

Martin Bruber

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

20

Schriften zum Judentum

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Michael Fishbane und Paul Mendes-Flohr
unter Mitarbeit von Simone Pöpl

GÜTERSLOHE
LOHESCHEN
VERLAGSBUCHHANDLUNG
HAUS NEUENWELT



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 von der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf.



HEINRICH HEINE
UNIVERSITÄT DÜSSELDORF

Gefördert von der
Israel Academy of Sciences and Humanities.



klimaneutral

powered by ClimatePartner°

Druck | ID 12559-1708-1001

1. Auflage

Copyright © 2018 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Straße 28, 81673 München

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist
ausdrücklich 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 Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Druck und Einband: Hubert & Co, Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-02696-1

www.gtvh.de

Inhalt

Vorbemerkung	9
Dank	11
Einleitung	13
Eine Vorrede [zu <i>Reden über das Judentum</i>]	27
Der wahre Lehrer	33
Im Anfang	34
Nachahmung Gottes	35
Vertrauen	45
[Achad Haam-Gedenkfeier in Berlin]	46
Klärung	49
[Rede auf dem XV. Zionisten-Kongreß]	50
[Brief an Melchior Britschgi-Schimmer]	57
Das hebräische Buch	59
Lebensfrömmigkeit	60
Der Glaube des Judentums	63
Drei Stationen	75
Für die Sache der Treue	76
Franz Rosenzweig †	79
Das Judentum und die neue Weltfrage	85
Vorrede [zu <i>Kampf um Israel</i>]	89
Das Erste	94
Ein Dankesgruss	96
Der jüdische Mensch von heute	97
Adel	98

Gericht und Erneuerung	99
Name verpflichtet	101
Vorbehaltlose Hingabe: Der Weg	102
Freiheit und Aufgabe	103
Ein Spruch des Maimuni	107
Martin Buber schreibt uns:	109
Vorbemerkung [zu Hermann Cohen, <i>Der Nächste</i>]	110
Vorwort [zu <i>Die Stunde und die Erkenntnis</i>]	111
Der Jude in der Welt	113
Die Lehre und die Tat	117
Offenbarung und Gesetz	126
Israel und die Völker	131
Ein Wort an Dreizehnjährige	144
Hebräischer Humanismus	147
Religion in unserem Land	159
In Theresienstadt	167
Treue zum Geist	168
Preface [zu <i>Israel and the World</i>]	169
Israel und Palästina	171
Vorwort	172
Einleitung: Zion und die nationalen Ideen	173
Erster Teil: Biblisches Zeugnis	178
Zweiter Teil: Deutung und Verklärung	208
Dritter Teil: Die Stimme des Exils	225
Vierter Teil: Der zionistische Gedanke	268
Biographisches	315
Einige Worterklärungen	316
Thoughts on the Jewish New Year	317
[Botschaft]	318

<i>Inhalt</i>	7
An der Wende	319
Vorwort	320
Die erste Rede: Der Geist Israels und die Welt von heute	321
Die zweite Rede: Judentum und Kultur	329
Die dritte Rede: Die heimliche Frage	337
Die vierte Rede: Der Dialog zwischen Himmel und Erde	345
»Er macht Frieden«	354
Greetings to Dr. Mordecai M. Kaplan	355
»Fuer das Ganze zeugend«	357
Gershom Scholem – 60 Jahre alt	358
Funktion des Geistes in der Geschichte	359
Über die Ewigkeit und den Augenblick	360

Unveröffentlichte Archivmaterialien

Der Glaube an die Wiedergeburt	366
Mein Liberalismus	382

Kommentar

Editorische Notiz	386
Diakritische Zeichen	388
Einzelkommentare	389
Abkürzungsverzeichnis	617
Quellen- und Literaturverzeichnis	621
Glossar	632
Stellenregister	635
Sachregister	640
Personenregister	646
Gesamtaufriß der Edition	659

Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der zwölfte, 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.

Dieser Band versammelt die Schriften Martin Bubers, die sich mit dem Judentum im Allgemeinen beschäftigen und Bubers teils ambivalente Beziehungen zu zentralen Elementen wie dem Gesetz, der Bedeutung des Landes Israels und der Besonderheit jüdischer Religiosität zum Ausdruck bringen. Bubers Reflexionen legen dabei ein besonderes Augenmerk auf das Problem, die zentralen Theologumena mit den Gegebenheiten der Moderne zu vermitteln und zugleich der nationalsozialistischen Bedrohung zu begegnen. Gerade Letzteres illustriert eine Vielzahl in diesem Band versammelter kleinerer Veröffentlichungen zu tagesaktuellen Gegenständen, die Bubers Widerstand gegen die zunehmende Verfolgung der Juden in Deutschland widerspiegeln.

Buber hat sich zeitlebens kritisch mit der orthodoxen Auffassung auseinandergesetzt, die das jüdische Gesetz als absolut bindend ansieht. Er stand deshalb dem rabbinischen Judentum stets distanziert gegenüber. Bereits seine frühe Beschäftigung mit dem Chassidismus war nicht unerheblich mit der programmatischen Intention verbunden, diesen als Oppositionsbewegung gegen eine Buber als verknöchert und leblos erscheinende Orthodoxie zu inszenieren. Zwar verteidigte Buber gegenüber dem Christentum den jüdischen Gesetzesbegriff, der von Paulus zu einseitig charakterisiert worden sei. In der eigenen Haltung gegenüber dem rabbinischen Judentum nähert er sich jedoch teils erheblich der paulinischen Argumentation an, was auf die Kompliziertheit von Bubers Position verweist. In »Nachahmung Gottes« (1926), »Der Glaube des Judentums« (1929), vor allem aber in der brieflichen Diskussion mit Franz Rosenzweig, die Buber nachträglich unter dem Titel »Offenbarung und Gesetz« (1936) veröffentlichte, wird diese Fragestellung konzentriert erörtert. Einen polemischen Einschlag erhält die Diskussion dieser Probleme in der Auseinandersetzung mit dem liberalen Rabbiner Joachim Prinz, die unter dem Titel »Die Lehre und die Tat« (1936) geführt und veröffentlicht worden ist.

Neben zahlreichen Gelegenheitsschriften, deren geschichtliche Bedeutung nicht verkannt werden sollte, bietet dieser Band Bubers umfangrei-

che ideengeschichtliche Untersuchung *Israel und Palästina*, die 1945 zunächst auf Hebräisch, 1950 schließlich auf Deutsch erschienen ist. Buber entwickelt darin, beginnend mit der biblischen Zeit, den Begriff von »Zion« als der Verbindung Israels mit dem von Gott verheißenen Land. In der Darstellung der historischen Genese des Gedankens wird er in all seinen Dimensionen entfaltet, die auf dem Hintergrund der sich abzeichnenden Gründung eines Staates Israel zugleich programmatische politische Intentionen Bubers zur Geltung bringen. Für eine Auseinandersetzung mit Bubers Begriff des Zionismus ist diese Schrift von entscheidender Bedeutung.

Das Problem der Krise, in die das Judentum angesichts der Moderne und der Katastrophe der Gegenwart getreten sei, diskutiert Buber in *An der Wende*, einer Sammlung von vier Reden, die zwischen 1938 und 1951 entstanden und 1952 gedruckt worden sind. Bereits mit dem Untertitel »Reden über das Judentum« spielt Buber dabei auf die Reihe von »Reden« an, die vor dem ersten Weltkrieg bis in die zwanziger Jahre hinein von ihm gehalten und veröffentlicht worden sind. Damit rückt er die Frage ins Bewusstsein, inwiefern sich in ihnen Kontinuität oder Bruch widerspiegeln.

Mit dem Redemanuskript zu einem Seminar zum Thema »Wiedergeburt« sowie einer Handschrift mit dem Titel »Mein Liberalismus« werden in diesem Band zudem bislang unveröffentlichte Archivmaterialien zugänglich gemacht. Auf letzteren Text sei insbesondere hingewiesen, handelt es sich doch um ein geradezu bekenntnishafte Dokument zu Bubers gespanntem Verhältnis gegenüber dem orthodoxen Judentum.

*

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 insbesondere der Gerda Henkel Stiftung und dem Bundesministerium für Bildung und Forschung für ihre nachhaltige Unterstützung des Gesamtprojekts der Martin Buber Werkausgabe. Nicht zuletzt sei der Heinrich Heine Universität Düsseldorf gedankt, die das Projekt logistisch und administrativ betreut.

Düsseldorf, im Dezember 2017

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Wir danken Bernd Witte für seine sorgfältige und geschickte Übersetzung unserer Einleitung und überhaupt für seine freundliche Hilfeleistung.

Danken möchten wir des Weiteren den Mitarbeitern der Martin Buber Arbeitsstelle, Simone Pöpl und Arne Taube, für ihre weitgehende Unterstützung und einfallsreiche Hilfe sowie Heike Breitenbach für ihre Recherchen im Archiv. Gedankt sei schließlich Kerstin Schreck für die Korrektur der Texte und den Vergleich verschiedener Textzeugen.

Chicago und Jerusalem im Herbst 2017,

Michael A. Fishbane
und Paul Mendes-Flohr

Einleitung

Martin Buber (1878-1965) wurde in Wien geboren und schrieb vornehmlich in deutscher Sprache. Trotzdem sprach er von sich selber stets als »polnischer Jude«. In der Tat verbrachte er seine Jugendjahre im polnischen Galizien, das seit 1772 eine Provinz des Habsburger Reiches war. Aus Anlass der frühen Trennung seiner Eltern im Jahr 1881 wurde Buber im Alter von drei Jahren zu seinen väterlichen Großeltern geschickt, die in Lemberg (Lwow), der Hauptstadt von Galizien, lebten. Im Haus von Salomon und Adele Buber wurde er in der orthodoxen jüdischen Tradition erzogen und erhielt eine religiöse Ausbildung in den klassischen Texten des Judentums. Dies vor allem durch seinen Großvater, der ein berühmter Gelehrter und Kenner des Midrasch und mittelalterlicher jüdischer Texte war.

Wie viele osteuropäische Juden seiner Generation fühlte sich Buber zur säkularen humanistischen Kultur hingezogen, die er zuerst auf dem polnischen Gymnasium von Lemberg kennenlernte, das er seit 1888, also vom Alter von zehn Jahren an, besuchte. Mit 18 Jahren begann er seine Universitätsstudien in Wien, dann folgten mehrere Semester in Zürich, Leipzig und Berlin. Dabei widmete er sich mit ungezügelmtem Enthusiasmus dieser weltlichen Kultur und ihren kosmopolitischen Vorstellungen. Das entfernte ihn mehr und mehr vom Judentum und von dessen religiösen Gebräuchen.

