtet.¹² Der Titel Ba'al Schem Tov¹³ verdeutlicht, dass Israel ben Eli' eser als ein »praktischer Kabbalist« tätig war. Steuerlisten aus den Czartoryski-Archiven bestätigen dies und belegen außerdem, dass der Besch"t sogar eigens Schreiber für die Anfertigung seiner Amulette beschäftigte. Als Ba'al Schem [Tov] wirkte er als Retter und Helfer in Not und Krankheit, der sich bei seinen Aktivitäten auf (kabbalistisch inspirierte) Gebete und Hilfsmittel, auf volksmedizinische Kuren und Rezepte sowie auf spirituelle, magische und mantische Handlungen und Präskripte stützte.¹⁴ Während der letzten zwanzig Jahre seines Lebens (ca. 1740-1760) diente er als Gemeindegabbalist von Międzybożh, so dass er im gemeindeeigenen Haus des Ortes miet- und steuerfrei leben durfte.¹⁵ Die Aufgabe eines solchen »Gemeindegabbalisten« bestand darin, mittels kontinuierlichen, kabbalistisch unteretzten Studiums und Gebets Segenströme auf die fragliche Gemeinde zu lenken. Der Umstand, dass der Besch"t überhaupt in ein solches Amt berufen wurde, deutet darauf hin, dass es ihm gelungen war, sich als Kabbalist zu etablieren. Zudem brachte er es fertig, einen Kreis von angesehenen Kabbalisten und talmudisch Gebildeten um sich zu scharen, obwohl er selbst vermutlich keiner angesehenen Gelehrtenfamilie entstammte.

Das Leben des Ba'al Schem Tov, soweit man es überhaupt rekonstruieren kann, lässt also nicht auf einen sozialreformerischen Aufbruch,

12. Die kritische Forschung, allen voran Mosche Rosman, hat diese Ansicht massiv in Zweifel gezogen. Der Einfluss des Ba'al Schem Tov war tatsächlich auf einen kabbalistischen Zirkel von etwa fünfzehn (überwiegend gelehrten) Männern beschränkt. Vgl. aber Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism*, S. 65-71.
13. Der Ba'al Schem Tov (deutsch: Meister des Guten Namens, d. i. des heiligen Gottesnamens) wird häufig mit seinem Akronym Besch"t bezeichnet.
14. Vgl. Immanuel Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*, Brandeis 2004; Rachel Elijor, Der Ba'al Schem Tov zwischen Magie und Mystik, in: Karl E. Grözinger (Hrsg.), *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov, Schivche ha-Besch"t* (ShB), Bd. 1, Wiesbaden 1997, S. XXXV-LV; sowie Ders., *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Bd. 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*, Darmstadt u. Frankfurt a. M. 2005, S. 709-807.
15. Vgl. Grözinger (Hrsg.), *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov*, S. XI f. und Rosman, *Founder of Hasidism*, passim.

sondern eher auf eine situierte Existenz schließen, die geltende religiöse Maßstäbe respektierte. Die Ursachen dafür, dass der werdende Chassidismus in Israel ben Eli'aser seinen Begründer sah, müssen deshalb in seiner (charismatischen) Persönlichkeit – was schwer zu etablieren ist¹⁶ – oder in seiner Lehre gesucht werden.

Für Letzteres kann man immerhin einige Anhaltspunkte nachweisen. Die Lehre des Ba'al Schem Tov wurde in Sentenzen überliefert, welche sich verstreut in den Werken seiner Anhänger finden. Im Unterschied zu vielen seiner Zeitgenossen, wandte sich der Ba'al Schem Tov klar gegen die in den damaligen elitären kabbalistischen Zirkeln praktizierte harte Askese. Stattdessen propagierte er den Dienst am Ewigen in Freude. Zu diesem Ziel entwickelte er das Konzept einer *Avoda be-Gaschmi'ut* (עבודת בגשמיות/Gottesdienst in Körperlichkeit). Dieses besagt, dass die *gesamte* physische und soziale Existenz des Menschen als Raum spiritueller Aktivität gelten muss. Dem Ewigen sollte also nicht nur in den klassischen, eher intellektualistischen Formen des Gebets, des Gebots und des Studiums Heiliger Schriften gedient werden, sondern in jeder möglichen Form menschlichen Tuns. Zur Begründung seiner Idee einer *Avoda be-Gaschmi'ut* beschreibt der Besch"t die gesamte materiale Realität als vom Ewigen durchdrungen: Kein Ort sei leer von Gott. Insofern, als dass der Ewige in jedem Stück Realität: in jedem Gegenstand, Phänomen oder Lebewesen, aber auch in jedem Wort und jeder Handlung präsent sei, könne auch jedes Wort und jede Handlung zum Gottesdienst werden. Unabdingbare Voraussetzung dafür sei allerdings, dass der Mensch sein Bewusstsein auf ebendiese göttliche Präsenz unter der Oberfläche der Erscheinungen ausrichte.

Die traditionellen Formen religiöser Aktivität – das Gebet, das Gebot und das Studium der Tora – wurden vom Ba'al Schem Tov nicht in Frage gestellt. Besondere Aufmerksamkeit widmete der Ba'al Schem Tov indes dem Gebet. Manche der frühen chassidischen Quellen behaupten, die eigentliche Bedeutung des Besch"t habe in seiner besonderen, durch Gesten unterstützten Gebetspraxis bestanden. Er habe sie als wichtigstes Mittel zum Erreichen der *Devequt* (דבקות), der Anhaftung des Menschen an die göttliche Wurzel in allen Dingen, verstanden. Die Neuorientierungen, die zum Verständnis der Entstehung des osteuropäischen Chassidismus beitragen können, wären demzufolge weniger im Leben, als in der Lehre und vermutlich auch in der konkreten spirituellen Praxis des Ba'al Schem Tov zu vermuten.

Vergleichbare Feststellungen könnte man auch bezüglich der maßgeb-

16. Diesen Weg beschreitet Etkes, *The Besht*.

lichen Gelehrten treffen, die der Ba'al Schem Tov in Międzybozh um sich geschart hatte. Nahezu alle von ihnen waren eigenständige und hervorragend (traditionell) gebildete Kabbalisten – also keineswegs »Jünger« oder Nachfolger, welche die Lehre ihres Meisters unverändert tradierten. Zwei von ihnen, nämlich Dov Ber Friedman, der »Große Maggid« von Międzyrzecz (starb 1772), und Jakob Joseph ha-Kohen Katz von Połonne (starb 1783), prägten den werdenden osteuropäischen Chassidismus in besonderer Weise.

Dov Ber galt und gilt in der internen chassidischen Historiographie als der ›offizielle‹ Nachfolger des Ba'al Schem Tov. Bei ihm manifestieren sich die herausragende Gelehrsamkeit und die erstaunliche Unabhängigkeit von den Konzepten des Besch⁴t in besonderer Weise. Auch Dov Ber hinterließ keine eigenen Schriften. Seine Lehre findet sich in Mitschriften seiner Homilien, die postum zu Sammlungen kompiliert worden sind.¹⁷

Als für die Entwicklung des osteuropäischen Chassidismus prägend erwies sich jedoch vor allem die Wirksamkeit des Dov Ber als Lehrer und Organisator der werdenden Strömung. An seinem Wohnort Międzyrzecz errichtete der Große Maggid eine Art Residenz, in der er seine Auffassungen verbreitete. Hunderte strömten vor allem an Schabbat und Festtag dorthin, um dessen Tora-Interpretationen zu hören. Der aus Belarus stammende Philosoph und Aufklärer Salomon Maimon (1754-1800), vermittelt in seiner Autobiographie¹⁸ eine überaus wertvolle, wenn auch nicht besonders wohlwollende Darstellung der Vorgänge im Hause des Großen Maggid:

Um diese Zeit warfen sich einige [unter den Chassidim] zu Stiftern einer neuen Sekte auf. Diese behaupteten: die wahre Form der Frömmigkeit bestehe keineswegs in Kasteiung des Körpers, wodurch zugleich die Seelenkräfte geschwächt und die zur Erkenntnis und Liebe Gottes nötige Seelenruhe zerstört werde; sondern umgekehrt, man müsse alle körperlichen Bedürfnisse befriedigen und von allen sinnlichen Vergnügungen soviel als zur Entwicklung unserer Gefühle nötig sei, Gebrauch zu machen suchen, indem Gott alles zu seiner Verherrlichung geschaffen habe. [...] Ich beschloß daher, eine Reise nach M. zu unternehmen, wo sich der hohe Obere B. befand. [...] Ich kam also am Sabbat zu diesem feierlichen Mahle und fand da eine große Anzahl ehrwürdiger Männer, die hier von verschie-

17. Deren erste und bekannteste erschien 1781 in Korzec und trägt den Titel *Maggid Devarav le-Ja'agov* (מגיד דבריו ליעקב). Eine kritische Ausgabe des Werks erarbeitete die Scholem-Schülerin Rivka Schatz-Uffenheimer (Jerusalem 1976). Zu den kabbalistischen Konzeptionen des Großen Maggids vgl. Karl Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 2, S. 809-852, sowie Rivka Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, Princeton u. Jerusalem 1993.

18. *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen neu hrsg. von Jakob Fromer, Zweite Auflage München 1911.

denen Gegenden zusammengekommen waren. Endlich erschien auch der große Mann in einer ehrfurchteinflößenden Gestalt, in weißen Atlas gekleidet. Sogar seine Schuhe und Tabakdose waren weiß (die weiße Farbe ist bei den Kabbalisten die Farbe der Gnade). Er gab einem jeden der Neuangekommenen sein Schalom, d. h. er begrüßte ihn. Man setzte sich zu Tische, und während der Mahlzeit herrschte eine feierliche Stille. Nachdem man abgespeiset hatte, stimmte der hohe Obere eine feierliche, den Geist erhebende Melodie an, hielt einige Zeit die Hand vor die Stirne und fing an zu rufen: Z. aus M.! M. aus R.! S. M. aus N. usw., alle Neuangekommenen bei ihren Namen und den Namen ihrer Wohnörter, worüber wir nicht wenig erstaunten. Jeder von uns sollte irgendeinen Vers aus der Heiligen Schrift hersagen. Es sagte jeder seinen Vers. Darauf fing der hohe Obere an, eine Predigt zu halten, der die besagten Verse zum Text dienen mußten, sodaß, obschon es aus ganz verschiedenen Büchern der Heiligen Schrift hergenommene unzusammenhängende Verse waren, er sie dennoch mit einer solchen Kunst verband, als wenn sie ein einziges Ganzes gewesen wären; und was noch sonderbarer war, jeder der Neuangekommenen glaubte, in dem Teile der Predigt, der auf seinem Verse beruhte, etwas zu finden, das sich besonders auf seine Herzensangelegenheiten beziehe. Wir gerieten also darüber, wie natürlich, in die größte Verwunderung. Es dauerte aber nicht lange, so fing ich schon an, von der hohen Meinung gegen diesen Obern und die ganze Gesellschaft überhaupt nachzulassen.¹⁹

Junge, begabte Männer – zumeist wiederum Angehörige der gelehrten Elite – ließen sich von Dov Ber unterweisen und begründeten nach dessen Tod eigene Residenzen: Der Zaddik und sein »Hof« gestalteten sich letztlich nach dem Vorbild des Großen Maggid. Der Chassidismus wurde als eigenständige Strömung sichtbar.

