

Daniel Krochmalnik¹

Psalmengebrauch im Chassidismus (I)

Für Muli

Außer dem liturgischen Gebrauch der Psalmen kennt die jüdische Tradition noch etliche andere Verwendungen der Psalmen, so den magischen Gebrauch, die sogenannten *Psalmenverwendungen* (*Schimmusche Tehillim*), die im gleichnamigen *Sefer Schimmusch Tehillim* überliefert sind, das in frommen Kreisen bis heute benutzt wird.²

In den gängigen Gebetbüchern sind davon die Krankenpsalmen – ohne magische Handlungsanweisungen – übriggeblieben.³ Fernsehzuschauer ist dieser Psalmengebrauch aus der Netflix-Serie *Shtisel* bekannt (3. Staffel, 7. Episode). Eine Vorstellung vom medizinischen Gebrauch der Psalmen vermittelt die Liste der Indikationen, die auf den gelehrten Jerusalemer Kabbalisten, R. Chaim Josef David Asulai, genannt Chid'a (1724–1806) zurückgeht und die den Psalmen in den handelsüblichen Taschenpsaltern vorangestellt werden. Danach hilft zum Beispiel der 105. Psalm beim vierten Malariarückfall, der 106. beim dritten und der 107. bei einer hartnäckig andauernden Malariainfektion (*LeQadachat Tmidit*). Wie man bloß darauf gekommen ist, dass diese Dankgebete einen Wirkstoff gegen Malaria enthalten könnten? In den drei Psalmen ist von der Errettung aus Ägypten, dem *Land Chams* die Rede (105,23; 106,22), oder wenigstens aus dem dünnen Land (*Erez Zija*, 107,35). Das Wort *Chom* bedeutet aber auch: Wärme, Hitze, Fieber. *Quod erat demonstrandum!*

Für einen modernen Leser klingt dieser Psalmengebrauch nach purem Aberglauben, doch er widerspricht dem Ursprung und Wesen der Psalmen nicht. Wie Claus Westermann gezeigt hat, entwickelt sich der Psalm aus kurzen Gottesanrufungen, Stoßbeten, die sich im liturgischen

Psalm auch erhalten haben. Er ist also aus einer primär spontanen situationsgebundenen Reaktion aus dem Geschehenszusammenhang zu verstehen; Klage und Lob sind natürliche Daseinsäußerungen ehe sie zu kultischen Bitt- und Dankformeln und zu einem theologischen Gedankenzusammenhang werden.⁴ Es ist also denkbar, dass der Psalm, der aus konkreten Notsituationen entstanden ist, auch auf konkrete Notsituationen antwortet.

Beipackzettel zum Psalter

- 1 Zur Verhütung einer Fehlgeburt
Bei Seekrankheit
- 2 Für Kopf- und Schulterschmerzen
- 3 Gut für jedes Problem
- 4 Gut für jedes Problem
- 5 Wider den bösen Geist
- 6 Gegen Augenleiden
- 7 Den Feind in die Flucht zu schlagen
- 8 Um Gefallen zu finden
- 9 Für einen kranken Knaben
- 10 Wer Feinde hat
- 11 Die Feinde zu vernichten
- 12 Bei Schwäche
- 13 Einem unnatürlichen Tod entrinnen
- 14 Bei Angststörung
- 15 Einen Dämon zu töten
- 16 Einen Dieb zu entlarven
- 17 Für unterwegs
- 18 Rettung vor Herrschern
- 19 Weisheit zu erlangen
- 20 Für ein günstiges Gerichtsurteil
- 21 Auf den Weg zum Machthaber
- 22 Gegen jeglichen Kummer

1 Dr. Dr. h.c. Daniel Krochmalnik ist Rabbiner und Professor emeritus im Fach Jüdische Religion und Philosophie an der Universität Potsdam.

2 Rebiger, Bill (Hg.) (2010): *Sefer Shimmush Tehillim*. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen, Tübingen. Zu den Nachdrucken der editio princeps, Sabbioneta 1551 bis heute, ebd. S. 13.

3 Ps 20; 6; 9; 13; 16; 17; 18; 22; 23; 28; 30; 31; 32; 33; 37; 38; 39; 41; 49; 55; 56; 69; 86; 88; 89; 90; 91; 102; 103; 104; 107; 116; 118.

142.143.148 und die Namens-Akrosticha aus 119. Interessant ist die große Schnittmenge dieser Psalmengruppe mit den in der Psalmenforschung sogenannten »Klagepsalmen des Einzelnen«: Ps 3-17 (außer 8; 9; 15); 22-28 (außer 24); 35-43 (außer 37); 51-64 (außer 60), die sonst im öffentlichen Gottesdienst keine

