

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Wundermann, Helfer und Fürsprecher: Eine Typologie der Figur des Ba’al Schem in aschkenasisch-jüdischen Volkserzählungen” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Der Magus: Seine Ursprünge und seine Geschichte in verschiedenen Kulturen by Anthony Grafton and Moshe Idel (Eds.). Berlin, Boston: Akademie Verlag (2001), 169-192.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783050078915>

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

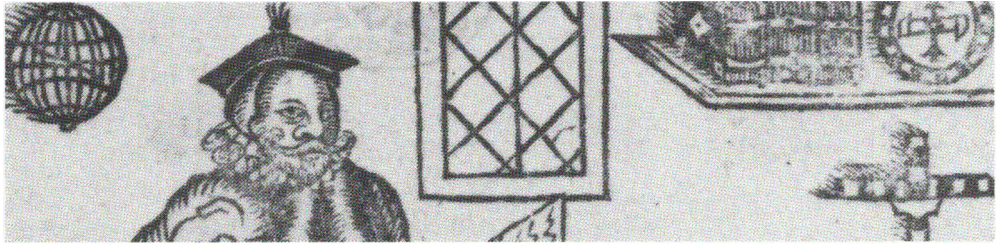
Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK



Wundermann, Helfer und Fürsprecher

Eine Typologie der Figur des Ba'al Schem in aschkenasisch-jüdischen Volkserzählungen

Karl E. Grözinger

In der Bibel, im Buche *Deuteronomium*, findet sich folgende schroffe Warnung: »Es soll in deiner Mitte keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt, kein Wahrsager, Zeichendeuter, Schlangenbeschwörer oder Zauberer, kein Bannsprecher oder Geisterbeschwörer, keiner, der Wahrsagegeister befragt oder sich an die Toten wendet. Denn ein Greuel ist dem Herrn ein jeder, der solches tut [...].« (5. Mose 18, 10–12).

Andererseits berichtet die Bibel jedoch, daß Moses und sein Bruder Aaron dieselben Dinge vollbrachten wie die ägyptischen Magier »mit ihren geheimen Künsten« (2. Mose 7, 11). Und nicht nur Moses übte alle möglichen magischen Künste aus, sondern auch der König Saul und später, in rabbinischen Zeiten, der berühmte Hōni ha-Me'aggel, der »Kreiszieher«, und außer ihnen noch viele andere. Wir kennen Ludwig Blaus Standardwerk *Das altjüdische Zauberwesen* (1897/98), Joshua Trachtenbergs *Jewish Magic and Superstition* (1939) und andere Arbeiten, bis hin zu den neueren Veröffentlichungen über Amulette und Zauberschalen¹, über die *Hekhalot*-Literatur und andere Materialien. Diese Untersuchungen belegen auf überwältigende Weise, daß im Judentum trotz des zitierten biblischen Verbots ein magisches Element stets präsent war. Daher verspürten die Rabbinen der talmudi-

¹ Vgl. z. B. Joseph Naveh u. Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985.

schen Zeit das Bedürfnis, Grenzen zu ziehen und zu definieren, welche Praktiken akzeptabel waren und welche nicht, welche den »Methoden der Amoriter« glichen und welche nicht. Aber natürlich waren sich die Rabbinen auch hier in vielen Dingen nicht einig, so daß die Debatten bis zum Mittelalter und noch länger andauerten, und noch heute gibt es Juden, die Amulette und Zauberbücher drucken und verkaufen.

Sogar in der seriösen israelischen Zeitung *Ha-Aretz* war in einer Ausgabe vom Juli 1997 folgende Annonce zu finden²: »Kabbalistische Heilung. Ein bußfertiger Rückkehrer zum traditionellen Glauben – Bratzlawer – heilt alle Krankheiten, sei es Schnupfen oder Aids. Sofortige Genesung mit Hilfe des Lichtes des Unendlichen [*En-Sof*], des Schöpfers. Über persönlichen Kontakt, aber auch per Telefon« – es folgte die Telefonnummer.

Mit diesen kurzen Hinweisen wollte ich noch einmal die verbreitete gültige Meinung bekräftigen, daß die Definition der als akzeptabel geltenden magischen Praktiken vom intellektuellen Zustand der betreffenden Gesellschaft abhängig war und ist.³

Es gab Zeiten, in denen das biblische Gesetz alle Arten von magischer oder okkulten Tätigkeit verbot, was aber z. B. den König Saul, nachdem er alle Magier hatte beseitigen lassen, nicht hinderte, sich dennoch an die Hexe von Endor zu wenden und sie aufzufordern, ihm den toten Propheten Samuel heraufzubringen (1. *Samuel* 28). Andererseits wurde Moses für die vielen Zeichen seiner übernatürlichen Macht gepriesen. Und in rabbinischer Zeit hätte niemand Honi, den Kreiszieher, ernsthaft getadelt, weil er den Himmel nötigte, Regen zu spenden.⁴

Offensichtlich ist es eine Frage der Zeit und der Gesellschaft, ob eine bestimmte Handlung als akzeptabel, ob gar geheiligt oder im Gegenteil als vollkommen verwerflich angesehen wird, ob sie als göttliches Wunder oder als Zauberwerk gilt. Offenbar werden die Grenzen der Magie von der Öffentlichkeit oder der religiösen Obrigkeit bestimmt – sie entscheiden, ob bestimmte Handlungen zur verbotenen Magie erklärt werden oder nicht. Mit anderen Worten, nicht der Magier definiert diese Grenzen und sagt der Öffentlichkeit, welcher Art seine Kunst ist, sondern genau das Gegenteil scheint der Fall zu sein: Die Gesellschaft liefert den Rahmen, in

² *Akhbar ha-ir*, 31.–25. Juli 1997, S. 29.

³ Zur sozialen Bedingtheit der Definition von Magie vgl. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs u. Paul Virgil McCracken Flesher, *Religion, Science, and Magic. In Concert and in Conflict*, Oxford 1989; vgl. z. B. ebd., S. 4: »Es ist im Westen eine durch eine Vielzahl von Untersuchungen etablierte religionsgeschichtliche Konvention, daß der Heilige der einen Gruppe den Mitgliedern der anderen Gruppe als Zauberer gilt: ›Was ich tue, ist ein Wunder, aber was du tust, ist Zauberei!«

⁴ Vgl. *Mischna, Ta'anit* 3, 8; vgl. auch *Babylonischer Talmud, Ta'anit* 23a–b.

dem ein Individuum – sei es real oder fiktional – als Magier handeln kann und als solcher gilt oder nicht.⁵

Bei meiner Darstellung der hauptsächlich im aschkenasischen Kulturkreis belegten Figur des Ba'al Schem werde ich mich von dieser Einsicht leiten lassen. Diese Vorgehensweise ist um so gerechtfertigter, als die Hauptquelle unseres Wissens über Ba'ale Schemot Volkserzählungen sind. Und Volkserzählungen berichten gewöhnlicherweise nicht über die wirklich geschehene Geschichte ihrer Helden, sie sind eher ein Spiegel der Zeit des Geschichtenerzählers und des geistigen Klimas, in dem er selbst lebt. Erst aus späterer Zeit, ungefähr ab dem 18. Jahrhundert, besitzen wir außer den Legenden gelegentlich auch historische Zeugnisse, die zu dem Bild, das die Volkserzählungen zeichnen, in Widerspruch stehen können oder auch nicht.

Bei der Untersuchung der Gestalt des aschkenasischen Ba'al Schem muß die Frage daher lauten: In welchem geistigen Klima ist eine bestimmte Erzählung über einen Ba'al Schem entstanden? Der Gegenstand der Untersuchung ist also nicht eine bestimmte historische Person, sondern die Mentalität der erzählenden und angesprochenen Gesellschaft, das, was man sich zu bestimmten Zeiten unter einem Ba'al Schem vorstellte. Geleitet von dieser Fragestellung ergibt der Gang durch die überlieferten Ba'al Schem Erzählungen, daß der aschkenasische Ba'al Schem nicht ein einheitlicher Typus ist, sondern daß in der Geschichte dieses aschkenasischen sozialen Typus wenigstens sieben klar unterschiedene Phasen oder Typen auseinanderzuhalten sind, die die jüdische Tradition unterschiedslos als Ba'al Schem bezeichnet. Und jeder dieser sieben Typen repräsentiert ein anderes je eigenes intellektuelles und soziales Klima. Jede Epoche zeichnet ihren eigenen Wunder wirkenden Helden, der ihren spezifischen Ängsten und Hoffnungen entspricht.

