

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“*Chasidismus, osteuropäischer*” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Theologische Realenzyklopädie (TRE), volume 17. Berlin/New York: de Gruyter, (1988), pp. 377-386.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110861860-003>

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

5

10

15

20

25

Chasidismus, osteuropäischer

(Zum westlichen Chasidismus vgl. → Chasidismus, aschkenasischer: TRE 7, 705–710. Da damals das Manuskript nicht eintraf, mußte der osteuropäische Chasidismus neu vergeben und nun als Appendix hinter „Judentum“ gesetzt werden.)

- 30 1.1. Anfänge und Überblick 1.2. Die Sicht der Gegner 2. Literatur und Theologie
 2.1. Überblick 2.2.1 Die Erzählungen 2.2.2. Erzählung und Homilie – die Messiasfrage
 2.3. Die Homilienliteratur 2.3.1. Überblick 2.3.2. Die Grundpositionen chasidischer Theologie
 2.3.3. Verborgene Einheit in Allem – Theologie des Bešt 2.3.4. Die Einheit im mystischen
 Nichts – Theologie des Maggid 2.3.5. Einheit als Verbindung der Gegensätze – Gemeindeftheologie
 35 Ja'aqov Josefs und 'Elimelech aus Polonnoje 2.3.6. Tora- und Nichtungsmystik in ḤaBaD
 2.3.7 Glaube im Widerspruch – R. Naḥman aus Brazlaw (Literatur S. 385)

1.1. Anfänge und Überblick

Ein Ḥasid ist ein *Frommer*, Gottgetreuer, und das heißt nach dem Verstand der talmudischen Literatur, einer, dessen Treue gegen den Gotteswillen erheblich größer ist als die
 40 eines Gerechten (Zaddik), dessen Verdienst gerade seine Schuld überwiegen muß, um vor Gott bestehen zu können. Solche Ḥasidim im talmudischen Sinne, als aus der Gesellschaft herausragende Heilige, denen man auch Wunder zutraut, hat es in der jüdischen Religionsgeschichte immer gegeben, wenigstens drei Mal als soziologisch umrissene Gruppe (Asidäer, Ḥaside 'Aškenaz und unsere), meist aber als einzelne oder kleinere Gruppen
 45 innerhalb der Ortsgemeinde. So auch im Osteuropa des 17. u. 18. Jh., vor und neben unserem Chasidismus. Die sich im Laufe der Zeiten wandelnden Theologien und ethischen Vorstellungen haben dem talmudischen Bild des Ḥasid entsprechende Veränderungen zugefügt. Wenigstens seit der Zeit des aschkenasischen → Chasidismus gehört zum
 50 Erscheinungsbild des Ḥasid eine mystische Theologie, für die osteuropäischen ‚Frommen‘ war dies die Kabbala, bevorzugt in ihrer lurianischen Form. Die lurianische Theologie, insbesondere in ihrer durch die Moralliteratur popularisierten Gestalt, hat dem ‚lurianischen‘ Chasidismus ein auch äußerlich unverkennbares Bild aufgeprägt. Da ist die auffällige Absonderung von kleinen und kleinsten Beter- und Studienzirkeln innerhalb der Ortsgemeinde, die sich zur Pflicht machten, die Literatur der Kabbala zu studieren,

auch dann, wenn die intellektuellen Fähigkeiten dafür nicht ausreichten. Kabbalastudium in der Gemeinschaft galt als förderlich oder unabdingbar, ebenso das Lernen mit einem in der Kabbala versierten Gruppen- oder Privatlehrer. Aber auch die traditionelle Literatur, voran die Mischna, wurde in eigens eingerichteten Mischna-Bruderschaften mit neuer mystischer Intention gelesen – als Thronbereitung für den im Exil leidenden Aspekt der Gottheit (*Šekhina*), zur Wiedergutmachung der Adamssünde und zum Näherbringen der Erlösung, aber auch zum Heile der verstorbenen Konventikelbrüder. Das von der Tradition abweichende Studiencurriculum erforderte neue Lehrautoritäten, nicht den im Talmud und den Rechtscodices ausgewiesenen Gemeinderabbiner; hier konnten sich stellose ‚Intellektuelle‘ als Privatlehrer und Moralprediger (*Maggid*, *Mokhiah*) etablieren und von dieser Basis aus zugleich ihre Kritik an der oligarchisch, plutokratisch rabbinischen Gemeindeverwaltung vortragen. Die Bruderschaft achtete auf strengste Einhaltung der Gebote, die durch ihre kabbalistische Deutung neue, kosmische und theosophische Bezugfelder und damit weitreichende Konsequenzen für die Wiederherstellung (*Tiqqun*) der durch Ur-Bruch und Adamssünde gefallenen Welten hatten. Hierzu diente gleichfalls der Rückzug in die Einsamkeit sowie strenge Askese, die oft bis zur Selbstvernichtung führte. Auch der chasidische Gottesdienst hatte eigene Züge: Man betete nicht nach dem gebräuchlichen aschkenasischen, sondern, wie →Isaak Luria, nach dem sefardischen Ritus, betete mit großer Hingabe und auffälliger Gestik, mit lauten Schreien und Gesang, insbesondere zur Mitternacht in der Trauerklage über das Exil der *Šekhina*. Auch die von Tora umrahmte Tischgemeinschaft wurde gepflegt, das Tragen weißer Gewänder, Zeichen der Gotteshuld am Sabbat und Feiertag, und man verwendete zuweilen schon gegossene und geschliffene Schächtmesser statt der geschmiedeten, um mit einer noch makelloseren Schlachtung den in Tierleibern wandernden Seelen Erlösung zu schaffen. Nicht wenige dieser Kreise standen unter dem direkten oder indirekten Einfluß der sabbatianischen Theologie und Messiaserwartung und deren sündenaufdeckendem und weissagendem Prophetentum – etwa die im Jahre 1700 unter einem gewissen Jehuda he-Hasid nach Palästina ausgewanderte Gruppe. Dieses chasidische Konventikelwesen einzelner auserlesener Kabbalisten war der direkte Mutterboden für den Chasidismus des Israel ben Elieser Ba'al Šem Tov (abgekürzt Beš̥t, 1700–1760); er hat, außer den asketischen Zügen (die aber auch von manchen beš̥tschen Chasidim vertreten wurden), weitgehend das Erscheinungsbild des Chasidismus vorgeprägt. Der Beš̥t selbst hat nachweislich zu solchen vorchasidischen Chasidimzirkeln gehört und deren Anerkennung gesucht und zunächst nicht ungeteilt gefunden – nach Meinung mancher Quellen wegen des von ihm ausgeübten Berufes eines Ba'al Šem, d. h. eines mit volksmedizinischen Kuren, mit Amuletten und Wundertaten heilenden und helfenden Mannes. In Miedzyborz, seinem späteren Hauptwohnsitz scheint ihm der volle Anschluß und die Anerkennung schließlich gelungen zu sein. Neben wenigen Hinweisen auf diesen seinen Berufsstand ist wohl vor allem das zwischen den Zeilen der ersten chasidischen Legendensammlung (*Šivħe-ha-Beš̥t*) erkennbare Ringen des Beš̥t um die Vorrangstellung unter seinen Konventikelgenossen zu den ersten verlässlichen historischen Daten aus den 30–40er Jahren zu rechnen – alles was früher hinaufgreift ist als reine Legende zu betrachten.

