

TARTU ÜLIKOOI JUUDITEADUSE SEMINARI TOIMETUSED
כתבי הסמינריון למדע יהודי על יד המכללה אשר בטרטו
ACTA SEMINARII LITTERARUM JUDAEARUM UNIVERSITATIS TARTUENSIS

9

LAZAR GULKOWITSCH

DIE BILDUNG DES BEGRIFFES HĀSĪD

I

TARTU 1940

DIE BILDUNG DES BEGRIFFES HĀSĪD

I

LAZAR GULKOWITSCH

A. 773

52009

ACTA SEMINARI LITTERARUM IUDAEARUM UNIVERSITATIS TARTUENSIS
TARTU ÜLIKOOI JUUDITEADUSE SEMINARI TOIMETUSED

DIE BILDUNG DES BEGRIFFES HÄSID

Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XLVI. 5.

Est. A

Tartu Riikliku Ülikooli
Raamatukogu

20952

246539098

Dedicated

Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma‘āsijjōt.

Ḥāsīd und Gebet.

Einführung

Da das Gebet wie in jeder Religion so auch in der jüdischen eine zentrale Stellung einnimmt, so ist es von vornherein anzunehmen, daß auch im *Wunder* das Gebet eine zentrale Bedeutung hat. Dies bedarf einer besonderen Feststellung. Unsere Aufgabe ist weniger zu bestehen, als das Gebet des *Wunder* einen besonderen Typus darstellt. Doch dürfen wir im Rahmen unserer Untersuchung der *Wunder*-Literatur nicht mehr als zuviel an Beiträgen zu diesem Problem erwarten. Während z. B. für das *Wunder* die Erzählungsform des *Wunder* die gewöhnliche literarische Form bedeutet, kann das Gebet nur unter ganz besonderen Umständen Hauptmotiv einer Erzählung sein. So weit das Gebet nicht mit dem *Wunder* verbunden ist, so weit es sich also nicht um wunderbare Gebetserzählungen handelt, bietet das Gebet zu wenig Geschehen, als daß man eine Erzählung herausgestalten könnte. So bietet uns die *Wunder*-Literatur wenig Beispiele für den klassischen Gebetstypus. Das Gebet kommt meistens nur als Nebemotiv in den Erzählungen vor. Eine Untersuchung der *Wunder* auf den charakteristischen Gebetstypus hat verspricht also kein endgültiges Ergebnis. Wir können erwarten, daß einzelne Fälle hervortreten und daß verschiedene Probleme aufgeworfen werden. Eine eigentliche Klärung des charakteristischen Gebetstypus können wir erst von einer Untersuchung erwarten, die den charakteristischen Gebetstypus auf Grund von Quellen außerhalb der *Wunder*-Literatur darstellt.

1. Vgl. Lazar Goldwirth, *Das Charisma des Gebetes im Judentum*, eine Studie der jüdischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volksgeistes in der Zeit vom Talmud 1894, S. 1.

2. Vgl. Lazar Goldwirth, *Die Bildung des jüdischen Charisma*. Die jüdische Religion in der Zeit vom Talmud 1894, S. 13, Anm. 1.

Einleitung.

Da das Gebet wie in jeder Religion so auch in der jüdischen eine zentrale Stellung einnimmt¹⁾, so ist es von vornherein anzunehmen, daß auch im Leben des Hāsīd das Gebet von zentraler Bedeutung ist. Dies bedarf keiner besonderen Feststellung. Unsere Aufgabe ist vielmehr festzustellen, ob das Gebet des Hāsīd einen besonderen Gebetstypus darstellt. Doch dürfen wir im Rahmen unserer Untersuchung, die nur der *מעשה*-Literatur²⁾ gilt, nicht allzuviel an Beiträgen zu diesem Problem erwarten. Während z. B. für das Wunder die Erzählungsform des *מעשה* die genuine literarische Form bedeutet, kann das Gebet nur unter ganz besonderen Umständen Hauptmotiv einer Erzählung sein. So weit das Gebet nicht mit dem Wunder verbunden ist, so weit es sich also nicht um wunderbare Gebetserhörungen handelt, bietet das Gebet zu wenig Geschehen, als daß man eine Erzählung herausgestalten könnte. So bietet uns die *מעשה*-Literatur wenig Beispiele für den chassidischen Gebetstypus. Das Gebet kommt meistens nur als Nebenmotiv in den Erzählungen vor. Eine Untersuchung der *מעשיות* auf den chassidischen Gebetstypus hin verspricht also kein endgültiges Ergebnis. Wir können erwarten, daß einzelne Züge hervortreten und daß verschiedene Probleme aufgeworfen werden. Eine eigentliche Klarstellung des chassidischen Gebetstypus können wir erst von einer Untersuchung erwarten, die den chassidischen Gebetstypus auf Grund von Quellen außerhalb der *מעשה*-Literatur darstellt.

¹⁾ Vgl. Lazar Gulkowitsch, Das Charisma des Gebetes um Regen nach der talmudischen Tradition. Ein Beitrag zur Erfassung des religiösen Volkslebens in der Zeit Jesu. Tartu 1939, S. 8.

²⁾ Vgl. Lazar Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Hāsīd. Der Begriff Hāsīd in der Gattung der *Maʿasijot*. 1. Hāsīd und Wunder, Tartu 1935, S. 13, Anm. 1.

I. Das Charisma des Gebetes um Regen als chassidisches Charisma.

Die tannaitische Zeit hat einen chassidischen Gebetstypus hervorgebracht, dem wir sonst in der Geschichte des Hāsīd-Begriffes nicht wieder begegnen. Dieser Typus hat in gewissem Sinne ein Erbe des Prophetismus angetreten, ohne doch die spezifisch chassidischen Züge zu verlieren. Es ist dies der Typus des Hāsīd, der das besondere Charisma des Gebetes um Regen besitzt. Ich habe diesen Typus in einer Einzelstudie zu charakterisieren versucht ¹⁾.

Die gesamte talmudische Tradition kennt einen Bericht oder vielmehr ein Konglomerat von Berichten über Hōnī den Kreiszieher, den berühmtesten Charismatiker auf diesem Gebiete. Die Überlieferung berichtet folgendes:

Ta^anīt III, 10 (vgl.
Ta^anīt 19^a).

Tos. Ta^anīt III, 1
(Zuckermandel
S. 218)¹⁾.

Ta^anīt 23^a.

מעשה שאמרו לחוני

המעגל התפלל שירדו גשמים
אמר להן (צאו והכניסו
תנורי פסחים בשביל שלא
ימקו²⁾ התפלל³⁾ ולא ירדו

מעשה בחסיד אחד
שאמרו לו התפלל שירדו
גשמים התפלל וירדו גשמים
אמרו לו כשם שהתפללתה
עליהן שירדו כך התפלל

תנו רבנן: פעם אחת
יצא רוב אדר ולא ירדו
גשמים שלחו לחוני המעגל
התפלל וירדו גשמים התפלל
ולא ירדו גשמים עג עוגה
ועמד בתוכה כדרך שעשה
חבקוק הנביא שנאמר על
משמרתִי אעמדה ואתיצבה
על מצור וגו' אמר לפניו
רבוננו של עולם בניך שמו
פניהם עלי שאני כבן בית
לפניך נשבע אני בשמך
הגדול שאיני זו מכאן עד
שתרחם על בניך התחילו

¹⁾ K (= cod. Kaufmann) und L (= W. H. Lowe, Cambridge 1883): KL haben vorwiegend die biblische Endung **להם**.

²⁾ Ta^anīt 19^a: **ימוקו**.

³⁾ K: **והתפלל**. L: **ונתפלל**.

¹⁾ Die Varianten der Wiener Handschrift sowie der Drucke s. im Verzeichnis der Varianten bei Zuckermandel. Für unsere Untersuchung sind sie ohne Belang.

¹⁾ Das Charisma des Gebetes um Regen nach der talmudischen Tradition, Tartu 1939. Die folgenden Ausführungen (S. 8—24) sind hier in erweiterter Form dieser Studie entnommen.

גשמים מה עשה⁴) עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לפניו⁵) רבנו של עולם⁶) בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן⁷) ער⁸) שתרחם עלי⁹) בניך התחילו גשמים¹⁰) מנטפין¹¹) אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות התחילו לירד¹²) בזעף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שיצאו¹³) ישראל מירושלים להר הבית מפני¹⁴) הגשמים באו¹⁵) ואמרו¹⁶) לו כשם שהתפללת¹⁷) עליהם¹⁸) שירדו כך התפלל¹⁹) שילכו להן אמר להן²⁰) צאו

עליהן וירדו להם אמר להם צאו וראו אם עמד אדם על קרן אפל משקשק את רגליו בנחל קדרון אנו מתפללין שלא ירדו גשמים אבל בטוחין אנו שאין המקום מביא מבול לעולם שנאמר ולא יהיה עוד המים למבול²) ר' מאיר אומר מבול של כל בשר אינו מביא אבל מבול בשר מביא.

גשמים מנטפין אמרו לו תלמידיו רבי ראינוך ולא נמות כמדומין אנו שאין גשמים יורדין אלא להתיר שבועתך אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בזעף עד שכל טפה וטפה כמלא פי חבית ושיערו חכמים שאין טפה פחותה מלוג אמרו לו תלמידיו רבי ראינוך ולא נמות כמדומין שאין גשמים יורדין אלא לאבד העולם אמר לפניו לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו כל העם להר הבית מפני הגשמים אמרו לו רבי כשם שהתפללת שירדו כך התפלל וילכו להם אמר להם כך מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה אעפ"כ הביאו לי פר הודאה הביאו לו פר הודאה סמך שתי ידיו עליו ואמר לפניו רבש"ע עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות כעסת עליהם אינן יכולין לעמוד השפעת עליהם טובה אינן יכולין לעמוד יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהא ריוח בעולם מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו העם לשדה והביאו להן כמהין ופטטריות שלח לו שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי שאילו שנים כשני אליהו שמפתחות הגשמים

⁴) L und Alfasi >

מה עשה

⁵) KL: und Alfasi >

לפניו

⁶) L: רבוני

⁷) KL: מיכן

⁸) K: על

⁹) L: את

¹⁰) L und Alfasi:

הגשמים

¹¹) K: מנטפים

¹²) K und Alfasi:

ירדו בזעף

¹³) K und Alfasi:

שעלו

¹⁴) Alfasi: מרוב

¹⁵) K und Alfasi > באו

¹⁶) K: אמרו

¹⁷) K: שהתפללתה

¹⁸) Alfasi עליהן

¹⁹) K: היתפלל; Alfasi

> עליהן

²⁰) K: להם

¹) Dieser Name kommt in den Toseftahandschriften und den Drucken ohne Artikel vor. Im Alten Testament steht er ohne Artikel nur bei Jes. 32, 14 und Mi 4, 8.

