

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 20 (1952-1953)
Heft: 2

Artikel: Martin Buber als Klassiker
Autor: Kerényi, Karl
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-759299>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MARTIN BUBER ALS KLASSIKER

Von Karl Kerényi

Dieser Hinweis auf Martin Buber — ein Hinweis, dessen nicht er bedarf, wohl aber diejenigen, die ihn nur als Religionshistoriker, Philosophen, Lehrer, Interpreten und Uebersetzer von höchster Zuständigkeit und Sprachkunst kennen — legt sich selber eine Beschränkung auf, wenn er auf alles andere verzichtet und nur das in ihm zeigen will, wodurch er bereits in die Reihe unserer Klassiker gehört.

Es würden eigentlich einige einzelne Hinweise auch genügen, um die Augen dafür zu öffnen. Man nehme eine Jugendarbeit von Buber in die Hand: die deutsche Auswahl aus den Reden und Gleichnissen des Tschuang-Tse (wieder veröffentlicht in der Manesse-Bibliothek der Weltliteratur 1951). Die Uebersetzung — aus englischen Werken, mit Hilfe chinesischer Mitarbeiter — hat noch kaum die Zuständigkeit der Buberschen Verdeutschungen hebräischen Schrifttums. Man lese aber die Studie, die als Nachwort folgt. Sie versucht die drei Grundmächte zu bestimmen, in denen sich der weisende Geist des Morgenlandes aufbaut und von denen der Okzident nur zwei — Wissenschaft und Gesetz — schöpferisch besitzt:

Die «Wissenschaft» umfaßt alle Kunde von einem Sein, irdischem und himmlischem, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Seins zusammenschließen, die der Gegenstand der Wissenschaft ist. Das «Gesetz» umfaßt alles Gebot eines Sollens, menschlichen und göttlichen, die niemals und nirgends voneinander geschieden sind, sondern sich zur Welt des Sollens zusammenschließen, die der Gegenstand des Gesetzes ist... Zur Wissenschaft und zum Gesetz tritt als die dritte Grundmacht des morgenländischen Geistes die Lehre. Die Lehre umfaßt keine Gegenstände, sie hat nur *einen* Gegenstand, sich selber: das eine, das nottut. Sie steht jenseits von Sein und Sollen, von Kunde und Gebot; sie weiß nur eins zu sagen: das Notwendige, das verwirklicht wird im wahrhaften Leben.

Vom Augenblick an, wo Buber die «Lehre» zu bestimmen beginnt («... sie hat nur *einen* Gegenstand, sich selber...»), stockt dem Leser, selbst wenn er als Okzidentale gerade dieser «Grundmacht» nicht besonders zugeneigt ist, der Atem: da schlug es ein, wie ein Blitz, da *trifft* es — sachlich und sprachlich. So spricht ein Klassiker, keiner vom Orient, nicht einmal ein biblischer oder ein

späterer Autor hebräischer Sprache, sondern ein «unsriger», auf der Linie, die von den Griechen und Römern zu uns führt, und ein Klassiker der deutschen Sprache, aus dem exemplarische Seiten — *pages choisies* —, wie aus französischen Autoren üblich, vorzulegen leicht wäre. Es liegt indessen nah, auch jenes Besondere, worum sich unsere Klassiker immer bemüht haben, von der Buber-schen Bestimmung der «Lehre» ausgehend, es davon unterscheidend zu bezeichnen und zu zeigen, wie er selbst an jener, für den Okzident charakteristischen Bemühung teilnimmt.

Der wesenhafte Unterschied der Lehre von Wissenschaft und Gesetz dokumentiert sich nach Buber auch im Historischen: «Die Lehre bildet sich unabhängig von Wissenschaft und Gesetz, bis sie in einem zentralen Menschenleben ihre reine Erfüllung findet.» Ihr Weg ist demgemäß nicht der zur Ausbildung einer Erkenntnis, sondern eben dieser: der zur Erfüllung in einem zentralen Menschenleben. «Erfüllen» bedeutet in Palästina wie in China: «Ein Ueberliefertes aus dem Bedingten ins Unbedingte zu heben.» Die Lehre entwickelt sich nicht: «Sie kann sich nicht entwickeln, nachdem sie in dem zentralen Menschenleben ihre Erfüllung gefunden hat; sondern sie wird Regel, wie die Lehre Buddhas.» Buber charakterisiert auch den «zentralen Menschen». Ihm schwebt dabei nicht Laotse oder Buddha, vielmehr Jesus vor, obwohl er nicht diesen Einmaligen, sondern den Erfüllenden überhaupt zeichnet und auch ihn nur, um zu lehren, was Lehre ist:

In unvergleichbar höherem Maße noch als vom großen Herrscher, vom großen Künstler und vom großen Philosophen gilt von ihm, daß alles Zerstreute, Flüchtige und Fragmentarische in ihm zur Einheit zusammenwächst; sein Leben ist diese Einheit. Der Herrscher hat seine Völkergestaltung, der Künstler hat sein Werk, der Philosoph hat seinen Ideenbau: der Erfüllende hat nichts als sein Leben. Seine Worte sind Stücke dieses Lebens, jedes Vollstrecker und Urheber, jedes vom Schicksal angesprochen und vom Schicksal aufgefangen, das Heer der Stimmen durch diesen Menschenleib ins Endgültige wandelnd, die schwache Regung vieler Toten in ihm zur Macht gebunden, er das Kreuzesholz der Lehre, Erfüllung und Aufhebung, Heil und Untergang. Darum gibt es Logia [Worte Christi], die kein Zweifel anzutasten vermag und die sich, durch Geschlechter schreitend, auch ohne Schrift unvermischt erhalten kraft der Schicksalsprägung und der elementaren Einzigkeit der erfüllenden Rede. Denn der Erfüllende... ist der einzigste Mensch. Obgleich alles Suchen ihn begehrte und alle Einkehr ihn ahnte, wird er, wenn er erscheint, von wenigen erkannt, und diese wenigen sind wohl gar nicht von denen, die ihn ahnten und begehrten: so groß ist seine Einzigkeit — so unoriginell, so unscheinbar, so ganz und gar die letzte Echtheit des Menschentums.

Sieht man Christus so, oder auch *nur* so an — daß er von der Christenheit als Gott und Erlöser angesehen wird, ist für Buber

eine Tatsache von höchstem Ernst, ja, «der eigentliche Ernst der abendländischen Geschichte», den er zu begreifen sucht («Zwei Glaubensweisen», Manesse Verlag, Zürich 1950, 11; «Die Chassidische Botschaft», Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1952, 29) —, so wird es klar, daß der Okzident, sofern er christlich ward und blieb, keine «Lehre» hervorbringen konnte, nachdem die Griechen und Römer nicht dazu gelangt sind. (Der kynisch-stoische Versuch gereichte zu Sonderlingen, allenfalls zu Märtyrern und zu einer geistigeren Herrschergestalt, nicht aber zu einem «zentralen Menschen».) Dafür ist im Abendland seit Homer eine andere «Grundmacht» — neben der griechisch durchgeistigten Wissenschaft und dem römisch begründeten Gesetz — am Werk: eine Kunst der Evokation, deren Erfüllung Literaturwerke sind, nicht der «zentrale Mensch», ihr Objekt und Subjekt aber der Mensch. Es war keine unberechtigte Vereinfachung, wenn Goethe der «Weltliteratur», deren Herannahen er begrüßte, die griechische Literatur als Muster mit der Begründung zugrunde legen wollte, in den Werken der Griechen sei stets der *Mensch* dargestellt — allerdings mit Hinzufügung eines seinem Ideal entsprechenden Beiworts: «der schöne Mensch». Es ist zweifellos eine der Grundmächte des Abendlandes, diese Geistesmacht, die wir *vor* der «Lehre» und dann auch *mit* der «Lehre», in fruchtbarster, sich selber steigernder Vereinigung mit ihr, gehabt haben und — davon ist auch Buber ein Beispiel — heute noch haben: eine sich in Werken des evokativen Wortes sich erfüllende Bemühung um den Menschen. Völker des Okzidents haben diese Bemühung von den Griechen übernommen und immer wieder zu einer Meisterschaft gesteigert, der wir unsere nichtgriechischen Klassiker verdanken und die tatsächlich zu einer Weltliteratur in Goethes Sinne geführt hat.

