

„Nisters *Nay-gayst*. Der Schriftsteller als Zaddik“

von Sabine Boehlich

1. Einleitung

In dem Korpus symbolistischer Erzählungen, die der Autor „Der Nister“ zwischen 1913 und 1929¹ geschrieben hat, nimmt die Erzählung *Nay-gayst* eine Sonder- und Einzelstellung ein. Die 1920 in Malachowka bei Moskau entstandene Erzählung steht zwischen einer ersten Periode von Erzählungen, in denen das Motiv der Suche im Mittelpunkt steht, wobei das Gesuchte manchmal gefunden wird, und einer zweiten Periode, die deutlich eine Krise beschreibt, deren Hauptmerkmal in einer gestörten Beziehung zwischen oberer und unterer Welt, dem sich anbahnenden und schließlich vollzogenen Verlust der vertikalen Verbindung zwischen beiden, besteht.²

In *Nay-gayst* stehen weder Suche noch Krise im Zentrum der Erzählung, sondern Finden und Erlösen, das Ende der Nacht und der Anbruch des Tages.

Im Unterschied zu Nisters anderen symbolistischen Erzählungen, in denen er im Wesentlichen kabbalistische und chassidische Motive verwendet, stammen die Motive in *Nay-gayst* aus allen Epochen der jüdischen religiösen Literatur.

Die dem folgenden Auszug³ zugrunde liegende Arbeit versucht, die einzelnen Traditionsschichten in Nisters Textgewebe freizulegen, und sie auf Übereinstimmungen und Widersprüche zu befragen und festzustellen, ob der Nister die einander teilweise widersprechenden Vorstellungen nur formal nutzt, oder ob sie inhaltlich wesentlich sind. Es ist eine in der Hauptsache motivgeschichtliche Untersuchung, die intertextuell vorgeht, indem sie Nisters Text mit anderen Hypotexten vergleicht und die Entwicklung der Einzelmotive auch in unterschiedlichen Texten in Nisters Werk in die Betrachtung und Bewertung mit einbezieht.

Die motivgeschichtliche Untersuchung geht chronologisch vor, d. h. die Motive werden von der ältesten Traditionsschicht, in diesem Fall dem *Tanakeh* bzw. der

1 Dieser Zeitraum wird sowohl von Bechtel, *Der Nister's Work 1907-1929*, wie Mantovan, *Der Nister and his Symbolist Short Stories (1913-1929)* als der Höhepunkt des symbolistischen Werkes des Nister angesehen. [Red. Die vollständigen Literaturangaben befinden sich in der Bibliographie am Ende des Artikels.]

2 Damit würde die Zäsur zwischen die bei Bechtel, *Der Nister's Work 1907-1929*, 107, A1 genannten Erzählungen und die A2 und B-Erzählungen fallen.

3 Es handelt sich um einen Vortrag, den ich am 24.6.2007 in der Salomon-Birnbaum-Gesellschaft, Hamburg gehalten habe auf der Grundlage meiner Magisterarbeit.

Bibel, bis in die Gegenwart des Nister hinein verfolgt. Diese Vorgehensweise wurde gewählt, weil sie meiner Meinung nach den Intentionen des Autors am besten entspricht.

Die Untersuchung schließt mit der Frage, ob es bei näherer Kenntnis der Herkunft und Tradition der einzelnen Motive plausibel wäre, Nisters Text innerhalb des literaturtheoretischen Diskurses der Revolutionszeit zu verorten, und welchen Standpunkt er selbst innerhalb dieses Diskurses bezieht.

2. Nisters Leben

Der autobiografische Faktor ist bei der Betrachtung von Texten eines Autors nie ganz außer Acht zu lassen. Auch beim Nister haben eine Reihe solcher Parameter Bezug zu seinem Werk und zu *Nay-gayst*.

Zunächst ist der Nister, dessen bürgerlicher Name Pinkhas Kahanowitsch lautet, 1884 in Berditschew, einer Stadt im Kernland des Chassidismus geboren. Sein Vater, Menachem Mendel Kahanowitsch war Korshever Chassid. Von ihm ist ein Zitat überliefert, das ihn bei aller Verschiedenheit in die geistige Nähe seines Sohnes rückt:

A gantse vokh bin ikh a vokhediker, ikh handl mit fish, for nokh zey keyn Astrakhan, ober az es kumt shabes oder yomtev bin ikh gor an anderer. Ikh bin demlt gor vayt fun der erd, un mit mayne nigunim, mit mayn gezang dergey ikh bizn riboyneheloyem.⁴

Die ganze Woche über bin ich ein profaner Mensch, ich handele mit Fisch, fahre nach Astrakhan um einzukaufen, wenn aber der Schabbat kommt, bin ich ein ganz anderer. Dann bin ich weit von der Erde entfernt und mit meinen Nigunim, meinem Gesang erreiche ich den Herrn der Welt.⁵

Pinkhas genoss eine traditionelle, religiöse Erziehung und war mit der jüdischen Religion und insbesondere mit der jüdischen Mystik, deren Motiven und Traditionen wohl vertraut. Er hat sie von Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit an literarisch verarbeitet. Darüber hinaus entwickelte er schon früh Interesse an säkularer Bildung und Literatur.

Sein ältester Bruder Aaron beschäftigte sich mit Philosophie und Kabbala. Er schrieb mystische Geschichten im Stile R. Nakhmans von Bratslav, die zwar nie

4 Lvovski Der Nister in zayne yugnt-yorn, 106. Jiddische Titel und jiddische Zitate sind wegen der Einheitlichkeit eines internationalen Standards in der YIVO-Transkription nach Weinreich wiedergegeben. Die Originaltexte wurden jedoch hinsichtlich der Schreibweise nicht an das Standard-Jiddisch adaptiert, so dass Abweichungen auf Grund dialektaler, idiolektaler oder anderer Eigenheiten erhalten blieben.

5 Diese und alle weiteren Übersetzungen aus dem Jiddischen sind von mir [S.B.].

veröffentlicht wurden, auf Pinkhas aber einen großen Einfluss gehabt haben sollen.

Um dem zaristischen Militärdienst zu entkommen, zog er 1905 nach Schitomir, wo er viele Jahre unter falschem Namen lebte. Etliche Autoren bringen das in Verbindung mit seinem Pseudonym, wovon noch zu reden sein wird.

1902/3 fing er an zu schreiben; zunächst auf Hebräisch dann ab 1907 auf Jiddisch. Schon bald waren seine Werke wegen ihrer Rätselhaftigkeit in der Kritik umstritten. Er stieß ebenso auf Unverständnis wie auch auf Anerkennung für sein Talent.

1908 kam er das erste Mal nach Kiev und trat in Verbindung zu den jungen Schriftstellern mit denen zusammen er später die Kiever Gruppe bildete.

1917 begrüßte der Nister die Februar-Revolution. Sein langjähriger Freund Nakhman Mayzil berichtet:

Onhoyb der revolutsye hot zikh der Nister bavizn in Kiev, geven vi nay geboym, un, vi mir ale, fargaft un dershtoynt funem plutslungdikn oyfbroyz un oyfshturem [...] Nister iz arayngetsoygn un ayngegliedert gevorn in di literarish-kinstlerishe farmestn in yener merkverdiker tsayt, un hagam er hot glaykh nit gekont nokh oyfkhapn di stikhie un zi glaykh fargeshtaltikn in lider un poemes, vi es hobn geton di yunge, „b'ney hanevi'im”.⁶ Ober er gufe iz mitgerisn gevorn mit di hastike gesheeshn, oyfgenumen un geshpirt un vi ale oykh geven fardreyt in dem gevirbl fun dem groysen yontev, fun dem umgerikhtn, nayem yontev, vos di revolutsye hot gebrakht [...].⁷

Zu Beginn der Revolution ist Der Nister in Kiev aufgetaucht und war wie neu geboren und, so wie wir alle, überrascht von der plötzlichen Erregung und Bewegung [...] Der Nister wurde in den literarisch-künstlerischen Wettbewerb jener merkwürdigen Zeit hineingezogen und eingegliedert, obwohl er die Elementargewalt nicht gleich erfassen und in Liedern und Gedichten gestalten konnte, wie es die jungen „Söhne der Propheten” taten. Aber er selbst wurde mitgerissen von dem heftigen Geschehen, hat es aufgenommen und gespürt und wurde wie alle mitgerissen in dem Wirbel des großen Festes, des unerwarteten, neuen Festes, dass die Revolution gebracht hat [...].

Der Nister selbst gibt Auskunft darüber, welche Neuerung der Revolution ihm wichtig war:

Ikh shrayb nokh di groyse un gvaldike gesheeshn in land, efnt zikh dokh glat a

6 Eine Gruppe junger Schriftsteller in Kiev nannte sich so. Der Begriff stammt aus 1. und 2. Könige, wo er die Anhänger von Eliyahu und Elisha bezeichnet.

7 Mayzil Der Nister. Mentsh un Kinstler, 26.

velt, kon men dokh atsind redn (un nisht nor redn) fun vos me vil.⁸

Ich schreibe nach dem großen und gewaltigen Geschehen im Land. Es eröffnet sich eine grundsätzlich neue Welt: Man kann jetzt reden (und nicht nur reden), wovon man will.

Bald aber konnte manch einer weder sagen noch schreiben, was er wollte. Unter Führung der Jevsekzija, der jüdischen Sektion der KP, und ihrer regionalen Organisationen, den Jevsekzii wurde ab 1918 der jüdischen Religion der Kampf angesagt. Das Hebräische wurde 1919 faktisch verboten, das Jiddische zwar als die Sprache der Volksmassen, des jüdischen Proletariats gefördert, jedoch unter der Prämisse, dass es keine eigenständige, nationale Bedeutung haben sollte.

Der Nister veröffentlichte 1918-1920 in vielen neu erscheinenden jiddischen Zeitschriften und Sammelbänden. Insbesondere die beiden Bände des Almanachs *Eygnis* vertraten eine elitistische Kunst-Auffassung Vilnaer und Kiever Prägung, die es ablehnte auf den (proletarischen) Leser zu gehen und sich dessen Niveau anzupassen. Erinnerungen von J. J. Singer aus jener Zeit, beschreiben die Kiever Gruppe als eine Sekte, die an die Literatur als Allerheiligstes glaube, und den Nister als ihren Hohepriester verehere.

1917-1920 kam es im Zuge des Unabhängigkeitskrieges in der Ukraine zu den fürchterlichsten Pogromen in der Geschichte der russischen Juden. Hunderttausende wurden umgebracht und Scharen von Waisenkindern, die Entsetzliches mit angesehen hatten, zogen heimatlos umher. Um 1920 unterrichtete der Nister, zusammen mit Chagall, Hofshiteyn, Dobrushin u.a. solche Kinder in einem Heim in Malachowka bei Moskau, wo im Sommer 1920 die Erzählung *Nay-gayst* fertig gestellt wurde.

Von dort zog er, immer auf der Suche nach einem Ort für ein jiddisches, literarisches Zentrum, über Kaunas nach Berlin, wo er sich zeitweilig an der Herausgabe der avantgardistischen Zeitschrift *Milgroym* beteiligte. Nachdem sich seine Erwartungen in Berlin nicht erfüllt und die Hoffnungen auf Auswanderung in die USA sich zerschlagen hatten, zog er über Hamburg wohl 1926 zurück in die UdSSR.

Dort geriet er zunehmend unter Druck wegen seines symbolistischen Schreibstils. Ab 1929 wurde er massiv angegriffen und als reaktionär und nationalistisch diffamiert. Nachdem 1932 der sozialistische Realismus zur einzig noch zugelassene Kunstform erhoben worden war, war der Nister ebenso wie andere in Ungnade gefallene Schriftsteller (z. B. der russische Symbolist Belji) darauf angewiesen *ozerki*, Reportagen zu schreiben, wollte er überhaupt noch gedruckt wer-

8 Novershtern Igrotav shel Der Nister el Shmu'el Niger, 199, Brief 30.

den. Seine Reportagen sind 1934 unter dem Titel *Hoyptshtet* erschienen. Betrachtet man sie genauer, entdeckt man, dass sie Nisters Vorübung für das Verbergen mystischer, symbolistischer Inhalte unter einer realistischen Oberfläche waren, ein Verfahren, das er dann in seinem letzten Werk *Di mishpokehe Mashber* zur Meisterschaft brachte. Von diesem großen jüdischen Familienepos sind zwei Teile zu Nisters Lebzeiten erschienen, ob es ein Manuskript eines dritten Teils gab, ist umstritten.

Im Februar 1949 wurde der Nister im Rahmen der *Schdanowschtschina*, der von Stalin und Schdanow initiierten Verfolgung aller angeblicher Nationalisten und Kosmopoliten, vom NKWD abgeholt und in einem Speziallager inhaftiert.⁹ Man warf ihm vor, über Jahre hinweg feindliche, nationalistische Aktivitäten betrieben zu haben und dabei Verbindung mit besonders gefährlichen Staatsverbrechern gehabt zu haben.¹⁰

Über die Umstände seiner Verhaftung schrieb seine Frau an Sheyne Miriam Broderzon das Folgende:

Er empfing die Leute vom NKWD mit einem spöttischen Lächeln, was sie sehr ärgerte. Der Offizier, der die Durchsuchung leitete, fing einfach an zu schreien: Zeigen sie mir, wo die Waffen versteckt sind und die verborgenen Schriften. Darauf antwortete der Nister gleichmütig: „Was ärgern sie sich, ich bin sehr zufrieden, dass sie gekommen sind...“. Und er war wirklich zufrieden, dass er schließlich Anteil hatte am Schicksal seiner Freunde, der jiddischen Schriftsteller. Seit der Verhaftung von Markish, Bergelson und Fefer war der Nister sehr nervös. Er litt unter Schlaflosigkeit und erwartete immer, dass sie schon kämen, um ihn zu holen. Er konnte nicht verstehen, wieso man ihn, einen freien Menschen bleiben ließ, während der Rest der jiddischen Schriftsteller im Gefängnis saß. „Wollen sie mich etwa aus der Gemeinschaft der jiddischen Schriftsteller ausschließen?“ fragte er sarkastisch. Schließlich kam auch er an die Reihe.¹¹

Nach einem weiteren Bericht von der Verhaftung soll der Nister, als man ihn drängte, das Versteck seiner Manuskripte preiszugeben, gesagt haben:

Entschuldigen sie, verehrte Herren, aber damit haben sie gar nichts zu tun. [...] Nicht für sie habe ich sie geschrieben, und meine Manuskripte liegen an einem sicheren Ort.¹²

9 Maggs The Mandelstam and "Der Nister" files, 6.

10 Maggs a.a.O. 27.

11 Bericht seiner Frau Lena Singalowska, zitiert aus dem Hebräischen nach Shmeruk Der Nister khayav veyetsirato, 17.

12 Zitiert aus dem Hebräischen nach Shmeruk Der Nister khayav veyetsirato, 17.

Die Durchsuchungsakten des *Falls Kaganovitsch* sind bislang nicht auffindbar.¹³ So ist bis heute ungeklärt, ob dieser Ort so sicher war. Das Manuskript des dritten Teils der *Mishpokebe Mashber*, wenn es denn existiert hat, ist bis heute nicht gefunden worden.

