

und Praxis der Religion »lästerlich«.<sup>1</sup> Man kann förmlich sehen, wie es den preußischen Gelehrten bei der Vorstellung der ganz und gar körperlichen Intensität der chassidischen Gebetsriten vor Grauen schüttelt.

Graetz hat für seine Darstellung zahlreiche zeitgenössische Dokumente und Manuskripte in hebräischer Sprache sowie Zeugnisse von Anhängern und Gegnern ausgewertet, die er in einem eigenen Anhang zitiert.<sup>2</sup> Unter anderem bezieht er sich auf den ausführlichen Bericht, den Salomon Maimon in seiner Autobiographie von 1792 über seinen Aufenthalt am chassidischen Hof des Bär von Mesritsch gibt.<sup>3</sup> Aufgrund dieser soliden Quellenarbeit enthält sein Bild des Chassidismus durchaus zutreffende Züge. So berichtet er wahrheitsgemäß, dass es eine der Grundregeln des Chassidismus sei, dass »nur in heiterer Stimmung [...] die Gebete an Gott gerichtet werden« dürften. Außerdem gesteht er dem Baal-Schem-tow zu, dass er nicht ganz unkundig in den talmudischen Wissenschaften gewesen sei, und rühmt an ihm, dass er aus seinen außerordentlichen Fähigkeiten kein »Geschäft« gemacht, sondern sich als Pferdehändler und Kneipenwirt seinen Lebensunterhalt verdient habe.

Was Graetz in seiner Entstehungsgeschichte des Chassidismus an dessen Gründungsvätern als »häßlichen Auswuchs des Judentums«<sup>4</sup> kritisieren zu müssen glaubt, wenn er ihn mit den gleichzeitigen philosophischen Höhenflügen Moses Mendelssohns in Deutschland vergleicht, hat sich in der Enkelgeneration, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts an den chassidischen Höfen den Ton angab, noch deutlicher ausgeprägt, wobei die ursprünglich religiösen Intentionen häufig rein materiellen Interessen gewichen waren. So ist es nicht verwunderlich, dass die jungen jüdischen Intellektuellen, die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts nach Vorbildern für ihre jüdische Identität suchten und sich auf dieser Suche dem ostjüdischen Chassidismus zuwandten, bitter enttäuscht wurden.

Die früheste Schilderung eines chassidischen Stübels<sup>5</sup> in Osteuropa durch einen westlichen Intellektuellen stammt von dem Philosophen Hugo Bergmann, der bereits als Gymnasiast ein begeisterter Zionist war. Seinen gleichaltrigen Mitschüler Franz Kafka hat er schon auf der Schule für die Sache des Judentums zu gewinnen gesucht und ist dessen »obligatem Spott« über sein politisches Engagement in einem Brief mit dem Argument entgegengetreten: »Ich möchte einmal auf unserem Boden stehen und nicht wurzellos sein.«<sup>6</sup> Das war 1903, in dem Jahr, in dem Theodor Herzl St. Petersburg und Wilna, die Hochburg der »Mignadim«, der Gegner des Chassidismus, besuchte. Im selben Jahr unternahm Bergmann eine Reise nach Galizien, weil es – wie er im Tagebuch festhält – sein »sehnlicher Wunsch schon lange« war, »einmal Juden zu sehen, mit Kaftan und Stirnlocken und echtem, rechtem Judenblut«.<sup>7</sup> Während er die Jungen, die im Cheder *Tora* und *Talmud* lernen, bewundert, ist er von dem, was er bei den Frommen sieht, enttäuscht. Als er »das Stübel der Kozker Chassidim« besucht, findet er dort »ein Gedränge frommer Chassidim, jeder in der Hand ein Bierglas und ein Stück Fisch. Heringsgeruch erfüllt das ganze Zimmer.« Der Zaddik versenkt sich in kabbalistische Spielereien, »deutet Anfangsbuchstaben und Zahlenwerte«.<sup>8</sup> Bergmanns Fazit dieser Begegnung: »Warum musste erst dieser furchtbar verdummende Aberglauben kommen,

