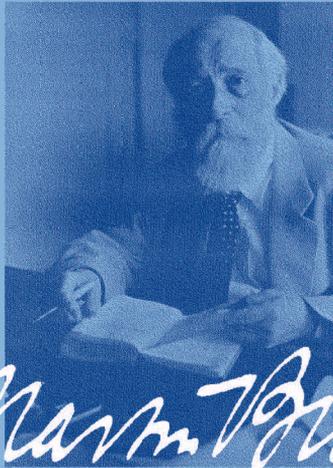


Martin Buber Werkausgabe



*Martin Buber*

Sprachphilosophische  
Schriften

---

6



*Maximilian*



# **Martin Buber Werkausgabe**

Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und  
der Israel Academy of Sciences and Humanities

herausgegeben  
von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer

unter Mitarbeit  
von Martina Urban

Gütersloher Verlagshaus

**Martin Buber Werkausgabe**  
6  
**Sprachphilosophische Schriften**

Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert  
von Asher Biemann



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

Die Edition wurde von 1998 aus Mitteln der Alfried Krupp von Bohlen und  
Halbach-Stiftung sowie von 2001 aus Mitteln der German-Israeli Foundation for  
Scientific Research and Development (G.I.F.) finanziert. Zusätzlich wird die  
Edition durch Zuschüsse der Lucius N. Littauer Foundation, der Memorial  
Foundation for Jewish Culture, dem Franz Rosenzweig Research Center for  
German-Jewish Literature and Cultural History und der Hans-Böckler-Stiftung  
unterstützt.

Copyright © 2003 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,  
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, Neumarkter Str. 28, 81673 München

Der Inhalt dieses E-Books ist urheberrechtlich geschützt und enthält  
technische Sicherungsmaßnahmen gegen unbefugte Nutzung.  
Die Entfernung dieser Sicherung sowie die Nutzung durch unbefugte  
Verarbeitung, Vervielfältigung, Verbreitung oder öffentliche  
Zugänglichmachung, insbesondere in elektronischer Form, ist  
untersagt und kann straf- und zivilrechtliche Sanktionen nach sich ziehen.

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir  
für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern  
lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Umschlaggestaltung: Init Kommunikationsdesign GmbH, Bad Oeynhausen  
Satz: SatzWeise GmbH, Bad Wünnenberg  
ISBN 978-3-641-24855-0  
[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

# Inhalt

Danksagung	7
Einleitung	9
Autobiographische Fragmente (1960)	69
Geleitwort: Eisik Scheftel (1905)	73
Brief an Henri Borel über das Wesen der Sprache (1917)	75
Buchbesprechung: Ein Wörterbuch der hebräischen Philosophie (1928)	77
November (1948)	81
Seit ein Gespräch wir sind (1952)	83
Geleitwort: Wintersaat (1953)	87
Authentische Zweisprachigkeit (1963)	89
Jakob Hegner zum siebenzigsten Geburtstag (1952)	93
Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens (1953)	95
Dem Gemeinschaftlichen folgen (1956)	103
Das Wort, das gesprochen wird (1960)	125
Philosophische Gespräche (1963)	139

Auszüge aus ›Antwort‹ (1961)	145
Kommentar	149
Abkürzungsverzeichnis	187
Quellen- und Literaturverzeichnis	190
Glossar	210
Sachregister	212
Personenregister	217
Gesamtaufriß der Edition	230

## Danksagung

Den Herausgebern der Buber Werkausgabe gilt mein Dank für die Einladung zur Mitarbeit. Paul Mendes-Flohr bin ich zutiefst dankbar verbunden für die zahlreichen kritischen Hinweise und seinen freundschaftlichen Rat in den verschiedenen Stadien des Manuskripts. Einmal mehr schulde ich Margot Cohn vom Martin Buber Archiv in Jerusalem meinen Dank für ihre kompetente und unerschöpfliche Hilfe bei der Beschaffung der relevanten Primärquellen. Martina Urban von der Arbeitsstelle in Berlin fungierte stets als mein wissendes Gewissen und bereitwillige Quelle der Auskunft. Ihr und Helen Przibilla danke ich für die kritische und fachgerechte Bearbeitung des Manuskripts und besonders die Erstellung der Register. Ein besonderer Dank sei hier an Dr. Henk Visser in Amsterdam ausgesprochen, ohne dessen Großzügigkeit und tiefkundige Beratung der Hintergrund der Korrespondenz Martin Bubers mit dem Amsterdamer Internationalen Institut für Philosophie im Dunkel geblieben wäre. Hilfreiche Auskünfte kamen auch von Julia Matveev, Jerusalem, und Judith Buber Agassi, Herzliah. Auch die Mitarbeiter der Judaica Division der Widener Library seien hier dankend erwähnt. Und nicht genug danken kann ich meiner Familie, deren Gegenwart und Wärme meine eigene Ausdauer ermöglicht haben.

*Cambridge, Massachusetts, Sommer 2002*

*Asher Biemann*



# Einleitung

## 1. Problemstellung

»Bubers Philosophie auf der reifsten Stufe ist Sprachphilosophie.«<sup>1</sup> Mit dieser Feststellung faßte der Prager Historiker, Philosoph und erste Buber-Biograph Hans Kohn (1891-1971) bereits Anfang 1930 das Denken Martin Bubers (1878-1965) zusammen, zu einer Zeit, da dessen sprachphilosophische Schriften im engeren Sinn noch gar nicht entstanden waren. Die Einschränkung »im engeren Sinn« ist hier rechtmäßig angebracht. Denn, wie Kohn eben selbst sagt, Bubers dialogische Philosophie ist Sprachphilosophie, oder, wie Hans Fischer-Barnicol mehr als dreißig Jahre später schrieb, als das Werk Bubers nun abgeschlossen vorlag: »immer wieder äußert sich das Denken bei Buber rein und makellos als Sprache, ereignet sich Wahrheit als Wort«.<sup>2</sup> Damit aber ist noch nicht gemeint, daß Buber auch notwendig eine eigene Sprachphilosophie hatte. So ist es zu verstehen, wenn für Bernhard Casper die Sprache bei Buber »viel weniger [...] Ausgang des Denkens« war<sup>3</sup> als bei den in unmittelbarer Nähe zu Buber stehenden Sprachdenkern, dem jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig (1886-1929), dem gemeinsamen Freund Eugen Rosenstock-Huussy (1888-1973) und dem katholischen Denker Ferdinand Ebner (1882-1931), mit dem Buber allerdings nicht persönlich in Verbindung stand. Dies trifft zu insofern als Bubers Sprachphilosophie – als Philosophie der Sprache – tatsächlich nur umrißhaft und selbst im Spätwerk weitgehend an der Peripherie seines Denkens blieb, während gerade Rosenzweig, Ebner und Rosenstock-Huussy ihr dialogisches Denken aus einer Philosophie der Sprache heraus entwickelten.