Bald jedoch erneuerte Buber seine Nähe zum Judentum, jetzt aber als eine entschieden säkulare Identität. Gegen Ende des dritten Jahres seiner Universitätsstudien trat er der entstehenden zionistischen Bewegung bei, die von Theodor Herzl (1860-1904) begründet worden war. Innerhalb des Zionismus setzte sich Buber für die Neuausrichtung des Judentums als einer säkularen nationalen Kultur ein. Er übernahm eine führende Rolle in dem, was er die »jüdische Renaissance« nannte, gründete einen Verlag, der jüdische Literatur herausbrachte, organisierte Ausstellungen von jüdischer Kunst und verfasste zusammen mit Chaim Weizmann (1874-1952) und Berthold Feiwel (1875-1937) eine Broschüre, die zur Gründung einer jüdischen Universität aufrief, was erst in den 1920er Jahren mit der Gründung der Hebräischen Universität von Jerusalem verwirklicht wurde.¹

1. Vgl. *Eine jüdische Hochschule*, Jüdischer Verlag: Berlin 1902; jetzt in: MBW 3, S. 363-391.

Später hat Buber diese prägenden Jahre seiner Jugend – von 1899-1905 – als die »erste« von drei »Stationen« in der Entwicklung einer eigenständigen Konzeption eines »posttraditionellen« Judentums bezeichnet.² In Bezug auf die Bedeutung dieser ersten Station bemerkte er:

Ich kann hier nur andeuten, was er [der Zionismus] für mich bedeutete: die Wiederherstellung des Zusammenhangs, die erneute Einwurzelung in die Gemeinschaft. Keiner bedarf der rettenden Verbindung mit einem Volkstum so sehr wie der von geistigem Suchen ergriffene, vom Intellekt in die Lüfte entführte Jüngling; unter den Jünglingen dieser Art und dieses Schicksals aber keiner so sehr wie der jüdische. [...] Und der blinkendste Reichtum an Intellektualität, die üppigste Scheinproduktivität [...] vermögen den Aufgelösten nicht für die heiligen Insignien des Menschentums, Wurzelhaftigkeit, Verbundenheit, Ganzheit, zu entschädigen.³

Der Zionismus aber war nur die erste Station: »Daß mich der Zionismus erfaßte und dem Judentum neu angelobte, war, ich wiederhole es, nur der erste Schritt. Das nationale Bekenntnis allein verwandelt den jüdischen Menschen nicht; er kann mit ihm ebenso seelenarm, wenn auch wohl nicht ebenso haltlos sein wie ohne es.«⁴ Mit der Einsicht in diese Umformung machte sich Buber auf den Weg in eine neue Phase seiner sich herausbildenden Auffassung vom Judentum: »Ich zog mich, sechsundzwanzigjährig, für fünf Jahre von der Tätigkeit in der Partei, vom Artikelschreiben und Redenhalten, in die Stille zurück, ich sammelte, nicht ohne Mühe, das verstreute, zum Teil verschollene Schrifttum [des Chassidismus], und ich versenkte mich darein, Geheimnisland um Geheimnisland entdeckend.«⁵ Buber wurde bei seinem Studium des Chassidismus durch die Vorstellung geleitet, dass Kultur nur ein »Nebenprodukt eines Lebensprozesses«⁶ ist und deshalb nicht willentlich hervorgebracht werden kann: »Wie Persönlichkeit, so entwickelt sich auch Kultur, wenn man nicht an sie denkt. [...] Der Urgrund des Lebens mußte aufgerührt werden. Das ist es, was wir mit *religiöser Erneuerung* meinten.«⁷ Diese Phase stellt die zweite Station im Zuge der Formierung von Bubers Auffassung vom Judentum dar. Diese wichtige Wendung in seinem Denken wurde durch eine noch unvollkommene Einsicht bewirkt, dass die er-

2. Martin Buber, Drei Stationen, *Judisk Tidskrift*, 27. Juni (1929), S. 20; wiederabgedruckt in Buber, *Kampf um Israel: Reden und Schriften*, 1921-1932, Berlin: Schocken Verlag 1933, S. 223; jetzt in diesem Band, S. 75.
3. Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1918, S. 16f.; jetzt in: MBW 17, S. 41-52, hier S. 46.
4. Ebd., S. 17; jetzt in: MBW 17, S. 46.
5. Ebd., S. 19; jetzt in: MBW 17, S. 47.
6. Buber, Drei Stationen, S. 223; jetzt in diesem Band, S. 75.
7. Ebd.

wünschte geistige Erneuerung des Judentums von den normativen Strukturen der institutionalisierten Religion unterschieden werden müsse. Daher sprach Buber davon, dass eine ursprüngliche »jüdische Religiosität« zunächst zu definieren und zu erneuern sei. Er meinte damit eine Spiritualität, die uranfänglich »Israels Religion« hervorgebracht habe und die im Idealfall sie weiter unterhalte. Die chassidische Überlieferung, die Erzählungen und Maximen seiner geistigen Lehrer, verkörperten für ihn beispielhaft solch ein »Urjüdisches«, das zugleich in seinen Augen ein »Urmenschliches« war.⁸

In Übereinstimmung mit Georg Simmel (1858-1918), seinem Lehrer an der Universität Berlin, stellte Buber fest, dass Religion und ihre Institutionen nur allzu häufig die von ihm geforderte »Religiosität« überwältigten und erstickten. Dies sei insbesondere dann der Fall, wenn die Religion herangezogen werde, um soziale oder ideologische Ziele zu fördern. »Religion um des Nutzens für das Menschenleben, für das Volksleben willen angestrebt, statt um der Heiligung Gottes im Menschenleben, im Volksleben willen, ist schlimmer als Irreligion, weil sie das Fiktive, das Unwirkliche, aber Wirklichkeit der Wirklichkeiten Vorspiegelnde ist.«⁹ Daraus schloss Buber: »Nur wenn sie [die Religion] sich selber zu überwinden strebt, also wirklich gar nicht mehr sich, das Reich der Religion, sondern Gott und sein Reich meint, führt sie zu ihm hin.«¹⁰ Nur auf dieser Grundlage werde Israels Gründungsreligiosität erneuert werden. Was die geistige Erneuerung des Judentums und in der Tat der gesamten Menschheit erfordere, sei weder Kultur noch Religion, noch weniger »Religiosität« an sich. Was sie erfordern, sei eine feste Begründung in der »ganzen Wirklichkeit, mit Gott und Welt und Mensch, – Kampf des Menschen um Gott in der Welt, Begegnung des Menschen mit Gott an der Welt, Erlösung der Welt von Gott her durch den Menschen, und als die Stätte von Kampf, Begegnung und Erlösung: *den gelebten Alltag*.«¹¹ »Die Erlösung der Welt durch den Menschen«, darin findet die dritte und letzte Station der fünfundzwanzigjährigen Entwicklung von Bubers Konzeption des Judentums zu ihrer Reife und ihrem Kristallisationspunkt. Von da ab war das, was er »Theopolitik« nannte – in deutlicher Abgrenzung von der »politischen Theologie« Carl Schmitts (1888-1985) – ein Leitfaden in seinen Schriften über das

8. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 19; jetzt in: MBW 17, S. 47.

9. Buber, *Drei Stationen*, S. 223 f.; jetzt in diesem Band, S. 75.

10. Ebd., S. 223; jetzt in diesem Band, S. 75.

11. Ebd., S. 224; jetzt in diesem Band, S. 75.

Judentum.¹² Das Königreich Gottes soll sich hier und jetzt entfalten im Rahmen des zwischenpersönlichen und gemeinschaftlichen Lebens. In der Besinnung auf die grundlegende Entwicklung seines Denkens verlegte Buber dessen Anfang in die Umkehr in seinem Verständnis von Religiosität, die in der Mitte des ersten Weltkriegs sich ereignet hatte, als er bemerkte, dass er es unterlassen hatte, einem verwirrten jungen Menschen in angemessener Weise zu antworten, der gekommen war, seinen Rat zu suchen.

In jüngeren Jahren war mir »das Religiöse« die Ausnahme. Es gab Stunden, die aus dem Gang der Dinge herausgenommen wurden. Die feste Schale des Alltags wurde irgendwoher durchlöchert. [...] Die Unrechtmäßigkeit einer solchen Aufteilung des auf Tod und Ewigkeit zuströmenden Zeitlebens, das sich ihnen gegenüber nicht anders erfüllen kann, als wenn es eben seine Zeitlichkeit erfüllt, ist mir durch ein Ereignis des Alltags aufgegangen, ein richtendes Ereignis. [...] Seither habe ich jenes »Religiöse«, das Ausnahme ist, aufgegeben oder es hat mich aufgegeben. Ich besitze nichts mehr als den Alltag, aus dem ich nie genommen werde. [...] Ich kenne keine Fülle mehr, als die Fülle jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung. Weit entfernt, ihr gewachsen zu sein, weiß ich doch, daß ich im Anspruch angesprochen werde und in der Verantwortung antworten darf, und weiß, wer spricht und Antwort heischt.¹³

Folgerichtig zog Buber es vor, eher von »Begegnung« als von »Religiosität« und »religiösem Erlebnis« zu sprechen.

»[...] der Begriff der Begegnung [...] ist [...] auf dem Wege meines Denkens aus der Kritik des Erlebnisbegriffs, dem ich in meiner Jugend anhing, aus einer radikalen Selbstberichtigung entstanden. ›Erlebnis‹ gehört der exklusiv individuierten psychischen Sphäre an; ›Begegnung‹ oder vielmehr, wie ich zumeist zu sagen vorziehe, gerade um die zeitliche Begrenzung zu vermeiden, ›Beziehung‹ transzendiert diese Sphäre von den Ursprüngen an. Die psychologische Reduktion des Seins, seine Psychologisierung hat auf mich in jungen Jahren destruktiv gewirkt, weil sie mir die Grundlage der menschlichen Wirklichkeit, das-Aufeinander-zu, entzog. Erst viel später in der Umkehr meines Denkens, die mich kämpfen lehrte, habe ich die Wirklichkeit unverlierbar gewonnen.«¹⁴

Sicherlich gibt es ein gewisses Maß an Kontinuität zwischen Bubers Begriff der »Religiosität« und dem der »Begegnung«. Während letztere durch eine ganz und gar aufmerksame Antwort an den Anderen charakterisiert ist, bekommt die »Religiosität« ihren vollen Gehalt erst in *Taten*.

12. Vgl. Bubers Schriften zum Messianismus und den biblischen Propheten in MBW 15.
13. Martin Buber, *Zwiesprache*, Berlin: Schocken Verlag 1932, S. 37-39.
14. Ders., Antwort, in: *Martin Buber*, hrsg. von Paul Arthur Schilpp u. Maurice Friedman, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1963, S. 610; jetzt in: MBW 12, S. 491.

