

Leseprobe

Martin Buber

Chassidismus I Frühe Erzählungen

Bestellen Sie mit einem Klick für 219,00 €



Seiten: 664

Erscheinungstermin: 23. Juli 2018

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

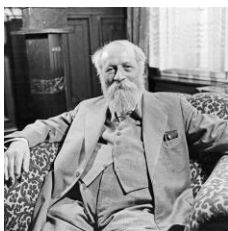
www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Martin Bubers Anthologien Bearbeitungen chassidischer Erzählungen und Legenden gehören zu seinen populärsten Werken. Nicht zuletzt dank dieser Schriften wurde eine ganze Generation junger jüdischer Intellektueller und Schriftsteller von Franz Kafka bis zu Gershom Scholem mit der chassidischen Religiosität bekannt gemacht und durch diese geprägt. Der vorliegende Band konzentriert sich auf die frühe Schaffensphase Bubers, in der er das ausgewählte Material zumeist erheblichen literarischen Bearbeitungen unterzog. Der Band enthält neben den beiden größeren Sammlungen »Die Geschichten des Rabbi Nachman« (1906) und »Die Legende des Baalschem« (1908) eine Reihe kleinerer Legenden. Erstmals werden im Kommentar des Bandes die teils gravierenden Umarbeitungen dokumentiert, die Buber in späteren Auflagen vornahm, sowie die Originalquellen nachgewiesen, auf die er zurückgegriffen hat.



Autor

Martin Buber

Martin Buber (1878–1965), Religionsforscher, Religionsphilosoph und Schriftsteller, war eine der führenden Persönlichkeiten des Judentums im 20. Jahrhundert und ein Vorreiter des jüdisch-christlichen Dialogs.

Martin Buber Werkausgabe

Im Auftrag der Philosophischen Fakultät der
Heinrich Heine Universität Düsseldorf
und der Israel Academy of Sciences and Humanities

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte

Martin Buber Werkausgabe

16

**Chassidismus I
Frühe Schriften**

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Ran HaCohen und Bernd Witte

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Inhalt

Vorbemerkung	9
Dank	11
Martin Buber – Die Entdeckung des Chassidismus als schöne Literatur	13
Die Geschichte von der fahrenden Prinzessin	51
Die Geschichten des Rabbi Nachman	59
Rabbi Nachman und die jüdische Mystik	61
Die jüdische Mystik	61
Rabbi Nachman von Bratzlaw	71
Worte des Rabbi Nachman	80
Die Erzählungen	86
Die Geschichte von dem Stier und dem Widder	88
Die Geschichte von dem Rabbi und dem Sohne	93
Die Geschichte von dem Klugen und dem Einfältigen	98
Die Geschichte von dem Königssohn und dem Sohn der Magd	110
Die Geschichte vom Meister des Gebets	120
Die Geschichte von den sieben Bettlern	138
[Berichtigung]	152
Die Legende der Chassidim	153
Die Neidgeborenen	159
Der Sseder des Unwissenden	165
Die Legende des Baalschem	169
Einführung	170
Das Leben der Chassidim	174
Hitlahabut: Von der Inbrunst	175
Aboda: Von dem Dienste	180
Kawwana: Von der Intention	187
Schiflut: Von der Demut	192
Der erste Kreis:	201
Der Werwolf	202
Der Fürst des Feuers	206

Die Offenbarung	212
Die Heiligen und die Rache	220
Die Himmelwanderung	224
Jerusalem	226
Saul und David	230
Der zweite Kreis:	234
Das Gebetbuch	235
Das Gericht	239
Die vergessene Geschichte	245
Die niedergestiegene Seele	256
Der Psalmensager	264
Der zerstörte Sabbat	270
Der Widersacher	277
Der dritte Kreis:	285
Die Predigt des neuen Jahres	286
Die Wiederkehr	291
Von Heer zu Heer	299
Das dreimalige Lachen	304
Die Vogelsprache	308
Das Rufen	315
Der Hirt	319
Das Hohe Lied	325
Die Wanderschaft des Kinderlosen	331
Der Totlebendige	338
Die Legende des Baalschem [1955]	341

Kommentar

Editorische Notiz	482
Diakritische Zeichen	483
Einzelkommentare	484
Abkürzungsverzeichnis	638
Quellen- und Literaturverzeichnis	640

<i>Inhalt</i>	7
Glossar	646
Stellenregister	649
Personenregister	650
Gesamtaufriß der Edition	659

Vorbemerkung

Der vorliegende Band ist der dreizehnte, der nach der Übernahme der Arbeit an der Martin Buber Werkausgabe durch die Heinrich Heine Universität Düsseldorf publiziert werden kann. Er ist nach den neuen Editions-kriterien gestaltet, wie sie erstmals in Band 9 der MBW angewandt und im vorliegenden Band in der Editorischen Notiz als Einleitung zum Kommentar erörtert werden.

Dieser Band versammelt Bubers Nacherzählungen chassidischer Legenden, die während der frühen Jahre seiner literarischen Tätigkeit – vornehmlich des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts – entstanden sind. Auf Grundlage eines offenkundig umfangreichen und intensiven Quellenstudiums traf Buber eine Auswahl von Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw sowie einzelner Legenden zur zentralen Gründergestalt des Chassidismus, Israel ben Elieser, genannt der Baalschem-tow. Das ausgewählte Material übertrug Buber ins Deutsche und machte es durch eine intensive literarische Bearbeitung einem zeitgenössischen Publikum zugänglich. In teils neoromantisch geprägten Stilisierungen war es ihm dabei um die Neubegründung eines jüdischen Mythos zu tun, nicht zuletzt, um eine assimilierte jüdische Leserschaft mit der damals noch weitgehend unbekanntem geistigen und religiösen Originalität des Ostjudentums vertraut zu machen und ihr so zu einem erhöhten religiösen Selbstbewusstsein zu verhelfen. Besonders deutlich wird das programmatische Interesse Bubers in den einführenden theoretischen Texten der beiden frühen chassidischen Anthologien, die er in späteren Jahren auch separat veröffentlichte.

Neben kürzeren Erzählungen, die zumeist vereinzelt in Zeitschriften publiziert worden sind, enthält der vorliegende Band die beiden zentralen Sammlungen aus Bubers früher chassidischer Schaffensphase: *Die Erzählungen des Rabbi Nachman* (1906) und *Die Legende des Baalschem* (1908). Beiden Sammlungen war eine erhebliche Resonanz beschieden, so dass sie über die Jahre zahlreiche Auflagen erfuhren, in denen Buber die ursprünglichen Fassungen teils tiefgreifend überarbeitete. Darum haben die Herausgeber entschieden, im Fall der *Legende des Baalschem* neben dem Text der Erstausgabe auch die Fassung von 1955 als Ausgabe letzter Hand vollständig in diesem Band zu reproduzieren. *Die Legende des Baalschem* nimmt nicht zuletzt in Hinsicht auf die Arbeitsweise Bubers eine besondere Stellung in seinem Werk ein. Die Auswertung der umfangreich überlieferten Archivmaterialien belegt die enge Zusammenarbeit Bubers mit seiner Frau Paula, die an der Niederschrift zahl-

reicher Erzählungen dieser Sammlung beteiligt war. Im Variantenapparat dieses Bandes ist dieser Anteil Paula Bubers nun erstmals detailliert dokumentiert. Darüber hinaus war es dank der Arbeit von Ran HaCohen möglich, umfassend die Quellen nachzuweisen, auf die Buber für die Niederschrift der Legenden und Erzählungen zurückgegriffen hat.

*

Die Israel Academy of Sciences and Humanities, deren erster Präsident Martin Buber war, hat im Jahre 2012 die Arbeit an der Werkausgabe als ein »highly important project« anerkannt und fördert sie seitdem mit einem jährlichen Beitrag.

Ein Projekt wie diese Werkausgabe wäre ohne eine großzügige finanzielle Förderung nicht möglich. Wir danken insbesondere der Gerda Henkel Stiftung und dem Bundesministerium für Bildung und Forschung für ihre nachhaltige Unterstützung des Gesamtprojekts der Martin Buber Werkausgabe. Nicht zuletzt sei der Heinrich Heine Universität Düsseldorf gedankt, die das Projekt logistisch und administrativ betreut.

Düsseldorf, im April 2018

Paul Mendes-Flohr, Bernd Witte

Dank

Den Herausgebern der Martin Buber Werkausgabe, Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte, danke ich dafür, dass sie mir die Bearbeitung dieses Bandes anvertraut haben. Herr Witte hat freundlicherweise auch die lehrreiche Einleitung verfasst, die die Texte des Bandes tiefgehend in den breitesten entstehungs-, rezeptions- und forschungsgeschichtlichen Kontext stellt. Darüber hinaus gilt mein Dank den Herausgebern für ihre kenntnisreichen sowie stets anregenden Kommentare. Nicht minder zu Dank verpflichtet bin ich meiner Freundin Gabriele von Glasenapp (Frankfurt/Main), die stets bereit war, ihr großes Wissen und ihre vielfältige Erfahrung mit mir zu teilen, meinen Schwierigkeiten Gehör zu schenken und mir mit gutem Rat zur Seite zu stehen. Zuletzt geht ein besonders herzlicher Dank an die immer hilfsbereiten Mitarbeiter der Martin Buber-Arbeitsstelle, Simone Pöpl und Arne Taube, die mit der Anfertigung des vorliegenden Bandes betraut waren und ohne die die Fertigstellung dieses Bandes undenkbar gewesen wäre.

Tel Aviv, im Frühling 2018

Ran HaCohen

Als Bandherausgeber des Bandes 16 der Martin Buber Werkausgabe möchte ich den beiden Mitarbeitern der Arbeitsstelle Martin Buber Werkausgabe, Simone Pöpl und Arne Taube, meinen herzlichen Dank aussprechen. Simone Pöpl hat die Vervollständigung des Kommentars übernommen. Arne Taube hat den in diesem Fall besonders schwierigen kritischen Apparat betreut. Zudem bin ich Kerstin Schreck zu stetem Dank verpflichtet, die – wie auch bei anderen Bänden – die sorgfältige Überprüfung des Textbestandes übernommen hat.

Düsseldorf, im Frühling 2018

Bernd Witte

Martin Buber – Die Entdeckung des Chassidismus als schöne Literatur

I.

»Es ist aus der Entwicklung Bubers nicht wegzudenken, daß er sich in seiner Jugend zum Dichter berufen glaubte«, schreibt Grete Schaeder (1903-1990) in der Einleitung der von ihr verantworteten dreibändigen Ausgabe von Bubers Briefwechsel.¹ Um 1900 versteht sich Buber in der Tat, wie er in Briefen an seine Frau Paula (1877-1958) mehrfach betont, als lyrischer Dichter in der Nachfolge Hugo von Hofmannsthals (1874-1929). So schreibt er etwa im August 1900, zu einer Zeit, als er erste Gedichte in Zeitschriften veröffentlicht,² an Paula: »Liebste, die letzten Tage, die ich diesmal mit Dir zusammen war, [...] haben mir ganz neue Kraft geschenkt, Du kennst meine Art zu schaffen und Du wirst verstehen, was das für mich bedeutet: ich habe einen eigenen künstlerischen Weg gefunden.«³ Dennoch greift Schaeders Feststellung zu kurz. Denn Buber hat sich Zeit seines Lebens auf verschiedenen literarischen Feldern und in verschiedenen Gattungen explizit als Dichter geäußert. In seiner Jugend hat er sich, das sieht Schaeder richtig, als Lyriker verstanden und betätigt. Doch hat er die lyrische Ausdrucksform – vor allem im Dialog mit seiner Frau Paula⁴ – sein ganzes Leben lang weiter gepflegt, und noch in seinem letzten Buch, der *Nachlese* von 1965, stehen Gedichte am Anfang, in der Mitte und am Ende des Werks an prominenter Stelle. Zudem hat sich Buber auch in vielen anderen literarischen Gattungen versucht. Im Jahr 1941 hat er mit *Gog und Magog* einen Text publiziert, den er im Untertitel zwar als »eine Chronik« bezeichnet, der aber in Wirklichkeit ein historischer Roman ist.⁵ Nach einzelnen Fragmenten in seinen frühen Jahren hat er 1955 mit dem Mysteriendrama *Elija* auch ein vollständiges Bühnenwerk vorgelegt. Schließlich hat er sich mit den autobiographischen Fragmenten von *Begegnung* (1960)⁶ in der Gattung der Kurzprosa hervorgetan, die seit den

1. Grete Schaeder, Martin Buber. Ein biographischer Abriss, in: B I, S. 19-141, hier S. 40.
2. Vgl. MBW 7, S. 69 ff.
3. B I, S. 156.
4. Vgl. die unveröffentlichten Gedichte an Paula; jetzt in: MBW 7, S. 123-143.
5. Die dt. Ausgabe erschien erst 1949 in Heidelberg bei Lambert Schneider; jetzt in: MBW 19.
6. Jetzt in: MBW 7, S. 274-309.

zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in der deutschen Literatur, etwa mit Walter Benjamins (1892-1940) *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, zu einer innovativen Ausdrucksform geworden war. Überhaupt fällt bei der Betrachtung von Bubers Gesamtwerk auf, dass alle seine Schriften – vielleicht mit Ausnahme der sich als wissenschaftliche Untersuchungen präsentierenden Werke zur Bibelauslegung, *Königtum Gottes* (1932)⁷ und *Moses* (1948)⁸ – vom Dichterischen durchtränkt sind.⁹

Seinen nach eigener Einschätzung bedeutendsten Beitrag zur Literatur hat Buber jedoch mit seinen ersten selbständigen Veröffentlichungen, den *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) und der *Legende des Baalshem* (1908), geleistet, die er in den jeweiligen Einleitungen formal als »Erzählungen« charakterisiert. Deren dichterische Eigenart hatte schon Hans Kohn (1891-1971) in seiner Biographie von 1930 hervorgehoben: »Was Buber in diesen zwei ersten Büchern geschaffen hat ist eigen dichterisch-philosophische Leistung. Aus überliefertem Gut wurde durch Hinzufügung und Weglassung, durch Umformung und vor allem durch die Buber eigene Kunst architektonischen, sinnverbindenden Aufbaus eine neue Welt [...]«. ¹⁰ Buber selbst hat beide Bücher noch fünfzig Jahre später im lyrischen Rückblick als seine wichtigsten literarischen Schöpfungen bewertet. In dem Gedicht »Bekenntnis des Schriftstellers«, mit dem er programmatisch den Band *Nachlese* eröffnet,¹¹ evoziert er seine frühen dichterischen Ambitionen und nennt die Umdichtungen der chassidischen Legenden, die den Hauptinhalt der Bücher ausmachen, »das berückende Gift«.

»Ich bin mit leichtem Kiele
 Ums Land der Legende geschifft,
 Durch Taten, Werke und Spiele,
 Unlässig den Sinn nach dem Ziele
 Und im Blut das berückende Gift –
 Da ist einer auf mich niedergefahren.

7. Jetzt in: MBW 15.

8. Jetzt in: MBW 13.

9. Auf die ganz und gar künstlerische Ausrichtung von Bubers Schreiben hat schon Ernst Michel, *Martin Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1925, S. 14 hingewiesen: »Er ist Künstler, und jeder Künstler fühlt die Lust an Handwerk und Material.«

10. Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Hellaerau 1930, S. 71.

11. Zur Text- und Druckgeschichte des Gedichts vgl. den Kommentar in MBW 7, S. 560f.

Der faßte mich an den Haaren
Und sprach: Nun stelle die Schrift.«¹²

Der dichterische Ehrgeiz, der ihn in seiner Jugend »unlässig«, das heißt, »unermüdlich« angetrieben habe, wird in diesen Versen als jugendliches Spiel charakterisiert und gegenüber der großen Aufgabe seiner Mannesjahre, der in göttlichem Auftrag unternommenen Übersetzung der Heiligen Schrift, abgewertet. Jedoch nicht ohne Bedauern und Wehmut, wie sie vor allem in einer Zeile der zweiten Strophe des Gedichts zum Ausdruck kommen: »Und die Seele vergißt, daß sie sang.« Dies eine Anspielung auf den Satz Friedrich Nietzsches (1844-1900) aus der *Geburt der Tragödie*: »Sie hätte singen sollen, diese ›neue Seele‹ – und nicht reden!«¹³

In ähnlicher Weise hatte Buber schon zuvor mit einer Widmung an seine Frau Paula in dem Band *Erzählungen der Chassidim* von 1949 an den dichterischen Enthusiasmus erinnert, der sie beide damals erfasst hatte:

»Weißt Du es noch, wie wir in jungen Jahren
Mitsammen sind auf diesem Meer gefahren?
Gesichte kamen, groß und wunderbar,
Wir schauten miteinander, Du und ich.«¹⁴

Auch wenn das vor allem als eine Stilisierung auf sein philosophisches Hauptwerk *Ich und Du* (1923) hin ist und damit auch als romantische Verklärung der gemeinsamen dichterischen Arbeit ihrer Jugendjahre zu gelten hat, so stellt es dennoch ein authentisches Zeugnis für den dichterischen Aufbruch und die Freiheitserfahrung dar, die mit der Schaffung dieser frühen Erzählungen für den jungen Autor und seine ebenfalls als Schriftstellerin tätige Frau sich eröffnete.

II.

Das Jahr 1904 stellt im Leben Martin Bubers eine entscheidende Wende dar, die geprägt ist von seiner Abkehr vom politischen Zionismus. Bubers Auseinandersetzung mit dessen politischer Leitfigur, Theodor Herzl

12. *Neue Schweizer Rundschau*, Neue Folge, 20. Jg., Heft 3, Juli 1952, S. 144; jetzt in: MBW 7, S. 98.
13. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, III. Abt., Bd. 1, Berlin u. New York 1972, S. 9.
14. *Nachlese*, Heidelberg: Lambert Schneider 1965, S. 26; jetzt in: MBW 7, S. 100.

(1860-1904), entzündete sich an der vernichtenden Kritik von dessen Roman *Alt-Neuland* (1902), die der Begründer des Kulturzionismus, Achad-Haam (Ascher Ginsberg; 1856-1927), 1903 in seiner hebräischsprachigen Zeitschrift *Haschiloach* veröffentlicht hatte und der Buber und seine politischen Gesinnungsgenossen, Chaim Weizmann (1874-1952), Berthold Feiwel (1875-1937) und Efraim Moses Lilien (1874-1925), beipflichteten.¹⁵ Mit ihnen, die sich auf dem 6. Zionistischen Kongress 1903 in Basel als »Demokratische Fraktion« konstituierten, versuchte Buber damals eine »Organisation der nationaljüdischen Kulturarbeit« aufzubauen.¹⁶ So war er maßgeblich an der Gründung des Jüdischen Verlags 1902 in Berlin beteiligt, publizierte dort ebenfalls 1902 zusammen mit Weizmann eine Broschüre mit dem Grundsatzprogramm für *Eine jüdische Hochschule*¹⁷ und entwarf schließlich ein ambitioniertes Zeitschriftenprojekt mit dem Titel *Der Jude*, dessen erstes Heft im Januar 1904 erscheinen sollte, das aber wegen mangelnder finanzieller Unterstützung scheiterte und erst 1916 verwirklicht werden konnte.¹⁸ Der Misserfolg der »demokratischen Fraktion« auf dem 6. Zionistenkongress, den Buber in einem Brief an seine Frau Paula aus Basel als die größte »Erschütterung« seines Lebens charakterisierte,¹⁹ sowie die »Spaltung« der Bewegung »zwischen den Judenstaatlern und den Vertretern des historischen Zionsideals«²⁰ gaben schließlich den letzten Anstoß für Bubers Rückzug aus allen Ämtern. An seinen Mitstreiter Chaim Weizmann schreibt er im Oktober 1903 aus Lemberg, er wolle nun die jüdische Kulturarbeit mit anderen Mitteln voran bringen; denn er sei davon »überzeugt, daß ich auf dem Gebiete einer stillen, ernstesten und gesammelten literarischen Arbeit Einiges leisten könnte«.²¹

Enttäuscht vom politischen Zionismus, widmet Buber sich der Erneuerung eines authentischen Judentums aus dem Geist seiner mystischen Traditionen. Er beginnt sich in die Überlieferung des Chassidismus zu vertiefen, die ihm seit seinen Kinderjahren in der großväterlichen Familie

15. Vgl. hierzu Bernd Witte, *Jüdische Tradition und literarische Moderne*, München 2007, S. 102.

16. Brief an Theodor Herzl, 29. Mai 1903. In: B I, S. 201.

17. Jetzt in: MBW 3, S. 363-391.

18. *Der Jude. Eine Monatsschrift*, 1. Jg. 1916/17 (Verlag R. Löwit Berlin, Wien). Die zweite Ankündigung vom Herbst 1903 zuerst gedruckt bei Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, S. 296-300. Der erste Prospekt vom Mai 1903 jetzt in: MBW 3, S. 172-176.

19. B I, 207. Vgl. auch seine Schilderung dieses Vorfalles in *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart: Kohlhammer 1960 unter der Überschrift »Sache und Person«, S. 23-28; jetzt in: MBW 7, S. 287-290.

