

DER BA'AL SCHEM TOV ZWISCHEN MAGIE UND MYSTIK

von Rachel Elior

Der Hasidismus, der Mitte des 18. Jahrhunderts in Südostpolen und der Ukraine entstand, sich ab Ende des 18. Jahrhunderts in alle Gebiete Osteuropas ausbreitete und heute in den jüdischen Gemeinden der ganzen Welt fortlebt, ist eine facettenreiche und vielschichtige Bewegung, die ihre Aktivitäten seit 300 Jahren unter den unterschiedlichsten Bedingungen entfaltet.¹ So gibt es zwar keine einheitliche Definition dessen, was den Hasidismus ausmacht, aber die verschiedenen hasidischen Strömungen und Gruppierungen waren sich doch immer in einem einig - nämlich in der Annahme, daß die Anfänge ihrer Bewegung untrennbar mit der Person des R. Israel Ba'al Schem Tov (1700 - 1760) verbunden sind, den alle einmütig als Begründer des Hasidismus ansehen.

Nur wenig, was aus den verschiedensten Quellen über den Bescht bekannt ist, hält einer historisch-kritischen Überprüfung stand. Aus den Zeugnissen seiner Anhänger und Schüler und aus Archivdokumenten wissen wir aber mit Sicherheit, daß er in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Südostpolen gelebt hat; in einem Gebiet, das wahlweise als Karpato-Rus, Podolien, Südwestgalizien oder Westukraine bezeichnet wird. Weiter ist bekannt, daß seine Eltern noch während

1 Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag auf dem jüdischen Weltkongreß an der Hebräischen Universität in Jerusalem im Juni 1993 und auf einer Reihe von Vorlesungen über die mystische und magische Gestalt des Bescht, die ich im März und April 1995 an den Universitäten Berkeley, Harvard und Brandeis und im Juli 1995 in Berlin und Potsdam gehalten habe. Das gesamte Material dieser Vorträge wird in hebräischer Sprache in meinem Buch *R. Jisra'el Ba'al Schem Tov - ben magia le-mistika - dijoqan ruhani we-haschpa'ot tarbutijot ba-olam ha-jehudi be-misrah Eropa ba-mahazit ha-rischona schel ha-me'a ha-19*, erscheinen, eine englische Version (*R. Israel Baal Shem Tov: the Magical Reality and the Mystical Language*) ist ebenfalls in Vorbereitung. Über den Hasidismus im allgemeinen vgl. *Encyclopaedia Judaica*, s.v. „Hasidism“, K.E. Grözinger, „Der Chassidismus“, in: *Theologische Realenzyklopädie* XVI, S. 377-86; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1967, S. 325-350, in der deutschen Ausgabe (*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1988) S. 356-85; S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, Berlin 1931/Neudruck Jerusalem 1969; B. Z. Dinur, *Be-mifne ha-dorot*, Jerusalem 1972/73, J. Weiss, „Reschit zemihata schel ha-derekh ha-hasidit“, *Zion* 16, 1951/2, S.105-46, J. Katz, *Tradition and Crisis*, New York 1993, S. 204-213. Einen Überblick über die verschiedenen Vorstellungen zu den Hintergründen der Entstehung des Hasidismus gibt R. Elior, *Torat ahadut ha-hafakhim: Ha-teosofia ha-mistit schel HaBaD*, Jerusalem 1993/4, S. 17-21, 24-27 (engl. *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1993, S. 1-6, 7-11), und vgl. auch dort die Bibliographie.

seiner Kindheit starben und daß er in den ersten Jahrzehnten seines Lebens ein Außenseiterdasein führte. Ab Mitte der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts bis zu seinem Tod war er von einer Gruppe von Anhängern umgeben, die ihn verehrten und in ihm eine Quelle der Inspiration sahen; er wirkte als religiöser Erneuerer, der die, welche ihn umgaben, entscheidend beeinflusste. Außerdem erfahren wir aus den Quellen, daß er sich selbst als visionären Mystiker sah, andererseits aber auch ein Ba'al Schem, d.h. ein Magier und Heiler, war, der in dieser Funktion Ruhm und Bewunderung erlangte.

Neuerdings kann belegt werden, daß er vom Beginn der 40er Jahre bis zu seinem Tod in Miedzibórz (Mesibos) in Podolien gelebt hat, unter der Protektion der örtlichen Gemeinde und auf ihre Rechnung.²

Bedeutsam ist sicher auch die Tatsache, daß die jüdischen Gemeinden Südosteuropas im allgemeinen und Podoliens und Galiziens im besonderen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch große religiöse und gesellschaftliche Spannungen in Verbindung mit der sabbatanischen Bewegung und deren radikalem Ableger, den Frankisten, geprägt war. Auch der Bescht war, wie jeder, der in dieser Welt lebte, direkt oder indirekt von der Radikalität der Sabbatianer wie vom unerbittlichen Kampf der Gemeindeorganisationen gegen diese beeinflusst.³

In literarischen und historischen Dokumenten aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert wird die Persönlichkeit des R. Israel ben Elieser, des Gründers des Hasidismus, auf ganz unterschiedliche Weisen dargestellt. Das Gesamtporträt des Bescht, das wir erhalten, wenn wir die verschiedenen Aussagen zu einem Bild zusammenfügen, ist keineswegs eindimensional. Hauptsächlich vier ganz unterschiedliche Aspekte sind es, die in ihrem Zusammentreffen in einer Person die Einzigartigkeit des Bescht ausmachen: Der Bescht wurde als charismatischer Mystiker gesehen, der in direkter Verbindung zu den himmlischen Welten stand, als Heiler mit Gottesnamen (und anderen traditionellen Mitteln), dessen magische Fähigkeiten ihn aber gleichzeitig auch zu einem Zauberer und Magier machten, als

2 Zum Begründer des Hasidismus siehe die oben (Anm. 1) aufgeführten Werke. Über den Bescht existiert sehr viel Literatur der verschiedensten Gattungen. Aktualisierte Bibliographien bieten M. Rosman, „Mesibozh we-R. Jisra'el Ba'al Schem Tov“, *Zion*, Bd. 52 (1987), S. 177-189; ders., *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Baal Shem Tov*, University of California Press 1996; R. Elior, *R. Israel Baal Shem Tov: The Magical Reality and the Mystical Language* (in Vorbereitung); M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.

3 Vgl. Scholem, „Ha-tenu'a ha-schabta'it be-Polin“, in: ders., *Mehqarim u-meqorot le-toledot ha-schabta'ut ve-gilguleha*, Jerusalem 1974, S. 69-140; R. Elior, „Hasidism - Historical Continuity and Spiritual Change“, in: P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen 1993, S. 303-324.

Der Ba'al Schem Tov zwischen Magie und Mystik

Kabbalist, der Zugang zu den Geheimnissen der kabbalistischen Tradition hatte, und schließlich als religiöser Erneuerer und Revolutionär, der einerseits positive Reaktionen und sogar Begeisterung provozierte, andererseits aber auch Angst, Besorgnis, Kritik und Feindschaft.⁴

Dieses Bild ergibt sich aus hauptsächlich sechs verschiedenen Arten von Quellen, die uns über den Bescht zur Verfügung stehen:

- a) Polnische Archivadokumente zum Leben des Bescht in Miedzibórz in den 40er und 50er Jahren des 18. Jahrhunderts.⁵
- b) Autobiographische Aussagen aus dem Jahre 1750 in seinem als *Iggeret ha-godesch* bekannt gewordenen Brief und in den Schriften seines Enkels Efrajim aus Sedilkov, die ein Porträt des Bescht als Mystiker zeichnen.⁶
- c) Die antihassidische Literatur, die ab den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts gedruckt wurde und in der sich charakteristische Schilderungen der Gestalt des Bescht finden.⁷
- d) Biographisches Material aus den Schriften seiner Anhänger und Schüler ab den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts.⁸

4 Dazu siehe Dubnow, *Geschichte*; Scholem, *Hauptströmungen*, Elior, *R. Israel Baal Shem Tov*.

5 M. Rosman, „Mesibozh“.

6 „Der heilige Brief“, ein Brief des Bescht an seinen Schwager R. Gerschon aus Kutov, abgedruckt in einem der Werke des herausragendsten Schülers des Bescht, R. Ja'aqov Josef aus Polnoj, *Ben porat Josef*, Korez 1781, Bl. 100a. Über den Text des Briefes und seine Bedeutung siehe Dinur, *Mifne*, S. 181; J. Tishby, „Ha-ra'jon ha-meschih'i we-ha-megamot ha-meschihijot bi-zemihat ha-hasidut“, *Zion* 32 (1967), S. 1-45; A. Rubinstein, „Iggeret ha-Bescht le-R. Gerschon mi-Kutov“, *Sinai* 63 (1943), S. 120-139; M.S. Bauminger, „Le-iggeret ha-Bescht“, *Sinai* 68 (1971), S. 198-210; A. Rubinstein, „Al ktav jad me-iggeret ha-Bescht le-R. Gerschon mi-Kutov“, *Sinai* 72 (1973), S. 189-202; ders., „Le-injan iggerot ha-Bescht“, *Sinai* 73 (1973), S. 175-190; J. Mondschein, „Nosah qadum schel 'Iggeret alijat ha-neschama' le-ha-Bescht“, in: ders., *Magdil os*, Jerusalem 1980, S. 119-126; J. Barnai, „Al alijato schel Rabbi Avraham Gerschon mi-Kutov le-Erez Jisra'el“, *Zion* 42 (1977), S. 110-118. Die Ausführungen seines Enkels finden sich am Ende von dessen Werk *Degel mahane Efrajim*, 1800.