- 23 Bei einem Traumrätsel
 24 Hochwasserhilfe
 25 In jeder Not
 26 In Not und Gefahr
 27 Gegen wilde Tiere
 28 Zur Gebetsannahme
 29 Wider den bösen Geist
 30 Gegen jegliches Übel
 31 Gegen das böse Auge (*Ajin HaR'a*)
 32 Um Gnade zu erbitten
 33 Für eine Frau, deren Söhne verstorben sind
 34 Unterwegs
 35 Wenn sich deine Gegner erheben
 36 Um die Bösen zu vernichten
 37 Bei Mietgeschäften
 38 Gegen schlechte Ratschläge
 39 Beim Fasten
 40 Rettung vor einem bösen Geist.
 41 Gegen Arbeitslosigkeit
 42 Für den Hausbau
 43 Dasselbe
 44 Zur Errettung vor dem Feind
 45 Wer eine böse Frau hat
 46 Wenn ein Mann seine Frau hasst
 47 Um Buße zu tun
 48 Um seinen Feinden Angst einzujagen
 49 Bei Fieber
 50 Zur Rettung vor Räubern
 51 Bei Verunreinigung durch Hurerei
 52 Zur Entfernung von der bösen Zunge
 (*Laschon HaR'a*)
 53 Um deine Feinde zu ängstigen
 54 Um sich bei deinen Feinden zu rächen
 55 Bei allen Übeln
 56 Wer in Ketten gelegt wurde
 57 Für den Erfolg
 58 Gegen bissigen Hund
 59 Wider den bösen Trieb (*Jezer HaR'a*)
 60 Auf dem Kriegspfad
 61 Gegen Klaustrophobie
 62 Zu sagen nach dem Nachmittags- und
 Abendgebet
 63 Für den geschäftlichen Erfolg
 64 Bei einer Flussüberquerung
 65 Wenn man etwas von einem anderen will
 66 Für einen Besessenen
 67 Gegen Dauerfieber
 68 Wider dem bösen Geist
 69 Für einen Lüstling und Wüstling
 70 Im Kriege
 71 Um Gefallen zu finden
 72 Um Gunst und Erbarmen zu finden
 73 Gegen Angststörung
 74 Wenn Du Feinde hast
 75 Depressivum bei Megalomanie
 76 Wasser- und Feuerschutz
 77 Antidepressivum bei Melancholie
 78 Um bei der Staatsgewalt Gnade zu finden
 79 Um Feinde zu unterwerfen
 80 Um nicht der Häresie schuldig zu werden
 81 Dasselbe
 82 Um Deine Mission mit Erfolg zu krönen
 83 Im Kriegsfall
 84 Für abgemagerte Kranke
 85 Einen Freund zu versöhnen
 86 Zur Rettung vor einem bösen Geist
 87 Um die Stadt zu retten
 88 Dasselbe
 89 Wer seine Glieder verliert
 90 Löwen-Prävention
 91 Wider einem bösen Geist
 92 Um großen Wundern zu sehen

Verwendung finden, vgl. die Liste, der im Gottesdienst verwendeten Psalmen, *Siddur Schm'a Qolenu*, S. XII.

- 4 Westermann, Claus (1973): *Anthropologische und theologische Aspekte des Gebets in den Psalmen*, *Liturgisches Jahrbuch*, Bd. 23, S. 83–96; ND in: Neumann, Peter H. A. (Hg.) (1976): *Zur neueren Psalmenforschung, Wege der Forschung*, Bd. CXCII, Darmstadt, S. 452–455.

- 93 Um vor Gericht zu gewinnen
 94 Wenn ein Feind dich unterdrückt
 95 Um nicht von seinen Mitbürgern
 irre geführt zu werden
 96 Um seine Kinder zu erfreuen
 97 Dasselbe
 98 Um Frieden zwischen dem Menschen
 und seinem Feind zu stiften.
 99 Um ein Frommer (Chassid) zu sein
 100 Um seine Feinde zu besiegen
 101 Wider dem bösen Geist
 102 Für eine unfruchtbare Frau
 103 Dasselbe
 104 Um einen Schädling zu beseitigen
 105 Beim vierten Malaria-Rückfall
 106 Beim dritten Malaria-Rückfall
 107 Bei andauernder Malaria
 108 Erfolgsrezept
 109 Wenn ein Feind dich unterdrückt
 110 Um dir deine Feinde gewogen zu machen
 111 Um deine Anhänger zu vermehren
 112 Für das Erstarken deiner Kräfte.
 113 Wider die Häresie
 114 Vor Kauf und Verkauf
 115 Bei Disputen mit Häretikern
 116 Einem unnatürlichen Tod entrinnen
 117 Wer unschuldig denunziert wurde
 118 Dem Freigeist zur Antwort (Tschuwa LeEpi-
 kuros)
 119 Wer ein anstehendes Gebot erfüllen will
 120 Um Frieden zu schließen
 121 Wenn man nachts alleine ausgeht
 122 Für einen geflüchteten Sklaven
 123 Bei einer Schiffsüberfahrt
 124 Dasselbe
 125 Wider die Feinde
 126 Für eine Frau, deren Kinder verstorben sind.
 127 Für ein Neugeborenes
 128 Für eine Schwangere
 129 Bei einer Gebotsangelegenheit
 130 Bei einer Schiffsüberfahrt
 131 Wider den Hochmut
 132 Bei Brechung eines Schwurs
 133 Um Freundschaft aufrechtzuerhalten
 134 Vor dem Studium aufzusagen
 135 Wer götzendienerische Gedanken hat
 136 Um seine Bossheit anzuerkennen
 137 Um Hass zu überwinden
 138 Um Hochmut anzukämpfen
 139 Um Liebe zwischen Eheleuten zu stiften.
 140 Bei Hass zwischen Eheleuten
 141 Bei Herzschmerzen
 142 Für Beinkrankheiten
 143 Für Armkrankheiten
 144 Bei Arm- und Handbruch
 145 Bei Angststörung
 146 Bei Schwerthieben
 147 Gegen Schlangenbiss
 148 Gegen Feuerbrunst
 149 Gegen die Ausbreitung der Feuerbrunst
 150 Um den Heiligen, gesegnet sei Er,
 in allen Handlungen zu loben
- »Balsam Doktor«**
- Den Stifter des Chassidismus, Rabbi Elieser Ba'al Schem Tow, genannt Bescht (1700–1760), haben seine Gegner, aber auch seine Biografen, lange Zeit gerne als *einfachen Juden* (Jidd.: *Po-scheter Jid*), als *ungebildeten Mann aus dem Volk* (Hebr.: *Am HaArez*), dargestellt. Doch die von Moshe Rosman ausgewerteten polnischen Steuer-