20. B I, S. 208

21. B I, S. 213.

vertraut war und die er jetzt bei der Lektüre des *Zewaat Ribesch*, des »Testaments« des Rabbi Israel ben Elieser, genannt der Baal Schem (ca. 1700-1760), des Begründers des Chassidismus, neu für sich entdeckt.²² Um sich ungestört auf die Sammlung und das Studium der reichhaltig in jiddischer und hebräischer Sprache überlieferten, aber bis dahin im Westen so gut wie unbekanntem Texte und Dokumente konzentrieren zu können, siedelt er im Winter 1905/06 mit seiner Familie nach Florenz über. Dort lebt er, von seiner Großmutter Adele Buber (1830-1911) finanziell unterstützt, »mit dieser Stadt, mit ihren Häusern, mit ihren Denkmälern, mit ihren einstigen Geschlechtern«.²³ Die neue Epoche seines Lebens begreift er als »Abscheidung von allem, was nur scheinbar unser war« und als »das erste Werkjahr meines Lebens«.²⁴ In der anregenden, für ihn ungewohnten Umgebung vollendet er sein erstes Buch aus der Reihe der chassidischen Schriften, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*.

Schon im November 1905 kann er seinem Freund Gustav Landauer (1870-1919) mitteilen: »Zum Arbeiten taugt Florenz sehr. Ich habe nun den Märchenband fertiggestellt; er wird Anfang 1906 bei Rütten & Loening erscheinen«.²⁵ Im März 1906 berichtet er Hugo von Hofmannsthal, er werde ihm »demnächst einen Band« übersenden, »der jetzt in der Literarischen Anstalt gedruckt wird; er enthält einige Märchen und Legenden eines jüdischen Mystikers des 18. Jahrhunderts [...], die ich aufgefunden und bearbeitet habe«.²⁶ Im Juni schickt Hofmannsthal die Korrekturbögen des nun schon gesetzten Buches an Buber zurück.²⁷ Ende des Jahres schließlich ist das Buch erschienen – die Erstausgabe trägt das Publikationsdatum 25. Oktober 1906 – und Buber, der inzwischen nach Berlin übersiedelt ist, kann Anfang Dezember seiner Frau Paula mitteilen, er werde ihr mit gleicher Post »einen gebundenen Nachman« für ihren gemeinsamen Sohn Rafael schicken.²⁸

Zur Zeit der Drucklegung des *Rabbi Nachman* war Buber als Lektor

22. Anders als der Name suggeriert, repräsentieren die darin enthaltenen Anweisungen für ein spirituelles Leben die Auffassungen des Dow Bär, des Großen Maggid von Mesritsch (gest. 1772), der in der chassidischen Geschichtsschreibung als Schüler des Baal Schem gilt.
23. Brief von Weihnachten 1905. Dieser Brief ist in der dreibändigen Briefausgabe von 1972 nicht enthalten. Er wird zitiert nach Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, S. 306.
24. Brief vom Herbst 1906; zitiert nach Hans Kohn, ebd., S. 309.
25. B I, S. 233.
26. B I, S. 238.
27. Hugo von Hofmannsthal an Buber, 20. Juni 1906. In B I, S. 243.
28. B I, S. 250.

des Verlags »Literarische Anstalt Rütten und Loening« in Frankfurt tätig, wo er die von ihm konzipierte Buchreihe »Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien«, herausgab, deren erste vier Bände ebenfalls 1906 erschienen.²⁹ Das mag die erstaunliche Tatsache erklären, dass ein literarischer Debütant sein erstes Werk in einer kostbaren Ausstattung publizieren konnte, wie sie gleichzeitig nur anerkannten Autoren wie Stefan George (1868-1933) oder Hugo von Hofmannsthal zuteil wurde. Den hohen Anspruch von Bubers Buch unterstreicht die Aufmachung der Erstaussgabe, deren Druckanordnung, Zierleisten, Initialen und Einband von dem bedeutenden Buchkünstler Emil Rudolf Weiß (1875-1942) geschaffen wurden. Das Werk ist in flexibles dunkelgrünes Leinen gebunden, das wie bei alten Gebetbüchern an den Längsseiten übersteht und umgebogen ist. Zudem ist es mit Kopfgoldschnitt versehen. Auf dem Deckel zeigt es in Goldbuchstaben den Titel, unter dem eine stilisierte brennende Menora zu sehen ist. Der siebenarmige Leuchter wird in gleicher Form auf dem in Rot und Schwarz gedruckten Titelblatt wiederholt, wobei es nicht ohne Bedeutung sein dürfte, dass die Namen »Rabbi Nachman« und »Martin Buber« mit diesem Symbol messianischer Hoffnung durch ihre gemeinsame Farbe Rot zusammengebunden sind.

III.

Mit diesem seinem ersten selbständigen Buch ist Buber zu dem zurückgekehrt, was er von Anfang an als seine eigentliche Berufung angesehen hatte: als Dichter sein Volk zu sich selbst zu führen, ihm die neue alte Identität zu schenken, die es in Diaspora und Assimilation verloren hatte. Indem er die chassidischen Legenden des Urenkels des Baal Schem, des Rabbi Nachman von Bratzlav (1772-1810), neu erzählt, schafft er ein eigenes dichterisches Werk, das diesem Ziel dienen soll. Er transformiert die ursprünglich mündlich in jiddischer Sprache überlieferten und dann in hebräischer Form publizierten Erzählungen, die nach der Intention ihres Urhebers haggadische, das heißt in erzählerische Form gekleidete Kommentare der lurianischen Kabbala und des Messianismus waren, in »jüdische Volksmärchen«, deren exotischer Reiz besonders auf die der

29. Es handelt sich um die vier Bände: Bd. I: Werner Sombart, Das Proletariat; Bd. II: Georg Simmel, Die Religion; Bd. III: Alexander Ular, Die Politik; Bd. IV: Eduard Bernstein, Der Streik. Auch sie zeichnen sich durch besondere Ausstattung aus: Einband und Vorsatz von Peter Behrens, zweifarbige Initialen von Hermann Kirchmayr.

ostjüdischen Tradition unkundigen westlichen Intellektuellen wirken musste.

Schon im ersten Satz des Buches fällt die höchst subjektive Selbstidentifikation Bubers mit dem »letzten jüdischen Mystiker«, als den er Nachman apostrophiert, ins Auge: »Ich habe die Geschichten des Rabbi Nachman nicht übersetzt, sondern ihm nacherzählt, in aller Freiheit, aber aus seinem Geiste, wie er mir gegenwärtig ist.«³⁰ Damit ist mehr gemeint als bloße Einfühlung in den Vorgänger. Der Erzähler, der sein Buch mit dem Wörtchen »ich« beginnt, sieht in dem Zaddik den »ersten und bisher einzigen wirklichen Märchendichter unter den Juden. [...] hier zum erstenmal ist Person, persönliche Intention und persönliche Gestaltung.«³¹ Das Werk dieses Dichters will er fortsetzen, aber nicht im Sinne einer Schülerschaft, sondern im Geiste mystischer Identifikation. Damit erneuert er auf individueller Ebene die jüdische Auffassung von der Tradition als einer durch die Jahrhunderte mit unveränderter Intensität weiterwirkenden Kraft.³²

Allerdings kann und will Buber sich dabei nicht mehr auf die kanonische Gesetzstradition berufen. Vielmehr evoziert er eine unterirdische Volkstradition, in die er sich selbst einschreibt, indem er sie dem eigenen Leben und der eigenen Zeit anverwandelt. Wie sehr ihm diese Identifikation mit dem chassidischen Erzähler zur zweiten Natur geworden ist, lässt sich an einer Formulierung der 1918 erschienenen autobiographischen Skizze *Mein Weg zum Chassidismus* ablesen: »In den beiden letzten [Geschichten] erlebte ich, auch in den Stücken, die ich völlig neu einfügte, meine Einheit mit dem Geiste Nachmans. Ich hatte eine wahre Treue gefunden: zulänglicher als die unmittelbaren Jünger empfang und vollzog ich den Auftrag, ein später Sendling in fremdem Sprachbereich.«³³ In diesen Worten kommt zum Ausdruck, wie Buber sich selber sieht: als einen Gerechten und Weisheitslehrer des zwanzigsten Jahr-

30. So in den späteren, leicht überarbeiteten Ausgaben. Zitiert nach: *Die Geschichten des Rabbi Nachman* ihm nacherzählt von Martin Buber, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1920 (9.-13. Tausend), S. [1]. In der Erstausgabe von 1906 hatten die Eingangssätze weniger selbstsicher gelautet: »Ich habe die Geschichten des Rabbi Nachman nicht übersetzt, sondern ihm nacherzählt. Ich habe es getan, weil mein Zweck kein philologischer ist.«

31. So in der Ausgabe von 1920, S. 41. In der Erstausgabe (jetzt in diesem Band, S. 498) fehlt der zweite Teil des Satzes.

32. Die folgende Analyse von Bubers Rabbi Nachman ausführlicher schon in Witte, *Jüdische Tradition und literarische Moderne*, S. 116-124.

33. Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1918, S. 21 f.; jetzt in: MBW 17, S. 41-52, hier S. 49.

hundreds, als Zaddik, der in der zeitgemäßen Gestalt eines Dichters auftritt und sich dabei der deutschen Sprache bedient.

Unter dem Titel »Rabbi Nachman und die jüdische Mystik« hat Buber für die mit dem ostjüdischen Leben nicht vertrauten Leser seinem Buch eine Einführung vorangestellt, die ihnen die nachfolgenden Erzählungen verständlich machen soll. Die Geschichte der jüdischen Mystik, wie Buber sie hier als erster skizziert, erscheint als eine der Häresie und der Revolte gegen das orthodoxe Judentum. Sie ist für ihn zudem kein vornehmlich religiöses Phänomen, bewirkt keine Bindung des Menschen an Gott, sondern stellt sich ihm – wie er von der Lehre des Pseudomessias und großen Abtrünnigen des 17. Jahrhunderts, Sabbatai Zvi (1626-1676), schreibt – als »eine Entladung der unbekanntenen Volkskräfte und eine Offenbarung der verborgenen Wirklichkeit der Volksseele« dar.³⁴ Diese Vision Bubers von einer Erneuerung und Wiederbelebung des Volksgeistes aus dem Nacherzählen der chassidischen Geschichten weist unübersehbare Parallelen zum deutschsprachigen Kulturkonservatismus des 19. Jahrhunderts und der Jahrhundertwende auf, der im Rückgriff auf die durch Blutsgemeinschaft verbürgten traditionellen Werte die aufklärerische Moderne überbieten will. Sie erhält ihre einzigartige Durchschlagskraft und Wirksamkeit dadurch, dass das »Volk« für Buber nicht – wie in den Träumen der Romantiker oder noch Richard Wagners (1813-1883) – eine in nebelhafter Vergangenheit verschwimmende Größe ist, sondern die tagtäglich anzuschauende soziale Realität des Ostjudentums, in dem sich der Chassidismus, wenn auch verfälscht, bis in die Gegenwart lebendig erhalten hat. Dessen von dem Erzähler Buber ins Ästhetische gewandelter und zum absoluten Vorbild gesteigerter Lebensentwurf wird dem gesamten Judentum, insbesondere aber dem emanzipierten, seiner religiösen Wurzeln beraubten Westjudentum als Identitätsgrund vorgeführt.

Was ist aus den allegorisierenden Erzählungen des Rabbi Nachman in Bubers »Neuerzählungen« geworden? Für Rabbi Nachman sind seine Geschichten die »Kleider« seiner Lehre,³⁵ während Buber seine Texte im Rückblick als »eigengesetzliche Dichtung aus überlieferten Motiven« bezeichnet.³⁶ Schon diese gegensätzliche Charakterisierung gibt einen ersten Hinweis auf den andersartigen Status, der die Erzählungen des mündlich vortragenden Religionslehrers von denen des Literaten der Moderne unterscheidet. Rabbi Nachman, der traditionellen Welt des

34. Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt a. M.: Rütten & Loening 1906, S. 12; jetzt in diesem Band, S. 65.

35. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 41; jetzt in diesem Band, S. 86.

36. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 22; jetzt in: MBW 17, S. 49.

Ostjudentums verhaftetet, beginnt seinen Jüngern in dem Moment Geschichten zu erzählen, als sich seine Hoffnung auf ein unmittelbar bevorstehendes Kommen des Messias, an dem er mitwirken könnte, als trügerisch erwiesen hat. Seine dreizehn Geschichten, deren erste er am 25. Juli 1806 und deren letzte er am 30. März 1810, kurz vor seinem Tod, erzählt, sind für Nachman das Mittel, eine Tradition zu stiften und so bei seinen Jüngern den Glauben an den Messias über das eigene Lebensende hinaus aufrecht zu erhalten. Seine mündlichen Erzählungen sind von einem seiner Schüler, Nathan ben Naftali von Nemirow (1788-1844), jeweils unmittelbar, nachdem der Meister sie vorgetragen hatte, aufgezeichnet und 1815 zum Druck befördert worden. An sie hat sich im Laufe der Zeit eine umfangreiche Kommentarliteratur aus dem Schülerkreis angehängt, die bis heute weiter gepflegt wird. 1983 haben die Bratzlauer Chassidim, die heute ihr Zentrum in Jerusalem haben, eine »offizielle« englischsprachige Übersetzung der Geschichten herausgebracht, die in einem umfangreichen, etwa zwei Drittel jeder Seite umfassenden Kommentar die traditionellen, bisher nur in hebräischsprachigen Einzelpublikationen vorliegenden Deutungen für den heutigen Leser zusammenfasst und zugänglich macht.³⁷

In der Erstausgabe der Geschichten des Rabbi Nachman von 1815 sind die Erzählungen in der Reihenfolge ihres Entstehens abgedruckt.³⁸ Anders bei Buber. Er hat nur weniger als die Hälfte der vorliegenden Texte ausgewählt und sie in einer Weise angeordnet, dass sie ein in sich geschlossenes dichterisches Werk ergeben. Er beginnt mit der Geschichte von »dem Stier und dem Widder«, die das auserwählte Volk im Exil zeigt, am Ende aber mit apokalyptischen Tiersymbolen das Verderben des gottlosen, die Juden bedrängenden Königs schildert³⁹. Die folgende »Erzählung von dem Rabbi und seinem Sohne« lässt – in ähnlicher Wei-

37. *Rabbi Nachman's Stories*. (Sippurey Ma'asiot), translated with notes based on Breslover works by Rabbi Aryeh Kaplan. Published by the Breslov Research Institute. Jerusalem 1983. Im Vorwort von Rabbi Chaim Kramer, dem Leiter des Bratzlauer Forschungsinstituts, heißt es: »The present work, however, includes a running commentary drawn from the traditional commentaries by Rabbi Nachman's students and followers, giving insight and understanding as to what Rabbi Nachman may have been alluding to. [...] collecting and correlating the commentaries from the many different sources was a project of monumental difficulty. This has never been done before, even in the Hebrew editions.« (S. VIII f.)
38. Der Kommentar in *Rabbi Nachman's Stories* nennt zu Beginn einer jeden Geschichte das genaue Datum und den äußeren Anlass der Erzählung.
39. Diese Geschichte ist von Buber in *Die chassidischen Bücher*, Hellerau: Jakob Hegner 1928, nicht aufgenommen worden, weil sie »mir allzu fremd geworden« sei, vgl. Vorbemerkung, S. IX; jetzt in: MBW 18.1, S. 88. In die Ausgabe von 1955 wurde sie wieder aufgenommen.

se wie die im ersten Jahrgang von *Ost und West* im Jahr 1900 publizierte Geschichte *Der Rabbi und der Zaddik* von Isaak Leib Perez (1852-1915) – den Zaddik als den einzig Gerechten erscheinen, nach dem sich der Sohn des gesetzestreuen Rabbi in Sehnsucht verzehrt. Auch die nächsten beiden Geschichten stellen mit »dem Klugen und dem Einfältigen« und »dem Königssohn und dem Sohn der Magd« dem Unwürdigen den wahren Weisen und Gotterfüllten gegenüber, der sich am Ende gegen die falschen Prätentionen der Welt durchsetzt. Schließlich werden im »Meister des Gebets« und in den »sieben Bettlern« die Heilsbringer und ihre rettenden Taten in allegorischen Handlungen vorgeführt. Von ihnen hängt die Erlösung der Welt und damit auch die endgültige Offenbarung Gottes ab. So zeichnen die sechs Erzählungen, wie sie von Buber zusammengestellt werden, eine Heilsgeschichte nach, die ausgehend von der Galut, dem Leser die Gestalt des »vollkommenen Menschen« vor Augen führt, dessen »Tat« es ist, in der Welt die Ankunft des Messias vorzubereiten. Die aber steht noch aus, wie die letzte Geschichte durch ihre offenes Ende deutlich macht, indem sie das angekündigte Kommen des siebten Bettlers nicht mehr erzählt. In dieser Weise transformiert Buber eine in ihrer Anordnung kontingente Sammlung von Erzählungen, die jeweils ein zufälliges, äußeres Ereignis zum Anlass nehmen,⁴⁰ in ein in sich geschlossenes, autonomes Werk, in dem er seine anthropologische Neudeutung des Messianismus Gestalt werden lässt.

Die Literarisierung der Erzählungen bei Buber, die Umformung jeder einzelnen von ihnen zum neoromantischen Kunstmärchen geht bis ins sprachliche Detail. Nicht umsonst wird in der »Geschichte vom Meister des Gebets« die Begegnung mit dem »Meister der Sprache«, die bei Nachman äußerst knapp und nüchtern ausfällt, bei Buber poetisch ausgemalt zum Porträt eines orphischen Sängers: »er sang und sang, und dann schwieg er, da rauschten die Bäume ihm ein Schwesterlied, und als es erlosch, kamen große Stimmen von den Felsen her, und wieder begann er, und da schwiegen die Dinge und lauschten, aber wie er innehielt,

40. So wird zum Beispiel in den Bratzlauer Kommentaren als Anlaß der Geschichte *Vom Meister des Gebets* angegeben: »Yosef, der ›Meister des Gebets‹ [Kantor] von Bratzlaw, war zusammen mit den anderen Jüngern bei Rabbi Nachman. Der ›Meister des Gebets‹ hatte einen zerissenen Kaftan an, und Rabbi Nachman sagte: ›Du bist der ›Meister des Gebets‹, durch den alles seine Erfüllung findet. Warum hast du nicht einen anständigen Kaftan?‹ Dann fing er an [zu erzählen]: ›Es war einmal ein Meister des Gebets.‹« Kommentar in: *Rabbi Nachman's Stories*. S. 278. (Übersetzung B. W.) Der Kommentator zitiert *Chayay Moharan*, die Biographie Nachmans von seinem Schüler Rabbi Nathan von Nemirow. Vgl. auch Bubers Wiedergabe dieser Anekdote in: *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 40; jetzt in diesem Band, S. 86.

wurde ein Vogel gehört und bald ein Chor von Vögeln, und ihrem Verstummen antwortete der Bach und sang.«⁴¹ Solchen Hinzufügungen von hohem literarischem Reiz stehen eine Unterdrückung der als hässlich empfundenen Einzelheiten und eine Systematisierung des Ganzen gegenüber. Die Wiederholungen und Widersprüche des jiddischen Originaltextes, die offensichtlich der authentischen Wiedergabe des mündlichen Vortrags geschuldet sind, sieht Buber als durch die Überlieferung verursachte »Entstellungen« an⁴², weshalb er sie in seinen Nacherzählungen glättet oder eliminiert. Darüber hinaus säubert er den überlieferten Text immer dort, wo er vom Aberglauben inspiriert erscheint. Was Buber vor allem in der Physiognomie der von ihm porträtierten »vollkommenen Menschen« auszumerzen sucht, sind ihre magischen Praktiken. Nun ist es aber gerade das Zusammenspiel von mystischer Erweckung und Magiertum, das die Faszination der Zaddikim für ihre Anhänger ausmacht. Buber aber macht diese Magier und heiligen Männer zu reinen Geistesmenschen.

Symptomatisch hierfür, dass bei Buber die gesamte Schlussepisode von Nachmans Erzählung »vom Klugen und vom Einfältigen« fehlt, worin der zum weisen Minister aufgestiegene einfältige Schuster seinen klugen Jugendfreund zum Essen einlädt. Als jemand meldet, der Teufel stehe vor der Tür, lässt der Weise den Baal Schem holen, der ihm zu seinem Schutz »Amulette und Abwehrmittel« gibt, während der Kluge, der die Existenz des Satans leugnet, von diesem gepackt und »in Schmutz und Schlamm geworfen« wird. Schließlich bewirkt der Baal Schem auf Intervention des Weisen die Befreiung des Klugen aus der Hölle. »Da endlich erkannte der Kluge die Wahrheit und mußte zugeben und bekennen: daß es einen König gibt und einen wirklichen Baal Schem«, so lautet der Schlusssatz bei Nachman.⁴³ Von all dem ist bei Buber nicht mehr die Rede, weshalb er die Geschichte mit der matten Moral des zum Minister aufgestiegenen Einfältigen beendet, mit der dieser sich an den Klugen wendet: »Sieh, du sagtest einst, es würde dir eher möglich sein, zu meiner Einfalt zu kommen, als mir zu deiner Klugheit. Nun bin ich wohl zu Weisheit gekommen, nie aber wirst du bei der Einfalt einkehren und ihre Gaben empfangen.«⁴⁴ Statt des bildlichen Hinweises auf Gott und seinen Stell-

41. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 124; jetzt in diesem Band, S. 133 f.

