

### Martin Buber Werkausgabe Bd. 17

(2016): **Chassidismus II**

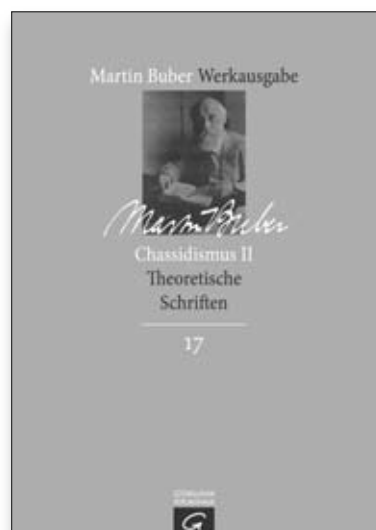
*Theoretische Schriften*

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 597 Seiten

ISBN 978-3-579-02693-0

Zeitlebens beschäftigte sich Buber mit dem osteuropäischen Chassidismus und mit der literarischen Bearbeitung chassidischer Legenden (S. 7). Im vorliegenden Band sind die theoretischen Abhandlungen zum Chassidismus versammelt. Ein wichtiges Dokument dieses Weges ist die Schrift *Mein Weg zum Chassidismus* (1918) (S. 41–52). Gerschom Scholem und Rivka Schatz-Uffenhauser kritisierten Bubers Arbeitsweise, und seine Auseinandersetzung mit den beiden prägten seine letzten Lebensjahre (S. 8).

Bubers Bezug zum Chassidismus speiste sich aus zwei Quellen: zum einen dem Aufwachsen bei den Großeltern väterlicherseits in Lviv samt der chassidischen Umgebung, und zum anderen war es der Versuch Bubers, dem Judentum des angehenden 20. Jahrhunderts eine kulturelle und religiöse Identität zu verschaffen (S. 11). Buber ging es um eine religionsphilosophische Begründung und eine Auseinandersetzung mit den chassidischen Geschichten. Der Chassidismus selbst ist eine bedeutende jüdische Reformbewegung in der Neuzeit (S. 12). Spirituelle und religiöse Gründe fundierten Bubers Beschäftigung. Ausschlaggebend für Buber war Baal-Schem-Tov, mit dem für Buber der eigentliche Chassidismus zusammenhängt (S. 17): »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.« (S. 21) Der Chassidismus wurde zur Seelenströmung, in der er sich selbst wiederfand, d.h. zur jüdischen Spiritualität (S. 22). Der Chassidismus ist für Buber »letzte und höchste Entwicklung der jüdischen Mystik« (S. 23) bzw. die zum »Ethos gewordene Kabbala« (S. 24; 303). So wird der Chassidismus für Buber jedoch zur Brücke zur Dialogphilosophie (S. 26) und später wird die Heiligung des Menschen zum



Kern der chassidischen Botschaft (S. 36). Die Schriften Bubers sind so etwas wie ein *Midrasch*, ein Kommentar (S. 37). Buber sieht in *Mein Weg zum Chassidismus* den Ursprung im ersten Buch der Makkabäer, d.h. in der Zeit der »Frommen« (S. 41), denen das »Miteinanderleben der Menschen auf der Grundlage der göttlichen Wahrheit« wichtig war. Die ganze Welt sei ein Wort aus Gottes Mund (S. 42), d.h. Einheit von Glauben und Werken, von Wahrheit und Bewährung (S. 43).

Für ihn war die chassidische Frömmigkeit ein wichtiges und prägendes Element seiner Kindheit bei den Großeltern in Lviv/Lemberg – der vollkommene Mensch war für ihn »der Helfer im Geist der Lehrer des Weltsinns« (S. 44). Über Baal-Schem-Tov fand Buber wieder zurück zum Judentum, d.h. über den Weg des Großvaters, der sich Zeit seines Lebens mit dem Chassidismus beschäftigt hatte. Wichtig ist Buber die jüdische Religiosität geworden (S. 47), in Verantwortung vor Gott zu stehen (S. 51). Im Geleitwort zu *Der große Maggid und seine Nachfolge* (1921) (S. 53–96) unterstrich Buber »das Prinzip der Verantwortung des Menschen für sein Schicksal Gottes in der Welt« (S. 55). Das heißt, es gehe kabbalistisch um die Ent-

wicklung Gottes zur Welt hin (S. 57). Die Welt ist die Welt des Menschen (S. 57), weil er Helfer Gottes sei (S. 59). Der Chassidismus war für Buber wie das frühe Christentum eine Erlösungsreligion bzw. Messianismus (S. 62). Beide Glaubensströmungen verbindet der *Ichud*, d.i. das Bekenntnis zur Einheit Gottes (S. 64). Das Gebot der Menschenliebe sei das Werk der Vollendung (S. 69) dieser Einheit. In *Ein Wort über den Chassidismus* (1924) (S. 97–98) charakterisierte Buber den Chassidismus als messianische Erlösungsreligion, nicht als Erlöserreligion (S. 97).

