

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Die ostjüdische Volkserzählung des 18. und 19. Jahrhunderts als Teil der europäischen Literatur”* by Karl Erich Grözinger

was originally published in

*Integration und Ausgrenzung: Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart; Festschrift für Hans Otto Horsch zum 65. Geburtstag.* Tübingen: Niemeyer (2009), 47-56.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783484971486.47>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

*Karl E. Grözinger*

## Die ostjüdische Volkserzählung des 18. und 19. Jahrhunderts als Teil der europäischen Literatur

Die ostjüdische Erzählung, hierzulande vor allem durch die Neugestaltungen Martin Bubers als »chassidische Erzählung« bekannt, wird meist nur als religiöse Erzählung wahrgenommen. Demgegenüber hat schon Franz Kafka diese Texte als Schriftsteller und nicht als Theologe gesehen und verwendet.<sup>1</sup> Aber nicht nur in dieser Weise haben die ostjüdischen Erzählungen Teil an der europäischen Literatur, sie gehören von ihrem Anfang an zu deren Geschichte, was allerdings bisher kaum wahrgenommen wurde. Dies an einem besonderen Element der Literatur des 18./19. Jahrhunderts aufzuzeigen, will das Ziel dieses Beitrags sein, nämlich am Element des »Phantastischen« und »Romantischen«.

Beginnen wir mit einigen Bemerkungen von Roger Caillois zum Genre der phantastischen Literatur, die hernach zur Einbettung der ostjüdischen Erzählung in diesen Kontext dienen können:

Das Zeitalter der Aufklärung endet, wie man weiß, in einer richtigen Sturzflut des Wunderbaren. Jede Art von Aberglauben treibt üppige Blüten, und ihr Erfolg ist um so größer, je mehr sie einen wissenschaftlichen Anschein annimmt. [...] Aus der französischen Literatur könnte man »Le diable amoureux« von Cazotte und »Rodrigue ou la Tour Enchantée« von Marquis de Sade zitieren, aus der englischen »Vathek« von Beckford. In Deutschland schreibt Goethe mehrere allegorische Novellen [...]. Die wirklich phantastische Erzählung entsteht erst langsam aus diesem Übermaß an Wundergeschichten und Gleichnissen. Trotzdem hat man selten eine solche Gleichzeitigkeit in der Mode eines so genau festgelegten literarischen Genres gesehen. Hoffmann wird 1778 geboren, das Geburtsjahr von Poe und Gogol ist 1809. Zwischen diesen beiden Daten werden William Austin (1778), Achim von Arnim (1781), Charles Robert Maturin (1782), Washington Irving (1785), Balzac (1799), Hawthorne (1803) und Prosper Merimee geboren, das heißt, die ersten Meister des Genres. Charles Dickens (1812), Sheridan Le Fanu (1814) und Alexis Tolstoi (1817) folgen kurz darauf.<sup>2</sup>

Fast gerade zur selben Zeit, zum Ende des 18., am Anfang des 19. und dann vor allem ab der Mitte des 19. Jahrhunderts entsteht in dem Preußen und Sach-

---

<sup>1</sup> Dazu vgl. Karl E. Grözinger: *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka. Erweiterte Neuauflage.* Berlin, Wien: Philo 2003.

<sup>2</sup> Roger Caillois in seinem Aufsatz: *Das Bild des Phantastischen. Vom Märchen bis zur Science Fiction.* In: *Phaicon 1. Almanach der phantastischen Literatur.* Hg. von R. A. Zondergeld. Frankfurt am Main: Insel 1974 (Insel Taschenbuch; 69), S. 580.