Der Beginn des beš̥tschen Chasidismus ist demnach keine totale Neuschöpfung, sondern eine antiasketisch-panentheistische Neuorientierung in einer der verstreuten kleinen chasidischen Zellen, die sich nach dem Zeugnis der *Šivħe-ha-Beš̥t* bevorzugt aus dem zweiten religiösen Stand der Schächter, Schreiber, Lehrer, Wanderprediger und gelegentlich auch aus der höheren rabbinischen Intelligenz rekrutierten. Erst mit dem Tod des Beš̥t begann unter dessen Nachfolger, dem Prediger (*Maggid*) Dov Ber aus Mesritsch die eigentliche Geschichte und systematische Ausbreitung des ‚neuen‘ Chasidismus, die, wie sich nach dem Ableben des *Maggid* 1772 herausstellte, ihrem Wesen nach vor allem eine vorübergehende Bündelung früherer Vorformen um den Beš̥t und durch den *Maggid* war, die sich sogleich hernach in einen ganzen Strauß chasidischer Möglichkeiten auseinanderfaltete, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß aus einer Bewegung weniger

Erlesener nunmehr eine Volksbewegung wurde. Nach dem Maggid gab es trotz mancher Ansprüche keinen allseits anerkannten Führer der gesamten Bewegung mehr, vielmehr machten sich Differenz und Rivalität breit, dennoch (oder deshalb) zählt der Chasidismus etwa ein halbes Jahrhundert später ca. 5 Millionen Anhänger, die alsbald mit den in die Minderheit geratenden Gegnern (*Mitnaggdim*) zum Hauptfaktor im Kampf gegen die aus Berlin herüberdrängende Aufklärung (*Haskala*) wurden und in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen die polnischen Traditionalisten unter der Gurer Dynastie in die neugegründete Repräsentanz der Orthodoxie, die *Agudat Jisrael* führte.

Zuvor, in den Jahren 1772–1800/1804, tobte jedoch, ausgehend vom litauischen Wilna, unter Führung des hochangesehenen Ga'on Elia von Wilna, ein auf Vernichtung der neuen Bewegung gerichteter Kampf von seiten der etablierten Orthodoxie in drei/vier Schüben: 1772.1781.1785.1796–1800. Mit Bannsprüchen ging man gegen die ‚neuen‘ Chasidim vor, verbrannte deren Schriften und betrieb die Auflösung von deren Sondergemeinschaften, ging jedoch 1781 auch gegen einzelne Individuen vor mit Aufhebung von Wohn- und Handelsrechten sowie Ehe- und Bestattungsverboten, bis schließlich 1804 in den von Rußland annektierten Teilen Großpolens das Judenstatut Alexanders I. dem Chasidismus volle Religionsfreiheit zusprach, während im dann österreichischen Galizien sich die verfeindeten Gruppen schon ab 1787 im Kampf gegen die von Herz Homberg mit staatlicher Hilfe betriebene Aufklärung zusammenschließen gezwungen sahen. Nach dem Tode des Maggid (1772) zerstreuten sich die Genossen und Schüler des Bešt und des Maggid in weiten Teilen des nun alsbald durch die Teilungen (1772–1795) zerstückelten Großpolens sowie nach Ungarn und das spätere Rumänien. Die weitere Entwicklung verlief insgesamt uneinheitlich. Neben einer Reihe von einzelgängerischen *Zaddikim* (Gemeindeführer, Rebbe genannt) sproßten zahlreiche sich weit auffächernde Dynastien auf, die z. T. bis in die Gegenwart dauern, sofern sie als geringe Reste durch Auswanderung oder rechtzeitige Flucht vor den deutschen Truppen oder durch Überleben der deutschen Todeslager in Israel, USA, Kanada, Belgien, Frankreich und England eine neue Heimat finden konnten, etwa die Dynastien von Belz, Gur, Sadagora, Satmar und Lubavitsch oder die Brazlawer u. a. Ihr Verhältnis zum neugegründeten Staat Israel ist unterschiedlich, die Satmarer etwa glauben, er habe das Kommen des Messias verzögert, während andere unter dem Eindruck der Ereignisse ihre antizionistische Haltung revidierten, zumal es seit den Anfängen der Bewegung Wanderbewegungen ins Heilige Land gegeben hat.