42. »Von den Geschichten hingegen sind alle offenbar entstell.« Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 41; jetzt in diesem Band, S. 87.

43. *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw. Zum erstenmal aus dem Jiddischen und Hebräischen übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort versehen* von Michael Brocke, München 1985. S. 106-109.

44. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 82; jetzt in diesem Band, S. 209.

vertreter auf Erden bei dem chassidischen Mystiker vermag der moderne Autor seinen aufgeklärten Lesern lediglich einen resignativen Gemeinplatz zu vermitteln.

Nachmans Geschichten haben eine Tiefenschicht, die darin besteht, dass sie sich auf kanonische Texte der jüdischen Tradition beziehen, deren kommentierende Neuschreibung sie sind. Für die vorletzte Geschichte *Vom Mann des Gebets* gibt der Autor selber einen Hinweis zur Deutung, indem er behauptet, »auf die ganze Geschichte von Anfang bis Ende werde schon im Kapitel [*Jesaja* 31] angespielt«. ⁴⁵ In der Tat lässt sich die Rahmenerzählung vom Land der Reichen, das von einem Kriegshelden bedroht wird und sich hilfesuchend an ein Land von noch Reicheren wendet, schließlich aber von seiner Anbetung des Goldes geheilt wird, als eine erzählerische Paraphrase der Strafrede des Propheten Jesaja an Israel verstehen. In ihr wiederum scheint die Ursprungserzählung vom Auszug der Israeliten aus Ägypten durch, wenn Jesaja seinem verblendeten Volk zuruft (Jes 31,1): »Weh, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe«.

Dieser religiöse Horizont, der in Nachmans Geschichte voll gegenwärtig ist, wird von Buber ausgeblendet. Bei ihm erscheint die Beschreibung der Verhältnisse »im Lande des Reichtums« als radikale Kritik an der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung, in der ausschließlich die Größe des materiellen Besitzes »Ordnung, Gesetz und Herrschaft« bestimmt, so dass die Reichsten als »Götter« erscheinen, während die Habenichtse zu Tieren erniedrigt, den Göttern »zum Opfer« gebracht werden. ⁴⁶ Gegen diese »Lehre von der Göttlichkeit des Goldes« und die aus ihr resultierende falsche Gesellschaftsordnung wendet sich der Mann des Gebets, ⁴⁷ als er aufbricht, um die anderen Meister zu suchen, die durch das große Unwetter in alle Winde zerstreut wurden. In Bubers Nacherzählung erscheint diese Suche als Streben nach »dem wahren Sinn des Lebens«, ⁴⁸ den jeder für sich finden muss, indem er seine ureigensten Kräfte und Begabungen in die Tat umsetzt.

Bubers Geschichten gehören insofern der Moderne an, als sie auf die Rettung des Einzelnen zielen, der eigenverantwortlich und aus eigener Kraft sein Heil suchen soll. Ihre Säkularisierungstendenz wird besonders an den Stellen deutlich, an denen Buber bewusst die Erwähnung Gottes unterdrückt, die in der hebräischen Vorlage stets den Hintergrund des Erzählten bildet. Damit wird in seiner Neuformung der Geschichten vor

45. Kaplan (transl.), *Rabbi Nachman's Stories*, S. 351.

46. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 104f.; jetzt in diesem Band, S. 121.

47. Ebd., S. 105; jetzt in diesem Band, S. 121.

48. Ebd., S. 130; jetzt in diesem Band, S. 137.

allem die unverhüllte religiöse Rede und Mahnung, die im Zentrum der chassidischen Predigten Nachmans stehen, zugunsten einer vagen existenzialistischen Poetisierung aufgegeben. So heißt es etwa am Beginn der Erzählung »vom Meister des Gebets«, wie sie von Nachmans Jüngern überliefert ist: »Dort kehrte er ein, meist bei kleinen Leuten, bei irgendeinem Armen und Geringen und begann mit ihm vom Sinn und Ziel der Welt zu sprechen: ›Das Leben hat keinen anderen Sinn, als daß man Gott dient. Du sollst dein Leben mit nichts anderem verbringen als mit Gebet, Lied und Lobpreis vor Ihm, Er sei gepriesen.‹ Auf diese und ähnliche Weise redete er auf den Menschen ein, um ihn wachzurütteln, und das so lange, bis seine Worte den Weg in sein Herz gefunden hatten [...].«⁴⁹ Daraus macht Buber den Bericht einer unverbindlichen Begegnung: »Da schloß er sich an diesen und jenen, der ihm von ungefähr begegnete, begann zu ihm zu reden und erhob, von Gesprächen über die Dinge der Erde mit dem zutraulich werdenden Gefährten emporsteigend, dessen Seele und führte sie allgemach dem letzten Sinne alles Seins zu. Und manches Mal ereignete es sich, daß Ohr und Herz des andern sich ihm auftaten und seine Rede eingehen ließen.«⁵⁰ In diesen Sätzen wird mit Rücksicht auf das aufgeklärte deutschsprachige Publikum nicht mehr von Gott gesprochen, sondern lediglich ein vager philosophischer Sinnhorizont aufgespannt. Bemerkenswert, dass damit auch die soziale Situierung der Geschichte ins Ungefähre abgeleitet.

Durch den Ausschluss der Rede über Gott in Bubers Erzählungen, der ihrer Verwandlung in ein autonomes Kunstmärchen zugrunde liegt, wird zudem ihr esoterischer Hintergrund verdeckt. Nachman bildet in »Vom Meister des Gebets« in dem ungeheuren Sturm, der die ursprüngliche Weltordnung stört, das Zerschlagen der Gefäße ab, durch das nach der Lehre der lurianischen Kabbala das Böse in die Welt gekommen ist. Diese kosmische Katastrophe, bei der sich die Funken des göttlichen Lichts in die Welt ergießen, dabei aber zugleich von den *Kelipoth*, den Schalen des Bösen, verdunkelt werden, ist auch der Hintergrund für die Ambiguität, die den zehn Reichen der Menschen in Nachmans Erzählung anhaftet. Am Ende aber, wenn der Meister des Gebets alle in der Welt verstreuten Kräfte wieder zusammenführt, ereignet sich das Tikkun, die messianische Heilung der Welt.⁵¹ Dabei stehen die zehn Figuren, die durch die Welt irren, der Mann des Gebets und der mächtige Krieger, der Schatzmeister und der Weise, der Sänger und der gute Freund, die Königs-

49. Brocke (Übers.), *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw*, S. 163.

50. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 103; jetzt in diesem Band, S. 120.

51. Vgl. hierzu Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, S. 291 ff.

tochter und deren Sohn, die Königin und der König, als allegorische Gestalten für die zehn Sefirot ein, in denen sich der Eine Gott nach kabbalistischer Auffassung manifestiert. Beispielsweise fügt Nachman dem »König« als feststehendes Attribut stets die »Krone« bei,⁵² wodurch er ihn als Verkörperung der ersten Sefira, *Keter*, der höchsten Krone der Gottheit, kennzeichnet.⁵³ Zugleich ist jede der zehn Figuren auf eines der zehn Gebote ausgerichtet. Auf diese mystischen Hintergründe weisen die Bratzlauer Kommentare in aller Ausführlichkeit hin.

Diese symbolische Tiefe im Religiösen, die Nachmans Schüler wahrgenommen haben und in ihren Kommentaren bis heute weitertradieren,⁵⁴ fällt in Bubers Neuschreibung aus. Bei ihm gestaltet sich die Erzählung tatsächlich zu dem, was er fälschlich schon Nachman zuschreibt: Sie »wuchs über den Zweck hinaus und trieb ihr Blütengeranke, bis sie keine Lehre mehr war, sondern ein Märchen oder eine Legende«.⁵⁵ Mit ihrem präziösen Sprachgestus reiht sie sich in die damals in ganz Europa verbreitete Mode des neuromantischen Kunstmärchens ein, deren bedeutendste Vertreter, Oscar Wildes (1854-1900) *A House of Pomegranates* und Hugo von Hofmannsthals *Das Märchen der 672. Nacht*, kurz zuvor erschienen waren.⁵⁶ Andererseits steht Bubers Verfahren immer noch in der Kontinuität dessen, was im traditionellen Judentum »mündliche Lehre« heißt. Der kanonische Text vom Auszug aus Ägypten, der vom Propheten Jesaja paraphrasiert wird, ist bei Nachman durch Elemente der kabbalistischen Mystik angereichert und so zu einer religiösen Kosmologie und einem ethischen Appell erweitert worden. Buber als der letzte in dieser Traditionskette macht daraus einen literarischen Text, der sich an den einsamen Leser wendet. In ihm sind die apokalyptischen und messianischen Elemente nur noch in einzelnen Formulierungen – er spricht vom »Tag der Erneuerung« und der »Wiederbringung alles Verlorenen« – gegenwärtig,⁵⁷ während der Haupt-

52. Brocke (Übers.), *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw*, S. 199: »Später waren sie auf einen Greis gestoßen, der in einem Felde saß und mit einer Krone angetan war. Er gefiel ihnen sehr – hochgeehrt saß er in einem Feld, die Krone auf dem Haupt!«
53. Vgl. zur »theosophischen Lehre des Sohar«, in der zum ersten Mal das Motiv der zehn Sefirot exponiert wird, Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 232 ff.
54. Kaplan (transl.), *Rabbi Nachman's Stories*, S. 278 ff.
55. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 41; jetzt in diesem Band, S. 86.
56. Oscar Wildes Sammlung erschien 1891, die deutsche Übersetzung mit dem Titel *Das Granatapfelhaus* 1904; Hofmannsthals *Märchen* 1895 in der Zeitschrift *Die Zeit*, 1905 als Buch.
57. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 121 u. 126; jetzt in diesem Band, S. 131 u. 134.

akzent auf die Abkehr von der Vergottung des Geldes und den Aufruf zur Selbstfindung jedes einzelnen gesetzt ist.

IV.

Bubers erstes »chassidisches Buch« ist bei den Zeitgenossen auf ein außerordentlich positives Echo gestoßen.⁵⁸ Bekannte Autoren wie Hugo von Hofmannsthal oder Alfred Mombert (1872-1942) teilten Buber in Briefen ihre enthusiastische Zustimmung mit.⁵⁹ Der Philosoph Georg Simmel (1858-1918) soll nach der Lektüre des Buches dem Autor gegenüber geäußert haben: »Wir sind doch ein sehr merkwürdiges Volk.«⁶⁰ Nach den im Martin Buber Archiv in Jerusalem aufbewahrten Presseauschnitten zu urteilen, waren *Die Geschichten des Rabbi Nachman* Bubers bei den Zeitgenossen erfolgreichstes Buch. Das Presse-Echo – auch in nicht-jüdischen Publikationen und Regionalzeitungen – war breit gestreut und durchgehend positiv.⁶¹

Schon Anfang Januar 1907 erscheint eine erste gewichtige Rezension des erst drei Monate zuvor erschienenen Buchs im *Literaturblatt der Jüdischen Rundschau*, verfasst von dem Berliner Zionisten Heinrich Loewe (1869-1951), dem Leiter der Orientalia-Abteilung der Berliner Univer-

58. Buber hat später seine Publikationen zum Chassidismus in teilweise überarbeiteter Form unter dem Titel *Die chassidischen Bücher*, Hellerau 1928, zusammengefasst. Das Werk wurde 1931 als eine der ersten Publikationen in den neugegründeten Schocken Verlag übernommen.
59. Hugo von Hofmannsthal an Martin Buber, am 20. Juni 1906: »Die Einleitung hat mir großen Eindruck gemacht [...]« (B I, S. 243). Alfred Mombert an Martin Buber, am 7. Dezember 1907: »Noch großen Dank für Ihre herrlichen Nachman-Geschichten!« (Ebd., S. 260.)
60. Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M. 1997, S. 72 f.: »Buber erzählte mir viel später, in den vielen Jahren, in denen er mit Simmel umging, habe er nur ein einziges Mal zu seiner nicht geringen Überraschung das Wort ›wir‹ in jüdischem Zusammenhang aus seinem Mund gehört. Das war als Simmel nach der Lektüre von Bubers erstem chassidischem Buch, den ›Erzählungen des Rabbi Nachman‹, langsam und nachdenklich sagte: ›Wir sind doch ein sehr merkwürdiges Volk.«
61. Die zeitgenössischen Rezensionen gesammelt im MBA Arc. Ms. Var. 350 13 49: Rezensionen in Preußische Jahrbücher (Berlin) von Marie Fuhrmann, National-Zeitung (Berlin) von Max Hochdorf, Tägliche Rundschau (Berlin) von Frieda von Bülow, Der Tag (Berlin) von Julius Hart, Vossische Zeitung (Berlin), Im Deutschen Reich (Berlin), Volks-Zeitung (Berlin), Hamburgischer Korrespondent, Kölnische Zeitung, Schlesische Zeitung (Breslau), Die Zeit (Wien), Der Kunstwart (München) von Wilhelm von Scholz, Das literarische Echo (Berlin), Jüdische Presse (Berlin) von Moses Calvary, General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums von Josef Meisel, Zeitung des Judentums von Wilhelm Goldbaum; alle im Jahr 1907.

sitätsbibliothek und Chefredakteur der »jüdischen Rundschau«. ⁶² Ausgehend von einer Einführung in die Welt der jüdischen Mystik und ihres »Meisters Rabbi Israel« anhand einer Geschichte, die er von »einer polnischen Jüdin« gehört haben will, erkennt Loewe Buber »als Historiker der jüdischen Mystik« an und bringt dabei die Erwartung zum Ausdruck, Buber möge »eine grosse Geschichte der jüdischen Mystik in Angriff nehmen«. ⁶³ Den Erzählungen selbst steht er als rationalistischer Zionist allerdings skeptisch gegenüber, wobei er seiner Vermutung Ausdruck verleiht, sie seien vor allem der dichterischen Phantasie Bubers entsprungen: »Wir bleiben am Boden, während das Flügelross der Sonne entgegenbraust und uns zurücklässt.« ⁶⁴ Ähnlich skeptisch äußert sich Ludwig Geiger (1848-1919), der als Vertreter eines liberalen Judentums und als Goethe-Philologe der Welt des Chassidismus ablehnend gegenüber steht: »Die Geschichten sind ausgezeichnet erzählt, und es ist ein Verdienst des Herausgebers, der westeuropäischen Kultur diese Novellen erschlossen zu haben. Aber sie führen uns in eine Kulturschicht, die uns nicht als Licht, sondern als tiefe Finsternis erscheint.« Dennoch hält er das Buch, weil es »etwas ganz Neues bringt«, für empfehlenswert. ⁶⁵

Andere prominente jüdische Intellektuelle, die selber einen osteuropäischen kulturellen Hintergrund haben, äußerten sich merklich enthusiastischer, unter anderen der Publizist Nathan Birnbaum (1864-1939), der unter seinem Pseudonym Mathias Acher im Oktober 1907 im Feuilleton der *Jüdischen Zeitung* einen ausführlichen Aufsatz über Bubers Buch veröffentlicht. ⁶⁶ Birnbaum begegnet dem Text zunächst ebenfalls durchaus mit Skepsis, fragt sich angesichts seiner Unkenntnis der Nachmanschen Originale und von »zu viel verfeinerte[r] Schönheit« der Erzählungen Bubers, ob der vorgebliche »Nacherzähler« nicht »unversehens ein Anderserzähler, ein Mehrerzähler geworden ist?« Dann aber arbeitet er anhand einer Analyse der »Geschichte vom Gelde« den »allegorischen Zug« der Geschichten und das in ihnen zum Ausdruck kom-

62. Zu Heinrich Loewe, der maßgeblich an der Ausarbeitung eines Konzepts einer jüdischen Nationalbibliothek in Jerusalem beteiligt war, 1933 nach Palästina emigrierte und dort die Leitung der Stadtbibliothek in Tel Aviv übernahm, vgl. Markus Kirchhoff, *Häuser des Buches. Bilder jüdischer Bibliotheken*, Leipzig 2002, S. 68-71.

63. Heinrich Loewe, Geschichten des Rabbi Nachman [Rez.], *Literaturblatt der Jüdischen Rundschau*, Jg. III, Nr. 1 vom 11. Januar 1907, S. 2.

64. Ebd., S. 3.

65. Ludwig Geiger, Jüdische Erzählliteratur, *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 15. Februar 1907, S. 80.

66. Mathias Acher [d. i. Nathan Birnbaum], Die Geschichten des Rabbi Nachman [Rez.], *Jüdische Zeitung* 1. Jg. Nr. 15., 25. Oktober 1907. Wieder abgedruckt in Nathan Birnbaum, *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage*, Bd. II. Czernowitz 1910, S. 301-306.

mende »Pathos« als Wesensmerkmale der »chassidischen Geistesrevolution« heraus, die für die Welt der »Ostjuden« – ein Begriff den Birnbaum geprägt hat – charakteristisch seien. Für ihn bewirken die Erzählungen eine »Durchdringung des ganzen Volkes mit chassidischer Ekstase«, wobei offen bleibt, ob bei dieser für ihn das höchste Lob repräsentierenden Zuschreibung die Erzählungen Bubers oder die ihnen zugrunde liegenden Nachmans gemeint sind.

Leon Kellner (1859-1928), der als einer der engsten Mitarbeiter Theodor Herzls Bubers Bemühungen um kulturzionistische Organisationsformen ablehnend gegenübergestanden hatte,⁶⁷ veröffentlichte 1907 in der Zeitschrift *Ost und West* unter dem Titel »Der chassidische Ossian« die bei weitem enthusiastischste Besprechung. Er bekennt, dass er als Leser des Buches »im tiefsten Innern erschüttert« ist. Aus der Einleitung zitiert er »Aussprüche«, die er »in jungen Jahren von [s]einer chassidischen Umgebung gehört« hat und bestätigt damit die Authentizität des Zitierten. Zugleich aber erscheint ihm die chassidische Tradition in Bubers Version in neuem Licht und erinnert ihn an die europäischen Traditionen eines »Böhme, Swedenborg, Blake, Novalis, Emerson«. Von den Erzählungen bekennt er, das vor ihrer »seelischen Schönheit« alle Märchen des Orients verblassen: »Ein neuer Märchenhort tut sich vor uns auf, nicht für Kinder an Jahren, sondern für Männer, die im Alter noch nicht die Sehnsucht nach der Traumwelt der ersten Lebensjahre verloren haben.«⁶⁸ Ähnlich Moritz Heimann (1868-1925), der Lektor des Fischer Verlags, der in seiner Rezension zunächst »das knappe, einleitende Kapitel über die jüdische Mystik« als »ein Musterstück an Prägnanz und Führung« hervorhebt, um dann im Durchgang durch die sechs Erzählungen deren poetischen Charakter zu betonen. Mit ihnen sei ein Anfang gemacht, »über Juden und jüdisches Wesen anders als aus Gründen und zum Zweck des Kampfes zu sprechen«.⁶⁹

Spätere autobiographische Äußerungen lassen erkennen, dass Buber mit seinem Buch eine ganze Generation von jungen Juden tief beeindruckt und ihre aktive Hinwendung zum Judentum mitbestimmt hat. Als Beispiele seien nur zwei Zeugnisse zitiert, in denen bedeutende Ver-

67. Martin Buber an Chaim Weizmann, 23. Januar 1903: »über die Comité-Sache kann ich Dir nur nochmals soviel mitteilen, daß [...] Prof. Kellner plötzlich abgesagt« hat (B I, S. 185). Zu Person und Werk Leon Kellners vgl. Bernd Witte, *Statt eines Vorworts: der Zionist Leon Kellner*, in: Sascha Kirchner u. a. (Hrsg.), *Walter Benjamin und das Wiener Judentum zwischen 1900 und 1938*, Würzburg 2009, S. 9-14.
68. Leon Kellner, *Der chassidische Ossian*, *Ost und West*, 7. Jg., 1907, Heft 2, Sp. 111-114.
69. Moritz Heimann, *Prosaische Schriften*, Berlin 1918, Bd. 2, S. 280-286.

treter des Zionismus ihre Sensibilisierung für die Sache des jüdischen Volkes auf die Lektüre von Bubers Buch zurückführen. Salman Schocken (1877-1959), der Warenhausbesitzer und spätere Verleger und Mäzen, hat als junger Mann unter Berufung auf die *Geschichten des Rabbi Nachman* den Kontakt zu Buber aufgenommen, woraus sich später, insbesondere nach 1933, ihre äußerst fruchtbare Zusammenarbeit im Schocken Verlag ergeben hat. Mit Datum vom 4. Februar 1914 übersendet er ihm seine zu Chanukka 1913 in der Zionistischen Ortsgruppe Chemnitz gehaltene »Makkabäer-Rede« und schreibt dazu: »Durch ihr Rabbi Nachman-Buch bin ich vor Jahren stark beeinflusst worden. Seitdem habe ich in Verehrung Ihr Schaffen verfolgt. Seitdem bin ich wieder zum lebenden Juden geworden.«⁷⁰ Von einem ähnlich tiefgreifenden Einfluss auf die junge Generation berichtet Viktor Kellner (1887-1970), einer der Mitbegründer des Prager zionistischen Studentenvereins Bar Kochba, später Lehrer am Hebräischen Gymnasium in Jaffa und Direktor am Wiener Chajes-Realgymnasium: »Er hat uns zum lebenden Judentum geführt. [...] die Einsichten, die er uns vermittelt hat – ich denke da zuallererst an die wunderbare Einleitung zum *Rabbi Nachman*, die Bubers spätere jüdische Wesensschau in kristallklarer Form antizipiert – haben unser jüdisches Wesen und Bewusstsein entscheidend beeinflusst.«⁷¹ Als ein letztes spätes Zeugnis der Wertschätzung mag hier Paul Celan (1920-1970) zitiert werden, der das Buch am 5. November 1957 seiner Dichter-Freundin Ingeborg Bachmann (1926-1973) als Geschenk sendet mit der Bemerkung: »Die Geschichten des Rabbi Nachman kenne ich gar nicht, aber es war ein wirkliches Buch, es mußte Dir gehören, und außerdem liebe ich Buber.«⁷²

V.

