

Editorial

Schreiben und Lesen gehören zu den wenigen kulturellen Tätigkeiten, die zwar unter guten Bedingungen ansteckend sein können, aber jedenfalls dann keine Viren übertragen, wenn man, wie der Hl. Ambrosius zum Erstaunen des jungen Augustinus, *leise zu lesen* gelernt hat. Zwar ist schon Bias aus Priene wohl deswegen einer der Sieben Weisen, weil er lehrte, vor dem Reden zu *denken*. Aber so intensiv mit sich selbst *leise zu reden*, wie es Sokrates tat, war für die wohl immer noch zumeist laut denkenden Griechen ein reines Wunder. Das eigentlich Revolutionäre des Sokrates bestand dementsprechend vielleicht gerade in der Erfindung des leisen Nachdenkens, so sogar, dass er von seiner Umwelt bekanntlich häufig rein gar nichts wahrnahm.

Das vorliegende Heft des *Philosophischen Jahrbuchs* bietet seinen Leserinnen und Lesern mit einem breiten Spektrum an Themen sozusagen Corona-sichere kulturelle Nahrung zum Fortdenken. Der Beitrag von Christian Jung (Wien/Salzburg) untersucht zum Beispiel Martin Bubers complexes, auch ambivalentes, aber mit seinem Freund Gustav Landauer geteiltes, Verhältnis zu einer Mystik des All-Einen und seiner (scheinbaren) Abkehr von ihr in der späteren Dialogphilosophie.

Das diesjährige Schwerpunktthema ist dem Verhältnis von Philosophie und (fragiler) Ordnung gewidmet. Manuel Knoll (Istanbul) behandelt das Problem der politischen Ordnung in der antiken Philosophie in einer interessanten Vergegenwärtigung der gemischten Verfassung in Platons *Nomoi*, gewissermaßen nach dem Muster Spartas, lange vor einer entsprechenden Implementierung in der römischen Republik und vor dem Versuch des Aristoteles, demokratische und oligarchische Momente in einer stabilen ‚Politie‘ zusammenzudenken – mit Ausblicken auf die spätere politische Philosophie bis in die Gegenwart. Harald Schwaetzer (Bernkastel-Kues) bedenkt das ebenfalls seit Platons Philosophie der Paideia und nicht erst seit Herder und Humboldt ewige Problem der Bildung. Dieter Schönecker (Siegen) zeigt am Beispiel des (Un-)Begriffs einer nicht biologischen, sondern ‚kulturellen Rasse‘ und der Debatte um die angeblich ‚(kultur-)rassistischen‘ Thesen Thilo Sarrazins, wie aufgrund unsauberer Definitionen in einer öffentlichen Debatte erstens rhetorisch polemisiert und zweitens Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit in Gefahr gebracht wird. Dabei soll die Frage nach der Berechtigung oder Wahrheit der inhaltlichen Aussagen Sarrazins noch nicht einmal gestellt werden, was freilich auch bei

Schönecker nicht geschieht, da es ihm mit Recht um die *Form* der ‚Debatte‘ und den unernsten Umgang mit Zweifeln an lieb gewordenen Vorurteilen geht.

Daneben finden sich in diesem Heft gleich zwei Jahrbuch-Kontroversen vereint. Julian Nida-Rümelin (München) beendet mit seinen Repliken auf Forst, Gerhardt, Herzog, Kreide, Lehmann, Özmen, von der Pfordten, Vöneky und Wolffsohn die in Heft II 2019 initiierte Debatte über die „Normative Ontologie von Grenzen“. Luciano Floridi (Oxford) hingegen eröffnet mit seinem Initiativbeitrag mit Thesen zu einem guten Staat und einer guten Politik fast im Stil des *Tractatus* eine neue Kontroverse zum Thema „A New Political Ontology for a Mature Information Society“. Das *Philosophische Jahrbuch* zeigt damit, dass es auch neueren Entwicklungen in der Philosophie aufgeschlossen ist. Dabei ist für die Debatte methodisch vielleicht das Folgende zu bedenken: Als Hegel seine Philosophie des Rechts als Strukturwissenschaft des Staates, der Gesellschaft und der politischen Geschichte als „*ihre Zeit in Gedanken gefaßt*“ entwarf, war die Trennung von Soziologie, Politikwissenschaft und Philosophie noch gar nicht vollzogen. Die damaligen Theoretischen Wissenschaften unter dem Titel „Philosophie“ sind generell nicht einfach mit dem zu identifizieren, was heute zur Disziplin gezählt wird.

Die Zeit zwischen 1888 und 2010 umfasst das digitale Archiv des *Philosophischen Jahrbuchs* (www.philosophisches-jahrbuch.de), auf das an dieser Stelle noch einmal hingewiesen sei.