1.2. Die Sicht der Gegner

Gerade weil in Brauch und Theologie vieles nicht gänzlich neu erscheint, sollen die Hauptvorwürfe seitens der orthodoxen Gegner des Chasidismus kurz genannt werden: Vernachlässigung des Torastudiums, Verachtung der mündlichen Lehre (Talmud etc.), Geringschätzung der rabbinischen Gelehrten, Absonderung zu eigenen Gemeinden, Änderung des Gebetsritus, Schreien, ausgelassenes Tanzen beim Gebet, Festefeiern und Vernachlässigung der festen Gebetszeiten, Destabilisierung der Familien durch lange Reisen zum Rebbe, Pfeifenrauchen und der Gebrauch der geschliffenen Schächtmesser, Tragen weißer Gewänder an Sabbat und Feiertagen, Studium der Kabbala statt der traditionellen Literatur und zuweilen der Vorwurf der sabbatianischen Häresie oder des Götzendienstes wegen der Verehrung der *Zaddikim*. Die meisten dieser Vorwürfe erscheinen durch die chasidische Literatur selbst sachlich bestätigt, manche davon auch innerchasidisch als extremes Benehmen kritisiert und nach und nach zurückgedrängt, etwa das Verhältnis zum Torastudium, Purzelbaumschlagen beim Tanz usw. Insbesondere mußte die Frage der Liturgie (sefardischer statt aschkenasischem Ritus) und der geschliffenen Schächtmesser, jetzt, wo man mit einer Massenbewegung zu tun hatte, schismatisch erscheinen. Die Frage der Messer beinhaltete gar den Vorwurf gegen die Orthodoxie, unkoscheres Fleisch zu genießen, und hatte außerdem wirtschaftliche Folgen bezüglich der Fleischsteuer für die Gemeinde und der Ernennung der Schächter. Andererseits war die

Absonderung oft sozialkritischer Sondergemeinschaften mit deren neuen Autoritäten eine drohende Gefahr für die ohnehin im Niedergang befindliche Gemeindeverwaltung und -struktur. Entscheidend für die orthodoxe Reaktion dürfte wohl vor allem die Kumulation all dieser einzelnen Veränderungen gewesen sein, die insgesamt einen neuen jüdischen Typus schufen. Der bis heute übliche kennzeichnende Bekleidungsbrauch samt der Haartracht ist eine Folge der 1845 in Kongresspolen ergangenen staatlichen Kleiderordnung, die von chasidischer Seite zum *status confessionis* erhoben und 1848 zugunsten des russischen Habitus entschieden wurde.

2. Literatur und Theologie

10 2.1. Überblick

Die Frage nach dem geistig denkerischen Wesen des Chasidismus ist aufs engste mit der Frage nach seiner Literatur verbunden. Der Chasidismus hat zwei grundsätzlich verschiedene Literaturformen hervorgebracht, die hinsichtlich ihrer Aussagen und ihrer Tradition getrennt zu betrachten sind. Da ist auf der einen Seite die dem deutschen Leser durch M. → Bubers freie Bearbeitung nur scheinbar bekannte Erzählliteratur, die ihrem Wesen nach der Volksliteratur mit ihren einfachen Formen zuzurechnen ist, und auf der anderen Seite die spekulativ auslegende Homilienliteratur, die ihre Vorbilder in der alt-rabbinischen Midraschliteratur hat, aber wegen der inzwischen um Jahrhunderte angewachsenen und stets zitierten Traditionsliteratur bei weitem komplizierter ist und formal wie inhaltlich viele Gemeinsamkeiten mit der vorchasidischen Moralliteratur (Musarliteratur) aufweist. Außerdem kann die bei weitem nicht so umfangreiche aphoristische Spruchliteratur, die sogenannten *Sihot*, angeführt werden. Auch wenn man geneigt sein mag, die beiden Literaturformen soziologisch als Volks- und Gelehrtenliteratur aufzuteilen – und es gibt auch innerchasidisch solche Stimmen –, ist dies angesichts der Hochschätzung der Erzählung als geradezu esoterischer Disziplin in dieser Weise nicht angebracht, so daß beide gleichermaßen zur Beurteilung des Chasidismus heranzuziehen sind. Buber hat sich überaus willkürlich vorwiegend auf eine sehr einseitige Auswahl aus den Erzählungen gestützt und sie, wie auch das homiletische Material, in einem solchen Maße im Sinne seiner eigenen Philosophie interpretiert, daß seine Chasidismuserbeiten fast ausschließlich nur als Quellen für das Denken Bubers, weniger für das des Chasidismus zu gelten haben.

2.2.1. *Die Erzählungen.* Die chasidische Erzählung ist in Motivik, Thematik und Morphologie in hohem Maße von der älteren jüdischen Erzählung geprägt – ein Zeugnis dafür, daß im Chasidismus, wenn auch in einer zuvor nicht gekannten Fülle, uralte Themen jüdischer Frömmigkeit neu belebt und mit inzwischen neu hinzugewachsenen verbunden und interpretiert wurden. Vorläufig lassen sich etwa folgende hauptsächliche Themenkreise benennen:

a) Erzählungen von der Daseinssicherung. Ihr Held ist ein mit magischen Kräften ausgestatteter *Ba'al Sem* (Meister des Namens), d. h. ein Wundermann, der vorzüglich mit Gottesnamen in Fällen der Daseinsbedrohung (Krankheit, Not, Verlust von Gütern, Kinderlosigkeit, böser Zauber) das Unheil abzuwenden versteht. Er hat Beistandsfunktion für das Individuum oder die Volksgemeinde, aber keine Gemeinde- oder gemeindebildende Funktion.

b) Erzählungen von der Jenseits- und Heilssicherung. Ihr Held ist ein geistbegabter Charismatiker, der die Sünde der Welt aufdeckt, Bußübungen verordnet und so den in der Seelenwanderung irrenden Seelen den Weg in den Garten Eden bahnt, der die Sünder in den Bereich der Heiligkeit hebt, den Gebeten Israels den Aufstieg vor den Gottesthron frei macht. Er ist ein Mensch, der messianisch qualifizierte Heilsfunktionen besitzt, ist gemeindebildend und steht in deren Mitte als Mittler und Helfer.

c) Erzählungen zur Tugendsicherung. Ihr Held ist der einfache *Hasid*, der in einer Tugend bis zur Selbstaufgabe verharrt (z. B. Gottvertrauen, Almosengeben etc.) und dafür vom Himmel wunderbar belohnt wird.

