

Daniel Krochmalnik¹

Die Frommen Deutschlands: Aschkenasische Spiritualität²

Am Anfang war der Holocaust

Am Ende der Geschichte der deutschen Juden wartete der Holocaust, aber er war schon von Anfang an da. Ja, da trifft das Wort noch sicherer ins Schwarze. Juden und auch Judenverfolgungen hat es im Reich schon lange vorher gegeben, doch die traumatischen Ereignisse im Vorfeld des Ersten Kreuzzugs (1096) stellen einen Einschnitt dar und haben den Jüdischen Gemeinden Deutschlands ihr blutiges Siegel aufgedrückt. Vor die Wahl zwischen Taufe oder Tod gestellt, entschieden sich die Gemeinden an Rhein und Donau zum Selbstopfer. Dafür gab es kaum Präzedenzfälle und auch keine halachische Rechtfertigung. Die *Halacha* verlangt zwar, dass man sich in so einem Fall lieber töten lassen soll, Selbstmord oder gar Mord ist aber nicht erlaubt.

Beinahe noch wichtiger als das Faktum selbst ist das Echo der sogenannten *Geserot TaTNU* (4856 A.M.) in den hebräischen Chroniken, Memor-Büchern und Elegien (*Pijutim: Qinot, Aqedot*), das bis heute in der Synagoge nachhallt. Diese Quellen schildern das Selbstopfer als Holocaust (*Qorban HaOla*, Lev 1).

Zwei Beispiele. Am 27. Mai (3. Siwan) 1096 erstürmten die Kreuzfahrer die größte Gemeinde des Rheinlandes in Mainz. Sie erschlugen rund 1.000 Juden. 50 Juden, denen die Flucht nach Rüdesheim gelungen war, wurden eingeholt und ebenfalls erschlagen. Der Chronist Salomo bar Simon stilisiert die Ereignisse 1140, also eine Generation später, wie folgt: Die Juden riefen, »lasset uns schnell handeln und uns selbst dem Ewigen als Opfer (Qorban) darbringen! Jeder, der ein

Schlachtmesser besitzt, untersuche es, daß es nicht schartig (d. h. rituell ungültig) sei und komme und schlachte uns zur Heiligung des Einzigen. Sie brachten sich als Opfer« – heißt es mit der biblischen Formel für den Holocaust – »zum Wohlgeruch für den Ewigen dar.«

Nach dem Chronisten wiederholten sich die gleichen Szenen in den anderen rheinischen Gemeinden: Das Schechtmesser wird geprüft, der Segen über das Opfer wird gesprochen, das Opfer antwortet ›Amen‹ und wird geschlachtet, anschließend ist der Opferer dran und der Letzte tötete sich selbst. Und das Massaker von Xanten wird so geschildert: »Am Rüsttage des Sabbats (...) brachten sie sich als Opfer vor dem Ewigen an Stelle des täglichen Abendopfers und betrachteten sich zugleich als Morgenopfer im Tempel, und wie der frohlockt, der Beute findet, wie man sich freuet bei der Ernte, so waren sie froh und freudig, sich dem Dienst unseres Gottes weihen zu können und seinen großen und heiligen Namen zu verherrlichen.« Wüsste man nicht, was geschehen war, dächte man nach dieser Beschreibung an einen normalen Gottesdienst.

In den Zeugnissen der Verfolgung von 1096 findet sich die ganze Bandbreite der Leidensrechtfertigungen wieder: Die Rede ist von Gericht und Strafe, Klage und Hader, Rache und Vergeltung im Diesseits, von Hoffnung auf Belohnung im Jenseits. In den frommen Gemeinden am Rhein überwiegen aber Erklärungsmuster vom Typus: Prüfung der Gerechten, »Leiden der Liebe« (*Jisurin Schel Ahawa*). Die Märtyrer bekennen sich zum eineinigen Gott und erbringen mit ihrem Tod den höchsten Liebesbeweis, »heiligen«, wie

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

² Zu den Quellen-Angaben siehe meinen Beitrag: Die Aschkenasische Spiritualität, in: Peter Dinkelbacher (Hg.) (2000): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn, S. 375–396 u. 481–488. Einige Literaturhinweise finden sich am Schluss des Beitrages.

der Terminus lautet, »den Namen« (*Qiddusch HaSchem*). Aber zwei Motive geben den Berichten über die Blutbäder von 1096 ihre ganz eigene Färbung: das *Aqeda*-Motiv und das, was Alan Mintz das *Miqdasch*-Pradigma genannt hat.