listen der seinerzeit bedeutenden jüdischen Gemeinde von Miedzybozh (Podolien/Ukraine), wo der Bescht die letzten zwanzig Jahre seines Lebens verbrachte, sprechen eine ganz andere Sprache. Der Ba'al Schem wird dort als *Balsam*, *Balzam Doktor* und *kabalista* geführt; er war von der Gemeinde festangestellt, von der Steuer befreit und hatte freies Logis.⁵ Kurzum, der Bescht war der offiziell anerkannte *Doktor* der Gemeinde, eine Art Mediziner, der für ihre leibliche, seelische und geistige Gesundheit zuständig war.

Welche Rolle spielten nun die Psalmen in seiner Apotheke? Eine besondere Bedeutung kam offensichtlich Psalm 107 zu, des nach dem ersten Wort sogenannten *Hodu* (Danket!), einer der Malaria-Psalmen des *Chid'a*. Wohl im Gefolge des Bescht wurde dieser Psalm in das Freitagnachmittagsgebet eingeführt und steht dort bis heute in den *kabbalistischen* Riten.⁶ Dem Bescht wird auch ein *kabbalistisch* versierter Kommentar zum *Hodu* zugeschrieben,⁷ welcher ihm aber wegen seiner angeblichen Uneingeweiheit auch immer wieder abgesprochen wurde.⁸ Dieser Einwand dürfte sich nach den Recherchen von Rosman erledigt haben. An sich ist Psalm 107 ein Dankgottesdienst: Vier Chöre von Erretteten werden aufgefordert, Gott öffentlich zu danken – der Chor der Verschollenen (3-9), der Gefangenen (10-15), der Verzweifelten (17-22) und der Seekranken und Schiffbrüchigen (23-32). In ähnlichen Wendungen werden ihre Not, ihr Ruf, ihre Erhöhung und die Aufforderung zum Dank geschildert. Dieser Psalm ist auch die Grundlage für das öffentliche Dankgebet in der Synagoge (*Birkat HaGomel*, bBer 54b). Die Adepten der lurianischen *Kabbala*

verstanden nun die Adresse des Dankaufrufs, die *Erlösten des Herrn* (*Ge'ule HaSchem*), viel grundsätzlicher als der Psalmist. Für sie handelt es sich um die unter der Woche in dieser unserer grauen Trümmerwelt (*Alma DeCharuw*) zerstreuten, gefangenen, verzweifelten Seelen. Es komme nun darauf an, diese nach Erlösung *hungernden und dürstenden* Seelen am Vorabend des *Sabbats* aus allen Himmelsrichtungen einzusammeln und aus dem Dunkel ins Licht der *sabbatlichen* Erlösung zu heben. In seinem Kommentar bezieht der Bescht einige Verse über die Erretteten auf die Retter, denn auch ihr Erlösungswerk ist nicht ungefährlich. Es ist die Arbeit derer, wie der Bescht in den Bildern des Psalms sagt, »die aufs Meer niedergehen (*Jorde HaJam*) in Schiffen, die tun ihr Werk auf weiten Wassern« (Vers 23). Die Aussichten solcher Seelenfischer sind schwindelerregend: »Sie steigen himmelan, sinken zur Tiefe« (*Ja'alu Schamajim Jerdu Tehomot*, 25) und schmelzen vor Angst dahin, denn sie wissen nicht, ob sie mit den Untergegangenen je wieder an der Oberfläche auftauchen werden.⁹ In diesen Bildern beschreibt der Bescht in klaren Worten, was der Auftrag und das Selbstverständnis des chassidischen *Zaddik* ist: »Hinabsteigen, um zu leben« (*Jerida LeZorech Alija*).

Psalmemarathon

Neben solchen psychopompischen Anwendungen war der Psalter in *The Circle of the Baal Shem Tov*, wie Abraham Jehoschua Heschel in diesem posthumen Werk gezeigt hat,¹⁰ ein empfohlenes Hausmittel in allen Lebenslagen und -krisen. Einen psalmistischen Anknüpfungspunkt für

5 Auf dem neuesten Forschungsstand ist die Monografie von Talabardon, Susanne (2016): *Chassidismus*, Tübingen, S. 39–58, und die Biografie von Baumgarten, Jean (2020): *Le Baal Shem Tov. Mystique, magicien et guérisseur*, Paris, S. 45.