»Echte Religiosität«, darauf beharrt Buber zu wiederholten Malen, »ist ein Tun. Sie will das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen, Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden. Daran arbeiten heißt religiös sein, nichts anderes.«¹⁵ Obwohl Bubers Verständnis dessen, was die Praxis der »Religiosität« und des Dialogs betrifft, sich radikal von der traditionellen jüdischen »Orthopraxis« als Beobachtung der Vorschriften, die von rabbinischem Gesetz gefordert werden (Halacha) unterscheidet, blieb sein Judentum ein Judentum des Tuns – eines Tuns, das aus der Verantwortung vor Gott geboren ist, die alltägliche göttliche Schöpfung zu heiligen. Buber selbst wies auf die grundlegende Nähe zwischen dem traditionellen Judentum und seinem Verständnis des religiösen Glaubens hin: »Man braucht [...] nur zu beachten, wie viele Handlungen des Alltags durch Segenssprüche eingeleitet werden, um zu erkennen, wie tief hier die Heiligung in das an sich Ungeweihte hineinreicht. Segnet einer Gott nicht bloß allmorgendlich beim Erwachen dafür, daß er ihn hat erwachen lassen, sondern auch, wenn er etwa ein neues Haus oder Kleid oder Gerät in Gebrauch nimmt, dafür, daß er bis zu dieser Stunde am Leben erhalten worden ist, so wird hier die gewohnte Tatsache des irdischen Fortbestehens bei jeder sich bietenden Gelegenheit eingeehliget.«¹⁶ Und in Anspielung auf die Parallele zwischen Dialog und traditionellem Judentum, durch die das gelebte Leben des Alltags bejaht wird, hält Buber fest, dass die rabbinischen Weisen und insbesondere die chassidischen Heiligen lehrten, dass »die gewohnte Tatsache des irdischen Fortbestehens bei jeder sich bietenden Gelegenheit eingeehliget« werde. »Das menschliche Leben ist aber dazu bestimmt, in all seiner natürlichen, d. h. schöpfungsmäßigen Struktur geheiligt zu werden. ›Gott wohnt, wo man ihn einläßt‹, sagt ein chassidischer Spruch; die Heiligung des Menschen bedeutet dieses Einlassen.«¹⁷

Nichtsdestoweniger bestand Buber auf dem Unterschied zwischen einer dialogischen Tat und den Mizwot, d. h. den rituellen und liturgischen Vorschriften, die von der Halacha vorgegeben sind. Seine unnachgiebige antinomische Haltung verwirrte viele seiner Bewunderer, so auch Franz Rosenzweig (1886-1929). In Beantwortung von Bubers Essay

15. Ders., Jüdische Religiosität, in: Ders., *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte*, Leipzig: Kurt Wolf Verlag 1916, S. 49-74, hier S. 74; jetzt in: MBW 2.1, S. 204-214, hier S. 214.
16. Ders., Der Chassidismus und der abendländische Mensch, *Merkur* 10 (1956), S. 933-943, hier S. 936 f.; jetzt in: MBW 17, S. 304-314, hier S. 307 f.
17. Ebd., S. 937; jetzt in: MBW 17, S. 308.

»Cheruth«¹⁸ schrieb Rosenzweig einen Brief, der später unter dem Titel »Die Bauleute« veröffentlicht wurde,¹⁹ worin er das in Frage stellte, was er als Widerspruch in Bubers Haltung ansah, seine Offenheit gegenüber den Lehren des Judentums und seine resolute Weigerung, dieselbe Haltung gegenüber den Mizwot einzunehmen. Der Titel von Bubers Essay, der sich an die jüdische Jugend wandte, ist von einem berühmten Spruch aus dem Mischna-Traktat »Sprüche der Väter« (6,2) entnommen, welche den Menschen instruieren, die biblische Passage »Gottesschrift eingegraben auf den Tafeln«, nicht *Charut*, sondern *Cherut*: »Freiheit« zu lesen.

Buber verweist eine junge Generation von weitgehend assimilierten Jugendlichen auf diesen Spruch, um sie zu lehren, dass jüdische religiöse Traditionen nur durch ein kreatives Engagement für diese Traditionen anzueignen sind. Dies sei ein fortlaufender geistiger Prozess: »Gottes Schrift ist Freiheit auf den Tafeln: die Zeichen der Gottesfreiheit wiederzufinden, mühen sich die religiösen Kräfte je und je. Gottes Urtafeln sind zerbrochen: Die Kräfte der eigenen Erneuerung mühen sich je und je, auf den zweiten Tafeln, den Tafeln der Lehre und des Gesetzes, verwischte Züge der Gottesfreiheit wiederherzustellen.«²⁰ Buber hält es demnach für grundsätzlich verfehlt, anzunehmen, dass die jüdische Jugend, die eine positive Beziehung zum Judentum sucht, vor die Wahl gestellt sei, sich zwischen einer allzu gläubigen Loyalität gegenüber der herrschenden orthodoxen Konzeption der Lehre und des Gesetzes und der Zurückweisung beider zugunsten einer säkularen nationalen jüdischen Identität zu entscheiden.

Kennzeichnend für seine gereifte Vorstellung vom Judentum ist es, dass Buber auch davor warnte, »Gott zu psychologisieren« – ein schwerwiegender Irrtum, der viele junge Menschen bedrohe und dem viele zum Opfer fielen.²¹ »Aber es kann die wunderliche Perversion eintreten, daß einer sich in dem Wahn gefällt, er habe sich dem Absoluten ergeben, dieweil er sich ihm von Grund aus entzogen hat, indem er das Ereignis seiner Berührung zum ›Erlebnis‹ mißbrauchte; er ist in seinem ganzen Wesen unergriffen, unverwandelt geblieben, aber er hat eine sublimale Stunde genossen; er kennt die Antwort nicht, er kennt nur die ›Stimmung‹; er hat Gott psychologisiert.«²² Buber fragt sich, wie die Jugend

18. Martin Buber, *Cheruth – Eine Rede über Jugend und Religion*, Wien: R. Löwit 1919; jetzt in: MBW 8, S. 109-127.

19. Franz Rosenzweig, *Die Bauleute. Über das Gesetz, Der Jude*, 8. Jg. (1924) Heft 8, S. 433-445; jetzt in: ders., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 107-113.

20. Buber, *Cheruth*, S. 29; jetzt in: MBW 8, S. 123 f.

21. Vgl. ebd., S. 6 f.; jetzt in: MBW 8, S. 112.

22. Ebd., S. 7; jetzt in: MBW 8, S. 112.

sich selbst vor diesem Irrtum bewahren könne. Glücklicherweise »steht [der Jugend] ein großer Helfer zur Seite; das ist die lebendige Volksgemeinschaft. [...] Der wahrhaft Verbundene kann nicht fehlgreifen; nicht weil ihm die in den Volksjahrtausenden für Schau und Dienst des Absoluten geschaffenen Sinnbilder und Lebensformen fertig zur Verfügung stehen, sondern weil ihm aus der Verbindung mit dem Volkstum, die bild- und formschaffende Kraft selber zuströmt.«²³ Mit dem eigenen Volk stehe man mittels dreier fundamentaler Elemente in Verbindung, die es als »eine lebendige Volksgemeinschaft« erhielten: erstens durch seine Literatur und Geschichte, zweitens durch die aus »Ort und Tat zusammengesetzte Rolle, deren Zeichen die Chronik des Verkehrs dieses Volkes mit seinem Gott erzählen«. Das dritte Element ist in »die tiefsten Schichten seiner [des Volkes] Seele«, sein »Zeitengedächtnis« eingeschrieben und in Schweigen eingemauert. Wenn man es aufschließen könnte, quillt aus ihm »wahrere Kunde [...] als aus den seichten Wellen seiner privaten Erfahrungen; aber diesen tiefen Brunnen entsiegelt nur, wer sich mit dem ganzen Ernst zur Verbundenheit entschieden hat.«²⁴

Diese Entscheidung, so fährt Buber fort, zieht eine zweite Entscheidung nach sich, die weniger einschneidend ist als die erste: sich entweder der jüdischen Lehre oder dem jüdischen Gesetz zu widmen. Rosenzweig versuchte Bubers Nebeneinander von Lehre und Gesetz als Alternativen, ein geistig wertvolles jüdisches Leben zu realisieren, in Frage zu stellen. In dem Essay »Cheruth« gab Buber den zentralen Ansatzpunkt für seine Diskussion mit Rosenzweig über das Gesetz vor: die Behauptung, dass das Gesetz – die sogenannten 613 Gebote – in der Gewissheit begründet werden müsse, dass es das geoffenbarte Wort Gottes sei²⁵. Die Beobachtung der Gebote, weil man fühlt, dass dies der einzige Weg ist im Namen Gottes zu leben, habe eine ganz eigene Berechtigung, die im Grunde unzugänglich sei für jegliche Kritik von außen, da sie deren Kriterien zurückweisen könne. In Abwesenheit einer solchen Gewissheit des göttlichen Ursprungs des Gesetzes, also wenn man es nur auf Grund des Nationalgefühls beobachte – »aus Gehorsam gegen die Autorität des jüdischen Nationalwillens« – sei das eine Profanierung²⁶. Da es seiner Meinung nach nur wenige gebe, die davon überzeugt seien, dass das Gesetz eine göttliche Offenbarung sei, rief Buber die jüdische Jugend auf, wenigstens die jüdische Literatur als »Gegenstand einer ehrfürchtigen und unbefangenen Erkenntnis« zu studieren. In der Tat, man »muß [...] un-

23. Ebd., S. 8; jetzt in: MBW 8, S. 113.

24. Ebd., S. 8 f.; jetzt in: MBW 8, S. 113.

25. Ebd., S. 23; jetzt in: MBW 8, S. 120.

26. Ebd., S. 23; jetzt in: MBW 8, S. 121.

ser religiöses Schrifttum [...] vor allem die Bibel [...]« lesen »aus dienendem Wissen um die urhebräische Sprachseele, aber nicht als Literaturwerk, sondern als des Wirkens des Absoluten am jüdischen Volksgeist fundamentale Urkunde«. ²⁷ Die Lehren des Judentums müssen deshalb verstanden werden als »religiöse Wahrheit«, die »zum Unterschied von der philosophischen kein Satz sondern ein Weg, keine These sondern ein Prozeß« sei ²⁸.

In »Die Bauleute« stellte Rosenzweig die Konzeption seines Freundes vom Gesetz in Frage und legte ihm nahe, diesem gegenüber dieselbe ehrfurchtsvolle Offenheit an den Tag zu legen, wie er sie für die heiligen Schriften und Lehren des Judentums gefordert hatte. Man könne nur wissen, ob das Gesetz Gottes Wort »von innen« sei, wenn eine bestimmte Mitzvah als Gottes direkt dem Menschen gegebenes Gebot, nämlich als performativer Akt dem Gehör gegeben ist. Wenn man die Mitzwot »von außen« betrachtet, das gibt Rosenzweig zu, sind sie in der Tat notwendigerweise nur eine Ansammlung heteronomer Gesetze.