Die zweite prägende Persönlichkeit in der Entstehungsphase des Chassidismus war Jakob Josef ha-Kohen Katz von Połonne (starb 1783). Im Unterschied zu Dov Ber, den die »offizielle« chassidische Historiographie zum Nachfolger des Ba'al Schem Tov erhob, bildete Jakob Josef keine eigene Schule aus. Er verfasste jedoch das erste gedruckte »chassidische« Buch, die *Toldot Ja'aqov Josef* (תולדות יעקב יוסף; Korzec 1780). In den *Toldot* entwickelte Jakob Josef nicht nur eine umfassende Kritik an der traditionellen jüdischen Führungselite, sondern lieferte gleichzeitig den theoretischen Unterbau für den Zaddik, die neue Führungsfigur der entstehenden Strömung.²⁰ Im Unterschied zu Dov Ber, zeigte sich Jakob Josef als bedeutender Tradent der Lehre seines Meisters. Die zahlreichen, sorgfältig gekennzeichneten Äußerungen des Besch"t, wie sie sich überall in den insgesamt vier Werken des Jakob Josef finden,

19. Ebd., S. 106-107.

20. Vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 2, S. 853-885, sowie Samuel H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, New York 1974 (Northvale 1994).

belegen sein enges persönliches Verhältnis zu seinem spirituellen Mentor und Meister.

Die drei formativen Persönlichkeiten des frühen Chassidismus präsentieren sich der Nachwelt in sehr unterschiedlicher Weise: Nur von Dov Ber und Jakob Josef besitzen wir umfassende theoretische Konzeptionen. Lediglich Jakob Josef hat diese zu Lebzeiten bewusst in Buchform niedergelegt. Während der Große Maggid und der Prediger von Polonne vor allem in ihren (übrigens überaus komplexen) kabbalistischen Homilien rezipiert wurden und werden, rankten sich um den Ba'al Schem Tov Myriaden von Legenden. Seine beiden Nachfolger – der Theoretiker sowie der Lehrer und Organisator der entstehenden Strömung – werden hingegen von der chassidischen Erzählliteratur deutlich sparsamer gefeiert.

Nach dem Tode Dov Bers im Jahre 1772 kehrten dessen Schüler und Gefährten in ihre Heimatregionen zurück. Viele von ihnen begründeten nun eigene »chassidische« Residenzen und banden Anhänger an die eigene Person. Bald zeigten sich innerhalb der Strömung charakteristische Unterschiede und Eigenheiten, vor allem hinsichtlich der Profilierung des Zaddik-»amts« und seiner Funktion in der Gemeinschaft. Besonders augenfällig sind die Differenzen zwischen den kleinpolnisch-galizischen »praktischen« Zaddikim und den vornehmlich an *spiritueller* Führung orientierten »chassidischen« Gelehrten in Belarus und Litauen. Das könnte darin seine Ursache haben, dass den Chassidim insbesondere in Litauen erbitterter Widerstand entgegenschlug, während in Podolien und Wolhynien eine ruhigere Entwicklung zu verzeichnen war. Selbstverständlich machten sich auch die Teilungen Polens (1772, 1793 und 1795) bemerkbar, die im fraglichen Raum zu sehr unterschiedlichen Verwaltungssystemen führten.

Ende des 18. Jahrhunderts schickte sich der Chassidismus an, sich zu institutionalisieren. Für diese organisatorische Verfestigung, welche mit einer enormen demographisch-geographischen Verbreitung des frühen Chassidismus einherging, erwiesen sich die neu entstehenden Konzeptionen des Zaddik als besonders wichtig. Unter ihnen zeigte sich der *No'am Elimelech* (1788) des galizischen Rebben Elimelech von Lisensk als besonders einflussreich:

Rabbi Elimelech von Lisensk (1717-1786), war das Musterbeispiel des osteuropäischen Chassidismus und der dortigen jüdischen Folklore, aber schuf zudem auch zweifelsohne einen Klassiker der chassidischen Literatur der dritten Generation. Dieser drückte dem sozial-spirituellen Antlitz des Chassidismus im Allgemeinen und dem polnischen Chassidismus im Besonderen seinen Stempel auf. Das Werk *No'am Elimelech* war der erste literarische Ausdruck einer neuen Entwicklung in

der Geschichte des Chassidismus – einer Entwicklung, die den Weg für eine Ausweitung des Chassidismus zu einer sozial-religiösen Massenbewegung bahnte.²¹

Eine auffallende Vielfalt stellte die werdende Reformströmung auch hinsichtlich der in ihr gepflegten Nachfolgemodelle unter Beweis. In einigen Fällen begannen sich Dynastien von Zaddikim auszuprägen (vgl. Chaba“d-Lubawitsch und Czarnobyl). Die Mehrzahl der polnisch-galizischen sowie der podolisch-wolhynischen Gruppierungen folgte diesem Muster nicht. Hier etablierten sich entweder gar keine dauerhaften Strukturen oder die herausragenden Schüler eines verstorbenen Meisters setzten dessen Arbeit fort.

Aus dem kleinen Kabbalistenzirkel um den Ba‘al Schem Tov hatte sich in nicht einmal einhundert Jahren eine überaus vielgestaltige und machtvolle Strömung entwickelt, welche die spirituelle Praxis und die sozialen Strukturen eines großen Teils von Ostmitteleuropa revolutionierte.²²

2. Von der Hoffnung auf Erneuerung: Bubers frühe Sicht auf den osteuropäischen Chassidismus

Die erste Begegnung Martin Bubers mit dem Chassidismus verlief, folgt man der Darstellung in seinem frühen Text »Mein Weg zum Chassidismus«, zwar nicht eben ersprießlich, war aber unbewusst nachhaltig. In Sadagóra, dem eindrucksvollen Hauptsitz der Rizhiner Dynastie,²³ erleb-

21. Mendel Piekarz, *ההנהגה החסידית. סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות* (*The Hasidic Leadership: Authority and Faith in Zaddikim as reflected in the Hasidic Literature*), Jerusalem 1999, S. 136.
22. Einen instruktiven historischen Überblick zur Geschichte des Chassidismus bietet David Assaf, *Hasidism: Historical Overview*, in: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*; http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Historical_Overview. Zu einigen chassidischen Meistern der sog. Dritten Generation (nach dem Großen Maggid) vgl. Samuel H. Dresner, *Levi Yitzhak of Berditchev. Portrait of a Hasidic Master*, New York 1986; Dynner, *Men of Silk*, S. 25-88; Rachel Elijor, *Between Yesh and Ayin: The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin*, in: Ada Rapoport-Albert, Steven J. Zipperstein (Hrsg.), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, S. 393-455; Dies., *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993; Louis Jacobs, *The Doctrine of the Zaddik in the Thought of Elimelech of Litzhensk*, Cincinnati 1978; Naftali Loewenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago 1990.
23. Die von Israel Friedman von Rizin (1796-1850), einem Urenkel des Großen Maggid begründete chassidische Dynastie, gehörte zu den eher am »praktischen Zaddikismus« orientierten Formen des Chassidismus. Israel von Rizin und seine Residenz in Sadagóra repräsentierten den auf Pracht- und Machtenfaltung orientierten »königlichen Weg« in besonderer Weise. Die Söhne Israels begründeten ihrerseits bedeutende Dependancen (wie Buhuși, Boyan, Czortków, Husiatyń und Ștefanesti), wel-

te er die chassidische Gemeinschaft als eine ebenso exotische wie anstößige Veranstaltung:

Der Palast des Rebbe [sic!] in seiner effektvollen Pracht stieß mich ab. Das Bethaus der Chassidim mit seinen verzückten Betern befremdete mich. Aber als ich den Rebbe 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.²⁴

Nachdem Buber – vierzehnjährig – das Haus seines Großvaters verlassen hatte, fühlte er sich »dem ganzen Judentum« entfremdet.²⁵ Erst die Begegnung mit der zionistischen Bewegung habe, so Buber in der Rückschau auf die ersten vierzig Jahre seines Lebens, eine »Wiederherstellung des Zusammenhangs, die erneute Einwurzelung in die [jüdische] Gemeinschaft«²⁶ bewirkt. Anders als viele seiner Mitstreiter, erblickte er im Zionismus weitaus mehr als eine national-emanzipatorische Bewegung. Ihm ging es nicht (nur) um ein »nationales Bekenntnis«, sondern schlicht und ergreifend um die Wiederentdeckung des »wahren Judentums«.²⁷ Der ganzheitliche Ansatz Bubers, der mit dem Zionismus eben weit mehr als ein Streben nach politischer Autonomie verband, führte letztlich zum Bruch mit Theodor Herzl (1860-1904).²⁸

»Auf diesem Weg kam ich zum Chassidismus.«²⁹ Buber verbindet dies in seiner biographischen Rückschau mit einer Zufallslektüre: dem (fälschlich) zum Testament des Ba'al Schem Tov deklarierten Werk *Tza-wa'at ha-Riba* "sch.³⁰ Sein Zugriff auf jene osteuropäische Reformströ-

che das chassidische Leben in der Südukraine, der Bukowina, in Moldova und Rumänien weithin dominierten. Vgl. David Assaf, *The Royal Way: The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin*, Stanford 2002.

24. Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1918, S. 12-13; jetzt in diesem Band, S. 41-52. Ein interessantes autobiographisches Parallelprojekt, welches sich noch dazu explizit auf Martin Buber bezieht, ist das Vorwort zu Chaim Blochs *Die Gemeinde der Chassidim. Ihr Werden und ihre Lehre, ihr Leben und ihr Treiben*, Berlin u. Wien 1920, S. II-IV.
25. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 15, jetzt in diesem Band, S. 45. Vgl. Gerhard Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Gütersloh 2010, S. 26-30; Klaus Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses*, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 24-35.
26. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 16, jetzt in diesem Band, S. 46.
27. Vgl. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber*, S. 22.
28. Vgl. Bernd Witte, *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*, München 2007, S. 102-114.
29. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 18; jetzt in diesem Band, S. 47.
30. Ebd., S. 18-19, jetzt in diesem Band, S. 47. Tatsächlich handelt es sich beim nämlichen Werk (*צוואת הריב"ש*) um eine Sammlung von Sentenzen aus dem Umfeld des Großen Maggid von Międzyrzec.

mung zeigt sich zunächst noch ganz vom emanzipatorischen Ringen Bubers um eine Renaissance des Judentums, von seiner Sehnsucht nach Freiheit von der beengenden Tradition geprägt:

Die chassidische Lebensanschauung entbehrt aller Sentimentalität; es ist eine ebenso kräftige wie gemühtiefe Mystik, die das Jenseits durchaus in das Diesseits herübernimmt und dieses von jenem gestaltet werden lässt wie den Körper von der Seele: eine durchaus ursprüngliche, volkstümliche und lebenswarme Erneuerung des Neoplatonismus, eine zugleich höchst gotterfüllte und höchst realistische Anleitung zur Ekstase. [...] [Die Stifter des Chassidismus] negierten die alten Formen nicht, sie taten in sie einen neuen Sinn, und damit befreiten sie sie. Der Chassidismus, oder vielmehr die tiefe Seelenströmung, die ihn erzeugte und trug, schuf den im Gefühl regenerierten Juden.³¹

Buber erkennt dem Chassidismus (und der Haskala) das Verdienst zu, den passiven »Juden der Gesetzesära« überwunden und die Entstehung eines neuen, schöpferischen »Judentypus«, nämlich den der »Befreiungsära«, initiiert zu haben.³² Die Darstellung des Chassidismus, wie Buber sie in diesem frühen Text bietet, enthält alle für seine frühe Schaffensphase wesentlichen Elemente: Er deutet ihn als eine *mystische* »Seelenströmung«, die eine umfassende Anleitung zur Ekstase vermittelt und letztlich einen neuen, den Gefahren der passiven Erstarrung und der resignativen Assimilation entronnenen jüdischen Menschen hervorzubringen geeignet ist.