Im Juli 1906 – der *Rabbi Nachman* ist noch nicht im Druck erschienen – arbeitet Buber, der sich mit seiner Frau Paula und den Kindern in Hall in Tirol aufhält, bereits »an dessen zweitem Bande, der ›Die Legende der Chassidim‹ betitelt ist,« und bittet den ostjüdischen Spezialisten für

70. In: *Mitteilungsblatt*, hrsg. vom *Irgun Olej Merkaz Europa*, Jg. 31. Nr. 6 vom 8. Februar 1963, S. 9.

71. Ebd.

72. Bertrand Badiou u. a. (Hrsg.), *Herzzeit. Ingeborg Bachmann – Paul Celan. Der Briefwechsel*, Frankfurt a. M. 2008, S. 67. Celan hatte Buber schon 1954 seinen ersten Gedichtband, *Mohn und Gedächtnis*, zukommen lassen. Am 14. September 1960 kam es zu einer persönlichen Begegnung zwischen den beiden.

die Geschichte der jüdischen Mystik, Samuel Horodezky (1871-1959),⁷³ um Hinweise auf weiteres Material zu den »Sitten und Gebräuchen« der Chassidim.⁷⁴ Im selben Brief grenzt er seine eigene Arbeit von aller historischen Gelehrsamkeit ab und formuliert zum ersten Mal ausdrücklich seine künstlerische Wirkintention. Es gehe ihm darum, »eine neue synthetische Darstellung der jüdischen Mystik zu geben, sowie diese Schöpfungen selbst dem europäischen Publikum in einer künstlerisch möglichst reinen Form bekannt zu machen«.⁷⁵

Gegen Ende desselben Jahres betont Buber in einem Brief an seine Frau Paula die Absicht, »die Legenden recht schnell fertig zu machen«, und nennt als Termin für die Absendung des Manuskripts an den Verlag »spätestens« den 10. Dezember 1906. Im gleichen Brief kündigt er an, er werde ihr in einigen Tagen mehrere Geschichten schicken, »deren Motive [...] recht roh sind und unbedingt veredelt werden müssen«.⁷⁶ Schon daraus geht hervor, dass »ein Teil der Legenden nicht von Buber, sondern von seiner Frau aus dem Rohmaterial nachgedichtet wurde«.⁷⁷ Der handschriftliche Befund im Martin Buber Archiv stützt diese Aussage: Von den einundzwanzig im Buch gedruckten Legenden liegen für sechzehn Geschichten Manuskripte vor,⁷⁸ von denen sechs in der Handschrift Bubers mit kleineren Sofortkorrekturen von seiner Hand ausgeführt sind und vier weitere allein die Handschrift Paula Bubers tragen⁷⁹ Zudem gibt es vier Manuskripttexte Paulas mit handschriftlichen Korrekturen von Martin Buber,⁸⁰ und zwei, die teilweise in seiner

73. Samuel Horodezky hatte Buber an die Adresse von Salomon Buber (1827-1906) in Lemberg die von ihm redigierte Zeitschrift *Hagoren* (»Die Tenne«) zukommen lassen. (Vgl. B I, S. 242). Er hat später das Buch *Religiöse Strömungen im Judentum, mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus* (Bern 1920) veröffentlicht, das Buber dem Autor gegenüber als »ein[en] gehaltvolle[n] und wertvolle[n] Beitrag zur Erkenntnis des ›anderen‹, des verborgenen Judentums« lobt. (Brief vom 27. Januar 1920, in: B II, S. 65.)

74. An Samuel Horodezky, 20. Juli 1906. (B I, S. 245.)

75. Ebd., S. 244.

76. Brief vom 1. Dezember 1906, in: B I, S. 249.

77. Schaefer, Martin Buber. Ein biographischer Abriß, in: B I, S. 38.

78. MBA Arc. Ms. Var. 350 04 16.

79. In Martin Bubers Handschrift: »Die Offenbarung« (*Die Legende des Baalschem*, Frankfurt a.M.: Rütten & Loening 1908, S. 64-77), »Die Himmelwanderung« (ebd., S. 85-87), »Das Gebetbuch« (ebd., S. 102-108), »Der Widersacher« (ebd., S. 175-189), »Die Predigt des neuen Jahres« (ebd., S. 190-197), »Von Heer zu Heer« (ebd., S. 211-219). In Paula Bubers Handschrift: »Saul und David« (ebd., S. 94-101), »Die vergessene Geschichte« (ebd., S. 119-138), »Der Psalmensager« (ebd., S. 153-161), »Die Vogelsprache« (ebd., S. 227-239).

80. In Paula Bubers Handschrift mit Korrekturen Martin Bubers: »Der Fürst des Feuers« (ebd., S. 54-63), »Das Gericht« (ebd., S. 109-118), »Die niedergestiegene Seele« (ebd., S. 139-152), »Das Rufen« (ebd., S. 240-246).

und teilweise in ihrer Handschrift vorhanden sind.⁸¹ Aus diesem Befund lässt sich allerdings nicht eindeutig erschließen, welche künstlerische Umformung der von Martin Buber aus dem chassidischen Material übersetzten Geschichten ihm und welche Paula zu verdanken ist.

Allerdings lässt sich an der letzten Geschichte »Der Hirt«, deren Schlussteil in der Handschrift Paulas vorliegt und die in der Druckfassung deutlich schlichter sich darbietet als im Manuskript, vielleicht die Tendenz ablesen, mit der Buber die von seiner Frau geformten Geschichten überarbeitet hat. In dem Abschnitt in dem der Baalschem ins Gebirge zieht, um Mosche, den Hirten, zu suchen, wird seine Wanderung folgendermaßen beschrieben: »Er achtete der Tiere nicht, die aus dem Walde traten mit traulichem Geäuge, da sie seinen Schritt vernahmen, und antwortete dem Zweige nicht, der seinen Arm liebkostete. Ganz in sich gezogen ging er durch den Stolz der Gelände hin. Seine Füße verspürten den Weg nicht und trugen ihn wie in einem steten Anbeginn.«⁸² Dieselben Zeilen lauten in Paulas Handschrift: »Und er achtete des Gevögels und Getieres nicht, das aus dem Walde trat mit traulichem Geäuge, da es seinen Schritt vernahm, und er liebkostete mit nichten den vollen Zweig, der ihm den Arm zärtlich streichelte. Ganz in sich zurückgezogen, einem bange Träumenden gleich ging er durch die schwere, sommerüppige, stolze Pracht der Gelände hin. Seine alten Füße spürten keine Müdigkeiten und trugen ihn unentwegt.«⁸³ Zweifaches fällt an dem Vergleich der beiden Textfassungen auf: Paulas Umformung der einfachen chassidischen Legende ist – insbesondere durch den Gebrauch zahlreicher Adjektive, aber auch durch die Verdoppelung mancher Substantive – weitaus »poetischer« als die Druckfassung, die sich andererseits – so im letzten Satz – gegenüber dem alltäglichen Sprachgebrauch als innovativer erweist.

Der zweite Band von Bubers chassidischen Erzählungen, dessen Einführung »Ravenna Im Herbst 1907« unterschrieben und dessen Erstausgabe das Publikationsdatum »20. Februar 1908« trägt, steht als »Mythos« ganz in der Nachfolge und im Geiste Nietzsches. 1900, im Todesjahr Nietzsches, in dem Stefan George den Verstorbenen als künftigen Heiland der Welt apostrophiert,⁸⁴ veröffentlicht Buber in einer Berliner Stu-

81. Teilweise in Martin und teilweise in Paula Bubers Handschrift: »Jerusalem« (ebd., S. 88-93), »Der Hirt« (ebd., S. 247-257).

82. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 252; jetzt in diesem Band, S. 321.

83. MBA Arc. Ms. Var 350 04 16.

84. Stefan George, Nietzsche [Gedicht], in: *Der Siebente Ring*, in: *Gesamtausgabe VI/VII*, Berlin 1931. S. 13: »Erlöser du! Selbst der unseligste –«. Vgl. auch Ernst Bertram, der in seinem *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918, den Philoso-

denzenzeitschrift seinen ersten deutschsprachigen Essay unter dem Titel »Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte.«⁸⁵ Nietzsche wird darin zum »Seher« stilisiert, der in der geschäftigen und wirren Gegenwart den Menschen den Weg zu weisen vermag, indem er aus jedem einzelnen »die verborgensten Schätze seiner Individualität« herauslockt. Noch ganz ohne jüdische Spezifika schreibt er dabei dem Philosophen das Verdienst zu, im Niedergang der modernen Kultur »die Bildsäule des heroischen Menschen, der sich selber schafft«, errichtet zu haben.⁸⁶ Der »Übermensch« als Aufgabe und mythisches Vorbild, das ist das Erbe, das Buber mit der Nietzsche-Begeisterung der Jahrhundertwende teilt und das er an den deutschsprachigen Kulturzionismus seiner Zeit weitergibt.⁸⁷ Nietzsches »Wiedergeburt des deutschen Mythos«⁸⁸ will Buber im *Baalschem* einen eigenständigen jüdischen Volksmythos an die Seite stellen. In der Person des »Bescht«, des Begründers des Chassidismus, glaubt er die Figur gefunden zu haben, die als heroisches Individuum vollkommener Ausdruck des jüdischen Volksgeistes ist. »Ich baue sein Leben aus seiner Legende auf, in der der Traum und die Sehnsucht eines Volkes sind.«⁸⁹ Wie allen restituierenden, rückwärtsgewandten Mythologemen haftet auch Bubers Erzählung der Taten und Leiden des Baalschem etwas Gewalttames und zugleich Gespenstisches an. Totes wird in ihr zu scheinbarem Leben erweckt. In »drei Kreisen der Weihung«⁹⁰ versammelt sie alle Elemente einer mittelalterlichen Heiligenlegende: Krankenheilungen, Totenerweckungen und Lichterscheinungen, Rückzug in die Einsamkeit und Begegnung mit Engeln und Propheten und schließlich die Verklärung des Wundermanns. Wie schon das altertümliche Wort »Weihung«, das über dem allen steht, erkennen lässt, muss diese Erhebung des Zaddik in den Rang einer mythischen Figur zweideutig bleiben.

Als Verkünder einer individuellen »Religiosität« stellt sich Buber be-

phen selbst zu einer mythischen Gestalt macht und in seinem einleitenden Kapitel zur Legende konstatiert: »Die Legende in solchem entkirchlichten Sinne ist die lebendigste Form geschichtlicher Überlieferung.« (S. 1.)

85. Martin Buber, Ein Wort über Nietzsche und die Lebenswerte, *Die Kunst im Leben. Organ der Kunstwissenschaftlichen Abteilung der Berliner Finkenschaft*, 1. Jg., Heft 2, Dez. 1900, S. 13; jetzt in: MBW 1, S. 149-151.
86. MBW 1, S. 150.
87. Vgl. Paul Mendes-Flohr, Zarathustra's Apostle. Martin Buber and the Jewish Renaissance, in: Jacob Golomb (Hrsg.), *Nietzsche and Jewish Culture*, London u. New York 1997, S. 233-243.
88. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III. Abt., Bd. 1, S. 143.
89. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. I; jetzt in diesem Band, S. 170.
90. Ebd., S. VII; jetzt in diesem Band, S. 173.

wusst in die Nachfolge der ostjüdischen Mystiker – »ich sage noch einmal die alte Geschichte«⁹¹ – und gegen die Religion des Gesetzes, gegen *Thora* und *Talmud*. Damit vollzieht er einen radikalen Bruch mit der deutsch-jüdischen Tradition des neunzehnten Jahrhunderts, die das Judentum als Anerkennung der Einheit Gottes und der Menschheit und als Negation der Vielheit der Natur, der mythischen Götterfülle verstanden hatte. Die Reinheit des Monotheismus, die Hermann Cohen (1842–1918) noch 1918 in seinem Buch *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* als das Auszeichnende der jüdischen Tradition herausstellt, wird so bewusst beiseite geschoben. Für Buber ist diese seit Mendelssohn im deutschen Judentum vorherrschende Lehre, wie er in einem späteren Aufsatz schreibt, nichts anderes als »ein elender Homunkulus«, eine Ausgeburt »des Rabbinismus«.⁹² An ihre Stelle setzt er die chassidischen Legenden, die für ihn »Ausdruck der Daseinsfülle« der Juden sind. Pointiert weist er damit dem Judentum den Stellenwert zu, den im kulturellen Bewusstsein des Westens Griechenland als Ursprungsort mythischen Erzählens einnimmt. Ja, die Juden sind nach Buber die besseren Griechen, sind sie doch »vielleicht das einzige Volk, das nie aufgehört hat, Mythos zu erzeugen«.⁹³

Bubers Selbstdarstellung gipfelt in dem Satz: »Meine Erzählung steht auf der Erde des jüdischen Mythos, und der Himmel des jüdischen Mythos ist über ihr.«⁹⁴ Kants berühmter Satz von den zwei Dingen, die ihn mit »Bewunderung und Ehrfurcht« erfüllen: »der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir«,⁹⁵ klingt hier an. Der maßlose Anspruch, der in Bubers Formulierung steckt, gründet auf einem doppeltem Irrtum: Er überspielt die historische Distanz, die den in Florenz lebenden Jugendstilliteraten von dem durch die Gemeinde des polnischen Städtchens Miedzybórz »alimentierten ›Kabbalisten« und Wundermann trennt.⁹⁶ Zudem wendet er sich an ein deutschsprachiges

91. Ebd., S. I; jetzt in diesem Band, S. 170.

92. Martin Buber, *Der Mythos der Juden*, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig: Kurt Wolff Verlag 1913, S. 21–31, hier S. 25; jetzt in: MBW 2.1, S. 171–179, hier S. 174.

93. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. II; jetzt in diesem Band, S. 171.

94. Ebd.

95. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 6, Darmstadt 1956, S. 300.

96. Vgl. Karl E. Grözinger, *Der Ba'al Schem Tov – Legende oder Wirklichkeit*, in: Karl E. Grözinger u. a. (Hrsg.), *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Besht*, Teil I, Wiesbaden 1997, S. XII. Die historischen Lebensumstände des Israel Ben Elieser sind in den letzten Jahren auf Grund der überlieferten Dokumente genauer erforscht worden von Moshe Rosman, *Founder of Hasidism. A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Berkeley 1996 und Immanuel Etkes, *The Besht. Magician*,

Publikum, dem die ostjüdische Volksfrömmigkeit alles andere als ein allgemein präsen- ter Inhalt des kulturellen Gedächtnisses ist, das daher die Erzählungen aus dem chassidischen Milieu auch nur als exotische Kunstliteratur goutieren kann. Doch nirgendwo sonst kommt die ketzerische Haltung Bubers so deutlich zum Ausdruck wie in seinem von pathetischem Sendungsbewusstsein getragenen Manifest, das *Die Legende des Baalschem* eröffnet. In ihm schlägt er unterschiedslos die Propheten, die Essäer, den »grossen Nazarener«, die als »Volkssage« gedeutete Aggada und die Kabbala der neuen Religion zu. Ihre letzte Gestalt habe sie im Chassidismus gefunden, der den Sieg des »unterirdischen Judentums« verkörpere und als dessen Erneuerer Buber schließlich sich selbst sieht.⁹⁷

VI.

Martina Urban, die sich in *Aesthetics of Renewal* ausführlich mit der *Legende des Baalschem* auseinandergesetzt hat,⁹⁸ weist sie der Gattung der »jüdischen Anthologie« zu, wie sie gleichzeitig in den Werken Shmuel Joseph Agnons (1888-1970) oder Samuel Horodezkys zu finden sei. Von Buber sei sie in den Dienst einer »ästhetischen Erziehung«,⁹⁹ einer »Ästhetik der jüdischen Erneuerung« gestellt worden.¹⁰⁰ Sie sei somit »eine nicht-traditionale Art der religiösen Anthologie«¹⁰¹ und stehe als solche in engstem Zusammenhang mit der deutschen Neoromantik und Lebensphilosophie der Zeit.¹⁰² Mit der Verschmelzung von »Kritik an der Moderne, ästhetischen Theorien und der Erschaffung einer unverwechselbaren jüdischen Moderne« habe Buber ein ganz eigenständiges literarisches Genre geschaffen.¹⁰³

In der Tat, Bubers Buch ist im eigentlichen Wortsinn ein Kunstwerk der Moderne. Die ihm zugrunde liegende Auffassung des Religiösen widerspricht der traditionellen Bestimmung der Religion im Judentum diametral, wenn Buber schon in der »Einführung« seines Buches behauptet:

Mystic, and Leader, Waltham 2005. Keine dieser historischen Analysen geht auf Bubers »Legende« ein.

97. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. IVf.; jetzt in diesem Band, S. 172.

98. Martina Urban, *Aesthetics of Renewal. Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*, Chicago 2008.

99. Ebd., S. 8. (Übersetzung, wie in den folgenden Zitaten, B. W.)

100. Ebd., S. 15.

101. Ebd., S. 23.

102. Ebd., S. 38.

103. Ebd., S. 4.

»Die persönliche, ungemainsame und unzugängliche Religiosität der Einzelseele hat ihre Geburt im Mythos, ihren Tod in der Religion.«¹⁰⁴ Gegenüber dieser Individualisierung des Religiösen durch den modernen Autor bleibt festzuhalten, dass die Religion des Judentums als Bund JHWHs mit seinem Volk begründet worden ist. Nur so, in dieser Einbindung ins »goij kaddosh«, ins »geheiligte Volk«,¹⁰⁵ vermag der Einzelne sich seinem Gott zu nähern. Hingegen ist Bubers Begriff von Religiosität in seinem Rückgang auf die Seele des isolierten Individuums ein durchaus christlich moderner. Nicht von ungefähr war er 1904 mit einer Arbeit *Zur Geschichte des Individuationsproblems* bei Nicolaus von Cues und Jakob Böhme promoviert worden,¹⁰⁶ und so kann er dann auch in der *Legende des Baalschem* »den großen Nazarener [...] und seine Legende« als »den grössten aller Triumphe des Mythos« feiern.¹⁰⁷

Mit der Gattungsbezeichnung »Legende« erhebt Buber für sein Buch den Anspruch, ein in sich geschlossenes Werk geschaffen zu haben. Damit scheint dessen Definition als »Anthologie«, wie Urban sie vornimmt, von vornherein ausgeschlossen. Stattdessen weist Buber schon mit dem Titel *Die Legende des Baalschem* auf die traditionelle Gattung der Heiligenlegende hin, als deren Beispiele er die »Buddhalegende« und die »Franziskuslegende« anführt.¹⁰⁸ Wie entsteht nach Buber eine Legende? Sie entspringt dem Mythos, hat also das Volk als ihren anonymen Schöpfer, als dessen Sprachrohr sich der Autor Buber versteht. In diesem Zusammenwirken tritt das spezifisch Moderne der von ihm entworfenen Legende zu Tage: »*Ich* habe sie aus den Volksbüchern, aus Heften und Flugblättern empfangen, zuweilen auch aus lebendigem Munde, aus dem Munde von Leuten, die noch das Stammeln gehört hatten. *Ich* habe sie empfangen und neu erzählt [...] *ich* habe sie neu erzählt als ein Nachgeborener [...] *ich* sage noch einmal die alte Geschichte«.¹⁰⁹ In vierfacher Wiederholung werden hier die beiden Pole hervorgehoben, die das Werk konstituieren: einerseits das Volk als Schöpfer des Mythos, der die Grundlage der Legende ist, vor allem aber der moderne Erzähler, der den Mythos neu schafft, ihm seine der Gegenwart angemessene Form gibt. Zu Recht kann Buber daher im Rückblick behaupten, »der weitaus größte Teil des Buches« sei »eigengesetz-

104. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. III; jetzt in diesem Band, S. 171.

105. Ex 19,6.

106. Handschrift im MBA (Arc. Ms. Var. 350, Alef 2); jetzt in: MBW 2.1, S. 75-101.

107. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. IV; jetzt in diesem Band, S. 171.

