

JOHANNES THIELE

DIALOGIK UND DIDAKTIK IN MARTIN BUBERS "ERZÄHLUNGEN DER CHASSIDIM"

Vielleicht hält Gott sich einige Dichter (ich sage mit Bedacht: Dichter!), damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhanden gekommen ist.

Kurt Marti

1. Kritische Vorbemerkungen

Kaum ein anderer Denker des 20. Jahrhunderts ist von so vielen verschiedenen Seiten in Anspruch genommen worden wie Martin Buber, von Theologen und Philosophen, Pädagogen und Soziologen, Existentialisten und Humanisten, Mystikern und Politikern. Über die weitreichende Wirkungsgeschichte Bubers ist an dieser Stelle nicht zu referieren¹, auch muß ein Hinweis auf die Bemächtigung seines dialogischen und pädagogischen Werkes durch die personale und geisteswissenschaftliche Pädagogik genügen. Auffallend ist dabei jedoch, daß die Religionspädagogik die erzieherischen Ansätze Martin Bubers kaum diskutiert und damit eine ganz bestimmte religiöse Traditionslinie ausgeblendet hat.

Dem Ausfall an religionspädagogischer Aufmerksamkeit für Buber soll mit dieser Studie ein Schritt weit begegnet werden. Allerdings ist wohl immer noch das kritische Urteil Wolfgang Brezinkas nicht unbegründet, der im Hinblick auf die pädagogische Rezeption Bubers von "ideologischen Seligpreisungen"² des dialogischen Verhältnisses von "Ich" und "Du" spricht. Dieter Höltershinken hat diese Kritik noch mit dem Hinweis verschärft, "deren Pathos (sei) ebenso wie manche Beiträge zur Diskussion um das Phänomen der 'Begegnung' unerträglich geworden".³

1 Vgl. dazu M. Weinrich, Die Wirklichkeit des Menschen. Die anthropologische Entdeckung Martin Bubers, in: Kairos 20 (1978) 130-150; ders., Im Dialog mit der Dialogik. Die Buberforschung nach 1965, in: VF 24 (1979) 33-54.

2 Vgl. W. Brezinka, Die Pädagogik und die erzieherische Wirklichkeit, in: H. Röhrs (Hg.), Erziehungswissenschaft und Erziehungswirklichkeit, Frankfurt a.M. 1964, 200.

3 D. Höltershinken, Religiöse Erziehung bei Martin Buber, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 47 (1971) 121-139, hier 121.

Der in diesen Einwänden mitausgesprochene Vorwurf des Realitätsverlusts spekulierender Pädagogik, welcher wesentlich darauf zurückgeht, daß wichtige geschichtliche, soziale und kulturelle Faktoren ausgeblendet worden sind, ist wohl nicht so leicht von der Hand zu weisen; berücksichtigt man ferner, daß einige pädagogische Rezeptionslinien geneigt waren, Buber aus der hebräisch-jüdischen Tradition herauszulösen und zu einem Protagonisten allgemeingültiger pädagogischer Wahrheiten zu stilisieren, die ganz unabhängig von Geschichte und Tradition begriffen werden können, so bleibt für jede künftige religionspädagogische Arbeit über Buber die Forderung nach einer geschichtlich-situierenden und die buberschen Schriften in ihrer eigenen Aussage zur Geltung verhelfenden Durcharbeitung seines Werkes konstitutiv.

Daß sich Bubers Werk, beziehungsweise, was dafür gehalten wird, als Fundgrube und Sentenzenschatz "vorzüglich tiefsinnig-schöner Geschwätzigkeit, über Ich und Du insbesondere"⁴ anbietet, stellt das Projekt einer Entwicklung und Darstellung des buberschen Denkens im Hinblick auf die religionspädagogische Diskussion seiner Gehalte vor das Problem, der Unsystematik im Werk Bubers dergestalt begegnen zu müssen, daß man es nicht im Sinn einer Steinbruch-Exegese als Antwortpotential für alle möglichen, heute relevanten Problemlagen verzweckt und damit mißbraucht, sondern Buber selbst zur Aussage kommen läßt und erst dann den Befund religionspädagogisch so konkretisiert, daß einerseits eine rigide Funktionalisierung vermieden und andererseits eine sachgerechte Interpretation erreicht wird. Aufgabe dieser Studie wird es sein, die chassidischen Erzählungen, wie sie von Martin Buber erstmals für die westliche Welt zugänglich gemacht worden sind, unter religionspädagogischem Blickwinkel zu lesen. Dabei gilt die Aufmerksamkeit jener Didaktik, die sich als Dialogik aus der Sache selbst entwickelt. Die Frage soll sein: Was sagen diese Geschichten aus über das Gemeindeleben der jüdisch-

4 W.-D. Gudopp, Martin Bubers dialogischer Anarchismus, Bern/Frankfurt a.M. 1975, 9. Vgl. zum Gesamthema auch die kenntnisreiche, aber von der Sprache her schwer erträgliche Arbeit von J.E. Seiffert, Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten, Takatsuki 1963 (Diss. Freiburg i. Br.); daß die chassidischen Erzählungen unter "Anekdoten" subsummiert werden, gibt schon zu denken!

polnischen Gemeinden des 18. Jahrhunderts? Welche "innere Didaktik" entfalten die Geschichten Bubers als erzählerische Vergegenwärtigung des Glaubens? Es gilt anzudeuten, wie in den sich zum jüdischen Glauben bekennenden Gemeinden der chassidischen Blütezeit die religiöse Erziehung im Glauben und zum Glauben aussah, ob und wie Lehre und Wirklichkeit zur "Einung" gelangten, so daß Menschen und/in Gemeinde zu ihrer Identität vor Gott finden konnten.

2. Die chassidische Bewegung als Gegenwelt zur Krise der Zeit

Bei Martin Buber kommt die Aufmerksamkeit für historische Zusammenhänge und für die gesellschaftlich-kulturelle "Signatur der Zeit" aus einem schmerzhaft empfundenen und durchdachten Bewußtsein von der Krise. In diesem Begriff werden vor allem die Umbrüche einer Epoche reflektiert, welche die negative Seite der aufklärerisch-neuzeitlichen Dialektik rückhaltlos erfährt.⁵ Durch das ganze Werk Bubers zieht sich dieses Krisenbewußtsein, wird das gefährdete Menschsein in seinen sozialen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Manifestationen durchgängig problematisiert. Die von Buber erfahrene und immer wieder artikulierte Krise der westlichen Gesellschaften zeigt sich deutlich-beispielhaft in den Anfechtungen des exilischen jüdischen Volkes. Mit der Zeit des Ersten Weltkriegs wird für Buber die Krise als Signatur der Zeit zum ersten Mal offenbar - vorrangig geschieht das Nachdenken über die Krise dann in den Jahren des deutschen Faschismus mit der durchrationalisierten Vernichtung des jüdischen Volkes, verstärkt während des Zweiten Weltkriegs "und danach entsprechend den Bedingungen und Problemstellungen der Zeit des Kalten Krieges variiert".⁶

Worin manifestiert sich die Krise, die Buber so eindringlich zur Sprache zu bringen versucht? "Unter 'Krise' versteht Buber nicht im platten, eindimensionalen Sinn eine geschichtliche Phase der Unsicherheit, der Labilität und der Bedrohung, - das ist sie selbstverständlich auch -, sondern einen politischen Kairos der Entscheidung: Die Menschheit ist in ihr kri-

5 Vgl. die Arbeiten von Weinrich (s.o. Anm. 1); außerdem Gudopp (s.o. Anm. 4), 21-24.

6 Ebd. 21.

tisches Stadium getreten."⁷ So erhält die Rede von der Krise ein höchst vielfältiges Gesicht, sie meint

- die Krise des sozialen Lebens, das Buber jenseits von Kollektivismus und Individualismus als sozialistisch kennzeichnen will, ohne die machtzentralistische Attitüde planwirtschaftlicher Durchorganisation von Wirtschaft und Politik, vertrauend vielmehr auf die freie Gemeinschaft lebendiger sozialer Einheiten;
- die Krise der Beziehungen des Menschen, zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zu seiner sozialen Verfassung, die gleichzeitig eine Krise der sozialen Verbundenheit ist, hervorgerufen durch eine alle organisch gewachsenen Formen zersetzenden bürgerliche Gesellschaft;
- die Krise der Zwischenmenschlichkeit, die Pathogenese verfallender Authentizität, verfinsterter Transzendenz, aufgespaltener personaler Ganzheit, welche die Erfahrung eines organischen Welt- und Lebenszusammenhangs ("Heimat") weltgehend verunmöglicht.