um das Volk zu erlösen von Buchstaben und Worten? Warum? Warum?»<sup>9</sup>

Ganz anders fünf Jahre später Martin Buber. In seiner *Legende des Baalschem* aus dem Jahre 1908 will er die Berufung des Begründers des Chassidismus auf der Grundlage der alten Quellen neu erzählen. In seiner Einleitung gibt er eine idealisierte Anschauung von der Atmosphäre, in der diese ostjüdische Form der Religion entstanden ist: »Es ist etwas Zartes und Ehrwürdiges, etwas Heimliches und Geheimnisvolles, etwas Ausgelassenes und Paradiesisches um die Atmosphäre des ›Stübels‹, in dem der chassidische Rabbi, der ›Zaddik‹, der ›Gerechte‹, der Heilige, der Mittler zwischen Gott und Mensch, mit weisem und lächelndem Mund das Mysterium und das Märchen austeilt.«<sup>10</sup> Diese rhetorisch überhöhte, zu fünffacher Alliteration sich aufschwingende Beschwörung eines idealen Raumes und seiner vom Zaddik ausgehenden geistigen Ausstrahlung soll dem westlichen Leser eine ihm bis dahin unbekannte Topographie nahebringen, eine paradiesische Heimat, die in der aufgeklärten Welt der Moderne nicht mehr zu finden ist. Im Vergleich mit Bergmanns illusionsloser Schilderung der bedrückend engen Räume voller blasser, unsympathischer Menschen erweist sich Bubers Evokation eines geistlichen Zentrums in Galizien als utopischer Gegenentwurf zur »transzendentalen Obdachlosigkeit« (Georg Lukács) der aufgeklärten Öffentlichkeit seiner Zeit.

Damit ist Martin Buber der erste Westeuropäer, der in den ostjüdischen Legenden eine romantisch verklärte Gegenwelt zur gesellschaftlichen Moderne zu etablieren sucht. Sein Interesse für den Chassidismus entspringt zunächst seiner Enttäuschung über die praktische politische Organisationsarbeit für den Zionismus, die er bisher im Rahmen der »Demokratischen Fraktion« der Jungen und als zeitweiliger Mitarbeiter Theodor Herzls betrieben hatte. Im Jahr 1904 gibt er die aktive Parteiarbeit auf und beginnt, sich in die Überlieferung des Chassidismus zu vertiefen, die er, obwohl seit Kindertagen damit vertraut, jetzt bei der Lektüre des *Zewaot Ribesch*, einer Sammlung von Aussprüchen des Baal-Schem-tow, neu für sich entdeckt. In dem autobiographischen Text *Mein Weg zum Chassidismus* von 1918 hat er diese Lektüre als mystisches Erweckungserlebnis charakterisiert: »Da war es, daß ich, im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr. Urjüdisches ging mir auf, im Dunkel des Exils zu neu bewußter Äußerung aufgeblüht: Die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefaßt. [...] Das Bild aus meiner Kindheit, die Erinnerung an den Zaddik und seine Gemeinde stieg empor und leuchtete mir: ich erkannte die Idee des vollkommenen Menschen. Und ich wurde des Berufs inne, sie der Welt zu verkünden.«<sup>11</sup> Im Mittelpunkt dieser »ekstatischen Konfession« steht das »Nu«, die blitzartige, unvermutete Erleuchtung, die dem Mystiker zuteil wird. In ihr sucht Buber seine Berufung zum Propheten des Judentums und zum Lehrer der Menschheit in Worte zu fassen und zu begründen. Damit schreibt er sich selbst seine Lebensaufgabe zu, der er sich zunächst und vor allem als Nacherzähler der chassidischen Lehrdichtungen und Legenden für die »Welt« – und das heißt zunächst und vor allem für die deutschsprachige Welt – widmet.

