

Martin Luther

Martin Buber Werkausgabe

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

herausgegeben
von Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer

Gütersloher Verlagshaus

Martin Buber Werkausgabe

19

Gog und Magog
Eine Chronik

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert
von Ran HaCohen

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Der Band wurde finanziert
von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG),
der Calwer Verlag-Stiftung
und dem Porter Institute for Poetics and Semiotics der Tel Aviv University.

1. Auflage

Copyright © 2009 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Einband: Memminger Mediencentrum, Memmingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-02695-4

www.gtvh.de

Inhalt

Dank

7

Einleitung

9

Gog und Magog. Eine Chronik

37

Kommentar

277

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

283

Quellen- und Literaturverzeichnis

285

Glossar

291

Stellenregister

293

Figurenregister

295

Personenregister

301

Landkarte

303

Gesamtaufriß der Edition

304

Dank

Den Herausgebern der Martin Buber Werkausgabe, Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer, danke ich dafür, daß sie mir die Bearbeitung dieses Bandes anvertraut haben. Darüber hinaus gilt mein besonderer Dank Paul Mendes-Flohr für seine vielfältigen, stets anregenden und kenntnisreichen Kommentare. Nicht minder zu Dank verpflichtet bin ich auch Avraham Shapira, der stets bereit war, sein großes Wissen über Buber mit mir zu teilen und mich an seinen Erkenntnissen teilhaben zu lassen. Ebenso profitiert habe ich von den Arbeitstagungen auf Schloss Blankensee bei Berlin sowie an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Durch sie hatte ich die Möglichkeit, mit den Vertretern der internationalen Buber-Forschung in Kontakt zu kommen, wodurch mir ganz neue Perspektiven auf Bubers Werk eröffnet wurden. Dank schließlich schulde ich auch Margot Cohn vom Martin Buber Archiv in Jerusalem für ihre Hilfe bei der nicht immer einfachen Materialbeschaffung. Zuletzt geht ein besonders herzlicher Dank an Heike Krajzewicz an der Martin Buber-Arbeitsstelle für ihre stets konstruktive Hilfe, ihre kritischen Bemerkungen sowie ihre Vorschläge bei der Gesamtedaktion des Bandes.

Tel Aviv, Frühjahr 2009

Ran HaCohen

Einleitung

Welt- und Nationalkrisen sind Nährstoffe der Eschatologie. Die Zerstörung des ersten Jerusalemer Tempels im 6. Jahrhundert v. Chr. und die Verschleppung der Judäer in die babylonische Gefangenschaft riefen die apokalyptischen Prophezeiungen Ezechiels hervor. Zwei Jahrtausende später war es die Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel, im weltumwälzenden letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts, die den spanisch-jüdischen Politiker und Gelehrten Don Isaak Abarbanel (1437-1508) zu folgendem, einflußreichen Kommentar zu den Worten Ezechiels über »Gog des Landes Magog«¹ bewegte:

Am Ende der Tage, wenn Gott sein Volk erlösen und seine Verstreuten zusammenziehen wird, werden alle Christen, die Söhne Edoms, zum Land Israel aufziehen, um es zu erobern. Erst werden sie Ägypten verwüsten und dort viele Tote hinterlassen. Dann werden sie aufziehen, um das Land Israel zu besetzen, um Jerusalem einzunehmen und zu regieren. Infolgedessen, um sie zu bekämpfen, werden sich die Völker des Ostens und des Nordens verbünden. Unter ihnen wird sich Gog des Landes Magog befinden, der auch aus dem weitesten Norden aufbrechen wird, um zu diesem Krieg zu kommen. Raschi² schrieb, daß Gog der Königsname und Magog der Volksname ist, mir scheint es aber anders, nämlich daß Gog der Volksname und Magog der Name der Region oder des Landes ist, wo er wohnt [...].³

Drei Jahrhunderte später waren es die Französische Revolution und die Napoleonischen Kriege, die unter den chassidischen Gemeinden Polens eschatologische Erwartungen hervorriefen, indem manche in dem französischen General und späteren Kaiser einen die Erlösung ankündigenden Gog sehen wollten. Die Tatsache, daß Napoleon kurzzeitig Palästina besetzte und mit der Idee eines Judenstaates spielte,⁴ nährte noch zusätzlich die Hoffnungen der gesetzestreuen Juden Osteuropas, die täglich

1. In der Bibel – Ez 38-39 – kommt Gog als Eigenname mehrmals vor, Magog zweimal als Orts- oder Volksname (und vgl. I Chr 5,4; Gen 10,2; I Chr 1,5). Der Ausdruck »Gog und Magog« findet sich bereits in der Mischna (Traktat Edujot II,x; s. *Der Babylonische Talmud*. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt, Bd. IX, 3. Aufl., Königstein/Ts. 1980, S. 412), und seitdem sind das Gericht, die Tage bzw. der Krieg von Gog und Magog feste Begriffe in jüdischen Quellen.
2. S. Raschi (d. i. Schlomo Jizchaki, der maßgebliche Bibel- und Talmud-Kommentator aus dem 11. Jhd.) zu Ez 39,2.
3. Übersetzt aus: Isaak Abarbanel, *Perusch al nevi'im acharonim* [Hebr.], Tel Aviv [1955?], S. 579 f. Falls nicht anders angegeben, wurden alle Zitate, die im Original hebräisch sind, von Ran HaCohen übersetzt.
4. S. Franz Kobler, *Napoleon and the Jews*, New York 1976.

nach dem Morgengebet zu sagen pflegen: »Ich glaube mit vollkommenem Glauben an das Kommen des Messias, und wenn er auch zögert, so harre ich doch jeglichen Tages seines Kommens.« Denn die Erlösung der Welt ist im Judentum stark mit der Erlösung des jüdischen Volkes und seiner Rückkehr ins Land Israel verbunden. Ein weiteres Jahrhundert später waren es schließlich die katastrophale Epoche der beiden Weltkriege, die Verwirklichung des politischen Zionismus in Palästina und das damit einhergehende messianische Gedankengut, die Martin Buber zum Verfassen seines Romans *Gog und Magog* bewegten, seiner literarischen Stellungnahme zu Messianismus, Eschatologie und politischer Theologie.