Pirmin Stekeler-Weithofer

Der frühe Buber und die Mystik¹

Christian JUNG (Wien/Salzburg)

Abstract. In his early years, before his dialogical turn, Martin Buber studied the mystical traditions of Europe and Asia and even considered himself a mystic of sorts. The present paper examines Buber's attitude towards mysticism in the course of his intellectual and personal development, particularly before and during his transitional phase to the philosophy of dialogue. The first section details the formative impact intellectual currents around 1900 had on Buber, focussing on the *Neue Gemeinschaft* of the Hart brothers in Berlin and Gustav Landauer. In a second step, Buber's concept of mysticism is subject to scrutiny. This is essential for understanding why he dissociated so vehemently from mysticism in his dialogical phase. The critique of mysticism in *I and Thou* is, therefore, the subject matter of the third and last section.

Das Werk Martin Bubers lässt sich bekanntlich in zwei große Schaffensphasen einteilen: eine dialogische und eine vordialogische. Letztere war geprägt von einer Begeisterung für die Mystik, wie sie für das geistige Klima des Fin de siècle in Deutschland bezeichnend war, in dem Lebensphilosophie und Metaphysikkritik, Irrationalität und Gemeinschaftssinn eine eigenwillige und explosive weltanschauliche Synthese eingingen.² Mit der Entwicklung seiner Dialogphilosophie in *Ich und Du* distanzierte sich Buber dann jedoch in aller Prononciertheit von seiner mystischen Weltsicht, ja die Mystik³ wurde ihm schlechthin zum Gegenbegriff der Dialogik. Dies gilt freilich nicht für die jüdische Mystik, insbesondere für den Chassidismus, den Buber zwar zunächst als jüdische Entsprechung zu Meister Eckhart⁴

¹ Dieser Beitrag ist aus meinem vom Austrian Science Fund (FWF) unter der Nummer J-3785 geförderten Forschungsprojekt „Meister Eckharts frühe Pariser Quaestiones im Kontext“ am King's College London und der Universität Salzburg hervorgegangen.

² Das um 1900 neu erwachende Interesse an der Mystik hängt eng zusammen mit der Erforschung der hellenistischen Mysterienreligionen, in deren Nachfolge die Mystik gesehen wurde. Vgl. Krech (2002), 259–285.

³ Unter ‚Mystik‘ im kritisierten Sinne versteht Buber eine praktische Alleinheitslehre, in der alle Gegensätze ausgelöscht werden, namentlich die christliche und die indische Mystik.

⁴ Für die mystischen Strömungen zu Beginn des 20. Jh. spielte Meister Eckhart eine zentrale Rolle (vgl. Degenhardt (1967), 226–276). So stellte auch Buber seiner Mystikersammlung *Ekstatische Konfessionen* ein (nach heutigem Kenntnisstand allerdings unechtes) Eckhartzitat als Motto voran (vgl. MBW 2.2, 45,2 f.), nahm den Meister jedoch nicht in die Sammlung auf, die sich auf seltener Texte konzentrieren sollte (vgl. Bubers Brief an Eugen Diederichs vom 16. 6. 1907 in: Buber (1972), 256 (Brief Nr. 119)). Lediglich als letzten Text im Anhang fügte Buber einen Auszug aus dem pseudo-eckhartischen Traktat *Schwes-*

und den Upanischaden verstand,⁵ der ihn dann aber wesentlich zur Entwicklung der Dialogphilosophie anregte und bis ins hohe Alter beschäftigte.

Bubers scharfe Abgrenzung von der Mystik hat nun allerdings auch in der Forschung zu zwei blinden Flecken geführt: Zum einen wurden die mystischen Züge der Buber'schen Dialogik lange übersehen, zum anderen blieb Bubers Mystikbegriff unhinterfragt. Die rezente Forschung hat diese Mängel teilweise behoben.⁶ Noch immer fehlt jedoch eine präzise Bestimmung derjenigen Art von Mystik, die der frühe Buber vertrat und von der sich der dialogische Buber abgrenzte.⁷ Diese Mystik ist nämlich nicht, wie Buber selbst zu meinen scheint, mit der historischen Mystik etwa Meister Eckharts identisch, sondern ein modernes, neumystisches Amalgam. Zweck der vorliegenden Untersuchung ist es, Herkunft und Gehalt von Bubers frühem Mystikbegriff zu klären und die Gründe für seine Mystikkritik im Übergang zum dialogischen Denken zu untersuchen.