Bevor ich die sieben verschiedenen Typen des Ba'al Schem aufzähle, sollte nicht unerwähnt bleiben, daß sie alle natürlich einen gemeinsamen Nenner haben, der im Namen »Ba'al Schem« zum Ausdruck kommt. Denn diese Gestalten sind »Meister des heiligen Namens« oder, im Plural, »Meister der heiligen Namen (Gottes)«. Die aschkenasischen Ba'ale Schemot sind die Erben der alten jüdischen mystischen und magischen Tradition der Namenstheologie oder Onomatologie, einer Lehre, die in der sogenannten *Hekhalot*-Literatur entwickelt und überliefert wurde. Nach dieser mystischen Tradition hat Gott mittels seiner Namen, die auch nur einzelne Buchstaben des hebräischen Alphabets sein können, nicht allein die Welt erschaffen, sondern er ist selbst mit seinem eigenen Namen identisch – Gott selbst ist nichts anderes als sein Name, wie das zuerst von Gershom Scholem veröffent-

⁵ Zur leichten Information über die Grenzlinien zwischen Religion und Wunder auf der einen Seite und Magie auf der anderen vgl. den bereits zitierten Band von J. Neusner, E. S. Frerich u. P. V. McCracken Flesher.

lichte *Ma'ase Merkava* ausdrücklich feststellt: »Er ist Sein Name, und Sein Name ist Er. Er ist in Sich, und Sein Name ist in Seinem Namen.«⁶ Und wo immer der Name Gottes angetroffen wird, ist göttliche Macht präsent, sei es in den Namen der Engel oder in den Händen eines Menschen, der diese heiligen Namen kennt.⁷

Dies ist, in wenigen Worten, der Grundgedanke und Grundstein der aschkenasischen Ba'al Schem Tradition. Der Meister des Namens ist Teilhaber Gottes, denn mittels der heiligen Namen kann er die göttliche Macht gebrauchen. An dieser Stelle ist hervorzuheben, daß eine Magie, die auf dieser linguistischen Theologie basierte, sich trotz aller Diskussionen in der alten rabbinischen Literatur über die Legitimität der Magie nicht verbergen mußte. Denn nachdem diese Namentheologie im Judentum einmal akzeptiert war, stellte der Gebrauch der Gottesnamen ein heiliges Geschäft dar, fern von allem widergöttlichen Machtgebrauch. Eine solche Magie der Namen war weit entfernt davon, häretisch zu sein – und die Macht der heiligen Namen vorzuführen, bedeutete, die Macht Gottes selbst zu demonstrieren.⁸ Daher hatte die Magie der Ba'ale Schemot nichts mit der Macht des Bösen oder dem Teufel zu tun. Das wird verblüffend deutlich, wenn man den Ton vergleicht, in dem dieselbe Geschichte einmal vom Dr. Faustus und ein andermal vom jüdischen Rabbi Adam von Bingen erzählt wird – der deutsche Magus wirkt seine Wunder mit Hilfe eines Paktes mit dem Teufel, dem »verfluchten Lügen- und Mordgeist«, der Rabbi hingegen bewirkt die gleichen Wunder mittels heiliger Namen zur Ehre des Gottes von Israel (wir werden darauf noch zurückkommen).

Diese sozusagen orthodoxe Basis der Ideologie der aschkenasischen Ba'al Schem Tradition ist der gemeinsame Nenner aller unterschiedlichen Typen von Ba'ale Schemot, die sich in der Zeit zwischen dem 13. und dem 19. Jahrhundert im aschkenasischen Judentum entwickelten.

Hier nun die schon genannten sieben Typen von Ba'ale Schemot der aschkenasischen Erzählliteratur:

1. Der erste Ba'al Schem-Typus ist der Ideologie der *Ḥassidut Ashkenaz* (der Frommen von Aschkenas) entsprungen. Er entspricht der Theologie des *Sefer Ḥas-*

⁶ Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965, S. 114. Vgl. auch Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, S. 588.

⁷ Für eine umfassende Darstellung vgl. meinen Aufsatz »Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte – ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur«, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 13 (1985), S. 23–41.

⁸ Vgl. Karl E. Grözinger, »Jüdische Wundermänner in Deutschland«, in: ders. (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt/M. 1991, S. 190–221; Gedalya Nigal, *Magic, Mysticism, and Hasidism. The Supernatural in Jewish Thought*, Northvale 1994; Joseph Dan, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (Hebr.), Jerusalem 1968, S. 193, 219 u. 221.

sidim und des Elasar von Worms aus dem Deutschland des 12. und 13. Jahrhunderts; die hierzu gehörenden Erzählungen selbst stammen jedoch erst aus dem 14. und 15. Jahrhundert.

2. Der zweite Typus ist der Renaissancetypus eines Magiers, des 16. und 17. Jahrhunderts, der mit seinen christlichen Kollegen konkurriert.

3. Die nächste Phase oder den nächsten Typus kann man die Phase der Professionalisierung nennen, in der der Ba'al Schem, beginnend mit dem 16./17. Jahrhundert, ein professioneller Funktionsträger innerhalb der jüdischen Gesellschaft wird.

4. Die vierte Phase entwickelt sich unter dem Einfluß der lurianischen Kabbala. Die bedeutendste Veränderung, die sich in dieser Phase ergibt, ist die Verwandlung des Magiers in einen Arzt und Propheten gegen Sünde und rituelle Unreinheit. Hier sind R. Abraham Abusch und R. Nathan Adler aus Frankfurt am Main und der Ba'al Schem von Miedzybórz zu erwähnen, die allerdings allesamt den Typus drei und vier in sich vereinen.

5. Ausgehend von den Legenden über den Begründer der lurianischen Kabbala, entsteht ein neuer Typ eines Helfers, den ich den »messianischen Psychagogen« nennen möchte. Er dient den Menschen in allen mit dem *gilgul*, der Seelenwanderung, zusammenhängenden Fragen als Schicksalsdeuter und Erlöser.

6. Auch der Ba'al Schem Tov aus Miedzybórz, der Begründer des osteuropäischen Chassidismus, bereichert die Typologie um ein neues Element. Diesen Typus kann man den »Advokatentypus« nennen – er ist der Anwalt und Verteidiger vor dem himmlischen Gericht.

7. Der letzte Typus schließlich stellt praktisch eine konsequente Weiterentwicklung des dritten Typus dar, des professionellen Ba'al Schem. Der charakteristischste Zug dieses letzten Vertreters der aschkenasischen Ba'ale Schemot ist die vollkommene Trennung zwischen der professionellen Ideologie eines Ba'al Schem und seiner persönlichen Theologie oder Weltanschauung. Diesen Typus repräsentiert der aufgeklärte Sekel Löb Wormser, der Ba'al Schem von Michelstadt. Dieser an der Schwelle zur Moderne stehende Ba'al Schem markiert praktisch das Ende der aschkenasischen Ba'al Schem Figur.

Jeder dieser sieben verschiedenen Ba'al Schem-Typen repräsentiert das geistige Klima und die sozio-religiösen Anschauungen seiner Generation. Wenn man die aschkenasischen Erzählungen über die Ba'ale Schemot sorgfältig studiert, erkennt man nicht nur, daß sie unterschiedliche Ideologien repräsentieren, sondern auch, daß diese unterschiedlichen Mentalitäten eng mit den geistigen Strömungen der betreffenden Zeit verbunden sind, die uns aus den nicht-folkloristischen Quellen bekannt sind. Dies soll nun für jeden der genannten sieben Ba'al Schem-Typen dargestellt werden.

1. Der Ḥasidut-Ashkenaz-Typus des Ba'al Schem

Dieser Typus ist in einem kleinen Zyklus von Erzählungen über Shmu'el den Chasid dargestellt, den Begründer der *Ḥasidut Ashkenaz*, jener pietistischen und mystischen Bewegung, die im 12. und 13. Jahrhundert in den Städten Worms und Speyer sowie in Regensburg an der Donau florierte. Die Erzählungen datieren aus dem 14. oder vom Beginn des 15. Jahrhunderts. Das heißt, als sie entstanden, waren schon zweihundert Jahre vergangen, seit der historische Samuel der Fromme in Speyer am Rhein gelebt und gewirkt hatte. Schriftlich überliefert sind diese Erzählungen in dem in Jiddisch verfaßten *Majse Buch*, das zum ersten Mal 1602 in Basel erschien, sowie in seinen hebräischen und jiddischen Vorläufern. Besonders wichtig ist das Frankfurter Manuskript, das nur Erzählungen über R. Samuel enthält und damit die Unabhängigkeit des Samuel-Zyklus von dem im *Majse Buch* folgenden Zyklus über R. Jehuda den Frommen beweist.⁹ Diese Shmu'el-Legenden¹⁰ zeigen einen jüdischen Pietisten im Geiste des *Sefer Ḥasidim*, der hauptsächlich innerhalb der jüdischen Gesellschaft agiert, bescheiden, tugendhaft und seiner und anderer Menschen Sündhaftigkeit in hohem Maße bewußt.¹¹

Es gibt nur drei Fälle, bei denen dieser Typus des Ba'al Schem zu magischen Hilfsmitteln Zuflucht nimmt: erstens, als er einen Dämon zwingt, die Seele eines toten Zauberers zurückzubringen; zweitens, als er einen Golem erschafft; und drittens, als er einen Löwen zwingt, ihm sein für das Pesachfest benötigte Mehl sicher nach Hause zu tragen. Die beiden letzten Fälle sind für uns im Augenblick die interessanteren, denn die Geschichte von dem Löwen zeigt die Beschränkung des Gebrauchs der heiligen Namen Gottes, und die Geschichte von der Erschaffung des Golem zeigt ihren legitimen Gebrauch.

Die im *Majse Buch* erzählte Geschichte von dem Löwen und dem Pesachmehl zeigt uns, daß der Gebrauch der heiligen Namen Einschränkungen unterlag:

»Rabbi Samuel der Fromme ging einmal zu einer Mühle, um für seinen Vater, Rabbi Kalonymos, das Pesachmehl zu mahlen. Und während er in der Mühle

⁹ Vgl. dazu Sara Zfatman, »Ma'ase Buch – qawwim li-demuto shel genre be-sifrut yiddish ha-yeshana«, in: *Ha-Sifrut* 28 (1979), S. 126–152; Jakob Meitlis, *Das Ma'assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte*, Berlin 1933 (Reprint Hildesheim, Zürich, New York 1987).

¹⁰ Nrn. 158–165, Appendix 182 in der Edition von Moses Gaster, *Ma'aseh Book*, Philadelphia 1981, oder deutsch bei Bertha Pappenheim, *Allerlei Geschichten, Maasse-Buch*, Frankfurt/M. 1929, Nr. 163–170 (Nr. 182 fehlt). Ich folge der jiddischen Version Frankfurt/M. 1703.