Dennoch deutet Buber in den wenigen eigenen Kindheitserinnerungen, die uns von ihm überliefert sind, ein profundes Verhältnis zur Sprache an, das sich in der Jugendzeit und den Studienjahren nur noch vertiefte und verzweigte.<sup>4</sup> Wie es in Bubers chassidischen Schriften eine Vorahnung des dialogischen Prinzips gab,<sup>5</sup> so gab es in seinem Frühwerk

1. Kohn, S. 240.
2. H. Fischer-Barnicol, »... und Poet dazu«. Die Einheit von Denken und Dichten bei Martin Buber, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, Jg. 9, Nr. 33-36 (Tel Aviv 1966), S. 3.
3. B. Casper, *Das dialogische Denken*, S. 300.
4. Siehe Kapitel 2 der Einleitung.
5. Nach Bubers eigenem Zeugnis: »[I]n dem im September 1919 verfaßten ›Geleitwort‹ zu dem Buch ›Der große Maggid und seine Nachfolge‹ (1921) wird die jüdische Lehre als ›ganz auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du, auf die Gegenseitigkeit, auf die *Begegnung* gestellt‹ gekennzeichnet. Bald danach, im

auch rudimentäre Ansätze einer Theorie der Sprache, die sich zunächst in seiner engen Beziehung zur Dichtung darstellten. Einer der ersten erhaltenen Aufsätze Bubers befaßte sich mit zeitgenössischen Wiener Literaten, mit Hermann Bahr (1863-1934), Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), Peter Altenberg (1895-1919) und Arthur Schnitzler (1862-1931), den Wortführern des Kreises »Jung-Wien«.<sup>6</sup> Es folgten kurze Stücke zu so unterschiedlichen Schriftstellern wie Jitzchak Leib Perez (1851-1915)<sup>7</sup>, David Pinski (1872-1959)<sup>8</sup> und Rudolf Borchardt (1877-1945)<sup>9</sup> sowie eigene Versuche in der Poesie.<sup>10</sup> In den *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) und im *Daniel* (1913) schließlich kündigen sich erste Reflexionen und Spekulationen über das Wesen der Sprache, Rede und Dichtung an, noch ganz unter dem Einfluß freilich der Neuromantik.<sup>11</sup> In *Ich und Du* (1923), Bubers bekanntester philosophischer Schrift, ist der erste Teil bereits mit »Wort« überschrieben,<sup>12</sup> und dem Manuskript ein Satz vorangestellt, der allerdings im Druck – wie auch die Kapitelüberschriften – ausgelassen wurde: »Was hier Sprache genannt wird, ist der Urakt des Geistes, dessen menschlichem Vollzug die Laut- und alle Zeichensprache und alle Mächte der Äußerung als Helfer und Werkleute dienen.«<sup>13</sup>

Herbst 1919, folgte die erste, noch unbeholfene Niederschrift von »Ich und Du.« Vgl. Buber, *Begegnung*, 1978, S. 80.

6. Zur Wiener Literatur (1897), erstmals in deutscher Übersetzung erschienen in: MBW I, S. 119-129.
7. J. L. Perez – Ein Wort zu seinem fünfundzwanzigsten Schriftsteller-Jubiläum«, in: *Die Welt*, Jg. 5, Nr. 18 (3. Mai 1901), S. 9. Auch »J. L. Perez«, in: *Jüdischer National-Kalender 5676*, Wien 1915, S. 80-83.
8. Buber übersetzte z. B. Pinskis Gedicht »Das Erwachen« aus dem Jiddischen, erschienen im *Jüdischen Almanach*, Berlin 1902, S. 209-215. Siehe auch Bubers Übertragung eines Gedichts von Saul Tschernichowski (1875-1943), »Entsinnst du dich?«, ebd., S. 44. Zu seiner Übersetzung von Pinskis *Eisik Scheftel* (1905) verfaßte Buber auch ein Vorwort. Siehe S. 73-74 in diesem Band.
9. »Das Buch Joram, von Rudolf Borchardt«, in: *Die Zukunft*, 61, Nr. 12 (21. Dez. 1907), S. 410.
10. Buber schrieb bis in sein hohes Alter Gedichte. Zu seinen frühen Versuchen gehören »Unser Volkes Erwachen« (*Die Welt*, 3. Jg, Nr. 46 [17. Nov. 1899], S. 14 f.), »Neue Jugend« (*Jüdischer Volkskalender für das Jahr 5661*, Leipzig 1900, S. 51 f.) und »Der Ackersmann« (*Die Welt*, 5. Jg., Nr. 49 [6. Dez. 1901], S. 24 f.).
11. Zu Buber und der Neuromantik siehe M. Duarte de Oliveira, »Passion for Land and Volk: Martin Buber and Neo-Romanticism«, in: *LBIYB 41* (1996), S. 239-260.
12. Die drei Teile des Manuskripts waren ursprünglich »Wort«, »Geschichte« und »Gott« benannt, doch »scheute« sich Buber, »diese Namen als Überschriften zu setzen«. Vgl. B. an Rosenzweig, 14. Sept. 1922, B II, S. 128.
13. Die hier zitierte Vorbemerkung, die auch bei Hans Kohn erwähnt ist (Kohn, *Martin Buber*, S. 240), unterließ Buber auf Anraten Franz Rosenzweigs (vgl. Rosenzweig an B., undatiert [vor 14. Sept. 1922], B II, S. 125; B. an Rosenzweig, 14. Sept. 1922, B II, S. 129 und B. an Rosenzweig, 19. Sept. 1922, B II, S. 130 f.). Stattdessen stellte Buber der ersten Auflage einen Vers aus dem West-Östlichen Divan Goethes voran:

Auch wenn uns eine systematische Philosophie der Sprache bei Buber weitgehend fehlt, so ist es doch die Sprache, die für ihn in der dialogischen Werkperiode die menschliche Ausgangsposition bedeutet, so ist es doch die Dualität der »Grundworte«, in deren aktuellem Gesprochenwerden sich das Menschsein manifestiert: »Wer ein Grundwort spricht,« heißt es in *Ich und Du*, »tritt in das Wort ein und steht darin.«<sup>14</sup> Er »steht darin«, sagt Buber; er »steht in der Sprache und redet aus ihr«, heißt es an späterer Stelle; nicht umgekehrt die Sprache aus ihm.<sup>15</sup> Die Sprache in diesem Sinn kann nicht »gehabt« werden, denn sie »hat« uns, und jedes Reden über die Sprache ist ein Reden *mit* der Sprache, *in* der Sprache, von dem der Sprechende sich nicht lösen, noch umgekehrt die Sprache von ihm gelöst werden kann.