Buber hat im Chassidismus den letztlich doch gescheiterten Anbruch einer rettenden Gegenwelt zur Krisensituation der Zeit gesehen - zu seiner Zeit waren von der chassidischen Bewegung nurmehr die letzten Nachwehen zu spüren. Aber sie hat ihn aufgerufen, von der beschädigten Ganzheit individuellen und sozialen Lebens her zu denken, wenn er immer wieder die "ganze Wirklichkeit" und Wahrheit des Menschen ins Gedächtnis ruft. Der Chassidismus als paradigmatische Gegenwelt zur "Krise" konnte für ihn letztmalig die willkürliche Aufspaltung der Wirklichkeit in Sakralität und Profanität, Geist und Leben, Individualität und Sozialität verhindern. Die geschichtlich-gesellschaftliche Entwicklung im Prozeß der Neuzeit hat die "Wirklichkeit des Menschen" in vielfacher Hinsicht verstellt - der Chassidismus dagegen in der noch vorindustriellen Zeit diese verborgene Realität in neuer Gestalt offenbar gemacht, weil er den extremen Subjektivismus, die Verlagerung der Religion in die privatisierte Innerlichkeit in seiner geschichtlichen Ausprägung unter den Bedingungen des osteuropäischen Judentums überwunden hat. Buber hat deutlich gemacht, daß der Chassidismus schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur noch von seiner Erinnerung zehrte; diese versunkene und durch den

7 Ebd. 22.

nationalsozialistischen Faschismus bewußt zerstörte Welt war nicht mehr rekonstruierbar, aber sie bleibt Aufruf zur Entscheidung, ein Prüfstein für die Dialogik, die Buber in der Begegnung zwischen Mensch und Mitmensch, Mensch und Natur und schließlich Mensch und Gott integrierend entwirft.

Das dialogische Leben manifestiert sich gerade nicht, wie oft mißdeutend interpretiert wird, in der geschichts- und gesellschaftslosen Zweisamkeit von Ich und Du, sondern in der Konkretion von Gemeinschaft, die sich in die Geschichte hineinsetzt: es ist das gestalthafte Ganze der Gemeinde, von dem aus Buber dialogische Existenz versteht. Sie ist kein bloßer Zusammenschluß von einzelnen Individuen und auch kein nivellierendes Kollektiv; sie ist hingeordnet auf eine unverfügbare Mitte: "Die Gemeinde baut sich aus der lebendig gegenseitigen Beziehung auf, aber der Baumeister ist die lebendig wirkende Mitte."⁸ Dieses unverfügbare, auf Gott hin transparente Zentrum einer Gemeinde ist die organisierte Kraft auch der Chassidim - als geschichtlich gewachsene Ordnung hat sie gemeinschaftliches Leben in einer von vitaler jüdischer Tradition bestimmten Lebenswelt neu organisiert. Das Spezifikum chassidischer Erziehung kann schon von daher nicht nur die lehrende Vermittlung, sondern vor allem das Hineinwachsen in diese Lebenswelt sein, wobei Lehren und Erziehen zu einer Einheit werden. Dies bringt auch die folgende Geschichte zum Ausdruck:

"Rabbi Mendel erzählte: 'Chassid bin ich geworden, weil es in meiner Heimat einen alten Mann gab, der hat Geschichten von Zaddikim erzählt. Er hat erzählt, was er wußte, und ich habe gehört, was ich brauchte.'⁹

In den Glauben, und das heißt wesentlich: in die Erzähltradition, in den narrativen Erfahrungsstrom hineinwachsen und gerade nicht zu ihm belehrt werden - das macht die ganze Tiefe und Bedeutung der chassidischen Erziehung aus.

Durch die erzählerische Vergegenwärtigung des Glaubens tritt der Chassidismus, wie noch zu zeigen sein wird, der neuzeitlichen Geschichte, ihrer Auflösung von organischen sozialen Formen und traditionellen Bindungen entgegen. Er artikuliert Widerstand gegen die Destrukturierung gesellschaftlichen Lebens,

8 M. Buber, Ich und Du, in: Werke I. Schriften zur Philosophie, München/Heidelberg 1962, 108.

9 M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim, in: Werke III. Schriften zum Chassidismus, München/Heidelberg 1963, 656.

gegen den Zerfall der sozialen Gestalt, gegen die Vereinzelung im Drama strukturell veränderter Kommunikation. Die realisierende Erkenntnis Bubers ist die "Wirklichkeit des Menschen mit dem Menschen", - die Wirklichkeit freilich in all ihrer Beschädigung und verlorenen Ganzheit -, ist die Dialogik als rettende Instanz aus der verflüchtigen Beliebigkeit von Beziehung und Begegnung. Man könnte sie - ohne Buber fehlzudeuten - durchaus als religiösen, gläubigen Sozialismus¹⁰ bezeichnen. Dieser Sozialismus hat jedoch eine Tendenz, eine geschichtliche Option, eine Bestimmung, die in der "Weltgeschichte", in der fiktiven Geschichte des Erfolgs und der Sieger nicht aufgeht: "Der Erfolg gilt als Offenbarung, und der Mensch erscheint als Bevollmächtigter Gottes oder der Vorsehung: wo gesiegt wird, ist Gott."¹¹ Der Chassidismus, wie Buber ihn darstellt, zeigt sich dagegen als geschichtliche Größe "von unten", in ihm offenbart sich Gott als leidender Gott, der den Abfall der Welt auf sich nimmt und mit Israel ins Exil geht. Hier zeigt sich Dialogik als gnadenhaft-bleibende Zuwendung Gottes in den Leiden der Geschichte. Hier ist Gott "unten", bei den mit dem Leid der Welt Geschlagenen, bei den Erfolglosen, Unterdrückten und Verfolgten der Geschichte. Das exilische Judentum in Osteuropa belegt diese Geschichtsschreibung auf Schritt und Tritt, es erfährt den prophetischen Ruf zur Erneuerung und Umkehr an sich selbst immer wieder von neuem in historisch konkreten Situationen, denn der "Prophet zerschlägt die Sicherheit der Oberflächengeschichte und spricht sein Wort der Kritik und Forderung im Abgrund der Unsicherheit."¹²

3. Das Glaubensleben der Chassidim

Die jüdische Erneuerungs- und "Erweckungsbewegung"¹³ des Chassidismus gilt als die jüngste und volkstümlichste religiös-mystische Bewegung im Judentum.¹⁴ Sie entstand in der Mitte

10 Vgl. Gudopp (s.o. Anm. 4), 56.

11 Ebd. 61.

12 Vgl. Buber, Gottesfinsternis, in: Werke I, 557.

13 Vgl. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957, 377. Buber sieht im Gegensatz zu Scholem im Chassidismus mehr als nur eine "Erweckungsbewegung".

14 Vgl. hierzu G. Wehr, Der Chassidismus. Mysterium und spiri-

des 18. Jahrhunderts in Podolien (Ukraine) und wurde in Polen, Rumänien und der Ukraine zur vorherrschenden Form hebräischer Frömmigkeit. Die Buberschen Geschichten vergegenwärtigen ihren Sitz im Leben der chassidischen Gemeinden. In ihnen sind Aussagen über das Glaubensleben, das "Reden von Gott" ebenso zu finden wie Hinweise auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, die zu dieser Zeit im Entstehungs- und Verbreitungsraum der Bewegung herrschen. Der Aufweis der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Situation dieser jüdisch-polnischen Gemeinden ist entscheidend wichtig, um das Glaubensleben der "Frommen" (Chassidim) zu verstehen. Innerhalb der vorwiegend christlichen Bevölkerung Polens sah sich das Judentum vielfach ins Ghetto abgedrängt und mußte dort sein Eigenleben behaupten. Die Juden Osteuropas gehörten im ausgehenden 18. Jahrhundert wirtschaftlich wie gesellschaftlich vorwiegend den unterprivilegierten Schichten an und waren politisch als eine in Abhängigkeit gehaltene Minderheit mehrfach Pogromen durch die polnische bzw. russische Herrschaft ausgesetzt. Die Versuche, sich aus der Ghettosituation zu befreien und eine Gleichstellung mit der übrigen polnischen Bevölkerung zu erreichen, wurden durch die realpolitischen Verhältnisse erschwert oder verhindert und waren auch im Judentum selbst nicht unumstritten. Zu diesen schwierigen äußeren Bedingungen traten innere Glaubenskrisen. Jahrhunderte hindurch war die kulturelle Entwicklung und religiöse Erziehung des Judentums in ihre eigene, sich nach außen abkapselnde Welt eingeschlossen und allmählich in religiösem Formalismus und ritueller Gesetzmäßigkeit befangen. Zwar wurde durch die getreue Überlieferung jüdischer Glaubenslehre das Erbe der Väter bewahrt, aber die Kluft zwischen den Gelehrten von Tora und Talmud, die neben dem Tora- und Talmudstudium "vor allem auch auf die strikte Einhaltung der überkommenen Ritualgesetzgebung" achteten¹⁵, und die Menge der gläubigen Juden in den Unterschichten wurde immer größer. Gerhard Wehr kommt zu dem Urteil: "Angesichts des leidvollen Erlebens und des großen

tuelle Lebenspraxis, Freiburg 1978, 15-21; H.M. Sachar, Chassidismus, in: F.R. Lachmann, Die jüdische Religion, Kastellaun 1977.