Der Nister verstarb an den Folgen schlechter medizinischer Versorgung am 4. Juni 1950 im Gulag. Zwei Jahre später wurden dreizehn seiner Mitangeklagten zum Tode verurteilt und am 12. August 1952 erschossen.

3. Nister und Mystik

Einige der biografischen Angaben deuten bereits daraufhin, dass die jüdische Mystik einen Subtext für Nisters Schaffen bilden könnte, und tatsächlich gibt es dafür zahlreiche Belege.

Schon die Wahl des Pseudonyms »Der Nister« verweist in diesen Bereich. Ich bin mit Dov Sadan¹⁴ der Meinung, dass dies keine Anspielung auf seinen illegalen Status im zaristischen Russland darstellt. Diesen Zustand hätte man als *nelm* (*nä'älam*) bezeichnet, aber nicht als *nister* (*nistar*).

Im religiösen Kontext wird *nistar* einerseits für mystische Inhalte benutzt, so unterscheidet man den offenbaren Teil der Tora, *nigleh* genannt, und den verborgenen, geheimen, *nistar* genannt. Auch ein chassidischer Zaddik vor seinem *coming out*, ist *nistar*. Sadan zieht in Erwägung, dass der Anlass für die Wahl des Pseudonyms nicht zuletzt in Nisters eigentlichem bürgerlichen Namen zu suchen sei und zwar im Zusammenhang mit der Vorstellung der Seelenwanderung. Pinkhas nämlich sei nicht nur der Enkel des Hohepriesters Aaron, sondern auch der wiedergeborene Melchizedek gewesen, der wiederum der wiedergeborene Shem, der Sohn von Noah, dem Gerechten, sei. Und schließlich sei Pinkhas nicht deren letzter *Gilgul*, vielmehr sei dies der bis zur Endzeit immer vorhandene wie immer verborgene Prophet Eliyahu.

Der Nachname *Kabanowitsch*, Sohn des Priesters, wiederum verweise ebenso auf die Priesterschaft des Melchizedek wie auf die des Pinkhas und auf die von Eliyahu. Sowohl Melchizedek als auch Pinkhas werden als Begründer einer bis in messianische Zeiten reichenden Priesterschaft gesehen. Das Pseudonym spiele demnach sowohl auf die verborgene Priesterschaft als auch auf die Kette der Seelenwanderungen an.

Der Nister habe somit aus seinem bürgerlichen Namen eine Art mystische Genealogie abgeleitet, die ihn als Erben der Priesterschaft und als verborgene Re-

13 Maggs a.a.O.,19.

14 Sadan. Dov: May der Nister, in: A vort bashteyt II, Tel Aviv 1978, 139-149.

inkarnation des Eliyahu ausweist. Eine völlig äußerliche, biografische Ursache habe der Nister mit seinem innersten schöpferischen Ziel verwoben, so Sadan. Dafür, dass der Nister es ablehnte, das von ihm niedergeschriebene *nistar* durch Erläuterungen *nigleh* zu machen, gibt es zahlreiche Belege von Zeitgenossen:

Alts vos er hot geshribn iz geven a min sisre-toyre, shver tsu farshteyn, take a min toyre hanister, ober reydn mit im vegn zayn shraybn, vegn zayne verk iz undz keynmol nisht gelungen. Er flegt tomid iberhahn, a lakh ton un reydn vegn andere zakhn. [...] An emeser nister, in dem traditsyoneln zinen, iz er geven in undzer literatur.¹⁵

Alles, was er schrieb, war esoterisch, schwer zu verstehen, verborgene Tora, aber es ist uns niemals gelungen, mit ihm über sein Schreiben und seine Werke zu sprechen. Er brach das Gespräch immer ab, lachte und redete über andere Dinge [...] Ein wahrhafter Nister im überlieferten Sinn, das war er in unserer Literatur.

Nakhman Mayzil hat dem Nister in dieser Hinsicht völlige Übereinstimmung von Person und Werk bescheinigt:

Nister, er un zayn shafn, zaynen geven farviklt in shlayern, er hot in rov fun zayne verk gehaltn in aropvarfn fun zikh ot di shlayern un glaykhtsaytik aroyftsien andere, naye, un azoy oykh in zayn lebn, vos iz geven tif tsunoyfgebundn, nit tsum opsheydn fun zayn shafn.¹⁶

Der Nister und sein Schaffen waren in Schleier gehüllt. In den meisten seiner Werke warf er beständig Schleier ab, um gleichzeitig andere, neue aufzuziehen, und ebenso war es in seinem Leben, das zutiefst verbunden war mit seinem Schaffen und von diesem nicht zu trennen.

Der Nister bestand darauf, in völliger Abgeschlossenheit zu schreiben. Er ließ weder Besuche in seinem Schreibzimmer zu, noch wäre es für ihn vorstellbar gewesen, den Inhalt seiner Texte während ihrer Entstehung mit Dritten zu diskutieren, so wie es etwa Bergelson gern tat:

Mir, di same noente, hobn keynmol nisht gezen im zitsn „al ha-ovnayim“, oyfn shafn „brokh-shtul“, nit getrofn im bay der arbet un oykh nit gehat far zikh a nit farendiktn manuskript, vos zol far undz antplekn dem oyfn fun zayn shraybn un dem veg vi er boyt a mayse un vi zi vakst aroys bay im.¹⁷

Wir, die wir ihm die Nächsten waren, haben ihn niemals „an der Töpferscheibe“, auf dem schöpferischen „Gebärstuhl“ sitzen sehen, ihn nicht bei der Arbeit getroffen, oder mit einem unvollendeten Manuskript vor sich, was uns hätte Auf-

15 Golomb. Zeyer onheyb. Zikhoynes, 249f.

16 Mayzil a.a.O., 10.

17 Mayzil a.a.O., 14.

schluss geben können, über die Art seines Schreibens, wie er eine Erzählung konstruiert und wie sie sich bei ihm entwickelt.

Nach Bergelson nimmt der Nister in der jiddischen Literatur den Platz ein, den die Mystik in der jüdischen Religion innehat:

Punkt vi di yidishe mistik geht er [Der Nister] on a zayt fun'm breytn trakt, ergits-vu in a vald, in a vinkl, vu keyner zehet im nit. Er iz a roye veeyno nire, er iz a „nister“.¹⁸

Ebenso wie die jüdische Mystik verfolgt er [Der Nister] seinen Weg abseits der Hauptstraße, irgendwo in einem Wald, in einem Winkel, wo ihn keiner sieht. Er ist einer, der sieht, aber nicht gesehen wird, er ist ein „Nister“.

Von Anfang an spielen mystische Motive eine große Rolle in seinem Werk. Auch hier gibt es wieder zahlreiche Belege von Zeitgenossen, die den Nister mit Kabbala, oder dem Chassidismus und hier besonders mit dem R. Nakhmans von Bratslav in Verbindung bringen. Kabbalistische Termini treten besonders im Frühwerk auf: So spielt die Erzählung *Der Kadmen in Hekher fun der erd* auf den *Adam Kadmon* als das erste in zehn Stadien geschaffene rein geistige Wesen an. Andere Texte verwenden Begriffe aus dem Sohar, wieder andere werden vom Autor selbst in den chassidischen Zusammenhang gestellt. Dabei haben Kabbala und Chassidismus bei Nister unterschiedliche Funktionen. Der kabbalistische Kontext zeigt den Dichter als denjenigen, der mit göttlicher Materie, dem Buchstaben und dem Wort, schafft, also gottebenbildlich handelt und dabei denselben Gefahren ausgesetzt ist wie die Gottheit selbst. Der chassidische Kontext legitimiert ihn als messianische Figur, der die Wiederherstellung der deformierten göttlichen Materie obliegt. Nisters *Tikkun*, die Wiederherstellung einer unversehrten Schöpfung, ist die Erfindung einer Sprache, die Hervorbringung von Dichtung, die obere und untere Welten miteinander vereint.

Erst die neuere Nister-Rezeption hat einige Versuche unternommen, den Autor aus diesem Zusammenhang insofern zu lösen, als sie in den mystischen Motiven ein nurmehr spielerisches, synkretistisches Element erkennen will.

4. *Nay-gayst* Kontext, Inhalt und Aufbau

Nay-gayst ist in Malachowka im Sommer 1920 entstanden. Die Erzählung ist das erste Mal in der Sammlung *Geyendik* 1923 parallel in Berlin und in Moskau veröffentlicht worden und dann noch einmal in der Sammlung *Fun mayne giter* 1929 in Kiev. Die Sammlung enthält sehr verschiedene Texte: Gedichte von Moyshe Lifshits, die eher die Revolution in den Blick nehmen, und solche von Leyb

18 Bergelson *Dikhtung un gezeshaftlikhkeyt*, 9.

Kvitko, die von den Pogromen der letzten Jahre handeln und einen starken national-jüdischen Bezug haben. Gerahmt wird der Band von Nisters *Nay-gayst* am Anfang und einem literaturtheoretischen Text von Lifshits am Ende. In diesem Text feiert Lifshits frenetisch fünften Jahrestag der Revolution, den fünften Geburtstag des neuen Menschen, des Troglodyten. Dabei wird durch sprachliche Entsprechungen der Anschein erweckt als bezögen sich Nisters und Lifshits Texte aufeinander, und als sei Nisters Erzählung die Praxis von Lifshits Theorie. Jedoch scheint mir der Zusammenhang ein anderer zu sein.

Die Erzählung *Nay-gayst* besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil handelt von der Himmelfahrt des Pinkhes, Sohn von Menakhem, dem Priester. Er stößt im Himmel auf das obere Heiligtum (jidd. *mishken*), das von einer Wolke ausgefüllt wird. Dort amtiert Yishmoel Koyengodl als Hohepriester am Altar. Yishmoel Koyengodl begleitet ihn und deutet ihm die am Himmel geschauten Visionen bis er den Auftrag zur Rückkehr und zum Bau eines unteren Heiligtums erhält. Die Visionen sind: ein Himmelsleser, der aus einem Buch liest. Er liest die Geschichte von einer im Meer abgerissenen Insel, die untergeht. Von ihr kann sich nur ein Mensch retten, der seinerseits etwas gerettet hat, und mit diesem Gegenstand einen mitternächtlichen Ritus ausführt. Dabei steigt ein Mann auf einer Leiter aus dem Himmel herab und unterweist ihn. Es folgt die Vision eines Hirschs mit einem Stern am Horn. Er kommt an einen Fluss, um zu trinken, und im Augenblick der Spiegelung verschwindet er, während der Stern als Zeichen am Himmel zu sehen ist. Dann wieder reiten die beiden Helden Pinkhes und Yishmoel Koyengodl auf eben diesem Hirsch, nachdem Pinkhes unter den Augen Yishmoel Koyengodls ein Tauchbad genommen hat. Schließlich folgt eine Sequenz dreier miteinander verbundener Visionen: Eine im Himmel erscheinende Glocke wird von einer auf einer Leiter sitzenden Krähe geläutet. Dies bringt eine weitere Vision hervor: Aus einer Öffnung im Himmel erscheinen ein Riese und ein Menschlein. Der Riese sehnt sich nach einem Stern über seinem Kopf, um sich damit zu krönen, kann ihn aber nur mit Hilfe des Menschleins erreichen. Danach entspinnt sich ein Streit um die Krone und die Frage, wie eine Krone zwei Häupter krönen kann. Als Schiedsrichter für diese Frage erscheinen ein weißer Bär und ein schwarzes Schaf und sprechen beiden die Krone zu. Danach kehrt der Visionär Pinkhes auf die Erde zurück.

Der zweite Teil spielt auf der Erde. Pinkhes ist dort der Mittelpunkt einer unterirdischen Versammlung von Propheten in einer Höhle. Er hält eine Rede und spricht zu ihnen in Gleichnissen. Er fordert sie auf, sich mit dem Volk zu verbinden, alles Erworbene mit ihm zu teilen, um es zu trösten. Er gibt nun seiner-

seits Worte des Yishmoel Koyengodl, die wiederum aus neuen Visionen bestehen, an die Versammelten weiter.

Am Anfang trägt Pinkhes das Gleichnis vom Schaf im Grenzland vor, das sich abgesondert hat und vom Berggeist aufgefordert wird, in die Ansiedlung der Menschen zurückzukehren, um sich melken zu lassen und den Hunger der Menschen zu stillen. So, sagt Pinkhes, sei auch für alle Versammelten jetzt die Zeit der Absonderung vorbei und die Zeit alles Erworbene abzugeben gekommen. Denn alle sollen ins Volk hinein, um es zu trösten. Er übermittelt Yishmoels Verheißung:

Fun ayer khurve kukt a groz aroys, un in ayer shtub, der ayngfalener, shtile vunder bavayzn zikh...¹⁹

Aus eurer Ruine sprießt Gras hervor, und in eurem verfallenen Haus vollziehen sich stille Wunder....