Eine Sammlung »sprachphilosophischer Schriften« Martin Bubers stößt daher unausweichlich an dieselben Grenzen, die bereits der Grundkonzeption der Buberschen Philosophie innewohnen: Die Gesprochenheit der Sprache sowie die menschliche Grunderfahrung der Begegnung widerstrebt der deskriptiven, »logisierenden« und vorgedachten Sprache der Philosophie und will sich doch dem Leser bleibend mitteilen. »Ich bin nicht bloß an die philosophische Sprache, ich bin an die philosophische Methodik gebunden,« schreibt Buber in seiner »philosophischen Rechen-schaft« (1961).<sup>16</sup> Aber später schränkt er dies ein: »[I]ch philosophiere nicht mehr als ich muß.«<sup>17</sup>

Über die Gesprochenheit zu sprechen wird so zum Paradox der Sprache selbst, dem auch die Sprachphilosophie – oder gerade sie – nicht zu entrinnen vermag. Um das »Wesen« der Sprache zu erschließen, das für Buber eben in ihrer augenblicklichen Gesprochenheit liegt, darin, daß das Wort nicht ohne Sprecher ist, doch auch »nicht bei seinem Sprecher bleiben will«,<sup>18</sup> mußte die systematische Philosophie der Sprache Platz machen, die Gesprochenheit gewissermaßen wiederhergestellt werden. Der in der Buber-Literatur zur Genüge zitierte Satz »Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch«<sup>19</sup> besagt nicht nur dies, sondern auch, daß da, wo die Philosophie aufhört, allein die Unmittelbarkeit der Sprache einsetzen kann, und mehr noch, mit ihr in einem steten Spannungsverhältnis bleibt. Die vielleicht nicht immer ganz glückliche Vermählung von

»So hab ich endlich vor dir erharrt: / In allen Elementen Gottes Gegenwart.« (*Ich und Du*, Leipzig 1923, S. 5).

14. *Ich und Du*, W I, S. 79.

15. Ebd., S. 103.

16. Antwort, S. 560.

17. Ebd., S. 601.

18. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 127 in diesem Band.

19. Antwort, S. 593.

Dichtung und Philosophie, die natürlich seit jeher besteht, gilt in großem Maß auch für Buber. Form, Methode und Genre sind ständige Variablen in seinem Werk, die sich jeder flüchtigen Zuordnung widersetzen. Formal betrachtet ist es nicht verfehlt, sein Frühwerk, bis hin zu *Ich und Du*, dessen stilisierte Ausdrucksform noch maßgeblich in Wechselwirkung mit dem deutschsprachigen Expressionismus stand,<sup>20</sup> als literarisch und poetisch zu klassifizieren. Gerade über *Ich und Du* schrieb ein späterer Kritiker, sein Stil sei »mehr affektiert als schrankenlos ehrlich«, ja mehr noch, daß es in seiner dem *Zarathustra* Friedrich Nietzsches (1844-1900) entlehnten Pose »dem orakelhaften Ton falscher Propheten nahe« komme.<sup>21</sup> Weniger kritisch bezeichnete der erste englische Übersetzer das Buch als ein »philosophisch-religiöses Gedicht«.<sup>22</sup> Eine »Art Dichtung, ja große Dichtung,« nannte es ein anderer.<sup>23</sup> Buber selbst schwankte in den frühen Jahren seiner literarischen Tätigkeit zwischen den Berufungen von Dichtung, Übersetzung, poetischer Philologie und suggestiver Mystik,

20. Schon vor dem Erscheinen von *Ich und Du* war Buber eng mit dem literarischen Expressionismus verknüpft, vor allem durch den *Daniel* und die als Fortsetzung gedachten *Ereignisse und Begegnungen*, woraus größere Teile in den *Weissen Blättern* erschienen, einer der führenden Zeitschriften des Expressionismus (siehe den Kommentar zu Bubers *Ereignisse und Begegnungen*, in: MBW I, S. 323 f.). Siehe auch W. Paulsen, *Expressionismus und Aktivismus. Eine typologische Untersuchung*, Bern/Leipzig 1935, S. 8-11. In diesem Zusammenhang schrieb der Dichter und Essayist Kasimir Edschmid: »Der größte Rufer zu dem Goldton hin ist heut Martin Buber, der die junge jüdische Generation zu einer Selbstbesinnung überzeugt [...]. Schüler von ihm haben sich an Hölderlin verschenkt, aber sie ertrinken in ihm.« (K. Edschmid, *Die doppelköpfige Nymphe. Aufsätze über die Literatur und die Gegenwart*, Berlin 1920, S. 138). Ähnlich zählte der Kritiker Hermann Bahr Bubers *Daniel* zu den repräsentativen Werken des Expressionismus: »Mir ist das Buch seit Wochen ein lieber Gefährte, so einer, dem man gern zuhört, weil man sich dabei selbst zu hören meint; und wirklich bleibt es ja unentschieden, ob man nicht, während er spricht mehr auf sich selbst horcht und sich nur von seinem Klang angenehm begleiten läßt, wie wenn man im Garten geht und die Blätter rauschen. [...] Solang ich jedes Gespräch als Musik auf mich einwirken ließ, schwoll ich in Gedanken. Sobald ich einen einzelnen Satz genau zu befragen unternahm, ward ich irre.« H. Bahr, *Expressionismus*, München 1916, S. 42 f.
21. W. Kaufmann, »Bubers Fehlschläge und sein Triumph«, in: Bloch/Gordon, S. 28.
22. R. G. Smith, Introduction, *I and Thou*, Edinburgh 1937, S. vi: »[T]hough we might call I and Thou a ›philosophical-religious poem‹ it belongs essentially to no single specialised class of learned work.« Im Vorwort zur zweiten Auflage behielt Smith das Attribut Dichter bei: »I am still inclined to retain, with reservations, the description of ›poet.‹« *I and Thou*, New York 1958, S. vii.
23. Ch. Hartshorne, »Martin Bubers Metaphysik«, in: Schilpp/Friedman, S. 42. Zum poetischen Charakter von *Ich und Du* siehe besonders R. E. Wood, *Buber's Ontology: An Analysis of I and Thou*, Evanston, Ill., 1969, bes. S. 30-31 und 34-109. Siehe auch P. Mendes-Flohr, »Buber's Rhetoric«, in: *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Proceedings of an International Conference held at the Israel Academy of Sciences and Humanities, hrsrg. v. ders., Syracuse/Jerusalem 2002, S. 23.

und fühlte sich, trotz seiner Universitätsstudien, kaum vorbereitet auf eine akademische Laufbahn.<sup>24</sup> Als er 1923 einen Lehrauftrag für jüdische Religionsphilosophie und Ethik an der Frankfurter Universität annahm, führte ihn das Personalverzeichnis immer noch als »Schriftsteller«.<sup>25</sup>