Bubers Bezeichnung des Werkes als »Chronik« weist auf dessen beabsichtigte tendenzlose Wahrheitstreue hin; tatsächlich sind in fast allen Figuren des Romans gleichnamige historische Personen zu erkennen.⁵ Der Schweizer Theologe Leonhard Ragaz (1868-1945) fand, daß *Gog und Magog* – den der Religionswissenschaftler Karl Kerényi (1897-1973) mit Thomas Manns *Der Auserwählte* und der amerikanische Literaturwissenschaftler Maurice S. Friedman (geb. 1921) mit Fjodor M. Dostojewskijs *Die Brüder Karamasow* verglich – kein Roman, sondern ein Werk *sui generis* sei. Treffend ist die Bezeichnung des Werkes durch den Philosophen und Pädagogen Ernst Simon (1899-1988) als »Philosophie in Romanform«:

Was ist der Sinn der ideellen Auseinandersetzungen, die den Raum von Geschichten wie Thomas Manns *Zauberberg* oder Bubers *Gog und Magog* füllen? Dienen sie hauptsächlich zur Charakterisierung der Protagonisten? Oder zur Annäherung an eine objektive Entscheidung im behandelten Streitthema? Oder aber zur Bestimmung der Position des Autors, entweder indem man ihn auf der Seite einer der Parteien wiederfindet, oder indem man seine Position als zwischen den Parteien stehend oder außerhalb von ihnen ausmachen kann? [...] *Gog und Magog* gehört zu diesem letzteren Typus.⁶

Sagt Buber jedoch in seinem Nachwort: »Ich aber habe keine ›Lehre‹. Ich habe nur die Funktion, auf solche Wirklichkeiten hinzuzeigen. Wer eine Lehre von mir erwartet, die etwas anderes ist als eine Hinzeigung dieser

5. Vgl. das Figurenregister in diesem Band; vgl. die Bemerkung des anonymen Rezensenten der *Allgemeinen Wochenzeitung der Juden in Deutschland*, 31. 3. 1950: »Martin Buber nennt dieses Buch eine Chronik. Das ist es sogar in doppeltem Sinne: dem Wortsinn des Berichtens zeitlichen Geschehens nach und sodann in jenem anderen, der das Kriterium der chassidischen (wie jeglicher mythischen) Erzählung ist, nämlich die hinter der zeitlichen Erscheinung, hinter den Gebärden wirkende, die eigentlich reale Ursache, den Kern der reifenden Frucht aufzuweisen.«
6. Akiva Ernst Simon, Buber we-emunat jisra'el [Hebr.], in: *Ijzun* [Hebr.] 9, 1958, S. 13-50; hier S. 30.

Art, wird stets enttäuscht werden«,⁷ so läßt sich Ernst Simon – Bubers Schüler und einer seiner engsten Freunde⁸ – davon nicht ganz überzeugen:

Es ist wahr: Buber hat keine »Lehre« im festen religiösen Sinne, keine Lehre im systematisch-philosophischen Sinne, er hat aber bestimmt ein verzweigtes System von Anschauungen, [...] die im chassidischen Roman *Gog und Magog* absichtlich zum Ausdruck kommt.⁹

Der Grundgedanke Bubers – der als roter Faden in seinem Gesamtwerk wiederzufinden ist – ist sein Glaube an die Möglichkeit der Erlösung der Welt wie auch an die Fähigkeit des Einzelnen, daran teilzunehmen. Diesen Glauben gewann er aus dem Chassidismus: »Was ich in Wahrheit als den großen chassidischen Beitrag zum Glauben an die Erlösbarkeit der Welt erkannt habe, ist dies, daß jeder Mensch an ihrer Erlösung wirken, aber keiner sie bewirken kann. Dies ist gemeinsame chassidische Einsicht.«¹⁰ Auf diese Voraussetzung folgt die Frage nach der Art und Weise: wie kann der Mensch die Erlösung erwirken. Die Antwort Bubers beginnt mit der Ablehnung der Magie als Mittel zur Erlösung:

In der inneren Dialektik der Bewegung aber stehen einander zwei Grundanschauungen gegenüber. Die eine behauptet, der Mensch könne an der Erlösung der Welt wirken, indem er magisch auf die göttlichen Konfigurationen einwirkt, die andere erklärt dem gegenüber, nur dadurch könne der Mensch an der Erlösung der Welt wirken, daß er mit seinem ganzen Wesen sich auf Gott zu bewegt, zu ihm »umkehrt«, und alles, was er von nun an tut, auf Gott zu tut. Damit steigert er, in einem der Kraft seiner Bewegung entsprechenden Maße, die Erlösbarkeit der Welt: er »näher« sie der himmlischen Einwirkung. Das ist das Grundthema meines Buches »Gog und Magog«.¹¹

Nicht eine mystische Flucht vor der Welt zu Gott, sondern das Leben in der Welt ist also der Weg zur Erlösung. Und dieser Weg ist die sogenannte »Umkehr« (hebr. *Teschuwa*), die Bewegung auf Gott zu, die nichts anderes ist als die Bekämpfung des Bösen. Auf die Frage, wo der Kampf gegen das Böse anfangen soll, hatte Buber eine Antwort; »[...] sie lautete: Der Kampf muß in der eigenen Seele ansetzen – alles andere kann sich erst von da aus ergeben.«¹² Und daraus läßt sich auch die Antwort auf die

7. S. in diesem Band, S. 275.

8. S. Martin Buber, B I, S. 82.

9. E. Simon, Buber we-emunat jisra'el, S. 34.

10. Martin Buber, Antwort, Abschnitt IX: »Zur Darstellung des Chassidismus«, in: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hrsg.), *Martin Buber – Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1963, S. 626-639, hier S. 633.

11. Ebd., S. 633 f.

12. Martin Buber, *Bilder von Gut und Böse*, Köln: Hegner 1952, S. 10.

zentrale politische Frage schließen, die folgendermaßen formuliert werden kann: Darf man das Böse – in seiner realpolitischen Form von weltumwälzenden Ereignissen – als (göttliches) Mittel zur Erlösung ansehen, das letztendlich das Gute befördert und daher unterstützt werden soll? Die verneinende Antwort Bubers und die des Romans kommt in den Worten des »heiligen Juden« zum Ausdruck: »[...] das Gute, das es auf der Erde gibt, das sterbliche Gute – wenn das versucht, sich des Bösen zu bedienen, geht es in ihm unter. Unmerklich, ohne daß es selber es merkt, löst es sich in ihm auf und ist nicht mehr da.«¹³ Eine Einsicht, die als die Hauptaussage des Romans zur politischen Theologie betrachtet werden kann. Die Fähigkeit, sich des Bösen zu bedienen, ohne sich zu verderben, ist nur dem absoluten Guten – nämlich Gott – vorbehalten; dem Menschen ist sie aber versagt.