Schließlich folgt die Vision eines Füchslings, das unter altem Material in einer Ruine einen Palast entdeckt. Dort versammelt sich eine große Menschenmasse, in Form eines Orchesters und Chors um die Ankunft eines weiß gekleideten Mannes zu erwarten, der auf dem leer stehenden Stuhl in der Mitte des Palastes Platz nehmen wird.

In einer weiteren Vision werden die Menschen zu Instrumenten (jidd. *keylim*), und die Instrumente sehen wie nach einem einzigartigen Tagesanbruch ein Vogel in die Mitte der Sonne aufsteigt und unter größter Gefahr aus der mittleren Sonne eine weiße Fahne, einen Hochzeitsbaldachin zurückbringt. Daraufhin erheben sich alle unter der Führung des weißen Mannes auf dem Stuhl in den Himmel.

Nachdem er all dies berichtet hat, fordert Pinkhes die um ihn Versammelten auf, die Höhle zu verlassen und dem Morgen entgegen zu ziehen. Dort hält Pinkhes eine Rede an den *Heiligen Osten*, er ruft die Sterne an, das ehrliche Streben der versammelten Gemeinde zu bezeugen. Die Erzählung endet mit dem positiven Zeugnis der im Westen verblassenden Sterne und dem abschließenden *omeyn veomeyn*.

Die verschiedenen Ebenen der Erzählung sind ineinander geschachtelt. Jede einzelne Ebene wird an ihren erzählerischen Ausgangspunkt zurückgeführt, so dass sich das Bild von ineinander liegenden konzentrischen Kreisen ergibt. Der Leser steigt, indem er liest, vom Äußeren in das Innere hinein und wieder hinaus. Diese Kreisförmigkeit der Struktur steht in gewissem Gegensatz zu der ver-

19 Der Nister Nay-gayst, 24. Der Text spielt sowohl auf die Wiedererrichtung des Tempels wie auf die der verfallenen Hütte Davids an.

tikalen Beziehung der beiden Teile der Erzählung: Aufstieg und Abstieg von der Erde in den Himmel in der Rahmenhandlung des ersten Teils; Aufstieg aus der Höhle auf die Berge in der Rahmenhandlung des zweiten Teils und schließlich das Zeugnis der Sterne im Himmel über die Versammlung auf der Erde. Auch in den in die Rahmenhandlung eingebetteten Visionen und Gleichnissen spielt die Vertikale eine große Rolle.

Die einzelnen Ebenen der Handlung sind nicht hermetisch gegeneinander abgeschlossen, sondern erscheinen teilweise jäh miteinander verschmolzen: Yishmoel Koyengodl und Pinkhes erscheinen z.B. plötzlich in der von Yishmoel gewiesenen Vision mit dem Hirsch. An anderer Stelle greift Yishmoel in eine der von ihm gewiesenen Visionen direkt ein und der Berggeist aus dem Gleichnis mit dem Schaf spricht plötzlich zu Pinkhes, der sich wiederum in die Schafherde einreihet. So entsteht insgesamt der Eindruck, dass die verschiedenen Bilder und Figuren nur Aspekte ein und derselben Sache sind.

5. Biblische und Mystische Traditionen in *Nay-gayst*

5.1 Bibel

Bei näherer Betrachtung fällt ins Auge, dass sich neben dem Titel *Nay-gayst*, der die Geistverleihung in messianischer Zeit aufruft, die u.a. bei Jesaja und Ezechiel prophezeit wird, noch unzählige Motive aus dem Tanakh und allen Stadien seiner jüdischen, mystischen Interpretationen und Erweiterungen finden. Im Folgenden sollen einzelne dieser Motive dargestellt werden und in einem weiteren Schritt nach der Funktion dieses Einschreibens der Gesamtheit mystischer Traditionen in einen modernen jiddischen Text gefragt werden.

Zu Beginn der Erzählung betritt der Visionär Pinkhes im Himmel das Haus Gottes, im Text meist *mishken* genannt. Dieses Haus trägt sowohl Züge des Wüstenheiligtums, der Stiftshütte, andererseits auch solche des Jerusalemer Tempels, und der Synagoge; kurz es ist ein Haus, das Attribute der Heiligtümer jeder Epoche historischer, jüdischer Existenz aufweist. Im Inneren des Hauses befinden sich: eine immer brennende Lampe, ein in der Nacht erloschener Räucheraltar, ein Hohepriester, ein Vorhang an der Ostseite und ein Schrein (jidd. *orn*).

In der Stiftshütte finden sich im äußeren *sanctum* drei Dinge: ein Tisch, ein Leuchter, der von abends bis morgens brennt in ewiger Ordnung (Ex 27:20f. und Lev. 24:2) und ein Räucheraltar, auf dem Aaron als Hohepriester morgens und abends Räucherwerk verbrennen soll.

Ferner befinden sich dort: ein Vorhang vor dem Allerheiligsten und im Allerheiligsten selbst die Bundeslade (hebr. *aron*).

Alle diese Gegenstände finden sich ebenfalls im Tempel. Das ewige Licht brennt später auch in der Synagoge als kleinem Heiligtum, in der jedoch keine Opfer dargebracht werden und kein Hohepriester fungiert.

Sowohl in der Stiftshütte als auch im Tempel ist das Allerheiligste hinter einem Vorhang an der Westseite. In der Synagoge hingegen befindet sich der *Aron ha-Kodesh*, der Schrank mit den Torahrollen an der Ostseite.

In diesem Haus treffen wir auf die Wolke, die ebenfalls aus dem Pentateuch bekannte Form der Präsenz Gottes. Jedoch weisen Haus wie Wolke einen wichtigen Unterschied zu den biblischen Darstellungen auf: Sie sind bar jeder Form von Pracht und Macht. Ihre Funktion als Führer des jüdischen Volkes nimmt die Wolke nicht mehr wahr, hindert aber doch den Eintretenden.

Un derzen hob ikh in yenem hoyz fun got un af zayn shvel shtil shteyendik, vi dremlendik un altlekh hot a volkn di shtub un dem gantsn kholol dortikn ongefilt. Un alt iz dos hoyz geven, un oykh der volkn hot vi fareltert oysgezen, un vi funlang, az er ligt un shtendikt dort, un shoy'n a tsayt az er iz nisht aroys un zikh nisht opgeton fun hoyz. Hot er dos gantse gebay zayn leyng un zayn breyt, farfult.²⁰

Und ich sah in jenem Haus Gottes, während ich still auf seiner Schwelle stand, dass eine Wolke schläfrig und ältlich das Haus und den ganzen dortigen Raum erfüllte. Und alt war das Haus, und auch die Wolke sah gealtert aus, so als ob sie schon lange dort läge und verharrete, und das Haus schon seit längerer Zeit nicht verlassen habe und sich nicht von ihm entfernt. Sie füllte das ganze Gebäude der Länge und Breite nach aus.

Zum Vergleich die Wolke in Exodus:

Da bedeckte die Wolke die Stiftshütte, und die Herrlichkeit des HERRn erfüllte die Wohnung (hebr. mishkan).

Und Mose konnte nicht in die Stiftshütte hineingehen, weil die Wolke darauf ruhte und die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung erfüllte. Und immer wenn die Wolke sich erhob von der Wohnung, brachen die Israeliten auf, solange ihre Wanderung währte.

Wenn sich aber die Wolke nicht erhob, so zogen sie nicht weiter bis zu dem Tag, an dem sie sich erhob. Denn die Wolke des HERRn war bei Tage über der Wohnung, und bei Nacht ward sie voll Feuers vor den Augen des ganzen Hauses Israel solange die Wanderung währte.²¹

Im Unterschied zum Ritus in Stiftshütte und Tempel wird Yishmoel Koyengodl, der Hohepriester in *Nay-gayst*, aufgefordert um Mitternacht räuchern:

20 Der Nister Nay-gayst, 5.

21 Ex 40:34-38.

[...] halbe nakht iz shoyfn foriber un di nokh halbe kumt on shoyfn, un der mizbeyekh, un der oysgeloshener, vart af dir, un af dayn avoyde der nokhhalbnakhtiker.²²

[...] Mitternacht ist schon vorüber und die zweite Hälfte der Nacht bricht an, und der Altar, der erloschene wartet auf dich und deinen nachmitternächtlichen Dienst.

Das Rauchopfer nach Mitternacht lässt sich zunächst mit keinem der historischen jüdischen Heiligtümer in Verbindung bringen. Wir haben es also mit biblischen Motiven mit bestimmten Abweichungen zu tun, nach deren Hintergrund noch zu fragen sein wird.

5.2 Apokalypse

"Apokalypse" is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another supernatural world.²³

Legen wir diese von Collins in einer grundlegenden Untersuchung des Genres gegebene Definition zugrunde, wird sogleich deutlich, dass *Nay-gayst* nach Form und Inhalt eine Apokalypse ist. Jedoch ist die Schau göttlicher Präsenz, Höhepunkt apokalyptischen visionären Erlebens, in entsprechenden Texten durch Macht und Herrlichkeit ohne Grenzen, jenseits des Auszudrückenden geprägt. Das ist, wie schon gesagt, bei Nister nicht anzutreffen. Ebenso wenig spielen verschiedene zu durchmessende Himmel, zu überwindende Hierarchien oder das für Apokalypsen typische Motiv eines endzeitlichen Gerichts eine Rolle. Abwesend ist in *Nay-gayst* auch das Motiv eines endzeitlichen Kampfes oder einer physischen Weltherrschaft Israels. Wohl aber postuliert der Nister eine spirituelle Herrschaft oder Führung Israels, was an späterer Stelle noch belegt werden soll.

Was die für Apokalypsen charakteristische Pseudonymität betrifft so spielt der Nister damit. Die Pseudonymität des Visionärs dient in apokalyptischen Texten der Autorisierung des Berichts über das Geschaute. Der *angelus interpretis* hilft dem Visionär das Geschaute zu verstehen. Soweit der apokalyptische „Normalfall“. Dagegen finden wir in *Nay-gayst* eine verschachtelte Konstruktion: Der erste Himmelsreisende der apokalyptischen Literatur Henoch/Metatron, der zunächst selbst von deutenden Engeln geleitet wird (1. und 2. Henoch), um dann seinerseits als deutender Engel zu fungieren (3. Henoch), begegnet in *Nay-gayst* als

22 Der Nister a.a.O., 6.

23 Collins Apokalypse. The Morphology of a Genre, 9.

Himmelsleser, auf dessen Wahrheit sich Yishmoel Koyengodl/R. Yishma'el bezieht. Yishmoel Koyengodl, einst selbst pseudonymer, visionärer Himmelsreisender, unterweist als Engel den aktuellen Visionär Pinkhes, der auf die Erde zurückkehrend nun selbst zum Unterweiser wird. Hier wird offenbar eine Kette von Unterweisern und Unterwiesenen konstruiert, von der noch zu reden sein wird. Der Autor verwendet weder das eigene von ihm auch für Helden seiner Erzählungen verwendete Pseudonym »Der Nister«, noch den Namen einer anderen historischen Figur, sondern seinen eigenen bürgerlichen Namen, Pinkhes, für den Visionär und Erzähler. Nicht Pseudonymität begründet hier dessen Autorität, sondern die prophetische und priesterliche Tradition, in die er sich als Pinkhas einreicht.

5.3 Merkava und Heykhalot-Literatur

Aus der Merkava- und Heykhalot-Literatur, die von der apokalyptischen nicht klar abzugrenzen ist, finden wir in *Nay-gayst* die Figur des R. Yishma'el, hier als Yishmoel Koyengodl, den Aufstieg des Visionärs in den Himmel, die Vereinzelung des Mystikers als Bedingung für das Gelingen seines Aufstiegs, die mystische Schau als Erlangung einer Krone, die Weitergabe des Geschauten durch den zurückgekehrten Visionär und das schließlich eintretende Heilsereignis.

R. Yishma'el ist der klassische Held und Himmelsreisende aus der Merkava- und Heykhalot-Literatur. Schon im Talmud²⁴ erscheint R. Yishma'el als Hohepriester und als Gottschauender, der ihm gegenübertritt, um Gnade für Israel zu erbitten. Dieser Appell an die Barmherzigkeit Gottes vor dessen Thron, findet sich auch in der Heykhalot- und Merkava-Literatur. Die Dialoge zwischen dem aufgestiegenen Pinkhes und Yishmoel Koyengodl in *Nay-gayst* und des R. Yishma'el und Metatron oder anderer höherer Wesen in den genannten Texten haben vielfältige Entsprechungen, die hier nicht im Einzelnen belegt werden sollen, bis auf die folgenden: Pinkhes legitimiert sich vor Yishmoel Koyengodl als von priesterlicher Abkunft:

A yunger un a koyhen, un fun di zun fun koyanim bin ikh un mit der hilf fun mayn tsayt un fun nay-nevue bin ikh aroyfgebrakht aher.²⁵

Ein Junger und ein Priester und einer der Söhne der Priester bin ich, und mit der Hilfe meiner Zeit und der neuen Prophetie bin ich hier herauf gebracht worden.

Dass das Priestertum das Kriterium der Erwähltheit des Aufsteigenden ist, wird hier nicht explizit genannt, kann aber durchaus impliziert sein. So sagt z.B. Me-

24 bT. Berakhot 7a.

25 Der Nister *Nay-gayst*, 6.

tatron zu R. Yishma'el:

...Mein Liebling, komm, und ich werde dir das messianische Ende enthüllen, dessen Enthüllung selbst die Generationen der ersten Vorfahren nicht würdig waren; deine Ehre aber gilt (soviel) wie (die) Aarons, des Priesters.²⁶

Auch Pinkhes Ehre scheint soviel zu gelten, wird er doch des Eintritts und der visionären Schau würdig gefunden.

Als Voraussetzung für die Erlangung der mystischen Schau gilt vielerorts die Vereinzlung des Mystikers. Die Vereinzlung spielt in Nisters Text im ersten Teil – Pinkhes hat sich abgesondert und ist aufgestiegen, wird aber nach Erlangung vielfältiger Visionen von Yishmoel Koyengodl auf die Erde zurückbeordert – wie im zweiten Teil – das Schaf weidet allein abseits der Herde auf dem Berg, wird aber vom Berggeist in die Siedlung zurückgesandt – eine Rolle.