Gemessen an Bubers früheren Werken, besonders dem *Daniel*, der geradezu literarisches Aufsehen in seiner Zeit erregte,<sup>26</sup> bildete sich in den späteren dialogischen Werken ein dennoch zunehmend philosophischer, schlichter und zuletzt existenzphilosophischer Stil heraus. Aber schon in *Ich und Du* zeichnete sich ein zögernder Übergang zur Philosophie vor. So kam es, daß der ehemalige Geistliche Florens Christian Rang (1864-1924), mit dem Buber seit dem ersten Weltkrieg eng freundschaftlich verbunden war, über die »Sprechweise« in *Ich und Du* klagte, »Sie neigt viel zu sehr auf die wissenschaftliche Sprachseite«,<sup>27</sup> ein außergewöhnliches Urteil vielleicht, in dem sich jedoch ein Grundthema der späteren Sprachphilosophie Bubers ankündigen sollte. Rang, der wie Franz Rosenzweig auch die Korrekturbögen von *Ich und Du* wenigstens in den fortgeschrittensten Stadien kannte, war besorgt um die verführerische Leichtigkeit der Sprache, um eine betäubende Klarheit des Wortes: »Das Büchlein ist zu klar«, schrieb er über das Manuskript von *Ich und Du*, »– und darum noch nicht genug in der Klarheit. Es trägt noch zu wenig Schauer von dem, was unsagbar ist«.<sup>28</sup> Das Wort fließe »zu leicht«, um die »Schwere der Überwindung des bebenden Schweigens« vollständig zu tragen. »Jedes Wort,« sagt Rang schließlich, »mögen wir es auch ›reales‹ nennen, ist ja zu schlecht; aber es *muß* gesagt werden als sein eigenes Opfer; vor unserem unreinen Wortopfer sollte unsere Sprache beben.«<sup>29</sup>

Buber war sich dieses »Bebens« wohl bewußt. Noch 1957 klingen die Worte Rangs bei ihm nach: »In der Sprache wie in allen Bereichen des

24. Die Frage der akademischen »Wissenschaftlichkeit« stellte sich auch als 1927 die Gründung eines Institutes für Religionswissenschaft unter Bubers Leitung an der Hebräischen Universität in Jerusalem im Gespräch war. »Ich habe mit meiner wissenschaftlichen Arbeit spät begonnen,« schrieb B. an Hugo Bergmann, »obgleich ich seit mehr als 15 Jahren das Rüstzeug zusammengeholt habe; meine Gedanken und Methoden weichen von der in der heutigen Religionswissenschaft üblichen wesentlich ab [...]«. B. an Bergmann, o.D. (B II, S. 293 f.). Der Plan des Institutes unter Buber wurde nicht verwirklicht.
25. Vgl. W. Schottroff, »Martin Buber an der Universität Frankfurt am Main (1923-1933)«, in: Licharz/Schmidt, Bd. 1, S. 65, Anm. 5. Noch 1945 verfaßte Buber ein Ernst Simon (1899-1988) zugeeignetes Gedicht »Bekenntnis des Schriftstellers« (*Nachlese*, S. 11).
26. Zur Rezeption des *Daniel* siehe M. Tremles Einleitung, MBW I, *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, bes. S. 59-68.
27. Rang an B., 19. Sept. 1922 (B II, S. 133).
28. Ebd., S. 132.
29. Ebd., S. 133.

menschlichen Daseins ist heute kein Bestand mehr zu behaupten, es sei denn durch das Opfer.«<sup>30</sup> Auch für Buber war der Abgrund zwischen Begriff und Wirklichkeit weder durch den Gehalt noch die Form des Wortes zu überbrücken. »Die wörtersprachliche Form erweist nichts,« schreibt er in *Ich und Du*<sup>31</sup> und in *Zwiesprache* (1932) lesen wir, daß der Dialog sich »außerhalb der mitgeteilten oder mitteilbaren Inhalte« vollende.<sup>32</sup> Die Klarheit der Sprache war für Buber überhaupt keine Klarheit der Aussage, sondern eine Klarheit der Ansprache: »Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war.«<sup>33</sup> Jede Definität der Begriffe, die auf der Ebene der Verständigung unentbehrlich ist, hemmt auf der Ebene der Gesprochenheit die Dialogizität des Wortes. Nicht die »Eindeutigkeit des Wortes, sondern seine Mehrdeutigkeit [konstituiert] die lebendige Sprache« – die »Aura« des Wortes, wie Buber es nannte.<sup>34</sup> Doch die »Aura« für Buber war nicht eins mit bloßer Gefühlsstimmung; noch hielt er sie für etwas, das voraussagbar oder gar zu präfabrizieren wäre. Einen Versuch des Internationalen Institutes für Philosophie in Amsterdam, »Wörter spirituellen Wertes« zu schaffen, lehnte er bereits 1917 entschieden ab.<sup>35</sup> Stattdessen setzte Buber eine »Reinigung des Wortes« zum Ziel und einen Kampf gegen den »Mißbrauch der großen alten Worte.«<sup>36</sup> Rückblickend schreibt Buber, daß er sich aus der verschwenderischen »Leichtigkeit« der Sprache seines Frühwerks zu lösen hatte, um zum »strengen Dienst am Wort« durchzudringen.<sup>37</sup>

Darin liegt ein wichtiger Charakterzug der immanenten Sprachphilosophie Martin Bubers: Sie ist Sprachphilosophie, aber immer auch Sprachkritik. Die »Reinigung des Wortes« wird zu einem fundamentalen Anliegen seiner Philosophie, und der Dichtung steht es nun an, die Sprache auf ihre ursprüngliche Gesprochenheit hin zu »reinigen«, denn »das Gedicht ist Gesprochenheit, Gesprochenheit zum Du, wo immer ihm der Partner wese.«<sup>38</sup> Die Wahrheit des Gedichts, nach Buber, ist eine Wahrheit, die eben nur in der »worthaften Gestalt« des Gedichts Ausdruck finden kann. Aber sie ist auch eine Wahrheit, die »außerhalb aller Relation zu einem aussagbaren Was« steht und der alles »erkennbare Was« klärenden Begrifflichkeit notwendig entrückt ist.<sup>39</sup> Das »Gedicht spricht«, doch

30. Buber, *Nachlese*, S. 14.

31. *Ich und Du*, W I, S. 120.

32. *Zwiesprache*, W I, S. 176.

33. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 131 in diesem Band.

34. Ebd., S. 130.

35. Vgl. Buber, *Schreiben*, S. 75 in diesem Band.

36. Ebd., S. 75.

37. *Nachlese*, S. 14.

38. *Das Wort, das gesprochen wird*, S. 134.

es sagt nichts aus. Aber indem es spricht, entfaltet es die Sphäre des »Zwischen«<sup>40</sup>, den eigentlichen – raumlosen – Ort des Gesprächs. »Jedes lyrische Werk ist ein Gespräch, darin der Partner in einer übermenschlichen Sprache redet,« heißt es im *Daniel*; doch »was er sagt, ist des Dichters Geheimnis.«<sup>41</sup> Als »schwingende Erkenntnis« beschreibt das Gedicht nicht bloß eine Wirklichkeit, sondern schafft selbst eine Wirklichkeit im »gesteigerten Sinn«,<sup>42</sup> unverfälscht durch die Erkenntnis in Begriffen, in der Welt und Wort geschieden sind. Nur der Dichter entscheidet sie, der Dichter »sagt« die Welt.<sup>43</sup>