Einen Namen haben wir für diese Geistesmacht nicht, wie schon die Griechen keinen dafür hatten. Eine Kunst ist sie wohl, aber keine bloße Gestaltung, und auch in der Dichtung geht sie nicht restlos auf. Höchstens umschreiben kann man sie oder in Gleichnissen über sie reden. Man könnte sie eine belebende oder wiederbelebende Macht nennen, wie diejenige war, die durch die Opferhandlung des Odysseus am Rand des Hades die Schatten zu lebens- und geistvollen Wesen machte. Der Dichter oder Schriftsteller begibt sich mit jener Macht in ein Reich von Schatten, die in vergilbten und vergessenen Büchern gebannt sind und läßt sie wiederbelebt und durchgeistigt emporsteigen, oder er sucht eine Landschaft der Seele auf, eine tiefe Schicht seiner selbst, oder er tut beides, wo eine Seelenschicht mit einer Schicht der Mensch-

heitsgeschichte zusammentrifft, eine Seelenlandschaft sich in einer außerhalb der Seele wiedererkennt. Er belebt das Schattenhafte, läßt das Stumme in Worten ertönen, macht Mensch und Welt geistig transparent. Die Träger solcher Geistesmacht, unsere Klassiker, sind alle Entdecker und Eroberer, Zurückeroberer von scheinbar Verlorenem, und bei jeder Entdeckung, die ihnen scheinbar außerhalb des Menschen gelingt, Wiederentdecker des Menschen.

Etwas Gewaltiges im Menschen selbst sank im Abendland durch die christliche Lehre — sofern es nicht in ihren Rahmen einging — in Schattendasein hinunter, eben jener mächtige Bereich der Seele, der in der Menschheitsgeschichte die großen religiösen Schöpfungen hervorgebracht hatte. Er wurde in der neueren Zeit gerade von den größten Trägern der abendländischen Geistesmacht, von der wir reden, nicht mehr betreten, gefürchtet, gemieden — bis zu einem kindisch-verwegenen, namens Hölderlin. Er war der erste der Neuzeitlichen, der als Dichter und Seher dorthin durchbrach, wo Buber als Forscher und Interpret, zuletzt aber auch als evokativer Schriftsteller, durch andere historische und geographische Landschaften, doch in demselben Bereich des Menschlichen wandert. Es sei durch Hölderlins weit vorangehendes, auch heute noch nicht ganz begriffenes Beispiel angedeutet, durch welches Gebiet sich hier die bekannte Welt unserer Klassiker erweitert.

Es war ein von anderswoher kommender Besucher des religiöschöpferischen Bereiches als Martin Buber, aber in der Empfänglichkeit und der Meisterschaft des richtigen Wortes mit ihm vergleichbar, Romano Guardini, der die Ueberzeugung mit aller Entschiedenheit aussprach, Hölderlins Dichtung sei anderer Art als jene, die sich in der Neuzeit herausgebildet hat: ein Urteil, das nicht nur das seinige war, doch in dieser klaren Fassung kaum noch vorgetragen wurde. Guardini wollte mit dem Abtrennen Hölderlins nicht sagen — wir folgen nun seinen Ausführungen (Hölderlin, Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1939, 11) —

die neuzeitliche Dichtung entspringe aus dem Belieben des Verstandes oder des Willens. Auch in ihr waltet das Erlebnis, welches nicht erzwungen werden kann; aber das unmittelbare der in sich stehenden Persönlichkeit. Auch in ihr vollzieht sich das Werden der Gestalt, welches Geist und Gemüt des Dichters in Anspruch nimmt, so daß er nicht mehr sich selbst zu gehören scheint; aber was da vor sich geht, ist, wenn auch noch so heftig erfahren, doch nichts anderes als der Vorgang der Werkentstehung überhaupt. Jener Ursprung hingegen, aus welchem Hölderlins Dichtung kommt, liegt um eine ganze Ordnung weiter nach innen oder nach oben, je nachdem man die Richtung einer Entlegenheit bezeichnen will, die nicht mehr dem Subjektbereich angehört. Sein Schaffen steht im Dienst eines Anrufs, dem sich entziehen nicht etwa nur

bedeuten würde, das eigene Werk zu versäumen, sondern einer das individuelle Sein und Wollen überschreitenden Macht zu widerstehen — womit über die Art dieser Macht selbst und den Sinn ihres Anrufs noch nichts gesagt ist. Was hier waltet, beansprucht Auge und Mund des Dichters in einer anderen Weise, als es der künstlerische Antrieb tut. Nicht nur stärker oder erregender oder tiefer vom Unbewußten her, sondern wesentlich anders; so, daß als verpflichtendes Maßbild nicht der autonome Künstler-Dichter, sondern der zu religiösem Dienst gerufene Seher erscheint, in dessen Innerem die Berührung geschieht, die Vision aufsteigt, und der Auftrag zur Botschaft gegeben wird. Hölderlin gehört in eine Reihe, welche durch Namen eines Dante, Aeschylus und Pindar gebildet wird.