7 Dazu siehe G. Scholem, „Schte ha-edujot ha-rischonot al-havurot ha-hasidim we-ha-Bescht“, *Tarbiz*, 20, 228-240; ders., „Demuto ha-historit schel ha-Bescht“, *Molad*, (1960); M. Wilensky, *Hasidim we-mitnaggedim*, Jerusalem 1970, Eintrag „Bescht“ im Register; zum Hintergrund der Position der Mitnaggedim vgl. R. Elior, „Nathan Adler we-ha-eda ha-hasidit be-Frankfurt: ha-siq'a bejn havurot hasidijot be-misrah Europa u-ve-merkasa be-me'a ha-18.“, *Zion* 59 (1994), S. 31-64.

8 Vgl. z.B. Dov Ber aus Mesritsch, *Maggid devaraw le-Ja'aqov*, Korez 1781, und dort das Vorwort von Schlomo aus Luzk; Mosche Efrajim aus Sedilkov, *Degel mahane Efrajim*, die gesammelten Aussprüche am Schluß des Buches. Die drei zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke Ja'aqov Josefs aus Polnoj enthalten viele biografische Zeugnisse über den Bescht - vgl. Ja'aqov Josef, *Toledot Ja'aqov Josef*, Korez 1780; ders., *Ben porat Josef*, Korez 1781; ders.,

e) Überlieferungen über seine Lehren und Verhaltensweisen, die seine Schüler in verschiedenen Versionen in den 50er Jahren niederschrieben, und die ab dem Ende des 18. Jahrhunderts auch gedruckt erschienen.⁹

f) Hagiographische Traditionen, die auf direkten und indirekten Zeugnissen beruhen, während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstanden und im 2. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts in Form der *Schivche-ha-Bescht* zum erstenmal als Sammlung gedruckt wurden.¹⁰

Quellen so unterschiedlichen Charakters liefern naturgemäß keine völlig kongruenten Darstellungen der Gestalt des Bescht, denn ganz unterschiedliche Aspekte stehen jeweils im Vordergrund. So weisen die polnischen Quellen auf historische Realia hin, die hagiographische Tradition hingegen hat ihre Schwerpunkte in der Beschreibung der Wechselbeziehung zwischen dem Bescht und der Kultur seiner Umwelt einerseits und der Bedeutung der magischen wie der charismatischen Seite seiner Persönlichkeit andererseits. Die autobiographischen Aussagen betonen den mystischen Aspekt und zeigen diesen aus einem sehr individuellen Blickwinkel, während die homiletische Literatur sich auf seine

Zafnat pa'neah, Korez 1782; über den Autor und seine Werke siehe Dubnow, *Geschichte*, S. 93-108, 386-388, G. Nigal, „Einführung“, in: Ja'aqov Josef, *Kutonet pasim*, Jerusalem 1985.

9 Die Lehren des Bescht werden zitiert in den in der vorigen Anmerkung erwähnten Büchern R. Ja'aqov Josefs und in *Maggid devaraw le-Ja'aqov* des Maggid aus Mesritsch. Die Aussprüche des Bescht aus den Werken Ja'aqov Josefs hat R. Aharon ben Zvi Hirsch ha-Kohen aus Opatow gesammelt und veröffentlicht (*Keter Schem Tov*, Solkowe 1794, Korez 1797). Eine weitere Version der Lehre des Bescht, in der sie mit der Lehre des Maggid verflochten erscheint, findet sich in *Zawa'at ha-Ribasch*, Solkowe 1795 (und vgl. die Aussage R. Schne'ur Salmans aus Liadi, *Tanja*, Wilna 1937, Bl. 138, 71); eine ähnliche Version findet sich auch in *Liqqutim jeqarim*, Lemberg 1794, Mesirov 1794; in Menahem Mendel Wadnig mi-Gowartschov (Hg.), *Sefer Ba'al Schem Tov al ha-Tora*; Lodz 1938, sind die Lehren des Bescht in der Reihenfolge der Wochenabschnitte geordnet. Zur hasidischen Literatur vgl. Dubnow, *Geschichte*, S. 375-396; S. Gris, *Sefer, sofer we-sippur be-reschit ha-hasidut*, Tel Aviv 1992, S. 53-64. Für eine kommentierte Ausgabe eines Teils der hier erwähnten Bücher s.u.

10 Dov Ber ben R. Schmu'el Schohet aus Liniz, *Schivhe ha-Bescht*, Kopust 1814, vgl. S.M. Mondschein, *Shivhei Ha-Baal Shem Tov. A Facsimile of a Unique Manuscript*, Jerusalem 1982; neuerdings s. auch: *Schivhe ha-Bescht*, kommentierte Ausgabe von A. Rubinstein, Jerusalem 1991; und die vorliegende Edition und Übersetzung ins Deutsche der hebräischen Ausgabe Kopust sowie der jiddischen Korez von K.E. Grözinger. Über die verschiedenen Ausgaben des Werkes siehe J. Refa'el, „Schivhe ha-Bescht“, *Areschet* 2-3 (1960-61), S. 358-377, 440-441. Zur historischen und literaturgeschichtlichen Einordnung vgl. J. Dan, *Ha-sippur ha-hasidi*, Jerusalem 1975, S. 64-71; Nigal, *Ha-sipporet ha-hasidit, toledoteha we-nos'eha* Jerusalem 1981; M. Rosman, „Le-toledotaw schel-maqor histori: Sefer schivhe ha-Bescht we-arikhato“, *Zion* 58 (1993), S. 175-214; A. Rainer, „Schivhe ha-Bescht: mesira, arikha, hadpasa“, *Divre ha-qongres ha-olami ha-II. le-mada'e ha-jahadut*, Teil 3, Bd. 2, Jerusalem 1914, S. 145-152.

neuen Ideen, vor allem aber auf den Prozeß der Entstehung einer hasidischen Identität konzentriert. Das biographische Material wiederum weist auf ein außergewöhnliches Selbstverständnis des Bescht hin und beschreibt, wie er von seinen Anhängern und Schülern wahrgenommen wurde. Es scheint, daß es gerade die Vielschichtigkeit seiner Persönlichkeit ist, die seine Einzigartigkeit ausmacht. Jede einzelne der oben als Quelle für die Persönlichkeit des Bescht angeführte Textsorten, so unterschiedlich sie auch in Charakter, Bedeutung und Umfang sein mögen, und unabhängig davon, aus welcher Zeit sie stammen, stellt uns vor eine Reihe von methodologischen Problemen und wirft komplizierte bibliographische und historische Fragen auf.

Bis in die jüngste Zeit wurde nur ein Teil dieser Quellen von der Forschung herangezogen, und es scheint, daß die Beziehungen der verschiedenen Arten von Quellen untereinander noch nicht so umfassend untersucht worden sind, daß sich daraus erschließen ließe, warum dem Bescht im Bewußtsein seiner Zeitgenossen eine so große Bedeutung beigemessen wurde und warum er eine so wichtige Rolle für die Entstehung des Hasidismus spielte.¹¹

Die Lebensgeschichte des Bescht ist viele Male von dem Hasidismus nahestehenden Autoren beschrieben worden.¹² Diese populären Biographien orientieren sich an den üblichen Strickmustern hagiographischer Literatur; starke Einflüsse der lurianischen Hagiographie sind ebenso erkennbar wie solche traditioneller Biographien der Großen Israels. Solche Werke haben naturgemäß nicht den Charakter einer kritischen Forschungsarbeit; auf die Frage nach dem Besonderen in der Persönlichkeit des Bescht können sie keine Antworten liefern.

In der im Gefolge der jüdischen Aufklärung entstandenen Literatur ist die außergewöhnliche Persönlichkeit des Bescht, seine Vielgesichtigkeit und seine besondere Rolle in der Geschichte des Hasidismus aus einer feindseligen Grundeinstellung heraus beschrieben worden, inspiriert vom Geist der Aufklärungsbewegung, die sehr schnell ein negatives Urteil über den Bescht gefällt hatte und demgemäß ein verzerrtes Bild von ihm verbreitete.¹³

Auch die moderne wissenschaftliche Forschung ab dem 20. Jahrhundert hat die Gestalt des Bescht aus dem Blickwinkel verschiedener Weltbilder und Ideologien

11 Einen Überblick über den Stand der Forschung gibt Rosman, *Bescht*.

12 Siehe z.B. S.A. Horodecky, *Rav Jisra'el Bescht, hajjaw we-torato*, Berlin 1909; M.J. Guttman, *Rabbi Jisra'el Ba'al Schem Tov*, Jassy 1922; A. Kahana, *R. Jisra'el Ba'al Schem Tov, hajjaw, schitato we-fe'iluto*, Zhitomir 1900.