Damit stehen wir inmitten der Philosophie als Sprache und Kritik der Sprache bei Martin Buber. Wir stehen am Übergang von der Sprachphilosophie im eigentlichen Sinn zur sprechenden Philosophie. Ein früher Leser des *Daniel* bemerkte, daß Bubers Sprache hier »zugleich ganz Sprache des Sprechenden und ganz sprechende Sprache« sei.<sup>44</sup> Dieser Leser war Gustav Landauer (1870-1919), ein enger Freund Bubers seit

39. Ebd., S. 134.

40. Als selbständiger Begriff tritt das »Zwischen« bei Buber erst relativ spät hervor. Im *Problem des Menschen* (1943) beschreibt Buber das Zwischen als den »wirkliche[n] Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens« (W I, S. 405). Der Begriffsinhalt des »Zwischen« hingegen erscheint bereits in den frühen Schriften. Siehe z. B. *Der heilige Weg* (1918): »[I]m Dazwischen, im scheinbar leeren Raum [erhebt] sich die ewige Substanz [...]: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen den Menschen verwirklicht« (JuJ, S. 88); in: *Ich und Du* (1923) ist das »Dazwischen« als die »Sphäre zwischen den Wesen« vorgestellt (W I, S. 160). Buber selbst führte den Begriff des »Zwischenmenschlichen« auf sein Geleitwort zur Schriftenreihe *Die Gesellschaft* zurück (W. Sombart, *Das Proletariat [Die Gesellschaft, Bd. 1]* Frankfurt a. M. 1906, S. 14-15. Vgl. *Elemente des Zwischenmenschlichen* [1954], W I, S. 269. In einer Nachbemerkung zum selben Text geht Buber auch auf den Begriff des »Zwischenmenschen« in Alexander von Villers' »Briefen eines Unbekannten« ein, wo es heißt »Ich habe einen Aberglauben an den Zwischenmenschen. Ich bin es nicht, auch du nicht, aber zwischen uns entsteht einer, der mir Du heißt, dem anderen ich bin.« [vgl. W I, S. 289]). Zur Analyse des Geleitworts siehe P. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 29 ff. Beachte auch den Brief von B. an Hugo v. Hofmannsthal, 26. Juni 1906 (B I, S. 243 f.), worin Buber noch mit dem Gedanken spielt, selbst ein »sexual-philosophisches Thema« zur *Gesellschaft* beizusteuern: »Das kleine Buch über die Geschlechter, das in der Sammlung erscheinen soll, denke ich mir als Prolegomena zu einer Deduktion des Zwischenmenschlichen.« Das Thema jedoch wurde nicht von Buber, sondern der Schriftstellerin und Psychoanalytikerin Lou Andreas-Salomé (1861-1937) behandelt (*Die Erotik*, Bd. 33 der *Gesellschaft*). Zur philosophischen Bedeutung des »Zwischen« siehe M. Theunissen, *Der Andere*, S. 243-277; 330-346.

41. *Daniel*, MBW I, S. 230.

42. Ebd., S. 195.

43. Ebd., S. 233.

44. Landauer an B., 25. Juli 1912 (B I, S. 307).

der Jahrhundertwende<sup>45</sup> und ein intimer Mitarbeiter des Pioniers der Sprachkritik, Fritz Mauthners (1849-1923). Von Mauthner stammte das Postulat einer »kritischen Aufmerksamkeit auf die Sprache« als alleinige Aufgabe der Philosophie.<sup>46</sup> Landauer dachte Mauthners radikalen Skeptizismus durch zur Mystik, zum »Ineinanderschwingen von Unsagbarkeiten«.<sup>47</sup> Buber, von dessen Verbindung zu Mauthner und Landauer noch die Rede sein wird, ging beide Wege: Von der Sprache zur Mystik, und von der Mystik zurück in die Sprache.

## 2. Frühe biographische Zusammenhänge

Beinahe achtzigjährig, schrieb Buber eine kurze »Erinnerung« an seine Kindheit nieder: »In Wien geboren, bin ich in der ersten Kindheit in die Hauptstadt der galizischen Provinz gekommen, in der eine eigentümliche Sprachenvielheit mir die Tatsache des Nebeneinanderlebens sehr verschiedener Volkstümer unauslöschlich einprägte.«<sup>48</sup> Die Hauptstadt der galizischen Provinz der Habsburgmonarchie war Lvów, oder Lemberg, wo Buber insgesamt elf Jahre seiner Kindheit verbrachte. Polnisch war die Sprache von »Straße und Schule«, Jiddisch die des »Judenviertels« und Hebräisch die »große Stimme der Vorzeit« in der Synagoge.<sup>49</sup> Um die Jahrhundertwende lebten in Galizien, das 1772 unter Maria Theresia dem Habsburger Reich eingegliedert wurde, immer noch mehr als zwei Drittel der jüdischen Bevölkerung Österreichs, viele unter Verhältnissen extremer Armut, doch die meisten – im Gegensatz zum weitgehend assimilierten Judentum der Metropole des Kaiserreichs – nach traditionell jüdischer Weise, tief berührt vom Einfluß des Chassidismus.<sup>50</sup> Die »Spra-

45. Zur Freundschaft Buber-Landauer siehe N. Altenhofer, »Martin Buber und Gustav Landauer«, in: Licharz/Schmidt, Bd. 2, S. 150-177.

46. Vgl. Beiträge I, S. 705: »So ist jedes geschlossene System eine Selbsttäuschung, so ist Philosophie als Selbsterkenntnis des Menschengestes ewig unfruchtbar, und so kann Philosophie, wenn man schon das alte Wort beibehalten will, nichts weiter sein wollen, als kritische Aufmerksamkeit auf die Sprache.«

47. Vgl. G. Landauer, *Skepsis und Mystik*, S. 153. An anderer Stelle wendet sich Landauer gegen eine Klassifikation Bubers als »philosophischen Dichter oder poetischen Philosophen«: »Wie seine Bilder und Gleichnisse nur Taktgebilde seines Rhythmus scheinen, so ist all seine Abstraktionssprache Musik: man gibt sich ihr hin, man ist zauberhaft gefangen und wie in sie aufgelöst; man schwimmt in ihrem Strome, wohligh berührt und von Gefühl umflossen;« allerdings auch in der Gefahr, nichts von ihre zu behalten als »Rhythmus und Gefühl«. (G. Landauer, »Martin Buber«, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 3., S. 165 f.).

48. *Nachlese*, S. 12.

