

Expeditionen in die Fremde

Zu Theorie und Praxis der räumlichen Expansion
des Heiligen in der jüdischen Religionsgeschichte

1. Annäherung

In einer Epoche, die das Schlagwort „Globalisierung“ im Schilde führt, in der sich nationale Kulturen scheinbar in ein buntes Warenhaus international austauschbarer Freizeitgestaltung auflösen, zeigen Religionen ein erstaunliches Beharrungsvermögen. Sei es der Auftritt Roms als Zentrum des Weltkatholizismus, sei es die Wallfahrt nach Mekka oder der anhaltende Streit um Jerusalem: Religionen sehen es nach wie vor als ihre Aufgabe an, den Menschen zu „verorten“. Sie gliedern die bedrohlich unstrukturierte Welt in ein vertrautes „Innen“ und ein unheimliches „Außen“, oder – um religionswissenschaftlich zu sprechen: sie trennen ein heiliges Zentrum vom Chaos des Profanen.¹ Die jüdische Religions- und Kulturgeschichte bietet dafür das einflussreichste Paradigma, das je formuliert worden ist: Eretz Jisra'el, das Land Israel, mit seiner Hauptstadt Jerusalem, in dessen Mitte sich der Tempel erhebt, dessen Zentrum das Allerheiligste darstellt.

1 Vgl. den bei aller berechtigten Kritik an seiner „romantischen Religionsauffassung“ immer noch hilfreichen Ansatz Mircea Eliades (vgl. Eliades 1990), dem zufolge traditionelle Gesellschaften durch eine Art „Landnahme“, die Unterscheidung zwischen Heilig und Profan vollziehen; d. h., durch die Festsetzung eines Zentrums („axis mundi“) den Raum strukturieren.

Zehn Heiligkeiten sind es: Das Land Israel ist geheiligter als alle Länder. Und was ist seine Heiligkeit? Dass man von ihm die Erste Garbe² und die Erstlingsfrüchte und die zwei Brote darbringt, was man nicht so darbringt in allen [anderen] Ländern. Städte, die von einer Mauer umgeben sind, sind geheiligter [als das Land], weil man aus ihrer Mitte die Aussätzigen fortschickt. Vor der Mauer [Jerusalems] ist es geheiligter [als innerhalb der Städte], denn man isst dort Minderheiliges und den Zweiten Zehnt.³ Der Tempelberg ist geheiligter als dieser [Ort], [...]. Innerhalb der Schutzmauer [des Tempels] ist es geheiligter als dieser, denn dort treten weder Nichtjuden noch Totenunreine ein. Der Frauenhof ist geheiligter als dieser [Ort], denn dort tritt kein eintägig Verunreinigter ein. Der Hof Israels ist geheiligter als dieser, denn dort tritt niemand ein, der nicht entsühnt ist [...]. Der Priesterhof ist geheiligter als dieser, denn niemand [aus] Israel tritt dort ein außer zur Zeit seiner zwingenden Verrichtungen [...]. Zwischen der Vorhalle und dem Altar ist es geheiligter als dieser, denn kein mit Makel oder Haarwildwuchs Behafteter tritt dort ein. Die Haupthalle ist geheiligter als diese, denn dort tritt niemand ein, der Hände und Füße nicht gewaschen hat. Das Allerheiligste ist geheiligter als sie, denn dort tritt niemand ein außer dem Hohenpriester am Jom Kippur zur Stunde der Zeremonie.⁴ (mKelim I,6–9)

Zu den grundlegenden Erfahrungen der jüdischen Geschichte gehört aber auch der frühe, wiederholte und andauernde *Verlust* ebenjenes Zentrums, welches sich infolgedessen in einen geradezu mythischen Ort verwandelt. Im Folgenden soll es um Konzepte gehen, das Trauma von Exil und Verlust zu verarbeiten – präziser: es werden einige *grundlegende* Strategien vorgestellt, die einer bestimmten jüdischen Exilsgemeinde eine *neue Mitte* verschaffen wollten.

An derartigen Versuchen hat es nicht gefehlt, auch wenn gern behauptet wird, das Judentum besäße mit der Tora eine Art „transportables Heimatland“ und hätte daher solcherlei Verortung nicht benötigt. Na-

2 Der Omer (Lev 23,10–11). Zur Darbringung der Erstlingsfrüchte vgl. Dtn 26,2–11; zu den zwei Broten vgl. Lev 23,17.

3 Der Zweite Zehnt dient der Armenfürsorge und darf vor den Toren Jerusalems übergeben und gegessen werden (Dtn 26,12).

4 Zur Stellungnahme der Mischna (Ende 2. Jahrhundert), aus dem obiges Zitat entnommen ist, zur Heiligkeit Israels vgl. Sarason 1986.

türlich besaß das jüdische Volk sein ‚mobiles Heiligtum‘; dennoch aber entwickelte sich das Judentum eben *nicht* zu einer utopischen Religion mit einem ausschließlich mythisch gefassten Zentrum. Trotz der unangefochtenen Dignität des Heiligen Landes bemühten sich Juden von jeher, auch in der Fremde eine Heimat zu definieren. Auf welche Strukturen und Theorien konnten sie dabei zurückgreifen? Welche Verbindungen konnten zwischen der Heimat im Exil und Israel etabliert werden? Die Expedition wird bei der Bibel ihren Anfang nehmen und bei Nachman von Brazlaw (1772–1810) enden, der als einer der größten Theoretiker und Praktiker spiritueller Reinigung unheiliger Orte gelten kann.

2. Zur Theorie heiliger Räume in den kanonischen Schriften des Judentums

Viele Besonderheiten der jüdischen Kultur lassen sich aus der Interaktion zwischen Israel und den Ländern des Exils herleiten. Diese Interaktion ist alt, sehr alt. Sie geht auf den ersten und letztlich paradigmatischen Verlust von Heimat zurück, welcher die Hebräische Bibel fast bis in ihren letzten Winkel prägt: das Babylonische Exil (586/87–540 BCE). Der Untergang des Königreiches Juda im Jahre 586/87 BCE führte zu der Erkenntnis, dass das „Wohnen im Lande“ nichts Selbstverständliches ist. Die Heimat Israel musste vielmehr eine Leihgabe des Ewigen gedeutet werden, deren Besitz von der Einhaltung bestimmter Normen abhängt. Seinen prägnantesten Ausdruck fand jener Zusammenhang in den Reden des Buches Deuteronomium (Devarim, 5. Mose) welches die gesamte Geschichte Israels vom Babylonischen Exil her theologisch deutet.

[8] Und ihr sollt jedes Gebot bewahren, welches ich dir heute geboten habe, damit ihr stark seid, wenn ihr kommt und das Land in Besitz nehmt, welches ihr durchzieht, um es in Besitz zu nehmen.

[9] Auch damit die Tage lang seien auf der Erde, welche der Ewige euren Vätern zugeschworen hat, es ihnen und ihren Nachkommen zu geben – ein Land, fließend von Milch und Honig. [10] Denn das Land, in welches du kommst, es in Besitz zu nehmen: nicht wie das Land Ägypten ist es, aus welchem ihr ausgezogen seid! In welches du deinen Samen säst und welches du mit deinen Füßen tränkst wie

einen grünen Garten. [11] Das Land aber, welches ihr durchzieht, es in Besitz zu nehmen, ist ein Land der Berge und Hügel, vom Tau der Himmel trinkt es Wasser. Ein Land, welches der Ewige, dein Gott, einfordert; stets sind die Augen des Ewigen, deines Gottes, auf ihm, vom Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres. (Dtn 11,8–11)

Prämisse des Textes bildet die Einsicht, dass Israel das Gelobte Land von anderen in Besitz genommen, erobert hat. Es war nämlich nicht der mythische Wurzelgrund Israels, sondern gehörte zunächst anderen Völkern und trug den Namen Kana'an. Israel hat diese Völker in *historischer* Zeit beerbt. Was man aber als Erbe erhält, kann einem auch wieder weggenommen werden. Wenn der Besitz des Landes also keine mythische Gegebenheit, sondern eine geschichtliche Gabe ist, dann muss dafür auch etwas getan werden. Dtn 11,8 formuliert mit unmissverständlicher Prägnanz: *Alle Gebote Gottes sind zu wahren, damit das Land im Besitz Israels verbleibt.*

Lohnt sich das? Wäre es unter diesen Umständen nicht angenehmer, im Exil zu bleiben? Der zweite Teil des Textes (V. 10–12) reflektiert eben dies. Er benutzt als Chiffre für die Länder des Exils *den* geographischen Anti-Typos Israels schlechthin: Ägypten, das Land der Unreinheit!⁵ Zugegeben, wassertechnisch gesehen, ist Ägypten auch nicht schlecht, aber es ist nun einmal Israel, dem die einzigartige Zuwendung des Ewigen gilt, auf dem die Augen Gottes ruhen, dessen Wasserversorgung *nicht* durch menschliche Technik, sondern „vom Himmel“ her erfolgt. Der Grund für die Heiligkeit Israels besteht also in der besonderen Aufmerksamkeit Gottes; er gibt das Land demjenigen Volk zum Erbe, das dieser Heiligkeit durch die eigene Heiligung *entspricht*.