13 Für wissenschaftliche Beschreibungen der Persönlichkeit des Bescht und seines Hintergrunds, die sich unkritisch auf die *Schivhe ha-Bescht* stützen, siehe J.L. Mieses, *Qin'at ha-emet*, Wien 1828, S. 22, S.J. Hurwitz, *Ha-hasidut we-ha-haskala*, Berlin 1909, S. 6-7; vgl. auch Dubnow, *Geschichte*, S. 387-404 (über die Literatur der Haskala und die wissenschaftliche Forschung).

betrachtet.¹⁴ Viele dieser Werke zeichnen sich aus durch unkritische und sehr selektive Verwendung der Quellen, durch eine eindimensionale Betrachtungsweise der intellektuellen Biographie des Bescht und durch vorschnelle Urteile.¹⁵ Häufig ignorieren solche Forschungsarbeiten in ihrer Bewertung der Gestalt des Bescht den historischen Kontext wie das kulturelle und mentalitätsgeschichtliche Umfeld, sie projizieren spätere Gegebenheiten in die untersuchte Zeit, stellen einen Kontext her, dem jede historische Basis fehlt, sie lassen eine von polemischen Auffassungen geprägte tendenziöse Grundeinstellung erkennen und bieten eine grob vereinfachende oder verzerrte Beschreibung des Bescht und seiner Zeitgenossen.¹⁶

Einen bedeutungsvollen Wendepunkt in der Bescht-Forschung insgesamt und auch in der Bewertung und Verwertung der verschiedenen Quellen markiert Gerschom Scholems Aufsatz „Die historische Gestalt des R. Israel Ba'al Schem Tov“.¹⁷ Scholem unterscheidet zwischen den frühen und späteren hasidischen Quellen einerseits und den unabhängigen Quellen andererseits, er diskutiert den Grad ihrer Verlässlichkeit, ihren historiographischen Wert und die Möglichkeiten ihrer wechselseitigen Verifizierung. Er weist auf die Existenz völlig unabhängiger Quellen hin, die Material zum Leben und Wirken des Bescht enthalten, und zeigt, wie diese als Basis für eine kritische Analyse der traditionellen Quellen verwendet

- 14 Eine Darstellung des Bescht als Kämpfer gegen das rabbinische Establishment und Erwecker einer alternativen Volksfrömmigkeit findet sich bei Heinrich Grätz, als volkstümlichen Mystiker beschreibt ihn Dubnow, *Geschichte*, S. 47-75; ähnlich A. Zweifel, *Schalom al Jisra'el* (ed. A. Rubinstein), Jerusalem 1972, Teil I, S. 65-66, 147-152; dargestellt als religiöser Erneuerer und Sozialreformer, der im Klassenkampf Partei ergreift und die Opposition gegen die etablierte Gemeindeobrigkeit anführt, wird er bei Rafael Mahler, *Ha-historia schel ha-jehudim be-'et ha-hadascha*, Merhaviva 1961; eine Sicht des Hasidismus als gesellschaftliche Oppositionsbewegung findet sich bei B.Z. Dinur, *Be-mifne ha-dorot*, Jerusalem 1955. Für das Bild vom Bescht im religiösen Judentum heute vgl. *Sefer ha-Bescht: ma'amarim u-mehqarim be-toledot ha-hasidut u-mischnatah*, hrsg. von J.L. ha-Kohen Maimon, Jerusalem 1960.
- 15 Vgl. A.S. Eschkoli, *Ha-Hasidut*, Paris 1928, und J. Schipper, „R. Jisra'el Bescht u-demuto basifrut ha-hasidit ha-qeduma“, *Ha-do'ar*, Jahrgang 39, Ausg. vom 27. und 28. Siwan (1960), S. 525-532, 531-551, die die Autorität der Zeugnisse über das Leben des Bescht anzweifeln und seine Bedeutung für die Entstehung des Hasidismus stark einschränken; vgl. dagegen andere wie Grätz und Mieses, die ihn in spöttischem Ton als Dorfrottel oder als Kämpfer und Rebell gegen das Establishment beschreiben - all dies sind Darstellungen ohne jeden Bezug zur Realität, und vgl. auch unten, Anmerkung 17.
- 16 Vgl. Rosman, *Founder*: J. Bartal, „Mi-bavu'a me'uwwetet le-uvda historit - sifrut ha haskala u-mehqar tenu'at ha-hasidut“, *Mada'e ha-jahadut* 32 (1992), S. 7-17.
- 17 G. Scholem, „Demuto ha-historit schel R. Jisra'el Ba'al Schem Tov“, *Molad*, Bd. 18, Heft 144-145, S. 335-356; eine erweiterte Version in ders., *Devarim be-go*, Tel Aviv 1976, S. 287-324.

werden können. Dabei stellt er fest, daß die hasidischen biographischen und hagiographischen Traditionen, trotz aller methodologischen Schwierigkeiten, auch Material enthalten, das auf historischen Realitäten basiert, und ihnen daher ein außerordentliches historiographisches Potential zukommt.

Die wichtigsten Quellen über den Bescht lassen sich sowohl hinsichtlich ihrer Qualität als auch hinsichtlich ihrer Herkunft in je zwei Gruppen einteilen:

a) In den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts erschienene Quellen, die ihre Gestalt bereits in den 40er und 50er Jahren erhalten hatten, sich vor allem mit seinen Lehren befassen und nur sehr wenige Aussagen von Menschen seines engeren Umfeldes über seine Persönlichkeit und sein Leben enthalten.¹⁸

b) Im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts in den *Schivche ha-Bescht* im Druck erschienene Traditionen, in denen sich seine Gestalt so widerspiegelt, wie sie von Menschen seiner Umgebung im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts gesehen wurde, in denen jedoch seine Lehren kaum thematisiert werden.¹⁹

Die Aufteilung der Quellen nach ihrer geographischen Herkunft ergibt wiederum zwei Gruppen - die eine von ihnen umfaßt Traditionen, die in Podolien entstanden sind, und zwar im Zirkel eines der beiden herausragendsten Schüler des Bescht, R. Ja'akov Josef aus Polnoj. Zu den auf Jakob Josef und seinen Umkreis zurückführbaren Traditionen gehören sowohl die erste im Druck niedergelegte Fassung der Lehren des Bescht (in mehreren Werken zu Beginn der 80er Jahre des 18. Jahrhunderts erschienen, in den 90er Jahren dazu in verschiedenen Kurzversionen) als auch die biographischen und hagiographischen Traditionen, die in gesammelter Form in den *Schivche ha-Bescht* zu finden sind. Zur zweiten Gruppe gehören Traditionen, die in Wolhynien entstanden und deren Quelle der zweite wichtige Schüler des Bescht, R. Dov Ber, der Maggid aus Mesritsch, ist. Die Lehre des Bescht in der Version des Maggid ist ebenfalls in den 80er Jahren zum erstenmal gedruckt und in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts von Mitgliedern seines Schülerzirkels in Kurzversionen veröffentlicht worden; aus dem Umkreis des Maggid²⁰ stammt auch eigenständiges Material zur Person und zum Leben des Bescht.

18 S.o. Anmerkungen 8 und 9.

19 S.o. Anmerkung 10.

20 Die podolischen Traditionen über Leben und Lehre des Bescht werden durch die Bücher R. Ja'aqov Josefs repräsentiert, die in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts erschienen; in komprimierter Form wurde die Lehre des Bescht nach diesen Traditionen unter dem Titel *Keter schem tov* gedruckt, ihre Überlieferungen über das Leben des Bescht, die zum großen Teil auf R. Ja'aqov Josef und den Mahnprediger aus Polnoj zurückgehen, erschienen in gedruckter Form in den *Schivche ha-Bescht* drei Jahrzehnte später. Die wolhynische Tradition hingegen wird durch *Maggid devaraw le-Ja'aqov* repräsentiert, das im Umkreis des Maggid aus

Aussagen über den Bescht aus der ersten der vier erwähnten Gruppen, die den Bescht als religiösen Erneuerer zeigen, finden sich in den Werken Jakob Josefs aus Polnoj und denen des Maggid aus Mesritsch ebenso wie in von diesen beeinflussten anonymen Sammlungen (*Zawa'at ha-Rivasch*, *Keter Schem Tov* u.ä.). Die Werke Jakob Josefs und des Maggid, die teils noch zu den Lebzeiten des Bescht oder nur kurz nach seinem Tod geschrieben wurden, erschienen in den 80er Jahren im Druck, zu einer Zeit also, als viele, die den Bescht kannten, noch am Leben waren und die Authentizität der niedergelegten Lehren bestätigen oder anzweifeln konnten. Zwar ist das Studium auch dieser Quellen mit zahlreichen bibliographischen Problemen verbunden,²¹ aber sie enthalten doch sehr verlässliche Aussagen darüber, wie der Bescht von seinen Anhängern gesehen wurde, und über solche seiner Lehren und Verhaltensweisen, die seine Zuhörer besonders beeindruckten. Weiterhin liefern sie wichtige Hinweise auf den Charakter der mit seiner Person verbundenen religiösen Erweckungsbewegung, darüber, von welchen kabbalistischen Traditionen er beeinflusst war, und über seine intellektuelle Entwicklung.