Die Fähigkeit des Mystikers zum Aufstieg wird in den Merkava- und Heykhalot-Texten vielfach als Besitz der Leiter (die natürlich ihren Ursprung in der biblischen Erzählung von Jacobs Traum in Beth-El hat) beschrieben.

Häufig begegnen Darstellungen der mystischen Schau als Erlangung einer Krone, die wiederum der Krone verglichen wird, die Aaron am Sinai gegeben wurde. Damit wird die mystische Schau dem Sinai-Ereignis gleichgestellt. Israels Wunsch nach Tora, Halakha und den göttlichen Geheimnissen, diese drei Dinge sind Kronen für Israels Häupter und machen sie zu Königen, sie lassen ihr Antlitz leuchten:

[...] wie den Anbruch des Tages und zwischen euren Augen wie den Morgenstern. Wenn ihr des Siegels würdig seid, euch seiner (der) Krone zu bedienen, wird sich kein am-ha-arets (mehr) in der Welt (oder: unter euch) finden, kein Tor und kein Narr wird unter euch sein [...] Der Schall aus euren Lehrhäusern wird so behaglich sein wie der von Mastkälbern. Ihr werdet nicht mehr durch Anstrengung und Mühe lernen, sondern durch die Namen dieses Siegels und durch die Erwähnung meiner Krone [...] denn die Ordnung der Welt geht von euch aus und keiner widersetzt sich ihr [...].²⁷

Diese Vorstellung stimmt mit der Verleihung des neuen Geistes bei Ezechiel 11 überein, die zusammen mit der Gabe eines neuen fleischernen Herzens dazu führt, dass Gottes Gebote und Ordnungen gehalten werden.

In Merkava- und Hekhalot-Texten sind die Himmel voller gekrönten Personals, und die Schau der höchsten dieser Kronen macht die Schauenden selbst zu Ge-

26 Hekhalot Rabbati §140.

27 Hekhalot Rabbati §287f.

krönten. Die Erlangung der Krone und die Verleihung eines neuen Geistes sind identisch.

Auch in *Nay-gayst* begegnet die Krone als ersehntes, höchstes Ziel. So streben der Riese und das Menschlein nach dem Stern, der dann zur Krone wird. Israel wird in *Nay-gayst* Kronkinder Gottes genannt, als auf die besondere Verbindung zu Gott und die besondere Verheißung für das Volk angespielt wird.

Die Weitergabe des Geschauten, zu der etliche aber nicht alle Merkava- und Heykhalot-Texte auffordern, finden wir in *Nay-gayst* im ersten Teil. Pinkhes soll, nachdem er Yishmoel Koyengodls priesterlichen Dienst im himmlischen Heiligtum beobachtet hat, ein irdisches Heiligtum errichten und die Erdenbewohner unterweisen, wie man mit dem Heiligtum umgeht. Im zweiten Teil fordert Pinkhes, die um ihn versammelten Alt- und Jung-Propheten auf, das bisher nur ihnen mitgeteilte Gut an die Volksmassen weiterzugeben.

Der letzte Punkt, der hier aus jenem Textkorpus erwähnt werden soll, ist das endzeitliche Heilsereignis. Dabei interessieren vor allem der Zusammenhang zwischen dem Aufstieg des Mystikers und diesem Heilsereignis und deren Darstellung als himmlische Hochzeit, ferner dass die Israeliten als Teile des göttlichen Thrones beschrieben und als Gerät (*keli*) angesprochen werden.

R. Yishma'el sagte: Jeder Gelehrtenschüler, der (das) große Geheimnis lernt, soll sagen: Gepriesen seist du, Herr, Weiser der Geheimnisse, König. Herr aller Werke, König, Herr alles Verborgenen. Frohlocke, frohlocke Thron! Juble, juble, höchster Sitz! Jauchze, kostbares Gerät, durch das bewirkt werden Wunder über Wunder! Erfreue, erfreue den König der auf dir (sitzt), gleich der Freude (des) Bräutigams und (der) Braut im Hause seiner Hochzeit...²⁸

Beide Motive finden sich in *Nay-gayst*.

Der Nister verwendet offenbar eklektisch Motive aus solchen Texten, die eine besondere, herausgehobene Nähe zu Gott und dadurch ein besseres Verständnis ansonsten unerklärbarer Dinge für sich reklamieren: Prophetie, Apokalypse, Merkava und Heykhalot-Mystik. Eine Fülle von Motiven aus den Merkava- und Heykhalot-Texten wird in *Nay-gayst* verarbeitet. Sie alle beziehen sich auf das Gelingen des Himmelsaufstiegs. Von den Gefahren oder vom möglichen Scheitern dieses Unternehmens ist fast nicht die Rede. So fehlen alle für diese Textsorte typischen Vorstellungen einer himmlischen Hierarchie von aufeinander folgenden himmlischen Hallen, deren Betreten jeweils von Wächtern kontrolliert wird und ohne die Kenntnis von Namen und Siegeln nicht gelingt. In *Nay-gayst* wird der aufstrebende Mystiker keinerlei Prüfung unterworfen. Er

28 Merkava Rabba §687.

steht vielmehr in der Tradition derer, die dieses Unterfangen schon erfolgreich bewältigt haben. Die in Merkava-Texten erwähnten Voraussetzungen, die er erfüllt, sind die vorangehende Vereinzelung und der Besitz, bzw. die Kenntnis der Leiter, die in *Nay-gayst* dreimal vorkommt. Erstens als Instrument der Unterweisung im Bilde des auf- und absteigenden Rebbe/Engel, zweitens als Medium, durch das die Krähe die himmlische Glocke zu läuten vermag, und schließlich als Traumleiter des Berggeistes. Ziel der Vertikale, des Aufstiegs, ist in *Nay-gayst* im Bilde des Riesen und Menschleins die Erlangung des Sternes, der Krone, als Symbol spirituellen Ranges.

Eine Verpflichtung, das im Himmel Geschaute geheim zu halten, wird nicht diskutiert, sondern im Gegenteil das strikte Gebot zur Weitergabe ausgesprochen. Ebenso wie in Merkava-Texten dient das oben Geschaute dem Mystiker und denjenigen, denen er sein Wissen weiter gibt, zum Trost. In *Nay-gayst* ist es eindeutig die Bedingung der Erlösung.

Das Bild des in die Sonne fliegenden Vogels, der den Hochzeitsbaldachin herabzieht, nimmt die Vorstellung einer himmlischen Hochzeit des Mystikers auf, der dann die universale Hochzeit aller Menschen mit der Gottheit folgt.

Während sich im Unterschied zu den Schilderungen der Merkava-Texte in *Nay-gayst* im Himmel keinerlei Thronwagen oder Wesen des Thronwagens fanden, bilden die Eingeweihten und die von ihnen unterwiesenen Massen auf der Erde zusammen die Merkava, sie brechen gemeinsam in den aus den Merkava- und Heykhalot-Texten bekannten Thronjubiläum aus und schweben zusammen als Thron gen Himmel. Die den Thron Gottes bildende Menschheit hat aber in *Nay-gayst* eine alle Vorstellungen jener Textsorte sprengende Funktion, die sich nur aus anderen Traditionsschichten erklären lässt.

5.4 Kabbala

Auffällig in *Nay-gayst* ist die Entsprechung bzw. Austauschbarkeit von oben und unten, von himmlischer und irdischer Sphäre. So erscheint am Himmel eine Öffnung, die aussieht wie eine Erdhöhle, während unter der Erde ein himmlischer Palast erscheint mit den Merkmalen der obersten Himmelshalle. Ein Stein, wie er im Himmel Yishmoel Koyengodl als Standort dient, wird Pinkhes auf der Erde versprochen und wartete dort auf ihn. Verweist schon dies allein auf kabbalistische Einflüsse, so wird das noch verstärkt, untersucht man Nisters Erzählung auf einzelne kabbalistische Vorstellungen hin. Auch hier seien wieder nur einige wichtige stellvertretend für die ganze Fülle der begegnenden Motive genannt.

Die Kabbala denkt sich die Erschaffung der Welt als Emanation göttlicher Substanz in zehn aufeinander folgenden Stadien, den *Sefirot*, die als jeweils ineinander liegende, aufeinander folgende und untereinander verbundene Kugeln vergegenwärtigt werden und ebenfalls die Struktur des *Adam Kadmon*, eines himmlischen Urmenschen bilden. Die einzelnen *Sefirot* stehen in vielfältiger Beziehung zueinander. Bestimmend für das Gelingen der Schöpfung sind die Verhältnisse zwischen dem männlichen und dem weiblichen Anteil der *Sefirot*welt, meist (aber nicht immer) repräsentiert durch die neunte *Sefira Zaddik* oder *Yesod* und die zehnte die *Shekhina*. Ein erster Versuch der Schöpfung misslang wegen des Ungleichgewichts zwischen männlich und weiblich. Die Verbindung von *Yesod* und *Shekhina* als eine beständige geplant, ist seitdem nur mehr zeitweilig, und es obliegt dem Menschen, die Einung dieser beiden *Sefirot* zu wirken und so Segen und Fülle auf die Welt herabzuziehen.

Wir finden hier den Ursprung für das gegenüber dem Tanakh, Apokalypsen, Merkava- und Heykhalot-Texten veränderte Gottes- und Menschenbild des Nister. Nicht der uneingeschränkte, allmächtige Herrschergott begegnet hier, sondern die durch das Scheitern der ersten Schöpfung geschwächte und auf den Menschen angewiesene Gottheit der Kabbala.

Der kabbalistische Mystiker tritt auf seiner Himmelsreise in diese *Sefirot*welt ein und zwar durch die unterste *Sefira*, die *Shekhina*. Und so wie alles untere Repräsentanz des oberen ist, so kann der irdische *Zaddik* dadurch, dass er sich der *Shekhina* verbindet auch deren Einung mit dem oberen *Zaddik* bewirken. Die *Shekhina* ist die Tür, durch die der Mystiker alle anderen Türen sieht. Durch sie gewinnt er Prophetie. Sie wird im Sohar als *mishkan* bezeichnet, sowohl Stifshütte wie auch Tempel werden dort mit der *Shekhina* identifiziert.

Nach einigen kabbalistischen Quellen ändert sich der Opferritus nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auch im oberen Heiligtum vom kultischen zum ethischen, und eine Wiederaufnahme des ursprünglichen Ritus wird erst in messianischer Zeit erwartet. Eine herausgehobene Rolle spielt im Sohar der im oberen Heiligtum praktizierende Hohepriester, der durch sein Rauchopfer die männliche und weibliche Seite der *Sefirot* vereint.²⁹ So wird die Regentschaft der *Shekhina* in der oberen und unteren Welt durch den Hohepriester etabliert und aufrechterhalten. Das dargebrachte Rauchopfer bewirkt auch die Vergebung der Sünden Israels und letztlich der aller Völker. Es steht im Sohar höher als das Gebet:

Come and see. What is the difference between prayer and the offering of incense?

29 Vgl. Tishby *Wisdom of the Zohar* III, 881f.

Prayer was meant to take the place of the sacrifices that Israel used to offer, and none of the sacrifices that Israel used to offer was as important as the incense-offering. Another difference is this: prayer serves to make whatever restoration is necessary, but the offering of incense does more...What does it actually do? It removes the impurity and cleanses the sanctuary, and everything is illumined and restored and linked together [...].³⁰

Der Mystiker Pinkhes betritt in *Nay-gayst* den oberen *mishken*, die Tür durch die alle anderen zu sehen sind. Die Glocke mit dem heraushängenden Klöppel ist unschwer als die untereinander angeordneten *Sefirot* zu erkennen. Der Riese, der *Adam Kadmon*, kann nur mit Hilfe des Menschleins die Krone, die Wiederherstellung der unversehrten Schöpfung erreichen. Pinkhes schaut im oberen Heiligtum das Rauchopfer des Hohepriesters als Anbruch der messianischen Zeit.

5.5 Chassidismus

Aus dem chassidischen Zusammenhang schließlich erlangen wir Aufschluss über die zaddikischen Züge des Pinkhes. Er ist derjenige, der durch sein Auf- und Absteigen die Verbindung zwischen oberer und unterer Welt herstellt, der die Botschaften aus jener in dieser Welt verbreitet und andere auffordert sie ebenfalls zu verbreiten.

Der Zustand der Entrückung eines Zaddiks ist jedoch stets nur zeitweilig möglich, und jedem Aufstieg folgt ein Absinken, und gerade im Stande des Absinkens verbindet sich der Gerechte mit der Gemeinschaft. Um seine Anhänger zu erheben, muss der Zaddik auf deren Niveau herab sinken. Er kann seine Funktion nur ausüben, indem er an ihrem Leben teilnimmt und sich auch für ihre Sünden verantwortlich fühlt. Erst nachdem er hinab gestiegen ist, vermag er sie, wenn sie sich an ihn heften, zu erheben.³¹ Ziel der Erhebung ist das durch den Zaddik vermittelte Anhaften an Gott, die *Devekut*, ein *individualmystisches Erlebnis* [...], das sich täglich in der hasidischen Gemeinde abspielen kann und soll.³² Die vom Zaddik bewirkte Erlösung ist nicht mehr und nicht weniger als die je momentane Vorwegnahme der endzeitlich erwarteten Erlösung.

So wie vielerorts in der chassidischen Literatur die Vereinzelung des Zaddik ist in *Nay-gayst* die des Pinkhes, bzw. des Schafs, bzw. des Vogels eine zeitlich begrenzte. Sie ist notwendig um den Aufstieg in sonst unzugängliche Höhen zu

30 Sohar II, 218b-219b, zitiert nach Tishby a.a.O., 935f.

31 Grözinger Jüdisches Denken. Theologie - Philosophie - Mystik II, 879 verweist auf die bis zum Sohar zurückreichende Tradition dieser Vorstellung des decensus ad inferos.