sen benachbarten Polen, Russland und Galizien eine bislang nicht gekannte Fülle jiddischer und hebräischer Volkserzählungen und Novellen, eine Fülle, deren Ursache bis heute noch nicht befriedigend erklärt ist. Zunächst erschienen im Jahre 1815 die hebräische und jiddische Version der Legende von Baal Schem Tov<sup>3</sup> sowie die wundersamen Erzählungen des Rabbi Nachman aus Bratzlaw.<sup>4</sup> Dann folgte eine kurze Zeit lang eine verlegerische Windstille, der ab 1863 eine Sturzflut von Publikationen großer und kleiner Anthologien mit fast zahllosen Erzählungen folgte. Deren Themen waren die chasidischen Reb- bes, deren Schüler, die einfachen Chasidim, aber darüber hinaus das gesamte ostjüdische Leben, mit allen Facetten seines persönlichen, religiösen und geschäftlichen Alltags. Außerdem Geschichten über die großen Männer der Diaspora, Maimonides, Raschi, Ibn Gabirol u.a. Da ein großer Teil dieser Literatur im chasidischen Milieu spielt, hat man bislang eben in diesem chasidischen Umkreis nach der Antwort für diese plötzliche erzählerische Explosion gesucht. Sei es, dass man die Ursache dieser Erzählflut in der schon dem Baal Schem zugeschriebenen Gleichsetzung des Geschichtenerzählens mit der mystischen Disziplin des Ma'ase Merkava suchte, sei es in der neuen Helden- Mythologie vom Zaddik, wie sie die chasidische Kabbala entwickelte, oder sei es schließlich in der chasidischen Auffassung, dass man heilige Funken auch aus der volkstümlichen, ja sogar aus der nicht jüdischen Erzählung emporheben könne.<sup>5</sup>

Es ist jedoch in der Forschung eine *communis opinio*, dass diese sogenannten chasidischen Erzählungen nur sehr wenig typisches chasidisches Lehrgut verbreiten, sondern dass sie mit ihren Auffassungen eher in der allgemeinen Volksfrömmigkeit des Ostjudentums verankert sind. Es liegt meines Erachtens darum näher, das Stimulans für diese Literatur eben da zu suchen, womit sich diese Literatur am meisten befasst, nämlich in der allgemeinen Befindlichkeit der ostjüdischen Massen. Demnach scheint damals die ungekannte Fülle derartiger jüdischer Erzählungen als literarisches Ventil für die vielseitigen Nöte und Bedürfnisse der Ostjuden entdeckt worden zu sein. Die sozialen, materiellen und religiösen Bedürfnisse des einfachen Mannes oder der einfachen Frau erklären einen großen Teil der Themen der ostjüdischen Geschichten wie auch

<sup>3</sup> S. Karl E. Grözinger: Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov, Schivche ha-Besch. (Hebräisch und Jiddisch samt deutscher Übersetzung und Kommentaren). 2 Bände. Wiesbaden: Harrassowitz 1997.

<sup>4</sup> Zu ihnen s. Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw. Übersetzt von Michael Brocke. München, Wien: Hanser 1985.

<sup>5</sup> Dazu s. Karl E. Grözinger: Jüdisches Denken. Band II: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus. Frankfurt am Main: Campus 2005, S. 683-695; ders.: Die Apotheose der Sprache – Literatur und Text als religiöses Handeln im Judentum. In: ders.: Literatur als religiöses Handeln? Berlin: Berlin-Verlag Spitz 1999 (Religion, Kultur, Gesellschaft; 2), S. 219-236.

deren Fülle.<sup>6</sup> Nicht erklärt wird durch sie aber ein Element dieser Literatur, das man füglich ein *phantastisches* nennen mag.

Zunächst eine kleine Kostprobe einer solchen jiddischen Erzählung, deren sprachliches Niveau allerdings nicht an Hoffmann, Brentano, Tieck und den anderen deutschen Geschichtenerzählern gemessen werden darf:

Eine fürchterliche Geschichte vom Ba'al Schem Tov:

Aus der Stadt Satanov schickte man einmal zum heiligen Bescht,<sup>7</sup> das Andenken des Gerechten sei zum Segen, mit dem Wunsche, er solle doch dafür beten, dass die in Stanov wütende Seuche von der Stadt genommen werde.

Die Abgesandten spürten indessen bald, dass der Bescht ohnedies die Absicht hatte, von selbst zu ihnen zu kommen. Also kehrten sie nach Hause zurück – und in der Tat, der Bescht kam von selbst angereist. Der Bescht ließ in allen Stuben und Häusern der Stadt nachforschen, ob da nicht irgendwo ein Vergehen oder eine Sünde aufzufinden wäre – mit dem Ziel, solches sündiges Treiben aufzudecken und durch Bußverordnungen wieder gutzumachen, um so das Ende der Epidemie herbeizuführen. Also suchte man in der ganzen Stadt und fand nicht eine einzige Sünde, welche die Ursache der Pestilenz hätte sein können.