15 Wehr (s.o. Anm. 14), 17.

Hungers nach religiöser Urerfahrung mußte diese Orthodoxie (...) versagen (...). Es bedurfte eines belebenden Impulses, der die Schranken einer erstarrten Gesetzesfrömmigkeit durchbrach und auch die in den Schriften weniger Gebildeten zu neuer Spontaneität zu erwecken vermochte."¹⁶

3.1 Der Aufbruch der chassidischen Gemeinden

Ohne Zweifel ist die chassidische Bewegung auch aus dem Aufstand der Armen als eine Basisbewegung zu begreifen. Der ersehnte religiöse Neubeginn wurde wesentlich durch den die religiöse Praxis demokratisierenden Chassidismus angestoßen. Inmitten der Vielfalt der miteinander streitenden Glaubenslehren entstand mit ihm ein neues "Lebensprinzip"¹⁷. Martin Buber sagt dazu: "Das, was die Eigentümlichkeit und die Größe des Chassidismus ausmacht, ist nicht eine Lehre, sondern eine Lebenshaltung, und zwar eine gemeinbildende und ihrem Wesen nach gemeindemäßige Lebenshaltung."¹⁸

Unter katechetischem Blickwinkel ist diese Grundaussage von besonderer Tragweite: es geht dem Chassidismus - und daher auch seiner Glaubensvermittlung - nicht um das erlernbare Wissen oder die theologische Schulweisheit. Er "sprach den Menschen vor allem in seinen Gefühls- und Willensbedürfnissen an und stellte die lange vermißte Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens wieder her. Der Stifter der chassidischen Bewegung und deren erste Anhänger hatten eine Antwort zu geben, die gerade der Situation der sozial Deklassierten, der wirtschaftlich Ausgebeuteten und der religiös Enttäuschten entsprach."¹⁹

Die chassidische Basisbewegung lebte aus einer kritischen Kraft, die mit Hilfe einer popularisierten kabbalistischen Lehre die jüdische Gesetzeskasuistik durchstieß und brachliegende seelisch-soziale Bezirke zum Schwingen brachte. Sie hat weite Kreise der osteuropäischen Judenheit nochmals in enthusiastische Glaubensformen versetzt, den Himmel wieder mit der Erde verbunden, die letzten Geheimnisse des jüdischen Glaubens

16 Ebd. 17.

17 M. Buber, Die chassidische Botschaft, in: Werke III, 761.

18 Ebd. 758.

19 Wehr (s.o. Anm. 14), 17f.

durch einfache Symbole und Gebärden, zum Teil durch Wunder und Zeichen sinnfällig gemacht.²⁰ Daß dies gelingen konnte, daß die Armen des Volkes Gottes näher gebracht werden konnten, ist in erster Linie jener versöhnenden Instanz zu verdanken, welche mystisch-politisches Handeln mit einer prophetisch-charismatischen Religiosität verband: dem Zaddik (=der Gerechte).²¹

3.2 Die chassidischen Zaddikim und ihr prophetischer Auftrag

In der Person des Rabbi Israel ben Elieser aus Miedzyborz (1700 - 1760), der später Baal-Schem-Tow (abgekürzt Bescht), "Meister des guten Namens" genannt wurde, bricht die Glaubensbewegung des Chassidismus an. In soziologischen Kategorien gemessen war der Baal-Schem-Tow ein Wanderprediger und Wundertäter, der den die Erde beseelenden göttlichen Funken in allen, auch den niedrigsten Erscheinungen der Welt wahrnahm. Der Baal-Schem steht im Mittelpunkt der chassidischen Legende, die über ihn mehr weiß als die Geschichte. Dieses Schicksal teilt er mit vielen charismatischen Persönlichkeiten, da sich das Charisma der historischen Überlieferung weitgehend entzieht. In den Geschichten vom Baal-Schem²² ist der Urtyp der chassidischen Legenden vorgeprägt. Die nach dem Stil der jüdischen Traditionsliteratur mündlich überlieferten und erst später aufgezeichneten Lehren und Weisheitssprüche des Baal-Schem und seiner dem Meister gleichzuachtenden Schüler der folgenden Generationen spiegeln die Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung als das Wesentliche des Chassidismus wider. Besonders für sein Bekanntwerden in der westlichen Kulturwelt hat Martin Buber durch seine dichterischen Nacherzählungen Entscheidendes getan. Baal-Schem-Tow war der erste Zaddik, der die soziale und religiöse Not seiner Mitbrüder, der "Chassidim" (= "die Frommen, richtiger die Bundestreuen, die jene Gemeinden bilden"²³) wenden wollte: "Schüler sammeln sich um ihn, um seine Lehre, mehr noch seine Lebensweise, um die Gottinnigkeit seines Betens zum Beispiel zu nehmen."²⁴ Seine Schüler, die selber eigene Gemeinden

20 Vgl. S. Dubnow, Geschichte des Chassidismus, Band 1/2, Jerusalem 1969, 28f.

21 Vgl. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (s.o. Anm. 9), 78.

22 Vgl. auch I. Singer: Die Gefilde des Himmels. Eine Geschichte vom Baal Schem Tow. München 1982.

23 Buber, Die Erzählungen der Chassidim (s.o. Anm. 9), 78.

24 Wehr (s.o. Anm. 14), 28.

gründeten oder durch Gemeinden, die von der Bewegung ergriffen waren, gewählt wurden, trugen den chassidischen Funken durch fünf Generationen weiter. In dieser Zeit erfuhr die Bewegung der "Frommen" mit dem Zaddik und untereinander ihre lebendige Ausfaltung. Der Zaddik führte die Gemeinde, und in den Geschichten wird immer wieder die Begegnung zwischen ihm und den Chassidim erzählt: "Aber das Wichtigste an ihnen ist, daß jeden von ihnen eine Gemeinde umgab, die ein brüderliches Leben lebte und es dadurch leben konnte, daß ein führender Mensch da war, der sie alle einander näherte, indem er sie miteinander dem näherte, woran sie glaubten."²⁵

Die chassidischen Geschichten sind derart auf den Zaddik und seine Gemeinde zentriert, daß ein katechetisches Nachdenken über sie an der gemeinde-theologischen Verfassung des Chassidismus nicht vorbeigehen kann. Die Zaddikim waren unbestrittene Führer der Gemeinden, unangefochten aber nicht aus einer ihnen qua Amtsfunktion zukommenden Autorität, sondern als "von unten" her legitimiert, charismatisch anerkannt. Darin liegt ein institutionskritisches, ja religionskritisches Moment, das man nicht unterschätzen sollte, bildet es doch eine wesentliche Antriebskraft der sich sammelnden Chassidim. Buber kommt zu dem Schluß: "Die 'Zaddikim' dieser fünf Geschlechter ergeben zusammen eine Schar religiöser Persönlichkeiten von einer Vitalität, einer geistigen Mächtigkeit und einer vielfältigen Eigenart, wie sie meiner Kenntnis nach nirgends in der Religionsgeschichte in einem so knappen Zeitraum beisammen waren."²⁶ Gerade diese Überzeugungskraft der "religiösen Persönlichkeiten" bildet die Legitimation im Geist und in der Wahrheit, die sich natürlich nicht geschichtslos darstellt.

Für Wolf-Dieter Gudopp kulminiert die Vitalität des dialogischen Anarchismus und der Pädagogik Bubers in der Lehre vom charismatischen Führertum. Es bezieht sich nicht auf die politisch-staatliche Macht, vielmehr zeichenhaft auf die Gemeinde, die aus Gottes Wort lebt. Der charismatische Führer ist eine "antiautoritäre Autorität"²⁷, die Buber bereits in der Bibel vorzeichnet sieht: hier sind es die Schwachen und Erfolglosen,

25 Buber, Die chassidische Botschaft (s.o. Anm. 17), 760.

26 Ebd. 759.

27 Vgl. Gudopp (s.o. Anm. 4), 81.

die von Gott erwählt und zu Führern berufen werden, die eine "Existenz im Schatten"²⁸ führen. Der chassidische Zaddik kann als paradigmatische Gestalt des Führertums gelten, der "Gerechte" ist in seiner Bedeutung als "Gerichteter" das "Gegenteil eines Staatsmannes; er wirkt durch sein Dasein im Kleinen und in der Nähe. Er ist in einem verantwortlicher Helfer, Lehrer und Führer. (...) Die chassidische Gemeinde entsteht durch die gemeinsame Beziehung zum Zaddik als zu ihrer konstitutiven Mitte; daraus erst resultieren die Beziehungen der Mitglieder untereinander."²⁹