Einen weiteren frühen publizistischen Ausdruck fand diese neu entdeckte Faszination für den Chassidismus in den *Drei Reden über das Judentum* (1911), die er 1909/10 auf Einladung des Vereins jüdischer Hochschüler »Bar Kochba« in Prag gehalten hatte. Die Reden, die übrigens bei Gershom Scholem einen tiefen Eindruck hinterließen,³³ bezeugen den tiefen Ernst der intensiven Suche Bubers nach einer (erneuerten) jüdischen Identität:

31. Martin Buber, Das jüdische Kulturproblem und der Zionismus, in: *Die Stimme der Wahrheit. Jahrbuch des wissenschaftlichen Zionismus*, hrsg. von Lazar Schön, Würzburg 1905; jetzt in: MBW 3, S. 186f. Dieser Text, zu dem die zitierte Stelle gehört, wurde 1916 von Buber unter dem Titel »Renaissance und Bewegung« in den Sammelband *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900-1914* aufgenommen. Es handelt sich hierbei um den einzigen Aufsatz aus seiner Frühzeit, den Buber in seiner Sammlung jüdischer Schriften *Der Jude und sein Judentum* (1963) berücksichtigte. Vgl. Grete Schaeder, Martin Buber. Ein biographischer Abriß, in: B I, S. 28.
32. Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. Rütten & Loening 1911, S. 11; jetzt in: MBW 3, S. 219.
33. Vgl. Gershom Scholem, Martin Bubers Auffassung vom Judentum, in: Ders., *Judai-ca* 2, Frankfurt a.M. 1982, S. 148-149.

Die Frage, die ich Ihnen und mir heute vorlege, ist die Frage nach dem Sinn des Judentums für die Juden. Warum nennen wir uns Juden? Weil wir es sind? Was bedeutet das, daß wir es sind?³⁴

Die klassische Konstellation jüdischer (Diaspora-)Existenz und das zionistische Streben nach einer nationalen Heimstätte stellten den Autor und sein westeuropäisch geprägtes, weithin akkulturiertes Publikum vor die Frage, wie jüdische Religion bzw. Spiritualität und jüdische Nation miteinander vereint werden könnten. Auf der Suche nach einem »Urelement«, das dem jüdischen Volk »einzig und ewig ist« und auf das es sich zurück zu besinnen gälte,³⁵ identifizierte Buber das Streben nach Einheit, das sich in den Ideen der Einheit, der Tat und der Zukunft manifestiere.³⁶ Für alle die elementaren Konzepte könne das osteuropäische Judentum in Gestalt des Chassidismus wesentliche Impulse liefern.³⁷

Für einen Augenblick erhebt sich die lebendige Einheitstendenz noch einmal im Chassidismus, dann erlahmt die Bewegung, erlahmt der Kampf; die unfruchtbare Zeit hebt an, unsere Zeit hebt an. [...] Aber der Kampf um die Tatidee ließ nicht nach; in ewig neuen Formen füllte er die Jahrtausende; er war dialektisch und innig, öffentlich und verborgen; [...] bis wieder eine große Bewegung kam, die ins Innerste der Wahrheit griff und des Volkes Innerstes bewegte: der Chassidismus. Man kann den ursprünglichen Chassidismus – der mit dem heutigen fast so wenig gemein hat wie das Urchristentum mit der Kirche – nur dann verstehen, wenn man dessen inne wird, daß er eine Erneuerung der Tatidee ist. In der Tat offenbart sich ihm der wahre Sinn des Lebens. Es kommt hier [...] nicht darauf an, was getan wird, sondern jede Handlung, die in Weihe, das heißt: in der Intention auf das Göttliche geschieht, ist der Weg zum Herzen der Welt.³⁸

34. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, S. 11 (jetzt in: MBW 3, S. 219); vgl. ebd., S. 62 (jetzt in: MBW 3, S. 239): »Dieses eben ist es, woran ich für das Judentum glaube: nicht lediglich eine Verjüngung oder Neubelebung, sondern eine wahrhafte und vollkommene Erneuerung.« Vgl. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber*, S. 51-54.
35. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, S. 36; jetzt in: MBW 3, S. 228.
36. Ebd. S. 71; jetzt in: MBW 3, S. 243.
37. Buber greift damit einer Hoffnung auf Erneuerung voraus, die unter deutsch-jüdischen Intellektuellen besonders im Gefolge ihrer Erlebnisse an der Ostfront des Ersten Weltkriegs grassierte: dass nämlich die sog. Ostjuden durch ihr »authentisches« Judentum dem akkulturierten und in ihrer Identität verunsicherten »Westjuden« wesentliche Impulse zu vermitteln hätten. Vgl. David A. Brenner, *Marketing Identities: The Invention of Jewish Ethnicity in »Ost und West«*, Detroit 1998.
38. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, S. 78 u. 86-87; jetzt in: MBW 3, S. 245 u. 249. Das letztlich Ziel des Chassidismus beschreibt Buber (S. 88; jetzt in: MBW 3, S. 250) folgendermaßen: »Darum ist für den Chassidismus der letzte Zweck des Menschen dieser: selbst ein Gesetz, eine Thora zu werden.«

Bereits einige Jahre zuvor waren mit den *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) und der *Legende des Baal Schem* (1908) zwei der Sammlungen »chassidischer« Legenden erschienen, die sowohl in Bubers Auseinandersetzung mit dem Chassidismus, wie auch für dessen Rezeption die zentrale Rolle spielen sollten.³⁹ Im Vorwort zu den *Geschichten des Rabbi Nachman*⁴⁰ entwirft Buber eine Übersicht zur Geschichte der jüdischen Mystik, die wie das Programm für Scholems epochales Werk *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1941; dt. 1957) wirkt.⁴¹ In klarer Opposition zu den großen Exponenten der »Wissenschaft des Judentums«⁴² behauptete Buber ihre starke Verbundenheit mit »Art und Schicksal des Volkes, aus dem sie hervorwuchs« und sah in der jüdischen Mystik insgesamt eine »ursprüngliche Eigenschaft des Volkes«.⁴³

Buber deutet den Chassidismus als jüngste Phase der jüdischen Mystik, als eine Art Protest gegen die andauernde Diaspora-Existenz:

Das Wandern und das Martyrium der Juden haben ihre Seelen immer wieder in jene Schwingungen der Verzweiflung versetzt, aus denen zuweilen der Blitz der Ekstase erwacht.⁴⁴

Als Etappen der Entwicklung zum osteuropäischen Chassidismus markiert und beschreibt Buber den *Sefer Jezira* (»Buch der Schöpfung«), den *Sohar* und schließlich Jitzchak Luria (1534-1572). Den Chassidismus selbst deutet Buber als »letzte und höchste Entwicklung der jüdischen Mystik«, der diese »zugleich fortsetzte und widerlegte.«⁴⁵ Der religions-

39. Vgl. dazu Martina Urban, *Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*, Chicago u. London 2008, S. 82-93.
40. Es ist dies der erste Teil seiner Einleitung (»Rabbi Nachman und die jüdische Mystik«), den Buber seinen insgesamt sechs Nacherzählungen der *Sippuré Ma'asijot* Nachmans voranstellt. Zu Bubers Nacherzählung vgl. Michael Brocke (Hrsg.), *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw*, Hamburg 1989, S. 298-299.
41. Vgl. Boaz Huss, *הקדמתו של מרטין בובר ל"סיפורי רבי נחמן" והנאוולוגיה של המיסטיקה היהודית* (Martin Buber's Introduction to the Tales of Rabbi Nachman and the Genealogy of Jewish Mysticism) in: Uri Ehrlich, Haim Kreisel et al. (Hrsg.), *על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מונשים ליעקב בלידשטיין* (*By the Well: Studies in Jewish Philosophy and Halachic Thought*, FS Gerald J. Blidstein), Be'er Sheva 2008, S. 97-113.
42. Insbesondere Abraham Geiger (1810-1874) oder Heinrich Graetz (1817-1891) sahen in der Kabbala eine zu missbilligende Abkehr vom philosophischen Rationalismus des Hochmittelalters. Vgl. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber*, S. 6-21.
43. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 8; jetzt in: MBW 16.
44. Vgl. dazu Gershon D. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, S. 119-159.
45. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 13; jetzt in: MBW 16.

historischen Kontextualisierung folgt eine Charakterisierung jener letzten Phase der Kabbala, die bis auf den heutigen Tag diskutiert wird: »Der Chassidismus ist die Ethos gewordene Kabbala.«⁴⁶ Dieser überaus knappen Bestimmung lässt Buber eine entfaltende Beschreibung folgen, die – gerade *weil* sie eine erste definitorische Verortung darstellt – in ihren künftigen Konstanten und Wandlungen verfolgt werden soll:

Der Chassidismus ist kein Pietismus. Er entbehrt aller Sentimentalität und Gefühlsostration.⁴⁷ Er nimmt das Jenseits ins Diesseits herüber und lässt es in ihm walten und es formen, wie die Seele den Körper formt. Sein Kern ist eine höchst gotterfüllte und höchst realistische Anleitung zur Ekstase, als zu dem Gipfel des Daseins.⁴⁸

Typisch für Bubers erste Phase der Auseinandersetzung mit dem Chassidismus, der Entdeckung und Erschließung jener ost-mitteleuropäischen Strömung für das westeuropäisch-akkulturierte Judentum, ist also dessen Deutung als *Mystik*, die dazu geeignet sein sollte, »den im Gefühl regenerierten Juden« zu schaffen.⁴⁹ Die in der Diaspora kultivierte Dominanz der Halacha, des »Gesetzes«, habe das »persönliche, gefühlgeborene Handeln«⁵⁰ unterdrückt und müsse nicht durch Assimilation aufgehoben, sondern zugunsten einer selbstbestimmten Entscheidung für das Judentum überwunden werden.

Die auf das persönliche Gefühl zentrierte, auf die innere Erneuerung des *jüdischen* Menschen abzielende Interpretation des Chassidismus als genuine Form der *Mystik* erfährt in den Jahren des Ersten Weltkriegs (etwa ab 1916) jedoch eine tiefgreifende Erschütterung. Die Welt meldet sich zurück; die ekstatischen »Seelenüberschwänge« der frühen »Erleb-

46. Ebd. Buber bestätigt diese seine Grundannahme wiederholt, vgl. beispielsweise in *Die Chassidische Botschaft* (1952), S. 171 (jetzt in diesem Band, S. 303): »Im Chassidismus – und in ihm allein, soweit ich sehe, in der Geschichte des Menschengeschehens – ist die *Mystik* Ethos geworden. Hier ist die mystische Ureinheit, in der die Seele aufgehen will, keine andere Gottgestalt als der Forderer der Forderung, und die mystische Seele kann nicht wirklich werden, wenn sie nicht eins ist mit der sittlichen.« Noch Gershom Scholem greift diese Formulierung zustimmend auf (vgl. Gershom Scholem, *Die Jüdischen Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1957, S. 375). Nach gegenwärtigem Forschungsstand würde man einen solchen definitorischen Aphorismus wohl für eine fahrlässig-verkürzende Charakterisierung der überaus heterogenen chassidischen Strömung halten.
47. Buber setzt den Ba'al Schem Tov (und »seinen« Chassidismus) wiederholt mit Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760) und dem Pietismus abgrenzend in Beziehung, da er die exakt übereinstimmenden Lebensdaten der beiden frappierend fand.
48. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 13; jetzt in: MBW Bd. 16.
49. Buber, *Das jüdische Kulturproblem und der Zionismus*, S. 206; jetzt in: MBW 3, S. 187.
50. Ebd., S. 206; jetzt in: MBW 3, S. 186.

nis-Mystik« konnten die Erwartungen nicht einlösen, einen neuen (jüdischen) Menschen zu formen.