Dieser politische, theologische und philosophische Gedankenkomplex wird im Roman dialektisch und dialogisch vor allem von den zwei Protagonisten getragen: zwei chassidische Führer, hinter denen historische Personen des polnischen Chassidismus stehen. Es geht um den »Seher« von Lublin und um seinen Schüler, den sogenannten »heiligen Juden« (bzw. »der Jehudi«), der später seine Schule in Pżysza etabliert. Die beiden stellen für Buber Vertreter zweier entgegengesetzter Positionen zum Messianismus innerhalb des Chassidismus dar – quasi eine Metapher für zwei Arten des politischen Denkens auch über den spezifischen historischen und konfessionellen Kontext hinaus. Der Roman dreht sich um die komplexe, ambivalente Rivalität der beiden chassidischen Rabbis und ihrer Schulen. Der zentrale Unterschied zwischen beiden liegt in ihrer Haltung zur Frage der Erlösung: der »Seher« will sie mittels magischer Maßnahmen beschleunigen, wobei Napoleon als »Gog aus dem Lande Magog« und Ankündiger der Erlösung eine zentrale Rolle spielen soll; der »heilige Jude« hingegen lehnt sowohl die Magie wie auch diese politisch-theologische Deutung Napoleons ab, und als den einzigen, wenn auch langen und langsamen Weg zur Erlösung – denn das ganze Leben ist Vorbereitung auf den Messias – sieht er die »Umkehr«, die innere Verbesserung des Menschen.

Das im Roman Dargestellte war für Buber zugleich eine historische Wirklichkeit, die er in essayistischer Form in der Einleitung zu *Die Erzählungen der Chassidim* darlegte, mit Bezug auch auf die psychologischen Wurzeln der beiden Figuren:

13. S. in diesem Band, S. 85.

[D]er Seher [...] stand in der Welt seiner geistigen Triebe, deren oberster sein Schauen war, und ob auch seine – ebenfalls leidenschaftliche – Demut immer wieder den Ausgleich zwischen dieser seiner Welt und der Welt ihm auferlegte, er vermochte einen Menschen wie den Jehudi nicht wahrhaft aus dessen Voraussetzungen zu fassen; denn ihm fehlte, was diesem Menschen gegenüber ein und alles war: das Vertrauen von Seele zu Seele. Der Jehudi aber konnte eben dieses Fehlen in der Persönlichkeit des Sehers nicht begreifen. So entstand jene aus Nähe und Ferne gewobene Beziehung, in deren Verlauf schließlich der Jehudi, auf Veranlassung des Lehrers zwar und dennoch dessen Mißtrauen dadurch nur wieder nährend, eine eigene Gemeinde begründete, aus der, mit der Hilfe des Mitschülers und Schülers, Rabbi Bunam, die Schule von Pżysha erwuchs. Doch blieb die Beziehung zum Rabbi von Lublin in all ihrer Unruhe und Bitterkeit für den Jehudi zentral; er mußte sich immer wieder an der Überbrückung des Unüberbrückbaren versuchen. [...] Der Jehudi blieb jenseits des magischen Bereichs, in das der Lubliner und dessen Freunde damals eintraten, um vom Zeitgeschehen aus an die messianische Sphäre zu rühren; er wollte nicht das Ende bedrängen, sondern den Menschen dem Ende zubereiten.¹⁴

Es versteht sich, daß Buber selbst eindeutig auf der Seite des »heiligen Juden« stand.

Die ersten Ansätze zu Bubers einzigem Roman lassen sich biographisch auf das Ende des Ersten Weltkrieges zurückführen. Buber, der ab 1916 als freier Schriftsteller in Heppenheim bei Frankfurt am Main lebte, spricht im *Nachwort* zu *Gog und Magog* von »einer Reise zum Besuch meines Sohns in der polnischen Etappe«¹⁵ im letzten Kriegsjahr, die es ihm ermöglichte, die Szene des Geschehens unmittelbar zu besichtigen: »Nun erst konnte ich sehen.«¹⁶ Die Bedeutung des Ersten Weltkrieges für Bubers intellektuelle Biographie reicht aber weit über das Schauen hinaus; aufgrund oder zumindest während des Krieges gelangte er zu einer tief veränderten Weltanschauung.

Buber blieb dem Gedanken, daß die Welt erlösbar sei und jeder Mensch dazu beitragen könne, lebenslang verpflichtet. Bis zum Ersten Weltkrieg war er aber noch in seiner »mystischen« Epoche verhaftet, in der er sich mit deutsch-christlichem, gnostischem und fernöstlichem Mystizismus beschäftigte und gleichzeitig seine (freie) Bearbeitung chassidischer Erzählstoffe weiter betrieb, die als Teil seines Interesses an der Mystik anzusehen ist. Auch praktische Magie, als Mittel zur subjektiven Verwirklichung der kosmischen Einheit, nach der er suchte, scheint in

14. Martin Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich: Manesse Verlag 1949, S. 94f.

15. S. in diesem Band, S. 273.

16. Ebd.

dieser Zeit seine Aufmerksamkeit geweckt zu haben. Bubers Blick war vor allem dem inneren Erlebnis zugewandt; später beklagte er für diese Lebensphase, in der für ihn die Begegnung zwischen Mensch und Gott zentral war, den fehlenden Bezug zum sozialen und politischen Leben.