²) Wiener Handschrift und Drucke haben מבול. Die hier zugrunde liegende Erfurter (jetzt Berliner) Handschrift zitiert Gen 9, 15, während Wiener Handschrift und Drucke, wie die Varianten (מבול) anstatt למבול und das Fehlen von (המים) zeigen, Gen. 9, 11 zitieren. Außerdem führen Wiener Handschrift und Drucke Jes. 54, 9: [ואומר כִּי־מי מימי > נח וזאת לי אשר נשבעתי

וראו אם נמחית²¹⁾ אבן הטועים²²⁾ שלח לו²³⁾ שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך²⁴⁾ כבן שהוא מתחטא²⁵⁾ על אביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדך²⁶⁾.

בידו של אליהו לא נמצא שם שמים מתחלל על ידך אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו ואומר לו אבא הוליכני לרחצני בחמין שטפני בצונן תן לי אגוזים שקדים אפרסקים ורמונים ונותן לו ועליך הכתוב אמור ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך.

²¹⁾ נימחת K:

²²⁾ טועין Alfasi:

²³⁾ ליה Alfasi:

²⁴⁾ ועושה > Alfasi:

לך רצונך

²⁵⁾ המתחטא לפני Alfasi:

²⁶⁾ Prov. 23, 25.

jTa^canīt III, 10—12 (ed. princ. et ed. Krotoschin 66 β f.).

מעשה שאמרו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים אמר להן צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימקו והתפלל ולא ירדו גשמים עג עוגה ועמד בתוכה ואמר רבש"ע בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מיכן עד שתרחם על בניך התחילו הגשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בועף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים אמרו לו כשם שנתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להם אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן הטועים שלח לו שמעון בן שטח ואמר לו צריך אתה לנידוי אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא לאביו ועושה לו רצונו ועליך הכתוב אומר ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך.

הדה אמרה ערב פסחים היה ותני כן בעשרין¹⁾ ביה צמון כל עמא למיטרא ונחת לון: ונתפלל ולא ירדו גשמים. אמר רבי יוסי בי רבי בון שלא בא בענוה... התחילו הגשמים מנטפין. אמרו לא באו אלא להתיר נדרו של זה. אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות ירדו בועף. תני שמואל כמפי הנוד: אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים. הדה אמרה הר הבית מקורה היה ותני כן אסטיו לפני

¹⁾ Der Kommentar XII מגלת תענית zur Stelle, um Jerusalem auszugleichen, liest: 'בארבע עשר'; s. jedoch Ratner, אהבת ציון וירושלים, להבנת תענית, S. 87 f.

מסטיו היה: אמרו לו כשם שנתפללת עליהן שירדו כך התפלל עליהם שילכו להם אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן הטועים... אמר להן כשם שאי אפשר לאבן הזאת להימחות מן העולם כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו להם אלא צאו והביאו לי פר של הודיות ויצאו והביאו לו פר של הודיות וסמך שתי ידיו ואמר רבוני הבאתה רעה על בניך ולא יכלו לעמוד בה הבאתה טובה על בניך ולא יכלו לעמוד בה אלא יהי רצון מלפניך שתביא רווחה מיד נשבה הרוח ונתפורו העבים וזרחה החמה ונתנגבה הארץ ויצאו ומצאו מדבר מלא כמהים שאלו את ר"א מאימתי מתפללין על הגשמים שילכו להם אמר להן כדי שיהא אדם עומד בקרן העופל ומשקשק את רגליו בנחל קדרון אבל בטוחים אנו בבעל הרחמים שאינו מביא מבול לעולם מה טעמא כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ: שלח לו שמעון בן שטח... שאילו נגזרה גזירה כשם שנגזרה בימי אליהו לא נמצאתה מביא את הרבים לידי חלול השם שכל המביא את הרבים לידי חלול השם צריך נידוי. תמן תנינן שלח לו רבן גמליאל אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מביא מבול לעולם לא נמצאת מעכב רבים מלעשות מצוה וכל המעכב רבים מלעשות מצוה צריך נידוי ואמר לו ואין הקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירתו של צדיק אמר לו הן הקב"ה מבטל גזירתו של צדיק ואין הקב"ה מבטל גזירתו של צדיק מפני גזירתו של צדיק חבירו. אבל מה אעשה לך ואתה מתחטא לפני המקום כבן שהוא מתחטא על אביו והוא עושה לו רצונו.

Die vorliegenden Texte enthalten eine Erzählung, die verschiedene Variationen durchgemacht hat. Im Verlaufe dieser Variierung ist auch die Person des Helden variiert worden. Eine Erzählung von einem Ḥāsīd, d. h. von einem exemplarisch frommen Typus, ist mit einer namentlichen Tradition verbunden worden, wobei die Bezeichnung Ḥāsīd aufgegeben wurde. Der ziemlich komplizierte literarische Tatbestand ist folgender:

Die Mišnā berichtet eine Anekdote von Ḥōnī dem Kreiszieher, die sich deutlich aus drei, beziehungsweise aus vier Teilen zusammensetzt. Die eigentliche Geschichte ist die Anekdote von Ḥōnī dem Kreiszieher und seinem Streit mit Gott um das Maß des Regens. Dies ist wohl ursprünglich eine bewußt groteske Anekdote. In unserem neuen Zusammenhang dagegen wird sie durchaus ernst genommen und theologisch diskutiert¹⁾. In diese Diskus-

¹⁾ Tanḥūmā zieht die Erzählung als Beleg für einen theologischen Grundsatz heran. Es handelt sich um die Behauptung, daß Gott die Wünsche der Ṣaddīkīm als Befehle entgegennimmt und stets erfüllt. Der Grundsatz wird von alters her in der Tradition diskutiert. Die Erzählung von Ḥōnī dem Kreiszieher wird nicht vollständig wiedererzählt, denn sie dient ja nur als Beispiel. Ihre Kenntnis — und zwar nach der Überlieferung der Mišnā — wird vorausgesetzt. Es wird nur der erste Teil angeführt, nicht aber das Motiv des murrenden Volkes, das die eigentliche Pointe der Erzählung dar-

sion geht die Geschichte überhaupt allmählich über. Die Erzählung wird aber nicht allein überliefert, sondern mit zwei anderen Motiven kombiniert. Das erste Motiv handelt von der Bitte Hōnīs betreffs der Schonung der Passah-Öfen. Dies muß aus einer selbständigen Erzählung stammen. Wir kennen letztere aber nicht. Das zweite Motiv ist ebenfalls aus einem anderen Zusammenhang übernommen. Der Zusammenhang ist uns bekannt: es ist ein **מעשה** von einem Hāsīd, der die Tōseftā überliefert, allerdings nur fragmentarisch und wenig lebendig erzählt. Für die Tōseftā ist die Erzählung nämlich nur ein Anlaß, um ein Problem, das Problem der Sintflut, zu diskutieren. Immerhin können wir aus diesem Text eine Erzählung rekonstruieren, die sehr charakteristisch ist. Sie behandelt das Motiv des **m u r r e n d e n V o l k e s**, ein Motiv, das in der biblischen Literatur seine klassische Durchbildung erfahren hat. Das Volk hat nach dieser Erzählung durch einen Hāsīd um Regen bitten lassen. Diese Bitte wurde erfüllt, aber bald ist es dem Volke wieder zuviel. Es bittet den Hāsīd, das Aufhören des Regens zu erwirken. Dieser lehnt es ab unter Hinweis erstens darauf, daß es ja noch gar nicht zuviel geregnet hat, wovon sich jeder am Stande des Kidronbaches überzeugen könne, und zweitens darauf, daß Gott ja versichert habe, daß nie wieder eine Sintflut kommen wird. Der Hāsīd spielt hier eine Rolle, die sehr an den Propheten der älteren Zeit erinnert. Es sieht ganz so aus, als sei hier eine uralte Prophetengeschichte, die nicht in die kanonischen Schriften gekommen war, sondern mündlich tradiert wurde, schließlich in den literarischen Bereich der Hāsīd-Erzählungen übergegangen. Die volkstümliche Figur des Propheten war nicht mehr vorhanden, an ihre Stelle ist in gewisser Beziehung der Hāsīd getreten. Der Hāsīd ist nicht in dem

stellt. Die Tanhūmāfassung ist vielmehr mit der Erfüllung der Bitte um Regen zu Ende und schließt von hier aus mit Hilfe eines Schlusses des **קל ורחוק** von Hōnī auf Moses, von dessen Stellung zu Gott im Zusammenhang des Tanhūmātextes die Rede ist. Der Text lautet:

ראה מה חביבים צדיקים לפני הקב"ה, שכל מה שהן עושים וגוזרין הקב"ה עושה. אמרו רבותינו: מעשה בחוני המעגל שהיה מתפלל שירדו גשמים, עג עוגה ועמד בחוכה, אמר לפניו: רבוננו של עולם, בניך שמו פניהם עלי שהרי אני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך. מיד ירדו גשמים. ומה אם חוני המעגל שהיה מבני בניו של משה כך, משה בעצמו על אחת כמה וכמה. (Tanhūmā, ed. Buber, Wilno 1913, סדר שמות, S. 37.)

Sinne Charismatiker wie der Prophet, er steht nicht so sehr außerhalb der Gemeinschaft und der Gemeinschaft gegenüber, wie es nach dieser Erzählung den Anschein haben könnte. Er gilt nur als weiser und frömmer gegenüber den anderen. Die Übertragung dieser Erzählung auf einen Hāsīd entspricht also nicht ganz dem chassidischen Typus. Sie konnte deshalb stattfinden, weil in der Erzählung der Held als charismatischer Beter, dessen Gebet stets erhört wird, vorkommt. Die übrigen Züge der Erzählung dagegen dürfen wir nicht unbedingt zur Charakteristik des chassidischen Typus heranziehen.