Aqeda ist der Terminus für die »Bindung« Isaaks, den sein Vater Abraham als Holocaust (*Ola*) darbringen soll (Gen 22,2). Im letzten Moment wird das Menschen- durch ein Tieropfer ersetzt (Gen 22,13). Der *Midrasch* liest aus der biblischen Betonung der Einmütigkeit von Vater und Sohn beim Opfergang (22,6.8) das Einverständnis des Sohnes heraus, so dass Isaak zum Archetyp des Märtyrers wurde. Einige *Midraschim*, die Shalom Spiegel in seiner bahnbrechenden Studie *The last Trial* gesammelt hat (1950, engl. 1967), gehen noch weiter als der Buchstabe der Bibel, danach habe das Opfer Isaaks doch stattgefunden: Nach dem einen sei der Sohn vor Schreck gestorben, als er den Vater Hand anlegen sah, nach dem zweiten sei schon Blut geflossen, nach dem dritten habe der Vater den Sohn geschlachtet und er sei wieder auferstanden, nach dem vierten schließlich wollte der Vater ihn danach gleich noch einmal töten. In der Liturgie ist sogar von der sühnenden Wirkung der Asche Isaaks die Rede (*Afaro Schel Jizchak*, Tchina *LeToqea*, Machsor zu Rosch HaSchana), als ob Isaak tatsächlich ganz verbrannt worden wäre. Derartige *Midraschim* sprachen einer Generation aus dem Herzen, deren Lacher (= Jizchaks) vom Holocaust nicht verschont worden sind.

Der Übergang von der *Aqeda* zum *Miqdasch* wird durch die biblische Überblendung ihrer Orte vorbereitet (2 Chr 3,1). Der *Miqdasch* aber mit

seinen Hekatomben war ein uferloser Bildspender für die Schilderung der blutigen Selbstopfer.

Ein besonders drastisches Beispiel liefert die *Aqeda. Elohim Al Domi LeDami* (Gott! schweige nicht zu meinem Blut!), das bei den Aschkenasim bis heute am Jom Kippur aufgesagt wird (*Slichot Le-Mincha*). Der Zeitzeuge David ben Meschullam von Speyer schildert das Massaker als Opferfest:

»So wurden kleine Kinder wie Ganzopfer hingeschlachtet, wurden geknebelt, um sie wie das Opferfett zu verbrennen. Sie sprachen zu ihren Müttern: ›Lasset doch euer Mitleid! sehet, wir sind ja vom Himmel als dem Ewigen wohlgefällige Feueropfer bestimmt!‹ Haufenweise wurden die Kinder zusammengeworfen; noch zuckten diese, so wurden schon andere geschlachtet und Blut zu Blut gemischt. Es liegt auf dem Estrich deines Palastes, dort wird es umgerührt, daß es immerdar vor dir brause. Sie ordneten damals eine große Opferstätte an; der Altar samt seinem Grunde hätte nicht die Kinder und Säuglinge alle fassen können, die als Brand- und Ganzopfer geschlachtet wurden. Gedenke, Gott, jener Opfersache, jener Gaben immerfort! Alle Winkel und Höfe füllten sie mit Geschlachteten, Schmer, Gliedern, Kopf, Fuß und Zerstücktem an; statt trockenem Mehlopfers lagen viele Maaß Gehirn da; fromme Frauen brachten als Entbindungsoffer ihre Kleinen in den Windeln. Wie ein Zusatzopfer des Altars wurde die Schuljugend hingeworfen, wie ein Sühnopfer für die Gemeinde die Gelehrten. Im Tiegel gesottene Opfer wurden seit der Tempelzerstörung nicht mehr dargebracht;

so nimm jetzt dafür die dampfenden Stücke von Juda's Kindern wohlgefällig auf. Wie Priester dienten da Männer wie Frauen, schlachteten, spritzten Blut, fingen es auf, brachten reine heilige Leiber und machten Wendungen mit Bruststücken, Schenkeln und Kinnladen (...).«

Hinter jeder Aussage dieser *Slicha* kann man eine Quelle aus den biblischen und talmudischen Opfergesetzen angeben, als ob der Tempel nach 1.000 Jahren Schließung im Rheinland seinen Betrieb wiederaufgenommen hätte, nur, dass dieses Mal statt Tieren Menschen verbrannt wurden. Die frommen Dichter (*Pajtanim*) waren sich der Perversion des Holocaust-Bildes bewusst. R. Ephraim aus Bonn (1132–nach 1197), ein Zeitzeuge und Chronist der Verfolgungen des 2. Kreuzzuges, schließt in sein Klagelied (*Qina*) über die Verbrennung der Juden von Blois (1171) jede Strophe mit dem Refrain: »Dies ist Gesetz für das Brandopfer [*WeSot Tora HaOla*], das Brandopfer auf seiner Feuerstätte« – die biblische Formel für den Holocaust. Die letzte Strophe blickt auf den 3. Tempel und schließt wiederum: »Das Tamid-Opfer lasse dann ständig und ewig wahren! Dies ist das Gesetz für das Brandopfer, das Brandopfer auf seiner Feuerstätte«, wobei aber, wohlgemerkt, Stiere die Opfermaterie liefern (Von Mutius, S. 83).

Solche Beschreibungen könnten leicht zu dem Fehlschluss führen, die Opfer seien wie die Schafe willig zur Schlachtbank gegangen (Jes 53,7). Doch von einer morbiden Viktimisierung keine Spur. Die Chroniken bezeugen, dass die jüdischen Gemeinden am Rhein nichts unversucht ließen,

um sich zu retten: Sie erkaufen teuer den Schutz der weltlichen und geistlichen Herren, verhandelten mit den Kreuzfahrern, wehrten sich sogar mit dem Schwert in der Hand. Aber als das alles nichts half, wollten sie sich nicht ergeben. Sie schmähten die Christen mit Ausdrücken, die sich noch der moderne Übersetzer der Chroniken wiederzugeben scheute, bekannten sich in der großen Mehrheit zu ihrem Glauben und fielen meist durch ihre eigene Hand. Das mögliche Ausweichen in die Scheinkonversion kam für die Allermeisten nicht in Frage. Sie wollten lieber sterben wie sie gelebt hatten – als Juden.