In diese Phase fiel beim 36jährigen Buber der Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Wie viele andere Intellektuelle seiner Zeit war Buber vom Krieg zunächst beinahe begeistert. Den Krieg sah er als den Verkünder einer neuen Epoche der Freiheit und Vollendung der menschlichen Seele; in seiner veröffentlichten Tagebuchnotiz vom September 1914 ist die messianische Terminologie von Gnade und Offenbarung, Opfer und Neugeburt unverkennbar:

Kinesis, Bewegung: so nannten Griechen den Übergang von der ruhenden zur wirkenden Kraft, vom Seinkönnen zum Sein. Das Zeitalter der Kinesis, in das wir getreten sind, hat nicht mit diesem Krieg begonnen, es wird in ihm nur manifest. Dies ist das Zeitalter, in dem die Seele des Menschen nicht mehr stockt und starrt, sondern sich ins Äußerste der Tat ausschwingt; in dem die Tat des Menschen nicht mehr von einem Getriebe vieler kleinen Zwecken eingepreßt ist, sondern ihre Freiheit und ihre Vollendung gewinnt im Opfer. Nicht wie der Wert benannt wird, dem das Opfer sich weihet, ist die innere Wahrheit des Ereignisses, sondern daß die Menschen für ihn sterben wollen. Nicht in ihrem Bekenntnis: in ihrer Hingabe gibt sich das Göttliche kund. Sie werfen das Vertraute, das Sichere, das Bedingte hin, um sich in den Abgrund des Unbedingten zu stürzen. Und eben dies, daß sie es tun, ist die Offenbarung des Unbedingten in einer Zeit, die von ihm verlassen schien. Dessen haben wir uns in den Schrecken und bitteren Schmerzen dieses Tages zu freuen. Es ist eine furchtbare Gnade; es ist die Gnade der neuen Geburt.¹⁷

Diese Begeisterung des bereits auch außerhalb des deutschen Sprachraums bekannten Martin Buber stieß auf heftige Kritik der Kriegsgegner. Der niederländische Schriftsteller Frederik van Eeden (1860-1932) warf Buber und anderen Kriegsanhängern bereits im Herbst 1914 »Massenhysterie« vor; und in seiner Reaktion hierauf verteidigte Buber chauvinistisch sogar die deutsche Invasion in Belgien.

Nach dem Krieg ist aber eine neue Phase in Bubers Denken zu erkennen. Die Umstände, die zu dieser Wende führten, beschrieb Buber unterschiedlich: manchmal als einen längeren Ernüchterungsprozeß, manchmal mit einem konkreten Ereignis verknüpft. Die Zeichen waren schon früh erkennbar: im Spätsommer 1915 traf Buber den jungen Gershom Scholem (1897-1982), der von seiner Kritik an Bubers Kriegsposition keinen Hehl machte; zu Scholems Überraschung benahm sich Buber »großartig« und ging auf seine Kritik ernsthaft und »nicht ohne anzudeu-

17. Martin Buber, Berlin, nach der Heimkehr, in: MBW 1, S. 277 f.

ten, daß er seine Stellung geändert habe, ein.«¹⁸ Am wirkungsvollsten war jedoch die Kritik von Bubers engem Freund, dem Anarchisten Gustav Landauer (1870-1919), in einem Brief vom Frühling 1916. Laut Paul Mendes-Flohr, »Landauer's letter of 12 May 1916 was of major significance in Buber's personal and intellectual biography. Further, this letter, *ex hypothesi*, was a pivotal factor in Buber's turn from mysticism, which we prefer to designate *Erlebnis*-mysticism, to the philosophy of dialogue.«¹⁹

Ab dieser Zeit äußerte sich Buber konsequent gegen Krieg und chauvinistischen Nationalismus (jedoch nicht gegen den Nationalismus an sich, den er weiter bejahte); die grausame Ermordung Landauers im Mai 1919 scheint Bubers Verpflichtung, dessen Vermächtnis zu bewahren, noch weiter befestigt zu haben. Bubers Mystifizierung des Weltkrieges als messianische Neugeburt war zu Ende. Auch von der Erlebnis-Mystik nahm er Abstand.²⁰ Die Rolle der Begegnung zwischen Mensch und Gott wurde nun von der zwischen Mensch und Mensch übernommen. Hier liegen die Wurzeln der Buberschen Dialogsphilosophie. Buber selbst benutzte die Bezeichnung »Bekehrung« – nach der »conversion« des Religionsphilosophen William James (1842-1910) – für diese Wende in seiner intellektuellen Biographie; später wird er verbieten, seine früheren Schriften, von der Zeit vor dieser »Bekehrung«, wieder zu verlegen. In einem Gespräch, das Buber 1957 mit dem US-amerikanischen Psychologen Carl R. Rogers (1902-1987) führte, sagte er:

Und dann, 1918, habe ich etwas recht Seltsames gefühlt. Ich fühlte, daß ich stark beeinflusst worden war von etwas, das genau dann zu einem Ende kam, nämlich der Krieg, der Erste Weltkrieg. [...] es wurde beendet mit einer bestimmten Episode im Mai neunzehn, als ein Freund von mir, ein großartiger Freund, ein großartiger Mensch, auf sehr barbarische Weise von anti-revolutionären Soldaten umgebracht wurde [...]. Und das war der entscheidende oder eher der entscheidende Moment, nachdem ich, nach einigen Tagen und Nächten in diesem Zustand, fühlte, »Oh, etwas ist mir geschehen.«²¹

18. Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt a. M. 1977, S. 95.

19. Paul R. Flohr, *The Road to I and Thou. An Inquiry into Buber's Transition from Mysticism to Dialogue*, in: Michael A. Fishbane und Paul R. Flohr, *Texts and Responses*, Leiden 1975, S. 218.

20. S. Shmuel Hugo Bergmann, Buber we-ha-misstiqa [Hebr.], in: *Ijzun* [Hebr.] 9, 1958, S. 3-12.

21. Öffentlicher Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, deutscher Erstdruck, übers. aus dem Amerikanischen von Anna-Nina Widmer, in: MBW 10, S. 236-258, hier S. 239. Die Übersetzung basiert auf: *The Martin Buber-Carl Rogers Dialogue: A New Transcript with Commentary*, hrsg. von Kenneth N. Cissna und Rob Anderson, Albany State University of New York Press 1997.

Hier liegt der Ursprung des dialogischen Buber, und auf diese Erlebnisse während des Krieges ist vieles von Bubers späterem Werk zurückzuführen, auch sein philosophisches Hauptwerk *Ich und Du*. Erschien dieses zwar bereits 1922, so war die Geburt von Bubers einzigem Roman jedoch alles andere als einfach und weist eine über zwei Jahrzehnte lange Entstehungsgeschichte auf.