Der babylonische Talmud geht nicht direkt auf die Tradition in der Mišnā zurück ¹⁾. Denn er kombiniert die Erzählung nicht mit dem Motiv der Passah-Öfen. Dagegen ist die Kombination mit der Erzählung vom murrenden Volke ebenfalls vorhanden. Der Text im babylonischen Talmud ist ausgestaltet worden zu einer abgerundeten Erzählung. Das Grotteske der zugrunde liegenden Anekdote wird sehr geschickt aufgehoben, das nur notdürftig eingefügte fremde Motiv vom murrenden Volke wird in einem zweiten Teile der Erzählung ausgestaltet. Der babylonische Talmud bringt die ganze Erzählung unter dogmatischen Gesichtspunkten. Er will letztlich wie die Mišnā auf die Diskussion zwischen Hōnī und Šim'ōn ben Šāṭah hinaus. Trotzdem wird vorher die Erzählung nicht angedeutet, sondern novellistisch durchgeführt. Solche Ausgestaltungen liegen nicht im Stil und in der Tendenz des babylonischen Talmud, wir können also annehmen, daß der babylonische Talmud eine literarische Tradition übernahm. Die Erzählung hat also während der Zeit zwischen ihrer ersten Fixierung in der Mišnā und der Fixierung im Talmud

¹⁾ Dieselbe Texttradition wird auch durch den Text in Megillat Ta'anit repräsentiert (s. Ad. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles II*, Oxford 1895, S. 3—35 und ed. Wilno 1925, S. 38 f.). Die Abweichungen dieses Textes beziehen sich nur auf einige kleine stilistische Unterschiede. Megillat Ta'anit ist jünger als die Gemārā des babylonischen Talmud, was aber für die Textgeschichte unserer Erzählung ohne Belang ist, da es sich zweifellos um dieselbe Tradition handelt. Die Erzählung hat also durch Megillat Ta'anit keine neue Entwicklung über das Stadium der Gemārā hinaus erfahren, wie überhaupt die Fassung der Gemārā die endgültige Fassung der Erzählung bedeutet.

eine Entwicklung erfahren. Sie ist sowohl gedanklich als erzählungstechnisch durchgebildet worden ¹⁾).

Daß die novellistische Ausgestaltung der Geschichte älter ist als ihre Aufnahme in den babylonischen Talmud, zeigt sich an der Tradition des Jerusalemer Talmud. Er setzt anscheinend die Fassung des babylonischen Talmud voraus, behandelt aber nur einen Teil der Erzählung eingehend. Der Text ist überhaupt ein völlig korruptes Fragment. Am Anfang der Erzählung ist auch vom Passah die Rede, so daß irgendeine Beziehung zu der Tradition bestehen muß, die die Mišnā überliefert.

Wir haben hier am Anfang der literarischen Entwicklung zwei Anekdoten von klarer Tendenz, die wir noch gut rekonstruieren können. Am Ende der Entwicklung steht die ebenfalls erzählungstechnisch einwandfreie Fassung des babylonischen Talmud. Zwischen den beiden Phasen haben wir eine Zeit schwankender Tradition. Kombinationen werden vorgenommen und zum Teil wieder gelöst, bis schließlich wieder eine intakte Form zustande kommt. Die Einzelheiten des Vorgangs entziehen sich unserer Kenntnis. Doch zeigt die Fassung im Jerusalemer Talmud, daß dieser Vorgang komplizierter war, als sich nach dem Ergebnis vermuten läßt ²⁾).

Daß die Tōseftā eine Hāsīd-Erzählung bringt, in der der Hāsīd durchaus als Vorbild eines Frommen angesehen wird, entspricht ganz ihrer Tendenz. Denn die Tōseftā neigt immer dazu, dem mystischen Typus des Frommen den Vorzug zu geben, und der Hāsīd repräsentiert doch letztlich die mystische Seite der Religion. Wenn die Mišnā hier die Hāsīd-Erzählung unter namentlicher Tradition bringt, so dürfte das in diesem Falle nicht direkt eine Folge davon sein, daß die Mišnā den Typus des Hāsīd

¹⁾ Diese Erzählung ist ein schönes Beispiel für die Entstehung einer neuen Normalform aus der Urform, die mit einem fremden Motiv kombiniert wurde.

²⁾ Das Werden dieser Erzählung ist deshalb literarisch von Bedeutung, weil es uns zeigt, wie wenig mechanisch und wie wenig geradlinig literarische Entwicklung sich vollzieht, so daß wir bei allen Rückschlüssen aus dem Ergebnis damit rechnen müssen, daß die Sachlage weit komplizierter war als wir vermuten. Die Entwicklung der Erzählung geht nicht nur auf Kombination verschiedener Motive aus, sondern der Tendenz der Bereicherung wirkt stets eine Tendenz auf künstlerische Abrundung entgegen. Die erstere führt zur Kombination von Motiven, die letztere zur Ausscheidung von Motiven.

überhaupt gern ein wenig in den Hintergrund drängt. In diesem Falle ist nämlich der literarische Vorgang nur das Abbild eines tatsächlichen Geschehens. Das Charisma der Bitte um Regen wurde allmählich ausschließlich von der Familie Ḥōnī in Anspruch genommen. Aus diesem Grunde gehen auch Traditionen, die dasselbe Charisma einem anonymen Ḥāsīd zuschreiben, in den Anekdotenkreis um die Familie Ḥōnī über. Aber auch in diesem neuen Zusammenhang entspricht die Erzählung durchaus nicht den Tendenzen der Mišnā. Diese bringt die Erzählung überhaupt nur um des Einspruches willen, den šimʿōn ben šāṭah gegen die Ereignisse der Geschichte erhoben hat.

Bei der Frage nach der historischen Grundlage dieser Erzählungen müssen wir scheiden zwischen dem historischen Charakter der Erzählungsmotive und dem der Persönlichkeit des Ḥōnī als charismatischen Beters. Die Erzählungsmotive sind zweifellos durchaus nicht alle historisch, wie schon die Übertragung der Ḥāsīd-Geschichte auf Ḥōnī beweist. Das rein Erzählungsmäßige, die dramatische Ausgestaltung, die stilistische Abrundung sind durchaus nur Legende. Die Legenden dienen einer Charakterisierung der Persönlichkeit Ḥōnīs, und diese Charakterisierung ist durchaus echt. Die Erzählungen im Talmud haben durchaus den Charakter von Legenden, die sich an ein historisches Faktum anlehnen. Darüber hinaus nennt uns auch Josephus, Jüdische Altertümer, Buch 14, Kap. 2, 1, einen „gewissen Onias“, der dadurch bekannt ist, daß einmal sein Gebet um Regen sofort erhört wurde. Die maniert nachlässige Darstellungsweise des Josephus ist hier in zwei Punkten jedenfalls nicht ganz korrekt. Onias ist nicht eigentlich die griechische Wiedergabe des Namens Ḥōnī, sondern nur eine auf Grund eines annähernden Gleichklanges vorgenommene Einsetzung eines auch in griechischer Form häufigen und bekannten Namens. Zweitens ist das, was Josephus als einmaliges Wunder darstellt, ein habituelles Charisma des Ḥōnī gewesen. Bei der Datierung der Erzählung können wir nicht summarisch verfahren. Der Zeitpunkt ihrer Übertragung auf Ḥōnī ist am leichtesten zu fixieren. Die Übertragung muß noch zu Lebzeiten Ḥōnīs oder doch bald nach seinem Tode erfolgt sein. Ḥōnī aber dürfte die Tempelzerstörung gerade noch erlebt haben. Diese Tatsache macht es auch wahrscheinlich, daß Josephus tatsächlich den Ḥōnī meint, da dieser bei seinen Lebzeiten der Gebetscharismatiker war. Die Nachricht

bei Josephus, daß Ḥōnī bei der Belagerung Jerusalems umkam, kann sehr wohl historisch sein, wenn auch die einzelnen Umstände nicht alle zutreffen mögen. Da die Mišnā die Erzählung bereits kennt, so muß die Übertragung schon vor der Endredaktion der Mišnā erfolgt sein. Das Alter der einzelnen Erzählungsschichten dagegen ist schwerer festzustellen. Die Ḥāsīd-Anekdote macht den Eindruck hohen Alters. Sie hat überhaupt keinen terminus post quem. Dagegen dürfte die groteske Anekdote wohl ursprünglich auf Ḥōnī bezogen worden sein. Sie mag zu Lebzeiten Ḥōnīs in denjenigen Kreisen entstanden sein, die an seiner Methode Anstoß nahmen. Das in der Mišnā-Fassung kurz angedeutete Motiv der Passah-Öfen dagegen ist kaum zu datieren. Denn es ist eben nur angedeutet, so daß sich uns keine Datierungsmöglichkeit etwa aus dem kulturellen Milieu bietet. Die Motive, die wir in der novellistischen Ausgestaltung der babylonischen Gemārā und in der fragmentarischen Wiedergabe des Textes im Jeruśalmī finden, dürften nur eine sekundäre Ausgestaltung der Erzählung sein. Das Motiv des Sühnopfers ist zweifellos später hinzugefügt, wie ja die Tōseftā-Fassung zeigt. In dieser Ḥāsīd-Erzählung können wir das Opfermotiv gar nicht erwarten. Denn nichts deutet darauf hin, daß der Ḥāsīd ein Recht hatte, Opfer auszuführen. Es entspricht auch nicht der ursprünglichen Tendenz der Erzählung, der es auf eine Zurechtweisung des Volkes ankommt.

Warum wendet sich nun das Volk gerade an einen Ḥāsīd, wenn der Regen erfleht werden soll? Der Ḥāsīd ist besonders befähigt, eine solche Bitte auszusprechen. Die Tōseftā-Erzählung macht nicht den Eindruck, als beschränke sich das Gebetscharisma des Ḥāsīd gerade auf diese eine Art der Bitte. Der Ḥāsīd scheint für einen Menschen zu gelten, dessen Gebete immer erhört werden, also auch das Gebet um Regen. Die Ḥōnī-Erzählungen dagegen sprechen deutlich speziell von dem Charisma des Gebetes um Regen. Dieses Charisma ist die Spezialität Ḥōnīs (und seiner Familie, wie später noch erörtert werden wird). Das Gebet des Ḥāsīd hat auch in keiner Weise den magischen Charakter, der in dem Verhalten Ḥōnīs zutage tritt. Dazu stimmt auch, daß es der Ḥāsīd mit Bestimmtheit ablehnt, um Aufhören des Regens zu bitten. Er ist kein Zauberer, der sich den Anschein gibt, als könne er den Hebel der Regenmaschine nach Belieben bedienen. Der Ḥāsīd ist vielmehr nur die Zuflucht des Volkes,

wenn dieses sich in Not befindet. Er behält es sich vor, über die Tatsächlichkeit dieser Not selbst zu entscheiden. Es ist bereits bemerkt worden, daß wir die Einzelzüge der Erzählung nicht allzu genau auswerten dürfen, da die Erzählung im Zusammenhang mit echten נביא-*Erzählungen* steht. Entscheidend ist nur das Hauptmotiv. Denn wenn dieses nicht charakteristisch für den Typus Hāsīd wäre, hätte man die Erzählung nicht von einem Hāsīd handeln lassen. Dieses Hauptmotiv ist die unbedingte Gewißheit der Gebetserhörung. Diese Gewißheit haben der Hāsīd selbst und das Volk in gleichem Maße. Auf Grund dieser Gewißheit aber ist der Hāsīd verpflichtet, für das Volk zu beten. Dies wird durch eine alte auf Habakuk zurückgehende Tradition ausdrücklich festgelegt (B^erākōt 12 b). Der Hāsīd erfüllt also hier eine religiöse Pflicht. Er bringt nicht etwa ein magisches Können in Anwendung.