In nachbiblischer Zeit, als das Volk Israel längst seine politische Autonomie eingebüßt hatte, als der Frondienst in Ägypten und der Exodus sich mehr und mehr in eine Art theologischen Mythos transformierte, interpretierte man den Text Dtn 11 naturgemäß etwas anders. Diejenigen Gelehrten, die sich in den Jahrhunderten nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 anschickten,⁶ die bibli-

5 Insbesondere Jan Assmann (vgl. beispielsweise Assmann 2000) hat auf den normativen Antagonismus zwischen Israel und Ägypten aufmerksam gemacht, wie er in der Hebräischen Bibel und in weiten Teilen der hellenistisch-jüdischen Literatur spürbar ist.

6 Diese Gelehrten werden als „Rabbinen“ (in etwa: Meister) bezeichnet. Sie bildeten lange Zeit (ca. 2.–5. Jh.) eine eher marginale Strömung im jüdischen Volk, bis sie im

schen Texte vor diesem völlig veränderten historischen Hintergrund neu zu deuten, bekräftigten die besondere Heiligkeit Israels. Allerdings kehrten sie die Begründung dafür an einer entscheidenden Stelle um:

„Die Schrift sagt: [Nicht wie das Land Ägypten] *aus dem ihr ausgezogen seid*. [Dtn 11,10] Als ihr dort wart, war es euretwegen gesegnet. Jetzt aber nicht mehr, denn es ist kein Segen [mehr] auf ihm wie in der Weise, als ihr dort gewesen wart. Und so findest du: An jedem Ort, da Gerechte wandeln, folgt ihnen Segen auf dem Fuße. [...] Du meinst daher, die Schrift käme, um dieses Kommen [nach Ägypten] mit jenem Kommen [nach Israel] gleich zu setzen? [...] Die Schrift sagt: *Es in Besitz zu nehmen* [Dtn 11,10] [...] Vielmehr ist der Unterschied zwischen diesem Kommen und jenem Kommen, dass das Kommen ins Land Ägypten freiwillig, das Kommen in das Land Israel Pflicht war. [Im] Land Ägypten: Ob ihr nun den Willen des Herrn tattet oder ob ihr den Willen des Herrn nicht tattet – siehe, das Land Ägypten war euer. [Im] Land Israel ist es nicht so. Wenn ihr den Willen des Herrn tut: Siehe, das Land Kana'an ist euer. Wenn aber nicht: Siehe, ihr werdet aus ihm vertrieben. Denn so heißt es: *damit das Land euch nicht ausspuckt, da ihr es verunreinigt habt*.“ [Lev 18,28]⁷

Diese Interpretation bietet in ihrem ersten Teil eine wichtige Akzentverschiebung gegenüber der Bibel. Dtn 11 hatte festgestellt, dass die Heiligkeit Israels nur und ausschließlich Gottes Zuwendung zu verdanken ist. Die rabbinische Deutung dagegen begründet die Heiligkeit eines Landes, in diesem Fall Ägyptens, mit der Anwesenheit von frommen und gerechten Menschen. Dabei wird deutlich, dass der aus dem 3./4. Jahrhundert herüber reichende Text implizit mit der Frage ringt, ob man als Jude freiwillig außerhalb Israels leben dürfe. Immerhin erscheint eine Existenz in der Diaspora *möglich*, denn es kann ein Gerechter durch seine schiere Gegenwart unheilige Räume heiligen. Andererseits, so beeilt sich Sifré Dev hinzuzufügen, an sich und für sich wäre das Kommen nach Israel „Pflicht“, auch wenn es gefährlich werden kann, dort zu wohnen.

Gefolge der Schaffung und Verbreitung des Babylonischen Talmuds (ab dem 6. Jh.) zunehmend die spirituelle Führung übernahmen.

7 Horovitz/Finkelstein 1969, Ekev § 38. Sifré Devarim bietet die frührabbinische Auslegung des Buches Deuteronomium und wurde frühestens Ende des 3. Jahrhunderts zusammengestellt (vgl. Stemberger 1992).

Schließlich gehört das Land Kana'an zu einer ganz eigenen Kategorie: Es braucht zwar nicht geheiligt werden, weil es schon heilig ist. Aber es pflegt seine unreinen Bewohner auszuspucken.

Beiden Texten, der Bibel und ihrer rabbinischen Auslegung, ist eine dezidierte Innensicht gemeinsam: Die Autoren beider Texte wohnen „im Lande“ und sind bemüht, das Leben in Israel als den Normfall zu begründen. Mit dem Babylonischen Talmud vollzieht sich, wie der mesopotamische Entstehungsort bereits vermuten lässt, notgedrungen ein Perspektivwechsel. Unter dem Eindruck der zunehmenden Christianisierung des Imperium Romanum in den Jahrhunderten nach Kaiser Konstantin (starb 337) hatte sich das jüdische Leben ab dem 5. Jahrhundert mehr und mehr vom römisch beherrschten Palästina in das sassanidische Reich verlagert.

In einem zentralen Teil des Talmudtraktats Ketubot, der sich unter anderem mit Fragen des ehelichen Lebens auseinandersetzt⁸ geht es darum, die Innensicht Israels und die Außenperspektive „Babylons“ miteinander auszugleichen.

Es lehrten die Rabbanan: Ein jeder sollte für immer im Lande Israel wohnen; und sei es in einer Stadt, deren Mehrheit nicht jüdisch ist. Nicht aber soll man außerhalb Israels wohnen, nicht einmal in einer Stadt, deren Mehrheit jüdisch ist. Jeder, der im Lande Israel wohnt, ähnelt einem, der einen Gott hat. Jeder aber, der außerhalb der Landes wohnt, ähnelt einem, der keinen Gott hat, wie gesagt ist: ‚Euch das Land Kana'an zu geben, dass es euch zum Gott sei.‘ (Lev 25, 38). Jeder aber, der nicht im Lande Israel wohnt, hat keinen Gott?! Vielmehr, dir zu sagen: Jeder, der außerhalb des Landes Israel wohnt, ist, als ob er Götzendienst begehen würde.⁹ (bKet 110b)

8 Anlass der Auseinandersetzung um die Heiligkeit Israels bildet die Frage, wo ein aus unterschiedlichen Wohnorten (Palästina und außerhalb Palästinas) stammendes Paar sich schließlich niederlässt.

9 Ähnlich urteilt eine weitere Passage aus dem oben zitierten Sifré Devarim: ‚Ein Kasus von R. Jehuda ben Batyrá und R. Mat'ja ben Cheresch und R. Chaniná ben Achi. R. Jehoschu'a und R. Jonatan zogen nach außerhalb des Landes und näherten sich Paltum. Da erinnerten sie sich des Landes Israel und rissen ihre Augen auf und vergossen Tränen und zerrissen ihre Kleider und riefen diesen Vers [Dev 12,29bβ]: „Und ihr sollt in ihrem Land bleiben“. Da kehrten sie zurück und kamen an ihren Ort und sagten: Die Ansiedlung [Das Bleiben] im Lande Israel wiegt alle Gebote auf, die in der Tora sind.“ (Re'ë § 83).

Die Ausgangsthese der talmudischen Diskussion lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Jeder Jude sollte dauerhaft in Israel wohnen. Wer dies nicht tut, handelt und lebt gottlos. Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, in dieser harschen Äußerung die Innenperspektive in Israel lebender Gelehrter zu vermuten. Betrachtet man Sprache und Struktur der Passage, findet man diese Vermutung dadurch bestätigt, dass die Anti-Diasporaäußerungen tatsächlich auf Hebräisch verfasst sind und palästinischen Gelehrten zugeschrieben werden. Moderatere Positionen finden sich hingegen Aramäisch formuliert und babylonischen Gelehrten in den Mund gelegt.

Der zweite Diskussionsgang in Ketubot gründet auf einem Kasus: Ein gewisser Sejrá geht seinem Kollegen Rav Jehuda aus dem Weg, weil dieser Einwände gegen die Auswanderung Sejrás von Babylon nach Israel hat. Rav Jehuda begründet seine Position damit, dass das Babylonische Exil „offiziell“ noch immer nicht beendet ist.¹⁰ Es entspinnt sich ein exegetisches Duell, bei dem Sejrá das Letzte Wort haben darf. Diese Auseinandersetzung fußt auf Versen des biblischen Hohenliedes der Liebe, das bevorzugt zu allegorischen Interpretationen genutzt wird. So auch hier: Zwei Schwüre habe der Ewige dem Volk Israel abgenommen: „das [Israel] nicht weckt und nicht schreckt“ – was als Aufforderung gedeutet wird, dass man keine Völkerwanderungen (nach Israel) oder Aufstände gegen die Weltvölker veranstalten solle. Es gäbe, so frohlockt Rabbi Sejrá, also kein generelles Verdikt gegen eine Einwanderung aus Babylon nach Israel. Damit scheint der erste Versuch gescheitert, die babylonische Diaspora theologisch abzusichern.