Als der Bescht sah, dass die Stadt von jeder Sünde rein sei, sandte er einige Männer zum Friedhof, dass sie dort suchten und forschten. Vielleicht ist etwas mit den Gräbern und Grabsteinen nicht in Ordnung. Die Männer fanden auf dem Friedhof ein uraltes Grab mit einem ebenso alten Grabstein – den Namen konnte man kaum mehr entziffern. Als die Männer sich dem Grabstein näherten, fing der Stein plötzlich an zu zittern und zerbarst. Eilends liefen die Männer zum Bescht und berichteten von dem Geschehen. Der Bescht ging, begleitet von etlichen Männern, zu dem Grab, er schaute es lange Zeit an, dann befahl er, das Grab zu öffnen. Kaum war das Grab ausgehoben, da sah man dort einen Toten liegen, der aussah, als sei er eben erst begraben worden. Der Körper war noch gänzlich heil und die Kleider waren an keiner Stelle auch nur leicht zerrissen. Der Bescht schaute mehrere Augenblicke lang sinnend in das Grab. Da plötzlich richtete sich der Tote auf und fing mit dem Bescht an zu reden: ›Friede dir, mein Meister und Lehrer!‹ Die Anwesenden erschrakten sehr und konnten sich vor Furcht und Staunen kaum mehr halten. Der Bescht aber sprach zu dem Toten: ›Ich weiß nicht, ob ich dein Lehrer bin, wohl bist du eher meiner.‹ Der Tote wehrte ab: ›Nein, deine Stufe ist höher als die meine – so bist *du* mein Lehrer!‹ Worauf der Bescht erwiderte: ›Nun, so hör auf mich: Bitte du für uns im himmlischen Gericht. Leg Fürsprache für uns ein, dass die Seuche schnell ein Ende nimmt!‹ Der Tote sagte: ›Wie kann ich bitten für die Stadt, auf die ich wütend und zornig bin?‹ ›Was ist der Grund?‹, wollte der Bescht von ihm erfahren. ›Zornig bin ich mit den Totengräbern, sie haben sich übel aufgeführt. Wenn sie jemand zu Grabe tragen, trinken und saufen sie Schnaps bis zur Trunkenheit und führen sich auf, wie es Totengräbern nicht geziemt. Nicht lange ist es her, da haben sie neben mir einen Toten begraben und sie achteten nicht auf mich. Mit der Schaufel stießen sie an

<sup>6</sup> Karl E. Grözinger: The Buber-Scholem Controversy About Hasidic Tale and Hasidism – Is There A Solution? In: G. Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After: proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism. Hg. von Peter Schäfer und Joseph Dan. Tübingen: Mohr 1993, S. 327-336.

<sup>7</sup> Akronym für Ba'al Schem Tov.

meine Füße und außerdem haben sie mir einen Zahn ausgebrochen. – Darum meine Wut!« Da sagte der Bescht zu ihm: »Zeig mir den Zahn, ich geb ihn dir bestimmt wieder zurück!« Der Tote gab dem Bescht den Zahn. Der Bescht nahm den Zahn und sagte: »Jetzt gleich will ich dir den Zahn nicht wiedergeben, erst in jener Welt! Und nun beschwöre ich dich, bei Gott für uns zu bitten, dass die Pestilenz in der Stadt zu Ende geht. An keinem Tag sollen *zwei* Menschen auf einmal sterben und nicht mehr als einer soll krank darniederliegen!« Der Bescht gebot sodann dem Toten, dass er sich wieder niederlegte. Der Tote gehorchte ohne Widerspruch, und man schaufelte das Grab wieder zu und stellte den Grabstein obenauf. Sofort war die Pest zu Ende. Und – auch der Bescht hielt sein Versprechen. Vor seinem Tod gebot er seinen Leuten, dass sie ihm den Zahn des Toten mit ins Grab geben. Sein Verdienst stehe uns bei und allen Juden Amen!<sup>8</sup>

Dies ist nicht die fromme und einfältige Erzählung oder der philosophische Tiefsinn, wie wir ihn von Bubers Geschichten kennen. Diese Geschichte von einer beleidigten, rachsüchtigen Leiche, die dann selbst betrogen wird, um einen Zahn – hebräisch *schen* – wie das Zahlwort für zwei, *shenajim* –, darum nicht *zwei* Tote und *zwei* Kranke an einem Tag –, sodann der skurrile Einfall, den Zahn ins Jenseits mitzunehmen, der berstende Grabstein, der »lebende Tote« – all dies ist pure phantastische Topik – trotz der Moral für die Totengräber, die die Erzählung natürlich auch vermittelt.