Jerušalmi überliefert zu unserem Thema eine weitere Geschichte von einem Hāsīd aus dem Dorfe חֲסִיד, dessen Name nicht genannt wird, in folgendem Zusammenhang:

Es werden drei Geschichten erzählt, in denen die Rabbinen im Traume den Regenbeter erfahren, den sie dringend benötigen. Die ersten beiden berichten, daß den Rabbinen eine ganz gering geachtete Persönlichkeit genannt wurde: einmal ein Eseltreiber, einmal ein gewisser פנטסקה, der Dirnen verdingte, u. ä. Beide aber hatten die Fähigkeit um Regen zu beten dadurch erworben, daß sie einmal einer armen Frau, deren Mann im Gefängnis saß und die ihn nur durch den Verkauf ihrer selbst hätte befreien können, alles gaben, was sie hatten, und sie damit vor der Sünde bewahrten. Die dritte Geschichte behandelt nicht dieses Hauptmotiv, das an das neutestamentliche Motiv des einen Sünders erinnert, um den mehr Freude ist als um 99 Gerechte. Sie ist vielmehr nur auf Grund desselben einleitenden Motivs hier angeschlossen: im Traum erfahren die Rabbinen den Regenbeter. Die Geschichte enthält zwei Elemente: erstens benimmt sich der Hāsīd auffällig, so daß die Rabbinen ganz erstaunt sind und ihn schließlich befragen. Es stellt sich aber heraus, daß die Handlungen des Hāsīd durchaus gesetzestreu und fromm waren. Zweitens bittet der Hāsīd um Regen, ehe ihn die Rabbinen darum angehen, um sie nicht zu beschämen.

Die Geschichte ist folgende:

jTa'anīt I, 4 (ed. pr. et ed.

Krotoschin 64^{aβ}).

איתחמי לרבנן חסידא דכפר אימי 1)
יצלי ומיטרא נחת סלקון רבנן לגביה
אמרה לון בני בייתיה בטורא הוה יתיב
נפקון לגביה אמרון ליה אישר ולא אגיבון
יתב מיכול ולא אמר לון אתון כריכין.
מי עלל עבד חד מובל דקיסין ויהב גולתה
מרום מובלה עאל ואמר לבני בייתה
אילין רבנן הכא בעי ניצלי וייחות מיטרא
ואין אנא מצלי ומיטרא נחת גנאי הוא
לון ואין לא חילול שם שמים הוא. אלא
אייתי אנא ואת ניסוק ונצלי אין נחת
מיטרא אנן אמרין לון כבר דעבדון שמיא
ניסין ואין לא אנן אמרין לון לית אנן
כדיי מצלייא ומתענייא וסלקין וצלין ונחת
מיטרא נחת לגבון אמר לון למה איטרפון
רבנן להכא יומא דין אמרין ליה בעיי
תצלי וייחות מיטרא אמר לון ולצלותי
אתון צריכין כבר דעבדון שמיא ניסין:
אמרין ליה למה כד הויתה בטורא אמרינן
לך אישר ולא אגיבתונן אמר לון
דחוינה עסיק בפעולותי מה חוינה מסעה
דעתי מן פעלותי א"ל ולמה כד יתבת
למיכול לא אמרת לו איתון כריכון אמר
לון דלא הוה גביי אלא פלחי מה חוינא
מימור לכון בחנפין. אמרין ליה למה כד
דאתית למיעול יתבת גולתה מרום מובלה
אמר לון דלא הוות דידי שאילה הוות דניצלי
בה מה חוינא מבועא יתה אמרין ליה
ולמה כד הווי את בטורא איתתך לבשה
מאנין צאין וכד דאת עליל מן טורא היא
לבשה מאנין נקיין אמר לון כד דאנא

Ta'anīt 23^{af}.

אבא חלקיה בר בריה דחוני המעגל
הוה וכ' מצטריך עלמא הוה משדרי רבנן
לגביה ובעי רחמי ואתי מיטרא זימנא
חדא איצטריך עלמא למיטרא שדור רבנן
זוגא דרבנן לגביה למבעי רחמי דניתי
מיטרא אזול לביתיה ולא אשכחוהו אזול
בדברא ואשכחוהו דהוה קא רפיק יהבו
ליה שלמא ולא אסבר להו אפיה בפניא כי
הוה מנקט ציבי דרא ציבי ומרא בחד
כתפא וגלימא בחד כתפא כולה אורחא לא
סיים מסאניה כי מטא למיא סיים מסאניה
כי מטא להיזמי והיגי דלינהו למניה כי מטא
למתא נפקא דביתהו לאפיה כי מיקשטא
כי מטא לביתיה עלת דביתהו ברישא והדר
עייל איהו והדר עיילי רבנן יתיב וכריך
ריפתא ולא אמר להו לרבנן תו כרוכו
פלג ריפתא לינוקי לקשישא חדא ולזוטרא
תרי אמר לה לדביתהו ידענא דרבנן
משום מיטרא קא אתו ניסק לאיגרא וניבעי
רחמי אפשר דמרצי הקב"ה וייתי מיטרא
ולא נחזיק טיבותא לנפשין סקו לאיגרא
קם איהו בהדא זויתא ואיהי בהדא זויתא
קדים סלוק ענני מהך זויתא דדביתהו כי
נחית אמר להו אמאי אתו רבנן אמרו ליה
שדרי לן רבנן לגבי דמר למיבעי רחמי
אמיטרא אמר להו ברוך המקום שלא הצריך
אתכם לאבא חלקיה אמרו ליה ידעינן
דמיטרא דחמת מר הוא דאתא אלא לימא
לן מר הני מילי דתמיהא לן מאי טעמא
כי יהיבנא למר שלמא לא אסבר לן מר
אפיה אמר להן שכיר יום הואי ואמינא
לא איפגר ומאי טעמא דרא מר ציבי אחד
כתפיה וגלימא אחד כתפיה אמר להו טלית
שאולה היתה להכי שאלי ולהכי לא
שאלי מאי טעמא כולה אורחא לא סיים
מר מסאניה וכי מטי למיא סיים מסאניה
אמר להו כולה אורחא חוינא במיא לא
קא חוינא מאי טעמא כי מטא מר להיזמי

1) jŠabbāt XVI, 3 und jNedā-
rīm IV, 2: דכפר אימי ר' יודין (jJōmā
VIII, 5: 'ר') יודין דכפר אימי; vgl. Rat-
ner, אהבת ציון וירשלים, zu jTa'anīt I,
4, S. 63.

הוי בטורא היא לבשה מאנין צאיין דלא
יתן בר נש עינוי עלה וכד דאנא עליל
מן טורא היא דלבשה מאנין נקיין דלא
ניתן עינוי באיתא אוחרי אמרון ליה יאות
את מצלייא ומתענייא.

והיגי דלינהו למניה אמר להו זה מעלה
ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה מאי טעמא
כי מטא מר למתא נפקא דביתהו דמר כי
מיקשטא אמר להו כדי שלא אתן עינוי
באשה אחרת מאי טעמא עיילא היא ברישא
והדר עייל מר אבתרה והדר עיילין
אנן אמר להו משום דלא בדקיתו לי מאי
טעמא כי כריך מר ריפתא לא אמר לן
איתו כרוכו משום דלא נפישא ריפתא
ואמינא לא אחזיק בהו ברבנן טיבותא
בחנם מאי טעמא יהיב מר לינוקא
קשישא חדא ריפתא ולוטרא תרי אמר להו
האי קאי בביתא והאי יתיב בבי כנישתא
ומאי טעמא קדים סלוק ענני מהך זויתא
דהות קיימא דביתהו דמר לעננא דיריה
משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא
לענני ומקרבא הנייתה [ואנא יהיבנא]
זוזא ולא מקרבא הנייתה אי נמי הנהו
ביריוני דהוו בשיבבותן [אנא] בעי רחמי
דלימותו והיא בעיא רחמי דליהדרו
בתיובתא [ואהדרו]

Der Bericht des Jerušalmi, der hier die reinere Tradition darstellt, bietet folgende Fassung der Erzählung:

Die Rabbinen erfuhren im Traum, daß ein Ḥāsīd im Dorfe **אימי** um Regen zu beten verstünde. Da gingen sie hin, aber er war nicht zu Hause, sondern auf einem Berge. Sie suchten ihn dort auf, aber er erwiderte ihren Gruß nicht. Dann setzte er sich, um zu essen, forderte sie aber nicht auf, mitzuessen. Als er fertig war, stand er auf, legte eine Last Holz auf die Schulter und seine Decke über das Holz ¹⁾. Dann ging er nach Hause, und die

¹⁾ Eine novellistische Ausgestaltung des Textes erzählt hier noch, daß der Ḥāsīd beim Wandern im Gestrüpp seine Kleider emporraffte. Später erklärte er, daß er sich lieber die Haut verletzen wolle, weil diese von selbst heile. Dies ist eine Motivhäufung unter Verkennung des Erzählungsprinzips. Die Erzählung will die besonders große Frömmigkeit des Ḥāsīd schildern und tut dies mit Hilfe eines befremdenden Verhaltens des Ḥāsīd, das später seine Aufklärung findet. Das Motiv des Dorngestrüpps dagegen (das auch *Bābā kammā* 91b vorkommt) ist nur geeignet, die Erzählung auszuschnücken, vermag aber die Frömmigkeit des Ḥāsīd nicht zu beleuch-

Rabbinen folgten ihm. Unterwegs kam ihnen die Frau in schönen Kleidern entgegen. Zu Hause ging er zu seiner Frau und sagte: wir wollen um Regen beten, ehe diese Männer uns darum bitten. Sie haben schon selbst gebetet, aber ohne Erfolg. Wenn wir Erfolg haben, werden sie beschämt sein, beten wir aber nicht, so haben die Feinde Gottes einen Triumph. Sie gingen also auf das Dach und ihr Gebet wurde erhört. Als sie herunterkamen, brachten die Rabbinen ihre Bitte an. Doch der Hāsīd wies sie darauf hin, daß der Regen schon käme ¹⁾. Da fragten sie ihn, warum er ihren Gruß ignoriert habe. Er erwiderte: ich bin Tagelöhner und darf nach dem Gesetz meine Arbeit nicht unterbrechen. Und warum er sie nicht zum Mitessen aufgefordert habe? Weil er nur ein Stückchen Brot gehabt hätte und keine Aufforderung nur zum Schein aussprechen wollte. Warum er die Decke auf die Last gelegt habe und nicht darunter? Weil die Decke geborgt wäre, und zwar zum Beten und nicht zum Lasttragen. Warum seine Frau sich so schön kleide? Das geschähe nur in seiner Anwesenheit, nicht wenn sie allein sei, damit sie von niemand belästigt werde. Da erkannten die Rabbinen, warum ihn Gott so auszeichnete, daß sein Gebet stets erhört werde.