d) Erzählungen zur Sicherung heiliger Bräuche und Orte in dieser Welt, d. h. ätiologische Erzäh-

lungen z. B. für das Grab, das Lehrhaus oder eine Wohnhöhle des Zaddik, heilige Orte an denen die Wunderkraft des Eponymen weiterwirkt.

e) Erzählungen zur Sicherung menschlicher Gemeinschaft, d. h. Schüler-Lehrererzählungen sowie Gemeinschaftserzählungen, in denen die Macht, die Heiligkeit und die Gottesgegenwart in der Hasidim-Gemeinde bei Wallfahrt, Tanz und Tischfeier gerühmt wird.

f) ‚Biographische Erzählungen‘, in denen mehr oder weniger historische Ereignisse geschildert werden.

g) Eine Sonderstellung nehmen die 13 Erzählungen R. Naḥmans aus Brazlaw ein, die eine Art autobiographisch-mythologische Metaphern für den Menschen im Urwiderspruch darstellen, d. h. Theologie formulierende Lehrmetaphern sind.

2.2.2. *Erzählung und Homilie – die Messiasfrage.* Das Verhältnis der spekulativen zur erzählenden chasidischen Literatur ist noch kaum ernsthaft untersucht. Nur so viel ist gewiß, daß die Thematik des helfenden Wundermannes und des zwischen Gott und Mensch vermittelnden Charismatikers sowie das Verhältnis von Charismatiker und Gemeinde auch in der Homilienliteratur ihre theologisch-kabbalistische Begründung erfahren (s. u.). Gerade die bedeutende Rolle dieser ‚heiligen Männer‘ für die Gemeinde, die im Chasidismus von allem Anfang an eine Rolle spielte, kam offenbar einem tief empfundenen uralten Bedürfnis nach heilenden, rettenden, prophezeienden und messianischen Helfern entgegen, das im Sabbatianismus und von Jakob Frank so bitter enttäuscht und hier auf eine sozial tragbare und funktionierende Basis gestellt wurde – unter Zurückdrängung weltlich-gesamtisraelitischer messianischer Aspirationen und der Betonung des individuellen Heiles als Seelenrettung oder mystischer Gottverbundenheit (wiewohl es auch hier nicht an Messiasaspirationen [R. Naḥman von Brazlaw] oder an Messiaszwang [in Lublin] gefehlt hat, zum anderen hat schon der Beṣṭ geglaubt, daß die Ankunft des Messias von der Verbreitung seiner Lehre abhinge).

2.3. Die Homilienliteratur

2.3.1. *Überblick.* In der Homilienliteratur werden die eigentliche Anschauungswelt, Theologie, Philosophie, Kabbala und Moralvorstellungen des Chasidismus als bewußte Lehre entwickelt. All die genannten Elemente charakterisieren den Inhalt dieser Homilien, die eine Art Sammelbecken der theologisch-philosophischen Entwicklungen der jüdischen Geistesgeschichte seit der Antike darstellen, wobei die Kabbala, insbesondere die lurianische, den Hauptauschlag gibt. Es war nicht zuletzt diese schillernde Traditionsvorgabe, welche bei unterschiedlichem Charakter der einzelnen Meister eine Vielfalt von Ausformungen chasidischer Theologien hervorbrachte, die je für sich dargestellt zu werden verdienten. Hier können nur einige wenige typische Möglichkeiten chasidischer Denkformen aus der Anfangszeit der Bewegung charakterisiert werden.

2.3.2. *Die Grundpositionen chasidischer Theologie.* Die verschiedenen chasidischen Theologien entfalten sich – und das ist ihre Gemeinsamkeit – in einem Spannungsfeld zwischen einem neoplatonisch geprägten Monismus und einem aus verschiedenen Schichten der Kabbala gespeisten gnostischen Dualismus. Dem *neoplatonischen Denken* eignen die klassischen Elemente dieser Weltsicht: Eine sich voranschreitend abschwächende Emanation der Gottheit in die Welt hinaus, ein daraus resultierender Panen- oder Enpantheismus. Die in allem anwesende und alles belebende göttliche Lebenskraft ist Teil der göttlichen Lichtwelt, von der die Welt der Dinge lediglich ein abgeschatteter und verhüllender Ausfluß ist, und zwar bis herab auf die niedrigste Stufe, so daß letztlich kein Raum für ein ontologisch unabhängiges absolut Böses bleibt. Folglich ist die Welt und das Verhältnis des Menschen zu ihr ambivalent – wo in ihr die Gottheit gesehen wird, ist sie gut oder nur Schein, wo nicht, böse. Ziel des Menschen, dessen Seele ein Funke aus der Gotteswelt ist, muß – wie das der gesamten Schöpfung – die Verbindung und die Rückkehr zum ursprünglichen Quell in der Gottheit sein. Verbunden damit ist eine Abkehr von der Dinglichkeit dieser Welt.

Das *dualistische Denken* ist bevorzugt jenes der lurianischen Kabbala, nach der die Gottheit zunächst durch eine Selbstkontraktion innerhalb ihrer Fülle einen Raum für die

Schöpfung schuf (*Zimzum*) und danach bei der Emanation des Gotteslichtes in diesen Hohlraum ein gewollter oder ungewollter katastrophaler Bruch der die Lichtfülle begrenzenden Gefäße geschah. In diesem Bruch liegt der Ursprung des Bösen, das als Reich der Schalen mittels der dort gefangenen Lichtfunken alle Welten umgibt oder durchschlingt. Erst nach Auslösung der dort gefangenen Lichtfunken wird die ursprünglich gewollte Welt wiederhergestellt (*Tiqqun*) und das Böse ausgeschieden. Die Aufgabe des Menschen in dieser Welt ist es, über die Stufen der Seelenwanderung durch Läuterung, Askese, Gebotserfüllung und heiligmäßiges Essen die Rückführung der Funken, zu der auch eigene Seelenfunken gehören, zu bewirken. Außerdem setzt die chasidische Literatur die theosophische Grundanschauung der Kabbala voraus, nach der die verborgene und unerfaßliche Gottheit sich in einer Zehneinheit von göttlichen Potenzen (*Sefirot*) offenbart, von der die, die Dekade wiederholende und sich vielfältig nach innen verspiegelnde, Emanation ausgeht. Bezeichnend für das chasidische Denken ist nun allerdings, daß dieses theosophische Weltbild zwar vorausgesetzt, aber nicht mehr das Zentrum des Interesses bildet, daß die kabbalistische Theosophie vielmehr weitgehend hermeneutisches Mittel und Sprechweise wird, mit der die mögliche Beziehung des Menschen zur Gottheit formuliert und gedacht wird – ein Vorgang, den M. Buber nicht unzutreffend als „Ethos gewordene Kabbala“ benannte.