In anderen Wundergeschichten hilft der Bescht einfach mit Gebeten, auch Almosen und dergleichen sind wirksame Mittel gegen die Not. Aber das, was uns hier aufgetischt wird, ist vor allem die Lust am Schauerlichen, nicht die einfache Geschichte einer Wunder-Rettung aus der Not.

Nun mag man dennoch an dieser Stelle fragen, ob solche Geschichten wirklich dem Genre des Phantastischen entsprechen. Wenn etwa Louis Vax<sup>9</sup> für die Phantastik fordert: »Das Phantastische im strengen Sinne erfordert den Einbruch eines übernatürlichen Ereignisses in einer von der Vernunft regierten Welt.«

Trifft das in dem angeführten Beispiel zu? War denn die Welt der Ostjuden von der Vernunft regiert? So viel darf man immerhin sagen. Dass ein Grabstein plötzlich birst, ein seit langem Toter noch frisch erscheint und sich im Grab aufrichtet, gehörte auch im Osteuropa des 18./19. Jahrhunderts nicht gerade zu den alltäglichen Erwartungen. Gewiss, man hat dort noch vieles geglaubt und für möglich gehalten, was unser moderner, »gesunder« Menschenverstand nicht akzeptieren würde. Dennoch, auch für diese ostjüdische Welt gibt es einen Unterschied zwischen Dingen, die man aus dem Alltag kennt und solchen, die man kaum für möglich hält. Die vorgetragene Geschichte will nicht einfach zum sorgsamem Umgang mit Toten mahnen – sie ist weit mehr, man spürt die Lust und das sich Delektieren an der Angst und am Schrecken des Schauerlichen. Im Übrigen waren die ostjüdische Gesellschaft und deren Literaten vom »Bazillus der Aufklärung« nicht unberührt geblieben.

<sup>8</sup> Nifle'ot Gedolim, Pietrkov 1924, S. 19f., Nr. 3.

<sup>9</sup> Zondergeld (Hg.), Phaicon 1 (wie Anm. 2), S. 17.

Und nicht wenige Herausgeber solcher Geschichtenbücher haben sich mit ihren Sammlungen bewusst den Rationalisten und Aufklärern entgegen-gestemmt.

Nicht selten sind in den Erzählungen gerade die Aufklärer und Gegner der Chasidim die Genarrten, die vom Schauer des Jenseits überwältigt werden. Der Autor der Legendensammlung *Sippurim Noraim* »Furchterregende Geschichten«,<sup>10</sup> Jakob Kodoner, attackiert in seinem vor 1875 geschriebenen Vorwort gerade solche Rationalisten – zu denen er neben den Aufklärern auch die Talmudisten zählte. Auch die rabbinisch Gelehrten sind seiner Meinung nach solche, die nicht mit dem täglichen Einbrechen der geistigen Welt in die irdische Wirklichkeit rechnen. Den Aufklärern und rabbinischen Talmudisten wirft Jakob Kodoner in der Einleitung zu seiner Sammlung vor:

Sie glauben nicht, dass auch in dieser natürlichen Welt geistige Dinge verborgen sind, hinter der Hülle der Natur, gerade so wie in den geistigen Welten [...]. Die wesentlichste Quelle für die Ausbreitung dieser verfluchten Pest ist der Mangel an Glauben an die Gegenwart der geistigen Wesenheiten in dieser Welt.<sup>11</sup>

Weiter unten fügt Kodoner noch hinzu, dass es in dieser Welt ja auch viele neue wissenschaftliche und technische Erkenntnisse gebe, die nur dem verständnislosen Nichtfachmann als Irrsinn und unmöglich erscheinen, aber dennoch existieren.