Die beiden Überlieferungen des Textes gehen auf dieselbe Tradition zurück, nur daß der Text des Jerušalmi eine sehr mangelhafte Überlieferung dieser Tradition darstellt. Grundlegend ist nur der Unterschied zwischen den beiden Varianten in bezug auf den Namen des Helden. Der babylonische Talmud bezieht die Geschichte auf ein Mitglied der Charismatikerfamilie, deren berühmtester Vertreter Hōnī der Kreiszieher ist. Der jerusalemitische Talmud dagegen spricht von einem anonymen Hāsīd. Der Jerusalemer Talmud dürfte hier die ursprüngliche Form der Erzählung beibehalten haben. Das kulturelle Bild ist deutlich zu erkennen. Die Fähigkeit um Regen zu bitten ist ein Charisma mit allen Merkmalen eines solchen. Das Charisma wird nicht an den Amtsträger verliehen. Es wird in einer Weise verteilt, die nach menschlicher kurzsichtiger Beurteilung als Willkür erschei-

ten. Es wurde hier nur auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Motiv der Decke (Schonung einer Sache durch Verzicht auf Schutz für den Körper) zugefügt.

¹⁾ Der Bericht des Jerušalmi bricht hier ab, obwohl er einen Teil der einleitenden Motive enthält, so daß hier das Verhalten des Hāsīd unerklärt bleibt.

nen muß. Die beamteten Rabbinen müssen den Charismatiker bitten. Unsere Erzählung betont ausdrücklich das Demütigende dieser Tatsache. Als Träger dieses Charisma traten deutlich einfache Leute aus dem Volke hervor: Tagelöhner und Händler. Es scheint eine Zeit gegeben zu haben, in der ein solcher Charismatiker als Ḥāsīd bezeichnet wurde. Dafür spricht die jerusalemitische Fassung unserer Erzählung und die Tōseftāfassung der früher behandelten Geschichte (s. S. 20). Dieser Tradition machte aber eine andere Tradition Konkurrenz. Das spezielle Charisma der Fürbitte um Regen galt als erbliches Charisma der Familie Ḥōnīs des Kreisziehers. Diese Tradition behauptete sich, so daß allmählich alle Geschichten über Fürbitten um Regen auf die Familie Ḥōnīs des Kreisziehers bezogen wurden, auch solche, die man zunächst von einem namenlosen Ḥāsīd erzählte. So ist keine Identifikation zwischen dem Typus des Ḥāsīd und dem Typus des Regenbitters eingetreten. Dies ist deshalb sehr charakteristisch, weil hier auch stark magische Vorstellungen im Spiele sind. Der Typus des Ḥāsīd aber zeigt wenig Tendenz, sich mit dem Typus des Magiers zu identifizieren. Der Ḥāsīd ist und bleibt ein f r o m m e r Mann aus dem Volke. Er ist kein Wundermann, er ist nichts, was ein anderer nicht auch sein k ö n n t e.

Auffällig ist die Sprache der Erzählung. Beide Traditionen sind aramäisch, jede im Dialekte ihres Milieus. Doch weist die Fassung im babylonischen Talmud eine Tendenz auf, wenigstens an feierlichen Stellen ins Hebräische überzugehen. Die Erzählung stammt also aus einer Zeit, wo die Tendenz vorhanden war, auch die טעשח-Literatur ins Aramäische überzuführen, eine Tendenz, die sich schließlich doch nicht durchgesetzt hat¹⁾.

Darum finden wir in den Ḥāsīd-Geschichten die deutliche Tendenz, den magischen Charakter des Charismas zugunsten eines religiösen zu überwinden. Der Ḥāsīd betrachtet das Charisma als ein Geschenk Gottes, das für besondere Frömmigkeit verliehen wird. Der Ḥāsīd steht zu sehr auf der Seite des Volkes, als daß er es ablehnen könnte, einer Not des Volkes abzuhelpfen. In dieser Hinsicht sind die Ḥāsīdīm die Erben der Propheten. Deshalb hat sich der Typus des Ḥāsīd als Regenbeter nicht durchgesetzt, ebenso wenig wie die magischen Züge, die wir an Elia

¹⁾ Vgl. L. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd I. Ḥāsīd und Wunder, S. 39, Anm. 1.

beobachten, von den Schriftgelehrten übernommen worden sind. Der Hāsīd ist zwar ein Repräsentant der Volksreligion, nicht der Gelehrtenreligion, aber er repräsentiert doch nur eine echt jüdische Volksreligion und verliert sich nicht ins Gebiet der internationalen Magie. Wie aber jede echte Religion, gerade wenn sie lebendig ist, sich der Magie bedient und der Magie bedienen darf, so hat auch die jüdische Volksreligion gerade dort, wo sie stark und lebendig ist, ihren magischen Einschlag. Dieses magische Moment ist nur Materie, aus der die wahre Religion das formt, was dem religiösen entspricht. So müssen wir das Verhältnis des Hāsīd zu den magischen Unterströmungen der jüdischen Religion auffassen. Die lebendige Frömmigkeit des Hāsīd bedarf keines puristischen Radikalismus. Sie gestaltet das Leben so wie es ist zu einem religiösen Leben.

In den Zusammenhang der Auffassung, daß ein Hāsīd zugleich das Charisma um Regen zu bitten hat, gehört auch folgende Erzählung:

Ta^anīt 23^b.

אמר ליה רבי זריקא לרב ספרא תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל חסידי דבבל רב הונא ורב חסדא כי הוה מצטרין עלמא למיטרא אמרי ניכניף הדדי וניבעי רחמי אפשר דמירצי הקדוש ברוך הוא דייתי מיטרא תקיפי דארעא דישראל כגון ר' יונה אבוה דרבי מני כי הוה מיצטרין עלמא למיטרא הוה עייל לביתה ואמר להו הבו לי גואלקי ואיזיל ואייתי לי בזווא עיבורא כי הוה נפיק לברא אויל וקאי בדוכתא עמיקתא דכתיב ממעמקים קראתיך ה' וקאי בדוכתא צניעא ומכסי בשקא ובעי רחמי ואתי מיטרא כי הוה אתי לביתה אמרי ליה אייתי מר עיבורא אמר להו אמנא הואיל ואתא מיטרא השתא רווח עלמא.

Die babylonische Gemārā überliefert diese Erzählung fragmentarisch, aber ihren Inhalt können wir noch durchaus rekonstruieren. Ein frommer Mann, der die Fähigkeit, den Regen zu erflehen, besitzt, wandte aus Bescheidenheit eine List an, wenn er um Regen bitten mußte. Er ging weg mit einem Korb, als wollte er Getreide kaufen, und betete im Verborgenen. Nachdem sein Gebet erhört worden war, ging er nach Hause. Daß er ohne Getreide zurückkehrte, erklärte er damit, daß nun, wo doch Regen gekommen sei, das Getreide billiger werden würde und es besser sei, mit dem Einkauf noch ein wenig zu warten.

Das Milieu dieser Geschichte (das durch den Zusammenhang ganz allgemein als palästinensisch gekennzeichnet ist) erinnert

an das Milieu der Ḥāsīd-Erzählungen. Das wurde auch von den alten Kommentatoren empfunden: R. Ḥ^anan'el gebraucht ohne weiteres die Bezeichnung **הסידי דארעא ישראל**, während unser gegenwärtiger Zusammenhang in der babylonischen G^emārā von **תקיפי דארעא ישראל** spricht. Raši beachtet die Tradition der babylonischen G^emārā durchaus, erklärt aber, daß **תקיפי דארעא ישראל** nur eine Art strenger Richtung innerhalb der Ḥāsīdīm seien. Der gegenwärtige Zusammenhang, in dem uns die Geschichte überliefert ist, überdeckt ihren Charakter als Ḥāsīd-Erzählung. Sie wird nämlich als Beispiel herangezogen, um den zeitweilig als Gegenstand der Diskussion so beliebten Unterschied zwischen den Ḥāsīdīm in Babylonien und den **תקיפיים** in Palästina zu kennzeichnen¹⁾. Im großen und ganzen gelten die **תקיפיים** als sehr gesetzestreu, aber ein wenig äußerlich in ihrer Art der Gesetzeserfüllung. Die Diskussion über dieses Thema wird durchaus vom Standpunkt des Babyloniers geführt. Unsere Erzählung gehört gar nicht recht in diese Diskussion. Sie schildert den Palästinenser durchaus nicht in irgendeiner tadelnswerten Weise. Sie wollte doch ursprünglich gerade die Bescheidenheit eines frommen, mit besonderen Gaben ausgestatteten Mannes schildern. Diese Bescheidenheit wird, wie die Erzählungen vom Ḥāsīd aus dem Dorfe **איט** beweisen, auch in Babylonien sehr hoch eingeschätzt. Die G^emārā scheint hier an der Umständlich-

¹⁾ Den Gegensatz zwischen den Ḥāsīdīm Babyloniens und den Takḳīfīm Palästinas behandeln u. a. folgende Stellen: Megillā 28^b und Ḥullīn 122^a. So sagt Megillā 28^b, daß R. Naḥman, ein babylonischer Ḥāsīd, einen Mann **ותוספתא וסיפרי סיפרא וסיפרי** trotz ausdrücklicher Aufforderung nicht beweint habe, weil dieser nur ein „Korb voller Bücher“ (**צנא דמרי ספרא**) gewesen sei, während R. šim'on ben Lākīš, ein palästinensischer Takḳīf, einen in Palästina oft weilenden babylonischen Rabbi (s. Edels = **מהרש"א** z. St.) mit den Worten **חסרא ארעא דישראל** **גברא רבא** beklagt habe. Auch Ḥullīn 122^a wird der palästinensische Takḳīf bescheidener geschildert als der babylonische Ḥāsīd. Es gibt also auch in babylonischen Kreisen eine Opposition gegen den Lokalstolz der Babylonier. Diese Richtung wird entstanden sein aus der Ehrfurcht vor der älteren Tradition in Palästina. Diese Opposition hat sich allmählich durchgesetzt, da ihre Denkweise genuin-jüdisch und religiös viel tiefer und echter ist. Der Gedanke, daß die Vergangenheit Gott näher gewesen sei, gehört zu den Grundzügen des religiösen Denkens, denen gegenüber der Lokalstolz der babylonischen Schulen nur eine historische Zufälligkeit darstellt.