2.3.3. *Verborgene Einheit in Allem – Der Stifter, Israel ben Elieser Beṣṩ (1700–1760).*

Das nur in Zitatfragmenten überkommene Denken des Beṣṩ entwickelte den Gedanken der Emanation mit der überkommenen Vorstellung von der Sprachlichkeit aller Welten, die in den Buchstaben des hebräischen Alphabetes ihre Urbausteine hat. Danach hat sich die göttliche Lichtfülle in den Buchstaben 'Alef ergossen, und von hier ausgehend auf dem Wege der Verhüllung – *Bet* (= zweimal 'Alef), *Gimel* (= dreimal 'Alef) usw. – bzw. über Buchstabenverbindungen und Vertauschungen zur Welt geformt, mit dem Ergebnis, daß das Wesen aller Geschöpfe in deren hebräischem Namen (beim Menschen im Eigennamen) umschlossen ist, als sprachlich-göttliche Lebenskraft. Die Sprachlichkeit der Welten ist somit deren Urgrund und Mittel der Anwesenheit des Göttlichen in jedem Detail, auch im Geschehen von Alltag und Geschichte, hier als lückenlose Vorsehung. Nach dem überwiegend monistischen Denken des Beṣṩ ist auch das Böse, meist am Thema der fremden Gedanken, die Gebet und Studium stören, erörtert, nur verhüllte Gotteskraft, um so mehr auch der gewöhnlich religiös neutrale Bereich der dinglichen Alltäglichkeit. Die wesentliche Aufgabe des Menschen – besonders des Juden – in dieser Welt muß demnach darin bestehen, diese Immanenz der Gottheit in allem unter der verhüllenden Vielfalt als die alles belebende Einheit zu erkennen. Tut er dies, fallen gleichsam alle Schalen dahin, und er steht allerorten und immerdar vor der Gottheit. So auch angesichts des Bösen, das seine Existenz recht eigentlich nur der menschlichen Unkenntnis der Gottesimmanenz verdankt. Neben der Aufhebung des Bösen durch diese Erkenntnis, kann es auch mittels seiner Teilhabe an der Sprachlichkeit beseitigt werden: durch kontemplative Transformation der zerrissenen ‚Gottessprache‘ in heile ‚Wörter‘ – eine Möglichkeit, die dem Beṣṩ in seinem Beruf als *Ba'al Šem* besonders gedient haben wird. Das Wissen um die alles erfüllende Gottheit weist nun auch den Weg zur Erfüllung des nach Dtn 13,5 zentralen religiösen Gebotes des Hangens am Herrn, das beim Beṣṩ mit dem Glauben schlichthin gleichgesetzt wird. Dieses Anhaften an der Gottheit kann gemäß dem sprachlichen Weltbild des Beṣṩ immer und überall geübt werden, bevorzugt bei Gebet und Torastudium (die fast ausschließlich kontemplative Funktion haben), wo die heiligen Buchstaben der Schöpferworte, die Buchstaben der Tora, ganz rein und unverstellt vor Augen stehen. An das in ihnen funkelnde Gotteslicht soll man sich heften, aber auch bei jeder Werktagarbeit und beim Schwatz auf dem Markte, nicht aber – und da liegt die Fehlinterpretation Bubers – in einer Hinwendung zum innerweltlichen Zweck der Dinge, sondern zu der auch da verborgenen Ewigkeit, der das Ding belebenden Gotteskraft. Die weltliche Verrichtung mag dann nebenher geschehen, während das Denken vom Weltlichen abgspal-

ten auf das Gotteslicht gerichtet ist. Als Gerechter (*Zaddik*) gilt hier einer, der diesem höchsten religiösen Ziel, dem steten Haften am Gotteslicht (*Devekut*), weitmöglichst entspricht, weniger einer, der Toragelehrsamkeit oder Gebotsgehorsam besitzt. Diese dauernde *Devekut* an der Gottheit ist der Grund der viel besprochenen chasidischen Freude und der Verzückung in Tanz und Gesang. Die dualistisch bestimmte lurianische Funkentradition, d. h. das Heben der Funken aus den Schalen, dient hier alleine noch der Realisierung und Konkretisierung der Vorstellung von der persönlichen Vorsehung Gottes – in allem, was dem Menschen widerfährt, in all seinem Besitz, auf jedem Weg und jeder Reise, die er unternimmt, wartet das Gotteslicht in Form von seiner Seele zugehörigen Funken auf ihn, auf daß er es erkenne und sich mit ihm in *Devekut* verbinde.