Die Gott-Verseelungen, die mit »Vergottungs«-Gefühlen ausgestatteten Seelenüberschwänge des aus der vollständigen Wirklichkeit losgeschnittenen Selbstmenschen sind mir nur noch perspektivisch merkwürdig [...]; was sich am Rande begibt, in der Sphäre, deren Reiz und Zauber darin besteht, das Nichts zu meistern, ist immer merkwürdig und niemals wichtig [...]. Im Grunde kommt es ja überhaupt nicht auf das »Erleben«, also auf die abgelöste Subjektivität, sondern auf das Leben an; nicht auf das religiöse Erleben, das eine Abteilung der Psychik betrifft, sondern auf das vollständige Leben des Menschen, des Volkes, im wirklichen Umgang mit Gott und der Welt.⁵¹

3. Von der mystischen Reform zur Dialogphilosophie

Die Schrecken des Ersten Weltkriegs stürzten viele deutsche Intellektuelle in eine tiefe Sinnkrise, hatten doch die meisten von ihnen – darunter auch Buber – zunächst erhebliche Begeisterung für jenes furchtbare Morde aufgebracht.⁵² Im Gefolge der Aufarbeitung jener weitreichenden gesellschaftlichen und ideellen Umbrüche erfährt Buber eine Lebenswende, die ihn letztlich in die Gegenwärtigkeit der Welt, zum »konkreten Du«, in die Begegnung mit Gott und Mensch als einem alltäglichen Gegenüber führt.⁵³ Seinen programmatischen Ausdruck findet diese gewandelte Einstellung in seiner philosophischen Schrift *Ich und Du*, die 1923 im Druck erscheint.

51. Martin Buber, Eine Vorrede, *Der Jude* (1923/3), S. 132; Hervorhebung im Original. Bei der »Vorrede« handelt es sich um Bubers Revision für die Neuauflage seiner insgesamt sieben »Reden über das Judentum« (1909-1918); vgl. Buber, *Reden über das Judentum*. Gesamtausgabe, Frankfurt a.M. 1923, S. XV. Zu Wandlungen und Entwicklungen seiner frühen Positionen vgl. Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu »Ich und Du*«, Königstein u. Taunus 1979.
52. Einige seiner Freunde und Weggefährten, darunter Gustav Landauer (1870-1919), Ernst Simon (1899-1988) und Gershom Scholem, kritisierten ihn deshalb scharf. Landauer weigerte sich, an Bubers Zeitschrift *Der Jude* mitzuwirken, solange er seine Haltung zum Kriege nicht revidiere (vgl. Buber, B I, S. 433-438).
53. Karl Erich Grözinger, Chassidismus und Philosophie – Ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers, in: Werner Licharz u. Heinz Schmidt (Hrsg.), *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, Bd. 1: *Dialogik und Dialektik*, Frankfurt a.M. 1989, S. 281-294; Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*; Guy Stroumsa, Buber as an Historian of Religion: Presence, not Gnosis, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 101 (1988), S. 87-105.

Buber hat sich selbst als einen Zeitgenossen erfahren, der sich seinen Mitmenschen »vorenthalten« habe, der es seinem Gegenüber an Zuwendung hat fehlen lassen:

Seither habe ich jenes ›Religiöse‹, das nichts als Ausnahme ist, Herausnahme, Heraustritt, Ekstasis, aufgegeben oder es hat mich aufgegeben. Ich besitze nichts mehr als den Alltag, aus dem ich nie genommen werde. [...] Wenn das Religion ist, so ist sie einfach alles, das schlicht gelebte Alles in der Möglichkeit seiner Zwiesprache.⁵⁴

Die Abkehr von einer ekstatischen Herausgehobenheit des Individuums hin zur alltäglichen Begegnung mit dem Anderen motiviert Buber zu einer Revision seiner frühen publizistischen Äußerungen – auch derjenigen zum Chassidismus. Sichtbaren Ausdruck findet jene neue Orientierung in den Vorworten zu seinen Erzählensammlungen *Das verborgene Licht* (1924) sowie *Die chassidischen Bücher* (1928). Bereits die »Vorbemerkung« zu *Die chassidischen Bücher* (S. IX-X) spricht die Überarbeitungen an, die Buber gegenüber den älteren Fassungen der Sammlungen vornahm. Sein darauf folgendes »Geleitwort«⁵⁵ umreißt das seinen Revisionen zugrundeliegende religionshistorische Programm. Die Korrekturen, insbesondere im Vergleich zu seinen frühen *Drei Reden über das Judentum*, sind offensichtlich:

Die große Tat Israels ist nicht, daß es den einen wirklichen Gott lehrte, der Ursprung und Ziel alles Wesens ist, sondern daß es die Anredbarkeit dieses Gottes als Wirklichkeit zeigte, das Dusagen zu ihm, das Mit-ihm-in-Angesicht-Stehn, den Umgang mit ihm. [...] Es lehrte, es zeigte: der wirkliche Gott ist der anredbare, weil anredende Gott.⁵⁶

Nun identifiziert Buber nicht mehr das passive Verharren im »Gesetz« als Hemmnis für den selbst-bewussten Juden, sondern die »Religion« als »Urgefahr des Menschen«.⁵⁷ Nicht auf das ekstatische Erschaffen eines »im Gefühl regenerierten Juden«, sondern auf den in der Welt und mit seinem Gott kommunizierenden *Menschen* zielt sein neues Programm. »Weltleben« (Alltag) und Gottesdienst sollen nicht voneinander geschieden, sondern miteinander vereint werden – und auch für dieses, völlig anders situierte Anliegen vermitteln ihm die chassidischen Meister taugliche Instruktion:

54. Martin Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1960, S. 37; jetzt in: MBW 7, S. 297. Vgl. Wehr, *Martin Buber*, S. 93-96, 108-109, 117-134.

55. Martin Buber, *Die chassidischen Bücher*, Hellerau: Jakob Hegner 1928, S. XI-XXXI; jetzt in diesem Band, S. 129-143.

56. Ebd., S. XI-XII; jetzt in diesem Band, S. 129 f..

57. Ebd., S. XIV; jetzt in diesem Band, S. 131.

In der chassidischen Botschaft ist die Trennung vom »Leben in Gott« und »Leben in der Welt«, das Urübel aller »Religion«, in echter, konkreter Einheit überwunden. Aber auch der falschen Überwindung des Unterschieds zwischen Gott und Welt ist hier die Erwidern gegeben.⁵⁸ Unter vollkommener Wahrung der Weltentrücktheit und Weltüberlegenheit des doch welteinwohnenden Gottes ist hier die breschenlose Ganzheit des Menschenlebens in ihren Sinn eingesetzt: ein Empfangen der Welt von Gott und ein Handeln an der Welt um Gottes willen zu sein.⁵⁹

Der Einwand aller »Religion«, dass die Welt angesichts all des Übels in ihr dringlich der Erlösung bedürfe und der Mensch sich deshalb mit ihren Fehlern und Makeln nicht zu eng verbinden dürfe, veranlasst Buber zu einer längeren Darstellung zweier frühneuzeitlicher Konzepte, die dem osteuropäischen Chassidismus vorausgingen: der sog. lurianischen Kabbala⁶⁰ und der messianischen Bewegung um Schabtai Zvi (1626-1676).⁶¹ Lurias Konzepte sahen sich von einigen chassidischen Meistern aufgegriffen und in das eigene Denken integriert. Das Scheitern Schabtais (und seines Epigonen Jakob Frank, 1726-1791) interpretiert Buber als Krise des »Automessianismus«⁶², die als ein wesentlicher Impuls für das Reformwerk des Ba'al Schem Tov zu verstehen sei. Damit bestätigt Buber eine in der frühen Forschungsliteratur verbreitete Variante der »Krisentheorie«, der zufolge der Chassidismus auf den Zerfall der sabbatianischen Bewegung nach der Konversion Schabtais zum Islam (1666) reagiere.⁶³

58. Buber kritisiert hier das pantheistische Konzept Spinozas (1632-1677), den er zwar als großen emanzipatorischen Geist und als Überwinder jener unheilvollen »Religion« würdigt, dessen Lösung er aber u. a. deshalb ablehnt, weil sie jede Rede zwischen Gott und Mensch ausschließt. Buber kommt in seinen Schriften zum Chassidismus wiederholt auf Spinoza als »Antipoden« der chassidischen Meister zurück. Vgl. Buber, *Die chassidischen Bücher*, S. XVIII-XIX; jetzt in diesem Band, S. 134.
59. Ebd.
60. Eine taugliche Einführung in diese höchst komplexe Strömung der Kabbala bietet Gerold Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala*, Frankfurt a. M., 2008.
61. Immer noch sehr anregend hierzu ist das monumentale Werk Gershom Scholems, *Sabbatai Zvi. Der mystische Messias*, Frankfurt a. M., 1992. Außerdem: Klaus Davidowicz, *Jakob Frank, der Messias aus dem Ghetto*, Frankfurt a. M. 1998. Einen Überblick über die derzeitige Forschungslandschaft vermittelt Rachel Elior (Hrsg.), *The Sabbatian Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism*, 2 Bde., Jerusalem 2001.
62. Buber, *Die chassidischen Bücher*, S. XXVIII; jetzt in diesem Band, S. 141. Unter Automessianismus versteht Buber die Übertragung des Erlösungswerks auf eine einzelne Person und dessen Verlagerung in die Endzeit.
63. Die Verbindung zwischen (krypto-)sabbatianischen Personen und Konzepten und dem frühen Chassidismus wird auch in etlichen Zeitgenossen Bubers behauptet, so zum Beispiel von Micha Berdyczewski (1865-1921) (*Vom östlichen Judentum*, S. 42), sehr massiv bei Israel Günzig (1868-1931) (*Rabbi Israel Baal-Schem*, S. 9-13). Um die Frage, ob es sich beim Chassidismus um eine messianische Strömung gehandelt habe (Dinur, Jeschajahu, Tishby), oder ob er jedwede messianische Anwendung unterdrückt (Dubnow, Buber) oder doch mindestens »neutralisiert« (Scholem) hätte,

In der ausführlichen Einleitung zu *Der große Maggid und seine Nachfolge* (1921) beleuchtete Buber den Chassidismus indessen noch aus einem anderen Blickwinkel: dem der religiösen Reform. Die auf den Ba'al Schem Tov zurückgeführte Strömung habe die jüdische Tradition »in ihrem vollen gegenwärtigen Ausmaß« und »ohne Vergleich mit einer ursprünglicheren Gestalt anerkannt«, aber in einem neuen Licht erscheinen lassen.⁶⁴ Als einzigartig charakterisiert Buber hierbei die Betonung des alltäglichen Handelns als sein maßgebliches Interesse: »Unter allen Bewegungen seiner Art hat wohl keine so wie der Chassidismus das unendliche Ethos des Augenblicks verkündet.«⁶⁵

Anders als alle anderen mystischen Systeme vor ihr, so führt Buber aus, habe deren osteuropäische Variante die halachische Tradition und die (lurianische) Kabbala »zu einer Realität des Lebens und der Gemeinschaft«⁶⁶ verschmolzen. Um seine These zu stützen, der zufolge der Chassidismus keine neue Lehre vorgetragen habe (vgl. S. XXIV f.; jetzt in diesem Band, S. 59), entfaltet er zunächst den lurianischen Mythos in seinen wesentlichen Elementen. Der Ba'al Schem Tov und seine Nachfolger hätten danach gestrebt, jenes geheimnisumwitterte System zu »entschematisieren« (ebd.), um es in eine Gemeinschaft zu überführen und es letztlich in der alltäglichen Umgebung der Menschen wirken zu lassen.

