

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 47 (1991)

Artikel: "Erzähle mir eine Geschichte und du wirst am Leben bleiben" oder:
Was ist chasidisches Erzählen?
Autor: Cunz, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960809>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Erzähle mir eine Geschichte und du wirst am Leben bleiben» oder Was ist chasidisches Erzählen?»¹

von Martin Cunz

Die Formulierung im Titel des Themas ist ein Zitat. Ich verdanke es dem israelischen Autor David Grossmann: Ein alter Mann, der früher Geschichten für Kinder schrieb, gerät in ein Vernichtungslager. Dort erhält er als Geschichtenerzähler von den Mitgefangenen den Spitznamen «Scheherazade», in Anlehnung an die Prinzessin aus *Tausend und eine Nacht*, welche dank ihrer Fähigkeit, dem König Geschichten zu erzählen, am Leben bleibt. Der Mann muss jeden Abend zum Lagerkommandanten gehen, um auch ihm eine eigens für ihn erfundene Geschichte zu erzählen. Wassermann, so heisst der Alte, weigert sich zuerst. Er könne nicht mehr. «Du kannst nicht?», brüllt der Kommandant. «Wer kann dann? Ich vielleicht? Hör gut zu, Scheherazade, ich gebe dir eine einzigartige Gelegenheit zu zeigen, dass du deinen Namen verdienst: Erzähle mir eine Geschichte und du wirst am Leben bleiben!»²

Geschichten erzählen, um am Leben zu bleiben. Darum geht es auch beim chasidischen Erzählen. Chasidische Erzählungen sind nicht einfach harmlose und unterhaltsame Geschichten, die heute gerne auch von Christen benützt werden, um eine Predigt lebendiger oder einen Vortrag unterhaltsamer zu machen. Sicher, chasidische Geschichten wollen die Zuhörer auch unterhalten, aber das allein erklärt die Anziehungskraft, mit der sie weit über die Grenzen des Judentums hinaus wirken noch nicht. Als Überlieferer und Nacherzähler dieser Geschichten spielt Martin Buber sowohl bei Juden als auch bei Christen eine grosse Rolle. Er hat die Welt des Chasidismus einem westlichen jüdischen und christlichen Lesepublikum seit Beginn dieses Jahrhunderts bekannt gemacht, und zwar auf seine eigene, bubersche Weise, die später von der wissenschaftlichen Erforschung des Chasidismus kritisiert wurde. Sie hat heute in den Schriften Elie Wiesel's auch eine gewissen Konkurrenz erhalten. Chasidismus ist für viele wesensgleich mit seinen Geschichten. Er ist aber mehr als das. Er hat als eine Bewegung, die mitten in der Zeit der europäischen Aufklärung aus den jahrhundertealten Tiefen der jüdischen Mystik aufgebrochen und zur Entfaltung gekommen ist, das Judentum bis heute in vielerlei Hinsicht geprägt. Dazu gehören Liturgie und Brauchtum, aber auch ein bestimmtes osteuropäisch-jüdisches Lebensgefühl, das sich in jiddischen Liedern, Redewendungen, Geschichten, Speisen u.a.m. zum Teil nostalgisch äussert. Dazu gehören auch chasidische Geschichten. Nur ist das Wesen echter cha-

* Martin Cunz, Etzelstrasse 19, CH-8038 Zürich.

sidischer Geschichten nicht nostalgisch. Sie trauern einer verschwundenen und unzurückholbaren Welt nicht nach, sondern sie bilden eine Brücke zu dem in der Zeit nicht mehr Erreichbaren und machen es als Erzählungen im Heute zugänglich und wirksam.

Aber was ist denn nun chasidisches Erzählen? Wie könnte man das besser erklären als mit einer chasidischen Geschichte, und zwar mit der vielleicht bekanntesten chasidischen Geschichte überhaupt, die den Vorgang des Erzählens selbst reflektiert!:

“Wenn der Baal-Schem etwas Schwieriges zu erledigen hatte, irgendein geheimes Werk zum Nutzen der Geschöpfe, so ging er an eine bestimmte Stelle im Walde, zündete ein Feuer an und sprach, in mystische Meditationen versunken, Gebete – und alles geschah, wie er es sich vorgenommen hatte. Wenn eine Generation später der Maggid von Meseritz dasselbe zu tun hatte, ging er an jene Stelle im Walde und sagte: «Das Feuer können wir nicht mehr machen, aber die Gebete können wir sprechen» – und alles ging nach seinem Willen. Wieder eine Generation später sollte Rabbi Mosche Leib aus Sassow jene Tat vollbringen. Auch er ging in den Wald und sagte: «Wir können kein Feuer mehr anzünden, und wir kennen auch die geheimen Meditationen nicht mehr, die das Gebet beleben; aber wir kennen den Ort im Walde, wo all das hingehört, und das muss genügen.» – Und es genügte. Als aber wieder eine Generation später Rabbi Israel von Rischin jene Tat zu vollbringen hatte, da setzte er sich in seinem Schloss auf seinen goldenen Stuhl und sagte: «Wir können kein Feuer machen, wir können keine Gebete sprechen, wir kennen auch den Ort nicht mehr, aber wir können die Geschichte davon erzählen.» Und – so fügt der Erzähler hinzu – seine Erzählung allein hatte dieselbe Wirkung wie die Taten der drei anderen.”³