Bubers Behauptung, die allerersten Ansätze zu *Gog und Magog* lägen schon in der Zeit des Weltkrieges, findet sich erstmals in seinem 1922 erschienenen Werk *Der große Maggid*. Zu folgenden Worten über den »Seher«:

Er aber vergaß das Exil nicht. Unablässig der lösenden Stunde harrend, wurde er endlich Urheber und Mitte jener geheimnißvollen Handlung, zu der er sich mit etlichen andern Zaddikim [...] verband, um die napoleonischen Kriege in den vormessianischen Endkampf der Gog und Magog zu verwandeln, und in deren Verlauf die drei Führer in einem Jahr zum Tod kamen –²²

bemerkt Buber dort in einer Fußnote: »Ich habe darauf verzichtet, Stücke der Begebenheit, der letzten ihrer Art, unter die Geschichten dieses Buches aufzunehmen, da die Erzählung der ganzen ihrem Wesen gemäß einer gesonderten Veröffentlichung vorbehalten ist.«²³ Die Absicht, diesem Gedankenkomplex ein eigenes Werk zu widmen, war also 1922 schon explizit vorhanden. Zu jener Zeit schrieb Buber schon daran. Anfang 1923 schreibt er an Franz Rosenzweig (1886-1929) und erwähnt dabei das im Roman bedeutungsvolle Sterben dreier chassidischer Rabbis gegen das Ende der Chronik:

Der »Gog« bedrängt mich sehr, aber gar nicht eigentlich als eine Angelegenheit der »Kunst«, sondern ich kriege mit einer sinnenfälligen Deutlichkeit, die ganz anders als alle Phantasie ist, zu spüren, wie das »Böse« zum Werden des Reiches gehört. Dabei ist mir an Napoleon etwas aufgeblitzt, was ich bisher nicht verstand. Auf Alba sagte er einmal, sein Name würde auf Erden bleiben so lange wie le nom de l'Éternel. So übersetzte er das Wort, das die Drei im Feuerofen von 5574 [1814] vernahmen, und an dem sie 5575 [1815] vergingen! Nostra res agitur.²⁴

Wiederum in einem Brief an Rosenzweig drei Wochen später scheint jedoch das ursprünglich als größeres Vorhaben gedachte Werk zu einem kurzen »Büchlein« geschrumpft zu sein:

22. Martin Buber, *Der große Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt a.M.: Verlag Rütten & Loening 1922, S. LXXXIV.

23. Ebd.

24. Martin Buber, B II, S. 153 f.

Der Gog ist noch gar nicht präsentabel; ist er's erst mal, dann kommt er gleich zu Ihnen. *Schreiben* tu ich übrigens nicht viel an ihm, und es wird auch nur eine kurze Erzählung – ein rechtes buochelin – draus, und außer meiner Frau, die's miterleben muß, werden nur Sie wissen, daß sie nicht kurz war.²⁵

Parallel dazu arbeitete Buber an einem zweiten Band seines *Ich und Du*, der den Übergang der Völker von der Magie zum Gebet als eine Form der Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott erörtern sollte; die Beziehung zum Themenkomplex des Romans ist evident: »[...] stören tun die zwei einander nicht, im Gegenteil.«²⁶ Ein solcher zweiter Band ist allerdings nicht erschienen, und auch *Gog und Magog* scheint nun nach den im Brief an Rosenzweig signalisierten Schwierigkeiten in eine lange Latenzzeit zu geraten. Eineinhalb Jahrzehnte später war Buber anscheinend nicht mehr sicher, ob es je etwas mit seinem Roman werden würde: In der Ausgabe von 1937 des *Großen Maggid* änderte er den Schlusssatz der oben erwähnten Fußnote und schrieb lediglich: »[...] da die Erzählung der ganzen ein Ganzes für sich ist.«²⁷ Erst später – vielleicht tatsächlich nach seiner Emigration 1938 und zu Beginn des Zweiten Weltkrieges – kehrte Buber zu seinem Vorhaben zurück.

Lag der ursprüngliche Beweggrund für *Gog und Magog* im psychologischen Bereich, so war der spätere Auslöser gewiß ein politischer; der Roman kann mitunter als Bubers Aussage zum politischen Zionismus gelesen werden. Dies zeigt sich bereits in der Umkehrung der für die zionistische Literatur typischen Rollenverteilung: Steht in der zionistischen Literatur in der Regel die junge Generation der traditionellen politischen Passivität der älteren Generation kritisch gegenüber, so ist in *Gog und Magog* gerade der Vertreter der älteren Generation ein Anhänger eines weltpolitischen Aktivismus, den sein jüngerer Schüler wie auch der Roman als Ganzes gerade verurteilen. »Was dieses Buch endlich, schon in Jerusalem, zur letzten Reife brachte, war wieder ein objektiver Faktor: der Anfang des zweiten Weltkriegs,²⁸ die Atmosphäre der tellurischen Krisis, das furchtbare Wägen der Kräfte, und die Zeichen einer falschen Messianik hüben und drüben«, schreibt Buber im *Nachwort*.²⁹ Buber war zwar bereits seit 1898 Mitglied der zionistischen Bewegung, vertrat

25. Ebd. S. 158.

26. Ebd.

27. Diese Version der Fußnote ist es, die Buber in seinem *Nachwort* zu *Gog und Magog* irrtümlicherweise zitiert, als stamme sie von 1922; s. in diesem Band, S. 272.

28. Strelka, der das Werk als Exilliteratur lesen möchte, erinnert an die Rolle der Napoleonischen Kriege in der Exilliteratur, die dort stellvertretend für den Zweiten Weltkrieg stehen; s. Joseph P. Strelka, Martin Bubers »Gog and Magog« als Exilroman, in: *Exil* 5:1, 1985, S. 41-47, hier S. 41.