keit des Verfahrens Anstoß zu nehmen. Auf jeden Fall will sie etwas Tadelnswertes darstellen. Dieses Faktum läßt sich nur so erklären, daß Hāsīd-Geschichten aus Palästina in Babylonien manchmal unter dem Terminus eines תְּקִיָּה tradiert wurden, weil dieser Terminus für die Palästinenser sich zeitweilig eingebürgert hatte. Diejenigen Kreise nun, die in einem Gegensatz zu Palästina standen, betrachteten das Verhalten eines תְּקִיָּה auf jeden Fall als tadelnswert. So wurde hier mit der Blindheit der Polemik die Pointe der Erzählung verkannt. Diese Verwischung der Pointe hat dazu geführt, daß diese Geschichte keine weitere Verbreitung fand. Der Zusammenhang hat sie als Erzählung von einem nicht nachahmenswerten Verhalten gekennzeichnet. Dies entspricht aber nicht ihrem Inhalt. Die Autorität des Talmud ließ eine Wiederherstellung nicht zu. So wurde die Erzählung unpopulär. Sie ist nicht primär, wohl aber sekundär milieufremd, da in einem echt jüdischen Milieu das geschilderte Verhalten nicht als tadelnswert gelten konnte.

Diese Erzählung erinnert an das Milieu der Hāsīd-Erzählungen, obwohl sie den Terminus תְּקִיָּה gebraucht. Rabbēnū Hānan'el kommentiert diese Erzählung ohne weiteres als Hāsīd-Erzählung, Raši betrachtet die תְּקִיָּה als eine strengere Sonderrichtung innerhalb der Hāsīdīm. תְּקִיָּה ist aber niemals Bezeichnung einer soziologischen Gruppe gewesen. Der Terminus ist vielmehr nur eine etwas ironisierende Bezeichnung der babylonischen für die palästinensischen Juden. Nach Ansicht der babylonischen Juden hatten die palästinensischen, ohne etwa gerade unfremd zu sein, doch Gott etwas zu sehr „für sich gepachtet“.

Die Erzählung ist eine echt chassidische Erzählung und vertritt das chassidische Ideal des bescheidenen Frommen, der sich seines Charismas fast schämt. Die Erzählung von dem Hāsīd aus dem Dorfe אֵימִי berichtet denselben Zug chassidischer Frömmigkeit. Doch ist die Erzählung in den Zusammenhang der babylonischen Polemik gegenüber den palästinensischen Juden geraten, und so wurde ihre Pointe umgebogen, ihre Tendenz unverständlich und damit ihre weitere literarische Entwicklung und Tradierung gehemmt. Von diesen so echt chassidischen Erzählungen existieren darum keine weiteren Varianten.

Es erhebt sich nun die Frage, warum der Typus des Hāsīd als des Regenbeters, der doch ein echt chassidischer Typus geworden und geblieben war, in späterer Zeit nicht mehr auftaucht.

Die Loslösung vom palästinensischen Milieu mochte das Gebet um Regen gegenüber anderen Nöten zurückgedrängt haben. Es gibt aber in vielen Gegenden, in denen sich Juden in der Folgezeit ansiedelten, die Sitte des Regengebets. Wenn dieser Typus des Ḥāsīd wieder verloren ging, so ist das nicht durch das neue Milieu, sondern durch eine historische Einzelercheinung bedingt. Das Charisma des Gebetes um Regen wurde von der Familie Ḥōnī an sich gezogen und erhielt hier einen so magischen Charakter, daß es sich der Welt der Ḥāsīdīm entfremdete. Wie unsere Geschichten im Verlaufe ihrer literarischen Entwicklung z. T. von einem namenlosen Ḥāsīd auf Ḥōnī übertragen wurden, so ging auch das Charisma selbst auf Ḥōnī und seine Familie über. Der magische Einschlag der Erscheinung mag seinen Teil dazu beigetragen haben. Denn nicht immer war das religiöse Volksleben so lebendig, so sicher, nicht in magische Unterströmungen abzusinken, daß die Repräsentanten der Volksfrömmigkeit, die Ḥāsīdīm, unbedenklich den magischen Einschlag hinnehmen konnten. In Zeiten religiösen Niedergangs zog sich auch die chassidische Frömmigkeit mit dem sicheren Instinkt der wahren Religion aus diesem gefährlichen Gebiet zurück. Diese Beziehung zwischen Religion und Magie ist nicht die einzige in der Geschichte des Typus Ḥāsīd. Der Ḥāsīd als Repräsentant der Volksreligion gerät automatisch immer wieder in enge Beziehungen zur Magie. Daß aber das Wesen des Ḥāsīd-Seins niemals im Magischen aufging, beweist, wie sehr doch der Ḥāsīd bei aller Volkstümlichkeit der Repräsentant reiner Religiosität und Frömmigkeit ist.

Die bisher behandelte spezielle Form des Gebetscharismas begegnet uns in der späteren Tradition nicht mehr. Der Typus des charismatischen Fürbitters überhaupt geht dagegen nicht ganz verloren, obwohl er nicht eben sehr häufig ist. Die folgende Geschichte von R. Re'ūbēn steht ziemlich vereinzelt da, und das darnach angeführte Beispiel aus dem ספר חסידים ist sehr wenig charakteristisch.

II. Andere chassidische Gebetscharismata.

Wie wenig vertraut dem Mittelalter der Typus des charismatischen Fürbitters war, zeigt die Entwicklung der Geschichte von R. Ḥanīnā ben Dōsā und der Schlange ¹⁾, einer in der talmudischen Literatur tradierten, sehr bekannten Wundererzählung. Hier handelt es sich ursprünglich um einen völlig klaren Fall charismatischer Fürbitte: Ḥanīnā wird gerufen, um das Land von der Schlangenplage zu befreien und tut dies durch sein Gebet. In der Fassung der Geschichte dagegen, die Al-Nakawa überliefert, ist von der Fürbitte nicht mehr die Rede ²⁾.

Eine Erzählung, die neben einer Fülle anderer Motive auch das der charismatischen Fürbitte behandelt, ist die von R. Re'ūbēn und dem Todesengel. Sie gehört der Ma'asē-Literatur des Mittelalters an und wird überliefert in:

Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, Nr. CXXXIX auf S. 98 f.

תנו רבנן: מעשה בראובן הלבֿלר שמימיו לא טעם טעם חטא. אלא פעם אחת הלך לבית הכנסת בשחרית ומצא אדם יושב במקומו. מיד נוף בו ואמר לו במקום גדולים אל¹⁾ תעמוד²⁾. מיד עמד וישב אצל פתחה שלבית³⁾ הכנסת והתחיל בוכה בלבו. ונכנסה דמעו אצל כסא הכבוד. מיד שלח הקב"ה ליטול⁴⁾ את נפש בנו. ולא ניתן לו בן אלא לאחר

7 דבור, מדרש עשרת הדברות (s. Jellinek, *בית המדרש* I, 83 und V, 152 f.; 328 אוצר מדרשים § 434; Maasebuch, Nr. 195 und die erste Erzählung der Bagdader Sammlung der Ma'asijjōt).

מעשה בר' ראובן שהיה חכם וחסיד וישר עוסק בתורה כל ימיו ביום ובלילה וכל הגזרות שהיו באות על אותו הדור היה עומד ומתפלל עליהם לפני הקב"ה ומבטלם בתפלתו, ולא היה לו כי אם בן אחד, והנה הגיע קצו של זה הבן להפטר מן העולם ויבא מלאך המות לפני ר' ראובן אביו ויאמר דבר אחד יש לי לומר לך, א"ל אמור, א"ל הגיע קץ על בנך וזמנו

¹⁾ Bei Gaster: ער

²⁾ Prov. 25, 6.

³⁾ Vgl. שררחמים, שלאותו, ארנער.

⁴⁾ Die Pleneschreibung ist bei Gaster nicht konsequent durchgeführt.

¹⁾ Vgl. L. Gulkowitsch, *Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd I. Der Begriff Ḥāsīd in der Gattung der Ma'asijjōt. 1 Ḥāsīd und Wunder*, Tartu 1935, S. 64 ff.

²⁾ Siehe daselbst S. 65.

שמונים שנה. וכשבא מלאך המות הכירו⁵⁾ ר' ראובן. ואמר לו מה לך באתה. שמא הגיע זמני להפטר מן העולם. אמר לו לאו אלא שלחני הקב"ה לטול את נפש בנך. אמר לו למה. אמר לו מפני שנזפת בעני זה. אמר לו אם כך נתחייבתי. הנה לי שלשים יום עד שאני מכניס את בני על ארוסתו וישמח בה. ואחר כך קח את נפשו. הניח לו מלאך המות שלושים יום. מיד נתרגו על מלאך המות בארבע מדות רעות באף וחמה ובחרון אף וקצף גדול. מה עשה ר' ראובן עמד וחילק את ממונו לשלשה חלקים חלק אחד פיזרו לעניים ואביונים וחלק אחד כדי לשמח את בנו. אמר שמא מתקיים הפיסוק הזה לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות⁶⁾. וחלק אחד הניחו לידע מה יהיה הדבר. לאחר עשרים ותשעה ימים ששימח את בנו. בא אליהו ז"ל וישב לו אצל פתחו שלנער. מיד נרתע הנער וישב (1) לו. אמר לו זקן מפני מה באתה. אמר לו בני אני אליהו באתי לבשרך. מיד נשתחוה לו. אמר לו מה בשורה בידך. אמר לו מלאך המות למחר יקח את נפשך בני. אמר לו הנער זקן הלא מיום שברא הקב"ה את העולם ועד עכשו. כל מי שבא יומו הוא מת. אמר לו הין. אמר לו ואהיה כאחד מהן. אמר לו בני לא כשם שבני אדם מתים אתה מת. אמר לו היאך הדבר. אמר לו בארבע מדות רעות שנרגו על מלאך המות בהן מלמעלה הוא יבוא עליך. אמר לו ר' מה אעשה ואנצל מידו. אמר לו למחר כשאביך עולה לפני התיבה ואתה עומד משמאלו