Was wir hier vor uns haben, ist nicht ein Stück fälschlich so genannter «narrativer Theologie». Hier wird eigentlich nicht Theologie in Form einer Geschichte geboten. Heutige narrative («erzählende») Theologie hat das Missverständnis aufkommen lassen, Erzählen sei einfach eine andere, sog. unintellektuelle Methode, um Inhalte des Glaubens zu vermitteln und zu erklären, nachdem andere, rein theoretische Methoden zu scheitern drohten oder bereits gescheitert seien. Als ob die oben zitierte Geschichte nicht eminent theoretisch wäre! Das Missverständnis besteht, genauer gesagt, in der Annahme, die Erzählung beinhalte eine Botschaft, etwas Wesentliches oder gar ein in sie hineinprojiziertes Lebensgefühl, das grundsätzlich auch ohne Geschichte zu vermitteln wäre – eine Reduzierung auf die Allegorie und auf die Metapher also. Es gibt zwar chasidische Geschichten, die auch Allegorien sind, aber die vorliegende Geschichte ist mehr als eine Allegorie oder eine Metapher, die für etwas drittes steht. Sie verträgt im Grunde genommen die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt oder zwischen Geschichte und Botschaft nicht. Die Botschaft dieser Geschichte ist die Geschichte selbst! Sie spricht für sich selbst und bedarf eigentlich der Erklärung nicht. Wenn wir im folgenden dennoch daran gehen, einiges davon zu erklären und darüber nachzudenken, verlassen wir gleichzeitig die Geschichte selbst. Wir begeben uns von der Ebene der Erfahrung des unmittelbar Erzählten und Gehörten weg auf die Ebene der Abstraktion. Wir verlagern das Gewicht vom erzählten Glauben auf den er-

klärten Glauben. Diesen Weg des Verstehens müssen wir jedoch machen, wenn wir zum Erzählen und damit, wie Scheherazade in *Tausend und eine Nacht* und in David Grossmanns Roman, zum Leben zurückfinden wollen.

Was geschieht, wenn einer eine Geschichte erzählt? Nicht nur chasidische Geschichten, auch Volksgeschichten, Familiengeschichten, Kriegsgeschichten, Reisegeschichten, Liebesgeschichten, die nichts mit Chasidismus und Judentum zu tun haben? Walter Benjamin hat in seinem Essay über den russischen Erzähler Nikolai Lesskow *«Der Erzähler»* den Vorgang des Erzählens genau beschrieben: «Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören.» Und Benjamin stellt fest, «dass es mit der Kunst des Erzählens zu Ende geht. Immer seltener wird die Begegnung mit Leuten, welche rechtschaffen etwas erzählen können. Immer häufiger verbreitet sich Verlegenheit in der Runde, wenn der Wunsch nach einer Geschichte laut wird. Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräusserlich schien, das Gesichertste unter den Sicherem, von uns genommen würde. Nämlich *das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen.*»⁴

Bleiben wir zunächst bei der Grundaussage Benjamins: Geschichtenerzählen ist «das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen.» Dies könnte leicht verwechselt werden mit dem heute von der «Selbsterfahrung» geprägten schlichten Äussern von Gefühlen. Wir machen heute oft die entleerende Erfahrung, dass Erfahrungen ohne Geschichten bleiben. Aber «man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, «sagt Max Frisch in seinem Roman *«Mein Name sei Gantenbein»*. Erfahrungsaustausch als reiner Gefühlsaustausch. Das scheint lebendig zu sein, ist aber steril weil ohne eigene oder fremde Geschichte, in der ich meine oder ein anderer seine Erfahrung wiedererkennen kann. Ich habe den Verdacht, dass wer, etwas verkürzt gesagt, nichts zu sagen hat, seine Gefühle mitteilt. Die Abnahme des einen scheint proportional zur Zunahme des andern zu stehen. Die Glaubensgemeinde steht als Überlieferungsgemeinschaft in Gefahr, zur Selbsterfahrungsgruppe zu verkommen. Die Autorität, die dem Erzähler eignete und mit der die Zuhörer rechneten, weil sie sich in seinen Geschichten wiedererkannten, ist abhanden gekommen. Im Kreis der modernen Selbsterfahrungsgruppe zerrinnt die geäußerte Befindlichkeit im wohlwollenden Vergessen und die Austauschenden bleiben einsam. Die «Runde» des Erzählens stiftet dagegen Gemeinschaft, und zwar nicht bloss unter den augenblicklich Zuhörenden. Die Früheren und die Späteren und die zur Zeit Abwesenden sind unsichtbar, aber umso wirksamer mit dabei. Erzählen ist überlieferungsmächtig. Es geht in die Erinnerung ein. «Die Erinnerung stiftet die Kette der Tradition, welche das Geschehene von Geschlecht zu Geschlecht weiterleitet.»⁵ Die Erzählrunde par excellence ist der Seder am Pesachfest, wo in jeder Zukunft der Sohn neu fragt und die antwortende Erzählung das Wir der Generationen stiftet: «Nicht unsere Väter allein hat der Heilige, gelobt sei Er, erlöst, sondern auch uns mit ihnen.»⁶