6 Siddur HaAri, Israel 2004, unpaginiert (S. 799 f.).

7 Schatz-Uffenheimer, Rivka (1993): *Hasidism as Mysticism. Quietistic Elements in Eighteenth-Century Hasidic Thought*,

Appendix: *The Ba'al Shem Tov's Commentary to Psalm 107*, New Jersey, S. 354–370.

8 Unter anderem durch Scholem, Schatz-Uffenheimer, ebd. Anm. 50, S. 370f.

9 Kommentar, ebd. S. 359; Superkommentar, ebd. S. 267.

10 Heschel, Abraham J. (1985): *The Circle of the Baal Shem Tov. Studies in Hasidism*, Chicago; London.

diesen therapeutischen Gebrauch des Psalters fanden die *Zaddikim* in Psalm 106,2: »*Wer spricht (Jemalle) aus die Gewalttaten (Gewurot) des Herren, lässt hören alle seine Preisungen (Tehillato)?*«

Der Vers ist eine beliebte Phrase der jüdischen Liturgie, er weist dialektisch auf die Ohnmacht der Sprache im Angesicht der Allmacht Gottes hin.¹¹ Die *Zaddikim* lasen diese Phrase jedoch in ihrer hyperliteralistischen Manier wie folgt: »*Wer die strengen Gerichtsurteile Gottes (Gewura = Din) zerreiben (√Mallal) will, der muss das ganze Buch der Psalmen (Tehillim) hören lassen.*« Rabbi Pinchas ben Abraham Schapiro von Koretz (1726–1791), ein Mitstreiter des Bescht, hat daraus die Empfehlung abgeleitet: »*Zu allem was ein Mensch braucht, z. B. Ein- und Auskommen, und zu allen Begegnissen, die ihm zustoßen mögen, soll er in einem Zug alle Psalmen von Anfang bis Ende aufsagen und sich nicht einmal durch die zwischen den Psalmenbücher übliche liturgische Bitte (Jehi Razon...) unterbrechen*«¹², geschweige denn durch profane Äußerungen. Diese Verwendung des Psalters wird im Anschluss auch von anderen chassidischen Meistern berichtet.¹³ Eine Überlieferung bezieht das Verbot der Unterbrechung der laufenden Lektüre auf die Verbindung von Mund und Ohr: Die Zunge soll nicht schneller laufen als das Ohr hören und wohl auch der Kopf verstehen kann, das Stoßgebet aus 2527 Versen und 19531 Wörtern soll nicht zur Gebetsmühle werden.

Das Durchbeten des Psalters ist ja auch sonst eine jüdische Disziplin. Der Monats- oder Wochenrhythmus ist in den Taschenpsaltern durch entsprechende Unterteilungen angegeben. An der

Klagemauer veranstalten die *Psalmensager* zum Beispiel zum Gedenktag der Zerstörung der beiden Tempel Jahr für Jahr einen regelrechten *Psalmenmarathon*. Ihre therapeutische Wirkung entfalten die Psalmen nach dem chassidischen Rezept jedoch nur, wenn sie auch zu Herzen gehen.

Psalmenkur

Aber der Psalter ist nicht das eigentliche Gebet (*Tefilah*)!¹⁴ Dieses besteht vielmehr aus den zwei Brennpunkten: das Glaubensbekenntnis (*Schem'a Jisrael*) und die Achtzehn Bitten (*Schmone Essre*), sowie aus den um diese Brennpunkte kreisenden Segenssprüchen. Der Psalm (*Tehila*) hat sich seinen Platz in diesem festen Gefüge langsam erobert.

Eine chassidische Verhältnisbestimmung von *Tefilah* (Gebet) und *Tehilah* (Preisung) finden wir in einer Auslegung des Hallelujah-Psalms 149,1: »*Singet dem HERREN ein neues Lied, seinen Preis in der Gemeinde der Frommen (Chassidim)*« von Rabbi Elimelech Weissblum von Lisensk (1717–1786/87), ein führender *Zaddik* der dritten Generation. Wieder geht es um die Psalmenmedizin. Das Wort Gebet *Tefilah* (תפילה) assoziiert Rabbi Elimelech mit dem metathetischen Wort *Petil* (פיתיל), Schnur (s. Raschi zu Gen 30,8). Die übliche Verschreibung ist, dass der *Zaddik* für den Kranken betet und dieser wieder gesund wird. Der Gesunde hängt gleichsam mit einer Schnur an der oberen Welt, der Sünder hat diese Verbindung (*Qescher*) unterbrochen.

Normalerweise hilft das Gebet, das nach jener Etymologie die Verbindung (*Hitqaschrut*) wiederherstellt. Doch gibt es Fälle, wo die Verbindung

¹¹ So im Anschluss an den, den mittelalterlichen aschkenasischen Chassidim zugeschriebenen *Schir Hakawod*, der justament mit dieser Frage ringt.

¹² Midrasch Pinchas (Lemberg 1874), wir zitieren nach der in www.sefaria.org verfügbaren Ausgabe Bilgoraj 1930, 2, 3, S. 28. Dazu Heschel, Abraham J. (1985): *The Circle*, S. 23, und Anm 124 und dem Zusatz von S. H. Dresner, S. 24.