49. Ebd., S. 12.

50. Um 1900 zählten die Israelitischen Kultusgemeinden Galiziens 811.183 Mitglieder,

chenvielfalt«, die der junge Buber hier erlebte, war durchaus nicht außergewöhnlich, sondern eher typisch für den jüdische Haushalt im Osten Europas, wie für den Vielvölkerstaat überhaupt, in dem etwa 50 Millionen Einwohner in elf verschiedenen Sprachen lebten. Seltener, wenngleich in gehobeneren Verhältnissen nicht unerhört, war schon der Einbruch der bürgerlichen »Bildungssprachen«, besonders des Französischen und Deutschen, in ostjüdische Milieus. In seinen *Autobiographischen Fragmenten* erinnert sich Buber an die französische Übersetzungsarbeit für seinen Großvater und die versteckte Liebe zur Sprache Schillers bei seiner Großmutter.<sup>51</sup> Eigenartig jedoch schreibt er: »Der Großvater war ein wahrhaftiger Philologe, ein ›das Wort Liebender‹, aber die Liebe der Großmutter zum echten Wort wirkte noch stärker auf mich als die seine: weil diese Liebe so unmittelbar und so fromm war.«<sup>52</sup> Diese besondere Beziehung zur deutschen Sprache empfand Buber auch bei sich selbst. In einem Brief an seinen ehemaligen Schüler Nahum Glatzer (1903-1990) spricht er von seiner »Liebschaft [...] mit der deutschen Sprache«,<sup>53</sup> wozu Glatzer viel später schrieb: »Buber sagt nicht meine *Liebe*, sondern *meine Liebschaft*, womit angedeutet ist, daß er zu dieser Sprache von außen kam – zu ihr kam, nicht in ihr aufwuchs.«<sup>54</sup> Wie einen »gefundenen Schatz«, berichtet Buber, hütete die Großmutter die deutsche Sprache.<sup>55</sup>

Etwas von solcher Gefundenheit durchwaltet tatsächlich Bubers Sprachbiographie. Als er 1896, nun 18 Jahre alt, in seine Geburtsstadt

wovon jedoch nur etwa 10% steuerpflichtig waren (siehe *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, 4. Jg., Heft 12 [Dez. 1908], S. 190; und ebd., 8. Jg., Heft 10 [Okt. 1912], S. 149). Lemberg selbst hatte um 1900 einen jüdischen Bevölkerungsanteil von 27,7% (siehe, ebd., 9. Jg., Heft 1 [Jan. 1913], S. 21). Zum kulturellen Bild der Provinz Galizien siehe F. Kratter, *Briefe über den itzigen Zustand von Galizien: Ein Beitrag zur Statistik und Menschenkenntnis* (1786), Berlin 1990; A. J. Brawer, *Galizien, wie es an Österreich kam: Eine historisch-statistische Studie über die inneren Verhältnisse des Landes im Jahre 1772* (1910), Berlin 1990; A. v. Guttry, *Galizien: Land und Leute*, München 1916 sowie J. Holzer, »Die multinationale Provinz Galizien im k. u. k. Staat«, in: J. Nautz und R. Vahrenkamp (Hrsg.), *Die Wiener Jahrhundertwende: Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*, Wien 1993, S. 835-842.

51. Buber, *Begegnung*, S. 8f. Siehe auch S. 68 in diesem Band. In traditionell jüdischen Haushalten Osteuropas, wo das Jiddische die Sprache des Alltags war, galt das Lernen fremder Sprachen noch bis ins 19. Jahrhundert als verpönt. Schiller und dessen liberale *Zeitschrift Die Horen* zu lesen, zeugte daher von einer ungewöhnlichen Selbständigkeit von Seiten Bubers Großmutter. Es verdient Beachtung, daß Buber mit seiner Großmutter deutsch korrespondierte (die in hebräische Lettern transkribierten Briefe der Großmutter sind erhalten), während sein Großvater ihm im traditionellen Jiddischen schrieb. Für diese Auskunft danke ich Paul Mendes-Flohr.

52. Ebd., S. 8.

53. B. an Glatzer, 3. Nov. 1949, B III, S. 223.

54. N. Glatzer, *Buber's Impact on German Jewry*, in: *LBIYB* 25 (1980), S. 303.

55. Buber, *Nachlese*, S. 12.

zurückkehrte, um an der kaiserlichen Universität sein Studium zu beginnen, erschien ihm Wien als eine »heimatliche Fremde«. <sup>56</sup> Wenn Buber sich im späten Alter noch als einen »polnischen Juden« bezeichnete, <sup>57</sup> so lag darin mehr als bloß sentimentale Affektion. Vielmehr stand der junge Buber vollends in der jiddischen Sprachwelt, beherrschte das Polnische genug, um darin druckreif schreiben zu können (was durchaus nicht selbstverständlich war), und war dem Hebräischen, wenigstens in dessen klassisch-rabbinischer Form, von Kindheit anvertraut. Daß er dennoch den Weg eines deutschsprachigen Schriftstellers ging, und nicht etwa den der hebräischen Literatur wie der ebenso in Galizien aufgewachsene und vom Chassidismus berührte Shmuel Josef Agnon (1888-1970), <sup>58</sup> oder den der jiddischen, zeugt nur einmal mehr von der tiefen Affinität, die Buber (wie das bürgerliche Judentum im allgemeinen) zur deutschen und österreichischen Kultur empfand. <sup>59</sup>

Es zeigt aber auch, daß sich Buber vom traditionellen Judentum, wie er es vom Haus seiner Großeltern kannte, entschieden entfernt hatte <sup>60</sup> und eine innere Fragmentierung durchlebte, die charakteristisch war für die komplexe Identität seiner Generation. Von einem »schlimmen Weg der Zersplitterung« schrieb Buber im Jänner 1900 an seinen Großvater anlässlich dessen dreiundsiebzigsten Geburtstags; <sup>61</sup> von einer »Welt des Wirrals« ist später noch die Rede: »[Ich lebte] in beweglicher Fülle des Geistes, aber wie ohne Judentum, so auch ohne Menschlichkeit und ohne die Gegenwart des Göttlichen.« <sup>62</sup>

Dieses Gefühl der Unsicherheit und »beweglichen Fülle« ging mit der allgemeinen Stimmung der Zeit einher. »[D]as Wesen unserer Epoche ist Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit,« heißt es bei Hofmannsthal in einem Vortrag von 1905. »Sie kann nur auf Gleitendem ausruhen und

56. Buber, *Begegnung*, S. 20.

57. So die vielzitierte Stelle in Bubers Nachwort zu *Gog und Magog* (S. 406): »Ich bin ein polnischer Jude, zwar aus einer Familie von Aufklärern, aber in der empfänglichen Zeit des Knabenalters hat eine chassidische Atmosphäre ihren Einfluß auf mich ausgeübt.« Den Eindruck des »polnischen Juden« hatte auch Fritz Mauthner bei seiner ersten Begegnung mit Buber. Vgl. G. Weiler, »Fritz Mauthner: A Study in Jewish Self-Rejection«, in: *LBIYB* 8 (1963), S. 147.

58. Mit Agnon verband Buber auch eine langjährige Freundschaft und Zusammenarbeit an einem geplanten *Corpus Chassidicum*, das jedoch durch einen Brand in Agnons Bibliothek vereitelt wurde. Siehe G. Schaefer, »Martin Buber. Ein biographischer Abriss«, B I, S. 58. Agnon schrieb seine Briefe an Buber natürlich auf Hebräisch.

59. Zum Begriff der Bildung siehe G. L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington 1985, S. 3-20.

60. »Aber nicht nur den Chassidim allein war ich damals entfremdet, sondern dem ganzen Judentum.« Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, W III, S. 965.