Möglicherweise hat aber die Opfer-Überbietung doch eine Rolle gespielt. Wenn das Martyrium der stärkste Glaubensbeweis ist, dann konnten die Juden im mimetischen Konflikt mit der Zwilingsreligion nicht zurückstecken. Das Martyrium der Juden war auch ein Heiliger Krieg, allerdings mit gegen sich gekehrten Waffen, eine Art Gegenkreuzzug, wie der Historiker Robert Chazan ausführt.

Wie dem in Wirklichkeit auch immer gewesen sein mag, das – wie es jiddisch heißt – *memern*« dieser Ereignisse in der aschkenasischen Synagoge hat ein neues Bewusstsein geschaffen. »Fraget doch nach«, heißt es in der Chronik von Salomon ben Simon über das Selbstopfer der Juden von Mainz, »ob von der Zeit des ersten Menschen an eine so vielfache Opferung je gewesen ist, daß 1100 Opferungen an einem Tage stattfanden, alle gleich der Opferung Isaaks, Sohnes Abrahams. Wegen jener einen Opferung auf dem Berge Moria erbebt die Welt, wie es heißt: ›Die Himmelscharen schrien weit hin (Jes 33,7), und es verdunkelte sich der Himmel«. Was haben sie

(die Märtyrer) erst jetzt getan!« Aus der Stelle spricht der Stolz, mit dem Holocaust ein noch nie dagewesenes frommes Werk vollbracht zu haben, welches sogar die *Aqeda* und *Mikdasch* in den Schatten stellt. Dieser Opferstolz ist von da ein konstitutiver Zug der Gemeinden Aschkenasiens, sie verstehen sich als Märtyrergemeinde, oder wie es am Ende einer *Aqeda* von Ephraim von Regensburg (12. Jahrhundert) heißt, als Gemeinde aus »geweihten Opferschafen«, seither nennen sie sich: »Heilige Gemeinden« (*Oehilot Qedoschot*).

Die Frommen Deutschlands

Die Märtyrer von 1096 werden in den hebräischen Chroniken *Qedoschim*, aber auch *Chassidim* (Fromme), genannt. Es ist kein Zufall, dass sich die Frömmigkeitsbewegung der *Deutschen Chassidim* (*Chasside Aschkenas*), die zwischen 1150 und 1250 im Rheinland – also am Tatort der Massaker – aufblühte, des gleichen Begriffs bediente. Der gemeinsame Nenner zwischen dem Sterben der einen und dem Leben der anderen ist Widerstandskraft und Aufopferungsbereitschaft (*Messirut Nefesch*). Wie der Sozialhistoriker dieser Bewegung, Ivan G. Marcus, schreibt: »all aspects of the pietist's life are to be lived in total dedication to serving God, comparable to the burnt offering that was totally consumed on the Temple altar, to Abraham's willingness to sacrifice Isaac« (1986, S. 357). Der Doktrinalhistoriker Joseph Dan sieht in der strengen Askese dieser Bewegung sogar eine Übung, die darauf zielte, das »Volk auf die Erfahrung des Martyriums vorzubereiten« (2007, S. 34).

Die Begründer der Deutschen Chassidim waren religiöse Außenseiter, sie entstammten aber der Führungsschicht Aschkenasiens: R. Schmuel ben Qalonymos HeChassid aus Speyer (1115–1180), dessen Sohn Rabbi Jehuda HeChassid aus Regensburg (ca. 1140–1217) und dessen Vetter R. Eleasar von Worms, nach seinem Hauptwerk *HaRoqeach* genannt, (1165–1230), waren sämtlich Sprösslinge der weitverzweigten Qalonymiden. Diese Familie war im 9. Jahrhundert aus der Lombardei nach Mainz umgesiedelt und stellte von da bis ins 13. Jahrhundert die weltliche und geistliche Elite am Rhein.

Der Stammbaum von R. Eleasar von Worms (s. Josef Dan, EJ 10, 1971, Sp. 719f.) soll zugleich die besondere religiöse Prägung der *Chasside Aschkenas* ausweisen. Am Anfang steht ein Flüchtling aus Babylonien namens Abu Aaron, »Vater aller Geheimnisse« (*Awot kol HaSodot*). Das ist eine wichtige Information, weil die Juden im Römischen Reich vor allem unter dem Einfluss Palästinas standen. Mit Abu Aaron drang die orientalische Theologie und Mystik der babylonischen Gaonen im Aschkenas ein. R. Qalonymos ben Isaak der Alte aus Speyer hat, nach R. Eleasar, die Tradition über den Holocaust gerettet und an seinen Sohn Samuel und Enkel Jehuda HeChassid weitergereicht. Von diesem, sagt R. Eleasar, hat er als letztes Glied dieser Überlieferungskette, »die Geheimnisse«, »von ihm empfangen, der Kleine, die Geheimnisse des Gebets und andere Geheimnisse.« Auf die spezielle Gebetsmystik der Chassidim kommen wir noch. Zuerst müssen wir uns mit der Summe der Chassidut von Jehuda HeChassids befassen, das *Sefer Chassidim*, das zu einem Klassiker jüdischer Spiritualität geworden ist.