Ausdruck jener innerweltlichen Entschränkung des lurianischen Mythos seien die Zaddikim als Verkörperung der Tradition, als »lebendige Tora«, als idealtypische Verkörperung des in der Schöpfung gemeinten Menschen anzusehen.⁶⁷ Vor diesem Hintergrund gewinnt Buber sein Konzept einer innerweltlichen Erlösung – im lurianischen Terminus »Ei-nung« (יחוד/יחד) – welche sich in der Zeit und in der Welt, quasi all-täglich und all-zeitlich vollziehe:

entbrannte denn auch eine heftige Diskussion. Vgl. dazu Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven u. London 1998, S. 212-247. Auch Scholem vertrat eine personelle (!) und ideelle Verbindung zwischen Sabbatianismus und Chassidismus (vgl. Scholem, *Die jüdische Mystik*, S. 358-370), was sein Schüler Tishby (הרעיון המשיחי והמגמות) (המשחיתות בצמיחת החסידות The Messianic Idea and Messianic Trends in the Growth of Hasidism, *Zion* 32 (1967), S. 1-45) vehement bestritt.

64. Buber, *Der große Maggid*, S. XIV; jetzt in diesem Band, S. 53. Auch mit dieser Bemerkung spielt Buber auf Sabbatai Zvi, der zum Islam konvertierte und Jakob Frank an, der mit etlichen seiner Anhänger zum Katholizismus übertrat. Beide Bewegungen hatten die Gültigkeit der Tora in Frage gestellt und verließen somit den Boden der jüdischen Tradition.
65. Ebd., S. XVI; jetzt in diesem Band, S. 54.
66. Ebd.; jetzt in diesem Band, S. 55.
67. Zu Bubers Interpretation des Zaddik und seiner Wirkungen vgl. ebd., S. XXIX-LI; jetzt in diesem Band, S. 61-73.

Der Jichud bedeutet die ewig neue Bindung der auseinanderstrebenden Sphären [...] durch den Menschen; das im Menschen lebende göttliche Element bewegt sich aus ihm zu Gottes Dienst, zu Gottes Absicht, zu Gottes Werk; [...] nicht isoliert, sondern mit dem Weltprozeß verschlungen, kein Kreis, sondern der Rückschwung der ausgesandten Gotteskraft.⁶⁸

Der Erlösungsprozess impliziere weder eine herausgehobene Zeit, noch eine »qualitativ besondere Handlung« oder spezifische Prozeduren. Er sei *nichts anderes als* ausgerichtete und »gesammelte« Zeit.⁶⁹ Buber bezeichnet dies im geradezu sakramentalen Begriff als »Allweihe« bzw. als »Weihe des Alltags«.⁷⁰ Grundgehalt der chassidischen Lehre sei demzufolge »die Heiligung alles Weltlichen«⁷¹ – an diesen Punkten wird sich der heftige Einspruch Gershom Scholems entzünden.

Das »Geleitwort« zu *Der große Maggid*, welches außer seiner Darstellung des Chassidismus eine ausführliche Genealogie der Nachkommen und Schüler des Meisters enthält (S. LIII-XCVI), gehört mit Sicherheit zu den interessantesten konzeptionellen Äußerungen Bubers zu Kontext und Anliegen jener osteuropäischen Reformbewegung. Etliche der hier dargelegten Grundüberzeugungen werden in nachfolgenden Texten variiert und wiederholt.

Mit seiner Anthologie *Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott*, die im Jahre 1927 erschien, erarbeitete Buber erstmals eine Sammlung auf dem Feld der sog. theoretischen Literatur des Chassidismus. Die 55 kurzen Texte, die Buber hier dem Ba'al Schem Tov zuordnet, entstammen überwiegend dem *Keter Schem Tov*,⁷² seinerseits eine Anthologie von Besch"t-Traditionen, sowie dem *Tzawa'at ha-Riba* "sch.⁷³

68. Ebd., S. XXXVI f.; jetzt in diesem Band, S. 65.

69. Buber beschreibt hier durchaus zutreffend ein Charakteristikum der lurianischen Kabbala, der zufolge der Tikkun (תיקון; etwa: In Urstand-Setzung) – also die »lurianische« Form des Erlösungsprozesses – in der historischen Zeit und im mehr oder weniger alltäglichen Handeln der jüdischen (!) Menschen (in deren hingebungsvoller Erfüllung der Tora) statthat. Einige der asketischen »Prozeduren«, wie sie von Anhängern der »lurianischen« Kabbala extensiv praktiziert wurden, lehnte der Ba'al Schem Tov tatsächlich rigoros ab.

70. Ebd., S. XXXVII f.; jetzt in diesem Band, S. 66.

71. Ebd., S. LIII; jetzt in diesem Band, S. 74.

72. Da der Ba'al Schem Tov keine eigenen Schriften hinterließ, kann man seine Lehre nur aus den Werken seiner Anhänger erschließen. Insbesondere Jakob Josef ha-Kohen Katz von Połonne und der Enkel des Besch"t, Mosche Efrajim von Sudyków (1748-1800), zitierten in ihren Werken zahlreiche seiner Traditionen. Eine erste Sammlung jener Sentenzen und Gleichnisse wurde bereits im Jahre 1784 unter dem Namen *Sefer Keter Schem Tov* (ספר כתר שם טוב; Buch der Krone des Guten Namens) gedruckt. Die umfassendste Kompilation von Äußerungen des Ba'al Schem Tov, der *Sefer Ba'al Schem Tov* (ספר בעל שם טוב), erschien erst 1937/38.

73. Der Name *Tzawa'at ha-Riba* "sch (צוואת הריב"ש) /»Das Testament des Rabbi Israel

Man kann dieses Büchlein hervorragend als Illustration der im »Geleitwort« geäußerten Positionen Bubers lesen, da es viele Sentenzen bietet, die seinen Hauptthesen korrespondieren.

Ein bisher unveröffentlichter Vortrag Martin Bubers (vgl. S. 144-159 in diesem Band), den dieser im Jahre 1930 gehalten hat,⁷⁴ vermittelt erneut eine andere Perspektive auf das Wesentliche des Chassidismus. Sie entwickelt sich aus der Frage, warum der vom Ba'al Schem Tov initiierten Reformströmung ein derartiger Erfolg beschieden war. Buber verweist auf den zentralen Konflikt zwischen den gelehrten Eliten jener Zeit und den weithin vom Kampf ums schiere materielle Überleben bestimmten, ungebildeten Volksmassen, den (im traditionellen Begriff) *Am ha-Aretz* (עַם הָאֶרֶץ; wörtlich: Landvolk). Den tiefen Graben zwischen den »einfachen Menschen« und der talmudisch und kabbalistisch exzellierenden Geistesaristokratie habe der Chassidismus überwinden wollen.⁷⁵ Es käme nicht auf irgendein hohes Wissen, auf Kunst oder das intellektuelle Vermögen an, sondern nur auf die Offenheit der Seele für den Ewigen – diese Idee habe das Volk ergriffen und begeistert.⁷⁶ Die enormen Kräfte der einfachen Menschen, die jedoch im Verborgenen leuchteten, seien der Kern des Chassidismus.⁷⁷

Am Thema des *Am ha-Aretz* könne man (Buber zufolge) erkennen, dass der Chassidismus zwar Begriffe und Vorstellungen aus der Kabbala übernimmt, diese aber letztlich »mit ihren eigenen Mitteln« überwindet – indem sie alles Formelhafte und Erlernbare zugunsten der Heiligung des Alls und des Alltäglichen durch alle Handlungen ersetze. Im Gegensatz zu anderen frühen wissenschaftlichen Interpretationen des Chassidismus hat Buber klar gesehen, dass der Chassidismus keine soziale Revolte intendierte; er war eine religiöse Reformbewegung, deren »größtes sicht-

Ba'al Schem Tov«; 1793) ist insofern irreführend, als dass das Werk hauptsächlich Traditionen aus dem Umfeld des Großen Maggid enthält. Zur Übersicht zu den in Bubers Anthologie enthaltenen Quellen vgl. S. 392 in diesem Band.

74. Das Typoskript bezeichnet den Vortrag als »gehalten in der Frankfurt-Loge« (vermutlich des B'nai Berith), »am 6. März 1930.«
75. Im Kern entspricht dies der Analyse des Jakob Josef von Polonne, wie er sie insbesondere in den *Toldot Ja'aqov Josef* entfaltet.
76. Vgl. in diesem Band, S. 148 f.
77. Buber verweist in diesem Zusammenhang auf die Vorstellung von den 36 verborgenen Gerechten (Lamed-Wuwniks), von denen die Existenz der Welt abhängt. Der Mythos von den Lamed-Wuwniks wurzelt in einer talmudischen (bSan 97b; bSuk 45b) Interpretation von Jes 30,8. Bubers Charakterisierung des Chassidismus als »Lehre des Am Haarez, die Lehre des Einfältigen« (ebd., S. 150) geht allerdings ziemlich an der Sache vorbei, wie jede/r bestätigen kann, der sich mit den Homilien der großen chassidischen Denker einmal befasst hat.

bares Werk« in der Regeneration der vom Zerfall bedrohten Gemeinde bestand (ebd., S. 152 in diesem Band).

Die Interpretation des osteuropäischen Chassidismus als Bewegung des *Am ha-Aretz* ruft die Erinnerung an eine weitere einflussreiche jüdische Strömung hervor, die auf das Bedürfnis der einfachen Menschen zielte: das sog. Urchristentum. Buber widmet den zweiten Teil seines Vortrags einem Vergleich wichtiger Charakteristika beider Reformbewegungen: beider Haltung zur Tora, zu den endzeitlichen Ereignissen und zum Messianismus. Im dritten Kapitel von *Die chassidische Botschaft* kommt Buber auf die zwei Grundthesen seines Vortrages – den Chassidismus als »Aufstand des Am-haarez« und dessen strukturelle Ähnlichkeit mit dem Christentum – zurück.⁷⁸ Allerdings findet sich dort der ausführliche abschließende Vergleich nicht auf die Jesusbewegung, sondern, wie es vermutlich für Zeit und Ort der Entstehung angemessener war, auf die Anhänger Schabtai Zvis bezogen.