Ja, wir haben, um Hölderlins Ort zu bestimmen, eine noch schärfere Differenzierung vorzunehmen: sogar in jener Reihe kommt ihm der Rang einer Unmittelbarkeit zum Schöpferisch-Religiösen zu, die weder Aeschylus noch Pindar besitzen und am wenigsten Dante. Griechische Dichter der klassischen Zeit — und erst recht der Florentiner —, wie sehr sich auch ihr Schöpfertum am religiösen Stoff bewährt, stehen innerhalb der «Religion», während da, wohin Hölderlin durchdrang, Umgang mit Göttern stattfindet — außerhalb der bestehenden «Religion». Die Religion, die von diesem Umgang ihren Ursprung nehmen könnte, ist höchstens im Entstehen begriffen. Man verweilt da in der Ursprungssituation der Religionen, die dann — im Laufe der Geschichte — solch einen Zustand der Unmittelbarkeit ablösen. Damit ist aber auch der Ort angegeben, den zu finden, abzugrenzen — abzutrennen von der «Religion» —, zu verdeutlichen, in der Geschichte, in schriftlichen Ueberlieferungen (fast immer: in «religiösen») aufzuzeigen Martin Bubers leidenschaftliche Bemühung immer war. Es gibt kaum noch einen religiösen und seiner Religiosität bewußten Religionsforscher, der so streng über die Religion urteilte wie er. «Erst im Niedergang, der bald nach dieser Erfüllung beginnt, vermischt sich die Lehre» — so sieht Buber deren Schicksal — «mit Elementen der Wissenschaft und des Gesetzes. Aus solcher Vermischung entsteht eine Religion: ein Produkt des Verfalls, der Kontamination und Zersetzung, in dem Kunde, Gebot und das Notwendige zu einem widerspruchsvollen und wirksamen Ganzen verschweißt sind.» In der «Chassidischen Botschaft», wo Buber das Wichtigste ausspricht, was seine religionsgeschichtliche Forschung ermittelt hat, heißt es geradezu: «Die Urgefahr des Menschen ist die ‚Religion‘.» Und warum? Weil an der menschlichen Seite des Umgangs mit Gott (oder auch mit den Göttern) etwas sich leicht ablöst und verselbständigt: die Formen des Umgangs, die seelischen Begleitumstände, die Andacht, die Versenkung, die Verzückung, in einer bilderreichen Religion — setzen wir hinzu — die Bilder selbst.

Dieses Abgelöste, sich Verselbständigende — die Religion — tritt leicht zwischen Gott und Mensch und ersetzt schließlich das Unersetzbare, die Unmittelbarkeit eines für Gott und das Göttliche offenen, empfänglichen und fruchtbaren Zustandes; wobei nicht von einer Entwicklung die Rede ist, die von der «Lehre», sondern von einer, die vom «Umgang» ausgeht.