Auch chasidische Erzählungen haben diesen «haggadischen», d.h. erzählend-überlieferungsstiftenden Charakter. Zwei Erfahrungen, welche die oben zitierte Geschichte mitteilt, möchte ich hier kurz andeuten: Die erste ist die, dass dort wo die Kunst des Erzählens geübt wird, immer ein Mensch oder Menschen im Mittelpunkt stehen. Der Mensch bietet Gewähr dafür, dass Geschichte geschieht und

somit Geschehenes, von oder an Menschen Vollbrachtes, erzählt werden kann. Sprachlich stehen das deutsche und das hebräische Begriffspaar «geschehen» – «Geschichte» und *ʿasa* («tun») – *maʿasse* («Tat») und «Geschichte» im Sinne von «Erzählung») analog zueinander. Wo mit einem Menschen wirklich etwas geschieht oder von ihm getan wird, da entsteht Geschichte und da entstehen Geschichten. So steht im Mittelpunkt auch dieser wie übrigens wohl jeder chasidischen Geschichte ein Mensch: der *Zaddiq*, der «Gerechte». Das kann ein ganz gewöhnlicher Mensch aus dem Volk sein, wie der Baal Schem, der durch seine Tat zur «Geschichte» wird.

Eine zweite Erfahrung besteht darin, dass dieser Mensch im Mittelpunkt nicht in erster Linie spricht, sondern etwas tut. Er vollzieht eine Geste. Die dazugehörigen Worte – in unserem Fall das Gebet – werden nicht überliefert. Es gibt eine grosse Zahl von chasidischen Geschichten, die zitatlos, um der Geste willen erzählt werden. Von einem Mann wird erzählt, er habe gesagt: «Ich bin nicht zum Maggid von Meseritz gegangen, um Tora von ihm zu lernen, sondern um zu sehen, wie er seine Schuhbänder knüpft.»⁷ Gerschom Scholem sagt dazu: «Die Lehre ist ganz in Persönlichkeit verwandelt...Der Zaddik ist selber Tora geworden. Nicht mehr sein Wissen, sondern sein Dasein verleiht ihm religiösen Wert. Seine Person ist ganz und gar lebendig gewordene Tora.»⁸ Die Geste des Schuhbindens wird für den Besucher zur Tora, und das kann man weitererzählen! Wir finden einen ähnlichen Vorgang in den Evangelien des Neuen Testaments, und zwar bei bestimmten Gesten Jesu, der als «Gerechter» ebenfalls die Mitte der Erzählung bildet, z.B. die Geste des Brotbrechens, die in der nachneutestamentlichen Überlieferung zur Mitte und zum Ausgangspunkt der Erzählung vom Tod und von der Auferweckung Jesu wurde, allerdings mit dem Unterschied, dass die Geste bis heute nachvollzogen wird.

Die Geste ist in unserer chasidischen Geschichte – wie übrigens auch in den Jesusgeschichten – etwas Heilendes, Heilsames, Heilbringendes, sie ist, kabbalistisch gesprochen, ein *Tiqqûn*, d.h. sie bewirkt Wiederherstellung, Zurückführung zum Ganzen, das auseinandergerissen ist. Die Zentralität der Geste im Prozess der Wiederherstellung einer durcheinandergeratenen Welt findet in einer Erzählung Rabbi Nachmans von Brazlaw (1772-1810) einen sehr anschaulichen Ausdruck. Es ist die Geschichte «*Vom Königssohn und vom Sohn der Magd, die vertauscht wurden.*»⁹ Wie der Titel sagt, werden in der Geschichte ein Königssohn und der Sohn einer Magd kurz nach der Geburt von der Hebamme vertauscht, «um zu sehen, was sich daraus wohl ergeben würde.»¹⁰ Die Geschichte endet damit, dass der zum Knecht gewordene und vom falschen König aus Angst verstossene Königssohn in einem andern Land die Königswürde zurückerlangt, indem er sich kluger und weiser als alle seine Fürsten erweist. Die letzte Prüfung, die ihm auferlegt wird, besteht darin, dass er die Bedeutung des Thrones des vormals herrschenden Königs und der anderen Gegenstände um den Thron herum erkenne. Der frühere König hatte nämlich wohlweislich alles «so verstellt, dass niemand verstünde, was er meinte, bis ein aussergewöhnlich kluger und weiser Mensch kommen würde, der dieses versteht und alles so einzurichten weiss, wie es gemeint war.»¹¹ «Er sah genauer hin und bemerkte, dass oben am Thron eine kleine Rosette fehlte...Er sah sich weiter um und erblickte die kleine Rose, die

oben am Thron fehlte, unten am Thron. Von dort unten musste man sie herausnehmen und oben einsetzen»¹² – dann würden alle Dinge die in ihnen verborgene, ursprüngliche Melodie zu spielen beginnen. Das gleiche galt für die andern Gegenstände im Raum. Man musste sie nur «ein wenig von der Stelle...rücken», an der sie standen. «Alle müssen von ihrem Platz verrückt werden...Er befahl, dass alles so geordnet werde, wie es sein soll.»¹³