Kodoners Angriffe auf die hyper-Rationalisten seiner Zeit klingen wie ein Programm phantastischen Erzählens, das er mit seiner Sammlung verfolgt: Furchterregende Geschichten, *Sippurim noraim*. Die furchterregende Macht des Jenseitigen oder Übernatürlichen wird in vielen ostjüdischen Geschichten mit einer Lust an bizarren und grusligen Details vorgeführt wie z. B. in einem anderen Beispiel von der Rache einer Leiche:<sup>12</sup>

In dem Flecken Pabilow bei Bobroisk ist ein frommer angesehener Mann am *Erev Schabbat* – d. h. kurz vor Schabbatanbruch – an einer Geschwulst gestorben. Da der Schabbat unmittelbar bevorstand, war keine Zeit mehr, den Toten zu begraben – also ließ man ihn den ganzen Schabbat über unbeerdigt liegen. Am Schabbatausgang begann aber sogleich das Fest *Hoschana Rabba* und es war damals bei den Chasidim Brauch, in dieser ganzen Nacht aufzubleiben und zu feiern. Man hat sich im *Bet ha-Midrash* (Lehrhaus) versammelt, hat Schnaps getrunken und Freudentänze aufgeführt. Also hatte man wieder keine Zeit für den Toten und keiner wollte nach ihm schauen. Außerdem hat der Leichnam schon Geruch verbreitet und keiner wollte sich um ihn kümmern. Nolens volens hat man vier Opfer aus der Beerdigungs-Bruderschaft abkommandiert, sich mit dem Toten zu befassen, während die übrigen feiern gingen. Auch die vier Abkommandierten haben erst kräftig dem Schnaps zugesprochen, um den Toten zu ertragen. Sie begannen nun, den

<sup>10</sup> Lemberg 1875.

<sup>11</sup> *Sippurim Nora'im*, S. 1.

<sup>12</sup> *Sefer Nifle'ot ha-Schem*, Lemberg 1912, S. 18-20, Nr. 171.

Toten herzurichten und da geschah es: Als der *Schammes* (Diener) der *Hevra Kaddischa* (Heilige Beerdigungs-Bruderschaft) dem Toten die Hand öffnen wollte »Do hot ihm der Toiter zugehalten sein Hand un er hot nischt gekonnt oisreißen die Hand. Hot er angehoiben zu schreien. Hoben sich die Menschen sejer derschrocken.«<sup>13</sup> Sofort hat man alle aus dem Bet Midrasch herbeigerufen und beraten, wie man den armen Schammes wieder befreien könnte. Zuerst hat man den festgeklemmten Schammes kräftig mit Schnaps gefüllt, damit er den Schrecken und den Schmerz ertragen könnte. Dann versuchte man seine Hand mit Gewalt loszureißen – ohne Erfolg. Vom Geschrei des Geplagten aufgeschreckt, eilten einige Ärzte herbei. Sie befahlen sogleich, dem Toten einige Adern zu öffnen, um zu sehen, ob der Tote vielleicht noch lebt. Aber es gab kein Blut und auch keine Regung des Toten. Nun verfiel man auf den Gedanken, dass die Hand des Toten vielleicht gefroren sei. Also goss man siedend heißes Wasser über die Hand des Toten – mit dem Erfolg, dass der verbrühte Schammes ohrenbetäubend aufbrüllte, aber die Hand des Toten sich nicht bewegen ließ.

Man sieht, der Erzähler ist bemüht, die Nutzlosigkeit der menschlichen Ratio zu unterstreichen. Die medizinischen Fachleute sind da, der physikalische und gesunde Menschenverstand wird eingesetzt – alles ohne Erfolg. Schließlich kam ein Bote vom Stadtrabbiner und sagte zu dem Toten: »Der Rov hot gesagt as di west nischt nochlossn die Hand wet men dich *macharim* sein (in den Bann tun). Asoj hot er bald nochgelassn die Hand. Un ein Finger [des Schammes] is geblibn bei ihm obgeschtorben bis sejn toit.«<sup>14</sup> Wo also alle natürlichen Mittel versagten, war es die Macht des Geistigen, die über die jenseitige Geistesmacht Gewalt hat.

Diese und viele weitere Geschichten leben vom Frösteln und vom heimlichen Grauen im Umgang mit den Toten. Sie spielen – nicht ohne schwarzen Humor – in der Grauzone zwischen der vernünftigen Erfahrung, dass Tote nicht mehr schaden können, und der heimlichen Angst, es könnte doch anders sein.