Das *Sefer Chassidim* ist eine vielschichtige Komposition, zudem in zwei verschiedenen Versionen, aus ca. 2.000 Stücken – Ratschläge, Belehren, Beispielen, Auslegungen, Erzählungen, darunter auch unzählige Wunder- und Geistergeschichten (das komplexe historisch-kritische Problem klammern wir hier aus). Das Buch ist an den Chassid gerichtet, »der nicht weiß, (...) wie er den Willen seines Schöpfers (*Rezon Boro*) vertiefen und ausführen soll« (SCh-EA Bologna Nr. 1, künftig: SCh-B; SCh – MS Parma Nr. 27 – künftig: SCh-P). Gibt denn nicht schon die *Torah* hinreichend Auskunft über den Willen Gottes? Offensichtlich geht es um ein über das normale Soll hinausgehendes Gebot. Was Gott vom Chassid hier und jetzt wünscht, das erfährt er vom *Chacham* (Weiser), der sein geistlicher Leiter ist (SCh-P 984). Das *Sefer Chassidim* kann als Niederschlag solcher Ratschläge betrachtet werden, heute würde man vielleicht Pastoral Care (*Je'uz Pastoral*) dazu sagen.

Den Typus Chassid gibt es freilich schon länger. Er zeichnet sich durch religiösen Übereifer, durch überverdientliche Werke, durch überdurchschnittliche Fähigkeiten, durch übermäßigen Verzicht, durch übermenschliche Geduld, kurz durch das Präfix »über«, aus. Wenigstens einen Chassid kennt jeder, einen gewissen Jesus von Nazareth. Was den deutschen Chassid vor den anderen Exemplaren dieses Typus auszeichnet, sind die übertriebenen Bußübungen (SCh-P 991). Im *Sefer Chassidim* wird zum Beispiel die Kasteiung eines Chassid gerühmt, der sich im Sommer zwischen Flöhe legte und im Winter die Schuhe mit Wasser füllte (SCh-B 528). Die Historiker sind sich einig, dass

es hier »jüdelte«, wie es in der Nachbarschaft »christelte« – ein Wettbewerb der Hungerkünstler. Auch der ungewöhnlich starke Aberglaube im *Sefer Chassidim* passt in die mittelalterliche Rheinlandschaft.

Die Grunderfahrung des Chassid ist, wie gesagt, das Martyrium. Entsprechend oft werden die biblischen loci classici der »Heiligung des göttlichen Namens« (Lev 22,32, Ps 44,23) im *Sefer Chassidim* bemüht (SCh-P 2, SCh-B 219 u. ö.). Dabei geht es nicht primär um die Judenverfolgung, die seit 1096 chronisch geworden war. Der äußere Widerstand gegen die christliche Welt ist vielmehr nur Spiegel des inneren Kampfes. Rabbi Eleasar von Worms, dessen Frau Dolce und dessen Töchter Belette und Hanna 1196 umgebracht wurden, zieht in seinen *Hilchot Chassidut* diesen Vergleich: »Wären Völker über dich hergefallen, dich von der Tora abtrünnig zu machen, du hättest dich umbringen lassen, »denn für Dich werden wir jeden Tag umgebracht« (Ps 44,23), und so, wie man sich im Augenblick des Glaubenszwanges (*Scha'at HaSchmad*) quälen läßt, ebenso wenn dich die Krankheit des bösen Triebes befällt, besiege sie zur größeren Ehre deines Schöpfers« (*Sefer HaRoqeach HaGadol, Schoresch Sechujot Arum Bejira Jerusalem* 1967, S. 17).

Das *Sefer Chassidim* scheut nicht die Analogie zum christlichen Ritter, was nebenbei zeigt, dass die christliche Welt nicht nur negativ gesehen wird (SCh-P 359). Der Chassid sei Ritter des Glaubens im Krieg mit seinem bösen Trieb (*Jezer HaRa*). Nach der *talmudischen* Formel: Stets sei der Mensch klug in der Gottesfurcht (*LeOlam Jehe Adam Arum Bejira*) soll er dabei keine List

scheuen. Ja, er soll sich ein Beispiel an der List und Energie der Kriminellen nehmen, die viel weniger zu befürchten haben als er vom allmächtigen Beobachter (SCh-P 985).

Sozialhistoriker des aschkenasischen Chassidismus wie H. Soloveitchik und I. Marcus haben versucht, aus dem Positiv des Frommen im *Sefer Chassidim* das Negativ der zeitgenössischen nicht-pietistischen Gesellschaft abzuziehen. Denn das *Sefer Chassidim* bietet ein einzigartiges Portrait des Pietisten im Dauerkonflikt mit seiner nicht-pietistischen Umgebung. Schon die Etymologie des Wortes Chassid wird entsprechend ausgelegt: √ ט.ד.ן. II bedeutet *beschämen* (Pi., Prov 25,11), bzw. *beschämt werden* (SCh-B 10, SCh-P 975) – nämlich durch die Nichtpietisten. Den schon mehrfach angezogenen Psalm-Vers: »Denn um dich werden wir gewürgt den ganzen Tag, werden wir geachtet wie Schlachtschafe« (Ps 44,23) bezieht das *Sefer Chassidim* auf das Weichen des Blutes aus dem Gesicht des Chassiden (*Halbanat Panim*) angesichts der Beleidigungen durch die Nichtpietisten, was nach guter rabbinischer Ethik dem Blutvergießen gleichkommt.