29. S. in diesem Band, S. 273.

jedoch die oppositionelle Position eines Kulturzionismus im Sinne Achad Ha'ams (1856-1927), der eine geistige, nicht eng politische Erneuerung des Judentums anstrebte. Bubers Distanzierung vom Chauvinismus nach dem Ersten Weltkrieg bedeutete keine Absage an den Nationalismus im allgemeinen; im Gegenteil, Buber bejahte den jüdischen wie jeden anderen sich in Grenzen haltenden, als Mittel und nicht als Zweck verstandenen Nationalismus. Da die Juden ein außergewöhnliches Volk seien, sollte auch ihr Nationalismus außergewöhnlich werden, deren Schwerpunkt eher universell-moralisch, nicht realpolitisch sein sollte. Seit der Balfour-Deklaration gegen Ende des Weltkrieges (November 1917), die ein »Jewish homeland« in Palästina vorsah, strebte jedoch die Hauptströmung der zionistischen Bewegung die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina an; der Kulturzionismus wurde marginalisiert. Buber – der nach 1930 nicht mehr an den Zionistenkongressen teilnahm – wurde immer mehr alarmiert von der machtpolitischen Form, die der jüdische Nationalismus angenommen hatte. Die Aussicht auf einen Staat wie jeder andere, auf einen kleinen, im religiösen Sinne säkularisierten, im ethnischen Sinne jüdischen Staat, der sich am Krieg aller gegen alle beteiligt, empfand Buber nicht nur als unerwünscht, sondern als aussichtslos. Vor dem sich bereits abzeichnenden Konflikt mit der arabischen Bevölkerung Palästinas warnte er immer wieder. Die Exzesse der zionistischen Realpolitik sah er als gefährliche Form des chauvinistischen Nationalismus und eines kurzsichtigen, aktivistischen Messianismus an – also als all das, wovor er seit seiner eigenen »Bekehrung« warnte. Sofort nach seiner Emigration aus dem nationalsozialistischen Deutschland (1938) äußerte sich Buber in Palästina kritisch zu den Auswüchsen des jüdischen Nationalismus. Daß diese Haltung ihn in Jerusalem stark isolierte, ist kein Wunder; noch weniger beliebt waren gewiß die Parallelen, die Buber – der im nationalsozialistischen Deutschland so lang verweilt hatte – zwischen dem Nazismus und den Exzessen des Zionismus anprangerte. In Jerusalem angekommen, fiel Buber eine damals häufig unter den Zionisten anzutreffende Vorstellung auf, die den Nationalsozialismus natürlich ablehnte, jedoch nur, weil er judenfeindlich sei; der extreme, totale in Deutschland herrschende Nationalegoismus sei jedoch die verständliche, sogar richtige Politik einer sich in der Krise befindenden Nation. Bubers Bezugnahme auf einen »judaisierten Goebels«³⁰ im *Nachwort zu Gog und Magog* ist vor diesem Hintergrund zu verstehen.

30. S. in diesem Band, S. 274.

Die erste Version des Romans erschien in Fortsetzungen in der hebräischen Zeitung *Davar* – Organ der zionistischen Arbeitspartei im jüdischen Palästina – im Laufe des Jahres 1941.³¹ Im erst 1944 entstandenen *Nachwort* versucht Buber nachträglich, dem Schreiben des Romans einen raschen, fast impulsiven Charakter zu verleihen, der allerdings der tatsächlich sehr langen Entstehungszeit widerspricht und höchstens für die Endversion gelten kann: »Ich schrieb – nun nicht mehr in deutscher, sondern in hebräischer Sprache (die deutsche Fassung kam erst später dran) – sehr schnell, als brauchte ich wirklich nur abzuschreiben, alles Sichtbare stand mir deutlich vor Augen, die Verknüpfungen ergaben sich wie von selber.«³² Vor allem die ausgeklammerten Worte – »die deutsche Fassung kam erst später dran« (die übrigens in der hebräischen Version des *Nachworts* fehlen!) führte manchen zu der Annahme, daß Buber das Werk ursprünglich auf Hebräisch geschrieben³³ und erst nachher ins Deutsche übertragen hatte, was auch der Chronologie der Veröffentlichung entspreche. Im Rahmen seiner umfangreichen Forschung anhand der Manuskripte im Buber-Archiv zeigte Shmuel Werses jedoch,³⁴ daß dem nicht so ist: die sich im Buber-Archiv befindende Urversion von *Gog und Magog* verfaßte Buber in deutscher Sprache, es ist die hebräische Fassung, die erst später entstand.³⁵

Auf die Zeitungspublikation folgten zwei hebräische Buchausgaben, beide unter Bubers Aufsicht sprachlich bearbeitet: Die Ausgabe 1943 wurde vermutlich vom Übersetzer Moses Elijahu Zak (Jernensky, 1887-1948) lektoriert, bei der Ausgabe 1955 nahm der Schiftsteller Yehuda Ya'ari (1900-1982) eine weitreichende sprachliche Bearbeitung vor.

Ein Vergleich zwischen der deutschen und der hebräischen Ausgabe von *Gog und Magog* verrät keine allgemeine Tendenz; jedoch war Buber bestrebt, den Text an seine jeweilige Leserschaft anzupassen. Dies wird bereits im kurzen hebräischen Zusatz zum Motto des Romans sichtbar: »Die Kriege Gogs und Magogs werden um Gott geführt«³⁶ lautet das

31. In 40 Fortsetzungen im Laufe des Jahres 1941 (s. den Kommentar in diesem Band, S. 277) erschienen insgesamt 52 Kapitel. Für die letzten 7 Kapitel fand die Zeitung keinen Platz, wie sie den Lesern nach der letzten Fortsetzung »mit Bedauern« mitteilte.
32. S. in diesem Band, S. 274.
33. S. z. B. Karl Kerényi, Martin Buber als Klassiker, in: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hrsg.), *Martin Buber – Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1963, S. 539-547, hier S. 544.
34. Shmuel Werses, Ha-chassidut be-asspaqlarja belletristit, ijjunim be-Gog u-Magog shel Martin Buber [Hebr.], in seinem *Mi-laschon el laschon*, Jerusalem 1996, S. 168-207.
35. S. den Kommentar in diesem Band, S. 278f.
36. S. in diesem Band, S. 37.

von Rabbi Loew von Prag entlehnte Motto im Deutschen, in der hebräischen Version aber wird das Zitat weitergeführt: »denn Er ist die Einheit Israels«. ³⁷ Demgemäß werden in der deutschen Version kulturgebundene jüdische Elemente (Begriffe, Feste, Bräuche) ausführlicher dargelegt als in der hebräischen, wo sich solche Auslegungen erübrigen; bekannte Gebete werden in der hebräischen Fassung gekürzt, und, gemäß literarischer Konventionen, faßt Buber in der hebräischen Ausgabe die Realien und Dialogsätze kürzer, manchmal fallen sie dort fast eliptisch aus. Darüber hinaus benutzt Buber in der deutschen Version den allgemeinen Kalender, in der hebräischen jedoch den jüdischen, außerdem sind die Zeitangaben in der hebräischen Fassung oft weniger deutlich. Die direkten Bezüge zu den außerjüdischen Ereignissen – die Entwicklungen in Frankreich beispielsweise –, die in der deutschen Ausgabe sehr direkt aufgezeigt werden, werden in der hebräischen Ausgabe viel vager hergestellt.