Die Aussagen über den Bescht aus der zweiten der vier Gruppen von Quellen beziehen sich vor allem auf sein Leben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wir sind derzeit nicht im Besitz von historischen Dokumenten über seine Jugendzeit, aber wir wissen einiges über das geistig-kulturelle Umfeld, in dem er aufwuchs, und über die zentralen Ereignisse und Entwicklungen, welche die jüdische Welt Südostpolens um die Wende zum 18. Jahrhundert prägten. Daher haben wir zumindest eine Basis, von der aus wir den Grad der Authentizität von Aussagen in der hagiographischen und erzählerischen Literatur abschätzen können.²² Einen hagiographischen Bericht über die ersten Jahrzehnte seines Lebens finden wir in den *Schivche ha-Bescht*, die 1814, über 50 Jahre nach seinem Tod, zum ersten Mal gedruckt wurden. In dieser Sammlung finden sich in direkter

Mesritsch entstand und 1781 zum ersten Mal gedruckt wurde. Auf dieser Tradition basierende Auszüge aus den Lehren des Bescht finden sich in *Zawa'at ha-Rivasch* und *Liqqute jeqarim*, die beide in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts erschienen. Biographisch-hagiographisches Material aus dieser Tradition findet sich im Vorwort von Schlomo aus Luzk zu *Maggid devarav le-Ja'aqov*. Zu den hier erwähnten Werken vgl. auch obige Anmerkungen 6, 8, 9, 10.

- 21 Vgl. A. Toiber, „Die Drucke von Korez“, in: ders., *Mehqarim bibliografijim*, Jerusalem 1932, S. 15-52 (v.a. S. 22-23); H. Liberman, *Ohel Rahel*, Brooklyn 1980, S. 105-148; S. Gris, *Sifrut ha-hanhagot*, Jerusalem 1989, S. 103-181.
- 22 Siehe I. Halpern, *Pinqas wa'ad 4 arazot: Liqqute taqanot, ketavim u-reschumot*, verbesserte und erweiterte Auflage, bearbeitet von J. Bartal, Bd. I 341-552, Jerusalem 1990 (zu den entsprechenden Jahren); Scholem, „Ha-tenu'a ha-schabbta'it be-Polin“; A.J. Brauer, *Galizia we-jehudeha*, Jerusalem 1965; M. Balaban, *Le-toledot ha-tenu'a ha-franqit*. Teil I, Tel Aviv 1934; Dubnow, *Geschichte*, S. 8-36, 63-65; Mahler, *Historia*.

Juxtaposition Reales und Phantastisches, Historisches und Legendäres, echte historische Details und aus der Retrospektive Erdichtetes.

In den *Schivche ha-Bescht* ist oral tradiertes authentisches Material, in dem sich die historische Persönlichkeit des Bescht und die realen Bedingungen seines Lebens widerspiegeln, in eine gänzlich fiktive, idealisierte Heiligenvita eingewebt worden, die dem Ganzen einen erzählerischen Rahmen gibt und Lücken der authentischen Überlieferungen ausfüllt.

Ein großer Teil der Traditionen stammt ohne Zweifel von Zeitzeugen aus dem Kreis Jakob Josefs, und gerade dieses Material läßt sich einer kritischen Untersuchung unterziehen, läßt sich verifizieren oder untermauern, und stellt so eine wichtige Bereicherung unseres Wissens über den Bescht und seine Wirkung dar. Neben diesen echten biographischen Traditionen entwerfen die *Schivche ha-Bescht* auch ein literarisches Porträt des Bescht, das von festen hagiographischen Formen wie von anachronistischen Sichtweisen geprägt ist. In beiden Teilen spiegelt sich die Volkskultur, der Einfluß oraler Tradierung ist ebenso erkennbar wie der schriftlich überlieferter Traditionen, und ganz deutlich zeigen sich magische Vorstellungen, die der jüdischen Tradition ebenso entlehnt sind wie dem lokalen Volksglauben. Die *Schivche ha-Bescht* enthalten Material darüber, wie sich der Bescht im Bewußtsein seiner Zeitgenossen darstellte, aber auch über das Bild, das sich die Menschen 50 Jahre nach seinem Tod über ihn machten.²³

BIOGRAPHISCHE GRUNDLINIEN UND IHR VERHÄLTNISS ZUR MYSTISCHEN WELTSICHT

Die unterschiedlichen Traditionen über den Bescht lassen alle eine tiefe Kluft zwischen den ersten 35 und den letzten 25 Jahren seines Lebens erkennen. Die erste Hälfte seines Lebens liegt völlig im Dunkeln, während er in der zweiten Hälfte sozusagen im Licht der Öffentlichkeit steht; über diese Zeit gibt es Material in Überfülle, ganz im Gegensatz zu dem offensichtlichen Mangel an glaubhaften Informationen über die Zeit davor. Die Quellen schweigen sich über seine Herkunft, seine Jugend und seine Aufenthaltsorte während seiner ersten Lebenszehnte und die Einflüsse, die er während dieser Zeit erfuhr, entweder völlig aus, oder aber entwerfen, wie die *Schivche ha-Bescht*, ein fiktives, hagiographisch-legendenhaftes Bild seines Lebens in dieser Zeit, um diese große Lücke in seiner

23 Vgl. die oben (Anmerkungen 2, 10) genannten Untersuchungen zu den *Schivche ha-Bescht*, die weitere Literatur heranziehen. Vgl. auch die Anmerkungen der in den letzten Jahren erschienenen Ausgaben, die Untersuchungen von Halpern, Bartal und Barnaj zum historischen Kern einiger Geschichten, vgl. dazu die Einleitung der vorliegenden Ausgabe und die entsprechenden Hinweise in den Anmerkungen zum Text.

Biographie auszufüllen. Daß die Jugend des Bescht in legendenhaftem Dunkel liegt, ist sicher kein Zufall; es scheint hier geradezu der Versuch gemacht worden zu sein, die wahren Lebensverhältnisse des Bescht in jener Zeit, über die sich die Quellen wohlweislich ausschweigen, zu verschleiern.

Aus den Erzählungen in den *Schivche ha-Bescht* geht hervor, daß die bestimmenden Momente dieser Zeit im Leben des Bescht Verwaisung, Vernachlässigung, Isolation, Askese, Abkehr von der Gesellschaft, Anonymität und völliger Rückzug aus dem Licht der Öffentlichkeit waren.²⁴ All dies weist ihn als eine ungewöhnliche Persönlichkeit aus, als einen Menschen, der nicht unter den üblichen Bedingungen aufwuchs, der den Einflüssen der gesellschaftlichen und kulturellen Konventionen seiner Zeit und denen des traditionellen Bildungswesens nicht ausgesetzt und von den üblichen Autoritätsstrukturen unabhängig war. Vielleicht kann man aus einigen Hinweisen wirklich schließen, daß er einige Zeit außerhalb der jüdischen Gesellschaft verbracht hat, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er während der Epoche vor seiner Offenbarung, während seines Einsiedlerlebens in den Bergen, tatsächlich einige Zeit bei den Huzulenstämmen in den Karpaten verbracht hat - einer Volksgruppe, die für ihre Dichter und Zauberer bekannt ist.²⁵ Solche Hinweise auf Rückzug und Isolation lassen vielleicht auf echte Vorbehalte gegenüber den üblichen Denkweisen und der bestehenden Gesellschaftsordnung oder auf eine oppositionelle Haltung gegenüber den verbreiteten Normen schließen. Eine solche Abkehr vom Bestehenden kann zur Entwicklung einer neuen Sicht der Wirklichkeit führen - zumal im Falle eines Menschen, der außerhalb der gesellschaftlichen Autoritätsstrukturen und der traditionellen Denkmuster aufgewachsen ist (und sich somit einer besonderen Freiheit von den Zwängen des althergebrachten Denkens erfreut). In der Geschichte der Mystik läßt sich häufig beobachten, daß sich die Entwicklung eines neuen Weltbildes als das Resultat einer völligen Loslösung von der überkommenen Gesellschaftsordnung und den akzeptierten Denkmustern darstellt. Dies ist sicher der Grund, warum im Leben vieler Mystiker das Einsiedlerdasein als eine Art Vorbedingung für das spätere Wirken erscheint.²⁶

24 Die legendenhaften Überlieferungen über seinen Tod, die in den *Schivche ha-Bescht* im Namen von R. Schne'ur Salman aus Liadi berichtet werden, zeigen deutlich den Mangel an konkreten Informationen über seine Jugendzeit.

25 Vgl. S. Vincenz, *Na wysokiej poloninie: obrazy, dumy gawedy z wierchowiny huculskiej*, London 1956; vgl. auch Scholem, „Demuto ha-historit“, über die Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung von Einsiedlern und Mystikern unterschiedlicher Regionen in den Karpaten jener Zeit.

26 Vgl. E.H. Erikson, *Young Man Luther*, New York 1962, S. 134; M. Idel „Ha-hitbodedut ke-rikkus ba-qabbala ha-eqstatit we-gilguleha“, *Da'at*, 14, 1985, S. 30-70.

Im Leben des Bescht jedenfalls bekommt diese Epoche der Isolation, deren Charakteristikum es gerade ist, daß überhaupt nur in Andeutungen über sie gesprochen wird, wo man sie nicht sogar zu vertuschen sucht, einen tieferen Sinn in seiner mystischen Lehre vom Nichtsein der Realität, der Relativität dessen, was sich mit den Sinnen erfassen läßt, und von der Bedeutung des Nichts, wie wir unten noch sehen werden.