Die chassidische Bewegung wird in der Interpretation Bubers zu einem Spiegelbild seiner eigenen geschichtlich-gesellschaftlichen Vorstellung, besser: diese seine Erfahrung geht in das von ihm gezeichnete Bild des Chassidismus ein. Gershom Scholem nannte Buber im Zusammenhang der Chassidismus-Kontroverse³⁰ einen "religiösen Anarchisten" und seine Lehre religiösen Anarchismus. Bubers Bild vom Chassidismus ist das Szenarium der kleinen Warenproduzenten, Händler und Krämer, der ländlich-patriarchalischen Gesellschaft eines Sozialismus "von Fleisch und Blut, mit heiterer Stirn, liebenden Augen und einem Mund, der singen kann, einem menschlichen Antlitz".³¹ Bubers Visionen nach rückwärts greifen zurück auf die geordneten kleinen sozialen Welten der mittelalterlichen Gesellschaft³², auf die vorindustrielle und vororganisatorische Welt. Buber hält gerade

28 M. Buber, Biblisches Führertum, in: Hinweise. Gesammelte Essays, Zürich 1953, 157.

29 Gudopp (s.o. Anm. 4), 82.

30 G. Scholem, Judaica I, Frankfurt a.M. 1981, 197.

31 A. Neusüss (Hg.), Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Neuwied/Berlin 1968, 84.

32 Mit dem Begriff der "Auslese der wirkenden Welt" hat Buber in seiner ersten Rede über die Erziehung (in: Werke I, 787-808) das Prinzip einer dialogisch-konvivialen Pädagogik gekennzeichnet. Auch hier führt er ihn ein im Rückgriff auf eine historische Erinnerung: "Es war eine Zeit, es waren Zeiten, wo es keine spezifische Berufung des Erziehers, des Lehrers gab und keine zu geben brauchte. Da lebte ein Meister, ein Philosoph etwa oder ein Erzschmied, seine Gesellen und Lehrlinge lebten mit ihm, sie lernten, was von seinem Hand- oder Kopferwerk er sie lehrte, indem er sie daran teilnehmen ließ, aber sie lernten auch, ohne daß sie oder er sich damit befaßt hätten, lernten ohne es zu merken, das Mysterium des personhaften Lebens, sie empfingen den Geist. (...) Die Erziehung als Absicht ist unausweichlich berufen; wir können so wenig hinter die Wirklichkeit der Schule zurück, wie wir etwa hinter die

an dieser Utopie der überschaubaren sozialen Gemeinden fest; in seinem Denken bleiben die Paradigmen Volkstümlichkeit und Weltlichkeit bestimmend, die er beide für den Chassidismus in Anspruch nimmt und die er folgerichtig und konsequent als antihierarchische Züge der chassidischen Gemeinden herausstellt. Die chassidischen Zaddikim befreien das Volk nicht nur von der rigiden Gesetzlichkeit und der aristokratischen Herrschaft der Talmud-Gelehrten, sie befreien den "amhaaretz" auch von der Vorrangstellung des Besitzes und des privaten Eigentums. Die kritische Relativierung der gesellschaftlichen Tendenz zur universalen Käuflichkeit von Besitz und Glück ist unnachahmlich auch in der folgenden Geschichte veranschaulicht:

"Rabbi Mosche Chajim Efraim, der Enkel des Baalschem, lebte lange Zeit mit seinem Weibe in großer Armut. Am Sabbatabend steckte die Frau die Kerzen in einen Leuchter aus Lehm, den sie selber geknetet hatte. Später wurden sie reich. An einem Sabbatabend sah der Rabbi, als er, vom Bethaus heimkehrend, die Stube betrat, wie sein Weib mit einer stolzen Freude den breitarmigen Silberleuchter betrachtete. 'Dir ist jetzt hell', sagte er, 'mir ist damals hell gewesen.'³³

3.3 Der Niedergang der chassidischen Bewegung

Die kritische Kraft des Chassidismus in der radikalen Hinwendung zur Welt und gleichzeitigen Abkehr von den diese Welt bestimmenden Werten zeigt sich in der Teilhabe aller Frommen am Erlösungswerk Gottes. "Das 'jeder kann' charakterisiert auch die chassidische Weltfrömmigkeit des Gott-im-der-Welt-Liebens. (...) Diese Sakramentalität der Welt ist der Grund für die vitale Freude - trotz allen Leidens - , die den auffallendsten Charakterzug des chassidischen Lebens ausmacht. Hier kann es keinen Unterschied zwischen Heiligem und Profanem, Glauben und Werken, Feiertag und Alltag geben."³⁴

Wirklichkeit der Technik zurückkönnen (...): Doch bleibt der Meister das Vorbild des Lehrers. Denn wenn dieser, wenn der Erzieher dieses Menschheitstags tun muß, wissend tun, soll er es so, 'als täte er nicht'. Jenes Fingerheben, jener fragende Blick, das ist sein echtes Tun. (...) Die Welt, sage ich, wirkt als Natur und als Gesellschaft auf das Kind ein. Die Elemente erziehen es, Luft, Licht, das Leben in Pflanze und Tier; und die Verhältnisse erziehen es. Der wahre Erzieher vertritt beide; aber dasein muß er vor dem Kind wie eins der Elemente."
(794f.)

33 Buber, Die Erzählungen der Chassidim (s.o. Anm. 9), 285.

34 Gudopp (s.o. Anm. 4), 82f.

In seiner geschichtlichen Entwicklung hat der Chassidismus allerdings das Schicksal aller Frömmigkeitsbewegungen geteilt, nach und nach in äußeren Formen, in Dogmatismus, Gesetzlichkeit und Tyrannei zu versteinern. Der Ansatzpunkt für den Niedergang der Bewegung lag in der einzigartigen Stellung der Zaddikim selbst: "Es zeigte sich (...), daß die ins Maßlose übersteigerte Wertschätzung einzelner Zaddikim zu einem Kult chassidischer Führer und zur Begründung ganzer Zaddikim-Dynastien führte, deren Häupter von den Massen als Wundertäter, Heilkünstler und Übermenschen gefeiert wurden, bis ihnen schließlich ihre Auserwähltheit selbst zu Kopf stieg."³⁵ Auch die prunkvolle Hofhaltung einzelner Dynastien hat dazu beigetragen, die chassidische Bewegung im 19. Jahrhundert versanden zu lassen. Übrig blieb der "Wunderrabbi", der nur selten noch von den Mysterien jüdischer Frömmigkeit etwas wußte, wie sie in der Mystik des Baal-Schem und seiner Schüler dagewesen war. Die nationalsozialistische Vernichtungszeit in Osteuropa schließlich zerstörte alle Zentren des Chassidismus.

4. Die religionskritische Dimension der chassidischen Geschichten

Die Religion ist für Buber nicht zu trennen von der "dialogischen Situation des Menschen."³⁶ Sie darf nicht als ein besonderer Bereich der einen Wirklichkeit gesehen werden, nicht abgelöst von der Alltagsrealität, nicht isoliert im Sakralen. Religion als gelebte Begegnung ist Bubers Waffe der "Religionskritik" gegen jede Versicherungstendenz des Objektiven und Nur-Faktischen. Sie kann nicht in geteilter, sondern nur in geeinter Wirklichkeit geschehen, indem der Offenbarung der Weg bereitet wird. Es gibt sie nicht ohne die Erfahrung, die der Glaube selber ist, nicht ohne "Wirklichkeitsernst."³⁷ Buber

35 S. Hurwitz, Archetypische Motive in der chassidischen Mystik, in: Zeitlose Dokumente der Seele, Zürich 1952, 128.

36 B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg/Basel/Wien 1967, 305.

37 Buber, Die chassidische Botschaft (s.o. Anm. 17), 840.

wehrt sich entschieden - und führt auch darin mit dem Chassidismus eine paradigmatische Gegen-Welt an - gegen jede Tendenz, daß man "im irdischen Leben sein eigenes Regiment etablieren und den droben kultisch abfinden kann"³⁸, gegen jede Verfestigung im Kirchenhaften, gegen das Priestertum als ein Spezialistentum, gegen den bequemen Absicherungswunsch des neuzeitlichen Menschen, in der Religion Kategorien zu finden, die von der gesellschaftlich nur schwer ertragbaren Wirklichkeit absorbieren, dem "Angefaßt- und Angefordertwerden der eigenen Ganzheit"³⁹ aus dem Weg zu gehen: "Die Urgefahr des Menschen ist die 'Religion'."⁴⁰

Der Begriff "Religion" wird von Buber nicht einheitlich gebraucht und kann hier auch nicht weiter entfaltet werden; oft hat er eine besondere Manifestation des Religiösen vor Augen, die er kritisiert: "Religion", welche die Wirklichkeit verstellt und den Zugang zu ihr erschwert, wenn nicht gar verhindert. Das dialogische Prinzip ist gerade kein Signal zum Rückzug in die Innerlichkeit der religiös privatisierten Existenz. Es drängt zur Verwirklichung, zur Teilhabe an der Wirklichkeit, die nicht vom einzelnen "erworben" oder "gehabt" werden kann. Sie ist unverfügbar und entzieht sich dem besitzwollenden Zugriff, geschieht "nur in dem Sich-Öffnen und Sich-Beschenken-Lassen der Begegnung."⁴¹ Es gibt auch für Bubers Vorstellung von Erziehung nicht die Unterscheidung in einen schulischen Sonderbereich, für den "die" Religion zuständig ist: "Erziehen kann nur, wer in der ewigen Präsenz steht; er erzieht, indem er sie einführt. Religiöse Erziehung als Teilgebiet muß immer problematischer werden; aber ein Ganzes ist Erziehung nur, wenn sie als Ganzes religiös ist."⁴²

Das Erziehungsverständnis Bubers ist grundlegend in seinem religiösen Verstehen begründet und fast ausschließlich von ihm her zu begreifen. Seine Pädagogik kann nicht aus der jüdischen Tradition herausgelöst werden, aber sie ist gerade im Bezug auf das Judentum eine "fundamentale Religionspädagogik" und daher keine voraussetzungslose Theorie.