In *Des Baal-Schem-Tov Unterweisung im Umgang mit Gott* (1927) (S. 99–128) ging Buber dem Weg des Chassidismus nach: Erkennen (S. 103) – Vom Eifer und vom Werk (S. 105) – Von den Heiligen Funken und ihrer Erlösung (S. 107) – Wie man dienen soll (S. 109) – Von Ferne und Nähe (S. 110) – Von der Heimlichkeit (S. 111) – Ein Gleichnis vom Gebet (S. 112) – Von der wahren Ausrichtung (S. 113) – Von der Macht des Wortes (S. 114) – Von der Hingabe (S. 115) – Von der Verbundenheit (S. 116) – Von den ablenkenden Gedanken (S. 117) – Von Gut und Böse (S. 119) – Von Hochmut und Demut (S. 120) – Von der zwiefältigen Bewegung (S. 122). In diesen versammelten Sinnssprüchen sah Buber den Schatz des Chassidismus. Im Geleitwort zur Gesamtausgabe (1928) (S. 129–143) rekonstruierte Buber die »Infragestellung des jüdischen Gottesglaubens« (S. 129) durch den Philosophen Baruch Spinoza. Anders als zum Beispiel Jesus habe Spinoza, so Buber, Gott die Anredbarkeit genommen (S. 130). Der Chassidismus sei so etwas wie eine »Erwiderungsantwort« auf Spinoza (S. 131): »[a]us dem Ort der Begegnung mit Gott wird ihm die Welt zum Ort Gottes.« (S. 133)

Das Böse entstehe aus dem Nichtstandhalten des Menschen, aus dem Nichtrichtungsfinden, aus dem Sich-nicht-entscheiden-Können (S. 135). Das Nichtstandhalten sei die Sünde des ersten Menschen gewesen (S. 136), aber aus der Erlösung des Alltags wachse der »Alltag der Erlösung« (S. 139).

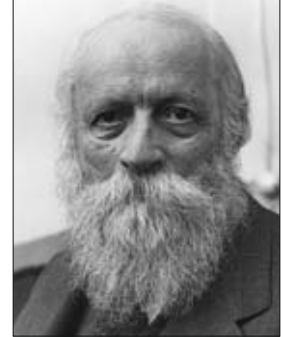
Im Vortrag *Der Chassidismus* (1930) (S. 144–159) forschte Buber dem System der *Kawwanoth*, der seeli-

chen Intentionen des Menschen, nach (S.149) und gelangte so zum Grundprinzip des Chassidismus, zur Heiligung des Alltags (S. 151). Im Aufsatz *Sinnbildende und sakramentale Existenz im Judentum* (S. 160–177) von 1934 unterschied Buber platonisches Denken wie im

Dialog *Timaios* von der biblischen Redeweise eines *Nawi/Nabi*/Propheten (S. 160). Im *Nawi/Nabi* erfülle sich eine Beziehung zwischen Gott und Mensch, weil der *Nawi/Nabi* so etwas wie der »Mund Gottes« sei (S. 162). Der *Nawi/Nabi* spreche mit seiner ganzen Person, der griechische Wahrsager spreche nur durch seinen Mund, durch seine Überzeugung (S. 162). Biblische Zeichen unterstützen den *Nawi*, d.h., sie verdeutlichen und verleiblichen seine Botschaft: »Der biblische Mensch, und mit ihm der biblische Gott, verlangt danach, daß der Geist sich vollkommener, eigentlicher als im Wort ausspreche, daß er sich verleibliche. Von dem Menschen auf Gott zu geäußert heißt dieses Verlangen in biblischer Sprache: ein Zeichen fordern, also Leiblichkeit der Botschaft fordern.« (S. 165)

Gerade die Dimension der Leiblichkeit des gesprochenen Wortes sah Buber als Verbindungsglied zwischen Chassidismus und biblischer Prophetie (S. 168) und unterschied den Chassidismus von der esoterischen Kabbala (S. 175). Im Vortrag *Über den Chassidismus* (1936) (S. 178–192) sah Buber jüdische Religiosität im Chassidismus verwurzelt und letztlich auch die religiöse Identität des Judentums (S. 181), weil der Chassidismus nichts Neues wolle, sondern allenfalls erneuern (S. 185).