Die Leichen spielen noch andere furchterregende Rollen. Einmal lächelt ein Toter im Sarg und schüttelt das Haupt,<sup>15</sup> eine irrtümlich exhumierte Leiche erscheint im Traum und beklagt sich über die Schändung,<sup>16</sup> ein im Wald Ermordeter macht mit laut gerufenen Psalmversen auf sich aufmerksam, um ordentlich bestattet zu werden,<sup>17</sup> ein weiterer, von einem Christen ermordeter Jude, erscheint seiner ehemaligen Herbergswirtin im Traum, um den Mord samt den Mörder aufzudecken,<sup>18</sup> etc.

<sup>13</sup> Ebd., S. 19 (jiddischer Teil der zweisprachigen Ausgabe).

<sup>14</sup> Ebd., S. 21.

<sup>15</sup> Ma'ase ha-Kedoschim, Lemberg 1895, S. 75.

<sup>16</sup> Nifle'ot ha-Schem, Lemberg 1912, S. 57.

<sup>17</sup> Nifle'ot ha-Schem, S. 41.

<sup>18</sup> Nifle'ot ha-Schem, S. 38f.; und die sogleich danach folgende Geschichte, S. 39-41.

Neben dem Grauen spielt in der phantastischen Literatur<sup>19</sup> wie auch in den ostjüdischen Geschichten häufig die Erotik eine nicht unbedeutende Rolle. Um nur einige Beispiele zu erwähnen, so erzählt eine Geschichte von einer polnischen Adligen der es nach einem jüdischen Händler, mit dem sie geschäftlich zu tun hat, gelüftet. Der Jude lässt sich von ihr verführen, bereut aber hernach seinen Fehltritt. Was tat er? Er verkaufte seine Schuld an seinen Geschäfts-Compagnon und war damit von der Himmelsstrafe frei, die der andere – der Nebbich – umso härter büßen musste, unter anderem in einem Gerichtsverfahren zwischen dem toten Käufer und dem lebenden Verkäufer.<sup>20</sup>

So auch die Geschichte von dem hochgelehrten Chasid, der jahrelang auf Geschäftsreisen in Danzig darauf besteht, nicht mit seinem Geschäftspartner in einem Hotelzimmer zu schlafen. Dies – wie der andere später entdeckt – weil der fromme Chasid in dem separaten Zimmer seine Nächte mit Weibern zubringt!<sup>21</sup>

Von einem anderen jüdischen Hausvater wird erzählt, wie er sich in einer verriegelten Kammer seines Hauses mit weiblichen Dämonen paart und Dämonenkinder zeugt, die später die Hausbewohner in Angst und Schrecken versetzen.<sup>22</sup> Auch von biedereren jüdischen Hausmüttern wird berichtet, die es heimlich mit ihren Knechten treiben – ans Tageslicht kommt dies, weil die Seele des toten Knechtes keine Ruhe finden kann.<sup>23</sup>

Viele dieser Geschichten sind zunächst hagiographische und Moralgeschichten, die nach einfachen Erzählungsmustern gestrickt sind. Aber diese einfache Grundstruktur wird sodann durch gruslige, erotische und dämonologische Details so sehr überfrachtet, dass das Interesse an der Hagiographie und Moral deutlich verdrängt wird. Die hagiographische Grundstruktur der Erzählung dient da oft nur noch als Vorwand, um das Frivole und Schauerliche mit einem Schein des Heiligen zu umkleiden, was den Charakter des Absonderlichen nur noch herausstreicht.

Novalis hat in seinen 1798 entstandenen Fragmenten zu »Glauben und Liebe« sich einmal darüber geäußert, was er als das Ziel des Romantischen betrachtet. Er sagt da:

Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts, als eine qualitative Potenzierung [...]. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe [...].<sup>24</sup>

<sup>19</sup> S. Zondergeld (Hg.), *Phaicon* 1 (wie Anm. 2), S. 68.

<sup>20</sup> *Adat Zaddikim*, hg. von Gedalyah Nig'al. Jerusalem 1989, S. 53-56.

<sup>21</sup> Der Greidizer Rabbi Elijah Guttmacher, *Pietrkov o. D.*, S. 3ff.

<sup>22</sup> *Ma'asijot me-Zaddike jesode 'Olam*, o. O. 1903, S. 27-29.

<sup>23</sup> *Di farborgene Liebe*, Wilna 1910.