¹¹ Zu diesem bescheidenen und skrupelhaften Typus vgl. z. B. Judah ben Samuel, *Medieval Jewish Mysticism. Book of the Pious*, übers. v. Sholom Alchanan Singer, Northbrook 1971; Ivan G. Marcus, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981.

den Weizen mahlte, gab es einen Wolkenbruch, und die Wasser stiegen so hoch, daß die Esel das Mehl nicht heim tragen konnten, ohne daß es naß geworden wäre und für Pesach nicht mehr zu gebrauchen. R. Samuel war sehr traurig und wußte zuerst nicht, was er tun sollte. Dann machte er mit dem Namen [Gottes], daß ein riesiger Löwe daher kam, der war größer als ein Kamel. Er legte dem Löwen den Mehlsack auf den Rücken, setzte sich selber auf den Sack und ritt so auf dem Rücken des Löwen durch das Wasser, bis zum Hause seines Vaters.«¹²

Aber als Samuel zu Hause ankam, tadelte ihn sein Vater, denn »er erkannte, daß sein Sohn den heiligen Namen benutzt haben mußte. Daher wurde er sehr zornig und sprach zu ihm: ›Du hast eine schwere Sünde begangen, als du den Löwen mit Hilfe des Namens erschaffen hast, und zur Strafe für diese große Sünde wirst du niemals Kinder haben.«¹³ Um seine schwere Sünde wiedergutzumachen, muß nun Shmu'el der Chassid zur Sühne sieben Jahre der Wanderschaft im Exil auf sich nehmen.

Dieser Vorfall lehrt, daß der Gebrauch der heiligen Namen Gottes nicht für jeden Zweck erlaubt ist, besonders nicht zum eigenen Nutzen. Diese Beschränkung entspricht exakt der Position des *Sefer Ḥasidim*. Die Autoren dieses Volksbuchs sprechen frei und offen über die Macht und die Nützlichkeit der heiligen Namen, mit deren Hilfe man alles erreichen kann. Andererseits gibt es im *Sefer Ḥasidim* ernste Warnungen vor einem Mißbrauch dieser Namen. Man darf sie bloß dann gebrauchen, wenn es keine andere Hilfe gibt und keine anderen Mittel zu Gebote stehen, und selbst dann sollte es nicht öffentlich geschehen.¹⁴

Die hebräische Version der Shmu'el-Legende erzählt uns aber noch von einem anderen Fall, der dem Gesagten zu widersprechen scheint:

»Unser Meister, Rabbi Shmu'el der Chassid, erschuf einmal einen Menschen und schrieb das hebräische Wort *emet* auf seine Stirn. Dieser Mensch konnte jedoch nicht sprechen, da die Fähigkeit, Sprache zu verleihen, allein in der Hand Gottes liegt. Und dieser Mensch, den er erschaffen hatte, begleitete und diente unserem Meister R. Shmu'el wie ein Diener, alle Tage, die er im Exil verbrachte.«¹⁵

¹² M. Gaster, *Ma'aseh Book*, S. 323, B. Pappenheim, Maasse-Buch, S. 170.

¹³ M. Gaster, *Ma'aseh Book*, S. 324, B. Pappenheim, Maasse-Buch, S. 170.

¹⁴ Vgl. K. E. Grözinger, »Jüdische Wundermänner in Deutschland«, S. 194–198; *Sefer Ḥasidim*, hg. v. Jehuda Wistinetzki u. Jakob Freimann, Frankfurt/M. 1924, S. 433 f., 1817; und J. Dan, *Esoteric Theology*, S. 74.

¹⁵ Ms. Frankfurt, abgedruckt in S. Zfatman, »Ma'ase Buch«, S. 140. Vgl. auch Ms. Brüll, ebd.

In dieser ersten aschkenasischen Golemlegende findet sich – anscheinend in völligem Gegensatz zu der zuvor zitierten Legende von dem Löwen – keine Spur eines Tadels an dieser magischen Handlung. Wie haben wir dies zu verstehen?

Der Widerspruch löst sich durch einen Blick in die Schriften des Rabbi Elasar aus Worms. Aus ihnen wird deutlich, daß die Erschaffung eines menschlichen Wesens nach der Lehre der *Ḥaside Ashkenaz* als der Höhepunkt des pietistischen, mystischen Lebens gilt. Der Akt der Erschaffung eines Homunkulus ist für die frommen Juden vom Schlage der *Ḥaside Ashkenaz* die höchste Form der *imitatio dei*. Durch die Verwendung der Namen Gottes, der mittels der heiligen Namen die Welt erschuf und durch sie über seine Schöpfung herrscht, erlangt der Mensch den Gipfel seines Menschentums, das heißt, er wird zum Ebenbild Gottes. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, wird dies in den Schriften des R. Elasar aus Worms explizit gesagt.¹⁶

In seinem Kommentar zu dem in der jüdischen Tradition viel gerühmten präkabbalistischen *Sefer Yetzira* (*Buch der Schöpfung*) verlangt Elasar von jedem frommen Juden:

»Wer das *Sefer Yetzira* studiert, muß sich zuvor reinigen [und] weiße Kleider anlegen. Man darf [das *Sefer Yetzira*] nicht allein studieren, sondern nur zu zweit oder zu dritt, denn es steht geschrieben: ›und die Seelen, die sie in Haran gemacht hatten‹ (*Gen* 12, 5). Und es steht geschrieben: ›Zweie sind besser als nur einer‹ (*Prediger* 4, 9), und es steht geschrieben: ›Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm passt‹ (*Gen* 2, 18). Daher beginnt [die Heilige Schrift] mit dem Buchstaben *bet* [das bedeutet zwei]: *bereshit bara*, ›er schuf am Anfang‹. Er muß jungfräuliche Erde von einem Ort in den Bergen nehmen, wo niemand bisher gegraben hat. Und er soll die Erde mit lebendigem Wasser verkneten, und er soll einen Golem machen und soll anheben, die Alphabete der 221 [Pforten] zu permutieren, jedes Glied für sich, jedes Glied mit dem entsprechenden Buchstaben, der im *Sefer Yetzira* genannt ist. Und die Alphabete werden zu Beginn permutiert, und anschließend soll er die Vokale o a i e (o) (e) permutieren.¹⁷ Und stets zusammen mit dem Buchstaben des [göttlichen] Namens und das ganze Alphabet. Anschließend die Permutierung von 'y und dann 'w und dann 'h in ihrer Gesamtheit. Anschließend soll er *bet* und entsprechend *gimmel* einsetzen. Jedes Glied mit dem Buchstaben, mit dem es geschaffen wurde. Er soll dies tun, wenn er rein ist.«¹⁸

¹⁶ Vgl. Karl E. Grözinger, »Between Magic and Religion – Ashkenazi Hasidic Piety«, in: ders. u. Joseph Dan (Hg.), *Mysticism, Magic, and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin 1995, S. 28–43.

¹⁷ Das heißt mit den Vokalen Cholem, Patach, Chirek, Sere, Chatef Kamatz und Schwa.

¹⁸ Ms. München 81, S. 278, Vgl. Moshe Idel, *Golem*, Albany 1990, S. 56.

Der dritte Fall, bei dem Samuel, wie man aus der von Nathan Brüll abgedruckten hebräischen Version der Samuelgeschichten schließen kann¹⁹, den heiligen Namen verwendet, ist die Erzählung von einem Zauberwettkampf. In dieser Geschichte hindert Samuel die zu einem Botengang hinweggesandte Seele eines seiner offenbar christlichen Kontrahenten daran, in ihren Körper zurückzukehren, und beweist so seine Überlegenheit in dieser Kunst, in der seine Gegner den »Namen der Unreinheit« gebrauchen. Die Verwendung des heiligen Namens durch Samuel in dieser Geschichte läßt sich als ein Akt des *qiddush ha-shem* verstehen, als Heiligung des Namens, der nach dem *Sefer Ḥasidim* ebenfalls erlaubt ist.²⁰

Die Erzählungen von Shmu'el dem Chassid zeichnen offenbar das Bild des idealen Juden, wie es in der Literatur der *Ḥaside Ashkenaz* gezeichnet wird. Dieser ist ein frommer und demütiger Mann, der die heiligen Namen nur in seltenen Fällen und, wenn möglich, im Geheimen verwendet, dem aber gestattet oder der sogar aufgefordert ist, den heiligen Namen in einem Akt des *qiddush ha-shem* und in einem Akt der *imitatio dei* zur Erschaffung eines Golems zu gebrauchen. Dieser ideale chassidische Jude lebt sein demütiges Leben vorzugsweise innerhalb der Grenzen der jüdischen Gemeinschaft.

Völlig anders ist die Situation bei der nächsten Gruppe von Erzählungen, die offenkundig in der Zeit zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert anzusiedeln sind.

2. Der Renaissancetypus des Ba'al Schem

Diesen neuen Typus des Ba'al Schem repräsentieren die Erzählungen über den Sohn Shmu'els, Jehuda Ḥasid, die ebenfalls im *Majse Buch* stehen.²¹ Außerdem die Erzählungen des zu Ende des 17. Jahrhunderts gedruckten *Ma'ase Nissim* des Juspa Schammes von Worms²², die *Rabbi Adam Erzählungen*²³ (die beiden letzten Erzählzyklen weisen eine enge Affinität zur deutschen Fausttraditionen auf) und schließlich die ebenfalls mit der Stadt Worms verbundene jiddische Erzählung über Mejer Schatz und die Ba'ale Schemot von jenseits des Flusses Sambation.²⁴

¹⁹ Vgl. Nathan Brüll, »Beiträge zur jüdischen Sagen- und Spruchkunde im Mittelalter«, in: *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur* 9 (1889), S. 25.

²⁰ Vgl. *Sefer Ḥasidim*, S. 434, # 1817.

²¹ M. Gaster, *Ma'aseh Book*, S. 166–183, B. Pappenheim, *Maasse-Buch*, S. 171–188.

²² Ich verwende die jiddische Amsterdamer Ausgabe von 1723.