108. Ebd., S. II; jetzt in diesem Band, S. 170.

109. Ebd. (Hervorhebung B. W.).

liche Dichtung aus überlieferten Motiven«. ¹¹⁰ Buber stilisiert sich damit in einer Weise, die ihn den Brüdern Grimm, den Schöpfern der Volksmärchen, ähnlich erscheinen lässt, die ihren Stoff den Mündern der ältesten Mütterchen abgelauscht hatten. Wenn man – wie Martina Urban das tut – nachweist, dass alle Motive der Erzählungen Bubers auf schriftlichen Quellen, vornehmlich auf dem *Schivche Ha-Bescht*, beruhen, ¹¹¹ ist Bubers Ursprungsgeschichte durchaus differenziert zu sehen.

Die Subjektivität von Bubers Erzählungen manifestiert sich insbesondere darin, dass er die Legende neu definiert als den »Mythos der Berufung«. ¹¹² Sie beschreibe eine Begegnung, die sich zwischen Gott und dem auserwählten Menschen ereigne: »Der Gott der Legende beruft den Menschensohn: den Propheten, den Heiligen.« ¹¹³ Nicht von ungefähr wird hier mit dem Wort vom »Menschensohn« an Jesus als den Archetyp des von Gott berufenen Menschen erinnert. Darin scheint Bubers Tendenz zur Christianisierung des Erzählten durch, die sich – wie noch zu demonstrieren sein wird – auch im Text der Legende selbst nachweisen lässt.

Am Ende seiner »Einführung« findet Buber schließlich zu einer Formulierung, die auf den Kern seiner eigenen Philosophie vorverweist. Er nennt die Legende den »Mythos des Ich und Du, des Berufenen und des Berufenden, des Endlichen, der ins Unendliche eingeht, und des Unendlichen, das des Endlichen bedarf«. ¹¹⁴ Damit spricht er hier zum ersten Mal aus, was einen der Grundgedanken seines philosophischen Hauptwerks *Ich und Du* (1923) ausmachen wird: die Begegnung zwischen dem Menschen und seinem Gott als einer zwischen gleichberechtigten und aufeinander angewiesenen Partnern. ¹¹⁵ In allen Erzählungen Bubers über das Leben des Baalschem steht diese ursprüngliche Beziehung im Mittelpunkt und macht so den eigentlichen Inhalt dessen aus, was Buber im Gegensatz zum orthodoxen Judentum unter »Religiosität« versteht und was er dem Leser als seine Lehre vermitteln will.

Dies aber – wie in den *Erzählungen des Rabbi Nachman* – in der Form »eigengesetzlicher Dichtung«. Dass diese Charakterisierung zutreffend ist, lässt sich auch im Detail belegen, wenn man Bubers Legenden mit

110. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, S. 22; jetzt in: MBW 17, S. 49.

111. Urban, *Aesthetics of Renewal*, S. 168.

112. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. VI; jetzt in diesem Band, S. 173.

113. Ebd.

114. Ebd., S. VI f. Jetzt in diesem Band, S. 173.

115. Jetzt in: MBW 4. Auf diesen Zusammenhang weist mit Bezug auf Maurice Friedman schon Katja Pourshirazi, *Martin Bubers literarisches Werk zum Chassidismus. Eine textlinguistische Analyse*, Frankfurt a. M. 2008, S. 159 f. hin.

den Quellen vergleicht, auf die sie zurückgehen. Schon in der ersten Erzählung des ersten Kreises mit dem befremdlichen Titel »Der Werwolf« fallen im Vergleich mit den Vorlagen aus dem *Schivsche ha-Bescht* die zahlreichen rhetorischen Mittel auf, durch die Buber den Text zu einem literarischen zu machen sucht und in denen die Subjektivität des modernen Autors ihren ungehemmten Ausdruck findet.

Die chassidischen Texte, auf die Bubers Erzählungen zurückgehen, zeichnen sich durch ihre sachliche Nüchternheit aus. So beginnt die Anekdote, die den Tod des Vaters Elieser und den Abschied von seinem kleinen Sohn Israel im *Schivche ha-Bescht* schildert, mit einem Zitat aus der *Genesis*: »Der Knabe wuchs heran und ward entwöhnt, und die Zeit nahte, daß sein Vater Elieser sterben sollte.«¹¹⁶ Für den Bibelkundigen ist mit dem anfänglichen Zitat darauf verwiesen, dass Israel wie Isaak ein Kind des Alters ist, der dadurch seinem Vater Elieser/Abraham umso mehr ans Herz gewachsen ist.¹¹⁷ Diese biblische und damit heilsgeschichtliche Perspektive fehlt in Bubers erstem Satz. Statt dessen schmückt er den zu erzählenden Vorgang, das Sterben des Vaters, mit präziösen und altertümlich anmutenden Wendungen dichterisch aus: »Als Rabbi Elieser, den Vater des Kindes Israel, das Sterben überkam, kannte er nicht Wehr noch Staunen, sondern liess dem Tod willig die Seele hin [...]«.¹¹⁸ Die besondere Beziehung des alten Vaters zu seinem jungen Sohn trägt er in einem späteren Satz als allgemeine menschliche Erfahrung nach, wobei der Knabe Israel apostrophiert wird als »das selige Licht seiner letzten Wege, das ihm und seinem alternden Weibe so spät noch aufgegangen war.«¹¹⁹ In dem zitierten Satz ist ein weiteres Mittel der Poetisierung auszumachen: das schmückende Genetiv-Attribut, das in allen Texten des Bandes in auffälliger Häufung auftritt. So ist schon auf den ersten Seiten vom »Feuerquell der Erneuerung«, vom »Meere seiner Nacht«, von »dem trüben Qualm des Elends« und der »umfangenden Wärme des brüderlichen Lebens« die Rede.¹²⁰ Des Weiteren bemüht der Erzähler außerordentlich häufig Vergleiche mit »wie« oder »als ob«. So wird ihm die Sterbestunde des Alten zur »lösenden Stunde wie ein Ruf aller Tiefen«. Und die Aufmerksamkeit des Kindes auf die Worte seines sterbenden Vaters wird durch den Vergleich »als ob ein Unmündiger den großen strahlenden Becher leerte« qualifiziert.

116. *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht*, T. 1, hrsg., übersetzt u. komm. von Karl E. Grözinger, S. 12: H 7.

117. Gen 21,8.

118. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 48; jetzt in diesem Band, S. 202.

119. Ebd.; jetzt in diesem Band, S. 202.

120. Ebd., S. 48, 49, 50, 52; jetzt in diesem Band, S. 202,203,204.

Das christliche Abendmahl und Wagners *Parzival* liefern hier die Stichworte.

Buber selbst beschreibt die drei großen Kapitel, in die er seine Legende gliedert, als die »drei Kreise der Weihung«. ¹²¹ Wie sich an dem zuletzt zitierten Beispiel zeigt, sind es die rhetorischen Mittel der Poetisierung, die dem erzählten Geschehen seine »Weihe« geben. Dadurch unterscheidet sich Bubers literarische Strategie grundlegend von der des *Schivche ha-Bescht*, in dem die Nähe von Vater und Sohn durch vier Zitate aus der Tradition des Judentums belegt wird. Die Beziehung zwischen Elieser und Israel bekommt hier neben dem schon angeführten Zitat aus Gen 21,8 durch ein zweites Zitat aus der *Genesis* (Gen 37,3), ein weiteres aus dem *Talmud* (b Sukka 56b) und schließlich eines aus dem *Sohar* (I 182b), nicht nur eine heilsgeschichtliche, sondern mit der Beziehung auf die Sefirot auch eine mystische Tiefe, die in Bubers Text völlig fehlt.

Stattdessen übernimmt Buber aus dem Umfeld der Mehrheitskultur Motive, die seinen Text einem deutschsprachigen, christlichen Publikum vertraut machen sollen. Am deutlichsten und auch am provokativsten zu Beginn des Buches in der Beschreibung des kleinen Israel. In seiner Sterbestunde sucht Elieser, wie Buber schreibt, »wieder und wieder das blonde schmale Köpfcchen des Knaben«. ¹²² Diese Verwandlung der physischen Erscheinung des kleinen Juden in die eines Christusknaben ist offensichtlich derselben Rücksichtnahme geschuldet, mit der einige Jahre zuvor Max Liebermann (1847-1935) auf den Skandal um sein großes Gemälde »Der zwölfjährige Jesus im Tempel« von 1879 reagiert hatte. In der ursprünglichen Fassung des Bildes war die Jesusfigur deutlich als armes jüdisches Kind charakterisiert: mit kurzem zotteligem Haar, dafür aber mit Peijes, in einem schmutzigen Kittel und barfuß; auch seine Physiognomie entsprach mit ihrer kräftigen Nase durchaus dem gängigen Stereotyp. ¹²³ Auf die mit antisemitischen Vorurteilen argumentierende Kritik, die sich an der Präsentation des Gemäldes auf der Internationalen Kunstausstellungen 1879 in München entzündete – Liebermann gebe Christus als »den häßlichsten, naseweisen Juden-Jungen, den man sich denken kann,« ¹²⁴ – antwortete der Maler dadurch, dass er die zen-

121. Ebd., S. VII; in diesem Band, S. 173.

122. Ebd., S. 48; in diesem Band, S. 202.

123. Vgl. die beiden Entwurfszeichnungen von 1879, die sich als einzige Dokumente der ursprünglichen Fassung des Gemäldes erhalten haben, in: Martin Faass (Hrsg.), *Der Jesus-Skandal. Ein Liebermann-Bild im Kreuzfeuer der Kritik*, Berlin 2009, S. 20, 29 und 46.

124. Martin Faass u. Henrike Mund, *Sturm der Entrüstung. Kunstkritik, Presse und öffentliche Diskussion*, in: ebd., S. 59-78, hier S. 67. Der spätere Zionist Max Nordau

trale Figur seines Bildes übermalte. Jetzt trägt sein Jesusknabe einen blütenweißen Kittel und Sandalen, sein Gesicht glänzt rosig und hat die charakteristische Nase verloren; zudem hat ihm der Maler nun langes, glatt gekämmtes goldblondes Haar verliehen.¹²⁵ In dieser Weise dem deutschen Publikumsgeschmack angeglichen, wurde er in die Hamburger Kunsthalle aufgenommen.¹²⁶

Buber hat seinem heiligen Judenjungen von vornherein eine physische Gestalt verliehen, die ihn vor der antisemitischen Entrüstung der Mehrheitskultur schützen sollte. Allerdings nicht zu seiner eigenen Zufriedenheit, weshalb er selber die in der Erstausgabe gewählte Formulierung in späteren Auflagen mehrfach revidiert hat, so dass schließlich in der endgültigen Ausgabe von 1955 aus dem »blonde[n] schmale[n] Köpfchen« von 1908 »das helle Haupt des Knaben« geworden ist, eine ebenfalls nicht sehr glückliche Formulierung für den Kopf eines kleinen Jungen.¹²⁷ Noch auffallender ist die Nüchternheit, mit der Buber in *Die Erzählungen der Chassidim* (Zürich: Manesse Verlag 1949, S. 112) das Motiv der Eingangssequenz der *Legende* wiedergibt. In der Anekdote mit dem Titel »Der Spruch des Vaters« wird Israel Ben Elieser lediglich als spätgeborenes Kind seiner Eltern charakterisiert, dann werden die Worte des Vaters mit dem schmucklosen Satz eingeleitet: »Da sein Vater den Tod nahen fühlte, nahm er den Knaben auf den Arm und sprach zu ihm«. ¹²⁸ Ein stärkerer Gegensatz zu der literarisch ausgeschmückten Episode, in der Elieser vor dem Sterben »nicht Wehr noch Staunen« kennt und »dem Tod willig die Seele« hingibt, ist kaum denkbar.

In einem weiteren Motiv der ersten Erzählung des ersten Kreises spielt eine bewusste oder unbewusste Reminiszenz an einen zentralen Text der deutschen Literatur eine Rolle. Der Widersacher, der in dem Kind »den allzu frühen Boten« einer Rettung der Welt ausgemacht hat, erscheint vor der »Gottesherrlichkeit«, um von ihr die Erlaubnis zu erhalten, gegen

(1849-1923) urteilt sogar noch schärfer: »ein ungewaschenes, rothaariges Judenjüngelchen, das spitzfindig disputiert« (ebd.).

125. Vgl. die endgültige Fassung in der Hamburger Kunsthalle als Abbildung auf dem Umschlag von »Der Jesuskandal« (ebd.) und S. 21.
126. Während der nationalsozialistischen Herrschaft veräußerte der Direktor der Hamburger Kunsthalle das Gemälde neben anderen Werken von Liebermann 1941 an den Kunsthändler Hildebrandt Gurlitt (1895-1956), der es an das Hamburger Sammler-Ehepaar Glaubitz weiter verkaufte. Von dessen Erben konnte das Bild erst 1989 für die Kunsthalle zurückgekauft werden. Vgl. hierzu ebd., S. 37-42.
127. Martin Buber, *Die Legende des Baalschem. Umgearbeitete Neuausgabe*, Zürich: Manesse Verlag 1955, S. 75. Schon in der »neubearbeiteten Ausgabe« (Frankfurt 1916) lautete die Formulierung: »das blonde Haupt des Knaben«. (S. 46.)
128. Jetzt in: MBW 18.1, Nr. [4]. Beide Versionen gehen auf dieselbe Quelle zurück: *Schivche ha-Bescht*, Bl. 1b.

Israel zu kämpfen, und diese – so endet bei Buber die Szene – »hob die leidvolle Hand zur gewährenden Geberde«. ¹²⁹ Eine solche Begegnung wird im *Schivche ha-Bescht* lediglich mit einem Zitat aus dem Buch *Hiob* (1,6-12) angedeutet, aber nicht als offene Konfrontation ausgespielt. Bubers Legende erinnert mit dieser Eröffnung hingegen an den »Prolog im Himmel« in Goethes *Faust*, der allerdings selbst wiederum vom Beginn des Buchs *Hiob* inspiriert ist.

Aber nicht nur in ihrer sprachlichen Mikrostruktur, den präziösen Wendungen und reihenden Wiederholungen, den ausschmückenden Genetiv-Attributen und den Vergleichen ist Bubers Legende an den vorherrschenden Zeitgeschmack der Mehrheitskultur angeglichen. Auch in ihrer Faktur, also ihrer ästhetischen Makrostruktur, ist sie bewusst als klassisches Kunstwerk konstituiert. Sie ist ein kunstvolles Ganzes, das in jedem seiner Teile auf seinen Mittelpunkt und so auf das zentrale Geschehen verweist, das sich als Begegnung des Heiligen mit der Welt und darin mit Gott verwirklicht. Am Ende seiner »Einführung« hat Buber auf diese für ein Kunstwerk der Goethezeit konstitutive Machart seiner Legende ausdrücklich hingewiesen: »Ihr Ende ist schon in ihrem Anfang, und ein neuer Anfang in ihrem Ende.« ¹³⁰

Diese strukturelle Eigenart manifestiert sich in der *Legende des Baalschem* in mehrfacher Hinsicht. Zunächst fällt auf, dass die einundzwanzig Erzählungen keine chronologische Abfolge einhalten. Zwar beginnt das Buch mit der Kindheit und Jugend seines Helden und endet mit dessen Tod, aber zwischen diesen Anfangs- und Endpunkten wird mit steigender Intensität immer dasselbe erzählt, die Heiligung der Welt durch die Handlungen des Heiligen, so dass das Werk, wie Buber im »Vorwort« zu *Die Erzählungen der Chassidim* formuliert hat, »sich zu einer Art innerer Biographie zusammenschließt«. ¹³¹

Des Weiteren lässt sich ein genauer Zusammenhang und eine innere Ordnung aller jeweiligen Legenden der »drei Kreise der Weihung« ausmachen. Hier schon gilt, was Buber 1949 von der Anordnung der Anekdoten in *Die Erzählungen der Chassidim* angemerkt hat: »Jedes Stück steht an einem bestimmten Platze.« ¹³² Am Beispiel der sieben Geschichten des ersten Kreises lässt sich der folgerichtige Fortgang der inneren Biographie des Baalschem ablesen. In den ersten beiden Erzählungen zwingt der junge Held – wie es dann seine Lebensaufgabe sein wird –

129. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 51; in diesem Band, S. 203.

130. Ebd., S. VII; jetzt in diesem Band, S. 173.

131. Martin Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich: Manesse 1949, S. 12; jetzt in: MBW 18.1., S. 127.

132. Ebd., S. 13; jetzt in: MBW 18.1., S. 127.

die Gefährdung der Menschen und der Welt durch die Mächte der Finsternis, zunächst noch naiv und symbolisch in »Der Werwolf«, dann bewusst durch die Lektüre kabbalistischer Schriften in »Der Fürst des Feuers«. Im dritten Text, »Die Offenbarung«, manifestiert der Baalschem, der bis dahin verborgen vor der Welt als Kneipenwirt in den Kaparten gelebt hat, seine heilende Kraft und seine spezifische Sendung, weshalb er hier zum ersten Mal »Meister« genannt wird und »ganz in weisse[s] Licht« getaucht erscheint. Mit ihm sei »der Trost in die Welt gekommen«. ¹³³ In den nächsten drei Erzählungen wird der Bescht gezeigt, wie er sich über seine Ziele täuscht und auf falschen Wegen wandelt. In »Die Heiligen und die Rache« hofft er vergeblich, dass die »Heiligen«, die während eines Pogroms vom Tode bedroht sind, gerettet werden. Er muss erkennen, dass das Martyrium die höchste Form der »Heiligung des Namens«, des *Kiddusch Haschem*, darstellt. In »Die Himmelwanderung«, für die keine chassidische Vorlage nachzuweisen ist und die wohl eine Bubersche Neudichtung darstellt, wendet sich die Seele des Bescht von der Welt ab und dem Jenseits zu, wird aber von seiner Frau ins Leben zurückgeholt. In »Jerusalem« schließlich, in dem sich der Bescht auf den Weg ins Heilige Land macht, erweist sich, dass die Zeit für die Erlösung der »alten Erde« noch nicht gekommen ist, weshalb »die Gottesstimme« ihn in seine alte Heimat zurückschickt. ¹³⁴ In der letzten Erzählung dieses Kreises mit dem Titel »Saul und David« erwirbt der Bescht seinen treuesten Jünger, indem er die Gedanken des Rabbi Nachman durchschaut, ihn in Liebe erkennt und ihn damit von seiner tiefen Feindschaft heilt und zu sich bekehrt. Im Zusammenhang gelesen, lassen die Geschichten des ersten Kreises so eine sinnvolle Anordnung erkennen, durch die eine immer größere Annäherung des Bescht an die ihm von Gott zugedachte Sendung zum Ausdruck gebracht wird. In ähnlicher Weise erweist sich die Struktur des zweiten und dritten Kreises als bedeutend für die zentrale Aussage des ganzen Buches: die zunehmende Heiligung der Welt durch das Wirken des von Gott gesandten Menschen.

Schließlich lassen sich auch sinntragende Korrespondenzen zwischen den jeweiligen Geschichten der drei Kreise ausmachen. So wenn in der ersten Geschichte des ersten Kreises der Knabe Israel von seinem Vater auf seine heilsgeschichtliche Aufgabe hingewiesen und in der ersten Geschichte des zweiten Kreises Nachum, der Sohn eines armen jüdischen Pächters, durch die Entdeckung des Gebetbuchs seines verstorbenen Va-

133. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 74-77; jetzt in diesem Band, S. 217-219.

134. Ebd., S. 90-93; jetzt in diesem Band, S. 227-229.

ters auf seine Zugehörigkeit zum Judentum aufmerksam gemacht wird und dadurch lernt, sich mit Gott zu »unterreden«. Er wird vom Baalschem als Jünger »zu sich [...] genommen«,¹³⁵ womit zugleich an die letzte Geschichte des ersten Kreises angeknüpft ist, worin der Meister durch »seine Milde« Rabbi Nachman zu seinem »Freund« und zum »Freund Gottes« bekehrt.¹³⁶ Schließlich ist auch in der ersten Geschichte des dritten Kreises noch einmal von einem Knaben die Rede, der zu Gott erweckt wird. Auch wenn Jossele, aufgeschreckt durch die Schofar-Klänge, mit seinem Ruf: »Jetzt und Jetzt wird Meschiach kommen« einer Täuschung unterliegt,¹³⁷ wird er am Ende gerechtfertigt, indem er sich an Nachums Brust legen darf und damit in die Nähe des Baalschem kommt. Ähnliche Parallelismen und Korrespondenzen zwischen den »drei Kreisen der Weihung« ließen sich für die Mehrzahl der Geschichten nachweisen.¹³⁸

Die vielfältigen, sich überkreuzenden Korrespondenzen zwischen den einzelnen Erzählungen ergeben ein dichtes Textgewebe, in dem die Forderung nach Konsistenz, Zusammenhang und Geschlossenheit, die an ein Kunstwerk gestellt werden muss, ihre Erfüllung findet. Mit welcher Bewusstheit Buber *Die Legende des Baalschem* auf diesen Kunstcharakter des Ganzen hin konstruiert hat, lässt sich daran ablesen, dass er ihn in der letzten Geschichte des zweiten Kreises mit dem Titel »Der Widersacher« ausdrücklich reflektiert. In dieser Legende wird der Baalschem mit dem Rabbi Jakob Josef von Szarygrad konfrontiert, dessen gesetzes-treue Strenge die Lebensfreude des Zaddiks verabscheut.¹³⁹ Nach ihm sollten, wie im orthodoxen Judentum üblich, die Predigten »aus Deutungen der Schrift aufgebaut [werden], auf denen sich kunstvoll Deutungen der Deutungen türmen«. ¹⁴⁰ Der Baalschem aber kommt nach Szarygrad und beginnt, in aller Öffentlichkeit Geschichten zu erzählen, wozu sich allmählich alle Menschen des Städtchens einfinden, um ihm zu lauschen. »Es war aber seine Erzählung so lieblich verknötet, dass, wann immer einer ankam, es ihm wie ein Anfang dünkte [...]. So hatten alle die eine grosse Geschichte, und darin jeder seine eigene kleine und allerwichtigste, und die kleinen kreuzten einander und verhakten sich,

135. Ebd., S. 107; jetzt in diesem Band, S. 238.

136. Ebd., S. 99f.; jetzt in diesem Band, S. 233.

137. Ebd., S. 195; jetzt in diesem Band, S. 288.

138. Ebd., S. VII; jetzt in diesem Band, S. 173.

139. In anekdotischer Form gibt Buber dieselbe Erzählung in *Die Erzählungen der Chasidim* unter dem Titel »Der Geschichtenerzähler«, S. 138-142, wieder; jetzt in: MBW 18.1, Nr. [41].