¹³ Andere chassidische Meister haben aber die gleiche Auslegung, vgl. A. J. Heschel, ebd. S. 23, Anm 124.

¹⁴ Vgl. meinen Beitrag: Die Psalmen in der jüdischen Frömmigkeit am Beispiel des Sabbateingangpsalters, in: *Bibel und Kirche. Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis* 4/2020f: Ins Gebet genommen. Erfahrungen im Spiegel der Psalmen, S. 219–225.

durchtrennt ist und ein fatales Urteil (*Kitrug*) über dem Sünder schwebt. Dem hilft das *Alte Lied* nicht mehr, der Kranke muss zu Kur nach *Tehila*, eine, wie der Name nach Hiob 41,10 schon sagt, heile Lichtwelt (*Tehel Or*). Dort wird ihm ein gegen alle Übel verschlagendes Heilmittel verabreicht, eben *Tehillim*, Psalmen.

Wie man aus dem zweiten Halbvers 149,1b heraushört, nimmt der Patient das Allheilmittel aus der Hand der Chassidim entgegen, die es verstehen, sich mit ihrem Schöpfer fromm zu stellen (*Mitchassdim*).¹⁵ Man wüsste nur zu gerne, welches psalmistisch-chassidische Wundermittel zur Wiederherstellung der Frömmigkeit Rabbi Elimelech im Auge hatte. Ohne Zweifel verfügt der Psalter über eine beträchtlich pietistische Motivationskraft, mehr als Dreiviertel der alttestamentlichen Belege für das Wort *Chassid* stehen im Psalter. Der Spott über die thaumaturgischen Anmaßungen der jüdischen Pietisten blieb nicht aus. Ein zeitgenössischer jüdischer Philosoph, der sie kannte, gibt noch eine weitere chassidische Auslegung von Ps 149,1 zum Besten, die beide Halverse auf die Chassidim bezieht. Diese bräuchten schon deshalb ein »Neues Lied«, weil inzwischen, »die Frommen (die hohen Oberrn) im Stande sind, solche Handlungen – i. e. Wunder – selbst zu verrichten, und da Gott also hierin vor ihnen keinen Vorzug hat, muß man bedacht seyn, ein neues Lob ausfindig zu machen, daß nur Gott allein zukommen kann.«¹⁶ Der Vorwurf der Gotteslästerung gegen die *Frömmeler* (*Mitchassdim*) trifft sie nicht wirklich, weil der thaumaturgische Aspekt nicht das letzte Wort ihrer Psalmenfrömmigkeit ist.

Psalmenrevolution

In der Psalmenmagie wird der Psalm als Mittel zum Zweck gebraucht, nach der Liste des *Chid'a* zum Beispiel als Allheilmittel in allen vorstellbaren Notsituationen. Gott ist wohl die Beschwerdeannahmestelle, doch der Nutznießer ist das klagende Psalmen-Ich.

Ein solcher egozentrischer Psalmengebrauch ist keineswegs eine Spezialität der Chassidim. Die chassidische Psalmenfrömmigkeit betont ganz im Gegenteil, dass Beten selbstlos und das Gebet Selbstzweck sei. Das bezeugt ein erstaunliches Wort des bereits erwähnten Rabbi Pinchas von Koretz (1726–1791) zu Deut 10,21. Gewöhnlich wird dieser Vers übersetzt: »*Er ist dein Ruhm (Tehila) und er ist dein Gott.*« *Tehila* bedeutet aber auch, wie schon gesagt, Psalm. Folglich liest R. Pinchas den Vers so: »Er ist dein Psalm und Er dein Gott.« Die kunstvolle Nacherzählung Martin Bubers liest diese Überlieferung so:

Rabbi Pinchas sprach zum Wort der Schrift: »*Er ist dein Psalm und er dein Gott*«, »Er ist dein Psalm, und er, derselbe, ist dein Gott. Das Gebet, das der Mensch betet, das Gebet selber ist Gottheit. Nicht wie, wenn Du etwas von Deinem Gefährten erbittest: ein ander Ding ist er, ein ander Ding dein Wort. Nicht so im Gebet, das die Wesenheiten eint. Der Beter, der wähnt, das Gebet sei ein ander Ding als Gott, ist wie der Bittsteller, dem der König das Verlangte reichen läßt. Wer aber weiß, daß das Gebet selber Gottheit ist, gleicht dem Königssohn, der sich aus den Schätzen seines Vaters holt, was er begehrt.«¹⁷

¹⁵ Schoschana, Lique (1992): *Sefer Noam Elimelech Al HaTora*, Jerusalem, S. 378, 2.

¹⁶ Maimon, Salomon (1792): *Lebensgeschichte*, in: Verra, Valerio (Hg.) (2000): *ND, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Hildesheim, S. 217f.

¹⁷ Die Erzählungen der Chassidim, Werkausgabe, Bd. 18, 1, Nr. 189, S. 275, 11–20. Zu den Varianten und Quellen dieser Erzählung, vgl. den Kommentar von Ran HaCohen, ebd. Bd. 18, 2, S. 913.