²³ Vgl. Chone Schmeruk, »Ha-sippurim 'al R. Adam Ba'al Shem we-gilgulehem be-nusha'ot Sefer Shivḥe ha-Besht«, in: *Zion* 28 (1963), S. 86–105.

²⁴ Vgl. Jizchak Riwiqind, »Di Historishe Alegorye fon R. Meyer Shatz«, in: *Filologishe Shriftn* 3 (1929), Sp. 1–41.

In diesen Erzählungen herrscht ein völlig anderes geistiges Klima als in den Erzählungen über Rabbi Shmu'el Chassid. Die neuen Helden, wie zum Beispiel Jehuda Chassid, verwenden die heiligen Namen ganz unverhohlen und in jeder Situation, ganz ihren Bedürfnissen entsprechend. Dieser neue Held verwendet nicht nur die heiligen Namen, wann immer ihm danach ist, sondern er tut dies sogar in aller Öffentlichkeit und vor einem christlichen Publikum, vorzugsweise in der Gegenwart von christlichen Machthabern wie Bürgermeister, Bischöfen und selbst dem Kaiser, aber auch vor den Schülern seiner Jeschiwa. Wie wir wissen, führte auch der deutsche Doktor Faustus seine magischen Künste entsprechenden Audienzen vor, nämlich Fürsten und Universitätsstudenten. Dieser neue Typus des Ba'al Schem ist das genaue Gegenteil des vorherigen introvertierten Typus. Jehuda scheint es vor allem darum zu gehen, seiner nichtjüdischen Umgebung die Macht des jüdischen Ba'al Schem zu demonstrieren. Als Rabbi Jehuda zum Beispiel zeigen wollte, wie die Toten nach ihrem Ableben bestraft werden, näherte er sich dem Leichnam eines Verstorbenen »mit einem Zettel, auf dem die heiligen Namen geschrieben standen, und warf ihn auf den Leichnam. Daraufhin erhob sich der tote Körper, und alles Volk rannte voller Entsetzen davon.«²⁵ Der Tote war anschließend in der Lage, von seinen Foltern und Qualen in der anderen Welt zu berichten.

In einem weiteren Fall erweckte Rabbi Jehuda einen christlichen Dieb wieder zum Leben, der von einem seiner Kumpane ermordet worden war. Rabbi Jehuda tat dies, um dem Toten die Möglichkeit zu geben, seinen Mörder zu identifizieren und dadurch einen Juden zu retten, der dieses Verbrechens fälschlich beschuldigt wurde. In der Erzählung heißt es: »Der fromme Jehuda schrieb ein Amulett mit heiligen Namen darauf und legte es dem Toten in die Hand. Der Tote erhob sich, drehte sich um und sah den Mörder, der sich hinter einem anderen Mann verbarg, [und er identifizierte ihn].«²⁶ Erzählungen dieser Art gibt es mehrere.

In einer der Geschichten über Rabbi Jehuda wird das wahre Ziel der von dem neuen Ba'al Schem Typus handelnden Erzählungen deutlicher. Dies ist die Demonstration der Macht und Überlegenheit des jüdischen Magiers über einen christlichen Bischof: Der Bischof von Salzburg begab sich nach Regensburg mit der Absicht, den frommen Jehuda umzubringen, und sprach dort zu dem Rabbi in heuchlerischer Freundlichkeit:

»Werter Meister, ich habe viel von deiner großen Kunst gehört, und daß es auf der ganzen Welt niemanden gibt, der es dir gleich tun kann. Daher bin ich gekommen, um dich zu bitten, mir einige deiner Wundertaten vorzuführen,

²⁵ M. Gaster, *Ma'aseh Book*, S. 354.

²⁶ Ebd., S. 357.

damit auch ich vor anderen Fürsten und edlen Herren dein Loblied singen kann.« Der fromme Mann erwiderte: ›Ich will dir meine Geschicklichkeit beweisen. Schau aus diesem Fenster, und du wirst viele raffinierte und schöne Dinge sehen.« Der niederträchtige Mann steckte seinen Kopf durch das Fenster, und Rabbi Jehuda machte mit Hilfe von [Gottes-]Namen das Fenster höher und schmaler, so daß er seinen Kopf nicht mehr herausziehen konnte und beinahe erdrosselt wurde.«²⁷

Eine ähnliche Tendenz findet sich in den aus dem 17. Jahrhundert stammenden jiddischen Erzählungen über Rabbi Adam von Bingen. Durch seine magischen Kunststücke erringt Rabbi Adam die Gunst von Kaiser Maximilian II., und ähnlich dem deutschen Dr. Faust lädt er den Kaiser zu einem wunderbaren Bankett ein. Um dies gebührend ausrichten zu können, zaubert er ein ganzes Schloß mit all seiner Dienerschaft in die enge Judengasse zu Prag.²⁸ Im Verlauf des Banketts läßt R. Adam – wiederum ähnlich wie Faust und Johannes Trithemius, ein anderer berühmter Magier jener Tage²⁹ – den biblischen Feldherrn Joab aus einer auf dem Tisch stehenden Kanne steigen und über die prachtvoll geschmückte Tafel reiten.³⁰ Die jüdischen und christlichen Versionen unterscheiden sich hauptsächlich insofern, als Faust und Trithemius den erschrockenen Bankettgästen Alexander den Großen oder andere antike Heroen erscheinen lassen³¹, vor allem aber dadurch, daß R. Adam mittels der heiligen Namen Gottes arbeitet, während der Doktor Faust seine Macht dem sündhaften Pakt mit dem »verfluchten Lügen- und Mordgeist« verdankt. Die gleiche Geschichte wird von einem Wormser Ba'al Schem berichtet, der dieses Kunststück vor den Augen seiner Jeschiwa-Studenten vollführte, ganz so, wie Faust es vor seinen Universitätsstudenten inszenierte.³² Ein anderes Kunststück,

²⁷ Ebd., S. 320.

²⁸ Vgl. *Das Volksbuch vom Doctor Faust*, hg. v. Robert Petsch, Halle 1911, Nr. 441, S. 89f. Diese und andere Geschichten über R. Adam wurden erneut abgedruckt in den *Shiv'he ha-Besht*, der Sammlung von Legenden über den Begründer des osteuropäischen Chassidismus. Aber es ist zu beachten, daß das renaissancemagische Element in der jiddischen Version der *Shiv'he ha-Besht* viel ausgeprägter ist als in der hebräischen Version; vgl. meine Übersetzung und Edition beider Versionen: *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Shiv'che Ha-Besht*, 2 Bde., hebräischer u. jiddischer Text, hg., übers. (beide Versionen), komm. u. eingel. v. Karl E. Grözinger, Wiesbaden 1997 (*Jüdische Kultur* Bd. II), dort die Nr. H 11–14, Bd. 1, S. 14–16 und die entsprechenden jiddischen Versionen Nr. J 10–11 u. 13–14, Bd. 2, S. 9–11.

²⁹ Vgl. Will-Erich Peuckert, *Pansophie*, Stuttgart 1936, S. 82f.

³⁰ Vgl. C. Schmeruk, »Ha-sippurim«, S. 102f.

³¹ Vgl. *Das Volksbuch vom Doctor Faust*, Nr. 33, S. 76.

³² Für die jüdische Erzählung vgl. deren englische Übersetzung in: Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, Cleveland, London 1972ff., Bd. VII, S. 200f.; für die deutsche Erzählung: *Das Volksbuch vom Doctor Faust*, Nr. 49, S. 95 (hier ist es Helena, die beim Bankett der Studenten erscheint).

das von diesem neuen Renaissancetypus des Ba'al Schem recht häufig berichtet wird, bestand darin, aus Hauswänden Wein fließen zu lassen.³³ Diese Art Vorführungen wären bei einem Ba'al Schem des chassidisch-askhenasischen Typs niemals toleriert worden, sie decken sich aber sehr gut mit den damals weitverbreiteten Vorführungen von Zauberkunststücken im Stile der deutschen Fausttradition oder der europäischen Weinmagie. Dieser neue Typus des Ba'al Schem ist daher ein fähiger Konkurrent seiner nichtjüdischen Magier-Kollegen.

Die bereits erwähnte Ähnlichkeit zwischen dem deutschen Doktor Faust und dem jüdischen Renaissance-Ba'al Schem ist wichtig genug, um noch einmal eigens betont zu werden. Beide vollführten ihre Kunst oder ihre Kunststücke einerseits vor dem christlichen Adel und andererseits vor den Studenten der Universität beziehungsweise der Jeschiwa. Daher kann der Renaissancetypus des jüdischen Ba'al Schem als wahres Ebenbild der deutschen Magier gelten.

Dieser neue, extrovertierte und prahlerische Ba'al Schem war sicherlich eine Reaktion auf die neue geistige Situation in Deutschland – in einer Zeit, in der sich die christlichen Gelehrten immer stärker für die jüdischen Lehren vom kabbalistischen Gebrauch der Namen zu interessieren begannen, sie studierten und lobten. Es war die Zeit, in der Johannes Reuchlin (1455–1522) seine kabbalistischen Abhandlungen schrieb, die Zeit von Pico della Mirandola (1463–1494), dem Konvertiten Paul Ricius (gest. 1541) und Cornelius Agrippa von Nettesheim (1487–1535), der sein Werk *De occulta philosophia* 1531 veröffentlichte. Es war auch die Zeit eines Knorr von Rosenroth (1631–1689), und in dieser Zeit ließ die Prinzessin Antonia von Württemberg in der kleinen Kirche von Teinach im Schwarzwald ihren kabbalistischen Triptychon aufstellen (1673).