32 Grözinger a.a.O., 880.

vollziehen und die oberen Quellen zu erschließen und Segen auf die untere Welt herab zu ziehen.

Das Verhältnis zwischen dem Zaddik und den Volksmassen ist in der chassidischen Sicht ein auf Gegenseitigkeit angelegtes. Zu einer Doktrin des Verhältnisses zwischen Weisen und Massen entwickelt erscheint diese Theorie der idealen jüdischen Gemeinde bei R. Ya'akov Yosef von Polna'a, dem Chronisten des Baal Schem Tov. Eine Grundlage hierfür fand er in der antiken Vorstellung von Materie und Form, die auch in die Kabbala eingeflossen ist.³³ R. Ya'akov Yosef unterscheidet jede Gemeinde in Menschen der Materie und der Form, Gelehrte und ungeistige Menschen. Diese zwei sind aufeinander angewiesen und bilden zusammen ein Ganzes. Die Vollkommenen Israels, die den wahren Gottesdienst und die Gemeinschaft mit Gott suchen, stellen die Form dar; die gemeinen Menschen aber, die sich mit den irdischen Dingen abgeben, sind die Materie, die ihr Leben und ihre Vitalität von der Form erhält. Jedoch nur in ihrer Kombination haben sowohl Materie wie Form Bestand.³⁴

R. Ya'akov Yosef diskutiert in einer seiner Schriften, wie wichtig beide Teile füreinander sind. Während aber der Weise die Notwendigkeit erkennt und von jedermann lernt, weigern sich die Materie-Menschen häufig, sich mit den Weisen zu verbinden. R. Ya'akov Yosef vergleicht diesen Zustand der Trennung mit der *Verkleinerung des Mondes*, der Trennung zwischen der zehnten und der sechsten Sefira, Mond und Sonne:

Und das rührt vom Fehler des Mondes her [der ja sagte: Es können nicht zwei Könige eine einzige Krone tragen].

Darum kennt der Weise seinen Mangel und lernt von jedermann, um von ihm Licht zu empfangen und *seinen* Mangel auszufüllen [...] Und davon verstehst du die [Worte]: >Mit Reschit hat Gott Himmel und Erde geschaffen< [...] Dies lehrt, dass in Wirklichkeit, am Anfang der Schöpfung alles eine einzige Einheit war, so dass der Aspekt Himmel mit dem Aspekt Erde verbunden war wegen ihrer Einheit. Und das ist es, was die Schrift sagt: >Et ha-Schamajim we Et-ha-Arez, (den Himmel und die Erde)<, denn das eine war im anderen enthalten wie die beiden großen Leuchten [Sonne und Mond, die ja ursprünglich gleich groß waren und sich so einer Krone bedienten] [...] Und so ist es mit den verschiedenen Menschengruppen, auch hier waren die Materie-Leute in einer einzigen Verbindung mit den Form-Leuten, und

33 Dresner *The Zaddik. The doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, 273, weist z. B. darauf hin, dass der Sohar zwischen „Gehirn-“ und „Schalen-Menschen“ unterscheidet und den Dienst im Heiligtum nur von ersteren ausüben lassen will.

34 Vgl. Scholem *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, 126.

danach wollten die Materie-Leute für sich allein sein, da war die Finsternis der Materie-Leute auf der Tiefe, [...] so heißt es [auch in der Schrift]: > und Gott schied zwischen Licht und Finsternis< (Gen 1:4) [...] Und es bleibt der Rat: > Es ward Morgen und es ward Abend, ein Tag< (Gen 1:5), in einer einzigen Verbindung! Verstehe dies!³⁵

Fil-folk und *Zaddik* bilden das irdische Gegenstück zum oberen *Zaddik* und seiner *Shekhina*, zusammen sind sie eine harmonische Einheit und beiden gebührt die Krone. Kennen wir diesen Text des R. Ya'akov Yosef, dann (aber eben nur dann) verstehen wir die Anspielung der Vision von Riese und Menschlein und der in ihr aufgeworfenen Frage, wie es möglich sei, dass zwei eine Krone tragen. Schließlich finden wir in *Nay-gayst* unendlich viele Hinweise auf die Messianität des *Zaddik*. Ein besonders schönes Beispiel soll hier für alle anderen stehen:

Der auf die Erde zurückgekehrte Pinkhes beginnt seine Rede an die Alt- und Jung-Propheten mit einem Zitat R. Nakhman von Bratslavs. Eine Zeit lang hegte R. Nakhman messianische Hoffnungen. Er hielt sich selbst für den Messias ben Yosef und hoffte, sein einziger Sohn werde der Messias Ben David sein. Sein Sohn aber starb.

Diese Erfahrung ist in die autobiografischste seiner Erzählungen *A mayse fun a rov un a ben yoked* eingeflossen: Der einzige Sohn eines Rabbis fühlt sich wegen eines Mangels zu einem bestimmten *Zaddik* hingezogen. Dreimal zieht er aus, ihn aufzusuchen, und jedes Mal hindert ihn sein Vater daran, das dritte Mal nach einer direkten Intervention des Teufels. Danach stirbt der Sohn. Dem Vater wird danach folgender Zusammenhang durch den Teufel offenbart: Der Sohn war die kleine Leuchte (die Verkörperung der *Shekhina*) und der *Zaddik* die große Leuchte (die *Sefira Zaddik*, bzw. deren Verkörperung), hätten beide sich vereinigt, so wäre der Messias gekommen. Daraufhin bricht der Vater in den Ruf aus:

Gevald, gevald ... Haval al de'avdin velo mishtakhin.³⁶

Wehe, wehe über die, die verloren gingen und nicht wieder gefunden werden.

Mit diesem Ausruf endet die Erzählung. In *Nay-gayst* beginnt Pinkhes Rede vor seinen Anhängern so:

Brider un fraynt mayne tsu eyn dor un tsu eyn gedank un zern[,] umgeheyer iz der tsar fun hobn-zikh un zikh farlirn, greser un umgeheyrer iz di freyd ober fun tsurik un nokhamol zikh gefinen.³⁷

35 Ben Porat Yosef, 14df, zitiert nach Grözinger a.a.O., 858f.

36 Rabbi Nakhman Bratslaver Sippurey Ma'asiot. Vunder mayses 161.

37 Der Nister *Nay-gayst*, 19.

Meine Brüder und Freunde einer Generation und eines Gedankens; unermesslich ist der Schmerz, einander zu haben und zu verlieren, größer und unermesslicher aber ist die Freude, einander erneut zu finden...

Diese Anspielung bezieht sich sowohl darauf, dass eine messianische Gestalt verloren ging und nun in der gegenwärtigen Generation wieder gefunden wurde, wie auch auf das messianische Zusammenwirken zweier Zaddikim, dem Unterweiser und dem Unterwiesenen, als große und kleine Leuchte.

6. Der Dichter als Zaddik

Bis hierher haben wir die einzelnen Traditionsschichten jüdischer Mystik vergewärtigt und beschrieben wie in *Nay-gayst* entweder einzelne Metaphern nur je eines Stadiums oder auch multivalente Metaphern mit je unterschiedlichen Inhalten aus verschiedenen Stadien verwendet wurden. Da der Nister seinen Helden mit seinem eigenen Namen (*Pinkhes der zun fun menakhem dem koyen*), wie mit seinen Eigenschaften (mit Adjektiven wie *shtil* und *shvaygndik* haben Freunde den Nister charakterisiert, das Gefieder der schwarzen Krähe mag an die auffällig dichten schwarzen Haare des Nister erinnern) ausgestattet hat und die Erzählung in seiner eigenen Gegenwart spielen lässt, müssen wir uns fragen, ob er die Fähigkeiten und Funktionen des Zaddik dem Schriftsteller, dem symbolistischen Schriftsteller und hier besonders sich selbst zuschreibt. In der Tat gibt es dafür etliche Belege.

6.1 Der Einfluss von Romantik und Symbolismus

Die Vorstellung des Schriftstellers oder des Künstlers als Prophet eines kommenden, goldenen Zeitalters, und als Priester einer (noch) unsichtbaren Kirche begegnet bei den Vertretern der deutschen Frühromantik, von denen wir zwar nicht angeben können, inwieweit der Nister mit ihnen direkt vertraut war, deren Erbe jedenfalls durch die russischen Symbolisten auf ihn gekommen ist.

Die deutsche Frühromantik um Friedrich Schlegel und Novalis erwartete ein Goldenes Zeitalter als eine harmonische *Gemeinschaft des Endlichen und des Unendlichen*.³⁸

Der Widerschein dieses goldenen Zeitalters wird teils als Orient teils als Morgenröte bezeichnet, wobei mit *Orient* mehr das Licht der Aufklärung, mit *Morgenröte* mehr der Schein der Poesie angesprochen ist:

38 Novalis Schriften II,533.

Zunächst rede ich nur mit denen, die nach dem Orient sehen.³⁹

Ich habe einige Ideen ausgesprochen, die aufs Centrum deuten, ich habe die Morgenröte begrüßt nach meiner Ansicht, aus meinem Standpunkt. Wer den Weg kennt, thue desgleichen nach seiner Ansicht aus seinem Standpunkt.⁴⁰

Hier liegt eine vielleicht nicht zufällige Parallele zu der aus der Höhle der Sonne entgegen ziehenden Vorhut in *Nay-gayst* vor.

Das Goldene Zeitalter wurde als ein endzeitliches Ereignis erwartet, dem sich die Geschichte in unendlicher Perfektibilität annähert, das aber durch den Künstler als außerzeitliches Ereignis jederzeit vorweggenommen und der Menschheit mitgeteilt werden kann. Denn vor allem die Kunst besitzt die Fähigkeit, die unüberwindliche Kluft zwischen dem Endlichen/Bedingten und dem Absoluten/Unbedingten zu überwinden. Kunst und goldenes Zeitalter werden in eins gesetzt, wie die folgende Eintragung Schlegels in seinen philosophischen Fragmentenheften belegt:

Die Schönheit liegt in der Art der Vorstellung und in der aesthetischen Ansicht der Welt sieht man wirklich alle Dinge in Gott. Die Aesthetik hat einen Mittelpunkt und der ist eben der – Menschheit, Schönheit, Kunst, goldnes Zeitalter ist das Centrum dieses Centrums.⁴¹

Die Kunst soll in den Menschen das Organ erwecken, dass sie hinter der Erscheinungswelt der Dinge deren Entwicklungstendenz und Zusammenhang sehen und sich selbst als handlungsfähige Subjekte im Prozess der Vervollkommnung der Welt zu begreifen.[...] Wahre Kunst ist daher immer Verkündigung der Epiphanie des Absoluten in der sich verändernden Welt und kann insofern auch als Fortsetzung der biblischen Offenbarung, als Fortschreibung der „neuen Mythologie“ betrachtet werden.⁴²

Es ist nun folgerichtig der Künstler und hier vor allem der Dichter, der die Erinnerung an das verlorene Ideal des Zusammenhangs zwischen der endlichen und der unendlichen Sphäre heraufbeschwört. Novalis spricht vom Dichter als dem vollkommenen Repräsentanten der Menschheit, der im Stande ist, den Irrtum der Trennung aufzudecken und echtes *Selbstbewusstsein* zu schaffen.⁴³ Sowohl Novalis als auch Schlegel weisen im *Athenaeum* dem Dichter/Künstler die Rolle zu, Priester einer unsichtbaren Kirche, Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, Prophet einer idealen Zukunft und Einer der Menschheit zu sein:

39 Schlegel Ideen, in *Athenaeum* III, 28.

40 Schlegel a.a.O., 32.

41 Schlegel a.a.O., 8, 197.

42 Stockinger Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung, 99.

43 S. Novalis Schriften III, 431 und 640.

Dichter und Priester waren im Anfang Eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt. Der ächte Dichter ist aber immer Priester, so wie der ächte Priester immer Dichter geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand der Dinge wieder herbeiführen?⁴⁴

Vorbereitung des Goldenen Zeitalters heißt in diesem Zusammenhang Erinnerung: Wenn sich die Welt, durch das Wirken des Dichters veranlasst, an ihren idealen Ursprungszustand erinnert, dann nähert sie sich der künftigen Erlösung, die in einer universalen Wiedervereinigung des gegenwärtig Getrennten besteht.⁴⁵

Nichts ist poetischer, als Erinnerung und Ahndung, oder Vorstellung der Zukunft. Die gewöhnliche Gegenwart verknüpft beide durch Beschränkung – es entsteht Kontiguität, durch Erstarrung – Kristallisation. Es gibt aber eine geistige Gegenwart – die beide durch Auflösung identifiziert – und diese Mischung ist das Element, die Atmosphäre des Dichters.⁴⁶

Der Dichter lenkt die Aufmerksamkeit der Menschen nach innen, da das goldene Zeitalter nicht von außen über die Welt hereinbricht, sondern von innen, aus der Seele jedes einzelnen Menschen heraus. Er bewirkt dies durch die Zauberkraft seiner Sprache, kraft derer er das goldene Zeitalter aufsteigen lässt, das als utopisches Ideal und eschatologischer Fluchtpunkt die gesamte Menschheit miteinander verbindet. Das nur ihm bekannte geheime Wort verwandelt die Welt und stiftet Harmonie. Die Universalität des Dichterworts schließt alle Sprachen und Völker zusammen:

Das ganze Menschengeschlecht wird am Ende poetisch. Neue goldne Zeit⁴⁷

Allerdings bildet bis zum Anbruch des Reichs Gottes die Poesie eine *Sprache in der Sprache* und ist nur einigen Eingeweihten verständlich:

Viele haben gemeint, man solle von zarten, mißbrauchbaren Gegenständen, eine gelehrte Sprache führen, z.B. lateinisch von Dingen der Art schreiben. Es käme auf einen Versuch an, ob man nicht in der gewöhnlichen Landessprache so sprechen könnte, dass es nur der verstehen könnte, der es verstehen sollte. Jedes wahre Geheimnis muß die Profanen von selbst ausschließen. Wer es versteht ist von selbst, mit Recht, Eingeweihter.⁴⁸

Diese besondere Sprache innerhalb der Landessprache solle, so Novalis, eine

44 Novalis Blütenstaub, in Athenaeum I, 90.

45 Vergl. Valk Der Dichter als Erlöser. Poetischer Messianismus in einem späten Gedicht des Novalis, 5ff.

46 Novalis Schriften III, 352 (von Novalis gestrichen).

47 Novalis Schriften I, 347.

48 Novalis Schriften II, 485.

dem Ton oder den Bildern nach fremde, eine Tropen- und Rätselsprache sein.⁴⁹ Man darf allerdings diesen Vorsatz in Tropen und Rätseln zu sprechen nicht so verstehen, als solle zwischen der eingeweihten Gemeinschaft und der Öffentlichkeit eine fixe Grenze gezogen werden. Vielmehr geht es Novalis auch darum, gerade durch das *Mystische* der Texte diese für das Publikum *reizend*⁵⁰ zu machen.