2.3.4. *Die Einheit im mystischen Nichts – Dov Ber, der Maggid aus Mesritsch (1703/4–1772)*. Der Maggid, Nachfolger des Beš[†] und herausragender Lehrer der wichtigsten Meister der dritten Generation, stellte in die Mitte seiner Theologie nicht die ihm wohlbekannte Alphabetmystik des Beš[†], sondern den Begriff der aus Liebe zu Israel sich einschränkende Gottheit (*Zimzum*). Der auch lurianisch zuweilen als Verminderung des Gotteslichtes belegte Begriff steht ihm an der Stelle, an der beim Beš[†] das 'Alef stand. 'Alef dort, *Zimzum* hier, sind die Weisheit Gottes, mit der Er nach einer alten Targumübersetzung die Welt geschaffen hat und mittels der Er in der Schöpfung anwesend ist. Der *Zimzum* der Gottesfülle ist das Medium der Gottesliebe, mit der sich der Unbegrenzte dem Begrenzten empfangbar macht. Diese Weisheit Gottes identifiziert der Maggid, unter Verschiebung der älteren kabbalistischen Tradition mit der göttlichen Potenz (*Sefira*) des Nichts, der schlechthinnigen Schöpfermacht Gottes und dem Anfang von Tora und Schöpfung. Hier im *Zimzum* des Nichts ist die gesamte Schöpfung in Potenz, noch undifferenziert als *coincidentia oppositorum* vorhanden. Alles Geschaffene, Neuerschaffene und übernatürliche Wunder müssen durch dieses Nichts hindurch wie das Weizenkorn im Boden oder das Ei, bevor es zum Küken wird. Da aber im kreativen göttlichen Nichts absolute Einheit herrscht, bedurfte es zur Individuation der Vielheit eines Zerbrechens der nichtenden Einheit in die Vielheit der Seienden. Diese *felix culpa*, welche die Vielheit der *Ich bin* hervorbringt, ist somit nötig für die Schöpfung aber zugleich Ursache der Sünde: Sünde ist Entfernung aus der Einheit des Nichts und der selbstherrliche Anspruch, selbst etwas zu sein. Aber auch die Vielheit nach dem Bruch wird durch die Gegenwart des Nichts zusammengehalten, die sonst an ihrer Gegensätzlichkeit zerbersten müßte. Aber hier entspricht das vom Menschen geforderte Verhalten der mystischen Kosmologie. Der Gerechte zeichnet sich dadurch aus, daß er die Vielheit der Welt als von der Einheit des Nichts getragen erkennt und daraus die Konsequenz zieht, die Vielheit der Welt kontemplativ (und praktisch) hinter sich zu lassen und so zu nichten, um sich dem alleinigen Leben, dem göttlichen Nichts zuzuwenden, in dem auch sein eigenes Ich wie alles andere in der Einheit genichtet wird. Erst da beginnt der wahre Mensch, wo er unter Ablegung der körperlichen Dinglichkeit das eigene Ich im göttlichen Nichts auflöst. Dort aber wird zugleich die neue Kreativität des Nichts geweckt, weshalb der ins Nichts schreitende *Zaddik* zugleich Mittler neuer Schöpferkraft für die Welt wird. Gebet und Studium sind in erster Linie Medium für den kontemplativen Aufstieg des Mystikers hin zur Nichtung, äußerlich erkennbar am schließlich wortlosen Gebet und vorübergehender Apathie. Das Heben der Funken, das bei Luria in einen restituierten Weltenbau münden sollte, führt hier zur Umkehrung der Schöpfung aus dem Sein in das Nicht-Sein. Der mystische Weg des Maggid führt also gleichsam hinaus aus der Vielheit hier unten hinauf in die Einheit des Nichts, während dem Beš[†] die Einheit der Gottheit auch hier unten allorts greifbar erscheint.

2.3.5. *Einheit als Verbindung der Gegensätze – die Gemeindeftheologie des Ja'aqov Josef aus Polonnoje (bis 1783/1784)*. Ja'aqov Josef ist der Verfasser des ersten gedruckten chasidischen Buches *Toledot Ja'aqov Josef*. Als es im Jahre 1780 nach einer Phase der Bedrückung der Bewegung aus der Presse ging, löste es wegen seiner Kritik an den Zu-

ständen der ostjüdischen Gemeinde, nämlich an der maßgeblich von den Gelehrten mitverschuldeten Trennung von Volk und rabbinischem Gelehrtenstand, der sein Hirtenamt sträflich vernachlässige, einen Sturm und neuerliche Bannsprüche gegen die neuen Chasidim aus – samt der Verbrennung dieses Buches. *Ja'aqov Josef* darf wegen seines eigenwilligen Denkansatzes, der in der Tradition der schon genannten Moralprediger steht und ein dominierendes soziologisches Element einbezieht, als der grundlegende Gemeintheologe des Chasidismus gelten. Auch *Ja'aqov Josefs* Denken zielt auf Einheit, allerdings eine Einheit, deren Ausgangspunkt weniger die Kosmologie als vielmehr die Anthropologie und Gemeinsoziologie ist – doch zieht er die dort gezeichneten Konturen gelegentlich auch zu einer soziomorphen Kosmologie aus. *Ja'aqov Josefs* Einheit ist nicht wie die beßtsche nur durch falsche Erkenntnis gestört, oder durch das Individuationsprinzip gebrochen, für ihn ist Einheit stets die Einheit zweier gegensätzlicher komplementärer Pole, die sich ihm durch alle Bereiche des Seins ziehen: theologisch als Gottesgerechtigkeit/Gottesliebe, kosmologisch als Himmel/Erde oder Sonne/Mond, zoologisch z. B. als Löwe/Löwenschwanz, anthropologisch als geistlich/dinglich, Form/Materie, Seele/Leib, soziologisch als Formleute/Materieleute, Gelehrte/Volk, völksoziologisch als Israel/Völker und geschehens- und handlungsmodal als „über der Natur“/„gemäß der Natur“. Der ursprüngliche Stand der Dinge und ihr erwünschter Zustand ist stets die *Verbindung* der beiden Pole bzw. die Unterordnung des dinglichen Aspektes unter sein geistliches Pendant. Die Sünde und das Böse kamen in die Welt durch die Trennung des dinglichen Aspektes von seinem geistlichen Pendant. Die Bipolarität charakterisiert auch die *Devekut* als *Verbindung* des menschlichen Denkens mit der Gottheit droben, wodurch auch die entsprechenden innergöttlichen Paare verbunden werden. Diese Fähigkeit ist die des *Zaddik*: des Führers der Gemeinde. Ist der geistliche Gottesmann in der *Devekut* neben der Gottheit gleichsam der dingliche Aspekt, so ist er im Verhältnis zu seiner Gemeinde als deren Seele der geistliche Aspekt. Verbinden sich nun die Materiemenschen als Gemeinleib mit dem Geistmenschen in *Devekut*, so ist eine weitere Einheit geschaffen und der Lebensstrom fließt aus der ersten Verbindung auf die zweite über. Um die Verbindung zur Gemeinde zu erreichen, muß der *Zaddik* zuweilen seine hohe Stufe verlassen und in den sündigen Bereich der Materieleute hinabsteigen oder fallen. Aber auch im Einzelmenschen besteht dasselbe Verhältnis: Wenn sich der Körper, die Materie, dem Geist, der Seele, unterwirft, hat er an dem ausgelösten Lebensstrom teil. Wie nun aber der geistliche Aspekt in der Verbindung dem materiellen Lebenskraft zufließen läßt, kann und soll die materielle Seite in den Dienst der geistlichen treten und der Seele – anthropologisch wie soziologisch – Freiraum zur *Devekut* schaffen, will sagen, die Gemeinde als Leib erquickt ihre Seele, den *Zaddik*, mit materiellen Gütern und sie kann durch fröhliches Feiern, durch Gemeinschaft und Tanz den *Zaddik* zur *Devekut* beflügeln, wie auch der menschliche Körper mit Speise, Trank oder Tabak seine Seele beflügeln mag. Aus der Verbindung strömt Leben, aus der Trennung das Böse, so auch, wenn man das Unheil in der Welt mit der Gottesliebe zu verbinden mag. – Die aus dieser Theologie resultierende Lehre vom heilvermittelnden *Zaddik* hat schließlich der Schüler des *Maggid*, *Elimelekh aus Linsensk* (bis 1786) mit Hilfe der theosophisch kabbalistischen Terminologie zur Vollendung geführt.