Die penetrante Didaxe (nach mAw 1,3) klingt verdächtig nach Neochassidismus. Haben wir es nicht wieder mit einer Probe von Bubers »Dialogischer Hermeneutik«¹⁸ zu tun? Lässt er sich hier nicht seine Dialogphilosophie von R. Pinchas autorisieren, wonach Gott kein gegenständliches *Es*, sondern ein angesprochenes *Du* ist, das völlig in dieser Beziehung aufgeht? Doch die Quelle Bubers formuliert eher noch schärfer.¹⁹ Gewöhnlich denke man, sagt dort R. Pinchas, dass man *vor* dem Heiligen, gesegnet sei Er, bete, »aber so ist es nicht, denn das Gebet ist wirklich wesentlich göttlich (*Tefilah Hi Azmut Elohut Mamasch*), wie es heißt: »Er ist dein Psalm und er dein Gott«, Gebet (*Tefilah*) ist sogar eine der Benennungen des ewig Gesegneten«. Wohlgemerkt, das Gebet ist kein Monolog des Menschen und auch kein Dialog mit Gott, es ist Gott höchstselbst!

Diese Aussage des R. Pinchas ist keine Ausnahme. Zu Psalm 109,4: »Doch ich bin ganz Gebet (*WaAni Tefila*)« überliefert der wichtigste Jünger des Bescht, R. Jakob Josef von Polonne (1710–1783), eine ähnliche Aussage seines Meisters: »Ich habe von meinem Lehrer (d. i. der Bescht) gehört, dass die *Schechina* »Gebet« genannt wird, wie es in den (*kabbalistischen*) Schriften erklärt wird, »*WaAni Tefila*, d. h.: Und ich (der HERR) bin Gebet.«²⁰

Wie soll man das verstehen? Die Gleichsetzung von Gott mit seinem Wort (i. e. die *Torah*) ist gut biblisch, rabbinisch und *kabbalistisch*,²¹ aber das Gebet ist nicht Wort Gottes, sondern Antwort des Menschen. Zwar erzählt der *Talmud* vom Gebet Gottes (bBer 6a) und das Gebetbuch schildert die himmlische Liturgie (*Titbarach Zurenu*), aber die Psalmen sind laut ihren Überschrif-

ten und nach der jüdischen Tradition überwiegend Gebete des Menschen David. R. Pinchas und R. Jakob Josef wollten nun gewiss nicht sagen, dass Gott eine Emanation des Gebetes ist, so wie die Romanfiguren Projektionen des Dichters, vielmehr dürften sie gemeint haben, dass das Gebet eine Inspiration Gottes sei, nicht Werk, sondern Gnade. Die folgenden zeitgenössischen chassidischen Psalmenauslegungen bilden einen Kontext zu diesen Aussprüchen. Darin zeichnet sich eine theozentrische Revolution der Liturgie ab, und weil der Chassidismus den »supreme stress« auf das Gebet legte,²² so legen sie zugleich Zeugnis von der chassidischen Revolution ab.

Psalmenekstase

Vor allem wird das Bittgebet als Ausdruck einer viel tieferen Sehnsucht erkannt. In einem ihm zugeschriebenen Gleichnis führt der Bescht aus, warum der Beter geradezu wünschen muss, dass seine Bitten nicht erfüllt werden. Denn sonst ginge die Intimität mit Gott (*Dwequt*) verloren, die doch das eigentliche Ziel des Betens sei und wofür die Bitte nur ein fadenscheiniger Vorwand sei.²³ Wie das Schreien eines Kindes, das in Wirklichkeit nichts braucht, außer der Aufmerksamkeit seiner Eltern. Wenn der Beter überhaupt um etwas bitte, dann nicht für sich selbst, sondern für Gott bzw. für seine bedürftige *Einwohnung* (*Schechina*). Dafür wird Psalm 32,6a angeführt: »Und dies (*Al-Sot*) soll jeder Fromme (*Chassid*) zu Dir beten (...).« Eigentlich taugt dieser Vers gar nicht zum Beweis für das selbstlose Gebet, heißt es doch im direkt anschließenden Halbvers: »(...) auch, wenn große Wasserfluten heranströmen,

18 Pourshirazi, Katja (2007): Martin Bubers literarisches Werk zum Chassidismus. Eine textlinguistische Analyse (Diss.), in: Lang, Peter: Pegischa Begegnung. Jüdische Studien, Bd. 5, Frankfurt am Main. S. 245 ff.

19 Midrasch Pinchas, I, Kap. 1, ebd., S. 52.

20 Zofnat Paneach (1781), 1a, zit. bei Heschel, Abraham J. (1985): *The Circle*, S. 29, Anm 154.

21 Sohar II 60a, s. auch ebd. I, 24a. Scholem zitiert eine Version der Formel von Menahem Recanati (1250–1310): »denn die *Tora* ist nicht etwas außerhalb von Ihm, und Er ist nicht etwas

außerhalb der *Tora*«, in: Der Sinn der Tora in der Jüdischen Mystik, in: Ders (1960): *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 64 u. Anm 21, S. 267. Die vollentwickelte Formel: »*Der H., g. s. E., Israel und die Tora sind eins*« (Oudschah Berich Hu, Jisrael We-Oraita Chad Hu), ist aber vermutlich neuzeitlich und stammt von R. Mosche Chajim Luzzato, vgl. den gleichnamigen Aufsatz von Yeshajahu Tishby, *Qiriyat Sefer* 50, S. 480–492.