Als Buber sein erstes eigenständiges Werk *Die Geschichten des Rabbi Nachman*

publiziert und gleichzeitig zusammen mit seiner Frau Paula die Erzählungen des zweiten, *Die Legende des Baalschemer* arbeitet,<sup>12</sup> ist er damit zu dem zurückgekehrt, was er schon immer als seine eigentliche Berufung angesehen hat, als Dichter sein Volk zu sich selbst zu führen und so dem Judentum die neue alte Identität zu schenken, die es in Diaspora und Assimilation verloren hat. Zugleich aber möchte er dieses neue Judentum der aufgeklärten Öffentlichkeit des Westens bekannt machen. Indem er die chassidischen Lehrreden des Enkels des Baalschem, des Rabbi Nachman von Bratzlav, neu erzählt, schafft er ein eigenständiges dichterisches Werk, das einem allgemeinen deutschsprachigen Publikum zgedacht ist. Er transformiert die ursprünglich mündlich in jiddischer Sprache überlieferten Erzählungen, die nach der Intention ihres Urhebers aggadische, das heißt, in erzählerische Form gekleidete Kommentare der lurianischen Kabbala und des Messianismus sind, in »jüdische Volksmärchen«, deren exotischer Reiz besonders auf die der ostjüdischen Tradition unkundigen westlichen Intellektuellen wirken sollte.

Den hohen Anspruch seiner Dichtung unterstreicht Buber durch die Ausstattung der Erstausgabe des Buches, deren Druckanordnung und Buchschmuck, Zierleisten und Initialen, von dem bedeutenden Buchkünstler Emil Rudolf Weiß geschaffen wurden. In flexibles dunkelgrünes Leinen gebunden und durch Kopfgoldschnitt ausgezeichnet, zeigt sie auf dem Deckel 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 die rote Farbe zusammengebunden sind.<sup>13</sup>

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.«<sup>14</sup> Damit ist mehr gemeint als eine bloße Einfühlung in den Vorgänger. Der Erzähler, der sein Buch mit dem Wörtchen »ich« beginnt, sieht in dem Zaddik den »erste[n] und bisher einzige[n] wirkliche[n] Märchendichter unter den Juden. [...] hier zum erstenmal ist Person, persönliche Intention und persönliche Gestaltung.«<sup>15</sup> Die Märchen dieses Dichters will er fortsetzen, aber nicht im Sinne einer Schülerschaft, sondern im Geiste einer mystischen Identifikation, wie er sie als innersten Kern der kabbalistischen Lehre des Isaak Lurja von der »Metempsychose« begreift: »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.« (MBW 16. S. 65) Mit diesem Satz beschreibt Buber sein eigenes Verhältnis zu dem Vorgänger als eines der mystischen Verbundenheit mit dem ostjüdischen Zaddik. Die jüdische Auffassung von der Tradition als einer durch die Jahrhunderte mit unveränderter Intensität weiterwirkenden Kraft wird hier auf individueller Ebene erneut in ihr Recht gesetzt. Allerdings kann und will Buber sich dabei nicht mehr auf die kanonische

Gesetzestradiation berufen. Vielmehr evoziert er eine untergründige Volkstradition, in die er sich selbst einschreibt, indem er sie dem eigenen Leben und der eigenen Zeit anverwandelt. Wie die Brüder Grimm will er eine bis dahin weitgehend mündliche Erzähltradition für die Welt der Schrift aktualisieren.

Wie sehr ihm die Identifikation mit dem chassidischen Erzähler zur zweiten Natur geworden ist, lässt sich an der Formulierung ablesen, die er ihr in *Mein Weg zum Chassidismus* (1918) angedeihen lässt: »Die ›Geschichte von dem Rabbi und seinem Sohn‹ war die erste, die mir unversehens zum eignen Gedicht gedieh. In den beiden letzten 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 empfing und vollzog ich den Auftrag, ein später Sendling in fremdem Sprachbereich.« (MBW 17. S. 48 f. Kursiv B. W.) Buber sieht sich demnach selber als einen Gerechten und Weisheitslehrer des zwanzigsten Jahrhunderts, als Zaddik, der in der zeitgemäßen Gestalt eines Dichters auftritt und sich dabei der deutschen Sprache bedient.