In der zweiten Hälfte seines Lebens - ab den 30er Jahren - stellt sich der Bescht als multidimensionale Persönlichkeit dar und seine Lehre als allumfassend.

In der Lehre des Bescht drückt sich eine alles einschließende Vorstellung von immerwährenden Veränderungen aus, die den Übergang vom sinnlich Erfassbaren zum Abstrakten betreffen; dahinter steht die grundsätzliche Annahme, daß eine ständige dynamische Transformation zwischen dem „Sein“ und dem „Nichts“, dem Offenbaren und dem Verborgenen, dem Weltlichen und dem Göttlichen stattfindet. Diese Lehre spricht von der göttlichen Allgegenwart im Gegensatz zum „Nichtsein“ der physischen Welt, die in Wahrheit nur Schein und nicht Realität ist, und versucht eine dialektische Deutung der alles erfüllenden Gegenwart der Gottheit.²⁷

Seine Lehre, die sich an jedermann wendet und deren Ausgangspunkt die Annahme ist, daß „die ganze Welt erfüllt ist von seiner Herrlichkeit“, sieht das Denken des Menschen als allmächtig und unendlich, denn „an jedem Ort, an dem der Mensch denkt, ist Er“, und schließt die Vorstellung ein, daß, gemäß einer Interpretation des Verses „und auf allen seinen Wegen sollst du ihn erkennen“,²⁸ Gottesdienst von jedem Menschen an jedem Ort und zu jeder Zeit verlangt wird und mit jedem Gedanken und mit jeder Handlung geleistet werden kann, selbst wenn diese auf den ersten Blick bar jeder gottesdienstlichen Funktion scheinen.²⁹

Seine Lehre stellt die Welt des Geistes über die trügerische Sicherheit der sinnlichen Wahrnehmung, sie leugnet sogar, daß das Begreifen der äußeren Welt auf sinnlicher Erfahrung beruht, und negiert die Kongruenz von Wahrnehmbarem und Wirklichem.³⁰ Das führt zu der Vorstellung, daß alles Existierende Teil einer janusköpfigen Realität aus Offenbarem und Verborgenen ist, die ständige, nie

27 Siehe dazu R. Elior, *Torat ahadut ha-hafakhtim*, S. 28-34 (*The Paradoxical*, S. 13-18).

28 *Zawa'at ha-Rivasch* (ed. Schohet), Brooklyn 1975, S. 11.

29 „'Auf allen Wegen erkenne Ihn', das ist ein großes Prinzip ... bei allem, was man tut, sogar bei ganz dinglichen Handlungen“ (*Zawa'at ha-Rivasch*, S. 33). Vgl. auch R. Elior, *Torat ahadut ha-hafakhtim*, S. 31 (*The Paradoxical*, S. 15).

30 Vgl. das „Gleichnis von den Scheidewänden“ in *Keter schem tov*, siehe auch J. Weiss, „Reschit zemihatah schel ha-derekh ha-hasidit“, *Zion* 16 (1951), S. 89-97; Scholem, „Devequt“, *Devarim be-go*, S. 346-350.

endenwollende Übergänge zwischen Sein und Nichtsein in Bewußtsein, Gedanken und Sprache erfährt. Diese drei Bereiche überbrücken die Kluft zwischen Abstraktem und Konkretem, oder anders gesagt, zwischen der verborgenen göttlichen und der offenbaren physischen Realität, zwischen der offenbaren menschlichen Sprache und der verborgenen göttlichen. Diese Überbrückung wird erzielt mit den Mitteln „der Abstreifung des Materiellen“, der „Vernichtung des Seins“, der „Verwandlung des 'Ich' ins 'Nichts'“, der „Einung“, des „Anhaftens“, und dadurch, daß man sich von der üblichen Betrachtungsweise der Dinge und ihrer offensichtlichen Bedeutung löst und sie auf dem Wege neuer begrifflicher Verbindungen durch eine andere ersetzt. Mit Hilfe eines mystischen Bewußtseins, kontemplativer Gedanken und der Sprache, die zerfällt und sich wieder neu zusammensetzt, vollbringt man die Anhaftung an die verborgene alles durchdringende Gottheit, und das den Augen Verborgene offenbart sich.³¹

Es ist möglich, daß der Übergang von der ersten Phase im Leben des Bescht zur zweiten das Resultat einer tiefen Krise und einer darauf folgenden mystischen Offenbarung war. Die hasidische Tradition deutet an, daß der Bescht eine Epoche geistiger Verwirrung und Niedergeschlagenheit erlebt hat, während derer er Probleme hatte, mit der Welt zu kommunizieren.³² Diese Krise scheint in einem starken mystischen Erlebnis ihr Ende gefunden zu haben, in dessen Gefolge der Bescht unmittelbar empfinden konnte, daß wirklich alles von der Gottheit erfüllt ist. Diese Sicherheit wurde zu einer Grunderkenntnis, die sein Weltbild veränderte und die hasidische Welt formte.³³

Eine Rekonstruktion des Hintergrunds, vor dem der Bescht wirkte, und ein wirkliches Verständnis des Kontexts, in dem sich seine Lehre entwickelte, verlangt ein genaues Studium des intellektuellen und kulturellen Klimas, in dem er lebte, und der besonderen geistigen Gegebenheiten der jüdischen mystischen Tradition, auf deren Gebiet er wirkte.

DAS GEISTIGE UMFELD DES BESCHT UND SEINE MYSTISCHE NEUINTERPRETATION DES VERBREITETEN WELTBILDES

Die Welt, in welcher der Bescht aufwuchs und wirkte, war das Südpolen der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts; eine Welt, in der man sich den gesamten Raum

31 Siehe R. Elior, *Ahadut ha-hafakim*, S. 28-34 (*The Paradoxical*, S. 13-18).

32 Vgl. dazu seinen Schüler R. Ja'aqov Josef in den *Schivhe ha Bescht*.

33 Vgl. dazu *Ben porat Josef*, 50, 71: „Es ist nämlich so, daß der Mensch glauben muß, daß die ganze Welt von Seiner (Er sei gesegnet) Herrlichkeit erfüllt ist; kein Ort ist entblößt von Ihm, und in allen Gedanken des Menschen ist Seine (Er sei gesegnet) Gegenwart, und jeder Gedanke hat Seine ganze Gestalt“.

als von furchterregenden Geistern und Kräften des Chaos erfüllt dachte. Diese dämonenverseuchte Umwelt stand im Zeichen der okkultistischen Vorstellung, daß Dämonen und Schädigergeister natürlicher Teil der die Weltordnung ausmachenden Hierarchie von Wesen und Kräften sind, die allerdings den Naturgesetzen nicht unterworfen sind, und daß alle Bereiche des Seienden ständig durch Zaubermächte bedroht werden.³⁴ In diesem Klima wurden böse Mächte, die „Schalen“ und die „Andere Seite“, die Geister und Dämonen, als völlig reale Wesen betrachtet, ja, als ein Grundelement der Welt - ihre reale Existenz war eine allgemein akzeptierte Selbstverständlichkeit, die von niemandem in Zweifel gezogen wurde. Diese Vorstellungen tragen noch den Stempel des mittelalterlichen Weltbildes, nach dem die Welt übervoll von miteinander verwobenen sichtbaren und unsichtbaren Wesen ist und die weltliche Existenz nicht mehr als das Symbol einer jenseitigen Realität, ein sichtbares Bild für eigentlich Unsichtbares.³⁵ Dieses mittelalterliche Weltbild, nach dem die Existenz des Menschen mit Körper und Geist, in Krankheit und im Alltagsleben, in Phasen des Übergangs und in Zeiten der Gefahr, entscheidend von Dämonen und Geistern, Zauberern und Hexen beeinflusst wurde, läßt sich deutlich aus den Schriften zeitgenössischer Autoren wie aus Archivdokumenten herauslesen. Tovia ha-Kohen, ein Arzt, der Ende des 17. Jahrhunderts in Krakau aufwuchs und aus eigener Anschauung viele Gemeinden kannte, drückt sich sehr deutlich aus: „Es gibt auf der ganzen Welt kein Land, in dem der Glaube an Dämonen und Geister, Beschwörungen und Träume so verbreitet ist wie in Polen.“³⁶ Ähnliches schreibt im Jahr 1759 der polnische Schriftsteller St. Bontschweski, der ein Zeitgenosse des Bescht war, über die Gegenden, in denen der Bescht lebte: „Nirgendwo auf der Welt ist der Glaube an Zauber und Hexen so stark wie bei uns in Polen, vor allem in den Bergen und in Rus, aber auch in Litauen, der Ukraine und der Walachei.“³⁷ Aus zeitgenössischen kirchlichen Dokumenten und Gerichtsakten geht hervor, daß in diesen Gegenden um die Mitte des 18. Jahrhunderts zahlreiche Prozesse gegen

34 Vgl. M. Balaban, *Le-toledot ha-tenu'a ha-franqit*, Teil I, S. 36-39, 90-91; A.J. Brauer, *Galizia we-jehudeha*, S. 201-204; ein sehr aufschlußreicher Bericht eines Zeitzeugen ist das autobiographische Werk von Pinhas Katzenellenbogen (1691-1767), *Jesch manhilin*, hrsg. von J.D. Feld, Jerusalem 1986.