„Bei den Gazellen und bei den wilden Hirschkühen.“ Sagte Rabbi El’asar: Es sagte der Heilige, Er sei gelobt, zu Israel: Wenn ihr den Schwur haltet, gut. Wenn nicht, [dann] gebe ich euer Fleisch frei wie das von Gazellen und wilden Hirschkühen. Sagte Rabbi El’asar: Jeder, der im Lande Israel wohnt, der lebt ohne Schuld, wie gesagt ist: „Der Bewohner soll aber nicht sagen: Ich bin krank, dem Volk, welches in ihm [im Heiligen Land] ist, wird die Schuld erlassen.“ (Jes 33,24) Sagte Rava zu Rav Aschi:¹¹ *Wir* lehren ihn [den Vers] von

10 Zur Begründung wird ein Vers aus dem Buch Jeremia beigezogen: „Nach Babel sollten sie gebracht werden und dort sein bis zum Tage, da ich mich ihrer annehme, Spruch des Ewigen.“ (Jer 27,22).

11 Mit Rava kommt eine alternative babylonische Tradition zu Wort.

denen, die Krankheit ertragen. Sagte Rav Anan: Jeder, der im Lande Israel begraben ist, [wird betrachtet] wie jemand, der unter dem Altar begraben ist. Es ist hier geschrieben: ‚Einen Altar aus Erde sollst du dir machen‘ und es ist dort geschrieben: ‚Und Seine Erde wird Sein Volk entsöhnen.‘ (Dev 32,43) Ula hatte die Gewohnheit, ins Land Israel hinaufzuziehen. Seine Seele ruhte jedoch außerhalb des Landes. Sie kamen und sagten es dem Rabbi El’asar. Sagte er: Du, Ula, ‚auf unreiner Erde bist du gestorben!‘ (Am 7,17) Sagten sie ihm: Sein Sarg kam. Sagte er ihnen: Nicht ähnelt der zu Lebzeiten Empfangene dem nach dem Tod Empfangenen.

In einem dritten und vierten Diskussionsgang setzt die „palästinische Fraktion“ noch eins drauf: Wer in Israel lebt, dem wird seine Sündenschuld erlassen; wer dort begraben ist, ruht in Heiliger Erde. Wer hingegen aus Israel in fremde Länder zieht, könnte zur Strafe sterben. Zugleich wendet sich die palästinische Tradition gegen die Sitte, zwar außerhalb des Heiligen Landes zu leben, sich aber in Israel begraben zu lassen. Die Anwesenheit post mortem, etwa in Gestalt des wandernden Sarges von Ula, reicht zur Heiligung nicht aus.

Das alles klingt sehr überzeugend. Die „babylonische Fraktion“ gibt sich aber noch nicht geschlagen. Sie greift zu einem alten argumentativen Trick: sie differenziert. *Natürlich* ist es am allerbesten, wenn man im Heiligen Lande lebt, aber Babylon ist immer noch heiliger als der Rest der Welt. Wenn man nämlich von dort wegzieht, kann man *auch* sterben – wie zwei beigezogene Präzedenzfälle zeigen. Und jetzt kommt der eigentliche Kunstgriff: Wenn die Auswanderung aus Babylon *ebenso* lebensgefährlich ist, wie die aus Israel – ist dann nicht das Leben in Babylon *ebenso* verdienstlich wie das in Israel?! Man kann den Scharfsinn der Gelehrten nur bewundern. Die Babylonier sind allerdings mit diesem Remis noch nicht zufrieden: Sie halten fest, dass hinsichtlich der Reinheit der Abstammung Babylon dem Heiligen Land sogar noch etwas voraus hat. Mit der Genealogie wird ein neues Kriterium in die Debatte eingeführt, welches die territoriale Heiligkeit Israels unter Hinweis auf persönliche Reinheit der Diasporagemeinschaft Babylons unterläuft.¹²

12 Der Text lautet: „Sagte Rav Jehuda, sagte Schmu’el: So, wie es verboten ist, aus dem Lande Israel nach Babel auszuziehen, so ist es auch verboten, aus Babel in den Rest der Länder hinauszuziehen. Rabba und Rav Josef, sie beide sagten: Sogar aus Pumbeditá nach Bé Kuvé. Jemand zog von Pumbeditá aus nach Bé Kuvé; Rav Josef bannte

Dieser Stand der Argumentation erfordert einen Kompromiss, wie er am Ende der Diskussion auch geboten wird: „Sagte Rabbi Jirmeja bar Abba, sagte Rabbi Jochanan: Jeder, der vier Ellen im Lande Israel wandelt, dem ist zugesichert, dass er ein Sohn der kommenden Welt ist.“ – Ein temporärer Aufenthalt im Heiligen Land tut es also auch.

Fassen wir zusammen: Die Bibel begründet die Heiligkeit Israels mit der besonderen Zuwendung Gottes. Wer immer im Heiligen Lande lebt, muss dieser Heiligkeit entsprechen. Im frührabbinischen Midrasch Sifré Devarim wird diese Begründung bereits umgekehrt: Die Heiligkeit des jüdischen Volkes – mindestens der Gerechten in ihm – wird als gegeben vorausgesetzt. Heilige Menschen sind imstande, profanes Gebiet in Heiliges Land zu verwandeln. Im Babylonischen Talmud, Traktat Ketubot, begegneten wir erstmals dem Versuch, das Leben im Exil dezidiert theologisch abzusichern. Die Würde zweier „Heimaten“ wird hierarchisiert: Babylon ist immer noch heiliger als der Rest der Welt. Anstelle der Heiligung des Landes durch heilige Individuen favorisiert die babylonische Gemeinde ein anderes Modell: die Reinheit der jüdischen Abstammung ist wichtiger als der ständige Aufenthalt im Heiligen Lande. Ein Besuch in Israel genügt, um den Spiritus loci in sich aufzunehmen. Wer vier Ellen auf heiligem Lande geht, erreicht denselben spirituellen Status wie jemand, der dauerhaft in Israel lebt.

Mit dem babylonischen Modell lässt sich potentiell jedes Exilland als Heimat begründen, in dem eine jüdische Gemeinde die Regeln der Partnerwahl achtet und Mischehen vermeidet. Die zusätzliche Anwesenheit von Zaddikim wäre dann eine willkommene Zugabe. Sie ist aber keine notwendige Voraussetzung für die Etablierung eines jüdischen Wohnorts.

ihn. Jemand zog aus aus Pumbeditá nach Astonija; er starb. Sagte Abbaje: Wenn jener ‚Gebrandmarkte der Gelehrten‘ [Gelehrschüler] es gewollt hätte, würde er [noch] leben. Rabba und Rav Josef, sie sagten beide: Diejenigen, welche in Babel geeignet sind, empfängt das Land Israel. Diejenigen, die im Rest der Länder geeignet sind, Babel empfängt sie. Wozu? Wenn du sagst: für eine Abstammungslinie, dann sagt der Meister: Alle Länder sind Sauerteig in Bezug auf Israel; aber Israel ist Sauerteig in Bezug auf Babel! Vielmehr: hinsichtlich der Beerdigungsangelegenheit. Sagte Rav Jehuda: Jeder, der in Babel wohnt, [wird betrachtet], wie jemand, der im Lande Israel wohnt, wie gesagt ist: ‚Weh, Zion, rette dich, [du mit] der Tochter Babel Bleibende!‘ (Sach 2,11)“ (bKet 111a).