Bubers Antwort auf Rosenzweig war eine unnachgiebige Erklärung, dass Gott kein Gesetzgeber sei:

Für mich ist und bleibt die eine Frage, die in meiner Seele wahrlich von abyssus [lat.: Abgrund. Anspielung auf Psalm 42,8] zu abyssus gerufen wird: ob das »Gesetz« Gottes Gesetz ist. Auf diese Frage antwortet der andere Abyssus wahrlich nicht mit Schweigen. Wenn er aber mit Ja antwortete, würde ich keine Betrachtungen darüber anstellen, ob das Gesetz eine die Ganzheit des Lebens schaffende Kraft sei – das wäre dann unerheblich. Und hinwiederum könnte mir keine noch so gewisse Bejahung dieser oder einer ihr ähnlichen Frage jenes fehlende, nicht stumm sondern donnernd fehlende Ja ersetzen. / Offenbarung ist nicht Gesetzgebung. Für diesen Satz würde ich in einer jüdischen Weltkirche mit Inquisitionsgewalt hoffentlich zu sterben bereit sein. ²⁹

Bubers unerbittliche Weigerung, Rosenzweigs Herausforderung anzunehmen, verdankte sich zweifelsohne seiner Ansicht, dass in diesem kritischen Moment, in dem die westliche humanistische Tradition in Gefahr war, es für Juden wie Nichtjuden gleichermaßen wichtig sei, dem Dienst an Gott im dynamischen Fluss des Alltagslebens Vorrang zu geben, in dem man stets mit situationsgebundenen, interpersonalen und politischen Anforderungen konfrontiert ist, die nach Bubers Ansicht den Anspruch Gottes widerspiegeln.

27. Ebd., S. 33; jetzt in: MBW 8, S. 125.

28. Ebd., S. 19; jetzt in: MBW 8, S. 118.

29. Brief Bubers an Rosenzweig vom 3. Juni 1925, in: B II, S. 222.

Es sei die Aufgabe des Judentums, so Buber, dieses universelle Prinzip beispielhaft darzustellen. Wenngleich die historische Formation des Judentums mit der Verkündigung des Gesetzes am Berg Sinai stattgefunden habe, sei seine »Seele«, das heißt seine ursprüngliche religiöse Sensibilität, »vorsinaitisch«³⁰. Deshalb könne die Seele des Judentums nicht das Gesetz sein. »Das Angelobtsein des Juden ist die Substanz seiner Seele. Da aber der, dem die Angelobung gilt, der lebendige Gott ist, der an der Unendlichkeit der Dinge und Begebnisse die Unendlichkeit seiner Erscheinungsträger hat, ist dies dem Angelobten Stachelung und Stetigkeit zugleich: in der Fülle der Manifestationen immer wieder den Einen wiederzuerkennen.«³¹ Gott offenbart sich immer erneut in dem stets wechselnden Fluss des Lebens. »Er ist je und je da, je und je seiner Kreatur gegenwärtig, aber jeweils als der, als der er eben jetzt und hier da ist, so daß der Geist des Menschen nicht vorzuwissen vermag, im Gewande welcher Existenz und welcher Situation sich Gott je und je bezeigen wird.«³² Es ist die Aufgabe der Menschen, Gott in jedem seiner wechselnden Gewänder wiederzuerkennen und entsprechend auf Seine überwältigende Präsenz zu antworten. Dies ist die fundamentale Haltung und Orientierung gegenüber dem Leben, die Buber »Dialog« nennt.

In einer Serie von Vorlesungen mit dem Titel »Religion als Gegenwart«³³, die Buber auf Einladung Rosenzweigs am Freien Jüdischen Lehrhaus 1922 gehalten hat, sah er die Gelegenheit, eine erste Skizze seiner Philosophie des Dialogs zu geben, nach der man Gottes Gegenwart begegne und ihr antworte, was, wie er betont, sich sowohl auf die »gegenwärtige Zeit« wie auf die »existenzielle Gegenwart« beziehe. Indem er die phänomenologische Natur dieser Begegnung weiter ausführt, etabliert Buber eine Analogie zum zeitlichen Verlauf der Rede, des Austausches zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Gott, der an die konkrete Zeit gebunden ist. Aber im Unterschied zur Rede muss dieser Austausch nicht notwendigerweise verbal sein. Wie im Sprechakt variiert der Inhalt dieses Dialogs in Übereinstimmung mit der jeweiligen Situation und kann daher nicht durch zeitlose Gesetze und Lehren bestimmt werden. In *Ich und Du* (1923)³⁴, das aus den Vorlesungen über »Religion als Gegenwart« entwickelt wurde, assoziiert Buber Gesetze und Lehrmeinungen mit Subjekt-Objekt (Ich-Es)-Beziehungen im Gegensatz zu den

30. Martin Buber, Die Brennpunkte der jüdischen Seele, *Der Morgen* VIII/5 (1932), S. 375-384, hier S. 375 f.; jetzt in: MBW 9, S. 128-137, hier S. 128.

31. Ebd., S. 376; jetzt in: MBW 9, S. 129.

32. Ebd., S. 376 f.; jetzt in: MBW 9, S. 129.

33. Jetzt in: MBW 12, S. 87-160.

34. Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig: Insel-Verlag 1923; jetzt in: MBW 4.

dialogischen Subjekt-Subjekt (Ich-Du)-Beziehungen. Wahres religiöses Leben entfaltet sich nur im Leben der Ich-Du Begegnungen. Es ist kennzeichnend, dass »Religion als Gegenwart« nicht spezifisch jüdisch ist. In der Tat diente *Ich und Du* dazu, den »Dialog« als ein Erklärungsmodell einer generellen Theorie der Religion einzuführen. In seinen nachfolgenden Schriften stellte Buber das Judentum – wie es insbesondere in der Hebräischen Bibel und im Chassidismus gegenwärtig sei – als Beispiel für sein Verständnis des religiösen Glaubens als im Wesentlichen eines Lebens im Dialog dar.

Wie in seiner früheren Darstellung der jüdischen Religiosität versteht Buber den Dialog als religiösen Akt, nicht als Genugtuung einer persönlichen Spiritualität oder einer Suche nach ästhetischer Erbauung. Vielmehr ist der Dialog das Fundament einer genuinen Gemeinschaft:

Man dient eben Gott nicht mit dem Geist, sondern mit der ganzen Wesenswirklichkeit ohne Abstrich. Es gibt nicht ein Reich des Geistes und ein Reich der Natur, es gibt nur ein werdendes Reich Gottes, und Gott ist nicht Geist, sondern was wir Geist nennen und was wir Natur nennen stammt gleicherweise von dem beiden in gleicher Unbedingtheit überlegenen Gott, dessen Reich in der vollkommenen Einheit von Geist und Natur seine Fülle gewinnt.³⁵

Dem entsprechend sprach Buber nun nicht mehr von »jüdischer Erneuerung« sondern von »biblischem Humanismus«. Indem er auf das ursprüngliche Phänomen von Gottes Ansprache an den Menschen zurückgeht, »empfängt« der biblische Humanismus

die Sprache als *G e s c h e h e n*, als das Geschehen in der Gegenseitigkeit; so muß er denn auf ein Geschehen, und zwar auf ein Geschehen in der Gegenseitigkeit abzielen. Er meint nicht die in sich geschlossene Person, sondern die offene; nicht die Gestalt, sondern die Beziehung; nicht die Bewältigung des Geheimnisses, sondern die Unmittelbarkeit zu ihm; nicht den Denker und Meister des Worts, sondern seinen Hörer und Vollstrecker, seinen Beter und Künder. Und er meint nicht den vollkommenen Bau der Polis, nicht das freie und beherrschte Zusammenspiel der Glieder eines Staatsleibes, sondern die »Eda« [hebr.: eine Gemeinde oder ein Zeuge], die gegenwärtige Gemeinschaft all dieses Volks untereinander, zwischen Mensch und Mensch die echte Unmittelbarkeit der »Gerechtigkeit« und der »Liebe«, der »Holdschaft« und der »Treue«, – diese Eda aber als »Eda Gottes«, denn sich als Gemeinschaft erfüllend leistet das Volk dem Anspruch seines Herrn die rechtmäßige Antwort, es erfüllt das Wort. Personhaft und volkhafte erfüllt sich das Wort nicht im Gebild, sondern in der Bewährung.³⁶

35. Buber, Die Brennpunkte der jüdischen Seele, S. 380; jetzt in: MBW 9, S. 132 f.

36. Ders., Biblischer Humanismus, *Der Morgen* IX/4 (1933), S. 241-245, hier S. 245; jetzt in: MBW 13.

Bewährung ist ein übergeordneter Begriff in Bubers Philosophie der Religion und des Dialogs: die Beziehung des Menschen zu Gott wird nicht in »festen Formen« realisiert oder auch in dem Bekenntnis einer Lehre oder eines Dogmas, sondern nur in konkreten Situationen, die im Fluss des Lebens Akzente setzen. Biblischer Humanismus »erhebt« das Individuum nicht über »die Problematik des Augenblicks [...]; er will zum Standhalten in ihr, zur Bewährung in ihr erziehen.«³⁷ Buber wendet sich an die deutschen Juden, neun Monate nachdem Hitler zur Macht gekommen war, und ruft seine jüdischen Weggefährten auf: »Halte Stand, höre im Donner das Wort, gehorche, erwidre! Diese furchtbare Welt ist die Welt Gottes. Sie fordert dich an. Bewähre dich als Gottes Mensch in ihr!«³⁸

Dementsprechend war Buber ganz und gar gegen die Tendenz jüdischer Denker, in der Nachfolge zeitgenössischer philosophischer Schulen das Judentum als abstrakte rationale Lehre zu formulieren. Er war der Meinung, dass die »Urheber solcher Theorien übersehen, dass die religiöse Wahrheit keine begriffliche, sondern eine vitale ist, das heißt dass sie in der Sprachform nur angedeutet, dagegen erst im Leben des religiösen bewährenden Menschen, im Leben der religiösen bewährenden Menschengemeinschaft zulänglich kundgetan wird.«³⁹ In dieser Hinsicht war der neukantianische Philosoph und hervorragende Vertreter eines liberalen Judentums, Hermann Cohen (1842-1918) in erster Linie Bubers »Schwarzes Schaf« und deshalb der Gegenstand einer Anzahl kritischer Essays.⁴⁰

Nach seiner Emigration und Übersiedlung in das Mandatsgebiet Palästina im März 1938 verlagerte sich der Brennpunkt des biblischen Humanismus mehr und mehr auf die konfliktreiche Wirklichkeit des zionistischen Projekts, insbesondere in Hinsicht auf die schwierigen Beziehungen mit der arabischen Bevölkerung im Land. 1941 schrieb er einen Essay mit dem Titel »Hebräischer Humanismus«. Mit deutlicher Anspielung auf seinen früheren Essay »Biblischer Humanismus« beklagt er das »Versagen« des Zionismus, »in seiner herrschenden Form«: zu erkennen, dass die nationale Wandlung des jüdischen Volkes durch nichts anderes als den »ursprünglichen Geist Israels« vollendet werden könne.