Welches immer die seelischen — eine auf das Biologische gerichtete Psychologie würde sagen: die «genischen» — Voraussetzungen eines solchen Zustandes sind, ist da eine der Genialitäten der Seele (wenn man von Genialität in Mehrzahl reden darf), eine der vielen Begabungen der Menschen lebendig und das Gebiet dieser Begabung ein Bereich des Allgemeinmenschlichen, nicht weniger als das des dichterischen Genius, für Hölderlin sogar beide *ein* Bereich. In den «Ekstatischen Konfessionen» (Eugen Diederichs 1909) stellte Martin Buber eine Anthologie annähernd dieses Bereiches aus den Bekenntnissen der Mystiker zusammen. Sein großer Fund liegt aber auf einem noch mehr verdeckten Gebiet, das zuerst in unser geistesgeschichtliches Bewußtsein mußte aufgenommen werden. Es ist nicht die Aufgabe dieses Hinweises, auf die Verdienste Bubers um die aufregendste Erweiterung unseres geistesgeschichtlichen Horizontes, die wir in diesem Jahrhundert erlebt haben, besonders einzugehen: es wäre dann neben seinen später noch zu erwähnenden Werken auch G. G. Scholems «Major Trends In Jewish Mysticism» (New York 1946) zu nennen. Nicht einmal Bubers philosophische Gedankenwelt, in deren Mittelpunkt die Unmittelbarkeit als Tatsache, Möglichkeit und Forderung der menschlichen Situation steht («Dialogisches Leben», Zürich 1947; «Urdistanz und Beziehung», Heidelberg 1951) kann hier umrissen werden, noch weniger seine Biographie. (Ueber seine ersten fünfzig Jahre gibt es ein besonders beachtenswertes Werk: Hans Kohns «Martin Buber», Jakob Hegner 1930.) Nur so viel sei angedeutet, als zum Verständnis seiner Entdeckung notwendig ist.

Von einer Entdeckung darf man hier erst recht aus dem Gesichtspunkte der Weltliteratur reden, in die wir zwei Altersgenossen Bubers und Kompatrioten seiner Jugend — den vier Jahre älteren Hofmannsthal und den drei Jahre älteren Rilke — bereits als Klassiker in ihrem Leben eingehen sahen. Wer die Stelle Bubers in der deutschen Literatur angeben will, muß sie zum Teil in der Nähe dieser beiden, in der gleichen sprachlichen und geistigen Atmosphäre, zugleich aber auch in einer anderen suchen, die sich weit über die Grenzen der von Wien aus bestimmten Kulturwelt nach Osten und Norden hin erstreckte: in der Eigenwelt des polnisch-ukrainischen Judentums. Dennoch wäre es verfehlt, wenn

man ihn zu den literarischen Entdeckern, das heißt Schilderern des Ostjudentums rechnen wollte. Er ist Ent-decker, das heißt Auf-decker in der Grundbedeutung des Wortes, der in jener ost-jüdischen Umwelt nicht weniger als in ihm selbst Verdecktes fand. Er übertreibt kaum, wenn er in seiner «Chassidischen Botschaft» bemerkt, nach der vedischen Opferlehre sei die rituale Formung des Judentums der riesenhafteste Aufbau geistigen Sollens. Was das an gefährlicher, schwer lastender «Religion» in Bubers Sinn bedeuten muß, ist nicht leicht auszudrücken. Wie tief mußte er da in ein «religiöses» Schrifttum eindringen, bis er fand! «Erst immer wieder von spröder, ungelenker, ungestalter Materie abgestoßen, allmählich die Fremdheit überwindend, das Eigene entdeckend, das Selbst anschauend, mit wachsender Andacht» — so erzählt sein «Weg zum Chassidismus» (Frankfurt a. M. 1918) —

bis ich eines Tages ein Büchlein aufschlug, das «Zewaat Ribesch», das ist Testament des Rabbi Israel Baal-Schem, betitelt war, und die Worte mir entgegenblitzten: «Er ergreife die Eigenschaft des Eifers gar sehr. Er erhebe sich im Eifer von seinem Schläfe, denn er ist geheiligt und ein anderer Mensch worden und ist würdig zu zeugen und ist worden nach der Eigenschaft des Heiligen, gesegnet sei er, als er seine Welt erzeugte.» Da war es, daß ich, im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr. Urjüdisches ging mir auf, im Dunkel des Exils zu neubewußter Aeußerung aufgeblüht: die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefaßt. Und dieses Urjüdische war ein Urmenschliches, der Gehalt menschlichster Religiosität. Das Judentum als Religiosität, als «Frömmigkeit», als Chassidut ging mir da auf. Das Bild aus meiner Kindheit, die Erinnerung an den Zaddik und seine Gemeinde stieg empor und leuchtete mir: ich erkannte die Idee des vollkommenen Menschen. Und ich wurde des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden.