In der erlösten, «wiederhergestellten» Welt wird «alles...sein wie hier – nur ein ganz klein wenig anders.» Dieses Diktum, dessen Autorschaft Gerschom Scholem für sich in Anspruch nahm,¹⁴ könnte nicht nur von Rabbi Nachman selbst stammen, sondern auch von Franz Kafka, dem Meister im Erzählen von Gesten. Die Erlösung der Welt ist ihre Zurechtrückung, und zwar in einem kleinen, kaum merklichen Ruck oder in einer kaum wahrnehmbaren Veränderung, wie wenn in einem Zimmer ein schief hängendes Bild geradegerückt wird. Es genügt, die Dinge an ihren ursprünglichen Platz zurückzubringen, um den unheilvollen «Tausch» rückgängig zu machen. Erlösung ist Zurücktauschen von Vertauschtem.

Es wäre höchst anregend, die bisherigen religiösen und säkularen messianischen Hoffnungen und die Versuche ihrer Verwirklichung im Bereich der jüdisch-christlichen Überlieferung unter dem Aspekt der Anschauung vom *Tiqqûn* («Wiederherstellung») zu betrachten. Der Rahmen dieser Hoffnungen ist ja immer sehr weit gesteckt. Es muss darin «alles» neu werden, indem «alles» geändert oder verwandelt wird. Wenn wir beim Bild des Thrones in der Geschichte Nachmans bleiben, so muss in diesen Erlösungshoffnungen ein neuer Thron her, indem der alte Thron gestürzt wird. Neue «Strukturen» sind nur unter Beseitigung der alten möglich. Das Erlösungsmodell des *Tiqqûn* ist dagegen weder revolutionär noch reformerisch, sondern es ist restaurativ, wenn man darunter die Wiederherstellung des Zustandes der Welt vor dem unheilvollen Tausch, durch den die Welt verrückt wurde, versteht. Hier kehrt alles zum alten paradiesischen Guten zurück, das zugleich das Gute der eschatologischen Vollendung ist, und zwar dadurch, dass lediglich «etwas» verändert wird! Der *Tiqqûn* verändert zwar «alles», aber er tut es nur durch das Zurechtrücken eines Details im Bestehenden, nicht indem er das Bestehende vernichtet. Das Bestehende beginnt zu «stimmen», es findet zu seiner ursprünglichen Harmonie («Melodie») zurück, wenn «etwas» – die Rosette am Thron – an seinen ersten Ort zurückversetzt wird. Was aber ist dieses Detail, das, an seinen Ort zurückversetzt, alles verändert?

Nachman und die Überlieferung, aus der er schöpft, sagen es nicht. Aber Nachman hält es als Geschichte fest. Indem er die Geschichte von der universalen Wiederherstellung erzählt, ist sie nicht nur bildlich, symbolisch oder metaphorisch, sondern als *Ma'asse* («Tun»), d.h. im Vollzug des Erzählens gegenwärtig. So wie die Geschichte vom Baal Schem, der in den Wald ging, Feuer anzündete und betete, in der Gegenwart des Erzählenden und der Zuhörenden bewirkt, was einst in der Vergangenheit getan wurde, so bewirkt die Geschichte vom vertauschten Prinzen, der die Rosette am Königsthron an die richtige Stelle rückt, in der Gegenwart der Erzählgemeinschaft, was in der Zukunft geschehen wird.

Ich glaube, dass dies das chasidische Erzählen in seinem Kern trifft. Erzählen heisst Erlösen. Weil Erzählen nicht Ersatz oder Nachahmung für die Geste

des Gerechten ist, erlöst es erstens die erzählte Geste selbst vom Zwang der Wiederholung und Nachahmung bzw. der Vorwegnahme. Die Überlieferungsgemeinschaft ist ihrer ohnehin nicht mehr oder noch nicht mächtig. Zweitens erlöst das Erzählen das Erzählte von seiner Herabwürdigung zur Motivation eines neuen Tuns, das seine Wurzeln nicht in sich selbst hat. Drittens erlöst das Erzählen sich selbst davon, als bloße Vermittlung von Inhalten oder Botschaften herzuhalten, also blosses Instrument zu sein. Und viertens erlöst das Erzählen zu einem bewegenden Tun, das seine Wurzeln in sich selbst hat und das deshalb fähig ist, Wiederherstellung, *Tiqqûn* im Heute zu bewirken. Denn auch das Erzählen hat seine Wurzeln in sich selbst. Es ist, genauso wie die erzählte Tat, eine eigene Geste, nur in verwandelter, eigenständiger Gestalt, und zwar als Sprache. Auch sie hat ihre Quelle in sich selbst. Die Erzählung hat ihre eigene Würde, ihr eigenes Wesen und ihre eigene Wirkung.