38 Buber, Werke I, 335.

39 Buber, Die chassidische Botschaft (s.o. Anm. 17), 840.

40 Ebd. 744; vgl. auch Werke I, 157.

41 Casper (s.o. Anm. 36), 287f.

42 Buber, Nachlese, Heidelberg 1966, 92.

43 Buber, Zwiesprache, in: Werke I, 180.

Übrigens ist auch Bubers Begriff des dialogischen Prinzips nicht abgelöst von seiner traditional-religiösen Bestimmung zu verstehen und pädagogisch reklamierbar.

Letztlich also nur dort, wo sich Gemeinschaft aus der Erfahrung des Glaubens konstituiert, wo sich Gemeinde bildet, verwirklicht sich auch Religion: "Wir harren einer Theophanie, von der wir nichts wissen als den Ort, und der Ort heißt Gemeinschaft."⁴³ Religion ausprägen und mit gelebter Wirklichkeit in Einklang bringen bedeutet, daß die Menschen der Gemeinschaft in die "Wegspur Gottes"⁴⁴ geraten: Gott ist ein Gott des geschichtlichen Weges, ein vorangehender, führender, sich in der Begegnung aussprechender und in der Geschichte handelnder Gott. Der Chassidismus hat exemplarisch deutlich gemacht, daß in der Gemeinde und ihren Erzählungen, in der Heiligung des Alltags und im Standhalten der Wirklichkeit, letztlich in der Theophanie, die ihren Ort in der Gemeinschaft hat, das Heil und die Rettung des Menschen begründet und möglich ist. In der biblischen Formulierung "bescheiden mit Gott gehen" (Micha 6,8) schneiden sich Lebens- und Glaubenswege, wird die Religion aus der Verklammerung der gesellschaftlichen Verfügung befreit und auf den Boden des konkreten (Gemeinde-)Lebens zurückgeholt, weil sie nur so zu einer gelebten Realität werden kann.

5. Die chassidischen Erzählungen Bubers und ihre Didaktik

Vor allem über Geschichten läßt sich sagen, wer wir und andere sind. Über erzählte Geschichten vergegenwärtigen Menschen eigene und fremde Identität, deuten Personen ihre Anwesenheit und ihre Existenz.⁴⁵

Steven Kepnes meint: "Wir sind unsere Geschichten. Wir sind endlose Wiederholungen unserer Geschichten, so wie wir auch endlos unsere Geschichten wiederholen. Der amerikanische Psychoanalytiker Roy Schafer formuliert das heute so: 'Wir erzählen dauernd Geschichten über uns selbst.' In diesem Erzählen konstituieren wir uns selbst. Zudem wird auch das Selbst anderer dadurch für uns konstituiert, indem wir über sie erzählen (und sie uns über sich erzählen): 'We narrate others just as we narrate selves' - d.h. indem wir über andere erzählen, entste-

44 Dieser Ausdruck findet sich bei M. Buber, Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, 194.

45 Vgl. H. Weinrich, Rechtfertigung durch Geschichten, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), Identität, München 1979 (= Poetik und Hermeneutik VIII).

hen diese anderen in der Erzählung, genauso wie wenn wir über uns erzählen, wir in der Erzählung wir selbst werden."⁴⁶

5.1 Martin Buber als Erzähler

Gegenüber seinen religionsphilosophischen Schriften, seinen gesellschaftstheoretischen Arbeiten, seinem dialogischen Werk und den Beiträgen zur Hermeneutik und Übersetzung der Bibel ist der Erzähler Martin Buber bisher nur sehr unzulänglich in den Blick gekommen. Sein Nachdenken über das Erzählen und seine eigenen Erzählungen sind lange weitgehend unbeachtet geblieben, obgleich das gesamte Werk Bubers, dieses in vielem doch unsystematisch erzählenden Denkers par excellence, in einem anderen Licht erscheint, sobald man es aus der Perspektive von Hermeneutik und Narrativik betrachtet.⁴⁷

Mit seinen "Erzählungen der Chassidim" hat Martin Buber keine historisch-kritische Edition der chassidischen Überlieferungen vorgelegt. Von verschiedenen Seiten ist ihm das vehement vorgeworfen worden⁴⁸, doch die Kritik trifft nicht das Problem, geht sogar im entscheidenden Punkt an ihm vorbei. Tatsächlich hat Buber versucht, den Geist chassidischer Frömmigkeit in seinen nach-gedichteten Erzählungen lebendig werden zu lassen, und nicht, Geschichte in historischen Fakten und nachprüf-baren Daten vorzustellen. Er selbst ist während seiner Schulzeit im Hause seines Großvaters in Lemberg erstmals mit der chassidischen Welt, so weit in ihren Nachklängen überhaupt noch verspürbar, in Berührung gekommen. Es bedurfte aber einer späteren "Erweckung", die aus ihm einen "Begeisterten" machte: "Da war es, daß ich, im Nu überwältigt, die chassidische Seele erfuhr. Urjüdisches ging mir auf, im Dunkel des Exils zu Neubewußter Äußerung aufgeblüht: die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefaßt. Und dieses Urjüdische

46 S. Kepnes, Erzählen und Wiedererzählen: Die Narrativität in der Psychoanalyse, in: Concilium 18 (1982) 390-396, hier 391.

47 Vgl. Kepnes, ebd. 393 und seine an der Universität Chicago eingereichte Dissertation: Martin Buber's Stories and Contemporary Narrative Theory.

48 Vgl. G. Scholem (s.o. Anm. 30) sowie R. Schatz-Uffenheimer, Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus, in: P.A. Schilpp/M. Friedman (Hg.), Martin Buber, Stuttgart 1963, 275-302.

war ein Urmenschliches, der Gehalt menschlichster Religiosität. Das Judentum als Religiosität, als 'Frömmigkeit', als Chassidut ging mir da auf."⁴⁹

Von diesem zunächst ganz subjektiven Moment des persönlichen Betroffen- und Ergriffenseins sind diese Geschichten geprägt und somit nicht nur Zeugnis chassidischer Wirklichkeit, sondern auch Zeugnis seiner besonderen Weise, die Welt zu sehen und zu deuten. Es wirft ein Schlaglicht auf seine Grundhaltung, wenn er "Chassid" (der Fromme) und "Chassidut" mit die Welt in Gott lieben übersetzt.⁵⁰

Als Quellen für seine Nacherzählungen standen ihm die schriftlichen und mündlich überlieferten Selbstzeugnisse des ostjüdischen Chassidismus zur Verfügung. Diese enthielten aber eher Märchenhaftes und Wundererzählungen, verwoben mit allegorisierenden Geschichten und sinnbildhaften Beispielerzählungen⁵¹ als exakt geschichtliche oder biographische Mitteilungen. So versuchte Buber, aus diesen vielgestaltigen Vorlagen Bilder historischer Zaddik-Persönlichkeiten in der literarischen Form der Legende zu zeichnen, ohne das Quellenmaterial historisch-kritisch auszuwerten und in herauskristallisierten ursprünglichen Texten zu repräsentieren. Er bekennt: "Ich habe es durch mein Herz wie durch ein Sieb gehen lassen."⁵² Martin Buber als Erzähler ist ein katechetischer Erzähler.

5.2 Geschichte ist Gegenwart - Erzählen als Widerstand gegen organisiertes Vergessen

Daß sich die Chassidim selbst Geschichten über ihre Zaddikim erzählen, gehört zum "innersten Leben der chassidischen Bewegung".⁵³ Es ist kein zweckfreies, sondern ein hingeeordnetes Erzählen; diese Geschichten wollen etwas bewirken, sie wollen Glauben evozieren. Die katechetische Dimension der chassidischen Geschichten kommt aus diesem Ziel, und Buber hat sich selbst wohl auch als katechetischer Ver-Mittler betrachtet.