140. Buber, *Die Legende des Baalschem*, S. 175; jetzt in diesem Band, S. 277.

als müssten sie sich tief verwirren, aber im Nu waren sie wieder gelöst und geordnet und liefen fein säuberlich neben einander hin.«¹⁴¹

In diesen Sätzen reflektiert Buber mit der Beschreibung der Erzählkunst des Meisters sein eigenes literarisches Verfahren. Auch in seiner Legende sind die einzelnen Erzählungen »lieblich« miteinander »verknotet«, was sie einerseits zu einem großen, ganzheitlichen Kunstwerk macht, zugleich aber jedem Leser sein eigenes Verständnis und seine eigene Interpretation ermöglicht. Zudem wird hier die literarische Erzählung dem traditionellen Studium der Schrift übergeordnet, dem sich Rabbi Jakob Josef zu widmen versucht und dabei in heilloser Verwirrung stürzt, bis der Baalschem ihn davon zu überzeugen vermag, dass nur die Erzählung von Liebe und Freude die »Wurzeln« der Trauer »auszurotten« vermag. Und so wird Rabbi Jakob Josef zum »grossen Jünger« des Geschichten erzählenden Meisters.¹⁴² Damit rechtfertigt Buber sein eigenes Tun als Autor von erzählenden religiösen Texten gegenüber einem orthodoxen Judentum, das Religion und damit die Beziehung zu Gott nur als Studium der Halacha denken kann.

VII.

Zur Abwendung Bubers von seinen frühen Versuchen, Kunstliteratur zu schaffen, mag auch die im Vergleich zur enthusiastischen Aufnahme der *Geschichten des Rabbi Nachman* eher gedämpfte Zustimmung zu seinem zweiten Buch über den Chassidismus beigetragen haben. Über *Die Legende des Baalschem* erschienen merklich weniger Besprechungen als über das erste Buch. Auch Buber selbst stand dem Werk schon vor seinem Erscheinen merkwürdig ambivalent gegenüber. Am 16. Januar 1908 übersendet er seinem Freund Gustav Landauer das soeben fertiggestellte Manuskript der *Legende des Baalschem* und schreibt dazu: »Ich habe zu den einzelnen Gestalten ein (sehr verschiedenes) Verhältnis, von dem Ganzen weiß ich nichts.«¹⁴³ Während Landauer einige Monate später nach der Lektüre des gedruckten Buches antwortet, dass ihm der *Baalschem* »immer tiefer und wundervoller wird«,¹⁴⁴ bleibt Buber skeptisch. Er konstatiert, dass »das Buch, in dem ein gutes Stück von meinem Leben steckt, viel weniger Verständnis gefunden zu haben scheint

141. Ebd., S. 177; jetzt in diesem Band, S. 278. Es ist auffällig, dass diese erzähltechnischen Reflektionen in der späteren Fassung der Anekdote fehlen.

142. Ebd., S. 188; jetzt in diesem Band, S. 609.

143. B I, S. 260.

144. Ebd., S. 264.

als der unvergleichlich literaturhaftere Nachman. Es hat mancherlei Lob gefunden, aber kein wirklich verstehendes Wort.«¹⁴⁵ Die in diesen Worten zum Ausdruck kommende Zurückhaltung mag auch eine Reaktion auf die Kritik aus Bubers nächster Umgebung sein. Besonders der Vater Carl Buber (1848–1935), ein erfolgreicher und kühl kalkulierender Geschäftsmann und Großgrundbesitzer, ermahnt seinen Sohn in einem Brief als Reaktion auf die Übersendung des *Baalschem* doch von dem »Chassidischen« zu lassen, da es nur »geistesverwüstend und unheilvoll einwirke und es ist schade, Deine Fähigkeiten auf so ein fruchtloses Thema zu verwenden«.¹⁴⁶ Der Kenner der Traditionen des Ostjudentum Micha Josef Berdyczewski (Micha bin Gorion, 1865–1921) bemängelt, Buber sei dem historischen Hintergrund des Chassidismus »nicht ganz gerecht geworden«, und kritisiert in einem Brief vom 9. April 1908 an Buber, »daß Sie zuweilen aus sich selbst heraus in die Sachen hineingebracht haben, was in ihnen in Wirklichkeit nicht enthalten ist«.¹⁴⁷

In ähnlicher Weise bemängelt eine der frühesten öffentlichen Kritiken, publiziert an weithin sichtbarer Stelle und verfasst von einem berufenen Rezensenten, die Subjektivität des Buches. Äußerst kritisch im Ton, im Grunde vernichtend, bespricht Friedrich Gundolf (1880–1931) unter seinem bürgerlichen Namen Friedrich Gundelfinger *Die Legende des Baalschem* 1908 in den prestigeträchtigen *Preußischen Jahrbücher*.¹⁴⁸ Nach einer allgemeinen Charakterisierung des Chassidismus, dessen Verdienst Gundolf in einer »Demokratisierung des Göttlichen« sieht, dessen »innerliche Fülle« aber seine Legenden »oft undeutlich und überladen« mache, findet der Kritiker dieses Missverhältnis »durch den aufgehöhten Ton des Neu-Erzählers« noch verstärkt. Deshalb widerspricht er dem zentralen Anspruch Bubers, er habe mit seiner *Legende des Baalschem* den jüdischen Mythos in der Moderne weiterzubilden vermocht, und kommt abschließend zu dem Urteil, Buber habe sein von ihm selbst gesetztes hohen Ziel verfehlt: »Für den Mythos ist sein Vortrag zu bewußt, zu wenig aus dem Glauben geboren, für den Bericht zu innig und zu schwelgend. Das Verdienst des Werks gehört der Litteratur an. Eine bewegte, pathetische – nur allzusehr mit heutigem Geschmack und Wissen beladene – Einbildungskraft fand in diesen schwebenden Legenden bildsamen Stoff für die eigenen Erregungen und Andachten.«

In einem persönlichen Brief vom 4. Juli 1908 an den ihm persönlich

145. Ebd., S. 265.

146. Ebd., S. 261.

147. Ebd., S. 262.

148. Dr. Friedrich Gundelfinger, Martin Buber: Die Legende des Baalschem [Rez.], *Preußische Jahrbücher*, Bd. 133, Berlin, Juli 1908, S. 149–151.

bekanntem Buber hat Gundolf den negativen Eindruck seiner Rezension zu relativieren versucht: »es möge Sie, verehrter Herr, im Druck nicht verletzen, was mündlich ausgesprochen uns freilich zu fruchtbareren Auseinandersetzungen geholfen hätte.« Aber auch die Ausweitung der Kritik ins Allgemeine der geistigen Situation der Zeit vermochte die grundsätzlich in ihr ausgesprochene Ablehnung nicht zu mildern: »Mir scheint das Werk an dem unausgeglichenen Gegensatz zwischen der heutigen Bildung und den religiösen Impulsen zu kranken, der das Erbübel alles beseelerten Judentums unserer Tage ist.«¹⁴⁹ Eine Antwort Bubers oder gar ein Eingehen auf dieses Angebot zum Dialog ist nicht nachweisbar.

In einer ungefähr gleichzeitigen Sammelrezension hatte der wie Buber aus Lemberg stammende Zionist Alfred Nossig (1864-1943) im *Berliner Lokal Anzeiger* unter der Überschrift »Messianismus und Kabbalistik« unter anderem auch *Die Legende des Baalschem* besprochen und dem Buch ganz im Sinne Bubers bescheinigt, es habe die chassidischen Legenden »gereinigt und erhoben«, so dass sie »gewissermaßen eine moderne Fortsetzung jener poetischen Kollektivarbeit des jüdischen Volkes« bildeten.¹⁵⁰ Ähnlich positiv reagierte im Jahr darauf Ernst Müller (1880-1954), der spätere Übersetzer des *Sohar*, in seiner ganz aus Bubers romantisierender Perspektive geschriebenen Rezension im zionistischen Zentralorgan *Die Welt*.¹⁵¹ Auch von ihm wird die Legende als »das Erzeugnis des Volkes in seiner tiefsten Erregung« definiert. Müller geht zudem einfühlsam auf die Inhalte des Erzählten ein und entwickelt zugleich ein Gespür für die künstlerische Formung des Buches als Ganzes: »Und wie lebendige Taten sind wieder die Geschichten, die oft gleichsam ineinander verwoben sind, indem das innerste Mark des Gesagten wieder in eine Geschichte gehüllt wird, und die so wunderbar wirken, daß die Menschen daraus ›die Botschaft ihres verlorenen, vergessenen Lebens empfangen.««

Erst zwei Jahre nach dem Erscheinen des Buches hat Gustav Landauer dann das geliefert, worum ihn Buber schon 1908 gleichsam indirekt ge-

149. B I, S. 262.

150. Alfred Nossig, Messianismus und Kabbalistik, *Berliner Lokal Anzeiger* vom 28. Juni 1908. Buber hatte schon im April 1900 eine Ausstellung von Plastiken des zionistischen Schriftstellers und Bildhauers besucht und gegenüber seiner Frau Paula brieflich das Fehlen »tief nationale[r] Anknüpfungen, Auslösung von Momenten der Volksseele« in dessen Werk bemängelt. (B I, S. 155.) Nossig wurde 1943 als Mitglied des Judenrats im Warschauer Ghetto von der jüdischen Widerstandsbewegung wegen Spionage für die Gestapo zum Tode verurteilt und hingerichtet.

151. Ernst Müller, Die Legende des Baalschem [Rez.], *Die Welt*, 13. Jg., No. 44. vom 29. Oktober 1909, S. 960 f.

beten hatte: ein »wirklich verstehendes Wort«. In der Berliner »Halbmonatsschrift für Literaturfreunde« *Das literarische Echo* veröffentlicht er im Oktober 1910 eine wahre Hymne auf das Werk seines Freundes,¹⁵² die mit einer autobiographischen Bemerkung einsetzt: »Dieses Buch ist schon vor langer Zeit erschienen, und ich habe seitdem oft und oft darin gelesen. Es ist nicht schwer, aus der Erschütterung und der heiligen Weihe, die es einem gebracht hat, heraus zu rufen: ›Ihr Menschen, lest es; es wird euch innig wohl tun es zu lesen!‹« Für Landauer, den revolutionären Sozialisten, besteht die Bedeutung des Buches darin, dass es »ein Werk des Kollektiven« ist, es sei Ausdruck eines »Denken[s] und Dichten[s], das Volk in sich trägt«. Aber eben Denken und Dichten des jüdischen Volkes, das mit dieser Formel ganz nahe an das deutsche Volk gerückt wird in der Hoffnung, dass das »am Geiste deutscher Sprache wiedergeborene Erzeugnis des jüdischen Mythos vielen vertraut werden« könne. In den Augen Landauers demnach ein Buch, das die Verankerung des Judentums im deutschen kollektiven Gedächtnis befördern sollte.

Eine höchst symptomatische Würdigung der *Legende des Baalschem* stellen die Briefe dar, die der junge Georg Lukács (1885-1971) im November 1911 aus Florenz an Martin Buber gerichtet hat. Aus Anlass der Übersendung seines Essaybuchs *Die Seele und die Formen* spricht er dem Berliner seinen »aufrichtige[n] Dank« aus, »den ich Ihnen für Baalschem und Rabbi Nachman schulde.« Zugleich nimmt er die Gelegenheit wahr, sich bei dem Autor nach den Quellen seines Buchs über den Gründer des Chassidismus zu erkundigen: »Besonders Baalschem war unvergeßlich für mich! Es ist nur Schade, daß es so wenig ist; es ist doch kaum möglich, daß nur dies übriggeblieben ist. Gibt es irgendeine (deutsche, französische oder englische) Ausgabe? [...] So viele [Texte], z. B. die ethische Wendung der Seelenwanderung – würde man gerne in der ganzen Breite der Tradition kennen lernen!«¹⁵³ Bubers Antwort auf diese von wenig Sachkenntnis zeugenden Sätze des jungen, vormarxistischen Lukács ist einigermaßen überraschend. Er schreibt an den jungen Essayisten: »Daß Ihnen meine Chassidica etwas gewesen sind, freut mich sehr. Hoffentlich beeinträchtigt es Ihr Gefühl nicht, wenn ich Ihnen (ich muß es nun wohl) mitteile, daß im Baalschem zumeist nur die innersten Motive authentisch sind. Ich meine natürlich nur die Er-

152. Gustav Landauer, Die Legende des Baalschem [Rez.], *Das literarische Echo*, 13. Jg., Heft 2 vom 1. Oktober 1910.

153. Georg Lukács, *Briefwechsel 1902-1917*, hrsg. von Eva Karádi und Eva Fekete, Stuttgart 1982, S. 258.

zählungen; die in der Einleitung zitierten Worte sind wortgetreu übersetzt.«¹⁵⁴ Angesichts der Tatsache, dass so gut wie alle im *Baalschem* erzählten Legenden auf chassidische Quellen zurückgehen, stellt sich die Frage, ob Bubers gewundene Antwort nicht eine Schutzbehauptung ist, mit der er seinen Status als literarischer Autor zu behaupten sucht.

Eine letzte, späte Würdigung aus gleichgesinnter ideologischer Prägung hat der *Baalschem* im Januar 1914 in Arnold Zweigs (1887–1968) Aufsatz »Über jüdische Legenden« gefunden.¹⁵⁵

Zu diesem Zeitpunkt war Buber schon durch seine *Drei Reden über das Judentum* (1910/11) in Prag als Erneuerer jüdischen Identitätsbewusstseins unter jungen Juden der deutschsprachigen Welt bekannt geworden. Diese historische Situation schlägt sich auch in Zweigs Charakterisierung der Buberschen Nachdichtung chassidischer Legenden nieder, von denen, wie er behauptet, »eine neue Epoche anhebt, weil hier zum ersten Mal unsere Seele ihrer selbst bewußt wird«. Sie werden »unsere Jugend zu sich selbst, zum Judentum, zurückführen«. Schließlich fasst Zweig die Aufforderung an den Leser, die vom *Baalschem* ausgehen kann, in einem Satz zusammen, der schon auf Bubers spätere Philosophie vorverweist: »Lebe wie ich; sei so sehr Du, wie ich Ich bin; sei Jude.«

Anders hat Buber selbst allerdings in späteren Jahren über seine literarischen Anfänge geurteilt. Das kommt schon in den tiefgreifenden Veränderungen des Textes zum Ausdruck, die Buber in den späteren Auflagen der *Legende des Baalschem* vorgenommen hat. In der »Umgearbeiteten Neuausgabe«, die er 1955 im Züricher Manesse Verlag publiziert hat, wird der Text durch Streichung von Adjektiven und Adverbien, von Satzgliedern und ganzen Sätzen verschlankt. Zudem reduziert Buber die für die Erstausgabe von 1908 charakteristischen Metaphern, Vergleiche und archaisierenden Ausdrücke in der späten Fassung erheblich,¹⁵⁶ so dass die einzelnen Legenden mehr und mehr der nüchternen Sprachform angeglichen werden, die er ab 1914, in der zweiten Phase seiner Sammlung der Chassidica, für die chassidischen Anekdoten findet.¹⁵⁷

154. Ebd. S. 260.

155. Arnold Zweig, Über jüdische Legenden, *Mitteilungen des Vorstandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands* vom 1. Januar 1914, S. 14-17.

156. In *Martin Bubers literarisches Werk zum Chassidismus*, hat Pourshirazi in einer detaillierten Untersuchung die Umarbeitungen beschrieben, die Buber in *Die Erzählungen des Rabbi Nachman* und in *Die Legende des Baalschem* vorgenommen hat.

157. Das lässt sich an dem Vergleich der letzten Legende »Der Hirt« in der Fassung von 1908 (*Die Legende des Baalschem*, S. 247-257; in diesem Band, S. 319-324) mit der Fassung von 1955 (in diesem Band, S. 462-465), die um 770 Wörter, also um ein

In dem Aufsatz »Der Chassidismus und der abendländische Mensch«, den Buber 1956 in der Zeitschrift *Merkur* veröffentlichte¹⁵⁸, unterzieht er schließlich seine beiden ersten Bücher auch einer öffentlichen Kritik. Bei allem Stolz darauf, »vor mehr als fünfzig Jahren« als erster »das Abendland mit jener im 18. Jahrhundert entstandenen, aber in unsere Zeit hineinreichenden religiösen Bewegung bekannt« gemacht zu haben, die »die chassidische heißt«, verurteilt er aus der Perspektive seiner lebenslangen Beschäftigung mit der Bibel als Übersetzer und Kommentator und vor dem Hintergrund seiner eher dokumentarisch gefassten späteren *Erzählungen der Chassidim* (1949) insbesondere den literarischen Charakter seiner frühen Texte: »Nun war ich damals freilich noch ein unfertiger Mensch, der sogenannte Zeitgeist hatte noch Macht über mich. [...] Überdies verstand ich dem inneren Zug zum Nachdichten des erzählerischen Materials noch nicht Einhalt zu tun. [...] Die Darstellung der chassidischen Lehre, die ich darin gab, war zuverlässig; wo ich aber der legendären Tradition nacherzählte, tat ich es eben doch als der abendländische Autor, der ich war.«¹⁵⁹ Der Schriftsteller, der in Jahrzehnte langer mühevoller Arbeit alle Bücher der Bibel übersetzt hatte, der mit *Das Königtum Gottes* (1932) und *Moses* (1948) historische Auslegungen des biblischen Textes mit wissenschaftlichem Anspruch vorgelegt und der mit *Die Erzählungen der Chassidim* das ultimative »Corpus Chassidicum« geschaffen hatte, wollte ein literarischer Autor nicht mehr sein.

Bernd Witte

Drittel, gegenüber dem Erstdruck verkürzt ist, (Statistik bei Poushirazi, *Martin Bubers literarisches Werk zum Chassidismus*, S. 279) und der Bearbeitung desselben Motivs in der Anekdote »Das dritte Mißlingen« aus *Die Erzählungen der Chassidim*, S. 170 f. (jetzt in: MBW 18.1, Nr. [85]) belegen.

158. *Merkur*, 10. Jg., Nr. 10, Oktober 1956, S. 933-943; jetzt in: MBW 17, S. 304-314.

159. Ebd., S. 933 f.; jetzt in: MBW 17, S. 304 f.

Die Geschichte von der fahrenden Prinzessin

Dem Rabbi Nachman von Braslaw nacherzählt von M. Buber

Es war einmal ein alter Kaiser, der hatte keine Kinder. Das grämte ihn sehr. Da hörte er von einem alten Einsiedler, der in einem fernen Lande im Walde lebte und starken Zaubers mächtig war. Er machte sich im geheimen auf und zog im Gewande eines Pilgers von dannen. Nach langem
5 Wandern kam er zum Hause des Zauberers und trug ihm sein Anliegen vor. Der Alte sprach einen wunderkräftigen Spruch über ihn aus und sagte ihm zu, daß die Kaiserin ihm binnen Jahresfrist ein Töchterlein schenken würde. Auf dem Heimwege trat der Kaiser in eine Waldschenke, um zu rasten. Um das offene Herdfeuer lagen zechende Köhler, aber
10 fernab in einer Ecke saß an einem ungefügten Tische ein einsamer Wandersmann, dem gesellte sich der Kaiser zu. Der Wirt setzte ihm Branntwein und Brot vor, und während er aß und trank, betrachtete er seinen Genossen und erkannte, daß er von königlicher Art war. Da offenbarte er dem Fremdling, wer er sei und was ihn auf diese Reise geführt habe. Der
15 andere erzählte, daß er der König des Nachbarreiches sei und daß er zu gleichem Ende diese Fahrt unternommen; ihm habe der Zauberer einen Sohn versprochen. Sie beschlossen, wenn die Kinder herangewachsen seien, sie miteinander zu vermählen. Darauf nahmen sie Abschied, und ein jeder zog seines Weges.