22 Schechter, Solomon (1958): *The Chassidim, Studies in Judaism. Essays on Persons, Concepts and Movements of Thought in Jewish Tradition*, Philadelphia, S. 183.

werden sie nicht an sie heranreichen« (6b). Aber die Chassidim kümmern sich nicht um diesen Kontext, sie finden im weiblichen Demonstrativpronomen *Sot* am Versanfang einen Hinweis auf die weibliche *Schechina*, um deren Willen der Chassid zu beten habe.²⁴ Somit braucht der Mensch Gott und Gott braucht den Menschen, sie brauchen sich aber zu ganz verschiedenen Zwecken. Gott braucht den Menschen, damit er in der Welt wohnen kann, der Mensch braucht Gott, damit er außer der Welt einen Ansprechpartner hat. Damit wäre das Gebet des Menschen zwar immer noch nicht völlig selbstlos, aber sein Nutzen wäre dem Gebet nicht äußerlich, das Gebet selbst wäre wie im Wort von Rabbi Pinchas das Ziel.

Der Nachfolger des Bescht, R. Dow Bär Friedmann (1710–1772), der sogenannte *Große Maggid* (= Prediger) von Meseritz, und Gegenspieler von R. Pinchas von Koretz, belegt die Richtungs-umkehr des Bittgebetes mit dem Halbverses Ps 145,19a: »Den Willen derer, die ihn fürchten, erfüllt (Ja'asse) ER.« Das Allerweltsverb *Asse* versteht er platt als machen, so dass er den halben Vers ohne Rücksicht auf den ganzen so liest: »Den Willen/Wunsch (Razon), derer, die ihn fürchten macht ER.« Daraus zieht er nach bester Predigermanier den verblüffenden Schluss: An sich hätten die Frommen gar keine Bedürfnisse und Wünsche, Gott, der ihre Gebete begehrt, muss ihnen vielmehr einen entsprechenden Willen erst einpflanzen. Hören wir des Predigers eigenen *Worte an Jakob (Maggid Dwaraw LeJakob)*:

»Den Willen der Gottesfürchtigen erfüllt ER, d.h. den Willen/Wunsch (HaRazon) der Frommen macht der Heilige, gesegnet sei ER, denn das Gebet wird »Razon« genannt.

Und der H. g. s. E., begehrt das Gebet der Gerechten, das ist »Razon«. Will sagen, das Gebet der Gottesfürchtigen, macht der H. g. s. E., welcher ihm ans Herz legt, um irgendetwas zu bitten. Denn an sich will der Gottesfürchtige überhaupt nichts erbeten oder erbitten, denn »nichts fehlt, die IHN fürchten« (Ps 34,10). Zu allem, was der H. g. s. E. ihm gibt, sagt er: Genug! (*Daj*). Deshalb gibt ihm der H. g. s. E. ein und legt ihm ans Herz, zu beten und zu bitten, denn Er, g. s. E., begehrt dessen Gebet, wie es weiter heißt, »ihr Flehen (will ER) hören« (Ps 145,19b).²⁵

Dass Gott die Gebete Gerechten begehre (*HaQBaH Mitaweh Letfilatan Schel Zaddikim*), das ist ein alter Satz, der in der Bibel (Spr 15,8) und im *Talmud* (bJeb 64a) steht. Dort wird gefragt, warum ausgerechnet die Erzväter und -mütter, die doch hauptamtlich Väter und Mütter sein sollten, unfruchtbar sind? Eben weil Gott ihre Gebete, so wie den Duft der Opfer, begehrt (Gen 8,21 u. ö.). Dazu bringt der *Maggid* an anderer Stelle ein Beispiel aus dem Tierreich: Das Bedürfnis der Kuh, das Kalb zu säugen, sei größer als das Bedürfnis des Kalbes, gesäugt zu werden. In anderen Worten: Das Geschenk bereitet dem Geber eine größere Freude als dem Nehmer. So dreht sich ihr Verhältnis um: Der Nehmer wird zum Geber, der Geber zum Nehmer.²⁶ Insgesamt läuft diese Dialektik auf ein »Paradox des Bittgebets« hinaus (L. Jacobs): Der wahre Gottesdiener bittet zwar auch um Erfüllung seiner Bedürfnisse, und seine Bedürfnisse werden auch erfüllt, aber er betet und bittet in Wirklichkeit nur darum, um Gott die Genugtuung zu verschaffen, die Wünsche seines

23 Dazu und zum Folgenden vgl. Jacobs, Louis (1972): *Hasidic Prayer*, London, S. 25.

24 Die weitere Beweisführung aus den Buchstaben des Demonstrativ-Pronomens (*Sajin, Alef, Taw*) kann bei R. Jacobs nachgelesen werden, ebd. S. 26-28. Eine Rechtfertigung für diese esoterische Schrift-Hermeneutik hatte bereits der Sohar aus

Psalm 119,18 geliefert: »Öffne meine Augen, dass ich Wunder schaue aus deiner Lehre«, III, 152a.

25 *Maggid Dwaraw LeJaakow*, Nr. 2011, 4. Aufl., New York, Brooklyn: Kehot 1986, S. 52a.

26 Zur Dialektik der Gabe, vgl. Godelier, Maurice (1999): *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München, S. 20–26.