Dieses Interesse vieler Christen an jüdischen magischen Praktiken hatte höchstwahrscheinlich zur Folge, daß sich ein neues und gestiegenes jüdisches Selbstwertgefühl entwickelte und die Juden auf ihre Fähigkeiten stolz wurden. Von diesem neuen jüdischen Selbstbewußtsein erfahren wir aus christlichen Angriffen auf die Juden und ihre Kabbala. Nehmen wir zum Beispiel André Cesalpin (1519–1603) und seine Äußerungen über die Kabbala in seiner *Investigation péripatétique des démons*: »Die Kabbala«, schrieb Cesalpin, »gilt als eine heilige Kunst zur Beschwörung der höheren Mächte. Ihr widmen sich vor allem die Hebräer, in dem Glauben, durch dieses Mittel habe Mose mit Gott gesprochen und Wunder gewirkt. Doch es steht nicht in unserer Gewalt, die göttlichen Mächte hervorzurufen.«³⁴

³³ Vgl. Karl E. Grözinger, »Jüdische Wundermänner in Deutschland«, S. 207; und ders., »Legenden aus dem Frankfurt des 18. Jahrhunderts – Umbrüche und Unruhen«, in: ders. (Hg.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 1997, S. 179–205.

³⁴ François Sécret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Mailand 1985, S. 301.

Ähnlich äußerte sich auch Caspar Peucer, Melanchthons Schwiegersohn (1525–1602): »Nach dem Vorbild der Pythagoräer und der Chaldäer haben die neuerlichen Rabbiner der Juden diese Arithmomantie ausgearbeitet, bei der sie sich der heiligen Namen des wahren Gottes, der guten Engel und der Namen des Teufels bedienen. Zu diesem Zweck haben sie zwei Geheimwissenschaften (Kabbala) entwickelt, [...] die heiligen Namen Gottes beschmutzend und schändend [...]«. ³⁵

In seiner Arbeit über die magische und neuplatonische Interpretation der Kabbala in der Renaissance gelangt Moshe Idel in bezug auf Yoḥanan Alemanno zur gleichen Einschätzung, wenn er sagt: »Alemannos Aufwertung des Elements der Magie scheint nicht nur das Resultat einer inneren Entwicklung der jüdischen Tradition gewesen zu sein, sondern auch das Produkt eines äußeren Einflusses, der Alemanno dazu brachte, die positive Einstellung der jüdischen Quellen gegenüber der Magie zu betonen. Meiner Ansicht nach handelte es sich bei diesem äußeren Einfluß um die neuplatonische Schule in Florenz.« ³⁶

Dies war, so glaube ich, das geistige Klima, in dem der bisher bescheidene und zurückhaltende Ba'al Schem seine jüdische Enklave verließ und die Szene des europäischen Magiers betrat.

3. Die Professionalisierung des Ba'al Schem

Im Gefolge dieser neuen Entwicklung scheint noch eine weitere Veränderung im Bild des Ba'al Schem eingetreten zu sein – eine Veränderung, die ich als Veränderung in Richtung Professionalisierung bezeichnen möchte, wie es auch Immanuel Etkes in seiner Arbeit über den Status der Magie und der Ba'ale Schemot in der aschkenasischen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts tat. ³⁷ In seinen beiden vorherigen Entwicklungsstadien war der aschkenasische Ba'al Schem ein charismatisches und spontan agierendes Individuum, das von den heiligen Namen Gebrauch machte. Ab dem 17. Jahrhundert ist zu beobachten, daß aus dem Ba'al Schem ein professioneller Heiler und Helfer wird, der ganz offensichtlich einen

³⁵ Ebd.

³⁶ Moshe Idel, »The Magical and Neoplatonic Interpretation of the Kabbalah in the Renaissance«, in: Bernard D. Cooperman (Hg.), *Jewish Thought in the 16th Century*, Cambridge, Mass., London 1983, S. 212.

³⁷ Vgl. Immanuel Etkes, »Meqomam shel ha-magiya u-va'ale ha-shem ba-ḥevra ha-ashkenazit be-mifne ha-me'ot ha-17-18« (Die Stellung der Magie und der Ba'ale Schemot in der aschkenasischen Gesellschaft Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts), in: *Zion* 60 (1996), S. 69–104, sowie seinen Beitrag in diesem Band.

Platz in der normalen Hierarchie der jüdischen Berufe wie etwa dem des Rabbi, des Kantors oder des Schächters einnimmt. Ein Anzeichen für diese Professionalisierung scheint die Tatsache zu sein, daß mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts eine verstärkte Publikation von in hebräischer Sprache gedruckten Büchern über Magie zu verzeichnen ist wie das *Shem tov katan* (Sulzbach 1706), das *Amtaḥat Binyamin* (Wilhermsdorf 1716), das *Toledot Adam* (Solkowo 1720) oder das *Mif'alot Elohim* (Solkowo 1724). Natürlich bedeutet das Erscheinen dieser Bücher im Druck nicht, daß sie erst in dieser Zeit geschrieben wurden. Die Existenz handgeschriebener Zauberbücher, die vom Meister zum Schüler weitergegeben wurden, ist uns aus zahlreichen Dokumenten bekannt. Dazu gehören die Gerichtsprotokolle über Hirsch Fränkel, den Rabbi von Ansbach, der 1713 von der fränkischen Obrigkeit wegen seiner kabbalistischen Aktivitäten zu einer lebenslänglichen Kerkerstrafe verurteilt wurde.³⁸ Solche handgeschriebenen Zauberbücher werden auch in den die Frankfurter Ba'al Schemot des 18. Jahrhunderts betreffenden Überlieferungen im *Sefer Ohel Avraham* erwähnt.³⁹

Von einem solchen professionellen Ba'al Schem berichtet das Buch *Ohel Avraham*⁴⁰:

»Als Rabbi Abraham noch in Janow weilte, pflegte er die verschiedenen Dörfer aufzusuchen, und alle Juden kamen und versammelten sich um ihn. Eines Tages, bevor er Janow verließ, fragte er Rabbi Joseph aus dem Dorf Osdak: Ich bitte dich, von mir ein handgeschriebenes Buch anzunehmen, das dir ermöglichen wird, zu helfen und [die Kranken] zu behandeln [...]. Rabbi Joseph nahm das Buch an, und es gelang ihm, vielen Menschen zu helfen. Später geriet das Buch in die Hände eines Gelehrten, der aber keinen Erfolg hatte. Später erhielt der Bruder dieses Gelehrten, der selbst kein Gelehrter war, dieses Buch, und er wiederum wirkte damit sehr erfolgreich [...].«⁴¹

Dieser und ähnliche Berichte belegen eindeutig die Existenz einer professionellen Tradition, die auf handgeschriebenen und von Hand zu Hand weitergegebenen

³⁸ Vgl. Gedalya Nigal, *Ba'al-Shem le-ma'asar 'olam goralo ha-tragi shel ha-rav Hirsch Frenql* (hebr. u. dt.), Ramat Gan 1993.

³⁹ Vgl. Karl E. Grözinger, »Legenden aus dem Frankfurt des 18. Jahrhunderts«, ders., »Jüdische Wunderabbiner – R. Nathan Adler und sein Kreis«, in: Julius Carlebach (Hg.), *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995, S. 151–163; ders., »Der Ba'al Schem von Michelstadt und die Frankfurter Kabbalisten«, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, Bodenheim 1996, S. 324–340.

⁴⁰ Pietrkov, Reprint Israel 1967/68.

⁴¹ *Ohel Avraham*, Bl. 10 b.26 a.

Zauberbüchern basierte – daher muß uns die wachsende Zahl gedruckter Zauberbücher, die mit Beginn des 18. Jahrhunderts auf den Markt kommen, nicht überraschen.

Es gibt noch ein anderes Anzeichen für diese neue Entwicklung eines professionellen Ba'al Schem. Im Jahr 1660 hatte ein kleines jiddisches *Majsebüchlein* die Druckerpresse verlassen, mit dem Titel *Majse Bichl schel ruech be-kirje kedoische Koretz* (*Erzählungen über einen Geist in der Heiligen Gemeinde von Koretz*).⁴² Dieses Büchlein, das von S. Zfatman-Biller wieder veröffentlicht wurde, ist die poetische Version eines Berichtes über einen Exorzismus. Nichtpoetische Berichte über Exorzismen kamen in der jüdischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert auf und sind unlängst von Gedalya Nigal in einem Band gesammelt worden.⁴³ Die ursprünglich in Prag gedruckte poetische Version erzählt von einer armen Jungfrau, die von einem bösen Geist geplagt wurde. Als sie es nicht mehr aushalten konnte, »hobn si geschickt noch den Rabe Abru'em Ba'al Schem [...], den er is mesugel gewen zu selche injonem« (»schickten sie nach dem Rabbi Abraham Ba'al Schem, denn er war ein Spezialist in diesen Dingen«).

Und als dieser Ba'al Schem bei seinem Exorzismusversuch keinen Erfolg hat, bringen die Mitglieder der Gemeinde die Jungfrau zu anderen Ba'ale Schemot:

»Und as der oilem hot die tzore ojf der besile gesehn,
do hobn sei ton le kirje kedoische Lubertov gehn
dortn hobn di Baale Schemes ir arbet
geton mit tehoire zu fartreibn dem ruech vun der neschume tehoire [...]«
(»Und als die Leute die Not der jungfräulichen Maid sahen, gingen sie zur Heiligen Gemeinde von Lubertov, wo die Ba'ale Schemot ihre Arbeit in Reinheit verrichteten, um den Geist aus der reinen Seele herauszutreiben.«)⁴⁴

Diese poetische Erzählung in jiddischer Sprache scheint anzuzeigen, daß man sich in Fällen, wo Menschen an psychischen und physischen Gesundheitsproblemen litten, an den nächsten Ba'al Schem wandte, auf dieselbe Weise, wie wir heute gewohnt sind, einen Arzt aufzusuchen.

Außer dieser Erzählung im *Majse Bichl* verfügen wir auch noch über andere signifikante Belege für diese Professionalisierung des Ba'al Schem. Das wichtigste Zeugnis stammt von Pinchas Elija Horwitz (1765–1821), einem begeisterten und einflußreichen Verehrer der profanen Wissenschaften. In seiner Enzyklopädie der

⁴² S. Zfatman-Biller, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 2 (1982).