Übrigens habe ich das Erlebnis der Grenze gehabt: Ich kann nicht mehr »zu Juden« reden, überhaupt nicht mehr zu ... Incipit vita nova. (Brief an Ernst Elijah Rapoport vom 27. Oktober 1918.)⁷⁹

Die durchgreifende Veränderung von Positionen und Aufgaben, die Buber angesichts des Ersten Weltkriegs erfuhr und erlitt, zeigt sich auch in seinen Schriften zur chassidischen Lehre. Beharrlich betont er nun, an das Hier und Jetzt gewiesen zu sein. Die Heiligung des Profanen erscheint ihm nunmehr als zentrale Botschaft des Chassidismus – nicht mehr der ekstatische Übertritt in ein neues Jude-Sein. Es ist weniger die absolute oder transzendente Einheit oder gar die »absolute Tat«, wie sie noch in den *Drei Reden über das Judentum* gefeiert wurden,⁸⁰ sondern die konkrete, immanente Gemeinschaft und das Alltagshandeln, die es zu konstituieren gilt. Auch findet sich – erneut im Gegensatz zu den programmatischen *Drei Reden über das Judentum* – die Tora wieder in

78. Buber, *Die chassidische Botschaft*, S. 65; jetzt in diesem Band, S. 275. Anders als im Vortrag, werden beide Aussagen jedoch als Überzeugungen Dritter vorgetragen, die Buber sich zu eigen macht. Im Vorwort seines Werkes (S. 9; jetzt in diesem Band, S. 253) verortet er das fragliche Kapitel in Jerusalem der Jahre 1940-1943. Einen Vergleich des Chassidismus mit dem sog. Urchristentum unternimmt auch Berdyczewski, *Vom östlichen Judentum*, S. 44. Zu den identitären Implikationen jenes Vergleichs vgl. Shaul Magid, *Hasidism Incarnate: Hasidism, Christianity, and the Construction of Modern Judaism*, Stanford 2014, S. 115-214.

79. Buber, B I, S. 542.

80. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, S. 76-81; jetzt in: MBW 3; S. 245-247

Kontinuität gesetzt; der Respekt gegenüber der Tradition findet sich gegenüber Protest und Überwindung akzentuiert.⁸¹

So wird in jener zweiten Phase seines Wirkens nicht nur die Lehre des Chassidismus »geerdet« (und universalisiert), sondern auch ihr historischer Zusammenhang mit anderen kabbalistischen Konzepten klarer umrissen. Buber hat sich eine Position erarbeitet, von der aus er in den Folgejahren neue Perspektiven gewinnen und die chassidische Lehre westeuropäischen Nichtjuden erschließen wird.

4. Von der Sehnsucht nach Gemeinschaft: Die chassidische Botschaft

Der Beginn der systematischen Verfolgung deutscher Juden nach 1933 stürzte Buber in einen tiefen Zwiespalt: Musste er, wie beispielsweise von Leo Baeck (1878-1956) im Dezember 1933 erbeten, das jüdische Bildungswesen in Deutschland unterstützen oder sollte er, den bereits die ersten Verfolgungsmaßnahmen ereilt hatten, nach Palästina auswandern – wozu ihn etliche seiner Freunde und Weggefährten drängten?⁸² Buber entschied sich zunächst dafür, der äußerst gefährdeten deutschen Judenheit beizustehen, indem er durch gezielte Bildungsangebote darauf hinwirkte, das jüdische Selbstbewusstsein zu stärken.⁸³ Das nach Franz Rosenzweigs (1886-1929) Tod im Jahre 1929 geschlossene Freie Jüdische Lehrhaus wurde im November 1933 wiedereröffnet; Buber übernahm die Leitung der »Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung«. Die Repressionen in Deutschland nahmen jedoch beständig zu – im März 1938 sah sich der sechzigjährige Buber gezwungen, nach Palästina auszuwandern.

Im zionistischen Bildungswesen erfuhr Buber in den Folgejahren ebenso wenig Resonanz wie in der universitären Lehre als Professor für »Sozialphilosophie« an der Hebräischen Universität.⁸⁴ Das begeisterte

81. In den *Drei Reden über das Judentum* (vgl. S. 88; jetzt in: MBW 3, S. 250) betont Buber eine größere Nähe zwischen Urchristentum und Chassidismus hinsichtlich des »Gesetzes«. Eine synoptische Betrachtung des Vergleichs zwischen Urchristentum und Chassidismus im Vortrag von 1930 und den *Drei Reden über das Judentum* erscheint überaus instruktiv, um die Akzentverschiebungen im Denken Bubers wahrzunehmen. Zur Darstellung des sog. Urchristentums in den *Drei Reden über das Judentum* vgl. die Einleitung von Karl-Josef Kuschel in: MBW 9, S. 16-18.

82. Vgl. Wehr, *Martin Buber*, S. 177-207.

83. Vgl. Schaefer, *Martin Buber*, in: B I, S. 105-112.

84. Der Lehrstuhl war eigens für ihn eingerichtet worden, nachdem konservative Kuratoren der neugegründeten Universität ihn weder als Professor für Allgemeine Religionsgeschichte, noch zum Professor für Theoretische Pädagogik berufen wollten. Selbstverständlich hatte man im werdenden jüdischen Gemeinwesen gewichtige an-

Interesse, das man ihm in Palästina verwehrte, brachte man ihm in den Vereinigten Staaten und Westeuropa entgegen. Zahlreiche Vortragsreisen prägten sein Leben nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Seine Werke wurden in etliche Sprachen übersetzt. Er erhielt bedeutende Ehrungen und Preise – darunter 1951 (als erste deutsche Auszeichnung) den Han-sischen Goethe-Preis, was in Israel hitzige Debatten auslöste.

Welche Auswirkungen zeitigten Demütigung und Vertreibung und schließlich die unsägliche Tragödie der Schoa auf Bubers Interpretation des Chassidismus?

Aus der Zeit vor seiner Emigration stammt nur ein Beitrag zum Thema: Der Eranos-Vortrag »Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum« aus dem Jahr 1934, der ein Jahr später in seinen Band *Deutung des Chassidismus – Drei Versuche* Aufnahme fand.⁸⁵ Bereits in diesem Text werden Tendenzen sichtbar, die seine späten Äußerungen zum Chassidismus prägen sollte: die Anwendung religionswissenschaftlicher Methoden sowie die Zuwendung zu einem nichtjüdischen Adressaten. In seinem Vortrag »Sinnbildliche und sakramentale Existenz« betrachtet Buber zwei Phänomene der jüdischen Religionsgeschichte – die biblische Prophetie und den Chassidismus – hinsichtlich ihrer Seinsdeutung in Symbol und Sakrament.⁸⁶

Unter dem Blickwinkel des religiösen Binnenkonflikts zwischen dem Sakrament als konkreter Mitte des dynamischen Glaubenslebens und einem erstarrten opus operatum deutet Buber den Chassidismus als eine

dere Sorgen, als jüdische Volksbildung im Sinne Bubers. Dazu kam, dass Bubers Forderung nach friedlicher Koexistenz mit den arabischen Bewohnern Palästinas zumeist auf Ablehnung stießen. Zu Bubers Wirken in diesem Kontext vgl. Paul Mendes-Flohr, *Ein Land und Zwei Völker. Martin Buber zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt a. M. [Zweite Auflage] 1993.

85. Zu den Eranos-Tagungen, die ab 1933 in Ascona abgehalten wurden, vgl. Elisabetta Barone, Matthias Riedl et al. (Hrsg.), *Pioniere, Poeten, Professoren. Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 2004. Das präzise Thema und die gewählte Perspektive Bubers in diesem Vortrag mögen vom Kontext des Veranstalters beeinflusst sein. Eine (sanfte) Kritik am ersten Teil seines Vortrags enthält der Brief Abraham J. Heschels an Buber vom 24.7.1935 (B II, S. 568-569).
86. Bubers religionswissenschaftlicher Zugriff wird in seiner Anwendung der beiden Begriffe »Symbol« und »Sakrament« (vgl. seine Definitionen in Martin Buber, *Deutung des Chassidismus – Drei Versuche*, Berlin: Schocken Verlag 1935, S. 65-93; in diesem Band, S. 160-177) deutlich. Das Postulat, den Chassidismus in der Perspektive der damals noch jungen Religionswissenschaft zu analysieren, findet sich explizit in der Habilitationsschrift des Lazar Gulkowitsch (1898-1941), *Der Hasidismus – religionswissenschaftlich untersucht*, Leipzig 1927. Er begründet seine Arbeit eben damit, dass der Chassidismus bisher religionswissenschaftlich »kaum durchforscht« worden sei (S. 8).

Reformbewegung, die einen neuen »Pansakramentalismus« entwarf.⁸⁷ Dieser habe die gnostische »Schematisierung des Mysteriums« einer Beziehung zwischen Gott und Welt, wie sie die Kabbala zu verantworten habe, überwunden.⁸⁸ Das Weltliche – und hier greift Buber seine zentrale These erneut auf – soll »eingehellig« werden – »alles will Sakrament werden.«⁸⁹

Beinahe stärker noch manifestiert sich Bubers religionswissenschaftlicher Zugriff in seinem Essay »Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte«.⁹⁰ Buber fragt nach dem »historischen Typus« des Chassidismus, in dem er ähnliche Motive in verschiedenen mystischen Strömungen (in diesem Fall dem Sufismus und dem Zen) aufzeigt und deren jeweilige Verortung im Gesamtgefüge untersucht.⁹¹ Pointiert zeigt er, dass scheinbare Übereinstimmungen der Motive keinesfalls dasselbe bedeuten oder bewirken. Als Besonderheit des Chassidismus (wie auch der jüdischen Tradition überhaupt) arbeitet Buber dessen unauflöbliche Bindung an die Geschichte und mithin an die irdische Welt heraus. Zum ersten Mal in Bubers Darstellungen der chassidischen Strömung findet sich hier deren Kategorisierung als »Mystik« relativiert:

Unter allen Erscheinungen der Religionsgeschichte ist der Chassidismus diejenige, in der in voller Klarheit zwei Linien zusammentreffen, von denen man anzunehmen pflegt, es gebe ihrem Wesen nach keine Begegnung zwischen ihnen: die Linie der inneren Erleuchtung und die Linie der Offenbarung, die des Augenblicks jen-

87. Buber, *Deutung des Chassidismus*, S. 82; jetzt in diesem Band, S. 170.

88. Ebd., S. 89; in diesem Band, S. 175.

89. Ebd., S. 92; in diesem Band, S. 177.

90. Er wurde erstmals im Jahre 1946 in der *Theologischen Zeitschrift* (2. Jahrgang, 6/1946, S. 438-453; jetzt in diesem Band, S. 204-216) gedruckt. Der zweite bisher unveröffentlichte Vortrag Bubers, der, leider undatiert, in diesem Band (vgl. S. 178-192) erstmals gedruckt erscheint, zeigt eine Reihe von Ideen und Ansätzen, wie sie im »Ort des Chassidismus« zu Reife und Ausformung kommen. Es wäre möglich, dass es sich bei besagtem Vortrag um einen ersten gedanklichen Entwurf dazu handelt. Im »Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main« (Mai 1936; S. 311) wurde für den 6. Mai 1936 ein Vortrag Bubers in der Westendsynagoge zum Thema Chassidismus angezeigt. Womöglich bezieht sich das vorliegende Typoskript auf das geplante Ereignis.