3. Zur Begründung der Diasporaexistenz im Mittelalter

Während der Jahrhunderte währenden Minderheitenexistenz des jüdischen Volkes unter islamischer und christlicher Ägide entwickelte sich das Leben in der Diaspora zum Normalfall. Jüdische Gemeinden im Heiligen Lande bildeten die Ausnahme, auch wenn es diese zu allen Zeiten gegeben hat. Vielfach nahmen einzelne Fromme oder ganze Gruppen von ihnen die gefährliche Pilgerfahrt ins heilige Land auf sich.¹³

Aufgrund der Stellungnahmen in Mischna und Talmud mussten diejenigen mittelalterlichen Gelehrten, die in der Diaspora verblieben, mit der Auffassung umgehen, man könne nur in Israel alle Gebote erfüllen bzw. wer außerhalb Israels lebte, hätte keinen Gott.¹⁴ Das talmudische Dictum, demzufolge eine Ehefrau ohne Entschädigung verstossen werden konnte, wenn sie sich weigerte, nach Israel auszuwandern (bKet 110a), erschien den mittelalterlichen Gelehrten unpraktikabel. Die Möglichkeit, mittels dieser Vorschrift missliebige Gattinnen billig loszuwerden, führte zu zahlreichen Einschränkungen des Auswanderungsgebots.¹⁵ Die Tossafot, maßgebliche Kommentatoren des Talmud, setzten daher das Gebot kurzerhand außer Vollzug:

„[Die Pflicht, nach Israel auszuwandern] wird dieser Tage nicht ausgeführt wegen der Gefahr des Weges. Unser Meister Chajim¹⁶ pflegte zu sagen, dass es derzeit kein Gebot [Mizwa] sei, in Israel zu wohnen, da es zwar etliche Gebote gäbe, die vom Lande abhingen, aber auch etliche Strafen, vor denen wir derzeit nicht warnen können oder sie durchsetzen.“ (Tossafot ad bKet 110b)

13 Beispiel berühmter Israelpilger im Mittelalter wären der berühmte Dichter („Zionslieder“) und Gelehrte Jehuda ha-Levi (1085–1140), der ins Heilige Land einwanderte und bald darauf unter mysteriösen Umständen ums Leben kam oder Benjamin bar Jona von Tudela, der ca. 1160 ins Heilige Land aufbrach und etwa 1173 zurückkehrte. Petachja von Regensburg, der zwanzig Jahre später in den Orient aufbrach, verfasste – ebenso wie Benjamin von Tudela – einen Reisebericht, der uns erhalten ist. Vgl. Tudela, 1991. Eine umfassende Anthologie von Auszügen jüdischer Reiseberichte bietet Adler, 1987.

14 Vgl. Sifré Devarim Ekev § 38, Re'ë § 83; bKet 110b.

15 Vgl. dazu Saperstein, 1986, hier besonders 190–195.

16 Zitiert wird Rabbi Chajim ben Chananel ha-Kohen (ca. 1150–1200). Er lebte in Paris, wo er im Jahre 1182 vermutlich zum Zeugen des Ausweisungsedikts des französischen Königs Philippe Auguste gegen die Juden wurde. Trotz der Bestrebungen etlicher Juden, von der Île de France nach Israel auszuwandern, hielt er an seiner Haltung fest. Seine ungenierte Abrogation eines biblischen Gebots muss indessen als Extremposition gewertet werden, die in späteren Jahrhunderten dann auch heftig bestritten wurde.

Als theologisch beinahe noch ärgerlicher präsentierte sich jedoch die talmudische Auffassung, außerhalb Israel lebende Menschen hätten keinen Gott bzw. wären Götzendiener. So nimmt es denn auch nicht wunder, dass sich auch eine grundsätzliche Debatte darüber entspannt, wie – und vor allem – wann das Gebot, im Gelobten Land zu leben, umzusetzen sei. Nun hatte bereits der Babylonische Talmud (bKet 111a)¹⁷ einschränkend festgestellt, dass keine Pflicht zur Massenmigration nach Israel bestünde. Unter diesem Vorzeichen bezogen zwei der bedeutendsten Gelehrten des spanischen Judentums, nämlich Mosche ben Maimon (Maimonides 1135–1204) und Jehuda ha-Levi (1075–1141) gegensätzliche Positionen.

Jehuda ha-Levi, der sich gegen Ende seines Lebens (um 1140) nach langem persönlichen Ringen zur Einwanderung entschloss, war der Ansicht, die individuelle (Jeschiva) und kollektive (Jischuv) jüdische Besiedlung Israels bilde eine wesentliche Voraussetzung für den Anbruch des messianischen Zeitalters.¹⁸ Der Dichter der berühmten Zionslieder hielt daher eine dauerhafte Existenz im Exil für unmöglich. Mosche ben Maimon hingegen vertrat die Auffassung, die (Rück-)Gabe des Heiligen Landes an Israel wäre gewissermaßen das messianische „Siegel“ dafür, dass sich die Gemeinschaften des Exils erfolgreich um persönliche und kollektive Heiligung und Reinheit verdient gemacht hätten. Nur, wer sich bereits im Gelobten Land befände, um dann wieder in die Diaspora auszuwandern, wäre als ein „Mann ohne Gott“ anzusehen.¹⁹

Neben und gleichsam unbemerkt von dieser schwergewichtigen Debatte vollzieht sich in den verschiedenen Ländern der Diaspora jedoch die narrative Aufarbeitung des Exils. Wie es bereits in der biblischen und der rabbinischen Tradition angelegt ist, heiligt die Anwesenheit von lebendigen und toten Gerechten – die Gemeinschaften von

17 „Ein anderer Vers ist geschrieben: ‚Ich habe euch beschworen, Töchter Jerusalems, bei den Gazellen und bei den wilden Hirschkühen etc.‘ (Hld 2,7) Und [was entgegnete] Rabbi Sejrā? Jener [Vers besagt], dass Israel nicht, als eine Mauer [in geschlossener Formation] hinaufziehen soll.“

18 Sefer ha-Kusari IV, 27.

19 Vgl. seinen Rechtskodex Mischné Tora, Hilkhot Melakhim 5,12. Auch für diese Position ließe sich ein Dictum aus der rabbinischen Traditionsliteratur beibringen. In der Sifra, einem sehr alten Midrasch zum Buch Leviticus heißt es: „Euch das Land Kana’an zu geben, damit ich euch zum Gott werde.“ [Lev 25,38b] Von hier [ausgehend] sagt man, dass jedes Kind Israels, das im Land Israel siedelt, das Joch der Königsherrschaft auf sich nimmt. Und jeder, der nach außerhalb des Landes zieht, ist wie ein Gestirndiener.“ (Sifra Behar § 77,4).

Frommen und deren Gräber – das Land, da sie sich befinden.²⁰ Über die Jahrhunderte bildeten die Gemeinden Spaniens („Sefarad“), Italiens, des Midi, Nordfrankreichs und Deutschlands („Aschkenas“) je eigene Gründungserzählungen und Ortslegenden aus, welche die besondere Dignität ihrer Wohnorte – Toledo oder Rom, Narbonne, Troyes oder Worms begründeten. Auch regelmäßig wiederkehrende Vertreibungen und die ab dem 13. Jahrhundert von West nach Ost rollenden Ausweisungsedikte änderten an am Willen und Vermögen zur narrativen Ver-Ortung seitens der Juden Europas nichts Grundlegendes.

Erst die Kabbala Kastiliens und Kataloniens und, in ihrem Gefolge, die nach der Katastrophe von 1492 im Heiligen Lande entstandene lurianische Kabbala gehen zu den europäischen Heimatländern des jüdischen Volkes auf spürbare Distanz. Weder der Sohar, das Hauptwerk der klassischen Kabbala, noch das umfangreiche Werk Isaak Lurias (1534–1572) und seines Kreises bieten dezidierte Theorien über die Möglichkeit, in den Ländern des Exils zu residieren. Die Welt außerhalb Israels existiert kaum.

Dabei repräsentiert der Sohar in dem bisher skizzierten Schema von Innen- und Außenperspektive ein höchst interessantes Zwischenwesen: eine *fiktive* Innenperspektive. Zwar geht der Hauptteil des Sohar auf den Kabbalistenkreis um Moses de Leon aus Kastilien (1240–1305) zurück, die literarische Form des Sohars suggeriert dem Leser jedoch, es mit einem palästinischen Midrasch Simon bar Jochais, eines rabbinischen Gelehrten des zweiten Jahrhunderts, zu tun zu haben.