20 Nach einem Jahre wurde dem Kaiser eine Tochter geboren und dem König ein Sohn. Die Kinder wurden groß, und das Verlöbnis geriet in Vergessenheit. Die Kaiserstochter war sehr klug, und da sie einst das Reich regieren sollte, sandte sie der Kaiser zu einem weisen Meister, damit er sie in allen Künsten belehre. Demselben Manne aber hatte der
25 König seinen Sohn zur Unterweisung zugeführt. So trafen sich die beiden, und es fügte sich, daß sie einander lieb gewannen. Eines gelobte dem andern, daß sie sich angehören wollten für ewige Zeiten. Und der Königssohn nahm einen Ring von seinem Finger und tat ihn an ihre Hand.

Dann kam der Tag, da sie sich trennen mußten, denn der Kaiser ließ
30 seine Tochter nach Hause holen, und auch der Königssohn mußte nach seinem Reiche zurückkehren. Viele Fürsten kamen an den Hof des Kaisers und warben um die Prinzessin, sie aber verharrete in schwermütigem Sinnen und ließ keinen vor ihr Angesicht kommen. Der Kaiser führte seine Tochter in all seinen Palästen umher und zeigte ihr all seine Herrlichkeiten, aber sie hielt ihr Auge gesenkt und sprach kein Wort. Indessen
35 sehnte sich der Königssohn nach ihr, daß ihm das Herz schier brach. Als er so bleich umherging, gewahrten die Leute an seines Vaters Hof wohl,

daß ein geheimes Leid an ihm zehre, aber als sie ihn fragten, was ihn derart verstöre, erhielten sie keine Antwort. Sein Diener jedoch, der ihn zu dem weisen Meister begleitet hatte, kannte das Geheimnis, er verriet es dem alten König. Da erinnerte der König sich an das Zusammenreffen im Walde und wie er und der Kaiser sich gelobt hatten, dereinst ihre Kinder zu vermählen. Er sandte Boten an den Kaiser und ließ ihm anbieten, er möge die Hochzeit rüsten, denn das Verlöbnis der Kinder habe längst schon stattgefunden. Der Kaiser entsann sich der Begebenheit wohl, doch reute ihn das gegebene Wort. Er schickte die Boten mit der Antwort zurück, der Königssohn möge an seinen Hof kommen, um darzutun, ob er fähig sei, ein so großes Reich in Weisheit zu lenken, sonst könne er ihm seine Tochter nicht geben. Im Stillen dachte er ein Mittel zu finden, sich des unbequemen Freiers zu entledigen. Als der Königssohn kam, wies man ihm die entlegensten Gemächer des Palastes zu. Der Kaiser sagte zu ihm, er solle hier Recht sprechen, damit er seine Fähigkeit zu herrschen erweise. In Wahrheit aber schickte er schlaue Leute zu ihm, die unter dem Scheine, seinen Rechtspruch zu erbitten, ihn anführen sollten. Der Königssohn gewährte wohl, daß man ihm nichts Gutes andachte, zumal man die Prinzessin vor ihm verborgen hielt, aber seine Sehnsucht hieß ihn bleiben, und er ging traurig und ratlos umher. So irrte er eines Tages durch die weiten Säle des Palastes, da erblickte er plötzlich in einem Spiegel die Gestalt seiner Braut. Sein Herz war so erregt, daß er bei ihrem Anblick in eine tiefe Ohnmacht sank. Sie eilte herbei, erweckte ihn mit lieben Worten und erzählte ihm, daß sie alle Werbungen abgewiesen habe um seinetwillen, auch daß ihr Vater Böses gegen ihn sinne und sie ihm nimmermehr zur Frau geben werde. Sie beschlossen, zu fliehen; er mietete ein Segelboot, und sie fuhren aufs Meer.

Nachdem sie einen Tag und eine Nacht mit vollen Segeln auf dem Wasser dahingetrieben waren, erblickte die Prinzessin einen grünen Strand; sie begehrte, ans Land zu gehen. Sie legten an und betraten das Ufer, an dem dichtbelaubte Fruchtbäume wuchsen. Sie gingen landeinwärts in einen Wald, lagerten sich und schliefen ein. Als die Sonne hochstand, erwachten sie und kehrten zum Boote zurück. Da bemerkte die Prinzessin, daß sie ihren Ring im Walde verloren hatte; sie war in großer Bestürzung und bat ihn, umzukehren und den Ring zu suchen. Er eilte umher von einem Orte zum andern und suchte vergebens, bis die Dämmerung einbrach. Er verirrte sich und konnte den Weg zum Strande nicht mehr finden. So schweifte er tagelang umher, geriet immer tiefer ins Land hinein und gelangte endlich müde und verschmachtet zu Menschenstätten, wo er sich als Knecht verdingte, um sein Leben zu fristen.

Die Prinzessin saß indes am Strande und harrte sein. Mit jeder neuen

Sonne sank ihre Hoffnung, daß er wiederkehren würde. Als sie am Morgen des dritten Tages erwachte, sah sie, daß der Wind ihr Boot vom Ufer abgerissen und weit in die See hinausgetrieben hatte. Da beschloß sie, am Meere zu warten und auszuspähen, bis ein Schiff des Weges käme, das sie aufnehmen könnte. Sie ernährte sich von den Früchten der Bäume und ruhte in ihrem Schatten.

In jener Zeit lebte in einer Stadt am Meere, die Handelsschiffe nach allen Gegenden der Erde aussandte, ein reicher, alter Kaufmann, der hatte einen einzigen Sohn. Einmal sagte der Sohn zum Vater: »Du bist alt und wirst einst dahingehen. Ich werde zurückbleiben mit all Deinen Gütern und nicht wissen, wie ich sie gebrauchen soll. Daher gib mir ein Schiff mit Ware, und laß mich aufs Meer ziehen, daß ich den Handel erlerne.« Der Kaufmann tat also, und der Sohn befuhr die See und besuchte die reichsten Länder, verkaufte seine Waren und tauschte andere ein. Sein Schiff kam nun eines Tages an das Ufer, an dem die Prinzessin einsam wartete. Als er die fruchtbaren Bäume sah, vermutete er, daß menschliche Ansiedlungen in der Nähe sein möchten, stieg ans Land und erblickte die Kaiserstochter. Von ihrer Schönheit bezaubert, lud er sie ein, auf sein Schiff zu kommen und mit ihm in seine Heimat zu segeln, um dort seine Frau und Herrin über all seine reichen Güter zu werden. Da sprach die Prinzessin: »Gewährst Du mir, daß ich meinen Namen und meine Herkunft verschweige, bis Du mich in Deines Vaters Haus führst, so bin ich bereit, mit Dir zu ziehen.« Er sagte es ihr zu, und sie zog mit ihm an Bord. Sie fuhren viele Tage der Heimat des Kaufmanns zu, und sie gewann durch ihre Anmut, durch ihr süßes Lautenspiel und ihren Gesang immer mehr die Liebe des Kaufmanns und aller Schiffer. Als aber die Türme seiner Vaterstadt vor ihren Blicken auftauchten, rief sie ihn zu sich und sprach: »Gehe, wenn das Schiff in den Hafen eingelaufen ist, voraus zu den Deinen, damit sie mir entgegenziehen und mich im Geleite, wie es einer Braut gebührt, nach Deinem Hause bringen, wo ich ihnen offenbaren werde, wer ich bin.« Er willigte freudig ein, sie aber fuhr fort: »Ich habe noch eine Bitte an Dich. Gib Deinen Leuten, die mir während der Fahrt treuen Dienst erwiesen, um meinetwillen ein Fest, spare nichts, und laß alle fröhlich sein.« Der Kaufmann gab ihnen von seinem besten Wein, und die Matrosen eilten jubelnd ans Land, um das Fest zu feiern. Ihr Herr aber machte sich auf den Weg und ging zu den Seinen. Indessen zechten die Matrosen, bis ihnen die Sinne schwanden. Als die Prinzessin, die allein zurückgeblieben war, das sah, kappte sie das Ankertau, hißte die Segel und zog eilends fort aufs freie Meer. Darnach kam die Familie des Kaufmanns in festlichem Zuge ans Ufer, um die verheißene Braut abzuholen; sie fand die berauschten Matrosen,

die am Wege lagen, aber von dem Schiffe war nichts zu sehen. Der Kaufmanssohn rüttelte die Schläfer auf; die aber wußten nicht, was geschehen war.

Da erzürnte der alte Kaufmann gewaltig, denn er glaubte, daß sein Sohn all sein Gut vertan habe und nun gekommen sei, um ihn mit seinen Spießgesellen zum Besten zu halten. Er fluchte ihm und verbot ihm, je wieder vor sein Angesicht zu kommen. Der Jüngling zog traurig in die ungewisse Ferne.

Zu jener Zeit war ein König, der hatte sich zu seiner Lust einen Palast am Meere gebaut. Er saß lange Stunden in den luftigen Hallen und betrachtete die Wolken und die Schiffe. Als er eines Tages so dasaß und seine Blicke über die unbewegte Fläche hinschweifen ließ, glitt langsam, ganz nahe dem Ufer, ein großes Segelschiff am Schlosse vorbei. Auf dem Schiffe war alles still, die Ruder waren eingezogen und kein Mann an Bord zu sehen. Der König wunderte sich darüber; er befahl, Boote mit Männern auszusenden, die dem Schiffe folgen und es anhalten sollten. Also geschah es; die Schiffer kehrten zurück und meldeten dem König, daß niemand als eine wunderbare Jungfrau von gebieterischem Ansehen auf dem Schiffe weile. Da ließ der König sie vor sich bringen; er ward von ihrer Schönheit sogleich bewegt und bat sie, bei ihm zu bleiben und seine Königin zu werden. Sie willigte ein und verlangte aber, so lange auf ihrem Schiffe bleiben zu dürfen, bis der König am Meere einen zweiten Palast für sie erbaut habe, in dem sie wohnen könne bis zu ihrer Hochzeit. Weiter begehrte sie, daß ihr Fahrzeug unberührt am Strande liegen bleibe bis zum Tage der Vermählung, dann wolle sie mit all ihrem Gute im Palaste des Königs Einzug halten, damit niemand sagen könne, er habe eine Frau ohne Besitz vom Markte her genommen. Der König stimmte ihr zu und berief die besten Baumeister des Landes, damit sie ihr in Eile ein Schloß erbauten. Als es vollendet war, sprach die Prinzessin zu ihm: »Es ziemt sich nicht, daß die Braut des Königs allein wohne. Daher muß Du mir elf Jungfrauen aus den edelsten Geschlechtern Deines Reiches zu Genossinnen geben.« Der König befahl, daß man elf Fürstentöchter ihr als Gespielinnen zuführe, und ließ für jede ein reiches Gemach herrichten. Sie pflegten sich in einem großen Saale zu versammeln und trieben Scherz und Lustbarkeit aller Art, sangen Lieder und spielten auf ihren Lauten und Flöten. Und es kam der Tag, da der König Boten in alle Teile seines Landes entsandte und entbieten ließ, daß sich alle Edlen an seinem Hofe begeben möchten, um die Hochzeit mitzufeiern. Da die Prinzessin gewahr wurde, daß die Vermählung nahe bevorstünde, lud sie an einem Morgen, da das Meer spiegelglatt war, all ihre Gespielinnen ein, den Tag auf ihrem Schiffe zu verbringen. Sie zogen mit ihr aufs Meer; aber wäh-

rend des Mahles reichte sie ihnen einen Wein, der von so betäubender Süße war, daß sie einschlummerten und nicht sahen, wie der Himmel sich mit Wolken bedeckte. Da löste, von keinem Menschen bemerkt, die Kaisertochter das Schiff vom Ufer, zog die Segel auf und ließ es vom

5 Winde ins Meer treiben. Als es schon weit auf offener See war und ein Sturm heftig tobte, erwachten die Mädchen und begehrten angstvoll, ans Ufer zurückzufahren. Doch die Prinzessin zeigte ihnen, daß sie längst schon fern vom Lande auf den Wogen trieben. Sie fragten bestürzt, was sich zugetragen habe; sie aber sagte ihnen, daß ein wütender Windstoß

10 die Pflöcke ausgerissen habe, an denen das Schiff befestigt war, und daß jetzt keine Möglichkeit mehr sei, umzukehren. Indessen legte sich der Sturm, und die Fürstentöchter ergaben sich in ihr Schicksal. Sie erheiterten sich beim Anblick der ruhigen Wellen, griffen zu ihren Instrumenten und sangen wie vordem und fanden bald Gefallen an dem freien, fahrenden

15 Leben.

Indes blickte der König aufs Meer und sah, daß das Schiff der Prinzessin nicht mehr am Ufer lag. Er sandte Männer auf Boote, daß sie nach dem Schiff forschten; allein sie kehrten unverrichteter Dinge zurück. Der König ahnte nicht, daß seine Braut mit dem Schiffe entflohen sei, er vermutete sie mit ihren Gespielinnen im Palaste. Er schämte sich, ihr das

20 Geschehnis mitzuteilen, denn das kostbare Schiff enthielt all ihren Besitz, und er hatte ihr versprochen, daß es bis zu ihrer Hochzeit unversehrt vor dem Schlosse liegen solle. Er wagte nicht, es ihr selbst zu sagen, und beschloß, eine der elf Fürstentöchter vor sich bringen zu lassen, damit diese

25 es auf kluge Weise ihrer Herrin kund tue. Die Diener durchsuchten die Gemächer der Jungfrauen, aber alle waren leer. Indessen war die Nacht herangezogen. Nun bat der König seine Mutter, eine alte, erfahrene Frau, zu seiner Braut zu gehen und ihr den Verlust des Schiffes zu melden. Als sie aber in die Gemächer der Prinzessin trat, waren auch diese verlassen.

30 Da war der Schreck und die Trauer groß. Und als wenige Tage darauf die Hochzeitsgäste kamen, um das Fest zu begehen, fanden sie den König in Trübsal versunken und erfuhren, daß die Königsbraut mit ihren Genossinnen verschwunden sei. Auch die elf Fürsten, die Väter der Jungfrauen, waren unter den Geladenen; sie erhoben sich voll Zorn wider den König

35 und begehrten, daß er ihnen ihre Kinder wiedergebe. Als der König dies nicht konnte, beschlossen sie, ihn der Herrschaft zu entheben und ihn solange aus dem Reiche zu verbannen, bis er ihre Töchter wiederbringe. Und der König verließ arm und einsam das Land.

Die Kaisertochter aber zog mit ihren Gefährtinnen auf dem Meere dahin. Eines Tages wurde das Schiff in die Nähe einer grünen Insel getrieben, die den Mädchen so wohl gefiel, daß sie beschlossen, dort zu landen.

40

Sie zogen singend ins Innere der Insel, wo sie eine blühende Wiese fanden, auf der sie sich niederließen, um Kränze zu winden. Da wurden sie von zwölf Räufern, die das Eiland beherrschten, überrascht und gefangen genommen. Es waren riesenstarke, wilde Gesellen, so daß an kein Entrinnen zu denken war. Sie schleppten die Mädchen zu ihrem Hause, das mit kostbaren Juwelen und Schätzen ausgestattet war, die die Zwölf auf ihren räuberischen Seefahrten erbeutet hatten. Sie führten die Jungfrauen in einen Saal und hießen sie dort warten, bis sie ihnen kund täten, was über sie beschlossen sei. Während sie sich aber berieten, trat die Kaisertochter auf den Anführer zu und sprach: »Wer seid Ihr?« Da antwortete er: »Wir sind Räuber.« Sie aber sprach: »Auch wir sind Räuber; seid Ihr es mit Eurer Kraft, so sind wir es durch unsere Klugheit! Wir haben viele Schätze erbeutet, die wir Euch zeigen werden. Was taugt es Euch, Böses wider uns zu sinnen? Ist es nicht besser, Ihr nehmt uns zu Frauen und teilt mit uns unsere Reichtümer? Wir wollen Euer Haus führen, Euch auf Euren Fahrten begleiten und mit unserer List Euch beistehen.« Die Räuber stimmten ihr zu, und sie führte sie aufs Schiff und zeigte ihnen all ihre Schätze. Nun führten die Räuber sie gleichfalls an allen Orten herum, wo sie ihre Beute verborgen hielten. Die Prinzessin bat um einen Tag Frist, damit sie das Haus zur Vermählung rüsten könnten; dann sollte sich jeder der Räuber unter ihnen seine Frau wählen. In der Nacht aber waren die Unholde fröhlich, zechten und würfelten bis ins Morgengrauen, bis sie endlich in einen tiefen Schlaf verfielen. Da ließ die Kaisertochter von ihren Gefährtinnen starke Seile vom Schiffe bringen. Sie fesselten die Räuber, nahmen die Kostbarkeiten und luden sie auf ihr Schiff. Dann hißten sie die Segel und entkamen glücklich aufs weite Meer. Sie beschlossen, von nun ab nicht mehr wie Frauen gekleidet zu gehen, sondern legten Männertracht an.

Zur selben Zeit regierte ein junger König, der unternahm mit seiner Frau und den Großen seines Reiches eine Lustfahrt ans Meer. Scherz und Jubel herrschten auf ihrem Schiffe; einer aus dem Gefolge des Königs begann im Übermut den Mastbaum emporzuklettern, aber es gelang ihm nicht, die Spitze zu erreichen. Sodann versuchte es ein zweiter und ein dritter, und auch sie brachten es, von der Sonnenhitze ermattet, nicht zu Stande. Endlich wollte der König selbst seine Gewandtheit zeigen, und er gelangte auf die Höhe. Während ihm alle auf dem Schiffe zujauchzten, ließ er plötzlich den Mastbaum los und stürzte ins Meer. Einen Augenblick waren alle vom Entsetzen gebannt, dann sprangen die Matrosen ins Wasser und brachten den König an Bord. Man versuchte ihn zum Leben zu erwecken, aber alle Bemühungen blieben fruchtlos. Indessen hatte sich ein anderes Schiff genähert, auf dessen Verdeck man zwölf junge

Männer erblickte. Auf dem Königsschiffe waren Angst und Trauer eingekehrt, und in ihrer Ratlosigkeit riefen die Insassen die Männer auf jenem Fahrzeuge an, ob kein Heilkundiger unter ihnen sei. Da trat der Anführer jener Zwölf hervor und sprach: »Laßt mich den König sehen! Vielleicht kann ich ihm helfen!« Der Fremdling stieg herüber, beugte sich über den König und sah, daß er tot war. »Er ist nimmer zu retten,« sagte er, »die Sonne hat ihm das Hirn versengt.« Da wandten sie in tiefer Betrübniß das Schiff heimwärts und baten den Fremdling, mit ihnen zu ziehen und vor dem Volke Zeugnis abzulegen, daß sie an dem Tode des Königs unschuldig seien. So bestieg denn die Kaisertochter wieder ihr Schiff und fuhr hinter dem andern einher. Sie betrat mit der Königin und dem Gefolge das Land und gab Kunde vom Tode des Königs. Die Fürsten des Reiches hatten von nun ab großes Vertrauen zu dem unbekanntem Jüngling und baten ihn, bei ihnen zu bleiben und ihnen seinen Rat zu erteilen. Der Fremde blieb mit seinen Genossen am Hofe, und sein Ansehen wuchs mit jedem Tage. Da nun der tote König keinen Erben hinterlassen hatte, wußte man nicht, wer das Land in Zukunft regieren sollte, und bedrängte die Königin, sie möge sich einen Gatten nehmen, damit das Volk einen Herrscher bekomme. Die Königin aber hatte an dem Jüngling großen Gefallen gefunden und war einverstanden, als die Fürsten beschlossen, ihn zu ihrem König auszurufen und ihr zu vermählen. Auch der Jüngling schien es zufrieden; er sandte Boten in alle Reiche der Welt und ließ ausrufen, daß alle Wanderer und Heimatlosen, alle Entflohenen und Vertriebenen zur Hochzeit kommen möchten. Weiter befahl er, daß man rings um die Königsstadt im Schatten alter Bäume Brunnen anlege, damit jeder Pilger, der des Weges käme, eine kühle Stätte zur Rast und einen Trunk zur Labe fände. Über den Brunnen aber sollte auf einer Säule das Bild des neuen Königs stehen, und bei jedem Brunnen sollte ein Wächter Acht haben, ob da vielleicht einer gezogen käme, der beim Anblick des Bildes erschreke oder sich unmäßig betrübe. Fänden sie einen solchen, so sollten sie ihn ergreifen und in Gewahrsam bringen, aber wohl halten und mit allem versorgen, was er bedürfe. Es kamen viele Wanderer in Trübsal und Elend daher, und die Kaiserstochter gab jedem aus ihren Schätzen so viel, daß ihm für sein Leben lang geholfen war. Drei waren dabei, die erschranken und betrübten sich vor ihrem Bilde; man ergriff sie und brachte sie in Gewahrsam und führte sie vor den Thron. Die Kaisertochter erkannte sie, es waren nämlich ihr Bräutigam, der Kaufmannssohn und der König, den man vertrieben hatte. Jene aber erkannten sie nicht, weil sie Männerkleider trug. Sie befahl den Dienern, die drei in Gewahrsam zu halten bis zum Tage der Vermählung. Am Morgen des Hochzeitstages aber erschien die Kaisertochter mit ihren elf