Gog und Magog besteht aus zwei Romanteilen und einem kürzeren Nachspiel. Von mehreren anekdotenartigen Analepsen abgesehen, folgt die Reihenfolge der Erzählung der der Ereignisse, worauf schon die Bezeichnung »Chronik« hinweist. Die zwei zentralen Erzähllinien, die miteinander eng verbunden sind, formen die Spannungen zwischen dem »Seher« und dem »heiligen Juden« und ihre jeweilige Beziehung zu Napoleon.

Die 25 Kapitel des ersten Teils decken eine verhältnismäßig kurze Zeit ab, die am 3. Oktober 1793 mit dem Fortschicken des dämonischen Doppelgängers und der Ankunft des »Juden« in Lublin beginnt und am 7. Juni des nächsten Jahres endet: kaum mehr als acht Monate. Der allwissende Erzähler bleibt meistens hinter den Kulissen. Nur einmal, am Ende des Kapitels »Der Schatten Elimelechs«, macht er eine kurze Bemerkung über seinen Umgang mit den ihm verfügbaren Quellen. Der Ort der Geschehnisse ist hauptsächlich der Hof des Lubliner Rabbi, des »Sehers«. Die Rollen des Protagonisten und des Antagonisten spielen die beiden Jaakob Jizchak: der ältere »Seher« und sein problematischer Schüler, der »heilige Jude«.

Komplizierter ist die Erzählstrategie in den 23 Kapiteln des zweiten Teils. Zeitlich wird hier eine bei weitem längere Epoche dargestellt, nämlich mehr als eineinhalb Jahrzehnte zwischen dem Sommer 1797 und

37. Wesentliche Unterschiede zwischen der deutschen und der hebräischen Version sind in dieser Ausgabe an den jeweiligen Stellen im Text in einem Variantenapparat dokumentiert.

dem Winter 1813 – die Napoleonische Epoche im engeren Sinn. In diesem Teil hat sich der Antagonist aus dem ersten Teil, der »Jude«, verselbständigt und einen eigenen Hof gegründet, der mit dem Hof des »Sehers« auf ideologischer und persönlicher Ebene wetteifert. Um beiden Höfen gerecht zu werden, schiebt der Erzähler gelegentlich ganze Kapitel ein, die als »Aufzeichnungen« des Rabbi Benjamin, eines Schülers des »Sehers«, gekennzeichnet werden, der als ein den Ereignissen zeitlich und persönlich naher Ich-Erzähler über die Lubliner Szene »von innen« her berichtet. Der Erzähler selbst verlegt dahingegen sein Hauptinteresse von Lublin nach Pżysha – ein wichtiger Wechsel der Erzählperspektive, der der Stellungnahme des Romans (und seines Autors) zugunsten des »Juden« entspricht.

Im kurzen letzten Teil des Romans – den vier Kapiteln des Nachspiels – wird die Chronik mit dem Tod des »Sehers« im Jahr 1815 abgeschlossen (der »Jude« ist schon am Ende des zweiten Teils gestorben). Der Fall Napoleons ist hier mit dem Sturz des »Sehers« aus dem Fenster,³⁸ mit seiner tiefen Reue und mit dem Ende seiner Schule verknüpft.

Offensichtlich spiegeln sich Bubers eigene Auffassungen in der religiösen Weltanschauung des »heiligen Juden« wider. Der Roman wäre aber nicht gelungen, wenn Buber nicht die Fähigkeit besäße, sich auch in den entgegengesetzten Standpunkt, den des »Sehers«, empathisch hinein zu versetzen: »Gewiß, ich war ›für‹ Pżysha und ›gegen‹ Lublin [...]; aber erzählen durfte ich nur, wenn ich entschlossen war, der Wirklichkeit beider gerecht zu werden.«³⁹ Diese Bemerkung, zusammen mit der oben erwähnten »Bekehrung« Bubers, suggeriert eine autobiographisch-psychologische Interpretation des Werkes; diese hat Avraham Shapira unternommen:

Gog und Magog ist ein autobiographisches Werk par excellence; in den beiden Axen dieser ›Chronik‹ gab Buber dem gewaltigen Streit in seiner Seele Ausdruck, zwischen der zumeist menschenfremden Mystik einerseits und der Offenheit zur Aufnahme der Menschenwelt andererseits.⁴⁰

Nach dieser Interpretation entspricht der Lubliner »Seher« dem jungen, vor-dialogischen Buber mit seiner Neigung zur Mystik und Magie. Die

38. Zu diesem mysteriösen und umstrittenen Fall vgl. David Assaf, ›The Mitnagdim Laughed that He Was Drunk‹: The Fall of the Seer of Lublin, in: Ders., *Caught in the Thicket* [Hebr.], Jeruslaem 2006, S. 137-178.