Wir lernten: Es steht geschrieben: (Jer 2,7) ‚Und sie kamen und unreinigten mein Land‘ etc. Sagte R. Jehuda: Würdig der Anteil dessen, der zu Lebzeiten eines Ruheplatzes im Heiligen Lande gewürdigt ist. Denn jeder, der dessen würdig ist, ist gewürdigt, seinen Wohnort [seine Hütte] auszudehnen, an die Höhe zu rühren, das überirdische Land. Jeder aber, der zu Lebzeiten gewürdigt ist, jenem heiligen Land verbunden zu werden, ist gewürdigt, dermaleinst jenem Oberen Heiligen Land verbunden zu werden. Jeder aber, der zu Lebzeiten nicht gewürdigt ist, aber [nach] seinem Tod dort begraben wird, über ihn steht geschrieben: (ebd.) ‚Mein Erbteil setzet ihr zum Greuel.‘ Sein Geist zieht aus in eine fremde und andere Herrschaft, sein Körper

20 Vgl. dazu Galley 2004.

aber kommt unter die Herrschaft des Heiligen Landes. Er verwandelt gewissermaßen Heiliges in Profanes und Profanes in Heiliges. Jeder aber, der würdig ist, seine Seele im Heiligen Lande ausziehen zu lassen, dessen Schuld wird gesühnt und er ist gewürdigt, sich unterhalb der Flügel der Schekhina zu bergen, wie geschrieben steht: (Dtn 32,43) ‚Sein Land aber entsühnt Sein Volk.‘ Und nicht nur das, wenn er nämlich zu Lebzeiten gewürdigt ist, dann ist er würdig, den Heiligen Geist dauerhaft auf sich herabzuziehen. Jeder aber, der in einer fremden Herrschaft wohnt, zieht auf sich einen fremden und anderen Geist herab. (Sohar III, 72b)

Der hier vorgetragenen Auffassung zufolge wird nur derjenige, der bereits zu Lebzeiten im Heiligen Lande weilt, dermaleinst mit himmlischer Heiligkeit überkleidet. Die Tradition des Sohar fußt, wie so oft, auf rabbinischen Überzeugungen (bKet 111a) und verknüpft diese mit der typisch kabbalistischen Entsprechungslehre. Dem irdischen Land Israel entspricht wie ein platonisches Urbild ein himmlisches Israel, das zugleich mit einer der Zehn offenbaren Gotteskräfte (Sefira, Plural Sefirot) identifiziert wird. Dabei entspricht das irdische Land *und* das irdische Volk Israel der zehnten (untersten) Sefira, der *Schekhina* bzw. *Malkhut*.²¹ Die geschichtliche Realität des Exils erscheint vor diesem Hintergrund als ein schwer wiegender Unheilszustand: Da das irdische Volk Israel außerhalb des Landes Israel zu leben gezwungen ist, besteht Ungleichgewicht und Trennung zwischen dem irdischen Abbild der Schekhina und seinem himmlischen Urbild. Ein jeder Jude, der diesem Zustand Vorschub leistet, kann deshalb nicht darauf hoffen, sich dermaleinst ausgerechnet unter den Flügeln der Schekhina bergen zu dürfen.

Die kabbalistische Bruderschaft von Safed, zu der Luria gehörte, hat dieser Überzeugung dadurch Ausdruck verliehen, dass sie – wie der Held des Sohar – im Heiligen Lande lebte. Erst *nachdem* lurianische Systeme *außerhalb* des Heiligen Landes Fuß fassten, kam es zu Adaptationen dieser Lehre an die Bedingungen der Exilländer.

21 Schekhina (hebr. für Einwohnung) bzw. Malkhut (hebr. für Königtum) repräsentiert die göttliche Präsenz auf Erden und zugleich unter anderem das mystische Israel.

4. Die Reisen Nachman von Brazlavs als Paradigmata der Heiligung des Unheiligen

Dies also ist das geistesgeschichtliche Tableau vor dessen Hintergrund in Frage steht, in welcher Weise die osteuropäische Diaspora, genauer: die *chassidische* Bewegung²² ihre „Landnahme“ der weiten Fernen Galiziens und der Ukraine begründete. Zunächst gilt es festzuhalten, dass es dazu innerhalb des Chassidismus durchaus unterschiedliche Positionen gab. Einige chassidische Meister wanderten nach Israel aus; etliche von ihnen sicher aufgrund ihrer Vertrautheit mit lurianischen Texten. Viele von ihnen blieben „daheim“. Manche reisten ins Heilige Land und kehrten aber nach Osteuropa zurück.

Der bekannteste chassidische Pilger, dem es gelang, bis ins Heilige Land zu reisen und von dort zurückzukehren, ist zweifelsohne Nachman von Brazlav. Er war der Urenkel des mythischen Begründers des osteuropäischen Chassidismus, des Ba'al Schem Tov (ca. 1700–1760), und einer der schillerndsten und interessantesten jüdischen Führungspersönlichkeiten überhaupt. Niemand vor ihm und nach ihm hat so intensiv über die Heiligkeit von Orten nachgedacht; niemand hat je so verzweifelt versucht, neue spirituelle Wege und Räume für sich und sein Volk zu erschließen.

Nachman ben Simcha, der Begründer der Brazlawer Chassidim, wurde im Jahre 1772 in Miedzibozh, dem späten Wohnort seines Urgroßvaters Israel ben Eliezer Ba'al Schem Tov, geboren. Er gehörte also qua Abstammung zum chassidischen Hochadel. Nach seiner Hochzeit verschlug es ihn in die äußerste ukrainische Provinz, wo er zunächst bei seinem Schwiegervater in Usyatin lebte, bis er im Jahre 1790 nach Medvedevka zog. Dort begründete er seine öffentliche Wirksamkeit als Zaddik, als spirituelles Haupt einer Gruppe von Chassidim. Bereits in diesen frühen Jahren prägte Nachman seinen Anhängern einige jener Besonderheiten auf, welche die Brazlawer von anderen Gruppen deutlich unterscheiden: Seine Chassidim waren handverlesen; es bestanden äußerst enge persönliche Beziehungen zwischen ihnen und ihrem Zad-

22 Der osteuropäische Chassidismus (von hebr. Chassid, Frommer) kann als eine kabbalistisch geprägte Reformströmung (besser noch: „revivalist movement“) des Judentums ab dem 18. Jahrhundert definiert werden. Gleichzeitig prägt der Chassidismus eigene Formen der Kabbala aus, so dass man ihn auch, wie Gershom Scholem (Scholem 1988) es tut, als „letztes Stadium“ der Kabbala (ebd., 356) bezeichnen kann.

dik. Er empfahl ihnen den täglichen Rückzug in die Einsamkeit der Natur, um vor dem Schöpfer das Herz auszuschütten [Hitbodedut]²³. Als eine Art Initiationsritus erlegte Nachman seinen potentiellen Chassidim eine persönliche Beichte auf, was seiner Gruppe den Spitznamen *Widujniks*²⁴ eintrug. Im Unterschied zu den meisten anderen Zaddikim duldete Nachman seine Anhänger nicht ständig um sich, sondern versammelte sie zu bestimmten festlichen Höhepunkten des Jahres, vor allem zu Rosch ha-Schana, Chanukka und Schavu'ot²⁵. Zu diesen Anlässen bot er ihnen seine wichtigsten Tora-Auslegungen an.²⁶

Aus heiterem Himmel tat Nachman seiner Familie und den Anhängern zu Pessach 1798 seinen Entschluss kund, ins Heilige Land reisen zu wollen. Diese seine Große Fahrt, die er von Mai 1798 bis Frühsommer 1799 absolvierte, sollte zum Wendepunkt seines Lebens werden.²⁷ Der Reise nach Israel ging jedoch im Frühjahr 1798 noch eine weitere nach Kamieniec-Podolsk voraus, die, nach Nachmans eigenem Bekunden, für seine Fahrt nach Israel von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Sein Aufenthalt in Kamieniec-Podolsk gehört zu den dunkelsten und am meisten mysteriösen Ereignissen im wahrlich bewegten Leben des Meisters. Sie ist in den beiden Lebensbeschreibungen dargestellt, die der Sekretär und Nachfolger Nachmans, Nathan Sternhartz, verfasst hat.²⁸

23 Das Konzept der Hitbodedut (hebr. sich in die Einsamkeit begeben, sich abschließen), des Rückzugs in die Einsamkeit zwecks Kontemplation bzw. persönlicher Vervollkommnung, entstammt der lurianischen Kabbala, vermutlich sogar der spirituellen Praxis des Jitzchak Luria selbst.

24 Hebr. „Bekenner“ oder „Beichter“. Vgl. Rapoport-Albert 1973–1975, 65–96.

25 Rosch ha-Schana, das jüdische Neujahrsfest, markiert den Beginn der Herbstfeste ebenso wie den der Zehn Bußtage, die im Jom Kippur (Versöhnungstag) kulminieren. Chanukka, ein winterliches Lichterfest, erinnert an die Weihe des Zweiten Jerusalemer Tempels durch die Makkabäer im Jahre 164 BCE, nachdem das Heiligtum durch seleukidische Fremdherrscher dem Zeus Olympios geweiht worden war. Schavu'ot (Wochenfest), ein altes biblisches Wallfahrtsfest, gemahnt seit nachbiblischer Zeit an die Gabe der Gebote am Sinai.

26 Seine Interpretationen biblischer oder talmudischer Texte wurden von seinen engsten Anhängern, allen voran seinem Biographen und Nachfolger Nathan Sternhartz von Niemirów (1780–1845), genau protokolliert, ins Hebräische übersetzt und als Likkuté Mohara'n (1808 bzw. 1811) veröffentlicht. Teilweise hat Nachman selbst diese Mitschriften redigiert.

27 Die wichtigsten Veröffentlichungen zu Nachmans Pilgerreise nach Israel wären zunächst die bedeutende Nachman-Biographie Arthur Greens (Green 1992, besonders 63–93), Martin Cunz 1997 sowie Verman, 159–171.