61. B. an Salomon und Adele Buber, 31. Jan. 1900, B I, S. 153.

62. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, W III, S. 966.

ist sich bewußt, daß es Gleitendes ist, wo andere Generationen an des Feste glaubten.«<sup>63</sup> Empfänglich für die Kultur des Fin de siècle, in deren Wiener Ausprägung Formen eines apokalyptischen Ästhetizismus,<sup>64</sup> gekonnten Dilettantismus<sup>65</sup> und empirischen Kritizismus frei miteinander verwirkt waren, fand sich Buber in eben dieser Fluidität der Gewißeiten und Wertvorstellungen wieder, an der sich besonders Literatur und Künste erlabten. Viel stärker noch als die Universität zog den jungen Buber das 1741 von Maria Theresia gegründete und vom Aufklärer Joseph II. intim geförderte Wiener Burgtheater an,<sup>66</sup> das unter der Leitung des ursprünglich theaterfernen Max Burckhard (1854-1912) eine Periode radikaler Erneuerung erlebte.<sup>67</sup> Es war Burckhard, der mit ungewohnter »Impulsivität und Schneidigkeit«<sup>68</sup> in den Jahren zwischen 1890 und 1898 das Publikum mit dem neuen Naturalismus schockierte, den Sozialdramen Henrik Ibsens (1828-1906) und Gerhard Hauptmanns (1862-1946), und mit Schnitzlers *Liebelei* (1895).<sup>69</sup> Mit dem Naturalismus wurde die gesprochene Sprache, die Mundart plötzlich bühnenfähig, und Burckhard rekrutierte Schauspieler, die diese Echtheit auf der Bühne zu verkörpern wußten.<sup>70</sup> Hermann Bahr, der schonungslose Kulturkritiker der Jahrhundertwende, bezichtigte den aus Berlin importierten neuen Stil auch wirklich »einer unerhörten Natürlichkeit, Lebendigkeit und Gewöhnlichkeit der Rede und der Gesten«: »Die ganze Wirklichkeit des Augenblicks, und nichts als diese Wirklichkeit, ist das Gesetz, und so

63. H. v. Hofmannsthal, *Der Dichter und diese Zeit*, in: GW, Prosa II, S. 272.

64. Siehe dazu W. M. Johnston, *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donaauraum 1848-1938*, Wien 1974, S. 127-138. C. E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York 1981.

65. Nicht zufällig erschien als 34. Band der von Buber herausgegebenen Sammlung sozialpsychologischer Monographien, *Die Gesellschaft*, eine Studie über den Dilettantismus von Rudolf Kassner (*Der Dilettantismus*, Frankfurt a.M. 1910). Siehe auch G. Landauer, »Vom Dilettantismus« (1911), in: ders., *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum*, Potsdam 1921, S. 78-83 und F. Mauthner, »Der Dilettant«, in: ders., *Credo. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1886, S. 230-234.

66. Vgl. Buber, *Begegnung*, S. 20; Buber, *Nachlese*, S. 13.

67. Zur Gründungsgeschichte des Burgtheaters siehe K. Glossy, *Das Burgtheater unter seinem Gründer Kaiser Joseph II.*, Wien/Leipzig o.J. (1916); H. Bahr, *Burgtheater*, Wien 1920 (Theater und Kultur, Bd. 1); S. Loewy, *Das Burgtheater im Wandel der Zeiten*, Wien o.J. (1926) und V. Keil-Budischowsky, *Die Theater Wiens*, Wien 1983.

68. Loewy, *Das Burgtheater*, S. 136.

69. Auch Buber wird einiges von den Naturalisten gesehen haben; Ibsens »Die Wildente« premierte im Jänner 1897, Hauptmanns »Die versunkene Glocke« im März desselben Jahres. Beide gehörten zu den meistgespielten Autoren vor dem ersten Weltkrieg. Vgl. A. v. Weilen, *Der Spielplan des neuen Burgtheaters 1888-1914*, Wien 1916, bes. S. 149; 156. Siehe auch *175 Jahre Burgtheater*, hrsg. v. der Direktion des Burgtheaters, Wien 1955.

70. Siehe Keil-Budischowsky, *Die Theater Wiens*, bes. S. 319.

muß der Schauspieler auch, nach dem Beispiele der Natur, statt der fertigen Charaktere der Tradition, welche im ersten Akt gleich immer schon die letzte Szene tragen, vielmehr die unvermuteten Wunder des Werdens und Wachsens gestalten, den ewigen Wandel der Seelen im Wechsel der Ereignisse [...].«<sup>71</sup>

Von diesem Suchen nach Natürlichkeit und menschlicher Wahrheit, die sich in Wien gerade als *Überwindung* des Berliner Naturalismus darstellte, mußten Bubers frühe Theatererlebnisse erfüllt gewesen sein. Am Burgtheater glaubte Buber, »das ›richtig‹ gesprochene Menschenwort« vernehmen zu können: »Die Sprache – hier erst, in dieser Welt der Fiktion aus Fiktion, gewann sie ihre Adäquatheit; gesteigert erschien sie wohl, aber zu sich selber.«<sup>72</sup> In einer »Welt der Fiktion aus Fiktion« schuf der impressionistische Wiener Naturalismus also eine Wahrheit, die gerade jenseits der Natürlichkeit lag, anders als die Berliner Schule, von der der große Burgschauspieler dieser Zeit, Josef Lewinsky, sagte: »Sie bringen das Zufällige, Vergängliche, Augenblickliche. Sie haschen nach dem äußeren Scheine. Aber den notwendigen, ewigen, tiefen Kern der Dinge, die immanente Wahrheit treffen sie nicht. Ist denn das wahr, was jeden Moment auf der Straße geschieht? Ist denn die Wahrheit in den raschen Verirrungen eines Menschen, von denen er sich doch gleich wieder besinnt und erholt? Ist nicht die Wahrheit vielmehr hinter der Wirklichkeit, unter der zufälligen Erscheinung, und gilt es nicht vielmehr den heimlichen Kern aus der vergänglichen Hülle zu lösen, die subcutanen Seelenbewegungen in der Tiefe zu erlauschen? Das ist die Aufgabe der Kunst.«<sup>73</sup>

### 3. Hugo von Hofmannsthal

Mit dem Burgtheater als eigentlicher Lehranstalt, ein Gedanke, der unter Wienern dieser Zeit nicht unüblich war,<sup>74</sup> fand Buber auch einen neuen Lehrmeister der Sprache. Einer der gefeiertesten jüngeren Autoren am Burgtheater der Jahrhundertwende war Hugo von Hofmannsthal, der im März 1899 an der Burg debütierte. Als Buber dessen erste Gedichte

71. H. Bahr, »Der neue Stil«, in: ders., *Studien zur Kritik der Moderne*, Frankfurt a. M. 1894, S. 267.

72. *Begegnung*, S. 21; vgl. *Nachlese*, S. 13: »Da wurde von Menschen, die Schau-Spieler hießen, die deutsche Sprache gesprochen. Ich verstand: in den Büchern, die ich gelesen hatte, waren die Zeichen angegeben, hier erst wurden sie zu Lauten, die gemeint waren.«