I. Bubers Jugend und Studienzeit

Von Jugend an interessierte sich der 1878 in Wien geborene und nach der Scheidung seiner Eltern am östlichen Rand der k. u. k. Monarchie im galizischen Lemberg bei seinen Großeltern aufgewachsene Buber für die geistigen Aktualitäten seiner von den unterschiedlichsten Strömungen bewegten Zeit. Vor allem Nietzsche begeisterte ihn im Alter von 17 Jahren und versetzte ihn geradezu in einen anhaltenden Rausch.⁸ Bereits zwei Jahre zuvor hatte er Kants *Prolegomena* gelesen, die ihn von seinem verzweifelten Ringen mit der Unendlichkeit von Raum und Zeit befreiten, erklärt der Königsberger sie doch zu bloß formalen Bedingungen der Sinnlich-

ter Katrei an (vgl. MBW 2.2, 208–211). Dass Eckhart dennoch eine zentrale Bedeutung für Buber hatte, zeigt sich darin, dass er seinen Mystikbegriff in der *Ekstase und Bekenntnis* überschriebenen Einleitung zu den *Ekstatischen Konfessionen* unter ausdrücklichem Rückgriff auf ihn entwickelte (vgl. Jung (2019), 75 f.), weshalb die Auslassung Eckhart'scher Texte schwerlich als „das stillschweigende Eingeständnis“ (Roesner (2017), 177) der Unvereinbarkeit von Bubers und Eckharts Mystikverständnis gedeutet werden kann. Allerdings muss man kritisch gegenüber Buber feststellen, dass Eckhart an keiner Stelle seines Werks von ekstatischen Erlebnissen berichtet, solche Textzeugnisse folglich auch nicht in die Sammlung hätten aufgenommen werden können. Dem Zeitgeist folgend hatte Buber bereits in seiner Dissertation *Zur Geschichte des Individuationsproblems* (1904) Eckhart als Paradebeispiel für die mittelalterliche Mystik genannt (vgl. MBW 2.1, 78, 15–17). Der größte Einfluss auf Bubers Kenntnis und Verständnis von Meister Eckhart ist sicher seinem Freund Gustav Landauer zuzuschreiben, der zeitgleich mit Hermann Büttner eine Auswahlübersetzung von Eckharttexten herausgab (vgl. Landauer (1903) und Büttner (1903/1909)). Nach der Ermordung Landauers im Jahr 1919 gab Buber neben anderen Schriften auch dessen Eckhartanthologie neu heraus. Zum wissenssoziologischen Hintergrund der Mystikforschung um 1900 vgl. Krech (2002), 280–284.

⁵ Vgl. Bubers Brief an Hugo von Hofmannsthal vom 15. 3. 1906 in: Buber (1972), 238 (Brief Nr. 95).

⁶ Zuletzt hat Gorki (2018) den mystischen Charakter von *Ich und Du* herausgestellt. Bubers einseitige Rezeption Meister Eckharts ist Gegenstand der Untersuchung von Roesner (2017).

⁷ Ein wichtiger Schritt zur Klärung ist die Einleitung von Groiser in MBW 2.1.

⁸ Vgl. Buber (1986), 29 f. Buber bekennt, Nietzsches *Zarathustra* habe sich seiner bemächtigt, er habe auf ihn „in der Weise des Überfalls und der Freiheitsberaubung gewirkt, und es hat lange gedauert, bis ich mich loszumachen vermocht habe“ (Buber (1986), 30). Vgl. auch das in der kritischen Werkausgabe (MBW 1, 103–117) erstmals abgedruckte Manuskript *Zarathustra* aus Bubers Jugendjahren.

keit und entschärft sie damit gleichsam. Kants Erkenntnisscheidung von Phaenomena und Noumena sollte für Buber überhaupt prägend bleiben, insofern er gegen Kant einen Zugang zur objektiven Wirklichkeit jenseits aller subjektiven Bedingungen suchte. So ist auch die Ich-Du-Beziehung seiner dialogischen Phase als unmittelbarer Zugang zum Ding an sich zu verstehen, wohingegen die Es-Welt die Welt der objektiven Erfahrung im Sinne Kants bleibt.⁹

Seine Studienzeit führte Buber zunächst zurück in die Hauptstadt Wien, wo er allerdings mehr dem Burgtheater als der Universität zuneigte,¹⁰ nach Leipzig, wo er sich von Bachs Musik einnehmen ließ,¹¹ nach Zürich, wo er seine Frau Paula kennenlernte, und nach Berlin, wo er im Sommer 1898 und Winter 1900/01 bei Simmel sowie im Winter 1899/1900 bei Simmel und Dilthey studierte.¹² Beide, der Soziologe und der Philosoph, übten einen nachhaltigen Einfluss auf Bubers Denken aus.¹³

Von Simmel übernahm Buber den Begriff der sozialen Wechselwirkung als Prinzip der Vergesellschaftung und formte aus ihm seinen eigenen Begriff des Zwischenmenschlichen.¹⁴ Diesen Begriff, der im Spätwerk als Synonym für den Begriff des Zwischen die zentrale ontologische Kategorie werden sollte, verwendet Buber zum ersten Mal, allerdings noch im soziologischen Sinne, im *Geleitwort* zu der von ihm herausgegebenen und weithin beachteten Monographienreihe *Die Gesellschaft*.¹⁵ Von Simmel hatte er auch den Gedanken übernommen, dass der gesellschaftlichen Wechselwirkung apriorische Formen zugrunde liegen. In diesem Sinne bezeichnetet er noch über zwanzig Jahre später in *Ich und Du* das zweite Grundwort Ich-Du, das Grundwort der Beziehung, als „das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du“.¹⁶ Auch wenn Buber mit seinem Lehrer die Voraussetzungen der kantischen Epistemologie teilt, dürfte die Anwendung dieser Prinzipien auf das Soziale doch unmittelbar von Simmel stammen. Die Soziologie, an deren Etablierung in Deutschland Buber zunächst so eifrig mitgewirkt hatte, wurde nicht seine eigentliche intellektuelle Heimat, auch wenn sein Interesse an ihr bestehen blieb und er 1938 eine Professur für Sozialphilosophie in Jerusalem erhielt. Wichtiger als die

⁹ Vgl. Anzenbacher (1965), 43 f., und Casper (2002), 269–271.