28 Es sind dies die Schivché ha-Ra'n (Lobpreisungen des Rabbi Nachman; 1816) und

Art und Inhalt der Reise nach Kamieniec sollte für die späteren Fahrten Nachmans paradigmatisch sein: Der Aufbruch erfolgte plötzlich und ohne Angabe eines Zieles. Erst unterwegs klärte sich im Wege eines Orakels (man ließ die Pferde „einfach laufen“), dass Nachman und sein Begleiter nach Miedzibozh unterwegs waren. Dort angekommen stieß der freudig begrüßte Sohn zunächst einmal seine Mutter vor den Kopf, da er sich weigerte, das Grab seines Urgroßvaters, des Ba'al Schem Tov, aufzusuchen. Im Traum, nach anderer Variante: durch den Ba'al Schem Tov selbst, ward ihm kundgetan, dass das eigentliche Ziel seiner Reise die Stadt Kamieniec-Podolsk sei, jene Stadt, in der 1757 eine Zwangsdisputation zwischen den Anhängern des Pseudomessias Jakob Frank (1726–1791)²⁹ und orthodoxen Juden veranstaltet worden war. Jene Stadt, in der man aus demselben Anlass einen Talmud öffentlich verbrannte und in welcher sich schließlich dreißig Frankisten taufen ließen. Bereits 1750 hatte man Juden das Recht entzogen, sich in Kamieniec anzusiedeln, ja, dort auch nur zu übernachten. Nachman aber fuhr in die Stadt, schickte des Abends seinen Begleiter fort und hielt sich bis zum Morgen allein dort auf. Für den folgenden Tag verabredete er sich mit dem erwähnten Anhänger und vollzog mit ihm in einigen ausgewählten Häusern mit Hilfe von Branntwein eine Art Reinigungsritus.

Warum? Der einzige halbwegs präzise Hinweis auf die Gründe seines Tuns lautet wie folgt:

„Unser Meister, gesegneten Andenkens sprach: ‚Wer weiß, warum das Land Israel zuerst in der Hand Kanaans war und danach in die Hand Israels kam, der weiß, warum er zuerst in Kaminitz und danach im Land Israel war.‘“ (Schivché ha-Ra'n II,2)

Offensichtlich hat Nachman die „Reinigung“ von Kamieniec als Vorbereitung seiner Fahrt nach Israel betrachtet. Mit seiner Anspielung auf Kanaan und Israel rief er zunächst in eine sehr illustre Traditi-

die Chajjé Mohara'n (Lebensbeschreibungen unseres Meisters, des Rabbi Nachman, 1874). Der dritte Teil der Quasi-Hagiographie Nachmans, die Sichot ha-Ra'n (Gespräche Rabbi Nachmans) erschien 1816 im Druck. Eine englische (Teil-) Übertragung dieser Werke bietet Mykoff, 1987.

29 Zu Leben und Wirken Jakob Franks, eigentlich Jankiev Leibovicz, vgl. Davidowicz 2004.

onskette auf, in welche er sich einzureihen trachtete: Dem biblischen Josua gelang es, in das Heilige Land zu kommen, weil er es von den fremden Völkern eroberte (und es somit „reinigte“) und zur Besiedlung für Israel freigab (Jos 23,3–13). In einer Art Imitatio Josuas zog auch der große rabbinische Gelehrte Schim'on bar Jochai nach 13-jährigem ‚Exil‘ in einer Höhle nach Tiberias und reinigte die Stadt von ihren Gräbern, bevor er gewissermaßen offiziell sein normales Leben im heiligen Lande wieder aufnahm.³⁰

Rabbi Schim'on bar Jochai verbarg sich dreizehn Jahre lang in einer Höhle, in einer Höhle mit Johannisbrotbäumen der Teruma, bis dass sein gesamter Körper von einer Hautkrankheit überzogen war. Am Ende der dreizehn Jahre sagte er: Sollte ich nicht hinausgehen, etwas von dem zu beobachten, was in der Welt vor sich geht. Er ging hinaus und setzte sich an den Eingang der Höhle. [...] Als er beobachtete, dass sich die Angelegenheiten beruhigt hatten, sagte er: Wir wollen gehen und uns baden in den öffentlichen Bädern [demossin] von Tiberias! Sagte er: Es ist nötig, dass wir eine Verbesserung [tiqqena] [an der Stadt] tun, wie es unsere Urväter getan haben! ‚Und er begnadete das Äußere der Stadt.‘ [Gen 33,18]³¹ Denn sie fertigten Stände und verkauften auf dem Markt. Sagte er: Lasst uns Tiberias reinigen! Da nahm er Lupinen auf und schnitt sie und schlug sie und überall, wo ein Toter war, flutete er heraus und wurde von dort entfernt. (jSchev XI,1; 38d)

Die illustre Ahnenreihe und die sorgfältige Vorbereitung Nachmans hatte gute Gründe. Ihm, der so dringend nach Israel wollte, stand nämlich auch eine gescheiterte „Eroberung“ des Heiligen Landes vor Augen: Sein eigener Urgroßvater musste (so will es die fromme Erzählung) in Istanbul unverrichteter Dinge umkehren und verfehlte sein Ziel:

Schon oben hatten wir erwähnt, daß der Ba'al Schem lange Zeit in Stambul weilte, fast ein ganzes Jahr. Sein Ziel war ja das Land Israel, allein, von Oben wurde ihm verwehrt, dorthin zu fahren. Weil er

30 Im Jerusalemer Talmud jSchevi't IX,1. 38d; im Babylonischen Talmud bSchabbat 33b–34a.

31 Eigentlich lautet der Vers: ‚Er [nämlich Jakob] lagerte vor der Stadt.‘ Die hebräischen Verbformen für ‚lagern‘ und ‚sich gnädig erweisen‘ sind sich jedoch sehr ähnlich.

aber mit mächtigen Gebeten und mit Taten sich darauf versteifte, doch hinzukommen, nahm ihm der Himmel schließlich all seine Weisheit und Tora, damit er umkehre und nach Hause fahre und nicht ins Land Israel.³² (Grözinger, 1997, Bd. 2, 119)

Eine der prominentesten Erklärungen für dieses Scheitern bietet die folgende Legende: An einem Jom Kippur versuchte der Ba'al Schem Tov, Israel von der Schuld zu reinigen, welche durch Jakob Frank und seine Gefolgsleute verursacht worden war. Ihm gelingt jedoch nur ein Teilerfolg: es bleibt ein „Schimmer von Schuld“ zurück. Dieser entpuppt sich jedoch als beträchtliches spirituelles Hindernis. Wie Mose, so muss auch der Ba'al Schem am Ende „draußen bleiben“, ungeachtet seiner Größe und Heiligkeit. Vor diesem Hintergrund wird klar, dass Nachman die einstige Hochburg der Frankisten „erobern“ *musste*, um sie dem jüdischen Volk zurückzugeben – was übrigens 1798 mit der Einrichtung des sog. Ansiedlungsrayons auch geschah.

Mit der Fahrt nach Kamieniec vollzog sich somit ein doppelter Transfer: Nachman stellte sich in die Tradition der Landnahme Israels und Kamieniec wird zu einem jener kanaanäischen Königreiche, welche dem Einzug Israels in das Heilige Land entgegenstanden und daher weichen mussten. Neben dem lokalen wird jedoch auch ein personeller Transfer vollzogen: Nachman agiert *als* Neuer Josua oder: mit Bezug auf den Ba'al Schem Tov: als besserer Mose.

Nach unendlichen Mühen gelang es Nachman, das Gelobte Land zu erreichen. Er legte die rituellen vier Ellen (bKet 111a) auf Heiligem Boden zurück – und wollte sofort wieder heimkehren. Man überredete ihn, wenigstens einige Zeit in Galiläa zu verbringen. Jerusalem hat er nie betreten.³³

Unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Israel nahm Nachman beherzt jenes große Werk in Angriff, das er für seine Mission hielt: eine Reform der chassidischen Reform, welche sich *zugleich* gegen die

32 Zu den zahlreichen Beschreibungen der vergeblichen Pilgerfahrt des Besch't vgl. Nigal, 2008, 294–306. Allein diese komplexe Überlieferung und deren theologischer Hintergrund verdiente eine eigene Untersuchung, zumal diese Episode im Leben des (legendarischen?) Besch't auch in der theoretischen Literatur des Chassidismus einigen Widerhall findet.