Walter Benjamin schrieb im Juli 1916 an Martin Buber über das Schreiben die folgenden, auch das Erzählen erhellenden Sätze: «In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschliessen ihrer Würde und ihres Wesens tun. Und wenn ich von anderen Formen der Wirksamkeit...hier absehe, so erscheint es mir immer wieder, dass die kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache die uns gegebene und nächstliegende Form ist, innerhalb der Sprache und insofern durch sie zu wirken...Mein Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens ist: hinzufügen auf das dem Wort versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Macht sich erschliesst, kann der magische Funke zwischen Wort und bewegender Tat überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich wirklichen ist. Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur wahren Wirkung. Ich glaube nicht daran, dass das Wort dem Göttlichen irgendwo ferner stünde als das wirkliche Handeln, also ist es auch nicht anders fähig, ins Göttliche zu führen als durch sich selbst und seine eigene Reinheit. Als Mittel genommen wuchert es.»¹⁵.

Auf die Geschichte vom Baal Schem angewandt heisst das, dass sie nicht die Geschichte eines Niedergangs ist, sondern einer «Verwandlung, die so tief ist, dass vom Mysterium schliesslich nur noch die Geschichte übrigbleibt,» wie Scholem im Anschluss daran bemerkt.¹⁶ «Übrigbleiben» könnte leicht als «Überbleibsel» missverstanden werden. Nein, was «übrigbleibt», was über die erzählte Tat hinaus bleibt, ist etwas Neues, Eigenes als Frucht der Verwandlung. Benjamin beschreibt die Verwandlung als «Elimination des Unsagbaren», und zwar in der Sprache, durch die nun gewirkt wird. Er meint damit nicht den Rückzug in ein geschichtsloses «Sprachgeschehen», Sprachspiele in einer hermetisch verschlossenen Kristallkugel. Die «kristallreine Elimination des Unsagbaren» ist im Gegenteil ein «sachlicher», d.h. aufklärerischer und damit «hochpolitischer» Vorgang. «Elimination des Unsagbaren» heisst: das unsagbare Mysterium aus der Sprache, aus dem Erzählen wirklich auszugrenzen, nicht so tun als ob man es durch das Sprechen «vermitteln» könnte. Das Sprechen ist dazu nicht nur nicht in der Lage, sondern es kann auf diese vergebliche Mühe fröhlich verzichten, weil es eine eigene Würde und ein eigenes Mysterium in sich hat. Aber paradoxerweise führt nun

gerade dieser Prozess der «Elimination des Unsagbaren» mitten hinein in «das dem Wort versagte», in die «Sphäre des Wortlosen», das sich jenseits des Sprechens und Erzählens «in unsagbar reiner Macht...erschliesst». Aus dem Paradox der Un-mittelbarkeit zwischen dem ausgegrenzten Unsagbaren und dem in der Sprache Sagbaren «kann der magische Funke zwischen Wort und bewegender Tat überspringen», d.h. kann die Geschichte das gleiche bewirken wie die erzählte Tat. Den Satz Benjamins: «Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur wahren Wirkung» gilt es für unser Thema in seiner ganzen Tiefe zu bedenken. Beide Erzählungen, sowohl jene vom Baal Schem als auch jene vom vertauschten Königssohn, zielen «in den Kern des innersten Verstummens [dessen, was weder sagbar noch tubar noch nachahmbar ist] hinein» und sie bewirken dort gleichsam eine Kernexplosion, welche die Energie des Unsagbaren auf unerwartete Weise nun doch freisetzt. Das in der Erzählung Sagbare «bewirkt» den *Tiqqûn*, die Wiederherstellung, weder als Nachahmung noch als Vorwegnahme, die ein Tun als ob wäre, das man ohnehin nicht einlösen kann, sondern als realen Prozess im Jetzt und Heute. So wird der Erzähler zum *Zaddîq* in der unerlösten Gegenwart. Die Briefstelle Benjamins erhellt somit den letzten Satz seines bereits zitierten Essays «*Der Erzähler:*» «Der Erzähler ist die Gestalt, in welcher der Gerechte sich selbst begegnet.»¹⁷ Der Held der Geschichte, der «Gerechte», sei es der in der Vergangenheit unerreichbare und unnachahmbare Baal Schem, sei der in der Utopie verklärte Königssohn Nachmans, begegnen sich selbst in dem, der ihre Geschichte erzählt. Er setzt die Energie jetzt frei, die in ihrem Tun vergangen oder zukünftig schlummert. Die unerreichbaren Helden sind damit nicht etwa gegenwärtig im Erzähler und sie wirken auch nicht durch ihn, sondern sie erkennen sich selbst in ihm, und zwar nicht wie in einem Spiegel, sondern in einem anderen, selbständigen Gegenüber, das in der Geste des Erzählens seine Wurzeln in sich selbst hat.