In einem ersten Teil seines Buches hat Buber unter dem Titel »Rabbi Nachman und die jüdische Mystik« für die mit dem ostjüdischen Leben nicht vertrauten Leser einen einführenden Kommentar geliefert, der ihnen die nachfolgenden Erzählungen erst 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 Zwi, schreibt, – als »eine Entladung der unbekannt Volkskräfte und eine Offenbarung der verborgenen Wirklichkeit der Volksseele« dar. (MBW 16. S. 65 f.)

Die 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 jedoch ihre einzigartige Durchschlagskraft und Wirksamkeit dadurch, dass das »Volk« für Buber nicht – wie in den Träumen der Romantiker oder noch Richard Wagners – 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, der deutschsprachigen Öffentlichkeit aber zugleich als Gegenbild zur herrschenden, der Rationalität und Technik verfallenen Gesellschaftsform der Moderne vorgeführt.

In diesem Sinne ist auch Bubers berühmt gewordene Definition des Chassidismus zu verstehen, die Gershom Scholem noch fünfzig Jahre später zustimmend in *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* zitiert: »Der Chassidismus ist die Ethos gewordene

Kabbala. Aber das Leben, das er lehrt, ist nicht Askese, sondern Freude in Gott.« (MBW 16. S. 66)<sup>16</sup> Das wird hier zunächst und vor allem auf den Einzelnen bezogen, der im Gebet und der freudigen Entdeckung Gottes in der Natur sich selbst findet. Mystik also als eine »höchst realistische Anleitung zur Ekstase«. (MBW 16. S. 66) Diese Bestimmung einer Selbstfindung des Subjekts, die Buber gleichzeitig in den 1909 erschienenen *Ekstatischen Konfessionen* in den mystischen Texten aller Zeiten und Kulturen entdecken zu können glaubt,<sup>17</sup> fasst er als den Weg des in seiner Subjektivität vereinzelt Individuums der Moderne zur Einsamkeit und damit zur Einheit und Einzigkeit auf.

Im Kontext des Chassidismus erscheint sie jedoch paradoxerweise zugleich auf eine Gemeinschaft bezogen. Im Kreise seiner Jünger erscheint der Zaddik als »der Größte, der Reinste, der Tragischste«, (MBW 16. S. 71) der durch sein Vorbild und seine Lehre das einfache Volk zu Gott erhebt und es damit als Gemeinschaft zusammenführt. Der inhärente Widerspruch zwischen dem radikalen Individualismus des Ekstatikers und seiner Funktion als Gründer und geistiger und emotionaler Mittelpunkt einer Gemeinde wird allerdings von Buber nicht aufgehoben, sondern nur historisch als Ursache der Entartung des Chassidismus relativiert: »Der Zaddik machte die chassidische Gemeinde reicher an Gottessicherheit, aber unendlich ärmer an dem einzig Wertvollen: dem eigenen Suchen und Eifern.« (MBW 16. S. 70)

Für Rabbi Nachman waren seine Geschichten die »Kleider«, in die er seine Lehre hüllte, (MBW 16. S. 86) während Buber seine Texte im Rückblick als »eigengesetzliche Dichtung aus überlieferten Motiven« bezeichnet. (MBW 17. S. 49) 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 beginnt, seinen Jüngern in dem Moment Geschichten zu erzählen, als seine Hoffnung auf ein unmittelbar bevorstehendes Kommen des Messias, an dem er mitwirken könnte, sich 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 aufrechtzuerhalten.

Seine mündlichen Erzählungen sind von einem seiner Schüler, Nathan ben Naftali von Nemirow, 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 Kommentarteil die traditionellen, bisher nur in hebräischsprachigen Einzelpublikationen vorliegenden Deutungen für den heutigen Leser zusammenfasst und zugänglich macht.<sup>18</sup>

In der Erstausgabe der Geschichten des Rabbi Nachman von 1815 sind die