Auf das Gleiche läuft die Ableitung aus dem Vogelnamen »*Chassida*« (= Storch, Lev 19,11) hinaus. Die orientalischen Chassidim aus der Maimoniden-Dynastie sahen im Zug der Vögel in ihre Winterquartiere einen Hinweis auf den Rückzug des Chassiden in die Einsamkeit (*Hitboddedut*) des El-Muqattam-Gebirges Kairos und in der von den Bestiarien gerühmten filialen Pietät der Störche einen Hinweis auf die Werke der Nächstenliebe (*Gmilut Chessed*). Doch die deutschen Chas-

sidim haben Anderes im Blick. Durch die aramäische Übersetzung des Vogelnamens »*Wachawarita*« kommen sie auf die hebräische Wurzel *ChaWaR* mit der Bedeutung *erblassen* (Jes 29,22), womit wir wieder bei der Scham wären.

Die Scham (*Buscha*) spielt in der Psychologie des Chassiden in der Tat eine entscheidende Rolle. Die aschkenasische Gemeinde war ja alles andere als ein Hort der Freizügigkeit und man kann sich denken, dass sich gesetzestreue Juden von den Rigoristen nicht als Laxisten vorführen lassen wollten. Ihre pietistischen Übertreibungen waren daher Ziel des Spottes. Man nahm ihnen die Bekehrung nicht ab und beschämte sie – gegen die rabbinische Vorschrift – mit der Erinnerung an ihrem früheren Lebenswandel. Das *Sefer Chassidim* ermahnt nun den Chassid eindringlich, das soziale Martyrium wie ein Taubstummer zu erdulden (SCh-B 9 u. 10, SCh-P 982) und als Strafe für eben dieses frühere Leben zu erachten. Abgesehen davon, dass ihn sein Schamgefühl auch vor einem Rückfall in alte Gewohnheiten schützt, schließlich sollen seine Gegner nicht triumphieren. Diese Schambewältigung ist aber etwas ganz Anderes als stoische oder kynische Apathie, dem Chassid ist die Beleidigung keineswegs gleichgültig, er bleibt trotz der Absonderung der nicht-pietistischen Gesellschaft verbunden. So ergibt sich eine schwer zu meisternde soziale Dialektik. Auf der einen Seite wird der Chassid angehalten, sich gesellschaftlich zurückzuziehen, sich insbesondere des Geredes zu enthalten (SCh-B 10). Auf der anderen Seite soll er aber nicht zum Anachoreten werden, er soll seinen Mitmenschen durch sein Vorbild und durch seine Vorwürfe zurecht-

weisen (*Tochacha*, Sch-B 8). Daher darf seine Frömmigkeit wiederum nicht so absonderlich sein, dass sie für die Nichtpietisten nicht mehr nachvollziehbar ist (Sch-B 7).

Aber auch in Gesellschaft von Pietisten hat der Pietist es nicht leicht, wie ein kleines Exempel aus dem *Sefer Chassidim* illustriert: Geht es gewöhnlich darum, wer den Vortritt hat, so drehen sich die Ehrenhändel in der chassidischen Welt darum, wer den Vortritt lässt. Der Chassid sagt stets – im Text auf Französisch: »Vous et moi« und nicht: »Moi et vous«. Was aber, wenn er auf Leute trifft, die gleichfalls ihre Ehre in die Demut setzen? Wie kommen sie durch die Tür, wenn jeder dem anderen das »Nach ihnen!« anbietet und nicht nachgeben will? Dann möge der Chassid vorangehen, auch, wenn er sich nach dieser Etikette des Ehrverzichts dem Vorwurf der Überheblichkeit aussetzt (Sch-B 15). Er soll den Schein des Hochmuts auf sich nehmen, um dem anderen den Schein der Demut zu lassen – die Strafe des falschen Chassid kann er dem Himmel anheimstellen.

Die eigentliche Demutsprüfung fand aber im Lehrhaus statt, welches auch der Chassid frequentierte. Es war die hohe Zeit der *Tossafisten*, die mit unübertroffener Meisterschaft rabbinische Gesetzeskasuistik betrieben. Das jüdische Lehrhaus war, wie die zeitgenössische christliche Universität, ein Ort des ostentativen intellektuellen Wettbewerbs, hier lauerte auf Schritt und Tritt der Gelehrtendünkel, das Ego cogito, das sich an die Stelle des großen Ego sum setzte. Die deutschen Chassidim haben aber im Gegensatz zu den Nachfolgern des Chassid aus Nazareth, die ihnen als

Todfeinde gegenüberstanden, nicht den kleinsten Buchstaben oder ein i-Tüpfelchen des Gesetzes aufgehoben, sie waren ganz im Gegenteil skrupulöse Hüter des Brauchs. Allerdings forderten sie mehr als das, nämlich wie in der berühmten Erzählung vom gottgefälligen Gebet des Analphabeten (Sch-P §5-6) – Herzensfrömmigkeit. Denn, wie schon der *Talmud* im Anschluss an die Schrift sagt, »Gott wünscht das Herz« (*Rachmana Liba Ba'e*, bSan 106b zu 1 Sam 16,7).