Kein anderer Vertreter der chasidischen Bewegung hat diese Zusammenhänge deutlicher gesehen und auch praktisch erprobt als Rabbi Nachman von Brzylaw. Als Urenkel des Baal Schem Tov 1772 in Miedzyborz (heutige westliche Ukraine) geboren und 1810 erst 38-jährig an Tuberkulose gestorben, war Nachman mit dem Anspruch aufgetreten, seiner Generation einen absolut neuen Weg zu zeigen, einen Weg, der gleichzeitig der uralte Weg der Vorzeit war. Was Nachman an den Trägern der Religion, die meisten chasidischen Führer inbegriffen, mit Erschrecken sah, war, dass sie nur noch belehrten, moralisierten und sich durch Imitation früherer grosser Gestalten als populäre Wunderrabbis feiern liessen. Er nannte sie «Lügendzaddîqîm» und hatte sich deshalb mit fast allen von ihnen verkracht. Nachman hat so viel Selbstkritik aufgebracht, dass er die Gefahr des Tun als ob, des unechten Zaddîq-Seins auch an sich selbst witterte. Er wehrte sich deshalb vehement dagegen, ein neuer Baal Schem Tov zu werden dadurch dass er sich, scheinbar arrogant, über seinen Urgrossvater erhob. Nachman sah auch, dass sogar die Tora, das Heiligste und die verborgene Grundlage der Welt, stumpf geworden war. Sie griff nicht mehr, wenigstens in der traditionellen Lehrweise, nicht einmal mehr in seiner eigenen, die er doch für so hoch und erhaben hielt. Sie drohte zum frommen Lebensrahmen zu verkommen. Nachman sah ferner mit Schrecken die Gefahr der um sich greifenden Aufklärungsbewegung in

Russland, in deren Gefolge die Juden seiner Meinung nach nicht nur die traditionelle Lebensweise, sondern letztlich ihre Geschichte verlieren würden. Die Welt kann, so Nachman, nicht durch Lehren und Systeme, nicht durch Theologie und Moral, wenn diese zu «besserem Handeln» motivieren sollen, ja nicht einmal durch Gott gerettet werden, wenn man darunter einen *deus ex machina* versteht, der die Menschheit aus der selbstgemachten Katastrophe zieht. Die Welt wird wieder heil durch Menschen, die Gott gleichsam zu Hilfe kommen, indem sie ihr den kleinen Ruck geben, der sie, wie wir sahen, wiederherstellt.

Nachman hat in diesem erlösenden, wiederherstellenden Vorgang sich selbst eine entscheidende Rolle zugemessen. Er nannte sich gegen die «Lügenzaddîqîm» den «Zaddîq der Generation» oder den «wahren Zaddîq». Das hohe Selbstbewusstsein Nachmans durchlief in seinem kurzen und sehr bewegten Leben mehrere Phasen. Uns interessiert im Blick auf unser Thema besonders die letzte Lebensphase, in der Nachman zum Geschichtenerzähler wurde. Vor allem als das ist er ja in das Bewusstsein der Nachgeborenen eingegangen. Dem Geschichtenerzählen ging im Leben Nachmans eine Zeit akuter messianischer Naherwartung voraus, die er an seinen 1805 geborenen Sohn Schlomo Efrayim geknüpft hatte. Dieser starb jedoch gut einjährig, wodurch für Nachman der Ablauf des Kommens des Messias gestört war. Nachman gab alle messianischen Bemühungen und Spekulationen auf, er liess alles diesbezüglich Geschriebene verbrennen. Der Messias liess sich nicht herbeiziehen. Hätte er sich weiterhin ausdrücklich messianisch betätigt, wäre das ganze zur gefährlichen Farce, zum Tun als ob geworden. Das Beispiel des vor einem Jahrhundert gescheiterten falschen Messias Sabbatai Zvi und seines Epigonen Jakob Frank stand ihm dabei lebendig vor Augen.¹⁸

In dieser Situation hat Nachman Geschichten zu erzählen begonnen. In ihnen «eliminiert» er im oben beschriebenen benjaminschen Sinne das Unsagbare, aber auch das Unvollziehbare. Er tut es jedoch nicht im Sinne einer Verinnerlichung gescheiterter Hoffnungen, wie Arthur Green, der Biograph Nachmans, meint,¹⁹ sondern als Veräusserlichung, ja Profanierung des unsagbaren und unvollziehbaren Mysteriums in profanen Geschichten. Mit ihnen zielt er «in den innersten Kern des Verstummens» (s. oben) des kommenden Messias und bringt ihn dadurch zum Reden und zum Handeln. In diesem Sinne ist das Diktum Nachmans zu verstehen: »Durch Geschichten (*Sippûrê Ma'assiyôt*) der Zaddîqîm führt man das Licht des Messias in der Welt weiter und man verdrängt viel Finsternis und Not aus der Welt.«²⁰