¹⁰ Vgl. Buber (1986), 32–34. Anzenbacher (1965), 6 f., hebt zudem die Bedeutung der Wiener neuromantischen Schule für Bubers Entwicklung hervor.

¹¹ Vgl. Buber (1986), 35.

¹² Vgl. die „Aufstellung der von Buber 1896–1901 belegten Universitätsveranstaltungen“ im Anhang von MBW 1, 302 f., und Kohn (1979), 23.

¹³ Kohn zufolge hatte Simmel „von allen seinen Lehrern auf Buber den tiefsten Eindruck gemacht“ (Kohn (1979), 21). Dem steht entgegen, dass Buber selbst Dilthey als „meinen Lehrer“ bezeichnet und die Buber-Freunde Ernst Simon und Nathan Rotenstreich die überragende Bedeutung Diltheys für Buber bestätigen (vgl. Mendes-Flohr (1978), 32 mit Anm. 40, und Casper (2002), 22).

¹⁴ Von Buber stammt die Begriffsprägung „zwischenmenschlich“ als solche, nicht erst ihre besondere Deutung. In der Nachbemerkung zu *Elemente des Zwischenmenschlichen* weist Buber jedoch auf Alexander von Villers' *Briefe eines Unbekannten* hin, in denen er nach Abschluss des Manuskripts den bemerkenswerten Begriff „Zwischenmensch“ fand. Er zitiert von Villers: „Ich habe einen Aberglauben an den Zwischenmenschen. [...] Der Zwischenmensch ist eine nur zwei Menschen eigene und zugehörige Vorstellung vom Anderen“ (Buber (2014), 298).

¹⁵ Zu diesem Geleitwort und seinem Verhältnis zu Simmels soziologischer Theorie vgl. Mendes-Flohr (1978), 29–54.

¹⁶ Buber (2014), 31 [Hervorh. im Orig.].

Wissenschaft von der Gesellschaft war ihm die Frage nach einer neuen Form der Gemeinschaft.¹⁷

Dilthey, seinem zweiten prägenden akademischen Lehrer, hat Buber vor allem die grundlegende Unterscheidung von Erfahrung und Erlebnis zu verdanken.¹⁸ Statt der naturwissenschaftlich orientierten, objektivierenden und einordnenden Erkenntnis- haltung der kantisch verstandenen Erfahrung nimmt Dilthey das Erlebnis als Grundcharakter des Bewusstseins an. Das Erlebnis hat das Leben als Ganzes, das die eigentliche Wirklichkeit ist, zum Gegenstand, jenseits der Verengung auf eine bloß erkenntnisgeleitete Objektivierung. Der Zugang des Menschen zur Welt beschränkt sich nämlich nicht auf sein Erkennen, sondern schließt auch sein Wollen, Fühlen und Vorstellen ein. Das Erlebnis ist eine nicht objektivierbare, in der Innerlichkeit beschlossene Bewusstseinstatsache, die Innenseite von Leben und damit nur sich selbst erschlossen. Erleben ist die Art und Weise, wie die Welt *für mich* da ist. Dilthey hatte erkannt, dass das Leben als das Ganze der Wirklichkeit immer wieder neu und daher in sich geschichtlich ist. Geschichtliches Leben verstehen heißt aber sich selbst verstehen. Dem Verstehen von Geschichte als Nacherleben steht das Erklären von erkennbaren Naturvorgängen gegenüber. Beide Haltungen sind jedoch im ganzheitlichen Leben des Menschen begründet. Hierin liegt Diltheys Versuch, die Diastase von Geschichts- und Naturwissenschaften von einem einheitlichen Prinzip her zu überbrücken. Der neue Freiraum des Erlebens, der sich bei Dilthey öffnet, war für Buber maßgeblich. In seine Dialogphilosophie ist er als die Welt der Beziehung, als das Grundwort Ich-Du eingegangen.