37. Ebd.

38. Ebd.

39. Buber, Cheruth, S. 18; jetzt in: MBW 8, S. 117 f.

40. Vgl. »Philon und Cohen«, *Jüdische Rundschau*, 33. Jg., vom 17.8.1928, S. 463 und das Kapitel von *Gottesfinsternis* »Die Liebe zu Gott und die Gottesidee«; jetzt in: MBW 12, S. 192-193 u. 389-397.

Keine andere geistige Macht könne dies vollbringen als der »Urgeist Israels.«⁴¹ Dieser Geist sei in der Hebräischen Bibel überliefert und dessen Stimme könne daher immer noch gehört werden. Aber wenn wir diese Stimme nur verstehen als etwas, das »uns über unsere literarischen Großtaten, über unsere herrliche Geschichte, über unser stolzes Volkstum zu belehren« vermag, »bringen wir sie zum Schweigen.«⁴² Das ist es nicht, was die Stimme der Bibel uns zu sagen hat.

Was sie uns zu sagen hat und was an keiner anderen Stelle der Welt mit solch einer schlichten Gewalt zu erfahren ist, das ist: daß es Wahrheit und Lüge gibt, und daß Sinn und Bestand menschlichen Seins darin liegen, sich für die Wahrheit und gegen die Lüge zu entscheiden; daß es Recht und Unrecht gibt, und daß das Heil des Menschen daran hängt, daß er das Rechte erwähle und das Unrechte verwerfe.⁴³

Die biblische Lehre auf die Privatsphäre zu begrenzen und zu erlauben, dass das öffentliche Leben von Realpolitik bestimmt wird, werde am Ende das Versprechen des Zionismus vernichten, die geistige Wiederherstellung des jüdischen Volkes zu vollbringen. Deshalb betont Buber, dass er »den hebräischen Humanismus dem Nationalismus einer leeren Selbstbehauptung entgegenstelle«.⁴⁴

Buber gebraucht das Adjektiv »hebräisch« um das Missverständnis zu vermeiden, dass er, wenn er von Humanismus spricht, »irgendeine vage, allgemeine Menschlichkeit« befürworte.⁴⁵ Vielmehr bezeichnet »Hebräischer Humanismus« die religiöse Berufung des jüdischen Volkes. »Israel ist ein Volk wie kein anderes, denn es ist das einzige Volk in der Welt, das von seinem Anbeginn zugleich Nation und Glaubensgemeinschaft ist.«⁴⁶ Wenn es sich daher für einen »hebräischen Humanismus« ausspricht, wird es seiner ursprünglichen Berufung, ein Volk Gottes zu sein, gerecht und dadurch finden, dass es »der Menschheit etwas zu sagen und zu bringen« habe. Wie dieser Band der Martin Buber Werkausgabe bezeugt, hat Buber der universalen Botschaft des Judentums in seinen verzweigten Ausprägungen der jüdischen Renaissance, des Zionismus, der Hebräischen Bibel und des Chassidismus Sprache verliehen. Mit Bezug auf Letzteren hat er festgehalten:

41. Martin Buber, Hebräischer Humanismus, in: *Neue Wege*, 35. Jg. (1941), Heft 14, S. 1-11, hier S. 5; jetzt in diesem Band, S. 151.

42. Ebd., S. 5; in diesem Band S. 152.

43. Ebd.

44. Ebd., S. 7; in diesem Band, S. 153.

45. Ebd., S. 2; in diesem Band, S. 148.

46. Ebd., S. 7; in diesem Band, S. 153.

Es ist mir mehrfach nahegelegt worden, diese Lehre von ihrer, wie man gern sagt, »konfessionellen Beschränktheit« zu befreien und als eine ungebundene Menschheitslehre zu verkündigen. Das Einschlagen eines solchen »allgemeinen« Wegs wäre für mich die pure Willkür gewesen. Um das Vernommene in die Welt zu sprechen, bin ich nicht gehalten, auf die Straße zu treten, ich darf in der Tür meines angestammten Hauses stehenbleiben; auch das hier gesprochene Wort geht nicht verloren.⁴⁷

47. Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, S. 943; jetzt in: *MBW* 17, S. 314.

Eine Vorrede [zu *Reden über das Judentum*]¹

Die Reden, die in diesem Band gesammelt sind – die sieben Reden über das Judentum² und die Rede über Jugend und Religion³ – haben einen wesentlichen Gehalt gemeinsam, um dessentwillen sie, wenn ich selbst auch es erst allmählich erfuhr, gesprochen worden sind. Sie handeln im
5 Grunde alle vom Judentum als einem Phänomen der religiösen Wirklichkeit.

Um dies recht klarzumachen, sind sie hier vereinigt worden; denn mancher ungenaue, ja uneigentliche Ausdruck der frühen Reden klärt sich durch die späteren, meinem eignen Weg zur Klarheit gemäß. Da
10 ich aber die entscheidende Klarheit erst erlangte, nachdem (kurze Zeit nachdem) die letzte dieser Reden gesprochen war, obliegt es mir, ihnen eine Erläuterung vorauszuschicken, geeignet, alles bisher durch das Ungenaue und Uneigentliche begünstigte Mißverstehen aufzulösen, soweit
15 mein Wort dies vermag. Eine Erläuterung meine ich damit zu geben und nicht eine Berichtigung: da ich das, was mir widerfahren ist, nur als eine Klärung und nicht als eine Bekehrung bezeichnen darf. Eine Erläuterung aber auch und nicht eine Auslegung: denn zu der Klärung gehörte, daß sich mir eben meine Rede selber klärte und ich verstand, was ich zu sagen
20 gehabt hatte und was meinem unzulänglichen Sagen sich doch als Zulänglichkeit eingetan hat.

Die Reden handeln vom Judentum als einem Phänomen der religiösen Wirklichkeit. Das bedeutet, daß es eine religiöse Wirklichkeit gibt, die sich im Judentum und durch es kundgetan hat und um derentwillen,
aus deren Kraft und in deren Sinn das Judentum besteht. Es ist also nicht
25 zu fragen, was hier unter Judentum verstanden sei, Kultur oder Lehre, geschichtliches oder seelisches Wesen; denn diese und andere Teilbegriffe mögen in ihm umfaßt sein; aber eben nur aus der religiösen Wirklichkeit, die sich in ihm kundtut, kann es bestimmt werden, und jede Definition, die nicht sie einbezöge, verfehlte das Gemeinte. Eins freilich ergibt sich
30 daraus: daß unter Judentum nicht eine Abstraktion verstanden sein kann.

1. Zur Gesamtausgabe der Reden über das Judentum, die demnächst bei Rütten & Loening in Frankfurt a. M. erscheint.
2. Die ersten drei, von 1909-1911, veröffentlicht 1911 unter dem Titel »Drei Reden über das Judentum«; die zweiten drei, von 1912-1914, veröffentlicht 1915 in dem Buch »Vom Geist des Judentums«; die siebente, »Der heilige Weg«, vom Mai 1918, veröffentlicht 1918.
3. Von 1918, unter dem Titel »Cheruth« veröffentlicht 1919.

Ein Phänomen der religiösen Wirklichkeit – genügte es nicht zu sagen: ein religiöses Phänomen? Das wäre wieder ungenau. Denn mit »religiös« wird heutzutage wesentlich etwas bezeichnet, was sich in der »Innerlichkeit« begibt, sowie dessen Äußerungen, insofern sie eben auf die Innerlichkeit zurückwirken. Ich aber meine etwas, was sich zwischen dem Menschen und Gott, in der Wirklichkeit des Verhältnisses, der Wirklichkeit der Wechselwirkung von Gott und Mensch begibt. 5

Damit aber ist schon gesagt, daß ich mit »Gott« weder eine metaphysische Idee, noch ein sittliches Ideal, noch eine »Projektion« eines psychischen oder sozialen Gebildes, noch irgend etwas vom Menschen »Erschaffenes« oder im Menschen »Gewordenes«, sondern Gott meine. Den freilich der Mensch nicht anders als in Ideen und Gestalten »hat«; aber diese Ideen und Gestalten sind nicht ein Werk »freier Schöpfung«, sondern die Erzeugnisse gott-menschlicher Begegnungen, die jeweiligen Fassungen eines dem Menschen Widerfahrenden, die Fingerspuren des Geheimnisses. »Nicht Gott ist es, der sich wandelt, die Theophanie wandelt sich«, heißt es in der letzten dieser Reden. Theophanie aber ist kein Ort; sie geschieht am Menschen, und er hat seinen Anteil an ihr wie Gott den seinen. Gestalten und Ideen gehen aus ihr hervor; was aber in ihr sich offenbart, ist nicht Gestalt noch Idee, sondern Gott. Die religiöse Wirklichkeit heißt so, weil sie das ungeschmälerte Verhältnis zu Gott selber ist. Der Mensch hat Gott selber nicht; aber er begegnet ihm selber. 10 15 20

Unser Geschlecht ist geneigt, in der Religion eine eigentümliche Form der menschlichen Produktivität zu sehen, die eben zu einer regelrechten Kulturepoche mit gehört, ohne die das Geistesleben eben unvollständig wäre, und die im übrigen von ihrer Zeit »morphologisch« bestimmt ist; Gott als »Objekt« der Religion wird demgemäß als das Produkt einer halbkünstlerischen Weltdeutung betrachtet, eine Fiktion, die man sowohl ihres ästhetischen Wertes als ihrer mannigfaltigen wohltätigen Wirkungen wegen – Stärkung des Lebensmuts, Befestigung der Moral, Beglaubigung des Geistes – als erhaltenswert billigen darf. Aber das, woraus alle Religion lebt, die religiöse Wirklichkeit, geht der Morphologie ihres Zeitalters voraus und übt die entscheidende Wirkung auf sie; sie dauert im Kern der von der Kultur und ihren Phasen morphologisch bestimmten Religion fort, so daß diese in doppeltem Einfluß steht, einem kulturhaft begrenzenden von außen und einem ursprunghaft entgrenzenden von innen; sie wirkt von dem Augenblick an, wo sie sich einer Religion einverleibt hat, wohl nicht mehr direkt, aber eben durch diese auf alle Bereiche des Lebens; – die Theophanie zeugt die Geschichte. Gäbe es aber die religiöse Wirklichkeit nicht, gäbe es Gott nur in einer Fiktion, so wäre es eine Anstandspflicht des Menschentums, sie zu vernich- 25 30 35 40

ten; denn ich kann mir nichts Schaleres und Unanständigeres denken als das sanktionierte Fingieren Gottes; und einer, der programmatisch so verfährt, »als ob es einen Gott gäbe«, verdiente (im Gegensatz zum recht-schaffenen Gottesleugner), daß Gott so verführe, als ob es ihn, den Fin-gierer, nicht gäbe.