⁴³ Vgl. Gedalya Nigal, *Dybbuk Tales in Jewish Literature* (hebr.), Jerusalem 1994.

⁴⁴ S. Zfatman-Biller, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 2 (1982), S. 40.

Wissenschaften, dem *Sefer ha-Berit*, macht er sich in einer längeren, dem Ba'al Schem gewidmeten Passage über die ungebildeten Juden lustig, die in Fällen einer geistigen Störung zu einem Zauberer oder einem Ba'al Schem gehen und ihn um Hilfe bitten, statt einen normalen Arzt zu konsultieren. Aber nach seiner Attacke gegen den Ba'al Schem fährt Pinchas Horwitz fort: »Es gibt jedoch auch Fälle, wo sich ein böser Geist an ihn [den Patienten] klammert [...]. In diesem Falle braucht er wirklich einen Ba'al Schem.« Nun zählt der Autor Zeichen auf, die von solch einer wirklichen Besessenheit zeugen wie die Kenntnis von Dingen, von denen der Patient nichts wissen konnte etc., und fährt dann fort: »Einen solchen Fall sollte man zu einem Ba'al Schem bringen, der ein Experte ist und dessen Amulette erprobt sind [...], und wenn der Patient zu einem Ba'al Schem kommt [...], der die heiligen Namen kennt, dann wird dieser den Geist mittels der Namen aus ihm vertreiben, denn ihn plagt unzweifelhaft ein böser Geist.«⁴⁵

Ein Ba'al Schem war daher, allgemein gesprochen, in der damaligen jüdischen Gesellschaft eine ebenso geachtete Person, wie es heute ein Arzt ist. Moshe Rosman hat in seinem Buch über den Begründer des osteuropäischen Chassidismus nachgewiesen, daß Israel Ba'al Schem ein Ba'al Schem dieses Typs war, an den sich Juden und Christen gleichermaßen bei Krankheit und allen Arten von Not wandten. Er war daher in Miedzybórz eine geachtete Person und lebte dort offenbar auf Kosten der Gemeinde in einem den Juden dieser Stadt gehörenden Haus. Das heißt, er nahm dort seinen Wohnsitz unter Umständen, wie kleine Städte und Dörfer sie in unseren Tagen Medizinern anbieten, damit sie sich als Arzt des Ortes niederlassen und die Kranken versorgen.

4. Der lurianisch-kabbalistische Typus des Ba'al Schem

Die professionelle Einstellung gegenüber der Tätigkeit des Ba'al Schem hatte fortan Bestand, solange der europäische Typus des Ba'al Schem existierte. Doch erfuhr er während der folgenden Zeit auch eine neue Interpretation und eine erneute Transformation, ein Prozeß, der offenbar im 18. Jahrhundert einsetzte. Oder vielleicht sollte man richtiger sagen, daß dem alten Ba'al Schem professionellen Typs aufgrund einer vollkommen neuen Weltanschauung ein neuer Aufgabenbereich zufiel. Während der professionelle Ba'al Schem auf die materiellen Probleme dieser Welt, wie Krankheit, körperliches und materielles Leid, ausgerichtet war, sind die neuen Aufgaben spiritueller Art und beschäftigen sich mit Sünde und Sühne.

⁴⁵ *Sefer ha-Berit*, Jerusalem 1990, S. 293f. Vgl. auch G. Nigal, *Dybbuk Tales*, S. 268, und David B. Ruderman, *Kabbalah, Magic and Science*, Cambridge, Mass., London 1988, S. 56.

Auf diesen transformierten Typus des Ba'al Schem stoßen wir in den Erzählungen über Rabbi Abraham Abusch aus Lissa und R. Nathan Adler, die beide in Frankfurt am Main lebten. In der gleichen Zeit begegnen wir diesem gewandelten Ba'al Schem auch in der Person des Israel ben Elieser Ba'al Schem Tov aus Miedzybórz. Dieser Wandlungsprozeß ging auf die Lehren der lurianischen Kabbala zurück, besonders auf ihre populäre Form, wie sie in dem Moralschrifttum verbreitet wurde, das in verschiedenen Ländern eine große Leserschaft fand – Bücher wie *Kav ha-Yashar*, das zuerst 1705 in Frankfurt in einer zweisprachigen Ausgabe auf Hebräisch und Jiddisch gedruckt wurde. Nach dieser neuen Weltanschauung sind die Hauptprobleme des Menschen nicht mehr körperlicher oder materieller, sondern spiritueller Art. Die Gefahren, die nunmehr die Menschen bedrohen, sind Gefahren für die Seele, die während ihres Erdenwallens von ständigen Versuchungen heimgesucht wird, die ihre spirituelle Reinheit bedrohen. Diese veränderte Situation verlangt nach einem neuen Helfer-Typus, einem Erlöser.

Betrachten wir zum Beispiel die folgende kurze Homilie aus dem *Kav ha-Yashar*:

»Jona, der das Schiff bestieg, ist ein Beispiel und Gleichnis für die menschliche Seele, die in den Körper des Menschen herabgestiegen ist. Und der Mensch in dieser Welt ist einem Schiff vergleichbar, das mitten auf dem Meer treibt, von Gefahren bedroht. Er wird in dieser Welt von vielen schweren Schicksalsschlägen und Nöten heimgesucht, gleich einem Schiff. Und Gott hat viele Boten und Ankläger, die täglich im himmlischen Gericht über den Menschen wegen seiner Sünden richten. Aber die Menschen scheren sich nicht darum. Sie häufen Sünden auf Sünden und glauben, daß sie nicht gerichtet werden. Als ob der Himmel, Gott behüte, all ihre bösen Taten nicht erkennen [und in Erinnerung behalten] würde.«⁴⁶

Ein wesentlicher Punkt dieser neuen Beschreibung der *conditio humana* ist, daß der Grund für die menschliche Sünde in der Unreinheit gesehen wird, die überall lauert und von der der Mensch wie von Staub und Schmutz allerorten umgeben ist, so daß sie ihn jederzeit infizieren kann. Die Sünde wird nahezu als etwas Materielles begriffen, und doch erkennt der Mensch sie für gewöhnlich nicht und schwebt daher stets in großer Gefahr:

»Du sollst wissen, daß jede Sünde einen Grund hat, die den Menschen veranlaßt, sie zu begehen. So gibt es eine Ursache, die Männer zu der Sünde verleitet, nach Frauen zu schauen, die ihnen verboten sind. Die erste Ursache ist, wenn ein

⁴⁶ *Kav ha-Yashar*, Lemberg o. J., Kap. 39.

Mann auf unreine Dinge blickt und sich an ihnen erfreut [...]. Und indem er diese Dinge ansieht, zieht er den Geist der Unreinheit, der an ihnen haftet, auf sich selbst. Und dies veranlaßt ihn später, noch schlimmere Dinge zu betrachten, und dies läßt ihn straucheln. Deshalb rieten die Weisen, seligen Angedenkens, den Männern, ihre Frauen an den Tagen ihrer Menstruation nicht einmal anzusehen. Denn an diesen Tagen ist die Frau vom Geist der menstruellen Unreinheit behaftet. Und indem ihr Ehemann sie ansieht, zieht er die Unreinheit auf sich selbst, und sie befällt dann seine Augen. Der Beweis dafür ist: Wenn eine Frau, die ihre Monatsblutung hat, in einen neuen Spiegel blickt, dann besudelt ihr Blick den Spiegel mit einem Fleck, den niemand jemals mehr entfernen kann.«⁴⁷

Mit der Popularisierung dieser Literatur scheint sich die Wertehierarchie in der jüdischen Bevölkerung von der materiellen Welt auf den spirituellen Bereich verlagert zu haben. Natürlich bestanden die alten Probleme des Alltagslebens, wie etwa Krankheit, Armut und Unfreiheit, noch immer und mit ihnen auch das Bedürfnis nach einem Ba'al Schem, der in diesen Kummernissen Hilfe bot. Aber in der vom Aufkommen der lurianischen Theologie verursachten neuen Zeit entwickelte sich anscheinend ein öffentliches Bewußtsein von der Sündhaftigkeit und moralischen Unvollkommenheit des Menschen, das jenem Geist verwandt war, aus dem einige Jahrhunderte zuvor das *Sefer Ḥasidim* geschrieben worden war. Nun, im 18. Jahrhundert, erweiterten die Ba'ale Schemot von Frankfurt und Miedzybórz ihr Tätigkeitsfeld auch auf den spirituellen Bereich. Die Ba'ale Schemot deckten nun die Sünden, die rituelle Unreinheit und die moralischen Verfehlungen ihrer jüdischen Mitbürger auf. Als Beispiel mag folgende kurze Erzählung aus den *Shivḥe ha-Besht* dienen, der Sammlung von Legenden über den Begründer des Chassidismus: »Eine ähnliche Geschichte hörte ich von R. Elimelech: Eines Tages kam er zu seinem Nachbarn, einem Goldschmied. Dort sah er einen Ring. Er nahm ihn in die Hand, doch kaum hatte er ihn angefaßt, warf er ihn wieder weg und rief: ›Dieser Ring wurde von Zinsesgeld gekauft!‹ Der Goldschmied forschte nach und fand, es war die Wahrheit!«⁴⁸

Der Ba'al Schem dieses neuesten Typs war ein moralischer Rigorist, ein Prophet, der die verborgenen Sünden und Zustände ritueller Unreinheit seiner Brüder und Schwestern enthüllte und ihnen Strafen auferlegte, um in erster Linie ihre moralischen Krankheiten und Leiden zu heilen. Mit anderen Worten, der Ba'al Schem

⁴⁷ Ebd., Kap. 2.