Diese wenigen Bemerkungen und Zitate mögen belegen, dass es zwischen den eschatologischen Vorstellungen der Frühromantiker und denjenigen der Kabbala und des Chassidismus eine gewisse Kompatibilität gibt. Ausgehend von einem vergangenen, idealen Zustand der Welt, in einem gegenwärtigen Zustand der Getrenntheit lebend, strebt der Mensch nach der Wiederherstellung völliger Harmonie in der Zukunft. Und er selbst ist es, der diesen Zustand baut und schafft. Dabei geht die Bewegung zur Erlösung zunächst von einem elitären, eingeweihten Kreis aus, dessen Erkenntnisse nicht ohne weiteres der Allgemeinheit übermittelt werden können.

Die Funktion der Vermittlung, die im Chassidismus der Zaddik innehat, und die er dort teilweise, keineswegs ausschließlich, durch das Erzählen von auf besondere Weise geheiligten Geschichten ausübt, hat in der Vorstellung der Frühromantiker der Künstler und vor allen anderen der Dichter inne.

Wie die Kabbala und der Chassidismus ist auch der russische Symbolismus vom Neoplatonismus beeinflusst. Die Symbolisten sahen in der Welt der Phänomene nur eine Reflexion einer höheren spirituellen Welt. Der russische Symbolist Ivanov wies der Kunst sowohl die Fähigkeit zu, die Realität zu verändern, als auch diejenige, hinter dem Materiellen das Intelligible zu erkennen.⁵¹ In einem Essay über die Grenzen der Kunst beschrieb er den kreativen Prozess als Wechsel zwischen Aufstieg zur Epiphanie und Abstieg zur künstlerischen Inkarnation.⁵² Hier seine Definition des Symbolismus:

(Symbolism is) parallelism between the phenomenal and noumenal, consciously expressed by the artist; a harmony between what art depicts as external reality (realia) and what it sees through the external as an internal and higher reality (realiora); the naming of correspondences and irrelationships between the appearance (which is only a parable „nur ein Gleichnis“) and its essence (comprehended rationally or

49 Novalis a.a.O.

50 Novalis a.a.O.

51 S. Wachtel Russian symbolism and literary tradition: Goethe, Novalis, and the poetics of Vyacheslav Ivanov, 145.

52 S. Terras Handbook of Russian literature, 392-403.

mystically), which casts a shadow of the visible event [...] ⁵³

In romantischer Tradition stehend, sahen die Symbolisten ein weiteres Mittel der gegenseitigen Durchdringung von Phänomen und geistigem Urbild in der Rhythmisierung und Musikalisierung der verwendeten Sprache, der Hervorbringung einer poetischen Prosa. ⁵⁴

Für Ivanov war der Symbolismus die Erinnerung einer alten Sprache der Götter und die Poesie, ein religiöser Akt und eine rituelle (priesterliche) Handlung. Blok galt der Dichter als Mystiker und Theurgiker im Besitz einer geheimen Kenntnis. Beide verlangen, dass die Kunst der Religion dienen solle, und der Künstler ihr Prophet sei.

Für Ivanov steht der Dichter am momentanen Endpunkt einer Traditionskette, er verbindet Vergangenheit und Zukunft, Himmel und Erde, die Massen mit der spirituellen Wahrheit. Intertextualität gilt ihm als Mittel, um die Bindung an die Traditionen zu betonen und das *alte Wahre* wirken zu lassen. Die Wahrheit ist ewig und zieht sich von Anbeginn in ewigen Symbolen durch die Literatur.

Das Zusammenwirken von Dichter und Massen war Gegenstand intensivster Diskussion unter den Symbolisten. Der Dichter steht in der Pflicht, Beziehungen mit den Massen aufzunehmen und sich letztlich mit ihnen zu verbinden.

6.2 Der Künstler im Werk des Nister

Die Vorstellung des Künstlers als Einer von Erscheinungs- und Geisteswelt und als messianische Figur zieht sich durch Nisters ganzes Werk. Sie findet sich schon in seinen ersten hebräischen Schreibversuchen, in denen vom Künstler als Nachtigall im Garten, als Geliebten des Hohen Liedes, und als Priester, der den Tempel erlöst, die Rede ist.

Dein Herz ein feuchter Garten, ein frischer Garten!

Seine Beete – deine Brüste,

Deine Lippen – seine Rosen,

Deine Wangen – seine Lilien,

Seine Quellen – deine Augen.

Aber warum säumt so lange der Sänger?

Verwundet der Wipfel, er klagt, betrübt, der Wipfel,

Verflochten die Zweige, bitterlich weinen die Furchen. –

Sie soll kommen die Nachtigall, sie soll singen ihre Gesänge, die Nachti-

53 Ivanov Sobranie sočinenij II, 597, zitiert nach Wachtel 67.

54 Wie auch der Nister sie schrieb, s. S. 7.

gall.⁵⁵

In einem zweiten ganz ähnlichen Gedicht geht es um den Tempel:

Du bist, dein Ganzes, der Tempel! Deine Lippen der Schrein,
 seine Tafeln – deine Brüste,
 Deine Stirn – sein Parokhet,
 Deine Augen – seine Kerubim
 Ihre Flügel – deine Wimpern.

Aber, es ist kein Priester in ihm, und sein Altar verödet,
 Keiner bringt sein Opfer dar, bringt Weihrauch dar,
 Lässt Opfer aufsteigen, bringt seine Gabe. –

Soll der Priester kommen und sein Priesteramt versehen!⁵⁶

Die Vorstellung zieht sich durch alle Texte und Anfechtungen hindurch und erscheint schließlich in Nisters letztem Werk *Di mishpokhe Mashber*, in der der Flötenspieler Sruhi eine ganze Gemeinde mit seinem Spiel in die himmlischen Paläste entführt und durch dieses Spiel alle Hindernisse beseitigt, alle Himmeltüren öffnet. Die Sukzession vom Zaddik auf den Schriftsteller finden wir explizit in der *Mishpokhe*, am Ende des zweiten Teils. Während der Zaddik Lusi Mashber gleichsam den Blicken entschwindet, wird angekündigt, dass man nunmehr die Fortsetzung nach den Aufzeichnungen des Meirl mit eigenen Mitteln angeben wird:

Un shoyrn, un do nemen mir tsurik tsu dos vort bay Mayerlen, un vegn vayterkumendikn nemen mir zikh unter shoyrn mit eygene mitlen, un loytn nusekh, vos iz undz aygntimlekh, tsu barikhtn.⁵⁷

An dieser Stelle geben wir das Wort an Mayerl zurück, und versuchen das noch Folgende mit eigenen Mitteln und in unserem eigenen Stil zu berichten.

6.3 Der Dichter in *Nay-gayst*

Wenden wir uns abschließend dem Befund in *Nay-gayst* selbst zu, so finden wir dort den zaddikischen Dichter Pinkhes in vielfältigsten Bildern dargestellt:

- als Himmelsreisenden und Seher verborgener Wahrheiten,
- als denjenigen, der einen im Himmel erteilten Auftrag auf der Erde zu erfüllen hat,

55 Aus dem Hebräischen übersetzt nach Sadan Fodem un kanves. Vegn der Nister, 45.

56 Aus dem Hebräischen übersetzt nach Dov Sadan Fodem un kanves. Vegn der Nister, 49.

57 Der Nister *Di mishpokhe Mashber* II, 446.

- als denjenigen, der nach einer Zeit der Absonderung wieder in den *yishev* zurück kehren soll, um das *filfolk* zu speisen; im Bild vom Schaf und dem Berg-Geist,
- als denjenigen, der auf der Leiter zwischen Erde und Himmel stehend die Sprache, die göttlichen Ursprungs ist, in einer Glocke die ebenso den Mund mit der Zunge, wie auch die Struktur der zehn Sefirot verkörpert, zum Klingen bringt; im Bild der Krähe auf der Leiter,
- als den, der dem *fil-folk* die kulturellen und spirituellen Schätze bringt, dabei aber auf ihm fußt; im Bild vom Menschlein, das auf der Schulter des Riesen stehend die Krone vom Himmel holt,
- als denjenigen, der den *keburbn* betrauert, die Tempelgeräte hütet und von einem himmlischen Zaddik unterwiesen wird; Im Bild des von der Insel geretteten Menschen, der einen Mitternachtsritus ausführt und im Bild des Fuchses in der Ruine,
- als *Zaddik ha-Dor*, der nach jedem neuen Bruch seine Gemeinde tröstet und die Zuversicht in die Erlösung wiederherstellt,
- als denjenigen, der das *unterkeburvedike*, das was vor dem *keburbn* war, freilegt und so die Erinnerung an die frühere Gestalt des Judentums und der Gottheit rekonstruiert,
- als denjenigen, der die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet und so die Heilszeit schon hier und jetzt sichtbar macht,
- als den Zaddik, der seine Gemeinde und die Menschheit überhaupt zu einer gemeinsamen Himmelsreise und zur Aufhebung aller Beschränkungen führt,
- und der sie durch den Hochzeitsbaldachin der Literatur, als eines sich fortwebenden Kommentars zum Tanakh, den er aus der Mitte der *Sefirot* bis auf die Erde hinabzieht, mit Gott vermählt.

Die Sukzession von Zaddik auf den Dichter beschreibt der Nister als den Aufgang des stillen, weiß gekleideten Mannes zum Stuhl in der Halle des unterirdischen Palastes. Der wartende Stuhl mit der hohen Lehne kann wohl als der Stuhl des R. Nakhman von Bratslav verstanden werden, der seit dessen Tod nicht wieder besetzt wurde.

7. *Nay-gayst* als poetologisches Manifest

Sind wir darin einig, dass der Nister in *Nay-gayst* den Schriftsteller in charismatischer Sukzession des Zaddik und hier insbesondere des R. Nakhman von Bratslav sieht, dessen Funktion darin besteht Himmel und Erde durch seine Literatur zu vereinen, und diese Literatur wiederum als den zeitweiligen Endpunkt eines sich fortwebenden Textes, des mystischen Kommentars zur Torah, so bleibt uns noch zu fragen woher die ungeheure Selbstgewissheit rührt mit der er diesen Anspruch in *Nay-gayst* vorträgt, eine Selbstgewisstheit die wir so weder vorher noch hinterher in seinem Werk antreffen.

Vielleicht hilft hier die Faustregel, dass man seiner Sache immer dann am sichersten ist, wenn man sie gegen Angriffe verteidigt.

Der Nister schrieb diesen Text im Waisenhaus in Malachowka. Die schrecklichen Pogrome der letzten zwei Jahre hatten tiefen Eindruck auf ihn gemacht. Diese Geschehnisse hatten nichts Messianisches, sie konnten höchsten wie messianische Wehen verstanden werden. Die verstörten Waisenkinder, und nicht nur sie, sondern das ganze gepeinigte Volk, bedurften des Trostes und der Versicherung, dass eines Tages die *ge'ule*, die Erlösung dennoch kommt. Auch hierin mag ein Grund liegen, dass ein Hauptakzent in *Nay-gayst* auf dem Trost für das Volk liegt.

Wenn in *Nay-gayst* der Dichter Pinkhes, der Nister selbst beauftragt wird, das untere Heiligtum zu bauen, so erscheint es durchaus plausibel, diesen *mishken* mit der jiddischen Literatur zu identifizieren.

Der Nister hatte erlebt, dass zwischen 1915 und 1917 überhaupt kein Jiddisch geschrieben werden durfte. Er hatte die Februar-Revolution begrüßt, die sofort jegliche Diskriminierung der Juden abschaffte und damit zum ersten Mal seit Jahrhunderten eine echte Perspektive für diese bot, weil man nun, so der Nister selbst, endlich alles sagen und schreiben durfte, was man wollte. Und er musste erleben, dass diese gerade gewonnene Freiheit alsbald wieder beschränkt wurde. Nach dem Bannfluch über die hebräische Sprache, war die jiddische die einzig als jüdische Schriftsprache verbleibende. Ihr kam damit eine ganz besondere Verantwortung zu. Nach den Vorgaben des Regimes sollte sie nichts weiter sein als ein Vehikel, um die sowjetischen Inhalte zu den jiddischen Massen zu transportieren. Sie sollte keine nationale Eigenheit haben, weder besondere nationale Inhalte transportieren, noch sich einer besonderen nationalen Formensprache bedienen, schon gar nicht einer religiös hoch aufgeladenen.

Nay-gayst beharrt dagegen auf nationaler Eigenständigkeit:

Das Bild von Bär und Schaf, die friedlich aus der Höhle treten, hat einerseits ei-

ne deutliche biblische Konnotation: Bär und Schaf kommen als Tiere des messianischen Friedens bei Jesaja⁵⁸ vor. Darüber hinaus kennzeichnen beide Tier in apokalyptischer Manier, zwei Reiche bzw. Völker: Russland und das jüdische Volk. Der Bär hat insoweit messianische Funktion, angezeigt durch das weiße Fell, weil und solange er die Eigenart des Schafs respektiert und schützt. Betrachten wir die drei aufeinander folgenden Visionen im ersten Teil von *Nay-gayst* unter dem Aspekt der Materie/Form Dichotomie dann ist die Glocke die Materie, die die Form-Krähe zum Klingen bringt, der Materie-Riese erlangt die Krone durch des Form-Menschlein und das Materie-Volk (Bär) bedarf des Form-Volkes (Schaf), nämlich das russische des jüdischen. Hier liegt durchaus ein Anspruch auf spirituelle Führung vor.