Kommen wir zum Schluss auf Gott.

Gott im Aschkenas

Der privilegierte Ort der Theologie – der Theologie, der Gott-sage im Aschkenas – war die Liturgie, namentlich die im Pflichtteil vor- oder eingeschaltete Kür der liturgischen Poesie (*Pijjut*). Gewiss, Doktrinalhistoriker wie Joseph Dan haben im letzten Jahrhundert auch die theosophische Prosa der *Chasside Aschkenas* ans Licht gehoben. Aber ein Gutteil davon bezieht sich wiederum auf die Liturgie.

Die beeindruckende Summe des aschkenasischen *Pijjut* hat ein Schüler von R. Eleasar von Worms, R. Abraham ben Asriel aus Böhmen, verfasst. Ephraim E. Urbach hat sein »Würzgärtlein« (*Arugat HaBossem*) ab 1939 ediert. Es passt also zu Aschkenasien, dass die *Pijjut*-Forschung einen Schwerpunkt der deutschsprachigen Judaistik ausmacht, dafür stehen Namen wie Johann Maier, Michael Brocke, Hans-Georg von Mutius und Elisabeth Hollender (u. a.). Eine herrliche Präsentation des mittelalterlichen Mainzer *Pijjut* hat R. Simon Hirschhorn als Magister der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg vorgelegt.

Die gerne zitierte Analphabeten-Erzählung wird dem chassidischen Ideal des Gebetsvirtuosen kaum gerecht. Die Gebete hatten für die Chassidim den gleichen Rang wie die Heilige Schrift. R. Eleazar von Worms warnt in diesem Zusammenhang: »Wer in Zweifel zieht, was ich sagen werde, ist nicht anders als der, der der Tora, die am Sinai gegeben wurde, widerspricht. Dieses Geheimnis der Gebete haben wir von Lehrer zu Lehrer empfangen seit den Propheten, den Ältesten, den Frommen und den Männern der großen Versammlung, die es eingesetzt haben. Wer einen Buchstaben hinwegnimmt oder hinzufügt, verflucht sei er in dieser und in der kommenden Welt, denn es gibt nichts wegzunehmen und nichts hinzuzufügen; denn jedes Wort und sogar jeder Buchstabe wurde absichtlich eingesetzt.«

Nichts wegnehmen, nichts hinzutun – das ist die biblische Kanonformel (Deut 4,2). Wie in der *Torah* die Verse (5.845), die Wörter (79.976) und die Buchstaben (304.805) genau abgezählt sind, so zählten die Chassidim die Worte, ja, Buchstaben des Gebetes ab. Im *Sefer Chassidim* kommt ein *Chacham* zu Wort, der berichtet, dass er während des Gottesdienstes an den Fingern abzählt, wie oft die Buchstaben Alef, Bet etc. in einem Psalm vorkommen und auf dem Nachhauseweg über die Gründe dieser Häufigkeiten grübelt (SCH-P 1575). Diese Zählmanie wurde zum Erkennungsmerkmal der Chasside Aschkenas. In seinem halachischen Kodex Tur sagt der aus dem Rheinland stammende R. Jakob ben Ascher über die Frommen Deutschlands, sie seien diejenigen, »die die Anzahl (und) den Zahl(wert) der Worte (in) den Gebeten und den Segenssprüchen abzuwägen und abzuzählen pflegten« (*Orach Chajim, Hilchot*

Tfila 113). Eine ähnliche Bemerkung findet sich schon bei seinem Vater, R. Ascher ben Jechiel. Von den 73 Pforten der Schriftauslegung, die R. Eleazar von Worms in seinem Buch der Weisheit anführt, überwiegend numerologischer Natur, ist die 43., die Pforte der Zahl (*Scha'ar HaMispar*), die wichtigste, das »Prinzip aller Methoden (*Aw LeChulam*)«, wie er sagt.

Die geringste Abweichung vom überlieferten Gebetstext würde dieses vollkommene Zahlengebäude zerstören. Die Wahrnehmung der in der Liturgie verborgenen numerischen Beziehungen verlangt freilich gesteigerte Konzentration während des Gottesdienstes, wie jemand, der beim Hören eines Musikstücks die Noten in Zahlenverhältnisse umwandelte und rein mathematisch betrachtete. Darum ist das *Sefer Chassidim* voller Ratschläge, wie man Zerstreuungen (*Hirhurim*) während des Betens vermeidet (SCH-P 1582 u. ö.).