Was zunächst als rein akademischer Diskurs erscheint, durchzog in Wahrheit die gesamte Gesellschaft der Epoche. Die Sehnsucht nach lebendigem Erleben und echter Gemeinschaft beherrschte das geistige Klima. Am deutlichsten kristallisierten sich in Deutschland die Zeitströmungen in der von den Brüdern Heinrich und Julius Hart gegründeten Neuen Gemeinschaft,¹⁹ zu der sich auch Buber in seinen Berliner Jahren gesellte und die ihn in seinen geistigen Neigungen entscheidend bestärkte. Über ihre Gemeinschaft schreiben die Brüder Hart:

Unsre Gemeinschaft ist eine Erkenntnis- und Lebensgemeinschaft, geeinigt in der Weltanschauung des realen Monismus, in der Anschauung von der Vieleinheit, Wandelung und Wiederverjüngung, von den steten Neuwerdungen und Entwicklungen aller Dinge. Den Kern dieser Anschauung bildet die Erkenntnis der Identität von Welt und Ich, die Vorstellung vom Welt-Ich. Als Welt-Ich ist alles was da ist, Jeder und Jedes, ewig, ohne Anfang und Ende, unvergänglich, unzerstörbar. Und in immer neuen Verwandlungen besteht alles was da ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

¹⁷ Indem Buber die Gemeinschaft höher bewertet als die Gesellschaft, widerspricht er der These des Soziologen Ferdinand Tönnies, der 1887 in *Gemeinschaft und Gesellschaft* die Gemeinschaft als einen gegenüber der Gesellschaft primitiveren Zustand beschrieben hatte (vgl. Tönnies (1979)). Während die Gesellschaft für Buber durch die Nutzwelche der Individuen bestimmt ist, beruht die Gemeinschaft auf einer Wesensbeziehung ihrer Mitglieder. Es gelte jedoch nicht, zu einer primitiven Form der Gemeinschaft zurückzukehren, sondern eine höhere Form der Gemeinschaft zu erstreben, die allerdings eine messianische und keine geschichtliche Kategorie mehr sei. Vgl. Löwy (1997), 76.

¹⁸ Zu Diltheys Einfluss auf Buber vgl. Mendes-Flohr (1978), 77, und Casper (2002), 19–30.

¹⁹ Die Neue Gemeinschaft war aus dem Friedrichshagener Dichterkreis hervorgegangen, dem auch Gustav Landauer angehört hatte.

Die neue Weltanschauung überwindet als Identitätslehre alle Gegensätze und Widersprüche, welche im Gebiet der alten Weltanschauung Wissen, Wollen und Leben durchsetzen. Und mit diesen Gegensätzen überwindet sie die eigentliche Triebkraft aller Leiden und Kämpfe, allen Bangen und Zweifelns, aller Verzweiflung und allen Elends. Über alle Gegensätze hinaus führt sie zu einer lichten Harmonie im Denken, Fühlen und Leben des Einzelnen, für die Gemeinschaft aber ermöglicht sie die Verwirklichung des höchsten Kulturideals.²⁰

Aus diesem Zitat geht *in nuce* nicht nur die Ideologie dieses sozialutopischen „Orden[s] vom wahren Leben“²¹, der trotz seiner Kurzlebigkeit (1900–1904) außerordentlich einflussreich war, sondern die Gedankenstimmung der gesamten Epoche hervor. Hier vermischen sich mystische, romantische, lebensphilosophische, schopenhauerische und nietzscheanische Motive zu einer neuen, sich reformerisch gebenden Weltanschauung. Der Dualismus der alten Weltanschauung soll einem Monismus des wahren Lebens weichen. Welt und Ich sollen in eine Erlebnis- und Erkenntniseinheit überführt werden, wodurch endlich die Philosophie zeitgemäß werde und mit dem Weltbild der Naturwissenschaft, die das Mittelalter schon seit Jahrhunderten hinter sich gelassen habe, gleichauf stehe.

Aus dem polyphonen Gewirr dieser synkretistischen Ideologie ist die Stimme Nietzsches als *cantus firmus* herauszuhören,²² der mit seinem dionysisch-heraklitischen Weltbild eine Antwort auf das von Schopenhauer diagnostizierte Problem der Individuation gibt, die in buddhistischer Perspektive als leidhaft empfunden wird. Mit Heraklit betont Nietzsche, dass sich die Welt einerseits im ständigen Fluss von Werden und Vergehen befindet, andererseits aber darin eine gesetzmäßige Wiederholung der gleichen Vorgänge und somit eine Einheit aufweist. So gesehen ist der Wandel selbst das Sein. Wenn aber die Konstanz des Werdens das dem Leben entrückte eleatische Sein abgelöst hat, hat sich jede Hinterwelt erübrigkt. Das Sein liegt im Wechsel selbst, in dessen Totalität beschlossen, es erhebt sich nicht über ihn, sondern offenbart sich in ihm, liegt nicht jenseits der werdenden und vergehenden Welt, in keiner wie auch immer gearteten Transzendenz, sondern ist der Welt völlig immanent. Die Erlösung von der leidhaften Individuation besteht in der Erkenntnis, dass die Notwendigkeit des Untergangs Teil eines lustvollen Spiels ist, in dem das individuierte Ich für Augenblicke mit dem Ur-Einen, das die Welt ist, eins wird. Diese Weltsicht steht hinter der Hart'schen Identität von Welt und Ich im obigen Zitat.²³

Auch für Buber ist die Individuation ein zu überwindendes Problem, zu dessen Lösung sich zwei Extreme anbieten: auf der einen Seite die mystische Versenkung in die Alleinheit und auf der anderen das Aufgehen in der Gemeinschaft als einem höheren Ganzen von Individuen. Beide Formen können schließlich auch verbunden werden – eine Lösung, die Gustav Landauer wählte, den Buber in der Neuen Gemeinschaft kennenernte und der eine Weile ihr zentraler Ideengeber war, bevor er

²⁰ Hart/Hart (1900), 93.