Der Nister schrieb diesen Text als die nationale jüdische Autonomie zur Disposition stand. Nachdem die Februarrevolution sie zunächst gewährte, war sie nach dem Oktoberputsch schon wieder eingeschränkt worden. Danach wurde sie zwar durch die ukrainische Rada wieder gesetzlich verankert. Gleichzeitig konnte oder wollte aber die Rada Leib und Leben der Juden in der Ukraine nicht schützen, sodass sich die Hoffnung vieler Juden auf die Bolschewiki richtete. Endgültig abgeschafft wurde die jüdische Autonomie in der Ukraine erst nach dem Sieg der Bolschewiki im November 1920, also nach Entstehung von *Nay-gayst*.

Die Frage nach der Autonomie der jüdischen Kultur ist der Punkt in dem der Nister und Moyshe Lifshits bei all ihrer Verschiedenheit, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Geyendik* 1923 gemeinsam in *groysen akhbrayes*, großer Verantwortung stehen. Sie verteidigen eine nationale jiddische Kultur und die Verwendung tradierter Formen.

Der Punkt aber der sie scheidet, ist die Art dieser Literatur, die für Nister nur symbolistisch sein kann.

Un visn zolstu zayn, az dayn ort iz nisht funoybn do, un dayn zakh iz nisht dem mishkn do tsu badinen, nor dayn baruf iz untn zayn, un mit andere un mit daynglaykhn dort a nayem mishkn boyen. Un veys: un lernen un oyfklern vestu zey darfn, vi mit zakhn, un vi mit keylim heylike zikh bageyn un dertseyln un farshteyn gebn, vi mit mishkn un bikhlal zikh firn, vayl shoyn lang, az men iz dort opgevoynnt fun mishkn, un vayl lang un fun a tsayt shoyn az gots vort un gaysts kol hot zikh nisht gehert tsvishn koyhanim ...⁵⁹

Und wissen sollst du, dass dein Ort nicht hier oben ist und es nicht deine Sache ist, im Heiligtum hier zu dienen, sondern dein Beruf ist es, unten zu sein und mit ande-

58 Jes 11:6f.

59 Der Nister *Nay-gayst*, 13.

ren und mit deinesgleichen, dort ein neues Heiligtum zu bauen. Und wisse: Du musst sie lehren und aufklären, sowohl mit heiligen Angelegenheiten als auch mit heiligen Geräten umzugehen, und erzählen und erklären, wie sie sich mit dem Heiligtum und überhaupt verhalten sollen. Denn schon lange ist man dort dem Heiligtum entwöhnt, und schon lange her ist es, dass Gottes Wort und Geistes Stimme unter den Priestern gehört wurden...

Ich verstehe diese Passage in *Nay-gayst* im wörtlichen Sinne. Der Umgang mit der Literatur und der jiddischen Sprache ist Umgang mit heiligem Gerät mit dem Ziel, Gottes Wort und Geistes Stimme in der Welt zu verbreiten. In diesem Sinne plädiere ich dafür, *Nay-gayst* als ein poetologisches Manifest des Nister zu lesen, das jüdisch-national, religiös und symbolistisch ist.

8. Ausblick

Man soll sich bekanntlich nicht in die Rolle desjenigen *shiker* begeben, der seinen Hausschlüssel unter der Laterne sucht, nicht weil er ihn da verloren hat, sondern weil es da am hellsten ist.

Der positive Bezug von *Nay-gayst* auf die Oktober-Revolution ist so wiederholt behauptet worden, dass sich diese Annahme von selbst immer weiter spinnt und niemand sich mehr recht bemüßigt fühlt, sie zu hinterfragen.

Es gibt verschiedene Gründe für diese Sicht. Einmal die Einbettung des Textes in die Sammlung *Geyendik*, in der Nisters und Lifshits Text auf den ersten Blick erscheinen wie *moshl* und *nimshl*, so als sei *Nay-gayst* die Umsetzung von Lifshits' Theorie. Zum Zweiten die Metaphern, die unmittelbar Anlass dafür zu geben scheinen: die Rede von der *nay-nevue*, vom *fil-folke*, auf das zuzugehen jetzt Zeit sei, und die Rede vom *heyliken mizrekh*.

Die beiden letzteren Metaphern haben im jüdischen Kontext weit ältere Wurzeln. Der Osten lässt sich als Himmelsrichtung, aus der der Messias einst kommen wird, bis auf den Tanakh zurückverfolgen, und die Beziehung zwischen Zaddik und *fil-folke* spielt im Chassidismus eine hervorragende Rolle. Das allerdings ist kein Beleg, dass der Nister die Deutungen dieser Metaphern nicht auf die Revolution als messianisches Ereignis erweitert haben könnte.

Unbestritten wurde auch in der jiddischen Literatur die Metapher vom Osten auf die Revolution angewandt. Ebenso unbestritten wurde die Beziehung zwischen Künstler und Massen zu Beginn der Sowjet-Zeit neu verhandelt, wenn auch ganz und gar nicht in Nisters elitärem Sinn.

Es gibt etliche gewichtige Argumente gegen diese Auffassung, einige aus *Nay-gayst* selbst, einige aus Nisters späteren Werken.

8.1 *Nay-gayst*

In *Nay-gayst* schildert der Nister die Zeit der Abfassung der Erzählung als eine Zeit geistiger Verwerfungen und Entbehrungen. Ein Engel fliegt über Land und kündigt noch weitere und schlimmere Hungersnot an und wie wir aus apokalyptischen Vergleichstexten wissen, meint Hunger hier nicht den physischen, sondern den spirituellen Hunger. Das Schaf, das diesen Hunger stillen soll, bringt die geistige Nahrung des Trostes: die messianische Botschaft.

Shof, gey in yishev. A hunger in land iz, a hunger af fikh dort, a hunger af broyt, un a hunger af grozn, un landlayt farshmakhtn, un zey vartn af hilf dort, un muters nisht hobn di kinder tsu zoygn, un a malekh in himl iz durkhgefloygn un gezogt hot der malekh, az shverer nokh tsaytn dem land shteyen for...

Schaf, geh in die Siedlung. Es ist ein Hunger im Land, ein Hunger nach Vieh und ein Hunger nach Brot und ein Hunger nach Gräsern und Landleute verschmachten und warten auf Hilfe, und Mütter haben nichts, um die Kinder zu säugen, und ein Engel ist durch den Himmel geflogen. Und gesagt hat der Engel, noch schwerere Zeiten stehen dem Land bevor...

Und das Schaf soll sich den Hungernden anbieten:

Kh'hob gehert fun dayn noyt, un in land, vos se tut zikh, un az hunger dort hersht un dayn kind iz farshmakht un se hot nisht tsu zoygn, bin gekumen atsind mit tsvey eyterlekh fule, mit krigelekh tsvey un mit shofener milkh...⁶⁰

Ich weiß deine Not und was vorgeht im Lande, dass Hunger dort herrscht und dein Kind ist verschmachtet und hat nichts zu saugen, ich bin jetzt gekommen mit zwei Euterchen, vollen, mit Krügelein zweien voll schafener Milch...

Weit eher, als dass der Nister mit *Nay-gayst* den Anbruch eines messianischen Zeitalters begrüßt, geht es in diesem Text darum, Notzeiten, Zeiten messianischer Wehen durch den Trost spiritueller Hoffnung zu überstehen, bis bessere Tage anbrechen.

8.2 *Hoyptshtet*

Ein Gegenstück zu *Nay-gayst* finden wir in der Sammlung *Hoyptshtet*, den Reportagen, die Nister als einziges Genre nach 1932 offen standen, also seinem Übergang von symbolistischer zu (vorgeblich) realistischer Schreibweise. Der Text heißt *A nakht mit a tog*, seine erzählte Zeit fällt somit mit der in *Nay-gayst* erzähl-

60 Der Nister, *Nay-gayst*, 21.

ten zusammen. Mit dem Unterschied, dass hier der Tag auch real anbricht, während er in *Nay-gayst* stets nur erwartet wird.

In *A nakht mit a tog* bereist der Nister mit einem Kollegen einige Kolvirtn, jüdische Kolchosen auf der Krim. Während einer nächtlichen *subbotnik*-Aktion treffen die beiden im Kolvirt ein. Sie treffen zuerst auf den von einem Juden gehüteten Dorfbrunnen. Die Menschen des Dorfes sind fast alle im Feld, in einem Haus aber treffen sie auf einen zweiten Juden. Die Szene hat etliche Anklänge an Pinkhes Eintritt in den himmlischen *mishken* in *Nay-gayst*, nur ist alles ganz anders:

Az mir efenen un kumen arayn trefn mir a faroykhertn kanets af a langem hiltsernem Tisch af shtolns. Der tish mit gornisht nit gedekt, a hoyler un koytiklekher.

In shtub shmekt mit erdener pol un mit zoyermilkh. Dorfisch – die vent opgerisn, nisht getinkevet.

S'geyt unz antkegn a yid, norvos fun epes ton bam lempl ufgeshtanen, fregt ver mir zaynen, mir zogn, un er lodt unz tsum tish ayn.⁶¹

Als wir öffnen und eintreten finden wir eine verräucherte Petroleumlampe auf einem langen hölzernen Tisch auf Stahlfüßen vor. Der Tisch ist nicht gedeckt, er ist leer und schmutzig.

Im Haus riecht es nach Erdboden und Sauermilch. Dörflich – die Wände schäbig nicht gestrichen.

Ein Jude geht uns entgegen, gerade von einer Tätigkeit unter der Lampe aufgestanden, er fragt wer wir sind, wir sagen es ihm, und er lädt uns ein, am Tisch Platz zu nehmen.

Später stellt sich heraus: er führt das Milchabrechnungsbuch des Kolvirt. Er tischt den Gästen Sauermilch auf.

Etliche Funktionen aus *Nay-gayst* sind hier in ihr realistisches Gegenteil verkehrt. Der Jude bringt keine geistige Milch zum Volk, nein er melkt die irdischen Kühe und verteilt reale Milch. Es werden hier auch keine himmlischen Abrechnungen vollzogen wie in *Nay-gayst*, wo es am Ende der Erzählung über die Bemühungen der Gemeinde heißt:

...un nem es arayn in dayn khashbn fun fayer un tseyl es arayn in dayn groys-flam farrekhnt...⁶²

...und nimm es auf in deine Feuer-Bilanz, bezieh' es ein in deine große Flammenrechnung...

61 Der Nister, Hoyptshtet, 234.

62 Der Nister, Nay-gayst, 30.

Es wird nicht aus himmlischen Büchern gelesen, sondern in einem schmutzigen Milch-rechnungsbuch verzeichnet, wie viel Milch jede Kuh gegeben hat, wie viel Milch der Kolvirt erhält und wie viel er der Stadt abliefern. Aus der symbolistischen Vermittlung des Unsagbaren, ist die realistische Verteilung von Kuhmilch geworden: ein selbstreflexiver Kommentar des Nister über den Übergang von symbolistischer zu realistischer Schreibweise. Irdisch und schmutzig diese Adjektive werden ständig im Text wiederholt. Der Jude im Kolvirt weiß noch:

...vos in di sform shteyt, iz ober ver darf dos do, ba gezunter, natirlekher arbet, un der yid iz geven geshlosn...⁶³

... was in den Büchern steht, aber wer braucht das hier, bei gesunder, natürlicher Arbeit, und der Jude verstummt...

Schließlich bricht in dieser *Reportage* der Tag real an mit einem Sonnen- und Hitzesturm. Der Brunnen wird nunmehr als Grab beschrieben. Es gelingt auch bei äußerster Anstrengung nicht mehr Wasser zu schöpfen, zu stark ist der Sturm. In diesem Sturm kehren drei Bewohner des Kolvirt vom Feld zurück:

...un shoyt funvaytn iz geven tsu zen, az di penemer ba zey nisht keyn penemer, nor vi ongedrolene un fun hits ufgelofene onformike mase shtiker. Dray geyogte, fun der hits-baytsh getribene, un iber zeyere kep, hot mir gedakht, hot di farhokh-kete, farshtoybte, krenklekh-oyszeende, un shoyt geshlogene zun demolt, af zey nokh mer tsu yogn un zeyer ayngeshpartn gang tsu shtern, makhnes fliendike, flig-fakhedike, fayer-foyglen – salamandres – umshvebn un zikh dreyn gemakht...⁶⁴

...und schon von weitem sah man, dass ihre Gesichter nicht wie Gesichter aussahen, sondern wie geschwollene und von der Hitze zerlaufene, unförmige Massen. Drei Gejagte, von der Hitze-Peitsche getriebene, und über ihren Köpfen, so schien es, hat die schmutzig-trübe, verstaubte, krankhaft aussehende und zu der Zeit schon gezeichnete Sonne, um sie noch mehr zu jagen und ihren verbissenen Gang zu stören, fliegende Heere, flügel-schlagende Feuer-Vögel – Salamander – um sich drehen lassen.

Dieses ist nicht die Sefirot-Sonne aus *Nay-gayst*, sondern eine kranke Sonne (krank im kabbalistischen Sinne, d.h. im Zeichen der Trennung) brennt gnadenlos auf die Menschen nieder, jagt sie und läutert sie aus, bis aus ihnen der neue Sowjetmensch heraus gebrannt wird.

Die Brunnen mystischer Erkenntnis sind – wie in der Apokalypse oder in der Kabbala in Zeiten der Trennung – versiegt.