Wir sehen hier vom Kündertum Bubers ab und bleiben bei dem objektiven Tatbestand, den wiederum Buber, nunmehr als Religionshistoriker beschreibt: bei jenem Phänomen der jüdischen Geistesgeschichte, das die menschlich auch ungemein (wenngleich anders als die Bewegung der Chassidim, der «Frommen» und ihrer Meister, der Zaddikim, der «Bewährten») lehrreiche, leider allzuwenig bekanntgegebene Tragikomödie der «Messiasse» Sabbatai Zwi und Jakob Frank — zum Teil in Gleichzeitigkeit mit diesem letzten — ablöste und beseitigte. Fünf aufeinander folgende Geschlechter von Zaddikim ergaben zusammen — so schildert Buber dieses Außerordentliche («Die Chassidische Botschaft» 34) —

eine Schar religiöser Persönlichkeiten von einer Vitalität, einer geistigen Mächtigkeit und einer vielfältigen Eigenart, wie sie nirgends in der Religionsgeschichte in einem so knappen Zeitraum beisammen waren. Aber das Wichtigste an ihnen ist, daß jeden von ihnen eine Gemeinde umgab, die ein brüder-

liches Leben lebte und es dadurch leben konnte, daß ein führender Mensch da war, der sie alle einander näherte, indem er sie miteinander dem näherte, woran sie glaubten. In einem sonst — auch im Osten Europas — religiös nicht sehr produktiven Jahrhundert hat die dunkle polnische und ukrainische Judenheit das Größte hervorgebracht, was es in der Geschichte des Geistes gibt, größer als alles einsame Genie in der Kunst und im Gedanken: eine Gesellschaft, die in ihrem Glauben lebt.

Zudem war es ein Glaube von so konkreter Diesseitigkeit und Unmittelbarkeit zu Gott, wie dies nur am Anfang — und am Ende der Religion möglich ist, falls dieses Ende nicht zugleich das Absterben des Schöpferisch-Religiösen bedeutet, sondern wo alles auf die Notwendigkeit hinweist,

jetzt wieder zu einem Anfang, zum Anfang eines wirklichen Lebens für den wirklichen Gott in der wirklichen Welt zu gelangen.

Und dann die Schilderung dieses Zustandes, der beinahe die Züge hellenischer Religiosität trägt:

Man darf und soll wahrhaft mit allem leben, aber man soll in Weihe mit ihm leben, man soll alles, was man in seinem natürlichen Leben tut, heiligen. Kein Verzicht ist geboten. Man ißt in Weihe, man schmeckt den Geschmack der Speisen in Weihe, und der Tisch wird zum Altar. Man arbeitet in Weihe und hebt die Funken, die sich in allen Geräten bergen. Man geht in Weihe übers Feld, und die stillen Lieder aller Kräuter, die sie zu Gott sprechen, gehen in das Lied unserer Seele ein. Man trinkt in Weihe mit den Gefährten einander zu, und es ist, als lernte man mitsammen in der Thora. Man tanzt in Weihe im Kreis, und ein Glanz umstrahlt die Gemeinde.

So heißt es in der «Chassidischen Botschaft», S. 47 und 62, und solch eine Schilderung selbst eines historischen Tatbestandes wirkt immer noch wie eine Verkündigung. Sie ist gleichsam zweidimensional, die exemplarische Vorderseite, noch nicht die Durchleuchtung eines menschlichen Phänomens, wie sie unsere «Weltliteratur» fordert. Buber schritt weiter fort, er wurde zu einer Evokation fortgetragen, die uns ganz anders noch als die sprachliche Vollkommenheit seiner Einsichten in die Phänomene des Geistes den Atem raubt. In diesem Fall ist die deutschsprachige Gestaltung sogar sekundär. Das Werk, das außer den Dimensionen der Plastizität und Lebensfülle auch noch die der Seele und des Geistes hat und Tiefsichten über die Absichten des Meisters hinaus — freilich: vermöge dessen Meisterschaft — eröffnet, das Werk, wodurch Martin Buber auf eine primäre Weise in die Reihe der Klassiker gehört, die für uns die Weltliteratur bilden, wurde von ihm zuerst hebräisch und erst nachher auch deutsch verfaßt. Es trägt den Titel «Gog und Magog» (Lambert Schneider, Heidelberg 1949) —

hebräisch zuerst 1941 gedruckt —, brauchte aber keinen Titel zu haben, es könnte auch einfach «Die Chronik» heißen, wie es seiner Bezeichnung entsprechend tatsächlich «eine Chronik» ist, doch eine, die auf der Höhe der Prosaepik neben Meisterwerken, die früher «historische Romane» genannt worden wären — so neben Thomas Manns «Erwählten» oder Pär Lagerkwists «Barrabbas» — in ihrer einfacheren Art zu bestehen vermag.