2.3.6. *Tora- und Nichtungsmystik in ḤaBaD (Schneur Salman aus Liadi [bis 1813] und seine Schüler)*. Im ḤaBaD oder Lubavitscher Chasidismus ist der beßtsche Panentheismus zu einem konsequenten Akosmismus entwickelt, die sichtbare Welt ist reine Erscheinung aus der Sicht des Menschen, aus Gottes Sicht gibt es nur die eine Gotteseinheit. Der mit dem Wesen Gottes identische Gotteswille wollte indessen zum Erweis seiner Vollkommenheit die Unendlichkeit im Endlichen offenbaren – wiederum nur aus der Sicht des Menschen – wofür die so dingliche und begrenzte Tora der höchste Ausdruck ist. Die gottesdienstlichen Möglichkeiten entsprechen diesem Widerspruch: Nichtung (*bitṭul*) durch intellektualistische Erkenntnis der Gott-Allheit und -Einheit (vermittels der

theosophisch-anthropologischen Fähigkeiten der Seele: *Hokhma*, blitzartig aufleuchtender Weisheitsgedanke, *Bina*, differenzierendes Betrachten, *Da'at*, emotionale Applikation des Gedachten; *HaBaD*) und folgend *bittul* in der Ekstase und, bevorzugt, im Entsprechen und Befolgen des in der Tora in höchster Form sichtbaren Willens der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen. Alle drei Formen gelten (kontrovers) als Weisen der *Devekut*, wodurch der intellektualistisch und zugleich tora-traditionalistische Charakter dieser Richtung geprägt wurde.

2.3.7. *Glaube im Ur-Widerspruch* (R. *Nahman aus Brazlaw* [1772–1810]). Eine vereinsamte Sonderstellung nehmen die Brazlawer Chasidim, die sogenannten ‚Toten Chasidim‘ ein, die nach dem Tode des ‚einzig wahren *Zaddik*‘, R. *Nahman*, keinen Nachfolger mehr bestimmten, denn er ist, nach eigener Verheißung, auch im Tode noch bei ihnen, nur in einem anderen Zimmer. Der viel gescholtene Antirationalismus *Nahmans* ist keineswegs ein bornierter Antiintellektualismus, sondern der Versuch, mit den Denkkategorien der lurianischen Kabbala auf die Problematik einer Welt ohne Gott und die Möglichkeit des Glaubens im auswegslosen Widerspruch der Welt eine Antwort zu geben. Wiederum ist hier der Schöpfungsprozeß zugleich die Ursache des Bösen, denn er beruht selbst auf einem grundsätzlichen Ur-Widerspruch: Damit Schöpfung, etwas neben Gott, sein konnte, mußte nach der lurianischen Lehre vom *Zimzum* ein von Gott leerer Raum geschaffen werden, ein Gott-loser Raum, in den andererseits die Emanation der Gottheit als Gottesgegenwart erfolgte. Dieser Urwiderspruch von Gotteslehre und Immanenz ist das Gesetz der Welt, in der Gottesnähe und Gottesferne gleichermaßen Realität sind. Diese Antinomie vermag kein Rationalismus hinwegzuerklären. Vielmehr sind die Antworten der *ratio*, die nur immer neue, noch schwierigere Fragen und Widersprüche aufdecken, selbst ein Zeugnis für den ontologischen Widerspruch. Der einzige Weg aus diesem Dilemma ist ein existentieller Glaube, der diesen Urwiderspruch, gerade und besonders in der Gottesleere auszuhalten vermag, in dem Wissen, daß auch der gottesleere Raum (lurianisch gesprochen) von der unendlichen Gottesfülle umschlossen ist. Ein *Zaddik* ist der Glaubende vor der Gottesleere, Sünder, wer den Urwiderspruch durch die *ratio* zu verdecken oder zu leugnen sucht. Dieser Glaube im Skandalon bestimmt auch das Verhältnis von Gemeinde und *Zaddik*, sie kann ihn nur im Widerspruch annehmen, wie er – gleichsam stellvertretend für sie – in die absolute Gottesleere zu blicken vermag. – Dennoch ist *Nahman* im Ernstnehmen der gleichzeitigen Immanenz auch chasidischer Mystiker geblieben.