<sup>24</sup> Bei Eudo C. Mason: *Deutsche und englische Romantik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, S. 22f.



Genau dies ist es, was eine andere stark verbreitete Gruppe der osteuropäischen Erzählungen tut. Und damit bin ich bei der Bedeutung der Kabbala für dieses Erzählen. Wie in den Erzählungen der deutschen Romantiker die Kabbala nur *eines* der Elemente ist, um phantastische Effekte zu erzielen – z. B. Achim von Arnims Bella-Golem, ein Topos, der dort ausdrücklich einem »gelehrten Juden aus Polen« zugeschrieben wird<sup>25</sup> – so ist auch bei den ostjüdischen Erzählungen das wirklich Kabbalistische nur *ein* Element unter anderen, das zur Erzielung des Phantastischen dient.

Es ist vor allem *ein* Topos der Kabbala, der in den ostjüdischen Erzählungen eine herausragende Rolle spielt, nämlich die lurianische Lehre von der Seelenwanderung, dem *Gilgul*.<sup>26</sup> Mit Hilfe dieses Gilgul-Topos kann die ostjüdische Erzählung die Grenze von Raum und Zeit überspringen, Geschlechter und Personen aus völlig getrennten Räumen und Zeiten in die Gegenwart holen. Und auch dies geschieht wieder unter einer lustvollen Ausmalung schauerlicher und erotischer Motive.

Die Gilgulgeschichte hat ihr erzählerisches Ziel in der hintergründigen Erklärung und Deutung eines beliebigen – oft traurigen – Ereignisses der Alltagswirklichkeit. Ein solches alltägliches Geschehen wird in dieser Deutung plötzlich zur Spitze eines Eisberges, dessen Fundamente in oft weit vorausgegangen früheren Phasen der Seelenwanderung liegen. Damit ist die Erzählung der *Vorgeschichte* des kleinen Vorfalles aus der Gegenwart der eigentlich dramatische Teil der Erzählung. So etwa im folgenden Fall, der an Wundersamem kaum zu überbieten ist:<sup>27</sup>

Der Ba'al Schem Tov verheißt einer unfruchtbaren Frau ein Kind. Das Kind wird geboren, stirbt aber schon wieder nach zwei Jahren. Der verzweifelten Mutter erzählt der Baal Schem Tov nun die folgende erstaunliche Geschichte:

Der Enkel des spanischen Königs Alphonso wird von einem Marrano, der Minister am Hofe ist, erzogen. Als das Enkelkind des Königs zufällig erfährt, dass der Minister ein getaufter Jude ist, bittet er den Erzieher, ihn in das Judentum einzuführen. Mit Zustimmung des nichts ahnenden Königs verlassen der Minister und sein Zögling Spanien. Der Prinz tritt zum Judentum über und wird schließlich ein Rabbi. Dem König hat man mitgeteilt, das Kind sei verstorben. Nach vielen Jahren, als der zum Judentum übergetretene Prinz dann wirklich stirbt, beschließt das himmlische Gericht, dass er sogleich in den Garten Eden kommen soll, dank seines Übertritts zum Judentum. Der himmlische Ankläger hält eine solche Belohnung jedoch wegen der nicht jüdischen Herkunft des Prinzen für unangebracht. Darum beschließt das Himmelsgericht, dass der Prinz zuvor von einer jüdischen Mutter geboren werden sollte – er

<sup>25</sup> Achim von Arnim: Erzählungen. München: Goldmann 1963, S. 71.

<sup>26</sup> Dazu s. Grözinger, Jüdisches Denken II (wie Anm. 5), S. 670-675; ders., Kafka und die Kabbala (wie Anm. 1), S. 122-141; Gershom Scholem: Gilgul. Seelenwanderung und Sympathie der Seelen. In: ders.: Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 193-247.

<sup>27</sup> Ba'al Schem Tov, Lemberg 1876, S. 2-10.

solle also nochmals in den Gilgul zurück – wenn auch nur für zwei Jahre. Und dies war das vom Baal Schem Tov verheißene Kind, das schon nach zwei Jahren wieder gestorben ist. Die Mutter, so meint der Baal Schem Tov, habe darum allen Grund zur Freude, dass sie eine so hohe Seele unter dem Herzen getragen habe.