In *Die Idee der Erlösung im Chassidismus* (1941/1942) (S. 193–203) wurde von Buber die Idee der Erlösung betont und jedem einzelnen Juden ein aktiver Anteil an der Erlösung der Welt zuerkannt (S. 193). Im



Aufsatz *Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte* (ca. 1940–1943) (S. 204–216) arbeitete Buber religionswissenschaftlich/religionsphilosophisch und verglich den Chassidismus mit dem Zen-Buddhismus (S. 207/470): »[d]er Schlüssel zur Wahrheit ist die nächste Tätigkeit, und dieser Schlüssel öffnet das Tor, wenn man das zu Tuende so tut, daß der Sinn der Handlung hier seine Erfüllung findet.« (S. 209). Es ging Buber um ein positives Verhältnis zum Konkreten (S. 215).

Ethisch bedeutsam war die Abhandlung *Gottes- und Nächstenliebe im Chassidismus* (dt. 1947) (S. 217–232), weil Buber die Verbindung zwischen Haltung – Glauben – Praxis im Chassidismus verwirklicht sah: »Du kannst Gott nicht wahrhaft lieben, wenn du nicht die Menschen liebst und du kannst die Menschen nicht wahrhaft lieben, wenn du Gott nicht liebst.« (S. 221) Gottesliebe fange mit der Menschenliebe an (S. 223).

*Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948) (S. 233–250) gehört zu den wichtigsten Texten Bubers und zeigt auch die Richtung seiner Anthropologie an. Der Weg geht von der *Selbstbesinnung* zum *besonderen Weg*, zur *Entschlossenheit*, zu *Bei sich beginnen*, und endet bei *Sich mit sich nicht befassen* und *Hier wo man steht*.

*Die chassidische Botschaft* (S. 251–303) geht nicht von der Lehre, sondern von einer Lebenshaltung aus, d.h. von einer spezifischen Form der Religiosität, von einem Lebensprinzip. Als Auflösungserscheinung wurde von Buber der sog. Sabbatianismus des Sabbatai Zwi charakterisiert (S. 257). Die andere pseudomessianische Auflösungsform sei der Frankismus von Jakob Frank (S. 266). Buber charakterisierte beide Bewegungen als gnostische, d.h. an der Lehre orientierte Bewegungen; der Heilige lasse sich im Unreinen nieder (S. 285). Gott selbst werde zum Versucher zum Bösen (S. 287). Dagegen steht: »Die Tatsache des Weges Gottes ist aus der Tatsache seines Willens zu verstehen, Liebe zu erweisen.« (S. 301) Die chassidische Antwort auf die Liebe Gottes sei die Liebe zum Mitmenschen und zur Mitwelt (S. 302).

Der Essay *Der Chassidismus und der abendländische Mensch* (1956) (S. 304–314) ist noch einmal

eine Art Rückblick auf Bubers Beschäftigung mit dem Chassidismus seit 50 Jahren (S. 304). Im Chassidismus soll die religiöse Grenze zwischen Heiligem und Profanem immer mehr aufgehoben werden (S. 307); zudem sei der Chassidismus antiasketisch strukturiert (S. 309).

Buber fasste seine Erkenntnis über den Chassidismus wie folgt zusammen: »Der Mensch kann dem Göttlichen nicht nahekommen, indem er über das Menschliche hinauslangt; er kann ihm nahekommen, 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.« (S. 314)

*Zur Darstellung des Chassidismus* (1963) (S. 315–325) beschreibt noch einmal den Fokus der buberschen Perspektive, die nicht eine historische ist (S. 315), sondern sich auf das »Auftreten einer mächtigen Ursprünglichkeit gläubigen Lebens« (S. 316) bezieht. Auch der vorletzte Beitrag dieses Bandes *Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus* (1963) (S. 326–332) nimmt die Positionierung Bubers auf der einen Seite in der Kontroverse mit Gerschom Scholem und Rivka Schatz-Uffenheimer auf der anderen Seite.

Der Band wird beschlossen mit dem Vorwort zum 3. Band *Schriften zum Chassidismus* (S. 333). Der 17. Band der Martin-Buber-Werkausgabe führt zum einen in die durch die *Schoah* untergegangene Welt und Kultur des osteuropäischen Chassidismus und zum anderen in Bubers auch biografische Verflechtung mit dem Chassidismus ein. Die Texte Bubers sind komplex und auch in Bubers Kanzleistil geschrieben und machen trotzdem auf seinen eigenen religiösen Fokus aufmerksam. In der buberschen Kontroverse mit Scholem und Schatz-Uffenheimer wird die sehr polare Auffassung beider Positionen deutlich. Scholem/Schatz-Uffenheimer setzten auf präzise historische Rekonstruktionen, und Buber suchte die religiöse-jüdische Identität der Moderne im Rückbezug auf chassidische Legenden.

Das Buch selbst ist sehr lesenswert, fordert aber vom Lesenden die Bereitschaft, sich auf Komplexität und Religionsphilosophie einzulassen, ohne diese sofort reduzieren zu wollen. *Wilhelm Schwendemann*