Wie es sich mit dieser «Chronik» verhält, sagt uns Buber im Nachwort. Seine Verdeutschung des chassidischen Schrifttums begann damit, daß er Legendenartiges nacherzählte: die «Geschichten des Rabbi Nachman» (1906), die «Legende des Baal Schem» (1908). Dann wandte er sich der Gattung zu, deren Stoff die chassidischen Schriften füllt: der «heiligen» Anekdote, nicht völlig beispiellos in der Philosophen- und Asketenliteratur anderer Kulturen, hier aber erst noch eine literarische Aufgabe. Buber löste sie in mehreren Werken, die heute in den «Erzählungen der Chassidim» (Manesse Bibliothek der Weltliteratur) vereinigt sind. Es ging da fast durchweg um die Verknüpfung einer Begebenheit mit einem Ausspruch, da sich der chassidische Sinn, der auf die Einheit von außen gerichtet ist, im Faktum eben dieser Verknüpfung aussprach; die Begebenheit mußte mit der äußersten Konzentration erzählt werden, damit der Ausspruch aus ihr hervorstiege. Damit war aber gerade der epische Gehalt der chassidischen Ueberlieferungen nicht erschöpft. «Ich pflegte» — so berichtet Buber weiter im «Nachwort» —

auf Erzählungen, die nicht anekdotisch erzählt waren oder auf diese knappste Form nicht reduziert werden konnten, zu verzichten, da es mir nicht darum zu tun war, überhaupt zu erzählen, sondern darum, etwas Bestimmtes zu erzählen, etwas, das mir ungemein wichtig erschien, das erzählt werden sollte und mußte, und das noch nicht richtig erzählt war, das richtig zu erzählen meine Aufgabe war. Nun aber geriet ich an einen gewaltigen Komplex von Geschichten, die inhaltlich zusammenhingen; sie bildeten geradezu einen großen Zyklus, wenn sie auch offenkundig von zwei verschiedenen, einander entgegengesetzten Traditionen und Tendenzen aus erzählt waren. Dieser Komplex war nicht auszuschalten, zumal die Vorgänge, die in seinem Mittelpunkt standen, höchst bedeutsam waren. Sie waren vielfach in legendärer Perspektive betrachtet, aber ihr realer Kern war unverkennbar. Es haben wirklich einige Zaddikim versucht, durch theurgische Handlungen (die sogenannte praktische Kabbala) Napoleon zu dem ezechielischen «Gog des Landes Magog» zu machen, auf dessen Kriege, wie einige eschatologische Texte verkündigen, das Kommen des Messias folgen soll, und andere Zaddikim haben diesen Versuchen die Mahnung entgegengestellt, nicht durch äußere Gebärden, sondern allein durch Umkehr des ganzen Menschen sei der Anbruch der Erlösung zu bereiten. Und was das entscheidend Merkwürdige ist: sie alle, die Wagenden und die Warnenden, sind wirklich innerhalb eines Jahres gestorben. Man kann kaum einen Zweifel daran hegen, daß die Sphäre, die sie, wenn auch von ver-

schiedenen Seiten her, betreten hatten, ihr irdisches Leben verbrannt hat. Es war nicht ein Gebild der Legende, sondern schlichte Tatsache, daß hier in einem Kampf beide Teile vernichtet worden sind... Das «Epische» wurde zur Pflicht. Nur daß ich jetzt nicht, wie in meiner Jugend, frei schalten konnte; ich hatte dem Gesetz der Zusammenhänge zu gehorchen, hatte Fehlendes im Sinn des Vorhergehenden und Nachfolgenden, im festen Sinn der Ereignisse und der Charaktere zu ergänzen.