49 M. Buber, Mein Weg zum Chassidismus, in: Werke III, 967f.

50 M. Buber, Des Rabbi Israel Ben Elieser (Baal-Schem-Tow) Unterweisung im Umgang mit Gott, in: Werke III, 49.

51 Vgl. G. Wehr, Der deutsche Jude. Martin Buber, München 1977, 62.

52 M. Buber, Zur Darstellung des Chassidismus, in: Werke III, 984.

53 Buber, Die Erzählungen der Chassidim (s.o. Anm. 9), 71.

Das erzählende Wort ist mehr als Rede, es rettet die Geschichte für die Zukunft, "führt das, was geschehen ist, faktisch in die kommenden Geschlechter hinüber, ja, das Erzählen ist selber Geschehen, es hat die Weihe einer Handlung."⁵⁴ Die Erzählungen der Chassidim leben davon, daß das, was in ihnen an wesentlicher Glaubensaussage und religiöser Mitteilung zur Sprache kommt, von neuem mächtig wird. Die katechetische Brisanz dieser Erzählungen liegt daher in ihrer Intentionalität begründet, ähnlich dem Diktum Bubers, daß man Geschichten so erzählen solle, daß sie selber Hilfe seien⁵⁵ - doch: Hilfe wozu?

a) Hilfe zur Vergegenwärtigung religiöser Erfahrung

Die chassidischen Geschichten tragen dazu bei, vergangene Ereignisse durch die Geschichte lebendig bleiben zu lassen, denn sie sind mehr als ein bloßer Spiegel historischer Reminiszenz; sie halten etwas von diesem Glauben, sie halten diesen Glauben selbst fest, weil sie ganz auf die Wirkmächtigkeit des Wortes und zeichenhaften Handelns aus religiöser Erfahrung vertrauen: "Kraft, die einst wirkte, pflanzt im lebendigen Worte sich fort und wirkt noch nach Generationen."⁵⁶ Damit wird behauptet, daß Geschichten nicht nur gleichsam konservierende Funktion haben, etwas Vergangenes für Gegenwart und Zukunft zu bewahren und sich den geschichtsbeliebigen Verflüchtigungen zu entziehen, sondern daß sie selbst wieder zum Geschehen werden. Sie bewirken das, was sie zum Ausdruck bringen, sie vergegenwärtigen, sind selber "Aufruf des Geschehenen, es ist ein neues Sich-Ereignen der ursprünglichen religiösen Erfahrung".⁵⁷

b) Hilfe zur Interpretation religiöser Wirklichkeit

Erzählen hat bei Buber auch didaktische Funktion. In bestimmtem Sinn sind die chassidischen Erzählungen Geschichten vom Lehren und Lernen. Der Schlüssel für diese Narrativik Bubers ist in der Art und Weise zu finden, wie er selbst die chassidische Tradition auslegt und mit dem ihm vorliegenden Material umgeht.⁵⁸ Mit anderen Worten: Seine Erzählweise kann zum Beispiel für die Interpretation religiöser Wirklichkeit über-

54 Ebd.

55 Vgl. ebd.

56 Ebd.

57 Kepnes (s.o. Anm. 46), 393.

58 Vgl. ebd.

haupt, für die Aneignung von Glaubenstradition werden. Denn Buber hat die chassidischen Geschichten, wie angedeutet wurde, nicht aus dem Hebräischen und Jiddischen unmittelbar ins Deutsche übersetzt. Seine Arbeit bestand in der Auswahl aus tausenden alter Texte, die er aus der chassidischen Tradition empfing, die er veränderte, neu erzählte und gezielt rekonstruierte, indem er, unter Wahrung der überlieferten Aussage, die Texte überarbeitete, ergänzte und kürzte. Die Erzählungen Bubers sind Interpretationen der chassidischen Tradition⁵⁹, Re-produktionen einer alten Erfahrung, mit denen er eine Antwort auf die religiöse Problematik der Gegenwart, auf die Krise der Zeit ("Gottesfinsternis") zu geben versucht hat. In der Beziehung zwischen Gott und den Chassidim sah er ein Modell für die erlösende, befreiende Hinwendung zum Glauben.

Steven Kepnes kommt zu dem Schluß, Bubers Werk sei "ein Beispiel dafür, daß die heutige Situation oft die Erzählung traditioneller Geschichten beeinflusst. Andererseits stimmt es auch, daß die Geschichten unserer religiösen Traditionen unser heutiges religiöses Leben beeinflussen, strukturieren und neustrukturieren."⁶⁰

c) Hilfe zur Auslegung der Bibel

Viele Erzählungen der Chassidim dienen zu nichts anderem als die Bibel auszulegen, an einzelne Verse eine Lehre zu knüpfen, die dieses biblische Wort interpretiert, konkretisiert und in das Leben der Chassidim hinein aktualisierend situiert. Durch den sozialen Ort dieser Auslegung, die Gemeinde, erhält das Sprachereignis in der Bibel einen überindividuellen "Sitz im Leben": es begibt sich "nicht in einem ausgesparten Raum zwischen Gott und dem Einzelnen"⁶¹, sondern in der Vermittlung von Gott und Volk. Die Geschichte dieser Begegnung wird Offenbarung genannt; die Geschichte Gottes erschlossen, nicht die vereinzelter Erfahrung. Sie ist nicht Historie um ihrer selbst willen, sondern Auftrag und Konzentrationspunkt der Geschichte eines Volkes und als solches Vorbild für die universale Geschichte. Die Dramatik der biblischen Zeit bedeutet für die Dramatik der Begegnung heute, daß es nicht ausreicht, die Bi-

59 Vgl. auch ebd. 394.

60 Ebd. 394.

61 M. Buber, Der Mensch von heute und die jüdische Bibel, in: Werke II. Schriften zur Bibel, München/Heidelberg 1964, 851.

bel nur hinzunehmen, ihr einen unbeständigen Scheinsinn zu verleihen. Dagegen hält Buber: um Ursprung und Ziel der Schöpfung wissen, von einem Sinn getragen sein, "den man nicht ersinnen könnte". Und so kennzeichnet er die Schriftferne der gegenwärtigen Zeit als Widerstand des Menschen gegen das Eingebundensein in eine von ihm nicht beherrschte Geschichte: "Der Mensch kennt Ursprung und Ziel nicht mehr, weil er die Mitte nicht mehr kennen will: zu der er sich selber hergeben müßte, um sie zu erkennen. Nur von der Gegenwärtigkeit der Offenbarung aus ist Schöpfung und Erlösung wahr. Der heutige Mensch widersteht der Schrift, weil er der Offenbarung nicht standhält."⁶²

Die Art und Weise, wie sich die Chassidim in einem lebendigen Prozeß die Bibel vergegenwärtigen, ist für Buber ein Beispiel für Glaubenssicherheit, ja Glaubensfreude. Für den heutigen Menschen ist sie in dieser Dichte und Tiefe nicht mehr rekonstruierbar, aber die Glaubensaufgeschlossenheit bliebe ihm nicht verwehrt, ließe er sich von diesen Geschichten zu einem neuen Umgang mit der Bibel inspirieren.⁶³

d) Hilfe zur Entdeckung neuer Relevanz des Glaubens

Daß die Geschichte nicht abgetan ist, daß die historische Erklärung für gegenwärtig erfahrene Wirklichkeit konstitutiv ist, machen die Erzählungen der Chassidim deutlich. Sie artikulieren nicht unbeträchtlichen Widerstand gegen jede Geschichtsbeliebigkeit, indem sie alles auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk beziehen und weil sie die "Opfer der Dauerinszenierung einer Schreckensgeschichte in die Wirklichkeit hinein dazu bringen, von ihrer Leidensgeschichte zu erzählen".⁶⁴ Damit wird für die Auslegung der chassidischen Erzählungen gefordert, von der Geschichte der Chassidim in den "stettn" des osteuropäischen Judentums nicht nur nicht zu schweigen, sondern ihre Herkunft und Vergangenheit selbst als einen Aufruf zu begreifen, die Aufmerksamkeit auf die Geschichte der Leidenden und Unterdrückten zu richten. Ob und inwieweit diese Geschichten in einem historischen Sinn wahr sind, bleibt dabei unerheblich: die Faktizität des historischen Ereignisses

⁶² Ebd. 854.

⁶³ Vgl. dazu auch ebd. 852.