Literatur

- 35 Esther Alexander-Ihme, A Yid shmadt sikh nit. Apostasie, Judenmissionsnot u. Taufe in jüd. Volkserzählungen: FJB 15 (1987) 47–90. – Dan Ben-Amos/Jerome R. Mintz, In Praise of the Baal Shem Tov, Bloomington/London 1970. – Michael Brocke, Die Erzählungen des Rabbi Nachman v. Bratzlaw, München/Wien 1985. – Martin Buber, Werke, München/Heidelberg, III 1963. – Samuel H. Dresner, The *Zaddik*, London/New York 1960. – Simon Dubnow, Gesch. des Chassidismus, aus dem Hebr. übers. v. A. Steinberg, Jerusalem 1969. – Rahel Elior, The Contemplative Ascent to God: Jewish Spirituality, hg.v. A. Green, New York, II 1987. – Samuel Ertinger, The Hasidic Movement–Reality and Ideals: CHM 11/1–2 (1968) 251–266. – Arthur Green, The *Zaddik* as Axis Mundi: JAAR 45 (1977) 327–347. – Ders., Tormented Master... *Nahman* of Bratslav, New York 1979. – Ders., Teachings of the Hasidic Masters: Back to the Sources, hg.v. B. W. Holtz, New York 45 1984, 361–401. – Zeev Gries, Hasidism. The Present State of Research and Some Desirable Priorities: Numen 34 (1987) 97–108. – Karl Erich Grözinger, Neoplatonisches Denken in Hasidismus u. Kabbala: FJB 11 (1983) 57–89. – Ders., Die Hasidim u. der Hasidismus: Beter u. Rebellen, hg. v. Michael Brocke, Frankfurt/M. 1983, 131–153. – Ders., *Martin Bubers Chasidismusdeutung. Dialog mit M. Buber*, Frankfurt/M. 1982, 231–256. – Ders., Die hasidischen Erzählungen: FJB 10 (1981) 50 91–114. – Ders., Himmlische Gerichte. Wiedergänger u. Zwischenweltliche in der ostjüd. Erzählung: Franz Kafka u. das Judentum, hg.v. K. E. Grözinger u. a., Frankfurt a. M. 1987, 93–112. – Ders., Sündenpropheten. Halachaprophete im Judentum Osteuropas: FJB 15 (1987) 17–46. – Ders., Ursachen u. Motive v. Religion... am Beispiel der Chasidischen Erzählungen: Jahresbericht 1986/87 der Fritz Thyssen Stiftung, Köln 1987, 15–17. – Ders., Die Erzählungen vom Ba'al Schem Tov. Eine

- Übers. u. Einf., Heidelberg 1989. – Jacques Gutwirth, *Vie juive traditionnelle*, Paris 1970. – Louis Jacobs, *Hasidic Prayer*, London 1972. – Ders., *Hasidics Thought*, New York 1976. – Ders., *Seeker of Unity*, New York 1966. – *Kabbala. A Newsletter*, Bibliogr. säm. Neuerscheinungen, seit 1985, hg. v. H. Goodman, Jerusalem. – Georg Langer, *Neun Tore. Das Geheimnis der Chasidismus*, München
- 5 1959. – Raphael Mahler, *Hasidism and Jewish Enlightenment*, Philadelphia 1985. – Jacob Samuel Minkin, *The Romance of Hasidism*, New York 1935 = 1955. – Jerome R. Mintz, *Legends of the Hasidim*, Chicago/London 1968. – Louis Newman, *The Hasidic Anthology*, New York 1934 = 1963. – Solomon Poll, *The Hasidic Community of Williamsburg*, New York 1969. – H.M. Rabinowicz, *Music and Dance in Hasidism: Judaism 8 (1959) 252–257*. – A. Rapoport-Albert, *God and the*
- 10 *Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship: HR 18 (1979) 296–325*. – Mordechai Rotenberg, *Dialogue with Deviance*, Philadelphia 1983. – Avraham Rubinstein, *Der Baal Schem Tow u. die Anfänge des Chasidismus: In Praise...*, s.o. Ben-Amos/Mintz, 79–105. – Rivka Schatz-Uffenheimer, *Self Redemption in Hasidic Thought. Types of Redemption*, hg. v. R. J. Zwi Werblowsky, Leiden 1970. – Dies., *Contemplative Prayer in Hasidism. Stud. Myst. G. Scholem*, Jerusalem 1970. –
- 15 Dies., *Quietistic Trends in 18th Century Hasidic Thought*, Jerusalem-Harvard Univ. Press 1988. – Solomon Schechter, *Die Chassidim*, Berlin 1904. – Gershom Scholem, *The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism: JJS 20 (1979) 25–55*. – Ders., *Martin Bubers Deutung der Chasidim, Judaica I*, Frankfurt/M. 1968. – Ders., *Devekuth or Communion with God: RJ 14 (1950) 115–139*. – Ders., *Die jüd. Mystik*, Frankfurt/M. 1967. – Ders., *Von der mystischen Gestalt der*
- 20 *Gottheit*, Frankfurt/M. 1973. – Stephen Sharot, *Messianism Mysticism and Magic*, Chapel Hill 1982. – B. D. Weinryb, *The Jews of Poland*, Philadelphia 1972. – Joseph Weiss, *A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism: JJS 8 (1957) 199–213*. – Ders., *Contemplative Mysticism and ‚Faith‘ in Hasidic Piety: JJS 4 (1953) 19–29*. – Ders., *R. Abraham Kalisker’s Concept of Communion with God and Men: JJS 6 (1955) 87–99*. – Ders., *The Great Maggid’s Theory of Contemplative Magic: HUCA 31*
- 25 *(1960) 137–147*. – Ders., *The Kavanoth of Prayer in Early Hasidism: JJS 9 (1958) 163–192*. – Ders., *Via passiva in early Hasidism: JJS 11 (1960) 137–155* (alle jetzt: J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, hg. v. D. Goldstein, Oxford 1985). – T. Ysander, *Stud. zum Bestschen Hasidismus*, Uppsala 1983.

Karl Erich Grözinger

30

35

40

45

50

55