²¹ So der Titel des zweiten Hefts von *Das Reich der Erfüllung* (vgl. Hart/Hart/Landauer/Hollaender (1901)).

²² Zu Nietzsches Einfluss auf die Neue Gemeinschaft und Buber vgl. Mendes-Flohr (1978), 55–63.

²³ Bei Roesner fehlt jeder Hinweis auf die Neue Gemeinschaft als Quelle für Bubers Weltanschauung und Mystikverständnis. Sie führt die Verschmelzung von Ich und Welt bei Buber einseitig auf Landauers Eckhart-Übersetzung und -Deutung zurück. Vgl. Roesner (2017), 173.

sich scharf von den Brüdern Hart distanzierte.²⁴ In seinem Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* am 18.6. 1900²⁵ vor der Neuen Gemeinschaft beschreibt Landauer, wie der Einzelne durch Absonderung und Versenkung in sein Innerstes dort als Kern seines Wesens die uralte Gemeinschaft mit dem Menschengeschlecht und dem Weltall findet. Im gleichen Sinne schreibt er in *Skepsis und Mystik*:

Je fester ein Individuum auf sich selbst steht, je tiefer es sich in sich selbst zurückzieht, je mehr es sich von den Einwirkungen der Mitwelt absondert, um so mehr findet es sich als zusammenfallend mit der Welt der Vergangenheit, mit dem, was es von Hause aus ist. Was der Mensch von Hause aus ist, was sein Innigstes und Verborgenstes, sein unantastbarstes Eigentum ist, das ist die große Gemeinschaft der Lebendigen in ihm, das ist sein Geblüt und seine Blutgemeinde. Blut ist dicker als Wasser [...].²⁶ Unser Allerindividuellstes ist unser Aller-allgemeinstes. Je tiefer ich mich in mich selbst heimkehre, umso mehr werde ich der Welt teilhaftig.²⁷

Diese Gedanken Landauers zitiert Buber in seinem vor der Neuen Gemeinschaft gehaltenen Vortrag *Alte und neue Gemeinschaft*,²⁸ wobei er den Akzent auf die im Verborgenen wirkende Gemeinschaft derjenigen, die ein gemeinsames²⁹ Erlebnis

²⁴ Zu Landauer und seinem Verhältnis zur Neuen Gemeinschaft vgl. Mendes-Flohr (1978), 93–95 Anm. 70, Kohn (1979), 29–35, und Groiser in: MBW 2.1, 254–256. Vgl. auch den direkten Angriff v.a. auf Julius Hart in: Landauer (2011), 67–76.

²⁵ Zur Datierung vgl. MBW 2.1, 253. Dieser Vortrag wurde in *Die Neue Gemeinschaft, ein Orden vom wahren Leben* abgedruckt (vgl. Hart/Hart/Landauer/Hollaender (1901), 45–68).

²⁶ Auch Buber dachte im Hinblick auf die Identität und die Zukunft des Volkes Israel mitunter in den Kategorien ‚Blut‘ und ‚Boden‘: So schreibt er ganz im Sinne Landauers in *Das Judentum und die Juden*, der ersten der *Drei Reden über das Judentum* (1911): „Er [sc. der junge Jude] fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich“ (MBW 3, 222). Groiser verharmlost Bubers Rede vom Blut, wenn er relativiert: „Fast möchte man meinen, eigentlich habe die Rede vom Blut bei Buber symbolisch für eben diese Anknüpfung [sc. an die Geschichte] zu stehen“ (MBW 2.1, 22). Dagegen weist bereits Mendes-Flohr auf den Hintergrund hin: „Buber benützte den Begriff der ‚Blutsgemeinschaft‘ als Stütze für seinen Zionismus – die Juden sollten sich vor einer Assimilierung an die Gemeinschaft ihrer jeweiligen Diaspora-Umwelt hüten und statt dessen [sic] sich auf ihr ‚Blut‘ besinnen“ (Mendes-Flohr (1979), 107). Im Jahr 1900 distanzierte sich Buber offenbar noch von Landauers Betonung der Blutsverwandtschaft, wenn er in *Alte und neue Gemeinschaft*, wo er sich in vielen anderen Hinsichten ausdrücklich an seinen Freund anlehnt, schreibt: „So wird die Menschheit [...] zu einer neuen Gemeinschaft kommen, die nicht mehr wie jene erste auf der Blutsverwandtschaft, sondern auf der Wahlverwandtschaft beruht“ (MBW 2.1, 66,13–17). – Über den Boden des gelobten Landes schreibt Buber in *Das Land der Juden* (1910): „Die Erneuerung des Judentums [...] kann nur von einem ganz bestimmten Boden ausgehen: von dem Boden der Heimat. Er hat unsere besondere Art, unsere eigentümlichen Energien, unsere Personalität erzeugt; er allein wird sie erneuern, wird sie neuzeugen können“ (MBW 3, 354). Allerdings lehnt Buber die Vorstellung vom Judentum als einer nationalen Identität ab: „Von allen Arten der Assimilation, die wir im Laufe unserer Geschichte geübt haben, ist diese, die nationale Assimilation, die schlimmste und gefährlichste“ (*Der Geist Israels und die Welt von heute*, in: Buber (1993), 146).