⁶⁴ Kepnes (s.o. Anm. 46), 395.

diese Geschichten in einem historischen Sinn wahr sind, bleibt dabei unerheblich: die Faktizität des historischen Ereignisses kann nicht das Kriterium sein, in den chassidischen Erzählungen "Paradigmen für eine neue Sicht auf die Wirklichkeit" (Paul Ricoeur) oder neue Relevanz für den Glauben zu entdecken, denn "Erzählungen zielen nicht auf das Ja oder Nein der Wahrheit, sondern auf ein Mehr oder Weniger an Relevanz. Die relevantesten Geschichten sind auf den Glauben (fides) gerichtet; sie verlangen von dem Hörer, daß er selbst zum Täter der Erzählung wird und den erzählten Handlungen nachfolgt."⁶⁵ Das in den chassidischen Erzählungen Bubers vorgeschlagene Paradigma intendiert die Entdeckung von Geschichten für das Verstehen von Geschichte: sie lassen "Hoffnung entstehen durch die nie ermüdende und ablassende Neuerzählung sowohl der Geschichten der Leidenden als auch der Ereignisse, in denen Gott sich der Menschheit erlösend zuwandte und sich dieser Menschheit offenbarte."⁶⁶ Diese wenigen Ausblicke auf die tiefe Bedeutung der chassidischen Erzählungen Bubers für die Vergegenwärtigung religiöser Traditionen lassen erkennen, wie das Erzählen selbst - sui generis - Widerstand organisiert gegen das strukturelle Vergessen und die Verdrängung der Leidens- und Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes.

5.3 Zur Pragmatik und Didaktik der chassidischen Legende

Die chassidischen Erzählungen Martin Bubers konstituieren in bestimmter Weise erst unsere Kenntnis von dieser Tradition. Sie gewinnt in dem Maße vor unseren Augen Konturen, wie Buber sie uns in seinen Geschichten entwirft. Über das hermeneutische Problem der Vermittlung von geschichtlicher Erfahrung über Geschichten, die diesen Geschichten eigentümliche Didaktik und ihre Relevanz für die Didaktik des Glaubens überhaupt wollen die folgenden Überlegungen Aufschluß geben.

Das Wort "Legende" kommt aus dem lateinischen Gerundivum "legenda" zum Verb "legere" (lesen) und bedeutet: das, was gelesen

65 H. Weinrich, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973) 329-334, hier 330.

66 Kepnes (s.o. Anm. 46), 396.

werden soll und muß, das zu Lesende.

Hellmut Rosenfeld versteht "die Legende in erster Linie als dichterisch verklärtes Heiligenleben (oder eine Episode daraus) ... und ihre Form als einfachen, naiven, d.h. vorbehaltlosen, gläubigen, auf das Wesentliche beschränkten Bericht".⁶⁷ Die Typik legendarischer Erzählformen ist außerordentlich reichhaltig, sie läßt sich auffächern in kurzfristige und langfristige Legenden, in Heiligenviten und epische Legendendichtungen, balladeske und novellistische Legenden usf. Im Hinblick auf die chassidischen Legenden können diese am besten als "dialogische Legendendichtungen" eingestuft werden. Nicht selten sind sie Frage- und Antwortspiele mit anekdotischem Charakter bis hin zu kleinen Formen, in denen das Drama der Kommunikation zwischen Mensch und Mensch und darin zwischen Gott und Menschen Ausdruck findet: prägnant auf die überraschende Sentenz hinarbeitend, den ungewohnten Schluß, die frappierende Pointe. Fast alle chassidischen Geschichten weisen die typischen Merkmale von Legenden auf:

- Sie sind in einer Gemeinschaft gewachsen, greifen zurück auf archaische Erzähltraditionen der chassidischen Gemeinden.
- Sie sind an ihren religiösen Entstehungsraum gebunden, halten in der Schilderung versprengter Erfahrungen einen Ausschnitt der chassidischen Lebenswelt im Osteuropa des 17./18. Jahrhunderts fest; darin liegt ihre Geschichtlichkeit.
- Sie geben keine historische Wirklichkeit wieder, soweit man darunter die Faktizität geschichtlicher Vorgänge versteht, sondern die umfassende Wirklichkeit des religiösen Lebens, die immer transzendiert und geerdet ist.
- Sie machen die Wahrheiten dieses Glaubenslebens an konkret identifizierbaren Personen, den Zaddikim als Leitgestalten jüdischer Gemeinden, fest.
- Sie setzen die Existenz Gottes voraus, beweisen sie aber nicht argumentativ. Damit sind sie Manifestationen eines gläubig vollzogenen und gedeuteten Gemeinschaftslebens.

67 H. Rosenfeld, Legende (Sammlung Metzler: Realien zur Literatur), Stuttgart 31972

- Sie haben Wundersames, den Alltag gerade in seinen Alltäg-
lichkeiten Übersteigendes zum Inhalt und werden dadurch selbst
wundersam und wunderbar.

Als hätte er gerade die Zaddikim und ihre chassidischen Gemein-
den im Blick, beschreibt Hellmut Rosenfeld die Intentionen von
Legenden darin, "Gestalten mit exemplarischem Lebenswandel
und sichtbarer Begnadung durch Gott den Menschen als nachah-
menswerte Vorbilder und Unterpfand überirdischer Hilfe vor
Augen zu stellen und damit der hilfebedürftigen Menschheit re-
ligiösen Anreiz, Mut zum Wagnis des Glaubens und Tröst in An-
fechtung und Not zu geben."⁶⁸

a) Konturen einer Didaktik der Legende

Die Bildersprache der chassidischen Legenden weist einen inne-
ren, spirituellen Gehalt auf, vergegenwärtigt gleichsam die
"rettende Innenseite der Religion" (Hubertus Halbfas). Sie legt
aus sich selbst heraus einen spezifischen Anspruch auf Wahr-
heit frei, der heute unter dem Primat des rationalen Räsionie-
rens unverstanden bleiben muß, solange nicht wieder die "Sen-
sibilität für das Mysterium hinter dem Alltag" entdeckt wird.⁶⁹
Halbfas hat in seinen "Skizzen zu einer Didaktik der Legende"
auf diese pädagogische Aufgabe hingewiesen: "Wie die göttliche
Wirklichkeit inmitten des Lebens aufbricht, wollen die Legen-
den erzählen, doch sie müssen glanzlos bleiben, wenn Menschen
ihnen begegnen, die - nachdem sie ihr Dasein definierten - nur
noch das Geläufige erwarten."⁷⁰

Eine Didaktik chassidischer Geschichten für unsere Zeit müßte
also zumindest den Blick für jene abgründigen Wirklichkeiten
schärfen, die sich dem Alltagsbewußtsein und der gesellschaft-
lichen Rationalität gegenüber widerspenstig verhalten. Sie müß-
te dem Wunder vertrauen, das sich in diesen Erzählungen aus-
spricht. Halbfas meint, daß der Mißkredit, der die Legenden
belastet, aus dem Entwicklungsgang der Neuzeit resultiert:
"Mit der fatalen Alternative: 'Ist die Geschichte wahr oder
nicht?' zerrte der Humanismus die Legende vor ein Gericht, das

68 Ebd. 26.

69 H. Halbfas, Das zu Lesende. Skizzen zu einer Didaktik der
Legende, in: KatBl 102 (1977) 632-641, hier 632.

70 Ebd.

wegen seines mangelnden Sinnes für die je spezifische Wahrheit sprachlicher Gattungen dem negativen Vorurteil nicht entraten konnte. So kam die Legende in den Verriß der historisierenden Vernunft, ohne sich gegenüber dem Vorwurf frommer Lüge, wundersüchtiger Phantasie, naiver Unzulänglichkeit je rechtfertigen zu können, weil Rechtfertigung auf Verständigung angewiesen ist, die nur dort gelingen kann, wo Vertrauensbereitschaft herrscht. Vorab war es das Wunder, das zur Legende gehört, wie das Licht zur Laterne, dem rationalistische Skepsis mit besonderer Ablehnung entgegentrat. Apologie ist der Legende fremd und Wunder 'beweisen' zu wollen, führt bereits aus jener inneren Haltung heraus, die allein Wunder zuläßt und wahrnehmbar macht."⁷¹

Auch zu dieser Wahrnehmungsfähigkeit gibt es in den chassidischen Erzählungen eine entsprechende Geschichte:

"Rabbi Schnëur Salman pflegte zu sagen: 'Was Weissagungen, was Wundertaten! Im Haus meines Lehrers, des heiligen Maggid, schöpfte man den heiligen Geist eimerweise, und die Wunder lagen unter den Bänken, ohne daß wer Muße hatte, sie aufzuheben.'⁷²

Was ist eine Legende? Ihren soziologischen Ort sieht Halbfas in der Gemeinde, in der Gemeinschaft der Glaubenden - ist es deshalb, daß die katechetischen Legenden im Zeitalter religionspädagogischer Problemorientierung so schlecht wegkamen und so abwertend geringgeschätzt wurden? Weil man die Legenden auch als Nachfolgegeschichten bezeichnen kann, entstehen sie immer dort, "wo sich Jüngerschaft formiert, um einem Ruf zur Nachfolge zu gehorchen".⁷³ Was hier mit Blick auf die christliche Legende formuliert wurde, gilt nicht minder auch für die chassidische Legende.⁷⁴ Die drei wichtigen Kriterien, die Halbfas herausstellt, haben Auswirkungen auf die didaktische Vermittlung legendarischer Sprachformen. Eine Didaktik chassidischer Geschichten müßte entsprechend folgende drei Faktoren berücksichtigen:

- den "didaktischen Ort" dieser Erzählungen, ihren Bezug auf die chassidischen Gemeinden in Osteuropa des ausgehenden 18. Jahrhunderts;
- die "Intention" dieser Erzählungen, nämlich den Ruf in die Nachfolge;
- die "Relevanz" dieser Erzählungen, die nicht in der Behauptung von Faktizität aufgeht, sondern den Wahrheitsanspruch einer lebendigen Person zur Geltung bringt (Vorbild, imitatio).