91. Buber, *Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte*, S. 438 ff.; jetzt in diesem Band, S. 216 ff. Es ist dies eine in jener Zeit häufig gebrauchte Methode religionswissenschaftlicher Komparatistik. Zu Bubers Wirken als Religionswissenschaftler vgl. Maurice S. Friedman, *Buber's approach to comparative religion*, in: Chaim Gordon u. Jochanan Bloch (Hrsg.), *Martin Buber: A Centenary Volume*, Brooklyn 1984, S. 367-384; Guy Stroumsa, *Buber as an Historian of Religion*, besonders S. 101-104. Zu Bubers Befassung mit dem Zen vgl. MBW 2.3.

seits der Zeit und die der Geschichtszeit. Der Chassidismus sprengt den geläufigen Begriff der Mystik.⁹²

Ein Jahr später äußert sich Buber erneut in einer deutschsprachigen christlichen Zeitschrift zum Chassidismus, in diesem Fall jedoch mit einer klar theologisch-ethischen Ausrichtung.⁹³ Im Kern geht es um die gegenseitige Beziehung zwischen Religion und Ethik, die sich – so seine Grundthese – im Chassidismus in vorbildlicher Weise miteinander vereinen. Gottes- und Menschenliebe bedingen einander; die ethischen und die rituellen Handlungen – so Buber unter Rückgriff auf chassidische Texte – seien einander gleichgestellt. Die tiefe Sehnsucht nach umfassender Einheit, die sich angesichts der furchtbaren Katastrophen des 20. Jahrhunderts noch einmal wesentlich drängender Bahn bricht, führt dem Autor auch hier die Feder, wenn er resümiert:

Der Chassidismus ist eine der großen Glaubensbewegungen, die unmittelbar zeigen, daß die Menschenseele als Ganzes, in sich geeint, in der Kommunikation mit der Ganzheit des Seins leben kann, und zwar nicht bloß einzelne Seelen, sondern eine zur Gemeinschaft verbundene Vielheit von Seelen.⁹⁴

Mit seinem umfänglichsten Werk zum Chassidismus, *Die chassidische Botschaft* (1952), führt Buber seine intensive Auseinandersetzung einer ersten großen Synthese zu. Mehrere frühere Aufsätze und Einleitungen finden sich hier vereinigt.⁹⁵

Mit zwei anderen meiner Bücher, »Die Erzählungen der Chassidim« [...] und »Gog und Magog. Eine Chronik« [...], bildet dies eine Lebens- und Werkeinheit.

92. Buber, Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte, S. 452-453; jetzt in diesem Band, S. 216.
93. Martin Buber, Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus, *Neue Wege*, 7/8 (1947), S. 330-345; jetzt in diesem Band, S. 217-232. »Der Ort des Chassidismus« war in der gerade gegründeten Zeitschrift der Basler Theologischen Fakultät erschienen. Buber kannte deren Herausgeber, Karl Ludwig Schmidt (1891-1965), seit den zwanziger Jahren. *Neue Wege* – gleichfalls eine schweizerische Zeitschrift – war das Medium der religiösen Sozialisten, mit denen Buber seit 1916 korrespondierte und sympathisierte. Auf ein christliches Umfeld zielt auch der Essay »Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre« (1948), die auf eine Sequenz von Vorträgen aus dem Jahr 1947 zurückgeht, die Buber bei einer niederländischen ökumenischen Vereinigung (»Woodbrooker«) in Bentveld gehalten hat. Der Text gehört mit Sicherheit zu den meditativsten und anrührendsten Äußerungen Bubers zum Chassidismus, trägt aber zur wissenschaftlichen Darstellung nicht viel bei.
94. Buber, Gottes- und Nächstenliebe im Chassidismus, S. 345; jetzt in diesem Band, S. 232.
95. Vgl. die Übersicht, in diesem Band, S. 252. Die Auswahl wird davon bestimmt gewesen sei, welche seiner Äußerungen zur chassidischen Lehre er für besonders relevant hielt, aber auch davon, die nur in Hebräisch vorliegenden Texte (vgl. Abschnitt 2, 3 und 6) einem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen.

Unter den dreien ist es dasjenige, in dem ich die Botschaft an die Menschenwelt, die der Chassidismus nicht sein wollte, aber war und ist, unmittelbar als Botschaft ausspreche. Ich spreche sie als solche gegen seinen Willen aus, weil die Welt ihrer heute sehr bedarf.⁹⁶

Den wesentlich neuen Akzent, den Martin Buber mit seinem Spätwerk setzen wollte, findet man eben hier formuliert: Es geht um eine »*Botschaft an die Menschenwelt*«, die nach den fürchterlichen Verbrechen, dem namenlosen Leid, angesichts von Vernichtung und Zerstörung essentiell ist. Buber weiß sehr wohl, dass er mit der Sehnsucht nach Einheit und Gemeinschaft, wie er sie stets und ständig einschärft, die chassidische Lehre zu einer Botschaft *aktualisiert* und nicht um ihrer selbst willen neutral beschreibt.

In stärker autobiographischer Manier formuliert Buber dieses ihm wesentliche Anliegen im Essay »Der Chassidismus und der abendländische Mensch«.⁹⁷ Auf fünfzig Jahre seines Wirkens als Vermittler jener Strömung zurückblickend, gibt er Rechenschaft über Konstanten und Wandlungen, Zutreffendes und Irrtümliches seiner Darstellungen. Nach dem furchtbaren Untergang der chassidischen Gemeinden in Mittel/Osteuropa ist es ihm umso mehr darum zu tun, ihrer Antwort auf die »Krisis des abendländischen Menschen« Gehör zu verschaffen (in diesem Band, S. 307). Als wesentliche Konstante seiner Wahrnehmung des Chassidismus markiert Buber die »fundamentale Scheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen immer mehr zu überwinden.« (Ebd.)

Es ist das *Menschliche*, die Heiligung des Menschen als Heiligung des Menschlichen, die Buber den überlebenden Bewohnern des Abendlandes als Quintessenz des vertriebenen oder ermordeten osteuropäischen Judentums ins Stammbuch schreiben möchte.⁹⁸ In einer Welt, der nichts mehr heilig ist – so Bubers Analyse der modernen Krise – widerspricht der Chassidismus mit seinem Postulat eines »heiligen Umgangs mit allem Seienden« (ebd., S. 313).

96. Buber, *Die Chassidische Botschaft*, S. 9; jetzt in diesem Band, S. 253.

97. Erstdruck in *Merkur* 10 (1956), S. 933-943; jetzt in diesem Band, S. 304-314. Der *Merkur* ist eine 1947 gegründete deutsche Zeitschrift für Kultur. Zur Zeit des Erscheinens von Bubers Essay trug der *Merkur* den erläuternden Untertitel »Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken«.

98. Ebd., S. 937; jetzt in diesem Band, S. 308. Man hat Buber gleichermaßen die Universalisierung eines *jüdischen* Denkgebäudes vorgeworfen, wie man ihn dazu drängte, die chassidische Botschaft »aus ihrer ›konfessionellen Beschränktheit‹ zu befreien« (ebd., S. 943; jetzt in diesem Band, S. 314). Weitere Stellungnahmen Bubers zu diesen und ähnlich gelagerten Anwürfen bieten seine gleichfalls im *Merkur* veröffentlichten Essays aus dem Jahr 1954 »Christus, Chassidismus, Gnosis« (vgl. MBW 9, S. 313-319), »Zur Klärung« (vgl. MBW 9, S. 320-325) sowie das Nachwort zur deutschen Ausgabe des *Gog und Magog* (MBW 19, S. 273-275).

Der Mensch kann dem Göttlichen nicht nahekomen, indem er über das Menschliche hinauslangt; er kann ihm nahekomen, indem er der Mensch wird, der zu werden er, dieser einzelne Mensch da, erschaffen ist. Dies erscheint mir als der ewige Kern des chassidischen Lebens und der chassidischen Lehre.⁹⁹

5. Was bleibt?

Ein Midrasch der chassidischen Lehre

Wenn es nach Buber gegangen wäre, hätte es mit jenen Worten vermutlich sein Bewenden gehabt. Heftige Angriffe auf seine Deutungen des Chassidismus, wie sie von seinem langjährigen Weggefährten und Rivalen Gershom Scholem und dessen Schülerin Rivka Schatz-Uffenheimer (1927-1992)¹⁰⁰ öffentlich vorgetragen wurden, bestimmten ihn jedoch zu zwei weiteren Äußerungen in der Sache. Scholem hatte diese Auseinandersetzung mit Buber eigentlich bereits im Jahre 1948 gesucht,¹⁰¹ aber erst mit seinen Stellungnahmen in englischer und deutscher Sprache nahm die Kontroverse an Fahrt auf.¹⁰² Es war keineswegs die erste Un-

99. Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, S. 943; jetzt in diesem Band, S. 314.

100. Rivka Schatz-Uffenheimer war eine der bedeutendsten Forscherinnen auf dem Gebiet der Kabbala und des Chassidismus. Sie befasste sich (unter vielem anderem) intensiv mit dem Werk Dov Bers von *Międzyrzecze*' (vgl. *Hasidism As Mysticism* sowie ihre kritische Ausgabe des *Maggid Devarav le-Ja'aqov*). Was Buber beispielsweise in seinem »Geleitwort« zu *Der große Maggid* über dessen Lehre zu sagen hatte (S. LIX; jetzt in diesem Band, S. 77), konnte ihr nicht gefallen. Im Jahre 1960 veröffentlichte Schatz-Uffenheimer ihren Essay »Martin Buber – Master of Hasidic Teaching« (*Judaism* 9 (1960), S. 227-281). Weitere Aufsätze Schatz-Uffenheimers folgten: *על החסידות*; *אדם נוכח אלהים ועולם במשנת בובר על החסידות*; *Molad* 19 (1961), S. 596-609; dt.: Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus, in: Paul A. Schilpp u. Maurice Friedman, *Martin Buber*, Stuttgart 1963, S. 275-302.

101. Vgl. seine Artikel in *ha-Aretz* vom 6. Februar 1948 und in *D'varim be-gō* vom 6. Februar 1953. In einem Brief an Grete Schaeder vom 13. Mai 1967 äußerte Scholem, dass er sich in seiner Kritik noch habe zurückgehalten und darüber hinaus schon sehr viel früher zur Sache publizieren wollte: »Ich habe die größte und angelegentlichste Mühe darauf verwandt meine sachlich unabänderliche Meinung grade [sic] ohne Schärfe vorzubringen. Möglich, daß mir das mißlungen ist – obwohl viele es so gelesen haben wie ich dachte geschrieben zu haben. Diese Kritik hätte auch sehr, sehr viel bitterer formuliert werden können [...]. In meinen jungen Jahren habe ich nicht wenig über Buber geschrieben, aber nie etwas davon publiziert – manche seiner Schriften haben mich gradezu aus dem Häuschen gebracht, aber zugleich war mir der Wert von Bubers Erscheinung so hoch, daß ich meiner Kritik mißtraute.« (Thomas Sparr (Hrsg.), *Gershom Scholem, Briefe II, 1948-1970*, München 1995, S. 184-185.)