Diener zu befriedigen, R. Louis Jacobs kommentiert in seinem Buch über das Chassidische Gebet: »*The righteous man becomes a giver because he assists God to attain His desire to be a giver.*«²⁷

Indem Gott zum Bittsteller wird, geht die Initiative zum Gebet vom Menschen auf Gott über, Gott wird jetzt Subjekt und Objekt des Gebets, der betende Mensch ist nur noch Instrument (*Keli*), so als ob Gott sich selber anbeten würde (*ScheOwed Kiwjachol Et Azmo*).

Gewiss, auch in diesem Fall gibt der zweite Halbvers des Psalms: »... und ihr Flehen hört er und hilft ihnen« die Richtungsumkehr des Gebets nicht her. Die mühevoll hermeneutik, die Verse vierteilt und aus dem Zusammenhang reißt, zeigt schon, wie sehr diese Gebetsauffassung dem schlichten Sinn des biblischen Bittgebets zuwider ist. Nichtsdestotrotz verrät dieser Quietismus authentische Psalmenfrömmigkeit: Gott ist der eigentlich Handelnde und Wirkende in der Geschichte, der Beter hingegen legt seine Sache vollständig in Gottes Hand.

Das gilt eben auch für das Beten selber, wie der *Großen Maggid* öfter mit Ps 51,17 belegt: »*Adonai, meine Lippen öffne und mein Mund soll deinen Ruhm* (auch: *Psalm*) *verkünden*«, womit übrigens das synagogale Haupt-Gebet, das *Achtzehn-Bitten-Gebet*, eröffnet. Dieser Vers besagt, dass ich zum Verrichten des Bittgebets die Hilfe Gottes anrufe, es ist ein Bitten um das Beten. Der *Große Maggid* geht aber noch ein Stück weiter auf der *via passiva*, indem er sogar diesen Hilferuf der *Schechina* zuschreibt; auch diese Bitte komme letztlich von Gott, der Beter ist nur ihr Sprachrohr. Die Umwidmung hängt an der *kab-*

balistischen Erklärung des im Vers verwendeten Gottesnamen *Adonai* zusammen, der auch als Ersatznamen für das Tetragramm JHWH dient. In der *Kabbala* bezeichnet dieser Name *Adonaj* (mein HERR) die letzte Emanationsstufe der Gottheit, seine Herrschaft (*Adnut*), sein Reich (*Malchut*), seine Einwohnung (*Schechina*). Wer zu JHWH in den höheren Sphären der himmlischen Hierarchie gelangen will, muss durch die mit dem Namensschild *Adonai* versehene Pforte treten.²⁸

Da ist es zur Behauptung, dass diese hohe Pforte auch den Antrag formuliert, den der Beter ja tatsächlich bloß nachspricht, nicht mehr weit entfernt, ganz im Gegensatz zu den »*Bösen*«, die vermeinen: »*durch unsere Zungen sind wir überlegen, unsre Lippen sind mit uns, wer ist unser Herr*« (*Adon*, Ps 12,5). Und wie diese Gebetsbitte ist umso mehr das ganze Bittgebet eine *oratio infusa*.²⁹ R. Se'ew Wolf von Jitomir (1798), ein ausgezeichnete Schüler des *Großen Maggid*, berichtet, dass dieser Techniken der Ekstase praktizierte, um die *Schechina* selber zu Worte kommen zu lassen. Das sei immer dann der Fall, wenn der Prediger sich nicht mehr als Sprecher fühle (*Ejno Margisch Et Azmo*), sondern als Hörer der Rede, die selbständig aus ihm spreche. R. Se'ew war mehrfach Zeuge, wie »*seine Gestalt sich verwandelte, als wäre er überhaupt nicht in dieser Welt, und als rede die Schechina aus seiner Kehle*«. ³⁰

Das letzte Wort der chassidischen Psalmenfrömmigkeit heißt also nicht Magie, sondern Ekstase (*Hitpa'alut*).³¹ Die Ausführungen dazu müssen aber der nächste Folge dieses Beitrags vorbehalten bleiben.

²⁷ Ebd. S. 30.

²⁸ Vgl. z. B. den Klassiker der Kabbala von Gikatilla, Josef R. (1883): *Scha'are Orach*, Warschau, 5a. S. Der Text eröffnet mit Ps 57,12 und kommt ständig darauf zurück Er ist in mehreren europäischen Sprachen in Auszügen oder in Gänze übersetzt worden. Maier, Johann (1995): *Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen*, München, S. 360; 366 u. ö. v. Georges Lahy, Franz (2001): *Roquevere*, S. 21.

²⁹ Die Zitate zu Psalm 51,17 und den Quietismus des Großen

Maggid, vgl. die wichtige Studie von Weiss, Joseph (1985): *Via Passiva in Early Hasidism* (1960), in: Ders (1985): *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford, S. 76 f.

³⁰ Zit. bei Dubnow, Simon (1982): *Geschichte des Chassidismus*, aus dem Hebr. v. A. Steinberg (1931): ND, Königstein/Ts, Bd. 1, S. 144 f. Zitat und Erläuterung bei Weiss, Joseph (1985): *Via Passiva*, S. 79.

³¹ Vgl. dazu Idel, Moshe (1995): *Hasidism and Magic. Between Ecstasy and Magic*, New York.