להפטר מן העולם, א"ל אם הקב"ה גזר גורה זו אין אנו יכולים לבטלה, אלא בבקשה ממך שתתן לי זמן שלשים יום ואקח לו אשה ואעשה לו חופתו ואח"כ עשה שליחותו של מקום. א"ל המלאך הרי הוא בדרך כטוב בעיניך עשה והלך המלאך למקומו. ור' ראובן הלך לביתו ולא הגיד הדבר לשום אדם והשיא לבנו אשה ונתן ביד בנו עלי הדס (וא"ל לך הזמין כל בני העיר, וכשהלך להזמין פגע בו אליהו ז"ל וא"ל היכן תלך? א"ל אבי שלחני להזמין כל בני עירי, א"ל יש לי דבר אחר לומר לך, א"ל ומה הוא, א"ל בני הגיע קצן למות, א"ל אם כך גזר הקב"ה אין מי יכול לעכב, אינני גדול מאברהם יצחק ויעקב. א"ל בני אומר לך דבר אחד כשתזמין בני העיר ותשב בסעודה עם הזקנים אל תטעום כלום אלא יהיו עיניך בד'ת והאדם שיבא כעני וראשו פרוץ ובגדיו פרומים ושער ראשו מקולקלים דע כי הוא מלאך המות ותעמוד על רגליך ותפול לרגליו ותשתחוה לו ותכניסהו שיאכל עמך, והשמר לך שלא תניחהו אלא תפוש בו בחזקה שיאכל וישתה, ואם לא ירצה לישב בסעודה קחהו תחת חופתך והאכילהו והשקהו. וילך אליהו ז"ל לדרכו וגם הבן הלך לביתו ולא הגיד לא לאביו ולא לאמו ולא לארוסתו. ויבואו הזקנים וישבו על השלחן

1) Die Myrte als Abwehrmittel gegen Dämonen kommt auch oft in den jüdischen Zaubertexten vor, wozu Marmorstein, Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde in: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 1924/25 (Berlin-Wien 1925), S. 358. Andere Abwehrmittel gegen Dämonen sind Amulette und Händeschlagen. Um aber die Macht des Todes zu brechen, muß man Ṣedākā üben und gute Taten vollbringen.

5) R. Jehošū^a ben Lēwī (s. Gaster Nr. CXXXVIII auf S. 96 und die auf S. 214 f. angeführte Literatur) hat den Todesengel nicht erkannt.

6) Prov. 11, 4.

הבט וראה עני אחד לובש בגדים צואים סמרטוטין חלוק לו כבוד שהוא מלאך המות שמא ירחם עליך. למחר כשהגיעה השעה חזר וראה אותו האיש הלך ונתן לו שלום. אמר לו ר' עמוד שב במקום גדולים²). אמר לו בני אביך אתמול אמר לי במקום גדולים אל תעמוד ואתה אמרת לי שב. אמר לו והרי אני חלקתי לך כבוד. אמר לו מי שהכבוד שלו ירחם עליך. מיד יצא והלך וישב על פתח החופה וישב התינוק לפניו. אמר לו בני שאלה אני שואלך. אמר לו אמור. אמר לו אדם ששאל מחבירו קופה מלאה תבן נטלו ועשאו בטיט ובנה בו דירה גדולה. לאחר זמן בא בעל התבן ואמר לו תן לי תבני. מה יעשה לו. אמר לו יתן לו תבן אחר תחתיו. אמר לו אם אינו רוצה אלא תבנו מה יעשה לו אמר לו יסתור את הדירה ויקפיאנה במים ויתן לו תבנו. אמר לו בני אתה הוא התבן והרוח היא הדירה. שלחני הקב"ה שהוא בעל התבן ליקח את תבנו. לא השלים דבריו עד שבא אביו מבית הכנסת וידיו על ראשו. צווח ובוכה על פרי מעיו ונפל לפני מלאך המות ואמר לו בבקשה ממך שתטול את נפשי תחת בני, מיד לבש עליו מלאך המות ארבעה בגדי אכזריות אף וחמה חרון אף וקצף גדול ונזדיין עליו כגבור יוצא למלחמה. שלף חרבו מתערה והניח רגלו על צוארו כדי להכותו. מיד נזדעזעו מאתים וארבעים ושמונה איברים שיש בו ועמד וברח מתחתיו ואמר לו למי שאת שלוח ליטול את נפשו לך וטול את נפשו שאיני יכולה (!) לסבול במה שבאת עלי. וכיון שראתה זקינתו נפלה ושערה סתור מפולשת בעפר אמרה לו בבקשה ממך שתטול את נפשי תחת פרי מעי והיא גועה ובוכה. מיד לבש לה (!) מלאך המות ארבעה בגדי אכזריות אף וחמה וחרון אף וקצף

וישב גם החתן עמהם, והיו עיניו מסתכלות בדלת, ומן הצער והדאגה לא אכל ולא שתה, וכשהיו העם אוכלים ושותים בא מלאך המות ונדמה לו כעני וראשו פרוע ובגדיו פרומים ושערותיו מקולקלים. כיון שראהו החתן עמד מן השלחן ונפל לפני רגליו ותפשו בחוקה וא"ל אדוני הכנס, א"ל איני נכנס, א"ל הכנס ושב עם הזקנים, תפשו בחוקה והושיבו בין הזקנים בחופתו, והביאו לפניו כל מיני מעדנים ונראה להם כמו שאוכל ושותה ואחר שאכל ושתה א"ל בני כשהיית בונה ביתך התבן שלו מהיכן לקחת? א"ל מבעל הגורן, א"ל בני בעל הגורן מבקש את תבנו, א"ל אקח תבן אחר ואתן לו. א"ל אינו רוצה כי אם תבנו. א"ל אם כן אנו נותצים את הבית ונפריד את הטיט ונוציא את התבן ונתן לו, א"ל בני אין בעל התבן אלא הקב"ה והתבן אינו אלא הנפש, הוא שלחני ליטול את נפשך ואני הוא מלאך המות, א"ל אם כן הוא תן לי רשות שאצא ואראה את אבי ואת אמי ואת ארוסתי, א"ל לך. הלך לאביו ואמו ויספר להם את דברי מלאך המות, מיד עמד ר' ראובן אביו ונתעטף והיה מתפלל ובקש רחמים על בנו, והיה הבן בוכה כנגדו, ומחבקו ומנשקו, ויצא ואמר למלאך המות אפיסך מאד תן לי רשות עד שאכנס לחופתי ואנשק לארוסתי, אמר לו לך הלך אצל אשתו ונשקה א"ל תהי יודע שבא מלאך המות ליטול את נפשי, אמרה לו ומה אמרת לו, אמר לה לא אמרתי לו כלום, אמרה לו עמוד כאן ואני אלך לדבר עמו, יצאת וא"ל אדוני, אתה באת לקחת את נפש בעלי? א"ל הן! אמרה לו כך כתיב בתורה כי יקח איש אשה חדשה נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמה את אשתו אשר לקח, א"ל המתני עד שאלך להקב"ה אולי יעשה למען שמו וירחם עליו, עלה לרקיע ומצא

גדול ונודיין עליה כגבור יוצא למלחמה
 ושלף חרבו מתערה והניח רגלו על צוארה
 כדי להכותה. מיד ברחה מתחתיו ויצאה
 ונעלה הדלת אחריה למי שאת שלוח
 ליטול את נפשו לך וטול את נפשו שאיני
 יכולה לסבול במה שבאת עלי. באותה
 שעה שראתה כלתו שלאותו התינוק
 המראה הגדול הזה ירדה מח'פתה ונפלה
 לפני מלאך המות ואמרה לו בבקשה
 ממך שתטול את נפשי תחת התינוק הזה
 והנח לו שישבע ימיו לקיים מה שכתב
 נפש תחת נפשו¹⁾. מיד לבש עליה ארבעה
 בגדי אכזריות ושלף חרבו מתערה והניח
 רגלו על צוארה. אמרה לו גמור מלאכת
 מלך מלכי המלכים ששילחך ונתבהל עליה
 פעם שנייה ושלישית ולא חזרה אלא אמרה
 גמור מלאכת מלך מלכי המלכים. מיד
 נתרחם עליה מלאך המות ונפלה דמעה
 שלרחמים מעין מלאך המות. אמר הקב"ה
 זה שהוא אכזרי הורג נפשות נתרחם
 על אלו. אני שכתבתי בי אל רחום
 וחנון²⁾ לא ארחם עליהן. והוסיף להן
 הקב"ה שבעים שנה לכל אחד ואחד.
 הדא היא דכתיב אז תשמח בתולה במחול
 ובחורים וזקנים יחדו והפכתי אבלם
 לששון³⁾. ר' יהודה אומר כהנים היו
 שנאמר ורויית נפש הכהן דשן ועמי את
 טובי ישבעו נאם יוי⁴⁾.

שם מיכאל וגבריאל ומלאכי השרת עומדים
 ומבקשים עליו רחמים ואומרים רבש"ע
 כל גזרות קשות הבאות לעולם ר' ראובן
 עומד לפניך ומתפלל עליהן ואתה מבטל
 אותן בעבורו, ועכשיו כלנו מבקשים עליו
 רחמים ואין אתה שומע לנו, עשה נא
 למען שמך הגדול ותרחם עליו, ומלאך
 המות בא ואמר לפני הקב"ה כך וכך
 אמרה לי אשתו, מיד נתמלא הקב"ה
 רחמים ויהפוך גזר דינו לחיים והוסיף
 לו הקב"ה על שנותיו שבעים שנה כנגד
 שבעת ימי החופה, לקיים מה שנאמר רצון
 יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם.

1) Lev. 24, 18

2) Lev. 34, 6

3) Jer. 31, 13

4) Jer. 31, 14

R. R'ēübēn¹⁾ stand so hoch in Ansehen bei Gott, daß sein Gebet zwangsläufig alles Unheil von Israel abwenden konnte. Eines Tages traf R. R'ēübēn den Todesengel. Der teilte ihm mit, daß sein Sohn sterben müsse. R. R'ēübēn bat sich eine Frist aus, um seinen Sohn noch zu verheiraten. Der Todesengel ging darauf ein. Eine Frau wurde gewählt, die Hochzeit bestellt. Auf dem

1) Es wird hier ausdrücklich der Name des Ḥāsīd genannt.