33 Zu den Einzelheiten seines Aufenthalts in Israel vgl. Cunz 1997 xx–xx, 36–43 sowie Green 1992, 69–93. Zu den theologischen Hintergründen (vor allem der messianischen Bedeutung der Pilgerfahrt) vgl. Verman 1988, 162–166.

volkstümlichen Wunderrebbes *und* die großen chassidischen Theoretiker seiner Epoche richtete. Seine erste Attacke galt Arje Leib von Spolje (1725–1812), dem „Shpoler Sejden“ (Großvater von Spolje). Der Shpoler war sehr viel älter als Nachman und ein volkstümlicher Zaddik. Nachman drang – wiederum in einer Art Landnahme – in dessen Gebiet ein und ließ sich gewissermaßen als konkurrierender Zaddik in Slatopolje nieder. Der Versuch scheiterte letztlich und verursachte eine bittere Fehde mit dem Sejden, die ein Leben lang andauern sollte.

Nach zwei frustrierenden Jahren in Slatopolje wagte Nachman einen Neuanfang in Brazlav. Dieser wird sowohl in den theoretischen Ausführungen Nachmans als auch in den biographischen Schriften sorgfältig begründet. Sein Einzug in Brazlav im Spätsommer 1802 vollzog sich erneut als eine spirituelle Landnahme in den Spuren Abrahams und Josuas. Wiederum wird das Ziel der Fahrt mit einem personalen und lokalen Transfer abgesichert: Wie Abraham auf seiner Reise ins Ungewisse, so entdeckt auch der *neue* Abraham Nachman in *Brazlav* die verborgene *axis mundi*.³⁴ Wie Josua die Stadt Jericho eroberte, so nahm der *neue* Josua, Nachman, die ukrainische Kleinstadt Brazlav ein, nämlich mit Musik und Bewegung. Im Falle Brazlavs nutzte der Eroberer jedoch keine Blasinstrumente, sondern – die eigenen Hände und entwickelte daraus sogleich eine mystische Theorie:

Was hat es mit dem Schlagen von Hand gegen Hand in der Stunde des Gebets auf sich? Es sagen nämlich die Weisen, ihr Andenken sei zum Segen: ‚Warum beginnt die Tora mit „Bereschit“?‘³⁵ Weil die Stern- und Gestirnanbeter zu uns sagen: Räuber seid ihr!, denn ihr erobertet das Land von sieben Völkern.‘ Deshalb: ‚Er berichtet Seinem Volk die Kraft Seiner Werke.‘ [Ps 111,6] Denn er berichtet, dass alle Welten sämtlich das Werk Seiner Hände sind. Und wem der Heilige, Er sei gelobt, will, dem gibt Er. Und dies: Ihnen das Erbe der Weltvölker zu geben [ebd.]. Denn alles ist in Seinen Händen und

34 Vgl. seine Homilie in Likkuté Mohara'n I, 44: „Und der Bau der Welt geschieht durch Abraham, wie geschrieben steht: [Ps 89,3] Eine Welt [עולם] umgedeutet] der Milde [טון, Sefira, die mit Abraham identifiziert wird] wird erbaut werden.‘ Und dies ist es, was durch die Tikkunim kommt, einen Tikkun der 22. Und mit dieser Kraft wird Israel über Edom [Chiffre für die Christen] siegen.“

35 Bereschit („Als anfangs“) lautet der Anfang der Bibel auf Hebräisch. Die zugrunde liegende theologische Frage lautet, warum die Tora nicht mit der Gabe der Gebote beginnt, sondern mit dem Schöpfungsmythos.

alle Dinge werden „Kraft seiner Werke“ genannt; entsprechend der 28 Buchstaben des Schöpfungswerks; entsprechend der 28 Gelenke zweier Hände. Es ist bekannt, dass die Luft des Landes der Weltvölker unrein ist; die Luft des Landes Israel aber ist heilig und rein. Der Ewige, Er sei gelobt, führte es nämlich von unter der Hand der Stern- und Gestirnanbeter hinaus und gab es uns.³⁶ Das Land der Völker aber ist außerhalb des [Heiligen Landes], dort ist die Luft unrein. Wenn wir aber Hand und Hand zusammenschlagen, dann wird dadurch die 28 [ח"ב]³⁷ erweckt, die in der Schöpfung ist, die Kraft [כח] seiner Werke. Und so findet es sich, dass uns dadurch das Erbe der Nichtjuden gegeben wird, denn alles gehört dem Heiligen, Er sei gelobt. Und deshalb haben wir die Kraft in unseren Händen, die Luft des Landes des Weltvölker zu reinigen, so dass das Land der Weltvölker wieder unter die Herrschaft des Heiligen, Er sei gelobt, kommt.“

Die Reinigung des Unreinen vollzieht sich unter der kabbalistischen Prämisse, dass sich die irdischen Kräfte des Guten – die 28 Gelenke an zwei jüdischen Händen – und des überirdisch Guten: die Schöpfungswerke – letztlich entsprechen und das Böse vermindern können. So wird das ukrainische Land zu zum Heiligen Land. Übrigens hat Nachman – wohl ähnlich wie in Kamieniec – vorsichtshalber noch Wein auf Brazlaver Erde geschüttet, also zusätzlich einen eher konservativen Reinigungsritus angewendet. Und als ob dies noch nicht genug wäre, wurde der Stadt Brazlaw ein neuer, jüdischer Name gegeben: Bres-Lov. Durch Umkehrung der Buchstaben aus Bres-Lov und Bassar-Lev (Herz aus Fleisch) wird der Neuanfang dort unter Hinweis auf Ezechiel begründet.³⁸ Die Jahre in Brazlav begannen voller Verheißung, endeten letztlich aber wiederum mit einem Scheitern.

36 Nachman verwendet hier die Kernaussagen des rabbinischen Midrasch Genesis Rabba; vgl. auch den maßgeblichen Kommentator zur Bibel, Rasch'i zu Gen 1,1.

37 Der Zahlenwert des Wortes „(Schöpfer-)Kraft“ beträgt 28. Ebenso beträgt die Anzahl der Buchstaben Gen 1,1 genau 28.

38 Ez 36, 26b. Der Kontext der biblischen Perikope greift wiederum intensiv auf Reinigung und Landgabe zurück: „Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land. Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf

Am Ende seines kurzen Lebens vollzog Nachman daher eine letzte Landnahme: der sterbenskranke Zaddik verlässt Brazlav und zieht im Mai 1810, etwa fünf Monate vor seinem Tod, nach Uman. Dort wünscht er, die vielen Märtyrerseelen des dortigen jüdischen Friedhofs und die verlorenen Seelen der örtlichen Anhänger der Aufklärung (Maskilim) zu erlösen, aber dies wäre eine neue Geschichte.

Stattdessen gilt es, einen letzten theoretischen Anlauf zu würdigen, den Nachman Mitte August 1810 unternahm, um sein großes Thema, den Neuen Weg Israels ins Heilige Land, abschließend zu reflektieren. Der sterbende Zaddik lässt in einer Homilie sein Leben Revue passieren: Er ist mit vielen seiner Projekte gescheitert. Er wollte sein Volk von dem Schaden heilen, den die Frankisten angerichtet hatten. An ihrer Stelle aber beobachtet er eine viel größere Gefahr: die jüdischen Aufklärer begannen, die traditionelle jüdische Gemeinschaft zu zerstören. Nachman plagt (wie so oft in seinem kurzen Leben) das Gefühl finsterster Gottferne. Er sieht sich von seinem Status als Zaddik herabstürzen. Er wird zu einem *prostik*, einem einfachen Juden gemacht. Nachman fühlt sich von der Tora abgeschnitten. Das aber ist gefährlich, da die ständige Verbindung zur Tora (und zu Gott) lebensnotwendig ist.

Diese Erfahrung der Gottferne wirft Nachman zufolge zwei grundsätzliche Fragen auf: Wie könnte sich der Zaddik ohne Kontakt zur Tora am Leben erhalten? und: Welchen spirituellen Zweck erfüllt der Abstieg des Zaddik zum einfachen Menschen?

Es findet sich, dass die Ursache der Kraft des Landes Israel vom Aspekt der Zehn Worte herrührt, mittels derer die Welt geschaffen wurde. Denn sie enthalten den Aspekt der Kraft Seiner Werke. Denn durch sie war Israel befähigt, zu gehen und das Land Israel zu erobern. *Aber auch hier, außerhalb des [Heiligen] Landes* ist dieser Aspekt zu finden, denn Israel kommt *als ein heiliges Volk* zuweilen in Orte, die sehr sehr fern sind von der Heiligkeit [des Landes] Israel.

meine Gebote achtet und sie erfüllt. Dann werdet ihr in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gab. Ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein“ (Ez 36,24–28). Hinter dem Vorgang der Namensänderung steht die Überzeugung, dass mit einem neuen Namen auch ein neues Leben möglich wird. So gab man beispielsweise schwer kranken Kindern einen neuen Namen, um dem Todesengel den Zugriff auf die Seele zu verunmöglichen.