63 Der Nister, Hoyptshtet, 241.

64 Der Nister Hoyptshtet, 247.

Der Nister hielt in *Nay-gayst* mit Sicherheit nicht die messianische Zeit in seiner Gegenwart für gekommen, wohl aber hegte er noch Hoffnungen für den *Osten*, nämlich Hoffnung auf die kulturelle Autonomie des Judentums, die Unversehrtheit des Schafs, das nur so seine segensreiche Wirkung, das Licht aller Völker zu sein, entfalten kann. Ob dies nach Nisters Meinung durch die Sowjets, ob nach ihnen geschehen würde, kann man mit Gewissheit nicht sagen, aber wohl doch durch sie. Dafür spricht der in *Nay-gayst* noch weiße Himmelsbär (im Gegensatz zu seinen späteren irdischen Nachfahren in Nisters Schaffen: z.B. dem Stern-Bären in *Fun mayne giter*, der sich zuletzt als sternlos entpuppt). In *A nakht mit a tog* ist kein Raum mehr für solche Hoffnungen. Die Rede vom *heyliken mizrekeh* hat der Nister nach *Nay-gayst* nicht mehr wiederholt.

8.3 Lusi Mashbers Rede

Die Hoffnung auf die Erlösung aber hat der Nister nie verloren und lässt sie in der *Mishpokhe Mashber* in der einzigen, großen Rede des sonst schweigsamen Zaddik Lusi an seine Gemeinde über alles triumphieren. Die zahlreichen sprachlichen Übereinstimmungen mit *Nay-gayst* beweisen, dass weder die Botschaft noch die Symbole, in denen der Nister sie vermittelt, ihre Gültigkeit für ihn verloren haben:

Kh'vivin Yisra'el – hot Lusi ongeboyn shtil, opgebakt un mit kurtse zatsn, gelibt iz Yisroel, vos nit di yesurim fun goles un nit vos er iz fartribn fun zayn tatns tish shtert im nit zikh tsu filn banim lemakom – kinder tsu got un oysderveylt tsum kinfikn malkhes...

Un zoln zikh di omes haoylem nit freyen – hot Lusi vayter gezogt – mit zeyer raykhn kheylek, voz iz zey oysgefaln, un nit kucken oyf Yisroel, vos iz farshvartst, vi di getselten fun Kedar...Emes, er iz farteylet un ibergelozt oyfn khesed fun fil shverdn, vos hengen oyf zayn kop un tsvingen im oystsubetlen zayn lebns-broyt bay alerley akhzoroyes un velt-merder; zoln zikh di omes nit freyen un nit shpetn fun Yisroel, vos zet oys fremd, farteylet un a farvoglt shtif-kind tsvishn ale; di klole fun Yisroel iz tsaytvaylik, vi lang zi zol nit dojern, un dos vos iz im bashert an umglikeleker betler oyf farsholtene shliakhn, vet, sof kol sof, oyfbern...

S'kumt di likht, di ge'ule fun Yisroel, vi's iz faroytgezogt fun faroytzoger un neviim oyf shpeter...ober oyf shoyntst un ale mol, kumen tsadikim in ale doynes, ven's kumt brokh un puronyes oyf Yisroel, vos nemen oyf zikh di bazinikung fun zayn goyrl, balaytn im oyf zayn dornveg mit a lib oyg fun a derbaremdikn, vos ale feyln, velkhe darfn trefn in im, vintshn zey zey tsu hobn getrofn in zikh...

...Gelibt iz Yisroel, vos in zayne fartunklte blikn blaybt im kseyder dokh oykh a kleyn shpeltekl oyf aroystzukukn oyf der ge'ule – nit nor far zikh aleynt, nor far alemen, far velkhe er iz der gebentshter opkumer un der dermoner funem bavustn tsuzog, az „makhab dimah me'al kol pa-

*nim*⁶⁵ – az vet kumen a tsayt, ven ale trern veln opgevishbt vern fun ale penimer.

S'vet kumen di tsayt – hot Lusi forgezestst, shoy n a dervaremter fun zayne eygene reyde, ful hofenung, – ven a khupe vet gefirt vern tsum heylikn barg... khakhomim fun der velt un tsadikim mit kroynen oyf di kep un mit havdoles in di hent veln hobn dem gezalbt in der mit. un di gantse velt vet zey nokhgeyn – man, vayb un kind, nisbt nor funem mentsblekhn min, nor oykh afile kbayes, beheymes un oyfes, velkhe vern oyfgerikht vern un ongefult zayn mit visn, inem tog fun freyd, ven alemen vet dos glik trefn...yeder khokhem mit zayne onhenger un farerer, yeder novi mit di b'ney nevi'im. yeder tsadik mit di, velkhe hobn zikh lebn im noent gehalten un zikh geshpeyst fun zayne gelayterte reyde un gezalbt mayses – ale velkhe hobn opgehit dos heylike fayer in vintn un in sbturremvintn, s'zol zikh nit oysleshn in der finster.

Hit derum oykh ir, akheyntu, anshey shelomeynu – dos likht, vos iz aykh ibergegebn gevorn b'yerushe, biz yene teg, biz yames hameshiekh, ven ale knien veln zikh bukn farn oysleyzer. ...

Hit dos fayer akheyntu, anshey shelomeynu. – hot Lusi zikh genumen mer dervaremen, un der oylem hot mit fargafung im gekukt in moyl, velndik hern nokh un nokh tsu zayn treyst un tsu der derhoybener shlikhes, vos iz bashtimt far yedn ongeberikn un noent shteyendikn tsum tsadik.

– Ay, ay, – hot der oylem zikh gekvikht fun hispayles fun dem vos iz do ongevizn gevorn an oysveg fun tsures-baklal, fun tsore haome un tsore haprat fun yedn eyntsikn fun di tsuberer.

– Ay, ay, ay – hot men zikh gekvikht funem gloybikn nakhes, vos s'iz baglikht tsu hobn unter der pole farshteilt dos bavuste likht, vos darf tlien un zikh oyfhalten biz meshiechs tsaytn, vi der rebe R. Nakhman hot farshprokhn ...⁶⁶

Vor allen geliebt ist Israel – hob Lusi still an, abgebackt mit kurzen Sätzen – geliebt ist Israel. Weder die Schmerzen des Exils noch vertrieben zu sein von seines Vaters Tisch, halten es davon ab, sich als Kinder Gottes zu fühlen – Kinder Gottes und auserwählt für das zukünftige Königreich...

Die Völker der Welt sollen sich nicht freuen – fuhr Lusi fort, dass auf sie ein so reicher Anteil entfallen ist, und nicht auf Israel herabsehen, das schwarz ist wie die Zelte Kedars. ... Wohl ist es wahr: Es ist benachteiligt und der Gnade vieler Schwerter ausgeliefert, die über seinem Kopf hängen und es zwingen sein täglich Brot bei allerlei Unbarmherzigen und Welt-Mördern zu erbetteln. Die Völker sollen sich nicht freuen und nicht spotten über Israel, das fremd aussieht, zerstreut und heimatlos unter allen. Der Fluch über Israel ist zeitweilig, wie lang er auch immer dauern mag, und seine Bestimmung, ein unglücklicher Bettler auf übel beleumundeten Wegen zu sein, wird am Ende aufgehoben...

Das Licht wird kommen, die Erlösung Israels, so wie Seher und Propheten es für später vorausge-

65 Jes 25:8.

66 Der Nister Di Mishpokhe Mashber, II, 78ff. Die Übereinstimmungen sind unterstrichen.

sagt haben... aber schon jetzt erstehen Zaddikim in jeder Generation, in der Bruch und Unglück über Israel kommt, die es auf sich nehmen, sein Schicksal zu deuten, die es auf seinem Dornenweg begleiten, voll Liebe und Erbarmen auf es schauen, und alle Pfeile, die Israel treffen sollen, auf sich zu ziehen wünschen...

...Geliebt ist Israel, dem auch in der Dunkelheit ein Spalt offen steht, auf die Erlösung zu blicken. Nicht nur auf die eigene, sondern die aller, für die es erwählt ist, zu leiden und an die bestimmte Zusage zu erinnern, dass die Zeit kommt [...] in der alle Tränen abgewischt werden von allen Gesichtern.

Die Zeit wird kommen – fuhr Lusi, jetzt schon erwärmt von seiner eigenen Rede, voller Hoffnung fort, – dass man den Hochzeitsbaldachin hinaufbringt auf den Heiligen Berg. Weise aus aller Welt und Zaddikim mit Kronen auf den Köpfen und mit Kerzen in den Händen scharen sich um den Gesalbten in ihrer Mitte, und die ganze Welt wird ihnen folgen – Mann, Weib, Kind; nicht nur das Menschengeschlecht auch wilde Tiere, Vieh und Vögel werden aufgerichtet werden und mit Wissen erfüllt, an jenem Tag der Freude und des Glücks für alle Welt... Jeder Weise mit seinen Anhängern und Verehrern, jeder Prophet mit seinen Schülern, jeder Zaddik, mit denen die sich ihm nahe hielten und sich nährten von seiner lauterer Rede und seinen gesalbten Erzählungen – alle die das heilige Feuer gehütet haben in Wind und in Sturmwind, auf dass es nicht verlöscht in der Finsternis.

Darum hütet auch ihr, Brüder und Anhänger unseres Glaubens, das Licht, das euch als Erbe übergeben wurde, bis zu dem Tag, bis zum Tag des Messias, wenn sich alle Knie vor dem Erlöser beugen...

Hütet das Feuer, Brüder und Anhänger unseres Glaubens – hat Lusi sich weiter erhitzt und die Menge hing staunend an seinen Lippen, um mehr und immer mehr des Trostes und der erhabenen Botschaft zu hören, die jedem zukommen, der dem Zaddik anhängt und ihm nahe steht.

– Ah, ah, – hat sich die Menge erquickt im Entzücken, dass dort ein Ausweg gezeigt wird aus dem allgemeinen Schmerz, aus dem Schmerz des Volkes und aus dem Schmerz jedes Einzelnen unter den Zuhörern.

– Ah, ah, ah – hat man sich gelabt an dem frommen Glück, verborgen unter dem Ärmel jenes besagte Licht zu halten, das glüht und nicht aufhören wird zu glühen bis der Messias kommt, wie der Rebbe Rabbi Nakhman versprochen hat...

Literaturverzeichnis:

- Bechtel, Delphine: *Der Nister's work 1907-1929. A study of a Yiddish Symbolist*,
Bern, Frankfurt u.a. 1990
- Bergelson, Dovid: *Dikhtung un gezelschaftlikhkeyt*, in *Bikher Velt* 4-5, Kiev 1919, S.
5-16
- Boehlich, Sabine: „Nay-gayst“ *Mystische Traditionen in einer symbolistischen Erzählung
des jiddischen Autors „Der Nister“* (Pinkhas Kahanovitsh), Wiesbaden 2008
- Collins, John J. (Hrsg.): *Apokalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 14, Atlanta
1979
- Der Nister: *Naygayst*, in: Der Nister; Kvitko, Leyb; Lifshits, Moyshe (Hrsg.):
Geyendik, Berlin 1923, S. 5-30
- *Hoyptshtet (Fartseykhenungen)*, Kharkov 1934
- *Di mishpokhe Mashber II*, New York 1948
- Dresner, Samuel H.: *The Zaddik. The doctrine of the Zaddik according to the Writings of
Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, London, New York u.a. 1960
- Golomb, Aleksander: *Fun zeyer onbeyb. Zikhbroynes*, in: *Zamlbikher* 8, New York
1952, 249-251
- Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik*, I und II,
Frankfurt a.M. 2004 und 2006
- Lvovski, Yankev: *Der Nister in zayne yugnt-yorn*, in: *Sovetish Heymland* 3, Moskau
1963
- Maggs: *The Mandelstam and "Der Nister" Files*, London/New York 1996
- Mantovan, Daniela, *Der Nister and his Symbolist Short Stories (1913-1929). Patterns of
Imagination*, Ann Arbor 1993
- Mayzil, Nakhman: *Der Nister. Mentsh un kinstler*, in: *Der Nistor: Dertseylungen un
eseyen*, New York 1957, 9-29
- Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Paul Kluckhohn
und Richard Samuel, ³I, Darmstadt 1977, ²II, Darmstadt 1965, ²III, Darm-
stadt 1968 und IV, Darmstadt 1988
- Novershtern, Avrom (Hrsg.): *Igrotav shel Der Nister el Shmu'el Niger*, in *Khulyot*
1, Haifa 1992
(YIVO Archives File 303 über
<http://libsecnt.haifa.ac.il/eimsuv/viewerex.asp>, 14.12.2005)
- Rabbi Nakhman Bratslaver: *Sippurey Ma'asiot. Vunder mayses*, New York 1929
- Sadan. Dov: *May der Nister*, in: *A vort bashteyt II*, Tel Aviv 1978, 139-149
- Fodem un kanves. Vegn Der Nister*, in: *Toyern un tirn*, Tel Aviv 1979, 43-68
- Schlegel, Friedrich: *Philosophische Lehrjahre 1796-1806 nebst Manuskripten aus den*

- Jahren 1769-1828*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe hrsg. von Ernst Behler XIX, München, Paderborn, Wien 1971
- Schlegel, August Wilhelm und Friedrich (Hrsg.): *Athenaeum* I-III, Darmstadt 1992
(Nachdruck der Ausgaben Band I Berlin 1798, Band II und III Berlin 1799/1800)
- Stockinger: *Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung*, in: Schanze, Helmut (Hrsg.) *Romantik-Handbuch* ²Stuttgart 2003, 79-107
- Scholem, Gershom: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt a.M. 1977
- Tishby, Isaiah: *The Wisdom of the Zohar* I-III, Oxford 1989
- Schäfer, Peter(Hrsg.): *Übersetzung der Hekhalot Literatur* I-IV, Tübingen 1989-91
- Terras, Victor (Hrsg.): *Handbook of Russian Literature*, New Haven [u.a.] 1985
- Valk, Thorsten: *Der Dichter als Erlöser. Poetischer Messianismus in einem späten Gedicht des Novalis*, über
http://goethezeitportal.de/db/wiss/novalis/valk_messianismus.pdf,
(14.12.2005)
- Wachtel, Michael: *Russian symbolism and literary tradition: Goethe, Novalis, and the poetics of Vyacheslav Ivanov*, Madison (Wis.) [u.a.] 1994