Ungenau ist somit das Wort der fünften Rede, ob Gott »transzendent« oder »immanent« sei, sei nicht eine Sache Gottes, sondern eine Sache des Menschen. Es ist, in der Wirklichkeit der Geschichte betrachtet, die Sache der Theophanie, an der Gott und Mensch Anteil haben. Es ist, in der Wirklichkeit des persönlichen Lebens betrachtet, die Sache des Verhält-nisses zwischen Gott und Mensch, das, wenn es wirklich ist, Wechselwir-kung ist. Ein Beispiel, das für beide, geschichtliche und persönliche Wirklichkeit gilt: Der Leidende will nicht von Gott getröstet werden, er will ihn in der Leidenssubstanz selber kosten; er »will«, sage ich, aber daß er es wollte, erfährt er erst in der Erfüllung: da ihm Gott nicht von drü-ben zuspricht, sondern sich von hüben, als der »Funke« in der »Schale«, als die Ruach im Tohu, als das ewige Leben im zeitlichen Vergehen ihm zuteilt. Die Theophanie, die das befreite Volk zur Landnahme rüstet, ge-schieht in niederfahrender Gewalt, und das irdische Ereignis, Blitz und Bergesfeuer, erscheint im Zeichen der Bewegung von »oben« nach »un-ten«, in der Transzendenz des Worts. Aber es gibt eine Theophanie des Exils, des Nimmerverworfenenseins in der Schmach und Erniedrung; nicht aus der Wolke zuckt da die Offenbarung herab, aus den niedern Dingen selber, im Verströmen der Alltage flüstert sie uns an, ganz nah, ganz hü-ben ist sie lebendig, mitverbannt, mitharrend wohnt die Schechina bei uns, unser Leiden heilt und heiligt sich an der Immanenz des Worts. Das ist die Geschichte Israels, wie es die Geschichte der menschlichen Person ist, aber es ist wohl die Geschichte der Welt, das von ihr, was wir bisher zu lesen und zu schreiben bekommen haben.

Uneigentlich ist somit ferner der Satz der zweiten Rede, »dieser Gott« sei aus dem Streben nach Einheit hervorgegangen. Hervorgehen kann nicht »Gott«, nur Gottgestalt, »Gottesidee«, und auch sie nie aus dem Menschlichen, nur aus dem Aneinanderrühren von Göttlichem und Menschlichem, aus der Begegnung. Wohl gibt es nie eine rechtmäßige »Konzeption«, eine Empfängnis also, ein Gestaltwerden Gottes ohne die äußerste mitbildende Teilnahme der Beschaffenheit einer Menschenper-son, einer Volksperson, ohne deren besondere, in letzter, passionhafter Aktion ausbrechende Bereitschaft, aber was da am Werk ist, das ist eben nicht etwas in sich Kreisendes, eine mythenauswerfende Phantasie, ein Hinausstellen reifer Gebilde aus der Seelenwerkstatt in die zeiträumliche Unendlichkeit, es ist das redliche Auf-Gott-zu, der rückhaltlose Hin-

schwung, die Entgegenkunft des Menschen. Mythos, wo er dies wirklich, also andres und Größeres als Fabel ist, ist Bericht, den nicht der Mensch sich, der vielmehr dem Menschen sich einbildet, freilich eben dieser vom glühenden Farben- und Formtrieb durchwirbelten Wesenheit Mensch; Gottesbilder entstehen nicht im Gehirn, sondern im Auge, in des vollständigen Menschenwesens Augenkraft, die durch ein welthaftes Gesicht, etwa das irdische von Blitz und Bergesfeuer, von einem göttlichen Strahl getroffen wird – nicht also in einem einsamen Seelenkern, sondern an der aufgetanen Wesensfläche, die freilich auf menschliche Art spiegelt, aber das, was anderes ist als der Mensch. Das Geheimnis überläßt uns nur dann uns selber, wenn wir ohne persönliche Wesenshandlung uns mit ihm als mit dem »unauflösbaren Rest in der Erscheinung« oder mit der »innersten Subjekthaftigkeit des Denksubjekts« oder dergleichen zu befassen unterfangen: – wenn wir ihm entgegengehen, ihm gegenüber-treten, es ansprechen, hat es uns das gleiche getan, und das entgegen-kommende Geheimnis heißt unser Heil.

Ich meine also keineswegs, wie mir kürzlich in einer publizistischen Fehde zwischen zwei Gruppen der deutschjüdischen Jugendbewegung zugeschrieben wurde, daß Gott »später« sei als das religiöse Erlebnis des Individuums oder des Volkes. Das »Erlebnis« geht mich nur noch insofern an, als es Ereignis ist, mit anderm Wort: als es mit dem wirklichen Gott zu tun hat. Die Gott-Verseelungen, die mit »Vergottungs«-Gefühlen ausgestatteten Seelenüberschwänge des aus der vollständigen Wirklichkeit losgeschnittenen Selbstmenschen sind mir nur noch perspektivisch merkwürdig, wie ein Seiltanz zwischen zwei Klippen; was sich am Rande begibt, in der Sphäre, deren Reiz und Zauber darin besteht, das schwindlige Nichts zu meistern, ist immer merkwürdig und niemals wichtig; und letztlich ahne ich in dieser wunderlichen ereignislosen Erlebnishaftigkeit eine mehr als psychische, eine kosmische Perversion. 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 religiöse Leben, das heißt auf das vollständige Leben des Menschen, des Volkes, im wirklichen Umgang mit Gott und der Welt. Die »Verabsolutierung« des Menschlichen bedeutet dessen Herausreißen aus dem vollständigen Leben, aus der Wirklichkeit; und habe ich je – soviel ich weiß, unwissentlich – zu ihrer Förderung beigetragen, so obliegt es mir nun, um so nachdrücklicher auf die Dimensionen der Wirklichkeit hinzuweisen.

Es ist daher noch zum dritten der Begriff klarzustellen, der zwar letztlich nicht uneigentlich oder ungenau ist, aber an einigen Stellen dieser

Reden ins Ungenaue oder Uneigentliche geraten ist – der Begriff der »Verwirklichung Gottes«. Dieser Ausdruck, den ich in einem fundamentalen, noch klarzulegenden Sinn verantworten darf, wird uneigentlich, wenn, wie in der ersten Rede, davon gesprochen wird, Gott aus einer
 5 Wahrheit zu einer Wirklichkeit zu machen; denn so kann er zu der schillernden Meinung verführen, Gott sei eine »Idee«, die erst durch den Menschen »Realität« werde, und weiter zu der hoffnungslos verkehrten, Gott sei nicht, sondern werde – im Menschen oder in der Menschheit. Hoffnungslos verkehrt nenne ich eine solche, heute in allerlei Varianten
 10 auftretende Meinung, nicht als ob mir ein göttliches Werden in der Immanenz nicht gewiß wäre, sondern weil wir nur aus der Urgewißheit des göttlichen Seins den Geheimnis-Sinn göttlichen Werdens, das Sichzuteilen Gottes an die Schöpfung und seine Teilnahme an dem Schicksal ihrer Freiheit, zu berühren vermögen, ohne jene Urgewißheit aber nur ein verblasener Mißbrauch des Gottesnamens walten kann.

Berechtigt dagegen erscheint das Wort von der Verwirklichung zu- nächst, wenn und solange wir unter Wirklichkeit einen »Beziehungsbegriff des Denkens auf die Empfindung« verstehen, mit Cohen, der denn auch (in seinem letzten und bedeutendsten Werk, der »Religion
 20 der Vernunft aus den Quellen des Judentums«) folgert, Gott könne keine Wirklichkeit haben. Denn dann ist es die Berufung unsres Menschseins, die Entzweiung von Sein und Wirklichkeit zu überwinden, das Göttliche in der empfindbaren Welt aufkeimen, wachsen, reifen zu lassen. Wie könnten wir dulden, daß der Erdboden, in den wir versenkt sind, dem
 25 Leben Gottes verschlossen bleibe?

Aber müßten wir es nicht dulden, wenn Sein und Wirklichkeit unbedingt getrennt wären? Gäbe es dann für uns etwas zu tun als zu warten, bis Gott eine neue, eine einige Seinswirklichkeit schafft? Wären wir dann nicht berufen und gelähmt zugleich?

Wir merken, daß so das Lösungswort unsrer Berufung nicht richtig
 30 ausgesprochen wird. Und in der Tat, wir dürfen bei dem Begriff einer relativen, gottfernen Wirklichkeit nicht stehenbleiben. Wir dürfen es nicht, weil dieser Begriff nicht von der Gott-Welt-Fülle herkommt, in der wir leben, uns regen und sind, sondern von einer Einschränkung
 35 unsres Lebensverhaltens; er geht von einer Scheidung zwischen dem »denkenden« und dem »empfindenen« Verhalten des »Subjekts« aus und macht aus dieser psychologisch relativen Zweiheit von Funktionen eine absolute Zweiheit von Sphären, so absolut, daß die eine von ihnen dem Anhauch Gottes wesensnotwendig entzogen bleibt.

40 Gehen wir nicht von der künstlichen Enge des »Subjekts« aus, sondern fassen wir uns in der wirklichen Gott-Welt-Fülle, in der wir leben, dann

erkennen wir, daß »Gott verwirklichen« bedeutet: Gott die Welt zu einem Ort seiner Wirklichkeit bereiten; der Welt beistehen, daß sie gottwirklich werde; mit anderm, heiligem Wort: die Wirklichkeit einen. In diesem unsern Dienst am Werden des Reichs erscheint die Entgegenkunft des Menschen zu welthaftem Wirken erhöht. 5

Vermögen wir so viel? Wir vermögen unsern Anteil an dem einen, um dessentwillen wir auf Erden sind; dem einen, das Gott ohne uns nicht vermögen will.

Alle Menschen kennen irgendwie, noch so dumpf, diese Berufung unsres Menschseins. Aber einst erfuhr ein Volk sie, als Volk, an ihr zum Volk werdend, bewahrte seine Kenntnis unverbrüchlich, allem Makel, aller Schwäche, allem Versagen zum Trotz. 10

Alle Menschen wissen irgendwann, noch so flüchtig, um die Begegnung. Aber eine Menschenart weiß darum in der Dauer – nicht in den Gnaden allein, in allen Stürzen, und bis in jeden Augenblick des Zerfallens, mit der Wesensgewißheit des lebendigen Gewissens. 15

Alle Menschen kommen Gott irgendwo, in irgendeiner Einsamkeit ihres Schmerzes oder ihres Gedankens, nah; es gibt keinen unverwundbaren Heiden. Aber der Jude wagt es, weltverhaftet, welteingebannt zu Gott in der Unmittelbarkeit des Ich und Du zu stehn – eben als Jude. 20

Das ist die Urwirklichkeit des Judentums.