In anderen Geschichten wird z. B. ein frommer Jude vom Satan verführt, verfällt in Sünde und geht zu den Huren<sup>28</sup> – oder ein Schüler der Chasidim wird schiffbrüchig und erlebt auf einer fremden Insel seltsame Dinge<sup>29</sup> – all diese wunderlichen Geschehnisse wirken sich schließlich in einer Alltagsbegebenheit späterer Generationen aus – das Einfache und Platte des Alltags erhält so plötzlich eine wundersame Tiefendimension, die frösteln macht – gerade das, was Novalis für das »Romantische« forderte.

Es ist die Lehre von der Beseeltheit aller Dinge, die Lehre von den uralten Seelen aus fernen Zeiten und Räumen, die sich für die Dramaturgie der phantastischen Erzählung so gut eignet, mit der die vor Augen liegende Oberfläche des Weltgeschehens unerwartete Transzendenzbezüge erhält.<sup>30</sup>

Außer dem Topos der Seelenwanderung ist der Topos der Himmelsreisen weit verbreitet. Sei es, dass die Seelen bei Nacht zum himmlischen Gericht aufsteigen, sei es der Aufstieg des Rebbe, mitten im öffentlichen Gottesdienst, oder sei es, dass ein Mensch ganz unvermittelt aus seiner Alltagswelt vor höchst wundersame Gerichte zitiert wird, wie *wir* das ja aus Kafkas Prozess-Roman kennen.<sup>31</sup>

Die Legenden von der Erschaffung eines Golem reichen zwar bis in das 13. Jh. zurück, erhalten aber erst mit Judel Rosenbergs Prager Golemsagen eine eigentliche literarische Qualität.<sup>32</sup> Außerdem spielt natürlich die Dämonologie eine wichtige Rolle, wie auch die Träume, deren Realität von der Wirklichkeit kaum zu unterscheiden ist.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Magdil Jeschu'ot Malko, Jerusalem 1955, S. 8-10.

<sup>29</sup> Sifte Zaddik, Przemysl 1840, S. 3 und 5-7.

<sup>30</sup> Dazu s. Karl E. Grözinger: Jüdische Geschichtsschreibung zwischen Mythos und Moderne – eine Verortung. In: Zeitenwenden. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag. Hg. von Jörg Deventer, Susanne Rau und Anne Conrad. Münster, Hamburg, London: Lit 2002.

<sup>31</sup> Vgl. Grözinger, Kafka und die Kabbala (wie Anm. 1), S. 100-110; ders., Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov (wie Anm. 3), Bd. I, S. 50-53.

<sup>32</sup> Zu ihm s. Moshe Idel: Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid. Albany: State University of New York Press 1990; Gershom Scholem: Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen. In: ders.: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich: Rhein-Verlag 1960; Karl E. Grözinger: Wundermann, Helfer und Fürsprecher. Eine Typologie der Figur des Ba'al Schem in aschkenasisch-jüdischen Volkserzählungen. In: Der Magus. Seine Ursprünge und seine Geschichte in verschiedenen Kulturen. Hg. von Anthony Grafton und Moshe Idel. Berlin: Akademie-Verlag 2001.

<sup>33</sup> Vgl. Grözinger, Kafka und die Kabbala (wie Anm. 1), S. 87-93.

Die deutsche und europäische Romantik mit ihren phantastischen Erzählungen hatte offenbar in der hebräisch-jiddischen Volksliteratur Osteuropas eine jüdische Schwester, die noch im 19. Jh. und dann im 20. Jh. die Mutter der neuen jiddischen Literatur und der Neoromantik eines Judel Rosenberg, Chaim Bloch und Martin Buber wurde.

Auch diese ostjüdische Romantik war – wie die westliche – in ihrer Weise eine Auseinandersetzung mit der Aufklärung und einem talmudisch-rabbinischen Rationalismus. Sie war, wie im Westen, der Versuch, die älteren Traditionen des Volkes, oder was man als solche ausgab, gegen die bedrohlich vorandringende Moderne als Bollwerk zu errichten. Der osteuropäische Chasidismus, der diese Romantik gefördert hat und der dem Volkstümlichen neben dem elitären Rabbinismus eine neue Würde zu schaffen suchte, wird darum nicht umsonst als Hort einer traditionellen Jiddischkeit empfunden – und dies trotz seiner damals revolutionären Umgestaltung der ostjüdischen Gesellschaft.