Genossinnen in Frauengewändern und gab sich allen zu erkennen. Sie sprach zu dem einen der Drei: »Du, Kaufmann, Dich hat Dein Vater vertrieben, weil Dein Schiff mit den Waren verloren war. Hier ist Dein Schiff und Gold und Edelgestein dazu!« Und zum andern sprach sie: »Du, König, Dich haben sie verjagt wegen der elf Fürstentöchter! Hier sind sie; kehre zurück zu Deinem Lande und zu Deinem Königtum.« Sie dankte den Jungfrauen und verlieh ihnen reiche Geschenke. Zum letzten aber sprach sie: »Und Du, Königssohn, laß uns heimkehren in Dein Reich.« Und dann sagte sie der Königin und allen Großen des Reiches und allen, die zum Feste versammelt waren, wer sie sei und welches Leid sie um ihrer Liebe willen getragen habe. Da waren alle, die es hörten, bewegt ob ihrer Weisheit und ihrer Treue. Die Königin aber ließ ein Schiff ausrüsten, das die beiden in die Heimat führe, und sie und alle Fürsten des Landes gaben ihnen das Geleit in großen Ehren. 5 10

Die Geschichten des Rabbi Nachman

MEINEM GROSSVATER
SALOMON BUBER
DEM LETZTEN MEISTER DER ALTEN
HASKALA BRINGE ICH DIESES
WERK DER CHASSUIDUT
DAR IN EHRFURCHT
UND LIEBE

Ich habe die Geschichten des Rabbi Nachman nicht übersetzt, sondern ihm nacherzählt. Ich habe es getan, weil mein Zweck kein philologischer ist. Die Geschichten sind uns in einer Schülerniederschrift erhalten, die die ursprüngliche Erzählung offenbar maßlos entstellt und verzerrt hat. Wie sie uns vorliegen, sind sie verworren, weitschweifig und von unedler Form. Ich war bemüht, alle Elemente der originalen Fabel, die sich mir durch ihre Kraft und Farbigkeit als solche erwiesen, unberührt zu erhalten und den Grundton einer jeden der so sehr verschiedenen Geschichten, den naiven und unmittelbar epischen der einen, den mystischen der anderen, den ethisch gedankenhaften einzelner, zu wahren. 5 10

In dem einleitenden Teile habe ich versucht, die Atmosphäre des Buches darzustellen. Der Abschnitt, den ich »Die jüdische Mystik« überschrieben habe, ist demgemäß nur als eine erste und allgemeinste Einführung anzusehen. –

S. Dubnow, dem Historiker des Chassidismus, möchte ich auch hier für seine biographischen und bibliographischen Mitteilungen, und M. J. Berdyczewski, dem Erforscher der chassidischen Seele, für seine mannigfachen Anregungen danken. 15

FLORENZ, IM SOMMER 1906

MARTIN BUBER

Rabbi Nachman und die jüdische Mystik

Die jüdische Mystik

Rabbi Nachman von Bratzlaw, der 1772 geboren wurde und 1810 starb, ist vielleicht der letzte jüdische Mystiker. Er steht am Ende einer ununterbrochenen Überlieferung, deren Anfang wir nicht kennen. Man hat diese Überlieferung lange Zeit zu leugnen gesucht; sie kann heute nicht mehr angezweifelt werden. Man hat nachgewiesen, daß sie von persischen, dann von spätgriechischen, dann von albigensischen Quellen gespeist wurde; sie hat die Kraft des eigenen Stromes behauptet, der allen Zufluß aufnehmen konnte, ohne von ihm bezwungen zu werden. Freilich werden wir sie nicht mehr so ansehen dürfen, wie ihre alten Meister und Jünger es taten: als Kabbala, das heißt: als Übergabe der Lehre von Mund zu Ohr und wieder von Mund zu Ohr, in solcher Weise, daß jedes Geschlecht sie empfangt, aber jedes in einer weiteren und reicheren Offenbarung und Ausdeutung, bis am Ende der Zeiten die restlose Wahrheit verkündet würde; doch werden wir ihre Einheit, ihre Besonderheit und ihre starke Bedingtheit durch die Art und das Schicksal des Volkes, aus dem sie heraufwuchs, anerkennen müssen. Die jüdische Mystik mag recht ungleichmäßig erscheinen, oft trübe, zuweilen kleinlich, wenn wir sie an Eckhart, an Plotinos, an Laotse messen; sie wird ihre Brüchigkeit nicht verbergen können, wenn man sie gar neben den Upanishads betrachten wollte. Sie bleibt die wunderbare Blüte eines uralten Baumes, deren Farbe fast allzu grell, deren Duft fast allzu üppig wirkt, und die doch eines der wenigen Gewächse innerer Seelenweisheit und gesammelter Ekstase ist.

Die mystische Anlage ist den Juden von Urzeiten her eigen; und ihre Äußerungen sind nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als eine zeitweilig auftretende bewußte Reaktion gegen die Herrschaft der Verstandesordnung aufzufassen. Es ist eine bedeutsame Eigentümlichkeit des Juden, die sich in den Jahrtausenden kaum gewandelt zu haben scheint, daß sich die Extreme bei ihm aneinander entzünden, schneller und mächtiger, als bei irgend einem anderen Menschen. So geschieht es, daß mitten in einem unsäglich begrenzten Dasein, ja gerade aus seiner Begrenztheit heraus plötzlich mit einer Gewalt, die nichts zu bändigen versucht, das Schrankenlose hervorbricht und nun die widerstandlos hingeebene Seele regiert. Für diese Macht des Unbegreiflichen in enger Stille mag uns die Gottesvision Eljahus ein Sinnbild sein.

Ein Anderes, Wesentlicheres kam hinzu. Wenn jede Seele sich ihre na-

türliche Substanz aus den kräftigen, wertbetonten Bildern formt, die sie mit ihren Sinnen aufgenommen und mit ihrem Gefühl gefaßt hat, so muß der Seele des Juden von jeher diese natürliche Substanz gefehlt haben. Unvergleichlich mehr motorisch als sensorisch veranlagt, reagiert er auch in seinem ganz innerlichen geistigen Leben sehr viel intensiver, als er empfängt. Er gestaltet das Empfangene mehr zu Wortgedanken, Begriffen, als zu Bildgedanken, Vorstellungen, aus. Den vom Subjekte unabhängigen Gegenständen unendlich fremd, nur für die den Funktionen des Subjektes unterworfenen Gegenstände verständnisvoll (sogar für Spinoza ist die Natur *more geometrico* darlegbar), existiert der Jude nicht in Substanz, sondern in Relation. Er hat den höchsten Sinn für die allgemeinen und offenbaren, wie für die heimlichen und besonderen Beziehungen des Kosmos und der Psyche und weiß sie in mathematischen Formeln und in logischen Definitionen festzulegen oder in Rhythmen und Melodien auf das Meer der Ewigkeit auszuschießen. Aber er hat einen geringen Sinn für die ganze Wirklichkeit eines Baumes, eines Vogels, eines Menschen, der für sich ein absolutes, unerschöpflich reiches, so und so geartetes Dasein einschließt. Und sehr selten vermag er schaffend Dinge, Gegenstände, Gestalten sichtbar, greifbar, fühlbar hinzustellen. Und so verläuft auch sein Leben selbst nur in der Beziehung, nicht in dem Wesen: er opfert sich dem Nutzen hin, wenn er eine enge, er bringt sich einer Idee dar, wenn er eine weite Seele hat; niemals aber oder fast niemals lebt er mit den Dingen, sie geruhig pflegend und fördernd, liebevoll zu der Welt und sicher in seinem Bestande. Es gibt jedoch ein Element, das all dies in gewisser Weise ersetzt, indem es der Seele des Juden einen Kern, eine Sicherheit, eine Substanz gibt, allerdings keine sensorische, objektive, sondern eine motorische, subjektive. Das ist das Pathos. Ich vermag es nicht zu analysieren, noch auch in eine Definition zu fassen. Es ist ein eingeborenes Eigentum, das sich einst mit allen anderen Qualitäten des Stammes aus dessen Orte und dessen Geschicken herausgebildet hat. Will man es immerhin umschreiben, so darf man es vielleicht als das Wollen des Unmöglichen bezeichnen. Es streckt die Arme aus, das Schrankenlose zu umfassen. Es trägt eine schlechthin unerfüllbare Forderung, wie das Pathos Mose und der Propheten die Forderung der absoluten Gerechtigkeit, wie das Pathos Jesu und Pauli die Forderung der absoluten Liebe; oder eine schlechthin unerfüllbare Absicht, wie das Pathos Spinozas die Absicht, das Sein zu formulieren; oder ein schlechthin unerfüllbares Verlangen, wie das Pathos Philons und der Kabbala das Verlangen nach der Vermählung mit Gott, die im Sohar »Siwwug« genannt wird. So wird die Seele, die in den wirklichen Dingen keinen Bo-

den finden kann, von ihrer Leere und Unfruchtbarkeit erlöst, indem sie in dem Unmöglichen Wurzel schlägt.

Kommt demnach die Kraft der jüdischen Mystik aus einer ursprünglichen Eigenschaft des Volkes, das sie erzeugt hat, so hat sich ihr des weiteren auch das Schicksal dieses Volkes eingepägt. Das Wandern und das Martyrium der Juden haben ihre Seelen immer wieder in die Schwingungen der letzten Verzweiflung versetzt, aus denen so leicht der Blitz der Ekstase erwacht. Zugleich aber haben sie sie gehindert, den reinen Ausdruck der Ekstase auszubauen, und sie verleitet, Notwendiges, Erlebtes mit Überflüssigem, Aufgeklaubtem durcheinanderzuwerfen, und in dem Gefühle, das Eigene vor Pein nicht sagen zu können, am Fremden geschwätzig zu werden. So sind Schriften wie der »Sohar«, das Buch des Glanzes, entstanden, die ein Entzücken und ein Abscheu sind. Mitten unter rohen Anthropomorphismen, die durch die allegorische Ausdeutung nicht erträglicher werden, mitten unter öden und farblosen Spekulationen, die in einer verdunkelten, gespreizten Sprache einherstelzen, leuchten wieder und wieder Blicke der verschwiegenen Seelentiefen und Offenbarungen der letzten Geheimnisse auf. Das Pathos erniedrigt sich oft genug zur Rhetorik; diesem Sündenfalle waren die Juden von jeher ausgesetzt, und nicht immer bloß die mittelmäßigen. Aber immer wieder macht sich das Pathos frei und ist reiner und größer als zuvor. Am größten, wenn es die Gefahr erkennt, die ihm vom Worte droht. Sich mitteilend, weil es nicht anders kann, fühlt es doch die Unzulänglichkeit aller Mitteilung, fühlt die Unaussprechlichkeit des Erlebnisses, und glüht auf in Angst, von der eigenen Rede geschändet zu werden. »Komm und schau!« heißt es im »Sohar«; »Denken ist der Anfang von allem, was ist; aber also seiend ist es in sich beschlossen und unbekannt ... Das wirkliche Denken ist mit dem Nichts verbunden und löst sich nicht von ihm.« Und als ein fremder Greis den Jüngern Simeon ben Jochais, des legendären Urmeisters der Kabbala, die Unvergänglichkeit der Energie verkündet – »Nichts fällt ins Leere, auch nicht die Worte und die Stimme des Menschen; alles hat seinen Ort und seine Bestimmung« –, da fahren sie vor ihm zurück, aber sie fürchten nicht für sich, sondern für ihn, der gesprochen hat; sie reden zu ihm: »O Greis, was hast du getan? Hätte es nicht besser getaugt, das Schweigen zu bewahren? Denn nun bist du davongetragen, ohne Segel und Mast, auf einem ungeheuern Meer. Wenn du aufsteigen wolltest, könntest du es nicht mehr, und im Niedersinken findest du den Abgrund ohne Boden.«

In der Zeit des Talmuds war die mystische Lehre noch ein Geheimnis, das man nur einem »Meister in Künsten und kundig des Flüsterns« anvertrauen durfte, und von den Essäern wissen wir aus Josephus, wie sorg-

sam sie das Mysterium behüteten und die geheimen Schriften, die ihnen als uralte galten. Erst später greift die Lehre über das Gebiet der Sekte und der persönlichen Übergabe hinaus. Die erste uns erhaltene Schrift, das pythagoreisierende »Buch der Schöpfung«, ist wahrscheinlich zwischen dem siebenten und dem neunten Jahrhundert entstanden, und der »Sohar« stammt – jedenfalls in seiner jetzigen Redaktion – aus dem Ende des dreizehnten; zwischen beiden liegt die Zeit der eigentlichen Entwicklung der Kabbala. Aber noch lange bleibt die Beschäftigung mit ihr auf enge Kreise beschränkt, mochte sie sich auch über Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland bis nach Ägypten und Palästina erstrecken. All die Zeit bleibt auch die Lehre selbst dem Leben fremd: sie ist Theorie im neoplatonischen Sinne, Gottschau, und verlangt nichts von der Wirklichkeit menschlichen Daseins; sie fordert nicht, daß man ihr nachlebe, sie hat keine Fühlung mit dem Handeln, das Reich der Wahl, das der späteren jüdischen Mystik, dem Chassidismus, alles bedeutete, ist ihr nahezu gleichgültig; sie ist außermenschlich und berührt sich nur in der Betrachtung der Ekstase mit der seelischen Realität. Sie steht zwei anderen Mächten im Judentum gegenüber, der harten, allem persönlichen Leben feindlichen, um das »Gesetz« besorgten Strenggläubigkeit und dem von Aristoteles bestimmten, naturfernen Rationalismus, aber sie setzt dem Ethos der einen und dem des anderen kein eigenes entgegen, und so dringt ihr Sinn nicht ins Volk.

Erst in den letzten Zeiten dieser Epoche werden neue Kräfte offenbar. Die Vertreibung der Juden aus Spanien gab der Kabbala den großen messianischen Zug. Der einzige energische Versuch der Diaspora, im Exil eine kulturschaffende Gemeinschaft und eine Heimat im Geiste zu begründen, hatte in Trümmern und Verzweiflung geendet. Der alte Abgrund tat sich wieder auf, und aus ihm stieg wieder, wie immer, der alte Erlösungstraum empor, ragend und gebieterisch wie nie zuvor seit den Tagen der Römer. Die Sehnsucht brennt: das Absolute muß Wirklichkeit werden. Auch der Messianismus der Juden war von jeher ein Wollen des Unmöglichen. Die Kabbala konnte sich ihm nicht verschließen. Sie nannte das Reich Gottes auf Erden »die Welt der Vollendung«. Sie nahm die Inbrunst des Volkes in sich auf. Und als sie es tat, zog sie im Volke ein, wie der Messias selbst in seiner Stadt.

Die um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts beginnende neue Ära der jüdischen Mystik, die den ethisch-ekstatischen Akt des Einzelnen als Mitschaffen an der Erlösung verkündet, wird durch Isaak Lurja eröffnet. Er, der hundert Jahre vor Locke lehrte, alles Seiende bestehe aus Substanz und Erscheinung und es sei keine objektive Erkenntnis gegeben, war in seinen Gedanken über die Emanation der Welt aus Gott und die demiur-

gischen Zwischenpotenzen fast durchaus von der älteren Kabbala abhängig; aber in seiner Darstellung der unmittelbaren Wirkung der Menschenseele, die sich läutert und vollendet, auf Gott und Welterlösung gibt er den alten Weisheiten eine neue Gestalt und eine neue Folge.

5 Schon im Talmud heißt es, der Messias werde kommen, wenn alle Seelen in das leibliche Leben eingetreten sein würden. Die Kabbalisten des Mittelalters glaubten zu erkennen, ob die Seele eines Menschen, der vor ihnen stand, aus der Welt des Ungeborenen in ihn niedergestiegen oder
10 mitten in ihrer Wanderung bei ihm eingekehrt sei. Der Sohar und die spätere Kabbala bauten die Lehre aus, die wir bei Lurja endgültig gefaßt finden. Es gibt danach zwei Formen der Metempsychose: den Kreisgang oder die Wanderung, Gilgul, und den Überschwang oder die Schwängerung, Ibbur. Gilgul ist das Eintreten von Seelen, die auf der Fahrt sind, in einen Menschen im Augenblicke seiner Zeugung oder Geburt. Aber auch
15 ein bereits mit einer Seele begabter Mensch kann in irgend einem Moment seines Lebens eine oder mehrere Seelen empfangen, die sich mit seiner vereinigen, wenn sie mit ihr verwandt, das heißt, aus derselben Ausstrahlung des Urmenschen entstanden sind. Die Seele eines Toten verbindet sich der eines Lebenden, um ein unvollendetes Werk, das sie
20 im Sterben lassen mußte, vollbringen zu können. Ein hoher abgeschiedener Geist steigt in ganzer Lichtfülle oder in einzelnen Strahlen zu einem unfertigen hinab, um bei ihm zu wohnen und ihm zur Vollendung beizustehen. So wird Prophetie geboren. Oder zwei unvollkommene Seelen vereinigen sich, um einander zu ergänzen und zu läutern. Kommt über
25 eine dieser Seelen Schwäche und Hilflosigkeit, dann wird die andere ihre Mutter, trägt sie in ihrem Schoße und nährt sie mit dem eigenen Wesen. Auf allen diesen Wegen vollzieht sich die Reinigung der Seelen von der Urtrübung und die Erlösung der Welt aus der ersten Verwirrung. Ist dieses getan, haben alle die Wegreise vollzogen, dann erst zerbricht die Zeit,
30 und das Gottesreich hebt an. Als letzte steigt die Seele des Messias ins Leben herab. Durch ihn geschieht die Vergöttlichung der Welt.

Lurjas eigentümliche Tat ist, daß er diesen Weltprozeß auf die Haltung einiger Menschen stellen wollte. Er verkündete eine unbedingte Lebensführung derer, die sich der Erlösung weihen, in Tauchbädern und Nachtwachen, in ekstatischer Betrachtung und absoluter Liebe gegen alles und
35 alle, würde die Seelen gleichsam in einem Sturme läutern und das messianische Reich herbeirufen.

Das Grundgefühl, dessen ideelle Äußerung diese Lehre war, fand nahezu hundert Jahre später seinen elementaren Ausdruck in der großen
40 messianischen Bewegung, die den Namen Sabbatai Zewis trägt. Sie war eine Entladung der unbekanntenen Volkskräfte und eine Offenbarung der

verborgenen Wirklichkeit der Volksseele. Die scheinbar unmittelbaren Werte, das heile Leben und der Besitz, waren plötzlich schal und nichts-würdig geworden, und die Menge vermochte es, diesen zu verlassen wie ein überflüssiges Gerät und jenes nur noch mit leichter Hand zu halten wie ein Gewand, das dem Laufenden entgleitet und das er, wenn es ihn allzusehr hemmt, die Finger öffnend fahren läßt, um nackt und frei das Ziel zu ereilen. Der vermeintlich von der Vernunft regierte Stamm entbrannte im Eifer um die Botschaft. 5

Auch diese Erhebung brach zusammen, jämmerlicher und entsetzlicher zugleich als irgend eine der früheren. Und nun verinnerlicht sich der Messianismus wieder. Das eigentliche Zeitalter der Mortifikation beginnt. Der Glaube, durch mystische Übung die oberen Welten zwingen zu können, dringt immer tiefer ins Volk ein. Um das Jahr 1700 vollzieht sich jener asketische Zug der Fünfzehnhundert in das heilige Land, der in Tod und Elend aufgeht. Aber auch Einzelne bereiten sich in rücksichtsloser Entäußerung. In Polen namentlich reift in vielen der Wille, sich und die Welt zu entschöhnen. Manche von ihnen ziehen, da keine einzelne Kasteiung ihnen genugtun kann, auf die Wanderung, »in die Verbannung«, wie sie es nennen, nehmen nirgends Speise oder Trank an, und wandern so, von ihrem Willen getragen, bis mit ihrer Kraft auch ihr Leben erlischt und sie auf fremdem Orte unter Fremden tot hinfallen. 10 15 20

Diese Märtyrer des Willens sind die Vorläufer der letzten und höchsten Entwicklung der jüdischen Mystik, des um die Mitte des 18. Jahrhunderts entstandenen Chassidismus, der sie zugleich fortsetzte und widerlegte. Der Chassidismus ist die Ethos gewordene Kabbala. Aber das Leben, das er lehrt, ist nicht Askese, sondern Freude in Gott. Chassid bedeutet: der Fromme; aber der Chassidismus ist kein Pietismus. Er entbehrt aller Sentimentalität und Gefühlsostentation. Er nimmt das Jenseits ins Diesseits herüber und läßt es in ihm walten und es formen, wie die Seele den Körper formt. Sein Kern ist eine höchst gotterfüllte und höchst realistische Anleitung zur Ekstase, als zu dem Sinn und dem Gipfel des Daseins. Aber die Ekstase ist hier nicht, wie etwa bei der deutschen Mystik, ein »Entwerden« der Seele, sondern deren Entfaltung; nicht die sich beschränkende und entäußernde, sondern die sich vollende Seele mündet in das Absolute. In der Askese schrumpft das geistige Wesen, die Neschama, zusammen, sie erschläfft, wird leer und trübe; nur in der Freude kann sie wachsen und sich erfüllen, bis sie, alles Mangels ledig, zum Göttlichen heranreift. Niemals hat eine Lehre das Gottfinden mit einer solchen Kraft und in einer solchen Reinheit auf das Selbstsein gestellt. 25 30 35 40

Wieder war es Polen, das sich schöpferisch erwies, und vor allem die