Das Große, das Buber mit diesem Erzählungswerk geleistet hat, sind nicht nur die gelungenen «Ergänzungen»: das Große ist die Evokation in der ganzen epischen Weltliteratur in solcher Glut und Ausschließlichkeit der religiösen Kräfteentfaltung sonst nirgends erscheinender Kämpfer im Geiste und eben jener feurigen Sphäre, die sie selbst hervorgebracht hatten und in der sie ihr Leben verbrannt haben. Diese ist wohl — bei aller Verschiedenheit zweier voneinander getrennten Welten — nur mit dem geistigen Feuer zu vergleichen, von dem Hölderlin nicht episch zeugt, sondern in dem er mit seinen Hymnen lodert und sich verzehrt. Man bedenke auch: weder den geistigen Brand im Osten noch diesen im Westen hat Napoleon entfacht, und doch entzündeten sie sich beide gleichzeitig und gleich gefährlich an ihm:

Aber der Geist dieses Jünglings
Der schnelle müßt er es nicht *zersprengen*
Wo es ihn fassen wollte, das Gefäß?

— so Hölderlins Gedicht «Buonaparte». Und hinter dem ersten großen Hymnus «Wie wenn am Feiertage...», 1800 entstanden, ist nicht «Gog» der Bewegende, das Werkzeug Gottes — oder der, die «über die Götter des Abends und Orients» ist?

Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt *mit Waffenklang erwacht*,
Und hoch vom Aether bis zum Abgrund nieder
Nach festem Gesetze, wie eins, aus heiligem Chaos gezeugt,
Fühlt neu die Begeisterung sich,
Die Allerschaffende wieder.

Die ganze Tragik der großen Hymnendichtung Hölderlins, die über die Höhepunkte des Menschlichen im Hyperion, in den Elegien, in allem Vorhymnischen hinaus in die feurige Sphäre des Seherischen gestiegen ist, wurde noch bei weitem nicht durchschaut und am wenigsten von solchen Interpreten, die des großen Schattens im Hintergrund nicht bewußt geworden sind. Dieser Hinweis gilt indessen nicht ihr, sondern *vor allem* der «Chronik» Martin Bubers.

Es gibt nichts Erschütternderes in der Geschichte des Geistes als die Verstiegenheit nicht bloß der Denker, sondern auch der Seher. Die griechische Tragödie, in der Teiresias über Oedipus, den Macht-verblendeten, siegt, kannte sie noch nicht und das Alte Testament auch nicht. Diese «Höhe» der Menschlichkeit ist späteren Zeiten vorbehalten worden, und kein Werk unserer Zeit spricht darüber so eindeutig und klar wie die «Chronik»: als wollte Buber uns diese Erschütterung wie keine andere mitteilen. Entspricht für ihn der Seher und Mensch der religiösen «Tat» immer noch der «Idee der vollkommenen Menschen», nachdem ihm *diese* Evokation des «Sehers» von Lublin gelang — oder nur einem Bilde des Menschen, zu dem auch solche Genialität gehört, welche aber ihrerseits auch tragisch werden kann? Die Männer des Feuers haben auch mit großen Dunkelheiten zu tun. Der Schüler fragt in der «Chronik» den Seher:

«... Rabbi», sagte er mit fast versagender Stimme, «was ist mit diesem Gog? Es kann ihn doch da draußen nur geben, weil es ihn da drinnen gibt.» Er zeigte auf seine eigene Brust. «Die Finsternis, aus der er geschöpft ist, braucht nirgendwo anders hergenommen zu werden...»

Buber wiederholt dies in seinem letzten Werke, das mich erreicht hat, in einem seiner weisesten Bücher — «Bilder von Gut und Böse» (Jakob Hegner, Köln und Olten 1952) —, und fügt hinzu: «Zum vollen Verständnis der Stelle muß man sich die Zeit vergegenwärtigen, in der ich die Erzählung niedergeschrieben habe.» Es muß die Zeit unmittelbar vor 1941 gewesen sein. Sein Herz ist mit jenem fragenden Schüler, der mit mächtiger religiöser Liebesenergie die Umkehr will, nicht die Erstarkung des Bösen zur Vorbereitung des Guten, und neben dem die eine liebende Frau an Verlassenheit stirbt, die andere zu keifender Widersacherin wird. Martin Buber hat auch dieses Große geleistet: das Gute *und* das Böse, das Heilsame *und* das Gefährliche läßt er in seinem eigensten und geliebtesten Bereich erscheinen. Seine Chronik erhebt sich über Zeit- und Volksbedingtheit, wie ein jedes Werk, das uns «klassisch» ist.