²⁷ Landauer (2011), 57.

²⁸ Buber zitiert wörtlich die oben nur paraphrasierte Passage aus Landauers Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (vgl. MBW 2.1, 63,34–38).

²⁹ Das ‚gemeinsame‘ Erlebnis bezeichnet hier das (ekstatische) Erlebnis, das jeder für sich hat und das insofern alle verbindet, nicht das Erlebnis, das alle in geteilter Gemeinschaft haben. Jenes stiftet Gemeinschaft, dieses ist Frucht der Gemeinschaft. Im Hinblick auf das gemeinsame Erlebnis in der Gemeinschaft schreibt Buber: „Die Ekstase steht jenseits des gemeinsamen Erlebnisses“ (MBW 2.2, 54,41–55,1).

verbindet, setzt, und nicht auf das Finden der Gemeinschaft in der Versenkung.³⁰ Dieses gemeinsame Erlebnis aber hat mit dem „grossen Du [...], das wir um uns bis ins unendliche Dunkel hinaus sich erstrecken fühlten“³¹, zu tun. Hier scheint zum ersten Mal die Vorstellung von Gott als dem ewigen Du auf. Allerdings ist das Erlebnis noch als mystische Ekstase vorgestellt: „Da aber kam dieses Erlebnis wie ein geheimes Hochzeitsfest: und wir waren von allen Schranken befreit und hatten den unsagbaren Sinn des Lebens gefunden.“³² Die Metaphern des Hochzeitsfestes und der Schrankenlosigkeit verweisen auf die mystische Einheit, die Buber in den folgenden Jahren sehr beschäftigen sollte.

Während seines Studienaufenthaltes in Zürich erwachte Bubers Interesse an den Mystikern der frühen Neuzeit, namentlich Jakob Böhme, aber auch Nikolaus von Kues, Valentin Weigel und Paracelsus. Die eingehenden Studien flossen teilweise in seine Dissertation *Zur Geschichte des Individuationsproblems (Nicolaus von Cues und Jakob Böhme)* ein, mit der er 1904 bei Friedrich Jodl in Wien promoviert wurde. In philologischer Kleinarbeit weist er nach, wie ganz im Sinne von Diltheys Auffassung der Renaissance das Individuum bei diesen beiden Denkern aus seiner mittelalterlichen Vergessenheit erwacht. Bemerkenswert ist hierbei, dass er nicht zwischen dem menschlichen Individuum als Person und dem Einzelding als einer durch das *principium individuationis* bestimmten ontologischen Kategorie unterscheidet, sondern die einsetzende Aufwertung der konkreten Dinglichkeit der Welt als Ausdruck des zu sich kommenden menschlichen Individuums versteht.³³ Besonders wichtig ist ihm bei beiden, Cusanus und Böhme, „die Weiterbildung der Mikrokosmoslehre“³⁴. Unter dieser Lehre versteht er „die neoplatonische Idee des Allumfassens jedes Individuums. Diese Idee äussert sich bei Cusanus, im Anschluss an die Scholastik, vorwiegend perceptionistisch: alle Vorstellungen sind in jedem Individuum gelegen, nur in verschiedenen Bewusstheitsgraden; bei Böhme, im Anschluss an Paracelsus, vorwiegend existentialistisch: alle Eigenschaften sind in jedem Indi-

³⁰ Der Unterschied zwischen Buber und Landauer liegt also in der unterschiedlichen Begründung der Gemeinschaft und nicht, wie Roesner (2017), 173; 176, behauptet, darin, dass die Mystik für Buber im Unterschied zu Landauer keine konstitutive Funktion für die Gemeinschaft hätte. Dem widerspricht nicht, dass Buber (gegen Troeltsch) die Mystik keineswegs für eine soziale Kategorie hält. Denn er kritisiert gerade den seit Simmel geltenden Gesellschaftsbegriff und will ihn durch die Begründung einer höheren Form der Gemeinschaft überbieten.

³¹ MBW 2.1, 64,1f.

³² MBW 2.1, 64,2–4.