39. S. in diesem Band, S. 273.

40. Avraham Shapira, *Ziqqot sche-ben jetzira amamit wi-jetzirato schel oman* [Hebr.], unveröffentl. Magisterarbeit, Hebräische Universität Jerusalem 1971, Zitat auf S. 51. Vgl. auch: Ders., *Between Spirit and Reality* [Hebr.], Jerusalem 1994.

religiösen Lehren, die Buber dem »Seher« zuschreibt, entsprechen demnach nicht sosehr den erhaltenen Reden und Werken des historischen »Sehers«, sondern dienen eher zur Ergänzung seiner Persönlichkeit mit Denkweisen von Buber selbst. So zum Beispiel die Rede des »Sehers« im Kapitel »Die Predigt von Gog«, eine Predigt, die Bubers Auseinandersetzung mit seiner eigenen Erlösungssehnsucht gewissermaßen rekonstruiert. »Buber steht dem Weg des ›Sehers‹ gänzlich ablehnend gegenüber, gleichzeitig kann er aber seine Tiefen mit innerem Blick erforschen. Denn der Weg des ›Sehers‹ ist demjenigen des jugendlichen Bubers durchaus ähnlich und parallel.«⁴¹

Daß Buber den »Seher« jedoch in mehreren Funktionen benutzt, zeigt beispielsweise das Gespräch über die Ereignisse in Frankreich kurz nach der Hinrichtung Dantons (Kapitel »Adler und Krähen«): Die hier vom »Seher« gegebene Charakterisierung der »drei bedenkliche[n] Eigenschaften«⁴² der Adler ist eine allegorische Darstellung des sogenannten »Kollektivs«, einer laut Buber abzulehnenden Form der Sozialisation, im Gegensatz zur positiv bewerteten »Gemeinschaft«: »Die Kollektivität ist nicht Verbindung, sie ist Bündelung: zusammengepackt Individuum neben Individuum, gemeinsam ausgerüstet, gemeinsam ausgerichtet, von Mensch zu Mensch nur so viel Leben, daß es den Marschtritt befeure.«⁴³

Eine besondere Rolle spielt laut Avraham Shapira Rabbi Naftali (nach der historischen Figur des Naftali von Ropschitz, 1760-1827). Diese Figur spiegele Bubers eigene innere Spannungen wider, vertrete also gewissermaßen Buber im Roman. Dies erklärt zunächst die innige Beziehung zwischen Naftali und dem »Seher«: »Naftali war unter den Schülern der, mit dem der Rabbi [= der ›Seher‹] am liebsten Gespräch führte und dessen Meinung über die Ereignisse der Tage ihm am wichtigsten war.«⁴⁴ Im Roman beteiligt sich Rabbi Naftali sogar an den mystischen Erörterungen des »Sehers« (Kapitel »Armageddon«), wovon in den chassidischen Quellen keine Spur zu finden ist. Trotz seiner betont großen Nähe zum »Seher« kommt es bei Naftali (im Kapitel »Die große Fahrt«) zu einer inneren Krise, die sich in einer entscheidenden Wende ausdrückt:

Spürbar als ein gewaltiges Drängen vom Rückenmark zum Hinterkopf hin stieg ein Befehl in ihm auf, wortlos und eindeutig: »Die Wahrheit!« »Ich muß die Wahrheit sagen«, stellte es sich ihm jetzt sprachlich im Gehirne dar, »ich darf mich nicht fürchten und muß die Wahrheit sagen.« Nun aber, als ihm die Klarheit des Den-

41. Shapira, *Ziqqot*, S. 70.

42. S. in diesem Band, S. 110.

43. Martin Buber, Kollektiv und Gemeinschaft, in: *Pfade in Utopia*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 1985, S. 297-299, hier S. 298.

44. S. in diesem Band, S. 108.

kens, freilich seltsam befeuert vom Befehl, wiederkehrte, merkte er erst plötzlich, daß die Wahrheit ja gar nicht das war, was er all die Jahre lang als selbstverständlich zum Rabbi von Lublin geredet hatte – gar nicht das? vielmehr: das Gegenteil!⁴⁵

Nach diesem Gespräch distanziert sich Rabbi Naftali – den der Roman nun als einen »wie verwandelten Mann«⁴⁶ bezeichnet – vom »Seher« und folgt dem »heiligen Juden«. Diese tiefgehende, radikale Bekehrung erinnert, so Shapira, an Bubers eigene Erfahrungen.

Den reiferen, dialogischen Buber nach seiner »Bekehrung« vertritt aber vor allem – neben den ihm nahestehenden Simcha Bunam von Pzysza, David von Lelow, und Mosche Löb von Sassow – der »heilige Jude«. Diese Einsicht vertrat bereits Grete Schaeder: »Im ›heiligen Juden‹ hat Buber nicht nur seine Chassidismus-Auffassung, sondern auch viel von seinem eigenen Wesen dargestellt – eben jenes Fundament, durch das er sich in der Welt der Chassidim verwurzelt fühlte.«⁴⁷ Er vertritt Buber durch einen Messianismus, der einer fernerer Zukunft vorbehalten bleibt, durch die Ablehnung aller Magie, aller Instrumentalisierung des Bösen, aller Verknechtung des Individuums zu einer messianischen Politik. So erinnert die grauenerregende Aussage von Rabbi Menachem Mendel von Rymanow, einem Anhänger des »Sehers« – »Es ist gut, daß jüdisches Blut vergossen werde, bis man von Prystyk bis Rymanow bis an die Knie im Blute wadet, wenn nur das Exil endet und unsere Erlösung anbricht«⁴⁸ – an die Aussagen etlicher jüdischer Kommunisten während der russischen Revolution, wenn auch diese, wie Ernst Simon bemerkt, eine andere Art der Erlösung meinten.⁴⁹ Es ist dann der »heilige Jude«, der ihm streng widerspricht: »Und wenn das Feuer [...] nichts anderes ist als das Feuer der Zerstörung? [...] Wer gibt uns das Recht, dem Bösen eine Steigerung seiner Kraft zu wünschen und, wenn wir's können, zu verleihen? wer sagt uns, wem wir damit dienen, dem Erlöser, oder dem Hinderer?«⁵⁰

Eine besondere Rolle spielt das Abschiedsgespräch zwischen dem »heiligen Juden« und seinem Jugendfreund Rabbi Jeschaja (Kapitel »Abschied«). Jeschaja bezweifelt die Fähigkeit des Einzelnen, die Erlösung überhaupt durch Taten beeinflussen zu können, und kritisiert die Begeisterung, auf die der »heilige Jude« vor dem Beten wartet:

45. S. in diesem Band, S. 227.

46. S. in diesem Band, S. 233.

47. Grete Schaeder, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, S. 269-277, hier S. 274.

48. S. in diesem Band, S. 228.

49. E. Simon, *Buber we-emunat jisra'el*, S. 37.

50. S. in diesem Band, S. 228.