⁴⁸ *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov, Shivche ha-Besht*, Nr. H 170, Bd. 1, S. 148; vgl. auch Nr. J 191, Bd. 2, S. 166.

hat nun wieder neue charismatische und spirituelle Kräfte erworben und Aufgaben übernommen.⁴⁹

Unter den Auspizien der lurianischen Kabbala erfuhr die Figur des Ba'al Schem also eine erneute und bisher nicht bekannte Interpretation, der professionelle Ba'al Schem erwarb neue, zusätzliche Qualifikationen, die seiner früheren diesseits-bezogenen Ausrichtung, den Menschen in ihrer materiellen Not zu helfen, recht eigentlich widersprachen. Denn die Tätigkeit eines Ba'al Schem lurianisch-kabbalistischen Typs ist nicht auf materielle, sondern nur auf spirituelle Bedürfnisse gerichtet. Die Vermischung dieser beiden Traditionen war möglich, weil die alte Ideologie von den einen Ba'al Schem ausmachenden Fähigkeiten und die lurianische Kabbala eine anthropologisch-theologische Doktrin gemeinsam hatten, nämlich den Glauben an die sowohl auf der göttlichen als auch auf der menschlichen Ebene wirkende Macht der *shemot*, der heiligen Namen.

Es sollte jedoch erwähnt werden, daß diese neue lurianische Interpretation der Ba'al Schem Figur auch dazu führte, daß der technische Gebrauch der heiligen Namen in den Fällen, wo der Ba'al Schem neuen Typs sich auf dem traditionellen professionellen Gebiet betätigte und seinen Klienten bei ihren Alltagsproblemen half, aufgegeben wurde und die heiligen Namen insofern an Wert verloren. In den Erzählungen über den Renaissancetypus des Ba'al Schem lautet die typischste und am meisten wiederholte Formel: »und er sprach den Namen«. Nun, in seiner lurianischen Phase, verwendet der Ba'al Schem zunehmend andere Mittel wie das Lesen heiliger Texte (besonders des *Zohar*), das Gebet und schließlich auch das Eintauchen in das rituelle Bad, die Mikwe. Ein Zeichen dafür, daß man von dem magischen Namen immer weniger technischen Gebrauch machte, ist das Phänomen, daß der Ba'al Schem nun bei seinen Amuletten nicht mehr die Namen Gottes oder der Engel verwendete, sondern – wie es von R. Naftali Kohen aus Frankfurt⁵⁰ ebenso erzählt wird wie von Israel ben Elieser aus Miedzybórz⁵¹ – seinen eigenen privaten Namen als Machtmittel gebrauchte. Es scheint, daß sich die Macht eines Ba'al Schem von nun an aus der individuellen Kraft seiner außergewöhnlichen Persönlichkeit speist statt aus der technischen und externen göttlichen Macht der heiligen

⁴⁹ Vgl. auch Karl E. Grözinger, »Ba'al Schem oder Ba'al Chason, Wunderdoktor oder Charismatiker. Zur frühen Legendenbildung um den Stifter des Chassidismus«, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 6 (1978), S. 71–90, in dem ich die Vermischung dieser beiden Traditionen erörtere.

⁵⁰ Vgl. *Ohel Avraham*, S. 51.

⁵¹ Vgl. Karl E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala*, Frankfurt/M. 1992, S. 179 (1994, S. 155). Dieses Phänomen wird auch diskutiert bei Moshe Idel, »Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism«, in: J. Neusner, E. S. Frerichs u. P. V. McCracken Flesher (Hg.), *Religion, Science, and Magic*, a. a. O., S. 100–106.

Namen. Dies paßt offensichtlich besser zu dem neuen Tätigkeitsfeld dieses Ba'al Schem lurianischen Typs, der hauptsächlich bestrebt ist, Menschen von ihren Sünden und ihrer rituellen Unreinheit zu »heilen«.

5. Der psychagogische Typus des Ba'al Schem

Der Ba'al Schem begann sich in Osteuropa infolge des Einflusses der lurianischen Kabbala noch auf einem weiteren Feld zu betätigen. Diese Art der Tätigkeit hat einen messianischen Beigeschmack und ist noch weiter vom traditionellen Typus des Ba'al Schem entfernt, dessen Ziel es war, den Menschen dabei zu helfen, ihr Leben in dieser Welt zu bewältigen und zu meistern. Im Gegensatz zu diesem weltlichen Helfer verfolgt der Ba'al Schem psychagogischen Typs das Ziel, den Seelen zu helfen, das diesseitige Leben zu verlassen, sicher in den Garten Eden zu gelangen und von der Seelenwanderung erlöst zu werden. Dem ersten Hinweis auf diesen neuen Tätigkeitstyp eines jüdischen Erlösers begegnen wir in den Legenden über Isaak Luria, den Begründer der nach ihm benannten Kabbala.⁵² In den Erzählungen über den Ba'al Schem Tov von Miedzybórz ist dieser neuen Betätigungsweise breiter Raum gewidmet. In ihrem Brennpunkt steht das Wissen um die Seelenwanderung bei Menschen, Tieren und Mineralien. Den Ba'al Schem dieses Typs können wir getrost einen messianischen Psychagogen nennen, da er einerseits die menschlichen Schicksale zu deuten weiß, indem er auf Ereignisse, Sünden und Verstrickungen der Seelen in ihrer früheren Inkarnation verweist und damit gegenwärtige Leiden der Menschen erklärt (all dies erinnert an die indische Lehre vom Karma), und andererseits weiß, wie er Seelen mittels heiliger Worte oder Namen oder durch Bußübungen, die er den noch immer der Seelenwanderung unterworfenen Sündern auferlegt, von ihrer Wanderschaft, dem *gilgul*, erlösen kann.⁵³

6. Der Advokatentypus des Ba'al Schem

Ein anderer Typus ist der des Fürsprechers der Menschen vor dem himmlischen Gericht.⁵⁴ Dieser Typus, den offenbar Israel ben Elieser Ba'al Schem Tov selbst entwickelte⁵⁵, ist wieder ein Helfer in allen Fällen materieller Not und hängt insofern

⁵² Vgl. *Sefer Toledot ha-Ari*, hg. von M. Benayahu, Jerusalem 1967.

⁵³ Für eine detailliertere Erörterung dazu verweise ich auf das Kapitel »Tiergeschichten« in meinem Buch über *Kafka und die Kabbala*, vgl. Anm. 51.

⁵⁴ Dieser Typus ist ebenfalls detailliert in *Kafka und die Kabbala* geschildert.

⁵⁵ Vgl. Immanuel Etkes, »Ha-besht ke-mistiqan u-va'al besora be-'avodat ha-shem« (Der Ba'al Schem Tov als Mystiker und Botschaftsverkürer im Dienste Gottes), in: *Zion* 61 (1996), S. 421–454, sowie seinen Beitrag in diesem Band.

mit dem professionellen Typus zusammen, dem er eigentlich auch zuzurechnen ist. Doch zwischen diesem neuen Typus und dem Ba'al Schem des Renaissancetyps sowie des älteren professionellen Typs besteht ein wesentlicher Unterschied, denn der Ba'al Schem des Advokatentypus hilft nicht, indem er heilige Namen ausspricht. Statt dessen steigt er zu den himmlischen Palästen empor, um dort vor den verschiedenen himmlischen Gerichten zugunsten der leidenden Menschen zu plädieren. Er tut dies, weil er glaubt, daß alles Leid und alle materielle Not die Folge himmlischer Urteilsprüche ist, die er durch seine Fürsprache zu ändern versucht.⁵⁶

Der Ba'al Schem-Advokat kann jedoch bei den himmlischen Gerichten nicht nur Fürsprache einlegen, indem er in den Himmel aufsteigt, sondern er vermag dies auch von der Erde aus zu tun, wie zum Beispiel in einem Fall wie dem folgenden. In dieser Erzählung geht es um eine fromme Frau, die den Ba'al Schem Tov um Hilfe für einen Ehebrecher bittet:

»Gegen Abend kam die fromme Rivele erneut zum Bescht und sagte: ›Es gibt da einen sterbenskranken Arzt, betet für ihn, daß er am Leben bleibt, es ist gefährlich!‹ Er erwiderte: ›Was tut's, es ist dann halt ein Ehebrecher weniger auf dieser Welt!‹

›Wer sagt, daß er wirklich ein Ehebrecher ist?‹, entgegnete die Frau. Er fragte die Leute, die um ihn standen: ›Ist es die Wahrheit, was ich sage?‹ ›Ja, die Wahrheit‹, gaben sie ihm recht. Allein, sie ließ nicht ab und hielt dagegen: ›Erstens haben sie es nicht gesehen wie ›wenn man den Schminkstift in das Schminkrohr steckt.‹⁵⁷ Und außerdem kennt er die Gesetze nicht und weiß nicht um die Schwere dieser Schuld. Denn hätte er's gewußt, hätte er nicht gesündigt.‹⁵⁸

Der Bescht aber hatte in Wahrheit die Anklage gegen den Kranken im Himmel wohl gehört und wiederholte sie nun vor der Frau, damit sie ihn verteidige. Und

⁵⁶ Für einige entsprechende Erzählungen vgl. auch K. E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala*.

⁵⁷ Nach dem hier aus dem *Talmud* (*bMakkot* 7a; *bBava Metzi'a* 91a) zitierten Grundsatz haben R. 'Aqiva und R. Tarfon bei Prozessen über Inzestverbrechen, die nach dem biblischen Gebot mit dem Tode bestraft werden sollen (Lev 20; vgl. Kap. 18), das Todesurteil dadurch verhindert, daß sie die Zeugenaussagen erst dann gelten ließen, wenn die Zeugen das Geschlechtsvergehen so gesehen hatten, wie man den Schminkstift im Schminkrohr verschwinden sieht. Vgl. noch Maimonides, *Yad*, »Hilkhot issure bi'a«, I, 19.