³³ Demgegenüber hatte Landauer bereits 1895/96 in seiner fünfteiligen, in der Zeitschrift *Der Sozialist* erschienenen Artikelserie *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums* zwischen dem stofflichen ‚Atom‘ und dem menschlichen ‚Individuum‘ – zwei Begriffe mit derselben Grundbedeutung ‚Unteilbares‘ – unterschieden, jedoch beide gleichermaßen als Illusion zu entlarven versucht. Individuen seien nur als Teile der vorgängigen Gesellschaft, und das heißt zugleich als Vertreter ihrer Art (Menschheit) möglich. Ihre Teilbarkeit sei durch die Vererbungslehre der Biologie ebenso bewiesen worden wie durch die Psychologie widerstrebender Triebe und Kräfte. Die althergebrachten Vorurteile würden jedoch durch die Trägheit und Verlogenheit der Sprache gestützt. Im Sinne von Heraklit und Nietzsche, auf die er sich u.a. beruft, schreibt er: „Es gibt weder ein Ich noch ein Sein, weder Leib noch Seele noch Individuum“ (Landauer (1986), 343). Vgl. auch Willems (2001), 23–26, und Schwartz (2006), 210f.

³⁴ MBW 2.1, 76,20f.

viduum gelegen, nur in verschiedenen Entfaltungsgraden.“³⁵ Buber folgt seinem Lehrer Dilthey auch darin, dass er in der frühen Neuzeit einen Pantheismus an die Stelle des mittelalterlichen Gottes treten sieht. In Verbindung mit ihrer Philosophie der Individuation erscheinen somit Buber die mystischen Denker der Renaissance als Vorläufer der pantheistisch-immanente Neumystik seiner Zeit, in der Ich und Welt identifiziert werden.

Auf dieser Grundlage hielt Buber wohl am 9. März 1901 vor der Neuen Gemeinschaft den Vortrag *Über Jakob Boehme*.³⁶ Wie es für einen Vortrag vor einem inneren Kreis Gleichgesinnter nicht ungewöhnlich ist, kommt Bubers Auffassung hier viel offener zum Ausdruck: „[W]eil, wie Boehmes Meister, der seltsame Valentin Weigel, ausführte, Gott nur durch die Weltschöpfung zu Gott wird, darum ist die Welt kein Sein, sondern ein Werden. [...] So brauchen wir die Welt nicht hinzunehmen, sondern wir schaffen sie unaufhörlich.“³⁷ Ferner: „Der Kampf entfaltet das Einzelding zur Persönlichkeit. [...] Die Liebe aber führt das Einzelding der wiedergeborenen Krafteinheit zu.“³⁸ Und ganz im Sinne der Neuen Gemeinschaft sagt er von Böhme: „Ihn verlangt es nach einer tieferen Einheit. Es ist nicht genug, dass das Ich sich der Welt vereint. Das Ich ist die Welt.“³⁹

Die Neue Gemeinschaft der Brüder Hart ist der Kulminationspunkt der deutschen Neuromantik und Neumystik um 1900, und Buber scheint ganz und gar in diese Bewegung involviert zu sein. Erst in der relativen Zurückgezogenheit der Jahre 1904–1912⁴⁰ entdeckte er den tieferen Gehalt der jüdischen Mystik für sich, jenen zugleich innerlichen und weltzugewandten Chassidismus, den er in degenerierter Form in seiner Kindheit in der Bukowina kennengelernt hatte⁴¹ und der ihn nun theoretisch zu interessieren begann. Außerdem vertiefte er seine Studien der deutschen und indischen Mystik sowie der chinesischen Weisheitslehren. In den in dieser Periode entstandenen Schriften äußert er sich nun auch explizit zur Mystik, und zwar im Sinne der hier ausgeführten neuromantischen, auf Individuation und Einheit fokussierten Weltanschauung.

II. Bubers Mystikbegriff

An den Anfang der Analyse von Bubers Mystikbegriff⁴² sei eine Bemerkung zum Menschen Martin Buber gestellt. Es scheint nämlich für das Verständnis der Sache und der geistigen Entwicklung Bubers nicht gleichgültig zu sein, dass er sich dem

³⁵ MBW 2.1, 76,26–32.

³⁶ Vgl. MBW 2.1, 70–74. Zur Diskussion von Entstehung und Bestimmung des Textes vgl. Groisers einleitenden Kommentar in: MBW 2.1, 263–271, bes. 264.

³⁷ MBW 2.1, 70,31–36.

³⁸ MBW 2.1, 71,29–36.

³⁹ MBW 2.1, 72,31–33.

⁴⁰ Vgl. Kohn (1979), 86.

⁴¹ Vgl. Buber (1986), 45–50.

⁴² Wenn Buber einfach nur von der ‚Mystik‘ spricht, meint er die christliche und indische Einheitsmystik. Zwar spricht er auch von ‚jüdischer Mystik‘, aber diese besitzt für ihn einen durchaus anderen Charakter als alle übrige Mystik. Vgl. die Bemerkung zum Abschluss von *Die chassidische Botschaft*: „Der Chassi-