102. Vgl. Scholem, *Martin Buber's Hasidism: A Critique*, *Commentary* 22 (1961), S. 304-316. Die (leicht veränderte) deutsche Übersetzung erschien in der *Neuen Zürcher*

stimmigkeit, die sich zwischen beiden wegen ihres unterschiedlichen Umgangs mit den chassidischen Texten entspann – hatte doch der erst 24jährige Scholem 1921 sein einstiges Idol recht eindringlich dazu genötigt, dem *Großen Maggid* ein Quellenverzeichnis beizufügen.¹⁰³

Es erscheint nicht angezeigt, den in der wissenschaftlichen Literatur schon facettenreich und kontrovers dokumentierten Disput zwischen den beiden so ungleichen Kristallisationsfiguren des jüdischen Geisteslebens noch einmal in extenso auszubreiten.¹⁰⁴

Das Gespann Scholem-Schatz kritisierte Bubers chassidisches »Lebenswerk«¹⁰⁵ dafür, dass er chassidische Texte und Konzepte nur selektiv zur Kenntnis gebe, die Erzählwerke zugunsten der sog. theoretischen

Zeitung (NZZ 135/ 19. Mai 1962). Auf die Kritik an seiner Attacke reagierte er mit »Buber and Hasidism« (*Commentary* 33 (1962), S. 162-163; NZZ vom 27. Mai 1962); vgl. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, in: Ders. *Judaica* 1, S. 165-202. Buber verteidigte sich mittels seiner beiden im Jahre 1963 erschienenen Texte »Zur Darstellung des Chassidismus« und »Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus«, die ebenfalls in der NZZ erschienen. Buber bat seinen Biographen und Freund Maurice Friedman darum, seine Texte ins Englische zu übersetzen, damit sie ebenfalls im *Commentary* veröffentlicht werden könnten (vgl. *Interpreting Hasidism*, *Commentary* 36 (1963); S. 218-225; Buber, B III, Heidelberg 1975, S. 579). Scholem reagierte auf Bubers Verteidigung nochmals in einer »Nachbemerkung« zu seinem Essay in den *Judaica* (S. 203-206).

103. Vgl. Buber, B II, Heidelberg 1973, S. 86. Jener Brief Scholems an Buber vom 15. Oktober 1921 (ebd., S. 86-89) ist überhaupt sehr interessant – enthält er doch erste Überlegungen und vorsichtige kritische Anmerkungen Scholems zur Entwicklung des Chassidismus.
104. Die folgende Auswahl an Titeln repräsentiert die reiche akademische Debatte über die Kontroverse – die tatsächlich in mehrfacher Hinsicht (zeitgeschichtlich, hermeneutisch, wissenschaftstheoretisch und natürlich religionshistorisch) von hoher Bedeutung ist: Michael Oppenheim, *The Meaning of Hasidut: Martin Buber and Gershom Scholem*, *Journal of the American Academy of Religion*, 49 (1981), S. 409-423; Karl Erich Grözinger, *Martin Bubers Chassidismusdeutung*, in: Werner Licharz (Hrsg.), *Dialog mit Martin Buber*, Frankfurt a.M. 1982, S. 231-256; Steven D. Kepnes, *A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy*, *Journal of Jewish Studies* 38 (1987), S. 81-98; Maurice Friedman, *Interpreting Hasidism: The Buber-Scholem Controversy*, *Yearbook of the Leo Baeck Institute*, 33 (1988), S. 449-467; Laurence J. Silberstein, *Modes of Discourse in Modern Judaism: The Buber-Scholem Debate Reconsidered*, *Soundings* 71 (1988), S. 657-81; Moshe Idel, *Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal*, in: Rapoport-Albert (Hrsg.), *Hasidism Reappraised*, S. 389-403; Jon D. Levenson, *The Hermeneutical Defense of Buber's Hasidism: A Critique and Counterstatement*, *Modern Judaism*, 11 (1991), S. 299-320; Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber*; Elisabeth Hamacher, *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin u. New York 1999, S. 11-21; Jerome Gellman, *Buber's Blunder: Buber's Replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer*, *Modern Judaism* 20.1 (2000), S. 20-40; Urban, *Aesthetics of Renewal*, S. 1-3.
105. In dem erwähnten Brief an Grete Schaeder formuliert Scholem: »Aber natürlich hat er [Buber] mir nie verziehen, dass ich die Substanz seines Lebenswerkes in Frage zu stellen gedrängt wurde.« (Scholem, *Briefe II*, S. 184.)

(homiletischen) Literatur bevorzuge, seine Quellen nicht exakt bezeichne und überhaupt den Chassidismus subjektiv und intuitiv interpretiere, ihn letztlich für seine Zwecke gebrauche.

Buber verwahrte sich kaum gegen die auf ihn gerichtete Sachkritik:¹⁰⁶ Er *wollte* auswählen; er wusste um die Relevanz der Lehrwerke; er bestritt die akosmistischen und quietistischen Tendenzen bei maßgeblichen chassidischen Meistern keineswegs. An einer »historisch oder hermeneutisch umfassenden Darstellung des Chassidismus« war er einfach nicht interessiert.

Von Leben und Lehre des Judentums habe ich das behandelt, was meiner Einsicht nach seine eigentliche Wahrheit und das für seine Funktion in der bisherigen und künftigen Geschichte des Menschengesistes das Entscheidende ist.¹⁰⁷

An den beiden Hauptprotagonisten der Kontroverse kann man exemplarisch beobachten, wie höchst unterschiedliche methodische Zugangsweisen und inhaltliche Prämissen einen sinnvollen Dialog verunmöglichen. Der eine (Buber) näherte sich dem Phänomen als »rezipierender Erbe«, indem er sich gewissermaßen selbst in diese Geschichte hineinschrieb. Der andere betrachtete den Chassidismus in der historisch-kritischen Perspektive eines Religionshistorikers und unterstellte seinem Kontrahenten damit einen (wissenschaftlichen) Anspruch, den jener gar nicht erhoben hatte.

Vordergründig forderte Scholem eine möglichst differenzierte und exakte Darstellung des osteuropäischen Chassidismus ein. Unterschwellig ging es ihm um weit mehr: um die Frage nach den geistesgeschichtlichen Grundlagen einer (modernen) jüdischen Identität, um die jüdisch-christlichen Beziehungen nach der Schoa und gleichermaßen auch um das Verhältnis zu den Deutschen, die Bubers Darstellungen, zu Scholems größtem Ärger, als schlechthin repräsentativ für die jüdische Lebensweisheit wahrnahmen.

106. Buber, Zur Darstellung des Chassidismus, S. 626; jetzt in diesem Band, S. 315. Er gibt unumwunden zu, dass er erst seit 1910 zu gründlichem Quellenstudium gelangt sei (ebd., S. 627). Es ist jedoch den Texten Bubers anzumerken, dass ihm die jeweils zeitgenössische Sekundärliteratur bekannt war (vgl. *BI*, S. 243-244, aus dem Jahre 1906; *B II*, S. 402-403, eine Korrespondenz mit Simon Dubnow aus dem Jahre 1931); er rezipierte vieles davon (z.B. Dubnows Aufsätze in *Voskshod*; Berdyczewskis *Vom östlichen Judentum*, 1918; Horodezkys *Mystisch-religiöse Strömungen* u. a. m.) und nahm in seine Zeitschrift *Der Jude* wiederholt Essays der seinerzeit dominierenden Autoren zum Thema auf (vgl. beispielsweise wiederum Horodezky, *Vom Gemeinschaftsleben der Chassidim*, *Der Jude* 10 (1916/17), S. 649-666).

107. Buber, Zur Darstellung des Chassidismus, S. 627; jetzt in diesem Band, S. 315.

Es ist unbestreitbar richtig, dass Bubers Botschaften, die seiner Meinung nach elementaren Aussagen der chassidischen Lehre, weit mehr eine Art *Midrasch*¹⁰⁸ als eine exakte Abbildung der überaus heterogenen Strömung darstellen. Wer sich vergegenwärtigt, dass Bubers Äußerungen zum Ba'al Schem Tov und seinen Nachfolgern, seine oft poetischen und immer an jeweiligen gesellschaftlichen Anliegen orientierte Anthologien (!) und Essays eben *keine* wissenschaftlichen Abhandlungen zu dem Chassidismus schlechthin sind, wird sie auch weiterhin mit Gewinn und Anteilnahme lesen können.

Nicht anders formulierte es Rivka Schatz-Uffenheimer, als sie, etliche Jahre nach Bubers Tod, die erbitterte Auseinandersetzung noch einmal Revue passieren ließ:

The only thinker who internalized the Hasidic system of values and attempted to use it as a model for Zionist social and ideological education – a task requiring multi-dimensional interpretive powers – was Martin Buber. [...] Buber himself in fact spoke of two different ways in which one may preserve culture from the ravages of time for succeeding generations – that of historical learning and that of passing on the vitality and power of faith. The latter helps to renew the connection with the absolute, which had been severed [...]. Buber's place of honor remains unshaken [sic], even in the eyes of Scholem [...] as well as in the eyes of his readers.¹⁰⁹

108. In der mittelalterlichen jüdischen Hermeneutik unterscheidet man zwischen dem P'schat (פְּשָׁט; der Wortsinn eines biblischen Textes) und dem D'rasch (דְּרָשׁ) – einer aktualisierenden und am praktischen Verhalten ausgerichteten Interpretation ebendieser Texte. Niemand würde heutzutage mehr behaupten, dass der rabbinische Midrasch den Versuch darstelle, die ursprüngliche Bedeutung der zugrundeliegenden biblischen Perikopen zu erhellen.

109. Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism*, S. 26,32-33.

Mein Weg zum Chassidismus

Erinnerungen von Martin Buber

Meinem lieben Vater gewidmet

Die Leitung des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands
5 hatte mich aufgefordert, ihr für eine Sondernummer ihrer »Mitteilun-
gen« eine »autobiographische Skizze« zu geben. Es erschien mir verfrüht,
mein Leben überblicken und davon zusammenfassend berichten zu wol-
len; ich kann nur erst von einzelnen Begegnungen mit geistigen Mächten
erzählen, die mir bedeutsam wurden. Aus dem Versuch, über die viel-
10 leicht bedeutsamste, jedenfalls wohl fruchtbarste dieser Begegnungen,
die mit dem Chassidismus, ein weniges niederzuschreiben, erwachsen
die nachstehenden Aufzeichnungen. Um des überpersönlichen Gehalts
willen, der ihnen innewohnt, habe ich dem Vorschlag des Verlags Rüt-
ten & Loening, eine Sonderausgabe zu veröffentlichen, gern zugestimmt.

15

*

Das hebräische Wort »Chassid« bedeutet: ein Frommer. Es gab im nach-
exilischen Judentum immer wieder Gemeinschaften, die den Namen
Chassidim, Fromme, trugen: von den Chassidim, von jenen, über die
das erste Buch der Makkabäer als über eine der Lehre treugebliebene,
20 für sie kämpfende Schar berichtet, und jenen, von denen die Mischna
sagt, wer spreche: »Was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist dein«,
wer sich selber also kein Eigentum zuspreche, sei ein Chassid, bis auf jene
»Chassidim«, deren anderthalbtausend im Jahr 1700 unter steten Kastei-
25 ungen in das Heilige Land ziehen, um das messianische Reich herbei-
zubringen, und dort untergehen, und endlich die von Israel ben Elieser,
dem »Baal-Schem«, um die Mitte des 18. Jahrhunderts begründete Ge-
meinschaft, die nach einer kurzen, an denkwürdigen Gestalten reichen
Blütezeit der Entartung verfiel, aber heute noch einen großen Teil der
östlichen Judenheit umfaßt. Ihnen allen ist es gemeinsam, daß sie mit
30 ihrer Frömmigkeit, mit ihrer Beziehung zum Göttlichen im irdischen
Leben Ernst machen wollen; daß sie sich nicht mit gepredigter Gottes-
lehre und geübtem Gottesdienst begnügen, sondern das Miteinander-
leben der Menschen auf der Grundlage der göttlichen Wahrheit aufzu-
richten versuchen. Besonders deutlich ist dies bei der zuletzt genannten
35 Gemeinschaft, die ich hier im Sinn habe.

Der zuweilen von aufklärerischer Gesinnung bestimmte Historiker