[...] [Das Volk] Israel aber kommt dorthin und *erobert den Ort und heiligt ihn, so dass er ein Ort Israels sei*, so dass auch dieser [Ort] ein Aspekt des Landes Israel ist. Sie [die Weltvölker] könnten zwar sagen: Räuber seid ihr, denn ihr erobertet diesen Ort, der nicht euch gehört! Aber durch die Kraft Seiner Werke, den Aspekt der Zehn [Schöpfungs-]Worte, dadurch haben wir die Erlaubnis, *die ganze Welt zu erobern und sie mit der Heiligkeit Israels zu heiligen*. Denn Er, Er sei gelobt, hat sie geschaffen und nach Seinem Willen hat er sie uns gegeben. So findet sich, dass die Zehn Worte mit dem *Derekh Eretz* umkleidet sind (das heißt: mit der Gewohnheit der Welt), denn durch sie wurde die Welt geschaffen. Sie aber sind [gleichzeitig] *Derekh Eretz-Jissra'el* [Doppelsinn: Lebensweise Israels UND der Weg ins Heilige Land], denn durch den Aspekt der Zehn Worte konnten sie das Land Israel erobern, wie erwähnt. [...] In diesem *Derekh-Eretz* also (das heißt: dem *Derekh Eretz-Jissra'el*), da er der Aspekt der Zehn Worte ist, durch welche die Welt geschaffen wurde, ist die Tora verborgen. Denn dadurch hatte die Welt Bestand in Seiner Milde [während der] 26 Generationen, die der Übergabe der Tora vorausgingen. Und dadurch erhält sich auch der Zaddik selbst am Leben in der Zeit seiner Einfachheit, wenn er sich nicht mit der Tora befasst. Denn dann erhält er sich durch jenen Aspekt der Tora am Leben, der inmitten der Welt verborgen ist, in allem Gesprochenen und in allem Wirken, welches durch die Zehn [Schöpfungs-]Worte geschaffen wurde, denn dort ist die Tora verborgen, wie erwähnt. Darum aber ist der Große Zaddik gezwungen, in die Mitte der Einfachheit hinab zu steigen und zu fallen, um für einige Zeit wirklich ein einfacher Mensch zu sein, denn dadurch hält er alle Einfachen am Leben, wie erwähnt, sei es, wer es sei: sogar Weltvölker. (Likkuté Mohara'n II,78)

Das erste Problem löst Nachman mit dem Hinweis auf die Epoche der Erzväter vor der Offenbarung der Tora am Sinai. Schon Abraham und seine Nachkommen hätten die Tora eingehalten – bevor sie dem Mose sozusagen „offiziell“ übergeben war. Nachman begründet dies mit der Rolle der Tora als Bauplan der Schöpfung: Die Tora ist gewissermaßen vor allem Anfang durch die Zehn Schöpfungsworte des Ewigen in der Welt *verborgen*. Wenn nun der Zaddik von der Offenbaren Tora getrennt ist, wird er als einfacher Jude an die Welt und ihre

Lebensweise,³⁹ den „Weg des Landes“, ausgeliefert. Der Zaddik aber weiß die Schöpfungs-Tora in der Welt verborgen und spürt sie unter ihrer Verhüllung auf.

Wie das? Indem er – aufgrund seiner spirituellen Fahrt nach Israel, aufgrund der vier Ellen – den „Weg des Landes“ in den „Weg des Landes Israel“ transformiert. Er weiß, dass die Zehn Schöpfungsworte der Verborgenen Tora den Zehn Geboten der Offenbaren Tora entsprechen. Doch damit nicht genug. Der Zaddik erfüllt zugleich eine wichtige Mission: Weil die Tora *in der gesamten Schöpfung* verborgen ist, transformiert er nicht nur den *Weg* des Landes, sondern das *Land* gleich mit: Er *erobert* es für Israel, verwandelt es in Heiliges Land. Durch den Abstieg des Zaddik, der nach chassidischer Überzeugung Offenbare Tora *ist*, ins Unreine, verbindet er sich mit der *dort* Verborgenen Tora. Er wandelt sie in Offenbare Tora und transformiert das fremde Land in Heiliges. Es findet also eine paradoxe Umkehrung statt: Die Gottferne des Heiligen nähert das Unheilige Gott an.

Doch das ist immer noch nicht alles: Die besondere Schöpfungs-Tora könnte das Neue Wort sein, das die abtrünnigen Juden erreicht, wo die Worte der Alten Tora an Kraft verloren haben. Der sterbende Nachman hat mit seinen wunderschönen „weltlichen“ Erzählungen, den märchenhaften *Sippuré ma'assijot*,⁴⁰ diese neuen Worte schon in die Welt gesetzt und – wer weiß – vielleicht finden sie Gehör?

Bei Nachman fließen, wie so oft, große Traditionsströme des Judentums zusammen: Wie Josua, wie ein Mose höherer Ordnung, erobert er Neuland für sein Volk, weil er die spirituellen Hindernisse auf dem Weg ins Heilige Land beseitigt hat. Er konnte die vier Ellen zurücklegen. Der Zaddik zieht die in der jüdischen Tradition entwickelten Bedingungen für die Heiligung des Unheiligen auf seine Person. Er erfüllt sie sozusagen stellvertretend. Die „einfachen Juden“ können sich nun an die Fersen Nachmans heften. Er hat ihnen als beispielhaft „Einfacher Jude“ den spirituellen Weg nach Israel gebahnt. Es ist die Gegenwart des Zaddik, ausgestattet mit einer hochreinen Genealogie, die das unheilige Land heiligt. Die ferne Ukraine *ist* transformiert, egal, was der äußere Anschein dem Betrachter suggerieren mag. Vor

39 „Lebensweise“ wird in hebräischer Sprache mit „derekh erez“, also „Weg des Landes“ zum Ausdruck gebracht.

40 Eine deutsche Übersetzung der *Sippuré Ma'assijot* bietet Brocke (Hrsg.), 1991.

diesem Hintergrund nimmt es nicht Wunder, dass die großartige Homilie des Brazlavers in jene Worte mündet, die seine Chassidim bis in die Hölle von Auschwitz getragen haben:

„Die Grundregel ist: es ist VERBOTEN, an sich selbst zu verzweifeln! [...] Denn es *gibt* in dieser Welt überhaupt keine Verzweiflung!“

Wenige Wochen später starb Nachman. Er hinterließ seinen Chassidim seine Kampfansage gegen die Verzweiflung und entwickelte einen spirituellen Weg, in der Fremde heimisch zu werden.

Literatur

- Adler (1987), Elkan Nathan (ed.): *Jewish Travellers in the Middle Ages. 19 Firsthand Accounts*. New York.
- Assmann (2000), Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt (Main).
- Brocke (1991), Michael (Hrsg.): *Die Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratzlaw*. Reinbek.
- Cunz (1997), Martin: *Die Fahrt des Rabbi Nachman von Bratzlaw ins Land Israel (1798–1799)*. *Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism*, 11. Tübingen.
- Davidowicz (2004), Klaus: *Zwischen Prophetie und Häresie*. Wien.
- Eliade (1990), Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt (Main).
- Galley (2004), Susanne: *Heilige, schöne und schreckliche Orte. Zur spirituellen Topographie der chassidischen Legenden*. In: *Sprachmagie und Wortzauber. Traumhaus und Wolken Schloss. Forschungsbeiträge aus der Welt der Märchen, Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft*, Bd. 29, hrsg. v. Ingrid Jacobsen/Harlanda Lox/Sabine Lutkat. Königsfurt, 236–258.
- Green (1992), Arthur: *Tormented Master. The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. Woodstock.
- Grözinger (1997), Karl E. (Hrsg.): *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht*. Wiesbaden.
- Horovitz (1969), Hajim S./Finkelstein, Louis (Hrsg.): *Sifré Devarim*. New York.
- Mykoff (1987), Moshe: *Tzaddik (Chayey Moharan). A Portrait of Rabbi Nachman*. New York.
- Nigal (2008), Gedalyah: *The Hasidic Tale*. Oxford, Portland.
- Rapoport-Albert (1973–1975), Ada: *Confession in the Circle of R. Nahman of Braslav*. In: *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 1 (1973–1975), 65–96.
- Saperstein (1986), Marc: *The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought: A History of two Rabbinic Statements*. In: *The Land of Israel*, ed. by Lawrence A. Hoffman. South Bend IN, 188–209.
- Sarason (1986), Richard S.: *The Significance of the Land of Israel in the Mishna*. In: *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, ed. by Lawrence A. Hoffman. Notre Dame, 109–136.

- Scholem (1988), Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt (Main).
- Stemberger (1922), Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. München.
- Tudela (1991), Benjamin von/Regensburg, Petachja von: Jüdische Reisen im Mittelalter. Leipzig.
- Verman (1988), Mark: Aliyah and Yeridah: The Journeys of the Besht and R. Nahman to Israel. In: Approaches to Judaism in Medieval Times, Vol III, ed. by David R. Blumenthal. Atlanta, 159–171.