Denn eine einzige falsche Note hätte dramatische Konsequenzen für die Wort- und Schrift- und Weltharmonik, die das Gebet enthält. Daher die eindringlichen Warnungen: »Gebt Acht, ihr Bewohner Frankreichs und der Inseln der See (Englands), die ihr ausgesprochen und vollständig irrt, denn ihr erfindet Lügen und fügt in euren Gebeten viele Wörter hinzu, an die die früheren Weisen, die die Gebete formuliert, nicht im Traume dachten (...). Jeder Segensspruch, den sie formulierten, ist in seiner Buchstaben- und Wortzahl genau bemessen: Wäre dem nicht so, unser Gebet wäre wie der Gesang der Unbeschnittenen. Deshalb, gebt acht und kehrt um, und kommt nicht daher, dieses üble Ding zu tun, Buchstaben und Wörter des Gebets hinzuzufügen oder wegzulassen.« (zit. v. Joseph Dan, 1982, S. 89).

Ja, die grässlichsten Folgen werden den französischen Juden vor Augen angedroht, die seit 1182 von Ausweisung bedroht waren: »sie verwirken das Exil für sich und ihre Kinder bis zum Ende aller Generationen.« Der kleinste Fehler bringt die ganze Welt aus den Fugen.

Unnötig zu sagen, dass die Chasside Aschkenas ihre eigenen Hymnen mit äußerster Sorgfalt komponierten. Das bekannteste und in der aschkenasischen Liturgie bis heute gebräuchliche Beispiel ist das Schmueel HeChassid zugeschriebene »Lied der Einheit« (*Schir Hajichud*). Es besteht aus sieben Teilen, entsprechend den sieben Wochentagen, es wird wegen seiner Erhabenheit aber nur an den Hochfesten vollständig vorgetragen. Lediglich das abschließende »Lied der Ehre« (*Schir HaKawod*) wird meist beim Ausheben der *Torah*rollen von einem Jungen vor dem offenen Schrein angestimmt und im Wechselgesang mit der Gemeinde gesungen, so dass viele Aschkenasim das Lied kennen, ohne freilich immer seine spekulative Tiefe zu ahnen.

Zunächst einmal ist es eine Überraschung, in der Welt dieser abergläubischen Pietisten, in der es allenthalben spukt und überall Wunder geschehen, dem Gott der Philosophen zu begegnen. Es ist der körperlose und gestaltlose, der unsagbare und unendliche Gott des babylonischen Gaons Saadja, dessen arabische Theologie im 2. Kapitel seines Werks *Glaube und Wissen* in einer poetischen hebräischen Paraphrase bis in den Aschkenas gelangt ist.

Im *Schir Hajichud* zum fünften Tag preisen einige Zeilen diesen über die zehn Kategorien des Aristoteles erhabenen Schöpfer.

»Wir dürfen nicht grübeln über unseren Schöpfer (Jozer), in unseren Herzen, unseren Reden, mit dem Fühlbaren, dem Körperlichen ihn ermessen, mit Gestalt und Eigenschaft ihn vorstellen.

Nicht erachten ihn als Stamm, Grund, Gattung, Kraft und Abgemessenes sonst, unter allem Sichtbaren, Begreifbaren, Erkennbaren in den zehn Kategorien (Kelulim), den sieben Größen und sechs Bewegungsrichtungen, den drei Verbstämmen, und Zeitform und Raumdimensionen (...).«

Wenn Gott aber so weit in die Ferne gerückt wird, dann fragt sich natürlich, wie er die Menschen noch erreichen kann. Es ist das zentrale Problem der Jüdischen Theologie, wie es Rabbiner Leo Baeck 1938 formuliert hatte, das nämlich »vom Eintreten des Unendlichen, Ewigen, Einen, Unbedingte in das Endliche, Zeitliche, Vielfältige und Begrenzte« (Theologie und Geschichte, Werke Bd. 4, S. 55). Karl Erich Grözinger bemerkt sehr fein, dass die Funktion der zahllosen chassidischen Wundergeschichten eben ist, die Spur der Transzendenz in der Immanenz zu verfolgen (2005, S. 87). Die theologische Lösung des Problems bei den Chasside Aschkenas heißt »*Kawod*«. Dieses Wort mit »Ehre« zu übersetzen ist jedenfalls im heutigen Sprachgebrauch irreführend, es handelt sich um die Herrlichkeit des Herrn (*Kewod-HaSchem*), die den Propheten erschienen ist (Ex 34,19; Jes 6,3; Ez 1,28). Auch Saadja verwendet diesen Begriff, um die Offenbarungen zu erklären. In seinem Bemühen alle Vermischung

von Gott und Welt zu vermeiden, versteht er die Erscheinungsherrlichkeit aber als Schöpfung Gottes (*Kawod Niwra*). Jehuda HeChassid weist das entschieden zurück, denn wie kann ein Geschöpf sich als Gott aussprechen und als solcher angesprochen werden (Zitat bei Grözinger, ebd. S. 77).

Ganz ohne Zweifel wollten die Propheten ihre Visionen als Erscheinungen und nicht als bloßen Schein verstanden wissen. Hier erhebt sich aber eine andere Frage: wie die Einheit Gottes mit der Vielfalt seiner Erscheinungen vereinbaren, denn Gott offenbart sich »*je nach dem Gebot der Stunde für diesen so, für jenen anders*«. Das ist justament das Thema des Schlussstücks des *Schir HaJichud*, des *Schir HaKawod*.

»Deinen Propheten, dem Kreis Deiner Diener, gabst Du Einblick in die Pracht Deiner Herrlichkeit.

Nach ihrer Vorstellung, nicht wie Du wirklich bist, schilderten sie Dich gemäß Deinen Taten.