Diese Schar hat einst als erste, wie vor ihr nur der Einzelne, dem Sprechenden geantwortet. Sie wird nach all ihrem Versagen, inmitten ihres Versagens nicht ablassen, sich neu für die Zukunft seines Wortes zu bereiten. 25

Der wahre Lehrer

Zum Gedächtnis A. D. Gordons.

Unter denen, die uns etwas zu lehren haben, stehen die meisten gleichsam mit erhobenem Zeigefinger da, als versicherten sie uns: »Was ich
5 euch jetzt sagen werde, das habt ihr bisher noch nicht gewußt!« Man bekommt geradezu den Eindruck, die Wahrheit, die sie verkünden, sei noch nicht dagewesen, ehe sie sie gedacht haben. Dieser Eindruck macht es mir schwer, ihnen ihre Lehre, und sei sie noch so weise, zu glauben.

Aber es gibt andere, die lächeln uns an: »Wie, das wißt ihr noch nicht?
10 Ach, ihr wißt es wohl, ihr habt es nur vergessen – laßt euch daran erinnern, was ihr wißt!« Sie behandeln die Wahrheit nicht als etwas Neuentdecktes, sondern als das Ewige und Selbstverständliche, was man nur, eben weil es ewig und selbstverständlich ist, gar zu leicht vergißt. Ja mehr noch: sie tragen ihre Lehre nicht einmal richtig vor, sie reden beiläufig
15 von ihr, als sei nichts Besonderes dran – nun eben wie man von dem Selbstverständlichen redet, auch wenn es das Ewige ist. Und nur zuweilen reden sie von ihr mit Worten: zumeist redet nur die Art, wie ihr Spaten die Scholle zerschlägt, wie ihr Auge an den Sternen ruht, all ihr unwillkürliches Leben redet von der Lehre. Ich muß ihnen glauben, ihrem
20 Schweigen mehr noch als ihrem Wort, – weil ich ihnen vertrauen muß. Die ewige Wahrheit erweist ihre Selbstverständlichkeit an ihnen.

Im Anfang

Die ersten Worte der Schrift »Im Anfang schuf Gott« haben unsere Weisen so gedeutet: »Um des Anfangs willen – um der Thora willen, die Anfang genannt ist, um Israels willen, das Anfang genannt ist.« Eins der weisesten chassidischen Bücher, der »Raw Jewi«, aber führt die Deutung aus: »Gott verlangt vom Menschen nur das Anfangen: dass er anfangs das Rechte zu tun, und Gott wird ihm helfen es zu vollenden, denn ohne Hilfe von Gott kann man ja nichts zu Ende führen. Wenn aber Gott ihm hilft, womit dient er Gott? er hat ja selber nichts getan! Damit verhält es sich so: Das Wesen des Dienstes ist eben das Anfangen, da gehört die Tat dem Menschen; dann aber ist sie nicht mehr sein, denn vom Himmel wird ihm beigestanden. Das ist der Sinn des Wortes »Im Anfang«: um des Anfangens in allem Rechttun willen hat Gott die Welt erschaffen.«

Wie tief werden wir durch diese Lehre belehrt! Es gibt also etwas, was uns in Wahrheit zugewiesen ist, was wir und nur wir selber zu tun vermögen, was niemand, auch Gott nicht, uns abnehmen kann. Dieses eine zu tun – und immer wieder zu tun – sind wir da, das ist mit uns gemeint, das ist unser und aller Schöpfung Sinn.

Es kommt also nicht darauf an, ein »Ideal« zu verkünden und seine Erfüllung zu fordern, zu verfechten und abzuwarten, sondern darauf, an jedem Morgen mit der Verwirklichung des Rechten neu zu beginnen, ohne zu wissen, wie weit man heute kommt, wissend, dass es am nächsten Tag erneuten Anfang gilt, – und dass in diesem All-Tag verborgen unser Vollenden und unsere Vollendung ruht.

Wird Zion Gottes Werk oder der Menschen Werk sein? Es kann nur Gottes Werk sein; und es kann sein Werk nur sein, wenn es der Menschen Werk ist.

Nachahmung Gottes

I.

In Platons »Theaitetos«¹ erklärt Sokrates, das Übel könne nie aus unsrer Welt schwinden. Es sei als der Gegensatz zum Guten vonnöten, habe aber
5 in der Welt der Götter keinen Platz und müsse daher in der der Menschen hausen. Darum eben sollten wir eilen, von hier dorthin zu entfliehn. Der Weg dieser Flucht aber sei, Gott so ähnlich zu werden als wir vermögen; und dies bedeute, durch Wissen gerecht und fromm zu werden.

10 Man hat, wohl mit Recht, diese Lehre auf die pythagoreische Schule zurückgeführt, der das Wort »Folge dem Gott nach« zugeschrieben wird² und von deren Stifter es heißt³, sein und der Seinen ganzes Leben sei auf dieses eine gerichtet gewesen; auch den Begriff der Nachfolge gebraucht Platon ja wiederholt, so wenn er, im »Phaidros«⁴, sagt, die Seele allein,
15 am besten dem Gott nachwandle und sich ihm angleiche, schaue das wahre Sein.

Was hier mit der Nachfolge Gottes, dem »Gleichniswerden« gemeint ist, verstehen wir erst ganz, wenn wir uns die pythagoreische, von Platon ausgebildete Konzeption der Seelenwanderung vergegenwärtigen. Die
20 Seele ist ein gefallenes götterartiges Wesen, das zur Strafe für seine Schuld in die Grabkammer des Leibes geschlossen worden ist und durch die Leiber von Tieren und von Menschen wandern muß; reinigt sie sich auf diesem Weg und gewinnt Gottähnlichkeit wieder, dann löst sie sich vom Zwang des Wiedereintritts in das körperhafte Leben und geht von
25 neuem in die Götterwelt ein. Gott also ist das Vorbild der sich zur Heimkehr läuternden Seele.

Gott – was ist dies aber für ein Gott? Wenn diese Philosophen, von Pythagoras bis auf Platon, »Gott«, »der Gott« sagen, was meinen sie damit? wen meinen sie? Um ihm nachzuahmen, muß man ihn kennen –
30 wer ist er? »Zeus, der große Führer im Himmel«, sagt Platon in dem angeführten Phaidros-Abschnitt; aber wer ist Zeus?

Worauf wir uns, wenn wir uns so befragt haben, zuerst besinnen, ist das Phidias-Bild des Thronenden aus Gold und Elfenbein, den Öllaubkranz auf dem Haupt, die Siegesgöttin in der Rechten, in der Linken das

1. 176 B-D.
2. Stobaeus Eclogae ed. Wachsmuth II. 249, 8.
3. Jamblichus Vita Pythagorae 137.
4. 248 A.

aus allen Metallen getriebene Szepter mit dem Adler, Tiergestalten und Blüten auf dem Gewand; das Bild, das, wie Pausanias¹ erzählt, der Gott selbst, auf des Bildners Gebet, durch einen Donnerschlag bestätigte. Woher aber nahm Phidias die Gestalt? Die Überlieferung² läßt ihn auf die Frage nach dem Modell antworten, er habe sich an das Modell gehalten, das jene berühmten Verse Homers³ von dem mit den dunkeln Brauen winkenden Herrscher darstellen, dem die ambrosischen Locken vom unsterblichen Haupte wallen. Wenn man an all die Erzählungen derselben Ilias denkt, wo Zeus sich eher wie ein tobender urweltlicher Riese als wie der majestätische Olympier gebärdet⁴, fühlt man, wie sehr in dem Werk der klassischen Bilderei die Macht der künstlerischen *Auslese* walte. Und von hier aus versteht man, daß Zeus das sich durch Ausscheidung alles Unzulänglichen vollendende Wunschgebild der griechischen Sehnsucht nach der Vollkommenheit ist. Die Phantasie, die um die Gestaltung ringt, entreißt ihn seiner ursprünglichen – in Erscheinungen wie dem schlangenleibigen Zeus Ktesios fortlebenden – Dämonie, sondert alles Gestaltwidrige von ihm, bis das reine Gebild ganz sichtbar geworden ist. Zwar hat, schon ehe dies geschah, die Sehnsucht nach der Vollkommenheit, auch in der Gestalt keine Stillung findend, das erhabene Wort gesprochen (in den »Heliaden« des Äschylos)⁵, das die Gestalt auflöst: »Zeus ist Alles und was Allem überwaltet«; und von hier führt ja der unaufhaltsame Weg zur völligen Auflösung der Person, ja der Substanz selber in jenem Gebet, das Euripides der Troerkönigin in den Mund legt⁶: »Wer du auch seist, der Kenntnis schwer erfaßlich, Zeus, – Not des Werdens oder Menschengestalt, ich fleh zu dir!« Aber die Plastik, die treueste Werkmeisterin der griechischen Idee, trotz deren Schicksal und macht, um die auflösende Aktion der Tragiker unbekümmert, die Gestalt endgültig sichtbar und damit nachahmbar. Nun erst kann aus der pythagoreischen »Nachfolge« die platonische Mimesis werden. So »unsinnlich« der Platonismus, zumal der spätere, seinen Gott meinen mag, er kann ihn von der Sinnlichkeit des Phidias, der die Gestalt vollendete, nicht losbinden; die Vorbildlichkeit des Gottes bleibt in seiner Bildlichkeit, seiner Wunschbildlichkeit begründet. Der Grieche kann nur nachahmen, was er gemacht hat.

1. V II.

2. Strabo VIII 353.

3. Ilias 1, 527.

4. z. B. 1, 580; 14, 276; 15, 18.

5. Frg. 70.

6. Troerinnen 884.

II.

»Werdet nun Nachahmer Gottes, als die lieben Kinder, und wandelt in Liebe, gleichwie der Christus euch geliebt hat«, heißt es in dem dem Apostel Paulus zugeschriebenen Brief an die Epheser.¹ Die Nachahmung Gottes ist für das Christentum identisch mit der Nachahmung seines Stifters, der ihm die Gottheit in einer Menschengestalt und in einem Menschenleben abbildlich darstellt; was das Johannesevangelium² den Stifter selbst in den Worten aussprechen läßt: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.« Diese Worte, mit dem wiederholten Anruf »Folge mir nach!«³ zusammengenommen, geben den Grundsinn jener Tendenz, die als *imitatio Christi* bezeichnet worden ist. Sie hebt in der Frühzeit des Christentums an, erreicht nach mehr als einem Jahrtausend ihre Höhe, den reifen literarischen Ausdruck freilich erst später (im 15. Jahrhundert), um seither nur noch in vereinzelt und vereinsamten Lebensläufen fortzuwirken.