«*Ich wel schojn onhejben maisses derzejlen*» (»Ich will beginnen, Geschichten zu erzählen«) Dieses an sich gewöhnliche Wort Nachmans während seiner Fahrt nach Nawricz im Sommer 1806 wird vom Schreiber und Biographen Nachmans, Nathan von Nemirów, an mehreren Stellen als eines der teuersten und heiligsten Worte des Meisters überliefert.²¹ Nathan fügt dem deutend hinzu: «Da es euch [den Schülern Nachmans] nicht hilft, zu Gott durch heilige Belehrungen und Gespräche und dergleichen mehr umzukehren, womit er [Nachman] sich sein ganzes Leben abgemüht hatte..., beginnt er sich mit Geschichten zu beschäftigen.»²² Nachman, der so sehr an die Lehre und ihre Wirkung, auch durch sein eigenes Lehren geglaubt hatte bis dahin, dass er durch zwei seiner Schüler an verschiedenen Orten Manuskriptseiten seiner eigenen Lehrvorträge deponieren liess, um da-

mit das Kommen des Messias zu beschleunigen, sieht die Nutzlosigkeit der Lehre im Blick auf das «Unsagbare» und Unvollziehbare ein. Die Lehre «motiviert» den Messias nicht zu kommen! Etwas später, am jüdischen Neujahrsfest 1806, äussert er sich darüber in einem Lehrvortrag deutlicher, dem er Ps 119,126 zugrunde legt: «Es ist Zeit zu handeln für den Herrn, man hat deine Tora gebrochen.»²³ Nachman spielt mit dem Wort «handeln» (*la^cassôt*), das auch dem hebräischen Wort für «Geschichte» (*ma^casse*, pl. *ma^cassiyôt*) zugrunde liegt. Der Psalmvers kann dann so interpretiert werden: «Es ist Zeit zu handeln» (*la^cassôt*), d.h. Geschichten (*ma^cassiyôt*) zu erzählen «für den Herrn, man hat deine Tora gebrochen.» Für Gott handeln, und das heisst wohl auch am Kommen des Messias zu arbeiten, heisst für Nachman jetzt Geschichten erzählen. Dieses Handeln für Gott bedeutet für Nachman, dass er die traditionelle Lehrweise zwar nicht aufgibt, sie aber an ihren Platz verweist, und zwar einen vielleicht vorübergehend zweiten Platz, und zwar um der Erfüllung der Tora willen. Nachman kann sich damit auf die rabbinische Deutung von Ps 119,126 berufen: «Man bricht die Tora, weil es an der Zeit ist, für Gott zu wirken.»²⁴ Raschi bringt dazu das Beispiel Elias, der auf dem Karmel opferte (was von der Tora nicht erlaubt war), um den Namen Gottes zu verherrlichen. Genauso greift Nachman auf Geschichten zurück, die nicht in der Tora stehen, ja die «älter» sind als sie, Märchen und Mythen der Völker. Er nennt sie «Geschichten der früheren Jahre», welche der Quelle des «Alten der Tage», der göttlichen Urpotenz der Kabbala, fliessen.» Durch die Geschichten des wahren Zaddîq kann man die Menschen aus dem Schlaf aufwecken, in dem sie ihr Leben zubringen.»²⁵ Auch Geschichten sind Tora, «zu lehren und zu tun». Sie haben die besondere Eigenschaft zu heilen und damit die Menschen wiederherzustellen. Sie tun es, indem sie mit scheinbar torafremden Worten und Bildern nicht nur «in den Kern des innersten Verstummens hinein» zielen, sondern zugleich das unsagbare Geheimnis des «Alten der Tage», also eigentlich Gottes selbst, aktivieren.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die Erzähltheorie Rabbi Nachmans in ihrer ganzen Breite darzulegen. Nur dies eine: Nachman verhält sich als Geschichtenerzähler wie der vertauschte Königssohn in der oben erwähnten Geschichte, der die Rosette am Thron an die richtige Stelle setzt. Nachman steht vor dem Sagen- und Erzählgut der Völker, nicht nur des jüdischen Volkes, wie der Königssohn vor dem Thron. Er sieht seine Aufgabe darin, sie zu ordnen. «Bevor er die erste Geschichte erzählte, sprach er: In den Geschichten, welche die Leute erzählen, gibt es viele verborgene und hohe Dinge. Aber sie wurden beschädigt, denn es fehlt darin sehr viel. Sie wurden auch durcheinander gebracht und man erzählt sie nicht in der richtigen Ordnung.»²⁶ Nachmans Erzählen ist zunächst der *Tiqqûn*, die Wiederherstellung des Erzählgutes der Völker, in dem die göttliche Urpotenz ungeordnet vorhanden ist. Richtig erzählt bringen sie dann Ordnung in den «Kern des Verstummens». Sie rücken den Königsthron der göttlichen Anwesenheit auf Erden zurecht und ermöglichen so dem König der Könige das Regieren. Nachmans Geschichten sind das Zeugnis davon, dass die Heilung der Dinge in den Dingen selbst liegt. Man muss sie nur auseinandernehmen und neu zusammensetzen. Nachman will mit seinen verrückt erscheinenden Geschichten eine tatsächlich ver-rückte Welt vom Äussersten bis ins Innerste, Unsagbare

hinein zurechtrücken und heilen. Er gibt den Erfahrungen, den eigenen und denjenigen seiner Zeitgenossen und Nachgeborenen Geschichten, da man mit Erfahrungen, die ohne Geschichten bleiben nun einmal nicht leben kann. Nachmans Geschichten sind das eindrucklichste Beispiel chasidischen Erzählens als ein Erzählen gegen den Tod. Auch er ist Scheheharaze, der Geschichten erzählt, um am Leben zu bleiben und die Zuhörer und Leser am Leben zu erhalten. Er gleicht damit jenem Arzt, der einen verrückten Königssohn heilte, der von sich behauptete, er sei ein Truthahn:

“Es geschah einmal, dass der Königssohn in Wahnsinn verfiel und behauptete, er sei ein Truthahn. Als Truthahn hatte er den Drang, nackt unter dem Tisch zu sitzen und Krumen und Knochen aufzulesen. Alle Ärzte verzweifelten an der Aufgabe, ihm zu helfen und ihn davon zu heilen. Der König war darüber in grosser Sorge. Bis ein Weiser kam und ankündigte: «Ich nehme es auf mich, ihn zu heilen.» Er zog sich ebenfalls nackt aus und setzte sich unter den Tisch neben den Königssohn und pickte mit ihm nach Krumen und Knochen. Der Prinz fragte ihn: «Wer bist du und was suchst du hier?» Er antwortete: «Und was suchst du hier?» Der Prinz sagte ihm: «Ich bin ein Truthahn.» «Und ich», sagte der Weise, «bin auch ein Truthahn.» So sassen die zwei dort einige Zeit zusammen, bis sie sich aneinander gewöhnt hatten. Dann, auf ein Zeichen des Weisen, warf man ihnen Hemden hinunter. Da sagte der Truthahn-Weise zum Königssohn: «Du denkst, dass ein Truthahn nicht in einem Hemd gehen kann? Man kann ein Hemd tragen und trotzdem Truthahn sein.» Und beide zogen sich Hemden an. Nach einiger Zeit gab er wieder ein Zeichen, und man warf ihnen Hosen hinab. Und der Weise sagte dem Prinzen wie oben: «Du denkst, dass man in Hosen kein Truthahn sein kann? usw.» Bis sie die Hosen anzogen und alle anderen Kleidungsstücke. Und später gab er wieder ein Zeichen, und man reichte ihnen menschliche Nahrung vom Tisch hinunter. Und er sagte ihm: «Du denkst, wenn man gute Speisen isst, sei man schon kein Truthahn mehr? Man kann essen und auch Truthahn sein.» Und sie assen. Danach sagte er: «Du denkst, dass ein Truthahn unbedingt unter dem Tisch sein muss; man kann als Truthahn auch am Tisch sitzen.» So verfuhr er mit ihm, bis er ihn ganz geheilt hatte.”²⁷

ANMERKUNGEN

1. Überarbeitete Fassung eines Gemeindevortrages, gehalten in Winterthur-Stadtkirche am 18. September 1990.
2. David Grossmann, *Vedi alla voce amore*, Milano 1988, 255f, zitiert nach B. Salvarani, *In principio era il racconto*, in: *Sefer*, Milano 48(1989) 13.
3. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, 384.
4. Walter Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt 1969, 413 und 409. Kursiv im Zitat von mir.

5. *op.cit.* 424.
6. *Pesach-Haggada*.
7. G. Scholem, *op. cit.* 377.
8. *op. cit.* 377f.
9. Deutsch von M. Brocke in: *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Brazlaw*, München 1985, 141-159.
10. *op. cit.* 141.
11. *op. cit.* 158f.
12. *ebda.*
13. *ebda.*
14. Vgl. *op. cit.* im Kommentar zur Geschichte *Vom Königssohn etc.*, S. 284.
15. Walter Benjamin, *Briefe I*, Frankfurt 1978, 127.
16. Scholem, *op. cit.* 384.
17. W. Benjamin, *Illuminationen* 436.
18. Eine zusammenfassende Darstellung dieser Vorgänge im Leben Nachmans bietet Arthur Green in seiner Biographie Nachmans *Tormented Master*, New York 1981, 182-220.
19. *op. cit.* 212.
20. *Sefer Hammiddôt* («Buch der Eigenschaften») Stichwort «*Zaddiq*» II,1 und «*Maschiach*»1.
21. z.B. im Vorwort zu den *Sippûrê Ma^cassiyôt* und in *Chayyê Mohara*»N («Leben unseres Lehrers Rabbi Nachman») Kap. 151 der Ausgabe von Burstein
22. Vorwort zu *Sippûrê Ma^cassiyôt*.
23. *Liqqûttê Mohara*»N («Gesammelte Lehrvorträge unseres Lehrers Rabbi Nachman») I,60.
24. So *Mischna Ber IX,5* (Ende) und die Diskussion dazu in *Ber 63a*.
25. *Liqqûttê Mohara*»N I,60,6.
26. Vorwort *Sippûrê Ma^cassiyôt*.
27. Brocke, *op. cit.* 244 f.