35 Zu den Grundbestandteilen des mittelalterlichen Weltbildes siehe A. Gorbiz, *Temunat ha-olam schel ansche jeme ha-benajjim*, S. 65-69; vgl. M.M. Bakhtin, *Rabelais and his World*, Cambridge, Mass. 1968.

36 Tovia ha-Rofe ben Mosche ha-Kohen aus Metz, *Ma'ase Tovia*, Venedig 1707; Ja'aqov ben Jehesq'el ha-Lewi, *Schem Ja'aqov*, Frankfurt an der Oder 1716/17, Vorwort.

37 Siehe dazu M. Balaban, *Le-toledot ha-tenu'a ha-franqit*, S. 90; vgl. Pinhas Katzenellenbogen, *Jesch manhilin*, S. 75, 87, 97, 99.

Frauen und Männer - Juden wie Nichtjuden - stattfanden, die der Zauberei beschuldigt worden waren.³⁸ Die Welt wurde als bedrohlich und voller Gefahren empfunden, weil man sie für von unsichtbaren chaotischen Kräften erfüllt hielt, die das Leben der Menschen beeinflussten. Für diese Kräfte gab es im Hebräischen eine Unzahl von Namen, wie *Schalen*, *Urteile*, *Ankläger*, *Teufel*, *Spötter*, *Schädiger*, *böse Engel*, *Lilits* oder *Andere Seite*. Man stellte sich vor, daß Hexer und Hexen, aber auch Ba'ale Schem Macht über sie hatten. Dieses Bild einer chaotischen Welt enthält Elemente des in diesen Gegenden allgemein verbreiteten Dämonenglaubens ebenso wie der kabbalistischen Dämonologie, wie sie im *Sohar* dargestellt wird,³⁹ aber auch der Volksmagie, nach der es unter Umständen möglich sein kann, mit Hilfe dämonischer Kräfte natürliche wie übernatürliche Erscheinungen zu beeinflussen oder zu beherrschen. Aus der zeitgenössischen Literatur geht deutlich hervor, wie real diese Welt für die Menschen der Zeit - ob Juden oder Nichtjuden - war, mit welcher erstaunlich großen Begriffspalette die verschiedenen Manifestationen der Dämonenwelt im Alltagsleben der Menschen beschrieben wurden und wie entscheidend der Dämonenglaube ihre Wahrnehmung der Realität prägte. Dieses dämonisierte Weltbild, in dem jeder menschlichen Erfahrung eine verborgene und furchterregende Bedeutung zugesprochen wird, läßt sich beispielhaft an Zvi Hirsch Koidanovers *Qav ha-jaschar* ablesen, das 1705 erschien und im Verlauf des 18. Jahrhunderts zahllose Neuauflagen erfuhr, wie auch an der Schrift *Jesod Josef* seines Lehrers Josef aus Dubno.⁴⁰ Die zur fraglichen Zeit so verbreiteten Erzählungen über Exorzismen illustrieren mit aller Deutlichkeit die Vorstellung, daß übernatürliche Wesen und verborgene Kräfte von Menschen eingesetzt werden können, um anderen zu schaden, und daß man Dämonen und Magie als verbreitete Ursachen für körperlich-materielle wie für psychische Probleme ansah.⁴¹

Von welcher großen Bedeutung Dämonen und Magie in der Welt des Bescht waren, läßt das folgende Zitat erkennen: „Mensch, wenn du wüßtest, wie viele Dämonen der Anderen Seite auf das Viertel des Blutes im Herzen des Menschen lauern,

38 Zu den Hexenprozessen Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Osteuropa siehe Dubnow, *Geschichte*, S. 29-33; Bałaban, Teil I, S. 36-39; B. Baranowski, *O hultajach, wiedzmach i wszetecznicach*, Lodz 1963, S. 90-91.

39 Vgl. I. Tishby, *Mischnat ha-Sohar*, Jerusalem 1957, S. 285-380; D. Kohen Aloro, *Ha-magia we-ha-kischuf be-Sefer ha-sohar*, Jerusalem 1989 (Dissertation).

40 Zvi Hirsch Koidanover, *Qav ha-jaschar*, Frankfurt 1705; Josef Josqé ben Jehuda mi-Dubnow, *Jesod Josef*, Schklow 1785. Ein handschriftliches Exemplar von *Jesod Josef* hat Zvi Hirsch Koidanover, der ein Schüler von Josef Josqé war, als Quelle für *Qav ha-jaschar* gedient.

41 Vgl. dazu G. Nigals Quellensammlung *Sippure dibbuq be-sifrut Jisra'el*, Jerusalem 1994, und die Bibliographie ebd.

Der Ba'al Schem Tov zwischen Magie und Mystik

dann würdest du dich sicher mit Körper und Seele dem Heiligen, gesegnet sei er, unterwerfen ... Es ist ja bekannt, daß die Luft der Welt voll von der Anderen Seite und sonstigen Anklägern ist, die aus den Sünden und den Freveln der Menschen entstehen und in der Luft umherfliegen, wie es mehrfach im Sohar erwähnt wird, und man muß daher befürchten, daß sich auf dem Weg zur Synagoge Dämonen an einen heften ... Man muß bedenken, was im Sohar steht, daß nämlich an der linken Seite der Haustür die Andere Seite lauert, wie es heißt: 'Und an der Tür liegt die Sünde'“ (Gen 4, 7).⁴² Neben den dämonischen Wesen der „Anderen Seite“ ist die Welt auch noch von körperlosen Seelen erfüllt; die Quelle dieser Vorstellung ist die lurianische Kabbala: „Wisse, daß die freien Räume der Welt mit menschlichen Seelen erfüllt sind, die noch nicht zum Ort ihrer letzten Ruhe gelangen konnten, wie ja auch die Schüler des Rav Ari, seligen Angedenkens, folgenden Ausspruch ihres Lehrers bezeugten: 'Wißt, daß die Luft der Welt und ihr gesamter Raum mit verstoßenen Seelen erfüllt sind, die ihre Ruhe noch nicht erlangen konnten.'“⁴³

Die Dämonologie des Sohar und der lurianische Okkultismus hatten entscheidenden Einfluß auf das Weltbild der Juden Osteuropas und verbanden sich mit der allgemein verbreiteten Vorstellung, daß Magie und Dämonen eine große Rolle im täglichen Leben der Menschen spielen. Die im Sohar getroffenen Unterscheidungen zwischen Rein und Unrein und die damit verbundene Magie wurden zu realen Kategorien: „Bedenke die Größe der Macht dieser Unreinheit: 1405 verschiedene Arten von Dämonen sitzen nämlich auf den Fingernägeln, die während der unreinen Tage einer Frau wachsen ... Die Hexen bewirken damit einen Zauber, und für jede Hexe gilt es als besondere Auszeichnung, wenn sie ihre Zauberei gerade während der Tage ihrer Unreinheit betreibt, denn ein solcher Zauber wirkt besonders gut.“⁴⁴

Die Realität des Alltags, die sowohl in der jüdischen Kultur (wie aus den oben zitierten Werken ebenso wie aus vielen anderen hervorgeht) als auch in der nichtjüdischen (man denke an die ukrainischen Hexenprozesse jener Zeit) von diesen Begriffen geprägt war, mußte als angsteinflößend und unsicher, als ständige Wachsamkeit erfordern empfunden werden. Magische und dämonologische Begriffe, deren Quellen der kabbalistische Dualismus des Sohar, der Okkultismus der lurianischen Kabbala und das mittelalterliche Weltbild der Volkskultur waren, nahmen einen sehr konkreten und unmittelbar bedrohlichen Charakter an, der im kollektiven und individuellen Bewußsein Angst hervorrief. Als Bollwerk gegen diese willkürlichen verborgenen Mächte der natürlichen Umwelt, die auf jeden

42 *Qav ha-jaschar*, Wilna 1927, Kap. 1, Bl. 3.

43 Ebd., Bl. 8.

44 Ebd., Kap. 17, Bl. 33.

Aspekt des Lebens Einfluß nehmen konnten, und als Mittel gegen das Gefühl der Ohnmacht gegenüber Zauberei und den zahllosen die Umwelt bevölkernden übelwollenden Wesen, die das Schicksal des Menschen bestimmten, existierte ein weit verzweigtes Netz magischer Schutztechniken, deren Basis die Annahme ist, daß eine verborgene, feststehende und effektiv funktionierende metaphysische Ordnung existiert, welche die Kräfte der Natur samt ihren chaotischen Erscheinungsformen beherrscht. Diese Ordnung verkörpert sich in der doppelten Struktur heiliger Namen und göttlicher Kräfte einerseits und von Himmeln, Engeln und Engelsfürsten, welche bestimmten Namen zugeordnet sind, andererseits. Die Aktivitäten der Ba'ale Schem im Zusammenhang mit diesem Netzwerk himmlischer Kräfte basieren auf drei okkultistischen Grundannahmen, von denen die Welt des magischen Denkens geprägt ist:

- a. Es existiert eine Realität jenseits der natürlichen Welt und des mit Sinnen-Erfaßbaren.
- b. Der Mensch besitzt besondere Fähigkeiten, die mit der Sprache zusammenhängen und mittels derer er mit dem verborgenen Teil der Realität in Beziehung treten kann.
- c. Die Welt der Körper und die Welt der Namen, oder, mit anderen Worten, die Welt der offenbaren und die Welt der verborgenen Wesen, werden als Teil einer einzigen Realität gesehen, die das Resultat einer einzigen Kausalitätskette ist.