Für Anfang und Gipfelung der Tendenz möge je ein Beispiel genügen.

Polykarp, Bischof von Smyrna in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, ein Mann, der ohne bedeutende Gaben des Geistes, offenbar nur durch die Entschiedenheit und Zuverlässigkeit seines Wesens, so wichtig erschien, daß der große Ignatius ihm schrieb, die Zeit begehre nach ihm, um zu Gott zu gelangen, fordert in seinem Brief an die Philipper³ diese auf, Nachahmer der Geduld, richtiger der Erduldungsbereitschaft Jesu zu werden. Die Kunde von dieser nachzuahmenden Eigenschaft und ihren Taten hat Polykarp nicht aus der schriftlichen Tradition allein übernommen, sondern er hat sie in seiner Jugend im Umgang mit Augenzeugen des Lebens seines Meisters empfangen.⁴ Und diese Kunde setzt sich in ihm nicht bloß in die Forderung um, sie bestimmt sein eignes Leben und Sterben; von seinem Verhalten vor seinem Martyrium heißt es⁵, er sei, als er vom Pöbel ins Amphitheater »zu den Löwen« herbeigeheischt wurde, weder geflohen, noch habe er sich selbst ausgeliefert, sondern er habe sich auf ein Landgut begeben und da verweilt, »um verraten zu werden«, wie man es ihm von Jesus erzählt hatte. So hat denn seine Gemeinde ihn in einem Schreiben über seinen Tod⁶ unter die »Zeugen und Nachahmer« gezählt.

1. 5, 1.

2. 14, 9.

3. 8, 2.

4. Irenäus bei Eusebius, Kirchengeschichte V 20.

5. Martyrium Polycarpi 1, 2.

6. Eusebius IV 15.

Die Tendenz der Nachahmung erfüllt sich in Franz von Assisi. »Die Nachfolge des armen Lebens Christi« ist die Losung seines Ordens; im Eingangsabschnitt der ersten Regel, die er für den Orden niederschrieb, bezeichnet er als dessen Absicht, den Fußspuren Jesu zu folgen. Seine eigene Person steht von der Bekehrung an im Vollzug dieser Absicht, bis zur äußersten Unmittelbarkeit des Mittuns und Miterleidens. Aber was in diesen mehr als tausend Jahren aus der Tendenz geworden ist, zeigt sich offenkundig in der Darstellung seines Lebens durch die Legende. Von der Abschilderung der Ähnlichkeit seiner Erscheinung mit der Jesu über all die großen und kleinen, oft auch ins Kleinliche durchgeführten »Entsprechungen«, bis zu den an die Stigmatisation, als an das Leibhaftwerden der Tendenz, anknüpfenden Wundergeschichten macht sie Franziskus zum *signaculum similitudinis vitae Christi*.¹ An die Stelle des ethisch-religiösen Antriebs zur Nachfolge ist hier eine Verwandlung, ein mystisches, ja im Einzelnen geradezu magisch anmutendes Angeglichenwerden getreten, an die Stelle des *Christo conformiter vivere* (Bonaventura um 1263) das Register der miraculösen *conformitates* (Bartholomaeus de Pisis 1385, dessen *Liber conformitatum* Luther bekanntlich als »der Barfuser Münche Eulenspiegel und Alcoran« bevorwortet hat).

Aller christlichen *imitatio* Kern aber ist doch eine Erinnerung; das Überliefertwerden eines Gedächtnisses durch die Generationen; daß die Überlieferung das Überlieferte »mythisiert«, tut ihrem Kerncharakter keinen Abbruch. Und zwar geht es um das Gedächtnis eines Lebenslaufs, des Ablaufs eines Menschenlebens. Diese Doppeltatsache – Lebenslauf und Erinnerung – hebt die christliche Nachahmung von aller griechischen völlig ab. Es ist dem Griechen (trotz Platons² unwilliger Bemerkung über die Kreter, die Zeus in bedenklichen Sitten »nachfolgten«) nicht beigefallen, das, was sein Mythos von seinem höchsten Gott erzählte, in die Vorbildhaftigkeit der Gestalt irgend einzubeziehen; ja, all das mußte abfallen, um die Gestalt zum Vorbild zu machen; aber es konnte auch abfallen, eben weil der Grieche mit Zeus nicht durch eine Erinnerung verbunden war. Für den Christen ist der menschliche Lebenslauf, der ihn als Christen begründet hat, maß- und mustergebend; er ahmt nicht ein Bild nach, sondern eine Lebensgeschichte.

Eine große Frage tut sich von dieser Einsicht aus freilich erst recht auf: inwiefern kann diese Nachahmung eines Menschenlebens eine Nachahmung Gottes bedeuten? Darauf antwortet die Kirche mit dem Dogma

1. Ubertinus de Casali, *Arbor vitae crucifixae* (1312).
2. Gesetze 636 D.

der Menschwerdung. Aus den frühchristlichen Gemeinden antworten andere Stimmen. Die klarste wohl ist die des (oben angeführten) Ignatius von Antiochia. Er schreibt an die Philadelphier¹: »Werdet Nachahmer Jesu Christi, wie er Nachahmer ward seines Vaters«. Das erinnert wunderbarlich an das Wort Pauli an die Korinther²: »Werdet meine Nachahmer, gleichwie ich Christi«. Die Nachahmung wird durch Zwischenglieder erleichtert, ermöglicht. Wir brauchen uns nur aus der Indirektheit in die Direktheit, aus der Nachahmung Jesu in seine Nachahmung unseres Vaters zu versetzen, und wir stehen auf jüdischem Boden.

10

III.

Die Nachahmung Gottes, nicht des Wunschgebilds, sondern des wirklichen Gottes, und nicht eines menschengestaltigen Mittlers, sondern Gottes selber, ist die zentrale Paradoxie des Judentums.

Eine Paradoxie – denn wie vermöchte der Mensch den Unsichtbaren, Unfaßbaren, Gestaltlosen, nicht zu Gestaltenden nachzuahmen? Man kann doch nur nachahmen, wovon man eine Vorstellung – gleichviel, ob eine Phantasie- oder eine Erinnerungsvorstellung – hat; aber sowie man sich von Gott eine Vorstellung macht, ist es ja nicht mehr er, den man sich vorstellt, und eine Nachahmung, die sich darauf gründete, wäre keine.

20 Worauf kann sich die Nachahmung Gottes gründen?

Die Antwort der jüdischen Lehre, soweit wir sie aus ihrem agadischen Ausdruck erschließen dürfen, ist:

Sie gründet sich darauf, daß wir bestimmt sind, ihm zu gleichen.

25 Die Rede Mose (V. M. 1, 10): »Und so seid ihr heut wie die Sterne des Himmels an Menge«, deutet der Midrasch³, indem er das durch »Menge« übersetzte Wort **כך** in seinem Sinn als »Herr, Meister« auffaßt: »Heute seid ihr wie die Sterne, aber im kommenden Sein ist es euch bestimmt, eurem Herrn zu gleichen.« Und in noch stärkerer Sprache ergänzt der Midrasch⁴ einen andern Satz desselben Buchs (4, 4): »Und ihr, die ihr
30 dem Herrn, eurem Gott, anhanget, ihr lebt alle heute«, folgendermaßen: »In dieser Welt hangt Israel Gott an, aber im kommenden Sein werden sie sein und gleichen«.

1. 7, 2.

2. I 11, 1.

3. Debarim Rabba zur Stelle.

4. Pesikta Rabbati ed. Friedmann 46 b.

Aber ist damit das Kommende vom Gegenwärtigen, die »Welt der Vollendung« von der des Mangels so getrennt, daß keine Brücke des Sinns mehr von hier hinüber zu führen scheint? Daß wir Gott gleichen sollen, ist uns schlechthin unbegreiflich; aber greifbar wirklich ist uns, daß wir ihm ungleich sind, wie eben solch ein »aus Staub der Erde« geknetetes Figürchen dem Schöpfer aller Dinge ungleich sein muß. Welches Tun des Menschen könnte den Abgrund zwischen jenem Gleichen und dieser Ungleichheit auch nur zu einem Teil füllen?

Die Lehre bleibt jedoch nicht bei der Verheißung stehen.

»Wisset«, heißt es im 100. Psalm, »der Herr ist unser Gott, er hat uns gemacht, ihm gehören wir zu.«¹ Dazu bemerkt² Rabbi Acha, ein Zeitgenosse Kaiser Julians, der wundersame Mann, der bei Hochzeiten die Braut auf seine Schulter setzte, um so den frommen Tanz mit ihr zu tanzen, und bei dessen Tod, wie es heißt, die Sterne am Tag gesehen wurden: »Er hat uns gemacht, und auf ihn zu vollenden wir unsere Seelen.«

Wir vollenden unsre Seelen auf Gott zu. Jenes Gott-»Gleichen« ist also nicht etwas mit diesem unsrem irdischen Leben Unverbundenes, es ist dieses unsres Lebens Ziel, wenn eben unser Leben ein Vollenden unsrer Seelen auf Gott zu ist. Und, so dürfen wir wohl hinzufügen, die Vollendung einer Seele wird ihre Gottgleiche genannt, die ja kein Gleichsein bedeutet, sondern: daß diese Seele die ihr zugeteilte Ebenbildlichkeit verwirklicht hat. Wir vollenden unsre Seelen auf Gott zu, das heißt: jeder, der dies tut, vollendet seine Ebenbildlichkeit, seine Jechida, seine »Einzige«, seine Einzigkeit als Gottes Ebenbild.

»Denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht.« Darauf gründet sich die Nachahmung Gottes. Wir sind bestimmt, ihm zu »gleichen«, das heißt: das Bild, in dem wir erschaffen sind und das wir in uns tragen, aus uns zu vollenden, um – nicht mehr in diesem Leben – seine Vollendung zu erfahren.

Das Judentum, das am stärksten den Wirklichkeitsernst der Erschaffung des Menschen durch Gott erfaßt hat, hat auch die Bedeutung der Ebenbildlichkeit für das Leben des Menschen am reinsten erkannt. Davon zeugt das von uns noch lange nicht in seiner ganzen Tiefe aufgenommene Wort Rabbi Akibas³: »Ein Liebling ist der Mensch: er ist im Bilde Gottes erschaffen worden; aber in einer besondern Liebe wurde ihm kundgetan, daß er im Bilde Gottes erschaffen worden ist.« Daß unsre

1. Nach dem קרי ist nicht לא sondern לו zu lesen.
 2. Bereschith Rabba zu 49, 29.
 3. Sprüche der Väter III.