Dargestellt hat man Dich in vielen Visionen, doch bist Du der Eine in allen Gleichnissen. Sie sahen in Dir Alter und Jugend, die Haare Deines Hauptes ergraut und auch noch jugendliches Schwarz.«

Der Wechselgesang beginnt mit dem Dichter Ich, das sich in Sehnsucht nach dem verborgenen Gott verzehrt. Aber wie soll er den Geliebten preisen, wenn er ihn nie gesehen hat. Die Propheten erblickten zwar seine Glorie, aber jeder nach seiner Fasson, »nach ihrer Vorstellung, nicht wie du wirklich bist« (*Dimu Otcha WeLo Kefi Jeschcha*). Das Lied trägt also kein Bedenken, die diversen

Gottesbilder als Vorstellungen der Propheten zu beschreiben, ohne sie aber deshalb auf subjektive Eindrücke oder Träume zu reduzieren. Es schließt aus der Verschiedenheit der Zeugnisse vielmehr richtig auf die Verschiedenheit der Gotteserfahrungen, wenn sie freilich auch nicht bis zum verborgenen Gott reichen. In der Folge beschreibt er in der dritten Person die diversen Gottesbilder der Propheten: Gott, der Krieger, Erlöser, Liebhaber, Partner, Priester, König, Richter, usw. Dabei blickt er immer auf das Haupt und seine jeweiligen Bedeckung, an denen er ihn seinen verschiedenen Funktionen erkennt. Die Vielfalt dieser Gottesbilder entspricht der Vielfalt seiner Taten. Diese Vielseitigkeit muss die Einheit Gottes so wenig sprengen, wie die verschiedenen sozialen Rollen die Einheit der Person oder wie der Dichter reimt: »Dargestellt hat man dich in vielen Visionen, doch du bist der Eine in allen Imaginationen«.

Mit der Bilderflut – Gott wird abwechselnd nach dem Hohelied (5,2) als gelockter Jüngling, mal nach Daniel (7,9) als weißhaariger Greis geschildert, zeigt das Lied freilich auch, dass man sich letztendlich kein adäquates Bild von Gott machen kann. Die Sehnsucht des Dichters bleibt unerfüllt, das Lied endet genauso wie es begonnen hatte mit Psalm 42,1: »denn meine Seele sehnt sich nach Dir«. Und die Gemeinde fügt im Anschluss dieses Bilderbogens bekräftigend die Frage des Psalmisten hinzu: »Wer könnte die Allmacht des Herrn schildern, wer alle Seine Lobpreisungen verkünden?« (16,2). Insofern ist dieses hochspekulative Gebet eine kritische Reflexion über die Möglichkeit und Unmöglichkeit des Betens, ein Bildersturm in Gestalt einer Bilderflut.



Plakat der ökumenisch verantworteten Kampagne
 »#beziehungsweise – jüdisch und christlich: näher als du denkst«

Aber das paradoxe Scheitern des Gebets ist nicht das allerletzte Wort. Der Hymnus zeigt vielmehr im Wechsel vom Du-Stil am Anfang zum Er-Stil im Abecedarium der Mitte und zum Du-Stil am Schluss, wie nach der Gebetsmystik der Chaside Aschkenas zu beten ist. Zwar gibt es hier in den esoterischen Schriften ein Schwanken (I. G. Marcus 1986, S. 363), aber der *Schir* spricht eine deutliche Sprache: Das Gebet richtet sich an das ewige Du hinter den Spiegeln, während sich die Vorstellung des Beters an den Erscheinungen in den Spiegeln heftet.

Noch eine Schlussbemerkung: Wer angesichts des Holocaust am Anfang eine düstere Stimmung erwartet hatte, wird staunen, er trifft mitten im aussichtslosen Elend auf eine Theologia gloriae!

Weiterführende Literatur

- *Zum ersten Abschnitt:*
 - Hans-Georg von Mutius, Ephraim von Bonn (1989): Hymnen und Gebete, Hildesheim.
 - Simon Hirschhorn (1995): Tora, Wer wird dich nun erheben. Pijutim Mimagenza. Religiöse Dichtungen der Juden aus dem mittelalterlichen Mainz, Gerlingen.
- *Zu den beiden folgenden Abschnitten:*
 - Yoseph Dan (1968): The Esoteric Theology of German Hasidism (Hebr.) Jerusalem.
 - Haym Soloveitchik (1976): Three Themes in the Sefer Hasidim, in: AJS Review 1, S. 311–357.
 - Ivan G. Marcus (1981): Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany, Leyden.
 - Yoseph Dan (1982): The emergence of mystical prayer, Studies in Jewish Mysticism, Cambridge, Mass.
 - Ivan G. Marcus (1986): The Devotional Ideals of Ashkenazic Pietism, in: A. Green (Hg.) Jewish Spirituality I, London, S. 356–66.
 - R. Edouard Gourévitch (1988): Jehudah ben Chemouel le Hassid, Sefer Hassidim. Le guide des hassidim, Paris.
 - Karl E. Grözinger (2005): Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 2. Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hassidismus, Frankfurt/M., S. 65–88.
 - Yoseph Dan (2012): Die Kabbala. Eine kleine Einführung, Stuttgart.