71 Ebd.

72 Buber, Die Erzählungen der Chassidim (s.o. Anm. 9), 219.

73 Halbfas (s.o. Anm. 69), 635.

74 Vgl. die Skizze bei Halbfas, ebd. 635.

Neben diesen mehr formalen Kriterien kommt es - auch nach dem Urteil von Halbfas - entscheidend darauf an, "das innere Leben der Legende, ihre Spiritualität" zu erfassen. Damit wäre gleichzeitig nach der inneren Geschichte zu fragen, welche die chassidischen Legenden trägt. Ohne Zweifel verfolgt die Legende selbst, wie wir sahen, ein didaktisches, oder besser: ein katechetisches Interesse. Sie will die Glaubensmitteilung in der spezifischen Form der kurzen Erzählung nachvollziehbar und annehmbar machen. Daß Glaubenserfahrung sich in Geschichten manifestiert, ja mehr noch: daß sie ohne erzählte/tradierte Geschichte(n) unverständlich, jedenfalls in ihrer Tiefe nicht erfaßbar bleibt, kann theologisch wohl nicht bestritten werden. Alle ungenügend gebliebenen Versuche, im Christentum so etwas wie eine "narrative Theologie"⁷⁵ zu etablieren, erklären sich daraus, gegenüber der begrifflichen Organisation von Glaubensmitteilung im theologischen Geschäft auf dem narrativen Spezifikum allen Glaubens bestehen zu wollen. Daß es die Erzählung als "kleine Form" der Glaubensmitteilung mit Seitenblick auf das dogmatisch durchformulierte (und -rationalisierte) System schwer hat, dürfte niemanden überraschen. Um so eindringlicher mahnen die chassidischen Geschichten jene Wirklichkeiten narrativer Vergegenwärtigung an, die im rationalen Diskurs nicht aufgehen, ja in ihm überhaupt nicht vermittelbar sind. Ihre sprachlich dichte Gebärde, ihre bildhafte Rede, ihr hintergründiger Sinn unterstreicht noch die Aufforderung, die sie selbst enthält und zum Ausdruck bringt:

"In ihrer Gesamtheit sind diese sprachlichen Gebärden so gerichtet, daß sie in Verbindung mit einem heiligen Menschen Maßstab und aktuelle Orientierung geben. Dabei ist unerheblich, ob diese Gestalt 'historisch' ist, oder ob das Sprachfeld der Legende sie erst geschaffen hat. Die Verbindlichkeit einer Legende berührt das nicht; bedeutsam ist ihr allein die Möglichkeit, ein imitabile zu errichten, dessen Nachbildung den Jünger auf den Weg zum Äußersten führt. Den Gehalt des lateinischen imitatio können die deutschen Wörter folgen oder nachahmen nur unzureichend andeuten. Wortgeschichtlich hängt imitatio (imitor) mit aemulus = nacheifernd und mit imago = Abbild zusammen. Das Mittelalter hat imitari zugleich mit immu-
tari in Verbindung gebracht: Sich so verwandeln, daß man in etwas anderes eingeht."⁷⁶

75 Vgl. B. Wacker, In Geschichten verstrickt, in: KatBl 103 (1978) 575-581; zur kritischen Übersicht vgl. ders., Narrative Theologie?, München 1977.

76 Halbfas (s.o. Anm. 69), 640.

Darum greifen die Fragen nach der historischen Faktizität von legendarischen Erzählungen nicht nur zu kurz, sondern am Wesentlichen vorbei. Sie bringen nicht in Geltung, daß die biographischen Momente in den Legenden nicht historisch linear angeordnet sind und die Legende nie einen lückenlosen Lebenslauf erzählt, sondern immer an Fragmenten, an dichten, erfüllten Augenblicken hängenbleibt, um an ihnen die Ganzheit einer Erfahrung zu veranschaulichen. Das didaktisch-katechetische Interesse an legendarischen Sprachformen muß daher über formale Bestimmungen, begriffliche Interpretationen und erklärende Feststellungen hinausgehen. Nicht die rationale Aufklärung legendarischer Figurationen, letztlich also auch nicht die moralische Essenz dieser Geschichten kann das Ziel der didaktischen Bemühungen sein, sondern der Ruf in die Tiefe der Glaubenserfahrung, der die Legende Glanz und Ausdruck gibt: "Das (immer wieder) zu Lesende kann nur prozeßhaft, nicht punktuell interpretiert werden: statt Geschichten als Einwegware zu konsumieren, heißt es, erneut und erneut auf sie zurückzukommen - eigentlich ein Leben lang - um so in die Wahrheit dieser Geschichten zu gelangen."⁷⁷

b) Chassidische Geschichten als unendliche Geschichten

Die Erzählungen der Chassidim nehmen den Ausdrücken "Lehre, Lehrer, lehren, lehrhaft" fast völlig den dogmatisch bevormundenden Beiklang und langweiligen Schulgeschmack. Sie enthalten wie viele andere Geschichten eine bestimmte Provokation des Hörers/Lesers, welche deren Denkbewegung in Gang setzt. Dieser Grundduktus führt immer wieder zu dem Resultat, daß eine Fragehaltung eröffnet oder intensiviert, eine überkommene Meinung oder ein Verhalten mit einem neuen anderen Verhalten oder Denken konfrontiert wird. Die Provokationen werden nur verständlich vor dem Hintergrund der eingefangenen Affekte, des Ärgers, des Zorns, der Verblüffung, der Zustimmung oder der Scham. Jedenfalls ist es immer die Figur des Zaddik/Rabbi, welche die überraschende Wendung vollzieht oder herbeiführt. Der Zaddik ist der Denkende, sofern er der Lehrende, oder genauer: der lehrend Lernende ist. So knapp, präzise und auch endgültig

77 Ebd. 641.

er seine Formulierungen von sich gibt, sie erwarten ein dialogisches, das heißt auch ein sich am notwendigen Widerspruch entzündendes Lesen. Das Lernziel ist daher, wenn man so will, identisch mit dem Lernprozeß. Die Erkenntnis besteht darin zu verhindern, daß jemand mit seinem Glauben fertig wird, zu endgültigen Resultaten kommt, sich dem ihn ständig verändernden Leben und Lernen nicht mehr aussetzt. In diesem Sinne sprengen die chassidischen Geschichten verfestigte Gewißheiten, halten sie die "heilige Unberechenbarkeit" (Kurt Marti) der Rede von Gott offen, stellen sie selbst Lernprozesse dar. Sie werden nur selten zu Ende geführt (etwa daß man am Ende eine Moral aus der Geschichte ziehen könnte, die für alle Zeiten und Orte ihre Gültigkeit hätte), sondern finden ihren Schluß gerade in den Anfängen: gelernt wird zu lernen, sich überraschen zu lassen. Nicht das Wissen und das Kennen ist charakteristisch, sondern das Lernen selbst, das Verändertwerden. Es ist prinzipiell ungeschlossen und bleibt unabschließbar. Diese Geschichten vom Lernen, gleichsam Erzählungen aus dem pädagogischen Alltag, geben keine abschließenden Urteile her. Sie sind unendliche Geschichten, weil sie immer neue Fragen provozieren; sie sind ein Paradigma für jene Begegnung, die den Menschen in die Erfahrung des Glaubens ruft.

Martin Bubers "Erzählungen der Chassidim" treffen, trösten und befreien. Sie greifen immer wieder von neuem die alte Frage auf, wie das geschehen könne, die Welt in Gott zu lieben und Gott in der Welt zu dienen. Vor dem unerhörten Anspruch, der in allen Geschichten deutlich wird, könnte man verzweifeln, hielten sie nicht auch gleichzeitig jene Gnade offen, durch die man nur mit dem letzten Mut zum Risiko gehen kann. Die Chassidim haben wohl erkannt, daß ein Wunder geschehen muß, wenn das Wagnis des Glaubens gelingen soll, und daß das Wunder der Rettung erwartet werden darf. Von diesem Wunder erzählen alle Geschichten: "Sie spürten immer stärker: es ging ihr Leben an. Sie wollten's nicht wahr haben, sie wehrten sich, sie erlagen. Die große Umkehr nahm ihre Herzen in Besitz."⁷⁸

Johannes Thiele, Wiss. Mitarbeiter
Vössingweg 13
4790 Paderborn