⁵⁸ Das jüdische Strafrecht setzt bei einer Verurteilung wissentliche Kenntnis des Verbotes und der angedrohten Strafe voraus. Vgl. *The Principles of Jewish Law*, hg. v. Menachem Elon, Jerusalem 1975, S. 473, = *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Bd. 13, Art. »Penal Law« von H. Cohen; vgl. Maimonides, *Yad*, »Hilkhot issure bi'a«, I, 1–3.

wirklich wurde ihre Verteidigungsrede oben im Himmel angenommen, und der Arzt genas von seiner Krankheit.«⁵⁹

Der Ba'al Schem Tov des älteren professionellen Typs würde in einem Krankheitsfall zu allen Arten von Namen und Amuletten gegriffen haben, hier hingegen werden diese Mittel zum Teil ersetzt durch den Topos einer Gerichtsverhandlung mit Anklage und Verteidigung. Diese neue Interpretation der Fähigkeiten eines Ba'al Schem durch den Bescht (Ba'al Schem Tov) verdankt sich offenbar der Tatsache, daß der Bescht ein Mystiker war, der einen häufigen oder ständigen Kontakt mit der göttlichen Welt propagierte und selbst realisierte. Das eine Mittel, um dies zu erreichen, war der Aufstieg in den Himmel, das andere die *devequt*, das Haften am Göttlichen, das der Bescht verwirklichte, indem er sich meditativ mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets verband.⁶⁰

7. Die vollständige Trennung zwischen der professionellen Tätigkeit eines Ba'al Schem und seiner persönlichen Weltanschauung

Wenn wir nun zur letzten Phase des aschkenasischen Ba'al Schem kommen, die genauer eigentlich nur mehr sein Abgesang ist, dann sehen wir, daß die im 19. Jahrhundert aufkommende neue Ideologie und Weltanschauung nicht mehr geeignet war, dem Ba'al Schem eine zusätzliche neue Dimension und Deutung zu verleihen. Die Legenden um den letzten bekannten aschkenasischen Ba'al Schem, Sekel Löb Wormser aus Michelstadt (1768–1847)⁶¹, präsentieren dem Leser ein ziemlich verwirrendes Bild. Wir finden da zum einen die Wundergeschichten, die wir bei dieser literarischen Gattung erwarten, Geschichten über Hilfe und Heilung von Juden, über ihre Verteidigung und Rettung mittels der übernatürlichen Kräfte des Ba'al Schem. Aber zur gleichen Zeit läßt uns der Autor der Legenden um den Ba'al Schem von Michelstadt wissen, daß der Michelstädter Ba'al Schem jedermann mit seiner

⁵⁹ *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov, Schivche ha-Bescht*, a. a. O., H 118, S. 105.

⁶⁰ Vgl. I. Etkes, »Ha-besht ke-mistiqa«.

⁶¹ Über ihn vgl. vorläufig K. E. Grözinger, »Der Ba'al Schem von Michelstadt und die Frankfurter Kabbalisten«, a. a. O.; ders., »Zwischen Wunder und Wissenschaft – der Ba'al Schem von Michelstadt«, in: *Frankfurter Jüdische Nachrichten*, Sept. 1997; ders., »Seckel Löw Wormser – der Ba'al Schem von Michelstadt. Zum 150sten Tage seines Todes«, in: *Aschkenas* 10,1 (2000) u. M. Hildesheimer, »Tora we-ḥokhma, demuto ha-historit shel Rabbi Leib Wormser« (Ba'al Schem mi-Michelstadt), in: *Divre ha-Aqademia ha-America'it le-Madda'e ha-Yahadut* 53, Jerusalem 1966/67, S. 7–28.

profunden Kenntnis von Leibniz, Kant, Schelling und anderen klassischen Philosophen überraschte und mit seinem Wissen all jene beeindruckte, die ihre Abkehr von der Religion ihrer Väter dadurch beweisen wollten, daß sie mit ihrer modernen Bildung prahlten.⁶²

Und in der Tat sind die Tagebücher des Sekel Löb Wormser⁶³ voll von Notizen über die moderne Erziehung und die modernen Wissenschaften und Philosophien, und er zitiert häufig theologische und allgemeine Enzyklopädien, ebenso wie Werke von Historikern der Bibelforschung, der Religion, der Philologie und der Philosophie. Bei der Lektüre dieser hochgebildeten Tagebücher, käme man niemals auf den Gedanken, daß ihr Autor ein Ba'al Schem war, denn diese Tagebücher sind Zeugnisse eines Juden, der die traditionelle jüdische Gelehrsamkeit und das traditionelle Weltbild aufgegeben hat. Sie zeigen uns einen Menschen, der sein Vertrauen auf die allgemeine Erziehung und Bildung und auf die Macht der menschlichen Vernunft setzt, im Einklang mit dem Geist des Zeitalters der Aufklärung.

Andere Tagebücher von Sekel Löb Wormser könnte man jedoch als Geschäftsberichte eines professionellen Ba'al Schem bezeichnen. In diesen zusätzlichen Tagebüchern liefert Sekel Wormser einen kompletten Bericht über seine Tätigkeit als Wunderheiler, nennt Namen und Wohnort seiner Kunden ebenso wie die von ihm verschriebenen Heilmittel und die in Rechnung gestellten und eingenommenen Geldbeträge.⁶⁴ Beim Lesen dieser unterschiedlichen Tagebücher hat man das Gefühl, als hätte man es mit zwei vollkommen verschiedenen Personen zu tun. In diesen Geschäftsberichten finden sich allerdings keine kabbalistischen Reflexionen über den Gebrauch der heiligen Namen. Das Heilmittel, das Wormser am meisten gebraucht, ist das Lesen der täglichen Abschnitte aus der Bibel und dem Talmud, und es gibt nur sehr wenige Beispiele, wo er traditionellere magische Mittel verwendet. Doch man stößt in diesen Geschäftsberichten auf ein seltsames Phänomen: Sekel Wormser erwähnt Amulette mit keinem Wort, doch auf fast jeder Seite ist verzeichnet, daß er einem Kunden eine *qabbala tova* geschickt hat. In den meisten Fällen läßt sich dies als eine Quittung für erhaltene Bezahlung übersetzen, doch macht eine genauere Prüfung dieser Quittungen deutlich, daß eine solche *qabbala*, gewöhnlich ein technischer Begriff im Geschäftsleben, offensichtlich dem gleichen Zweck diene wie das traditionelle Amulett. Aber unser letzter Ba'al Schem wagte

⁶² Vgl. Judaeus (= Herz Naftali Ehrmann), *Der Baalschem von Michelstadt*, Frankfurt/M. 1907 (Reprint Basel 1982), S. 141.

⁶³ Die Manuskripte befinden sich im Zentralarchiv für die Geschichte des jüdischen Volkes, HM 1049 A. B. C., 1050 A. B. C.

⁶⁴ Vgl. die Zitate in meinem Aufsatz »Der Ba'al Schem von Michelstadt und die Frankfurter Kabbalisten«, a. a. O.

anscheinend nicht, dieses klassische professionelle Instrument bei seinem traditionellen Namen zu nennen, ganz im Gegensatz zu der Legendenbildung um ihn, die freimütig zugibt, daß der Ba'al Schem von Michelstadt Amulette verteilte. Also wollte dieser letzte Ba'al Schem seine Amulette nicht, wie jeder von ihm erwartet hätte, als solche bezeichnen, sondern nannte sie einfach »gute Quittung«. Das heißt, er praktizierte einen Beruf, den er selbst nicht mit seinem gebräuchlichen Namen bezeichnen wollte, während Herz Naftali Ehrmann, der Autor der Legenden um Wormser, diese traditionelle Berufsbezeichnung ganz selbstverständlich gebrauchte. Der Geist dieses letzten, im September 1847 verstorbenen Ba'al Schem in Deutschland, scheint daher in ideologischer Hinsicht gespalten gewesen zu sein. Auf der einen Seite verdiente er seinen Lebensunterhalt in einem Beruf, der zur magischen Tradition gehörte, und auf der anderen Seite strebte er nach modernem und aufgeklärtem Wissen. Daher war Sekel Wormser weder der geeignete Mann noch hatte er die geeignete Theologie oder Weltanschauung, um die ehrwürdige Tradition des aschkenasischen Ba'al Schem mit neuem Sinn erfüllen zu können. Daher fand die Tradition des aschkenasischen Ba'al Schem in der Person des aufgeklärten Sekel Wormser zwangsläufig ihr Ende.

Doch wie ich zu Beginn erwähnte, werden die traditionellen Tätigkeiten des Ba'al Schem in Ländern außerhalb Europas, zum Beispiel in Israel oder in den USA oder an anderen Orten, wo traditionsverhaftetere jüdische Gemeinden leben, noch immer ausgeübt. Abschließend ist es wert zu erwähnen, daß auf die Gräber des Ba'al Schem von Michelstadt oder des Ba'al Schem Tov oder des Rabbi Nachman von Bratzlaw oder auf die Gräber heiliger Männer in Be'er Scheva, der israelischen Stadt im Negev, selbst heutzutage noch die sogenannten Quittel, kleine Bittbriefe an den Ba'al Schem gelegt werden, in denen die Menschen um Hilfe nachsuchen. Aber wichtiger noch ist die Tatsache, daß die chassidischen Rebbes von Anbeginn bis in unsere Zeit stets ungebrochen als Ba'ale Schemot tätig waren und in sich stets zwei oder mehr der hier dargestellten Typen vereinigten, wie man selbst noch aus J. R. Mintz' Beschreibung der Chassidim in der Neuen Welt erfahren kann.⁶⁵

⁶⁵ Vgl. J. R. Mintz, *Hasidic People. A Place in the New World*, Cambridge, Mass., London 1992.