73. Bahr, *Der Neue Stil* (Lewinsky), S. 270f.

74. Vgl. Keil-Budischowsky, *Die Theater Wiens*, S. 267f.

1897 in einem Heft der »Wiener Rundschau« kennenlernte, überkam ihn, so schreibt er sechzig Jahre später, ein »heiliger Schauer«. <sup>75</sup> Bald darauf konnte Buber Hofmannsthal selbst begegnen. <sup>76</sup> Das Gedicht, das Buber im Volksgarten sitzend las, »Lebenslied«, <sup>77</sup> gehörte zur ersten Schaffensperiode Hofmannsthals, die noch ganz unter dem Zeichen einer apokalyptischen Ästhetik stand, einer motivischen Wiederkehr von Vergänglichkeit und Tod, Verworrenheit der Welt und ästhetischem Trotz. So heißt es in dem Gedicht:

Er geht wie den kein Walten  
 Vom Rücken her bedroht.  
 Er lächelt, wenn die Falten  
 Des Lebens flüstern: Tod!  
 Ihm bietet jede Stelle  
 Geheimnisvoll die Schwelle;  
 Es gibt sich jeder Welle  
 Der Heimatlose hin.

In seiner »Erinnerung« erzählt Buber, wie sehr die »wunderliche Leichtigkeit« gerade dieser Stelle sein Herz »bezauberte«. <sup>78</sup> Die Anlehnung des »Lebensliedes« an Nietzsches verschwenderischen Erben in der *Fröhlichen Wissenschaft* <sup>79</sup> vertrug sich gewiß gut mit Bubers damaliger Sensibilität und fiel zeitmäßig zusammen mit dessen eigenem Nietzsche-Enthusiasmus. <sup>80</sup> Wie Buber und viele beider Zeitgenossen war auch Hofmannsthal um die Jahrhundertwende stark von der Problematik der Weltentzweiung und Weltversöhnung berührt, die sich von Schopenhauer über Nietzsche in einen modischen Mystizismus verdünnte. Die

75. Vgl. Buber, [Auswahl von Gedichten], in: *Trunken von Gedichten: Eine Anthologie deutscher Verse*, hrsg. v. G. Gerster, Zürich 1953, S. 143. Es handelte sich um das Gedicht »Lebenslied«, erschienen in: *Die Wiener Rundschau* (1897).
76. Vgl. *Trunken von Gedichten*, S. 143. Buber besuchte Hofmannsthal in seiner Villa in Rodaun außerhalb von Wien. Die Bekanntschaft muß bald nach Bubers Entdeckung des Gedichts erfolgt sein, denn in seinem Aufsatz »Zur Wiener Literatur« (1897) zitiert Buber bereits einen (nicht erhaltenen) Brief Hofmannsthals. Vgl. MBW I, S. 122.
77. Hofmannsthal, Lebenslied, in: GW I, Gedichte und lyrische Dramen, S. 14. Zur Interpretation des Gedichts siehe R. Exner, *Hugo von Hofmannsthals »Lebenslied«*. *Eine Studie*, Heidelberg 1964.
78. Buber, Erinnerung, S. 14.
79. Siehe dazu H. J. Meyer-Wendt, *Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches*, Heidelberg 1973. Siehe auch G. Schaefer, *Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 48f.
80. Siehe Bubers Zarathustra (1896/97), in: MBW I, S. 103-117. Zur Datierung des Manuskripts siehe ebd., S. 307-309. Zu Buber und Nietzsche siehe besonders P. Mendes-Flohr, »Zarathustras Apostel. Martin Buber und die »jüdische Renaissance«, in: J. Golomb, *Nietzsche und die jüdische Kultur*, Wien 1998, S. 225-235.

Sprachmagie des jungen Hofmannsthal, in der Vergänglichkeit, »Verdor- rung«, Tod und Zerfall der Welt und des Ich mit einer »Trunkenheit« des Traums aufgewogen waren, fesselte Buber durch die Zeit seiner »my- stischen Periode« hindurch, auch dann noch, als Hofmannsthal selbst sich der Magie entsagt hatte. Für beide nahm der Einheitsbegriff, trans- poniert ins Ekstatische, eine wichtige Stellung im Frühwerk ein. »Und drei sind Eins: ein Mensch, ein Ding, ein Traum«, heißt es am Schluß der »Dritten Terzine« Hofmannsthals.<sup>81</sup> Die Ich-Entfremdung der »Er- sten Terzine« (»Über die Vergänglichkeit«), die Abgesondertheit des Ich von der Welt, ist in einem traumhaften Zustand des Einsseins überwun- den, von dem wir bereits am Beginn der »Dritten Terzine« Ahnung be- kommen: »Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen.« Überwun- den sind die Verhältnisse in Zeit und Raum, die zerstückelte »Verworrenheit« der Welt, das »Weltgetriebe«. »Er fühlte traumhaft aller Menschen Los, / So wie er seine eignen Glieder fühlte. / Ihm war nichts nah und fern, nichts klein und groß,« lautet ein Vers im Gedicht »Ein Traum von großer Magie«. <sup>82</sup> »[D]och sah ich; aber ich sah nichts Einzel- nes mehr«, spricht der Erwachende in Bubers *Daniel*.<sup>83</sup> In *seinem Vor- wort zu den Ekstatischen Konfessionen* (1909), Ekstase und Bekenntnis, sprach Buber vom »undifferenzierten Erleben« des Ekstatikers: »Über ihn, der immer nur Einzelnes von sich empfindet und weiß, Begrenzt, Bedingtes, gerät das Wetter einer Gewalt, eines Überschwangs, einer Un- endlichkeit, in der auch seine ursprünglichste Sicherheit, die Schranke zwischen ihm und dem Andern, untergegangen ist.«<sup>84</sup> Der die Einheit Erlebende »weiß nichts von Ich und Welt«. <sup>85</sup> Sich in einem »Schauer von Bildern und Klängen« nach außen ergießend, bleibt das Erlebnis der Einheit doch »ein vielgestaltiges Mysterium«. <sup>86</sup>

Der Begriff des Erlebens und Lebens war ein charakteristischer Begriff der Zeit. Sowohl der junge Hofmannsthal als auch der (um nur vier Jahre jüngere) Buber waren mit der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys (1833-1911), die den Begriff des Erlebens zum Ausgangspunkt der Gei- steswissenschaften erklärte, eng vertraut.<sup>87</sup> Die Methode der Geisteswis- senschaft dachte sich Dilthey als ein »Nacherleben« erlebten Lebens, das heißt, nicht als kategoriales Erkennen über die Sinne, sondern als Verste-

81. Hofmannsthal, Terzinen, in: GW I, S. 19.

82. Ebd., S. 22.

83. Daniel, MBW I, S. 238.

84. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, S. xv.

85. Ebd., S. xiv.

86. Ebd., S. xv.

87. Über Buber und Dilthey siehe Schaefer, *Hebräischer Humanismus*, S. 28 f.