Daher rührt der Glaube an die Macht von Namen und Worten und die Annahme, daß jemand, der in der Lage ist, einen bestimmten Namen zu verwenden, Macht über das Wesen hat, das diesen Namen trägt. Der magische Schutzwall aus Namen und Amuletten, Mitteln und Kräutern, Beschwörungen und Drogen, machtragenden Wörtern und volkstümlichen Medizinen basiert auf hekhalotmystischen, magischen und praktisch-kabbalistischen Traditionen. Diese beeinhalten eine mystische hierarchische Kosmologie und den Glauben an die Möglichkeit, mit Hilfe von heiligen Namen eine direkte Verbindung zu den Kräften der oberen Welten herzustellen, und an den Einfluß, den diese Kräfte und ihre Namen auf die Welt der Dämonen haben.⁴⁵

45 Dieses Thema habe ich ausführlich in meinem oben genannten Buch (*Baal Schem Tov*) diskutiert. Vgl. hierzu z.B. einige Werke der Ba'al-Schem-Literatur: Jo'el Ba'al Schem, *Mif'alot Eloqim*, Solkowo 1724; ders., *Toledot adam*, Solkowo 1720 (beide Werke existieren noch in zahlreichen anderen Auflagen aus dem 18. Jahrhundert); Binjamin Bejnisch, *Amtahat Binjamin*, Wilhermsdorf 1716; ders., *Schem tov qatan*, Sulzbach 1706; und vgl. K.E. Grözinger, „Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte, ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur“, *FJB* 13 (1983), S. 23-41; ders. „Jüdische Wundermänner in Deutschland“, in: ders. (Hrsg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt am Main 1991,

Der Ba'al Schem Tov zwischen Magie und Mystik

Die physische Realität ist also mit den Zaubermächten fest verflochten, sie wird als der chaotische Bereich der Dämonen und Ankläger betrachtet, deren Aktivitäten sich auf alle ihre Manifestationen erstrecken, auf das menschliche Leben ebenso wie auf die Natur. Dagegen werden die oberen Welten, die der physischen Welt in gewisser Weise entsprechen, als Bereich einer festen metaphysischen Ordnung der himmlischen Mächte betrachtet. Diese Mächte nun sind eng mit einem ganzen System von heiligen Namen verbunden, deren Wirkmächtigkeit sich auch auf die physische Realität erstreckt. Das Ausmaß der Wirkung, die man mit Hilfe dieser himmlischen Mächte erzielen kann, hängt vom Grad der Vertrautheit mit den magischen Traditionen über die Verwendung der heiligen Namen ab. So wird aus lebenden magisch-dämonologischen Vorstellungen und uralten okkultistisch-mystischen Traditionen ein Gedankengebäude synthetisiert, das alle Aspekte der Existenz umfaßt und die Basis für die Tätigkeit der Ba'ale Schem bildet.⁴⁶

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, also in der Zeit, die den Bescht prägte, wurden eine Unzahl von Büchern über Heil- und Wundermittel für jede Lebenslage ebenso gedruckt wie Bücher über praktische Kabbala und Ba'al Schem-Lehrbücher, deren Basis der Glaube an die Wirkmächtigkeit von Namen, Amuletten, Beschwörungen und Wundermitteln jeder Art ist und an denen sich das Weltbild der Autoren wie der Leser deutlich ablesen läßt.⁴⁷

Diese Literatur geht von einem Netzwerk von Wechselbeziehungen zwischen der sichtbaren und der verborgenen Welt und gleichzeitig einer Reihe von Unterschieden zwischen den natürlichen und den übernatürlichen Aspekten der doppelgesichtigen Realität aus. Auch findet sich hier eine klare Differenzierung zwischen Aktivitäten im Bereich der natürlichen und solcher im Bereich der übernatürlichen Welt und somit auch eine Trennung zwischen Heil- und Hilfsmitteln, die bei Krankheit oder anderen Notfällen von jedem angewendet werden können, und wirkmächtigen Namen sowie den Techniken der praktischen Kabbala, deren Gebrauch besonders befähigten Individuen wie Ba'ale Schem mit besonderer Ausbildung vorbehalten ist, die den natürlichen Gang der Dinge durch

S. 190-221; ders. „Jüdische Wunderrabbiner - R. Nathan Adler und sein Kreis“, in: *Das aschkenasische Rabbinat*, Berlin 1995, S. 131-163; ders.: „Der Ba'al Schem von Michelstadt und die Frankfurter Kabbalisten“, *Menora* 7 (1996), S. 324-340; *Jesch manhilin* (vgl. o. Anm. 34), S. 82, 84-89, 95-99, 107.

46 Zur Bedeutung der Namen in der jüdischen Mystik vgl. *Sefer Rasi'el*, Amsterdam 1701. Vgl. K.E. Grözinger, „Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte - ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur“, in: *FJB* (1985), S. 23-41.

47 In der Gershom Scholem-Sammlung der Nationalbibliothek in Jerusalem befindet sich eine große Zahl solcher Ba'al Schem-Bücher.

die Vollbringung von Wundern durchbrechen können.⁴⁸ Ba'ale Schem waren also Menschen, die um die Zweigesichtigkeit der Realität, in der dämonische und himmlische, natürliche und übernatürliche Kräfte miteinander verschlungen sind, wußten, und über beide Bereiche Macht hatten. Sie waren Experten darin, mit beiden Aspekten des Daseins durch Zauber und Magie auf der einen und heilige Namen auf der anderen Seite in Beziehung zu treten.⁴⁹

Der Bescht sah sich selbst als einen Menschen, der sich in direkter Verbindung mit den verborgenen Erscheinungsformen der Natur befindet und Macht hat sowohl über die dämonischen Wesen, die den Menschen umgeben, als auch über die göttlichen Kräfte, denen er unterworfen ist. Diese Beziehung, über die seine Anhänger und Schüler im Detail berichten, drückte sich in der Fähigkeit aus, Dinge im verborgenen Bereich der Realität zu sehen, in der Empfindung einer unmittelbaren Verbindung zu den himmlischen Welten und großen Kenntnissen auf dem Gebiet der heiligen Namen und ihrer Verwendung.⁵⁰

Diese Verbindung war es, mit Hilfe derer er als Arzt und Ba'al Schem wirkte, denn die Heilertätigkeit wurde vor allem als religiöses Handwerk aufgefaßt, das von einer engen Beziehung zum heiligen Bereich abhängig war, um durch Einwirken auf die Mächte des Heiligen die Krankheiten verursachenden Mächte der Unreinheit bekämpfen zu können.⁵¹ Ausgerechnet der Bescht, der in einer

48 Vgl. das Vorwort zu Jo'el Ba'al Schem, *Mif'alot eloqim*, siehe auch die anderen in Anmerkung 45 genannten Werke.

49 Über die Ba'ale Schem siehe J. Günzig, *Die Wundermänner im jüdischen Volke*, Antwerpen 1921; K.E. Grözinger, „Jüdische Wundermänner in Deutschland“, in: ders. (Hrsg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt am Main 1991, S. 190-221; ders., „Ba'al Schem oder Ba'al Hazon, Wunderdoktor oder Charismatiker - zur frühen Legendenbildung um den Stifter des Hasidismus“, *FJB* 6 1978; ders., „Jüdische Wunderrabbiner - R. Nathan Adler und sein Kreis“, in: *Das aschkenasische Rabbinat*, Berlin 1995, S. 131-163; ders., „Der Ba'al Schem von Michelstadt und die Frankfurter Kabbalisten“, *Menora* 7 (1996), S. 324-340; *Jesch manhilin* (vgl. o. Anm. 34), S. 82, 84-89, 95-99, 107.

50 S. *Maggid devaraw le-Ja'aqov*, Vorwort; *Schivhe ha-Bescht, Iggeret ha-qodesch* (vgl. o. Anmerkung 6).

51 In der christlichen Welt führten die Religionskriege des 17. Jahrhunderts zu einer Vermischung von Volksglauben, magischen Heilmethoden, Zauberei und Satanskult. Vgl. I. Stone, *The Past and the Present Revisited*, London/New York 1987, S. 99-154, 178-198. Für die jüdische Welt gibt es die verschiedensten Quellen, die eine enge Verbindung zwischen der Seelenwanderungslehre und dem Glauben an Besessenheit wie dem Zusammenhang zwischen Geistern, Magie und seelischen Krankheiten und den entsprechenden Heilmethoden dokumentieren; so z.B. im Werk *Sefer ha-hesijonot* von Hajjim Vital (Jerusalem 1954/55), vgl. auch ders., *Scha'ar ruah ha-qodesch*, Tel Aviv 1963/64, S. 88-93; *Scha'ar ha-jihudim*, Lemberg 1855, Blatt 16a; vgl. auch M. Benajahu, „Injane ha-refu'a bi-ketav jad lo' jadia schel R. Hajjim Vital“, *Qorot* 9, Heft 3-4 (1986/87), S. 3-16; ebd., Heft 5-6, S. 91-III, vgl. auch die Aussagen in *Jesch manhilin*, S. 88-89.

Umwelt wirkte, in der es als selbstverständlich galt, daß die Welt von Myriaden von Dämonen und Geistern, „Schädigern“ und „Anklägern“ erfüllt war, und der als Ba'al Schem Experte in den verschiedenen okkultistischen Vorstellungen über die Omnipräsenz der Mächte des Bösen und ihren großen Einfluß war, stellte die überkommene Auffassung auf den Kopf und entwickelte eine ganz neue Sicht der Realität. Vielleicht tat er das, weil er mit der großen Angst der Menschen konfrontiert wurde, die ihn mit der Bitte um Hilfe aufsuchten, vielleicht, weil er am eigenen Leib Niedergeschlagenheit und Verwirrung erlebt hatte, wie die hasidische Überlieferung andeutet, oder weil er grundsätzlich zum Bruch mit althergebrachten Ansichten neigte, als Resultat seiner Beschäftigung mit der praktischen Kabbala, vielleicht auch in Folge einer mystischen Offenbarung. Jedenfalls stellte er die überkommene Vorstellung auf den Kopf, als er postulierte, daß die Welt in Wahrheit keineswegs von Dämonen und Geistern, Teufeln und Lilits erfüllt, sondern im Gegenteil ganz von der Gottheit durchdrungen sei und daß der gesamte dämonische Bereich der Realität⁵² eben nicht real ist und nicht wirklich existiert, sondern nur im Glauben und in der Phantasie der Menschen.

Der Dualismus, welcher die Welt der Ba'ale Schem prägte, die sich einerseits mit einem durch Magie beherrschbaren dämonischen Bereich der Existenz beschäftigten, und andererseits mit einem verborgenen Bereich himmlischer Kräfte, in dem mit heiligen Namen operiert werden konnte, wurde vom Bescht in eine ganz andere Art von Dualismus verwandelt: Für ihn sind die zwei Aspekte der Existenz die alles umfassende Gottheit einerseits, die in Wahrheit allein die Realität darstellt, und ein Bereich des Daseins, der in Wahrheit jeder realen Existenz beraubt ist und nur im Geist des Menschen existiert - und hierzu gehört die Welt der „Schalen“ und bösen Mächte. Das Böse sind in Wahrheit nur „fremde Gedanken“, die man mit Hilfe anderer Bereiche des menschlichen Bewußtseins verwandeln, verbergen oder aus ihrer groben Form in eine bessere überführen kann.

In dieser Vorstellung ist der Mensch nicht nur ein den Aktivitäten von Schädigern und Anklägern hilflos ausgeliefertes passives Objekt, ein Spielball der ihn von allen Seiten bedrohenden dämonischen Mächte, sondern er steht einer Realität

52 „Zunächst ... muß man ganz und gar und ohne jede Einschränkung glauben, daß Seine Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt, und daß Seine (Er sei gesegnet) Lebenskraft in allen Dingen steckt.“ (*Zawa'at ha-Rivasch*, Brooklyn 1975, S. 44; vgl. *Toledot Ja'aqov Josef*, Jerusalem 1973, Abschnitt Be-reschit, S. 22-23; „Man darf das nicht als das Böse im landläufigen Sinne verstehen, sondern so, daß das Böse eigentlich auch gut ist, nur steht es auf einer niedrigeren Stufe als das absolut Gute“ (*Zawa'at ha-Rivasch*, S. 46); und vgl. K.E. Grözinger, „Neoplatonisches Denken in Hasidismus und Kabbala“, *FJB* 11 (1983); ders., *Kafka und die Kabbala*, Frankfurt a.M. 1992/4, c. Die Aphorismen.

gegenüber, die in ihrem wahren Wesen ganz Gottheit ist und deren böse Aspekte nicht real existieren und damit ihrer scheinbaren Allmacht beraubt sind. Die Mächte des Bösen sind zu Scheidewänden geworden, die nichts als „optische Täuschungen“ sind, zu „fremden Gedanken“ und „Schalen“, beherrschbar durch den Menschen, der sie mit seinen Gedanken aus dem Bereich des Bösen erhebt und vernichtet, indem er sie ihrer Dinglichkeit beraubt. Die Fähigkeit des Bescht, das verbreitete Weltbild zurückzuweisen und jenseits der augenscheinlichen Wirklichkeit eine verborgene zu entdecken, rührte gerade aus seiner genauen Kenntnis der Grundpfeiler des Weltbildes, von dem er sich schließlich löste. Gerade seine ständige Beschäftigung mit Dämonen in seiner Tätigkeit als Ba'al Schem war es, die ihm den Mut gab, sich von der konventionellen Vorstellung einer dämonenverseuchten Welt abzuwenden, den Dämonen wie dem Bösen insgesamt jeglichen ontologischen Status abzuspochen und ein Gegenkonzept zum üblichen Weltbild aufzustellen, nach dem das einzig wirklich Existierende Gott ist, der alles erfüllt - alles andere findet nur in der Vorstellung des Menschen statt.⁵³

Der Bescht hat die Bedeutung der sinnlich erfassbaren Welt ebenso neu interpretiert wie die der verborgenen Gottheit: Zunächst hat er die dingliche Welt von ihrem dämonischen Aspekt befreit, später dann sogar von ihrer Dinglichkeit, womit er schließlich ihre Existenz ganz und gar leugnete, die abstrakte Gottheit hingegen holte er aus ihrer völligen Transzendenz mitten ins reale Leben und machte sie zur einzigen real existierenden Wesenheit, die alle Welten ausfüllt.

Diese neue Deutung von Sein und Nichtsein bildet die Basis des hasidischen Denkens, das alles Seiende als Nichts betrachtet, und nur das göttliche Nichts als das einzig Seiende.⁵⁴

53 „Denn siehe, Seine (Er sei gesegnet) Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt und alles, was in ihr ist, und es gibt keinen Ort, der entblößt von Ihm wäre, nur ist Er verborgen; für die Weisen aber, die das wissen, ist Er nicht verborgen.“ (*Toledot*, S. 22); „An dem Ort, an dem der Mensch denkt, ist Er in Seiner Gänze.“ (ebd. S. 69).

54 Über die Verkehrung der materiellen Welt, des „Seienden“ (*ha-jesch*) ins „Nichts“ vgl. das „Gleichnis von den Scheidewänden“; J. Weiss, „Reschit“, S. 97-98; Scholem, „Devequt“, S. 346-350; vgl. auch *Zawa'at ha-Rivasch*, S. 2: „Denn die ganze Welt ist wie ein Senfkorn im Vergleich mit der oberen Welt“, und ebd., S. 13: „alles ist wie nichts im Vergleich mit Ihm“. Über die Verwandlung der transzendenten Gottheit, des „Nichts“, in etwas immanent Existierendes, vgl. ebd., S. 26-27: „Man stelle sich ununterbrochen vor, daß alles, was in der Welt existiert, erfüllt ist durch den Schöpfer, Er sei gesegnet ... und alles ist wie nichts im Vergleich mit Ihm“, ebd., S. 54: „Es ist ein wichtiges Prinzip, daß sich in allen Dingen in der Welt heilige Funken befinden, und es gibt nichts, was keine Funken enthielte, einschließlich der Bäume und der Steine.“

Der Ba'al Schem Tov zwischen Magie und Mystik

Der Bescht beraubte die Kräfte der Unreinheit ihrer konkreten Realität und ihrer Macht und machte sie zu abstrakten Kategorien bar jeglicher Bedeutung, während er die abstrakte, verborgene und gänzlich transzendente Gottheit zu einer alles umfassenden Realität erklärte, die sich in allen Ebenen der irdischen Welt manifestiert, vor allem aber in der Sprache des Menschen.⁵⁵

Diese göttliche Realität belebt auch die konkrete Welt in allen ihren Manifestationen, gemäß dem hasidischen Motto: „Die ganze Welt ist erfüllt von Seiner Herrlichkeit, und es gibt keinen Ort, an dem Er sich nicht befände.“

Der Übergang zwischen einer okkultistischen Sicht der Umwelt und einer mystischen Immanenzlehre, nach der die Gottheit allen Dingen innewohnt, ist eigentlich nur das Resultat einer Verschiebung: Eine alles erfüllende dämonische Immanenz vertauschte der Bescht mit einer allumfassenden göttlichen; das verborgene, aber omnipräsente und letztendlich die Bedeutung des Existierenden prägende Sein ist bei ihm nicht dämonischen, sondern göttlichen Charakters. Die verschiedenen Phänomene der Wirklichkeit sind so nicht mehr nur von dämonischen Mächten abhängig, sondern vor allem von Kräften, die dem Menschen über die in Sprache, Sprechen und Denken gekleideten und die Welt belebenden göttlichen Namen zugänglich sind.

Diese verkörpern gleichzeitig sowohl die Unendlichkeit des Gedankens und seiner Abwandlungen, die, um offenbar zu werden, sprachlich begrenzt werden muß, als auch die endliche Offenbarung in Worten, Buchstaben und Zeichen, die selbst wiederum mit Hilfe des Denkens bis zur unendlichen Gottheit aufsteigen können.

[Aus dem Hebräischen von Ruth Berger]

55 Siehe *Zawa'at ha-Rivasch*, S. 38, 39, 54; vgl. auch *Keter schem tov*.