Wege, die Gäste einzuladen, begegnete der Sohn aber dem Elia, der ihm mitteilte, was über ihn beschlossen sei, und ihm riet, den Todesengel als Gast ehrenvoll zu empfangen, denn dieser werde als armer Mann auf der Hochzeit erscheinen. Vielleicht könne dies den Todesengel besänftigen. Der Sohn tat so. Aber der Todesengel überführte ihn durch ein Gleichnis. Was wirst du tun, wenn der Mann, der das Stroh zu deinem Hause geliefert hat, es zurückverlangt? Der Sohn antwortete: Ich werde ihm anderes Stroh geben. Und wenn er durchaus sein Stroh haben will? — Dann muß ich mein Haus zerstören, um ihm das Verlangte zu geben. — Da sagte der Todesengel: Der Herr des Strohes ist Gott, deine Seele ist das Stroh, Gott hat mich gesandt, deine Seele zu fordern. — Da bat der Sohn, noch von Vater und Braut Abschied nehmen zu dürfen. Den Vater fand er im Gebet. Dann ging er zum zweiten Male zum Todesengel und bat ihn, erst noch zu seiner Braut gehen zu dürfen. Als er zur Braut kam, hielt sie ihn zurück, ging selbst zum Todesengel und hielt diesem ein Tōrāwort vor, das verbietet, den Ehemann vor Ablauf des ersten Jahres von seiner Frau zu trennen. Als der Todesengel das hörte, ging er zu Gott zurück, um sich Rat zu holen. Im Himmel standen alle Engel vor Gott im Gebet für R. R'ēübēn. Als der Todesengel das Tōrāwort der Braut vor Gott vortrug, füllte sich Gott mit Erbarmen und schenkte dem Sohne R. R'ēübēns noch 70 Jahre, gemäß den 7 Tagen der Hochzeit ¹⁾).

Der Held der Geschichte ist ein Hāsīd, namens R. R'ēübēn. Sein Hāsīdsein manifestiert sich in der Kraft seines fürbittenden Gebetes, dessen Wirkung fast mechanisch eintritt. Von anderen Eigenschaften, in denen sich sein chassidhaftes Wesen gezeigt hätte, berichtet die Geschichte nicht. Die Kraft seines Gebetes scheint nach Auffassung dieser Geschichte alle in konstituierend für das Hāsīdsein des R. R'ēübēn zu sein. Allerdings beschränkt sich seine Kraft auf die Fürbitte. In eigenen Sachen bedarf er der Fürbitte der Engel. Die Geschichte ist reich an — fast aus-

¹⁾ Daß Gott gezwungen ist, auf Grund eines Tōrābeweises einen harten Beschluß aufzuheben, ist ein in der talmudisch-midrassischen Literatur selbstverständlicher Gedanke; vgl. *Āḇōt de'Rabbi Nāṭān*, ed. Schechter (Wien 1887) 'נוסחה א', Kap. 3, S. 9^a; *Bāḥā baṭrā* 11^a; *מדרש הגדול*, Abschnitt *ראה יקוט שמעוני* II, § 989; Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, London-Leipzig 1924, S. 69.

schließlich rationalistischen — Motiven, sodaß der Held allmählich in den Hintergrund tritt. Schließlich verschiebt sich sogar die Pointe: Das Tōrāwort der Braut, nicht die Frömmigkeit des R. Re'ūbēn gibt den Ausschlag. Die starke Betonung des Gesetzes zeigt sich auch erstens darin, daß der Todesengel ohne weiteres zurücktritt, als R. Re'ūbēn Frist für die Hochzeit verlangt. Denn die Sorge für Nachkommenschaft ist eine **נְצוּחָה**. Zweitens ist auch das Mittel, das Elia dem Sohne zur Besänftigung des Todesengels empfiehlt, Erfüllung einer **נְצוּחָה**, rationalistisch. Rationalistisch ist ferner der Grund, den die Engel für die Erhöhung ihres Gebets anführen: R. Re'ūlēns Bitte für Israel wurde erhört, also muß auch unsere Bitte für R. Re'ūbēn erhört werden, und die Vorstellung, daß Gott sich mit Erbarmen (**רַחֲמִים**) erfüllen muß, um den Sohn zu begnadigen. Auch die Überführung des Sohnes durch den **Todesengel** erfolgt durch einen Vernunftschluß. Eine eingefügte Elia-Erzählung dagegen hat einen ganz anderen Charakter. Sie hat nichts mit der Welt des R. Re'ūbēn zu tun, in der die Tōrā, ihr Studium und die für die Kreise der Tōrākundigen typische Art der Schlußfolgerung die entscheidende Rolle spielen. Sie gehört wohl ins Gebiet einer naiven Volksfrömmigkeit ¹⁾.

Die Erzählung weist nämlich in der Fassung bei Jelinek eine Unebenheit auf. Die Rolle des Elia wird nicht durchgeführt. Elia müßte doch einen Rat geben, wie es möglich sei, den Todesengel von seinem Vorhaben abzubringen. Der Rat des Elia erweist sich aber als völlig nutzlos. Dies läßt vermuten, daß die Elia-Geschichte

¹⁾ Unter den Parallelen zu dieser Erzählung nennt Gaster an erster Stelle die Novelle von Tobit. Dazu ist zu bemerken, daß Gaster bei der Vergleichung von Erzählungen eine extreme Richtung vertritt, in der auch Nebenmotive vergleichend herangezogen werden. Das Hauptmotiv unserer Erzählung: die Erlösung eines zum Tode Bestimmten durch die Frömmigkeit seiner Frau, hat nichts zu tun mit dem Hauptmotiv in der Tobitgeschichte, die wohl eine novellistische Ausgestaltung des Motivs vom dankbaren Toten ist. Mit der Tobitgeschichte verwandt sind nur zwei Nebenmotive: erstens das Nothelfermotiv, das aber in unsere Erzählung nur sekundär hineingetragen ist, und zweitens das Motiv, daß der Bräutigam gerade am Hochzeitstage sterben muß. Doch ist die Bedeutung des letzteren Motivs in beiden Geschichten sehr verschieden. In unserer Erzählung handelt es sich nur darum, die Handlung dramatischer zu gestalten. In der Tobiterzählung dagegen ist der Tod des Bräutigams mit der Tatsache, daß er gerade am Hochzeitstage sterben muß, innerlich kausal verbunden.

gar nicht in diese Erzählung hineingehört. Die Fassung der Geschichte in der Gasterschen Handschrift zeigt dies noch deutlicher. Hier wird nämlich angegeben, warum der Sohn des R. Re'übēn sterben mußte. R. Re'übēn hatte in der Synagoge einen armen Mann, der seinen Platz eingenommen hatte, mit harten Worten von dem Platze verwiesen. Der Arme ging zur Seite und weinte. Diese Tränen wogen so schwer vor Gott, daß Gott das Leben von R. Re'übēns Sohn dafür forderte. Aber Elia half dem Sohne, indem er ihm riet, einen armen Mann, der auf seiner Hochzeit erscheinen würde, in allen Ehren zu empfangen. Damit könne das Unrecht wieder gut gemacht werden, denn dieser Mann sei der Todesengel. Aus dieser Variante ergibt sich ein geschlossenes Erzählungsmotiv. Das, was in der heutigen Fassung der Erzählung als ein sinnloser Rat des Elia erscheint, wird in dieser Erzählung sinnvoll. Freilich ist es nicht ganz verständlich, was die Sühne wert ist, wenn Elia bereits vorher deren Zweck veraten hat. Aber es mag hier eine der Erzählungen von Elia, dem Nothelfer ¹⁾, vorliegen, in der die Nebenmotive nicht sehr sorgfältig durchgeführt sind. Trotz dieser nicht sehr sorgfältigen Komposition hat diese Erzählung einen tief religiösen Hintergrund. Sie spricht den Gedanken aus, daß vor Gott ein einziges Unrecht mehr wiegen kann als ein ganzes Leben in Frömmigkeit ²⁾. Das sehr beliebte Nothelfermotiv wird mit Hilfe einer

¹⁾ Da wir die Erzählung als selbständige Tradition nicht kennen, ist nicht mit Sicherheit feststellbar, ob diese Erzählung nicht auch eine Ḥāsīd-Erzählung ist. **מעשיית** von einem Ḥāsīd und dem Nothelfer Elia sind häufig und stellen geradezu einen Typus von Ḥāsīd-Erzählung dar. Diese Elia-Erzählung könnte durchaus in diesen Typus hineingehören.

²⁾ Hier liegt also ein Motiv vor, das dem Motiv entspricht, in dem eine einzige gute Tat so hoch bewertet wird, daß sie ein ganzes Leben in Sünden aufhebt (vgl. Jellinek, **בית המדרש** V, 131 (= **אוצר ספר מדרשים** S. 312f. und die 17. Erzählung der Bagdader Sammlung des **ספר מעשיית**.) Hier wie dort erhalten die Begriffe Frömmigkeit und Sünde eine tiefe Fundierung. Wirkliche Frömmigkeit manifestiert sich nicht in der Handlung, sondern in der Gesinnung. Fromme Taten sind zu wägen und nicht zu zählen. Der Fromme muß sich bei der Vollziehung der frommen Tat von der Gesinnung leiten lassen. Der Wert dieser frommen Tat läßt sich am Grade der Gesinnung ermessen. Je höher die Gesinnung ist, desto wertvoller ist die Tat. So kann hohe Gesinnung durch eine einzige Tat alle Sünden aufheben, während niedrige Gesinnung durch eine einzige Sünde, mag sie äußerlich noch so gering erscheinen, alle „guten“ Taten zunichte machen kann. Die Tat ist quasi die Materie, die von der

recht ungeschickten Fabel durchgeführt. Die eigentliche Erzählung von R. Re'ūbēn und dem Todesengel hat zwei Fassungen. Beiden gemeinsam ist, daß der Sohn am Tage seiner Hochzeit sterben muß und daß seine Eltern ihm nicht helfen können, während es der Braut gelingt, ihn zu retten. Die eine Fassung ist typisch jüdisch: die Braut rettet den Bräutigam mit Hilfe ihrer Kenntnis der Tōrā¹⁾. Die Fassung bei Gaster dagegen berichtet, daß der Vater sich für den Sohn aufopfern wollte, aber im entscheidenden Moment doch vor der Schrecklichkeit des Todesengels den Mut verlor. Ebenso die Mutter. Aber die Braut vermochte das Opfer zu bringen. Da erbarmte sich der Todesengel ihrer. Er wollte sie nicht töten und begann zu weinen. Da begnadigte Gott die Braut und den Bräutigam, weil er doch barmherziger ist als der Despot, der Todesengel. In der zweiten Fassung der Erzählung ist das Motiv internationaler. Die Aufopferung für einen anderen ist überall und zu jeder Zeit denkbar²⁾. Aber das Milieu ist auch in dieser Fassung vollkommen jüdisch, so daß es sich nicht um eine wandernde Erzählung handelt. Die Gastersche Fassung des Textes ist durch die Verbindung mit einer Eliaerzählung hypertrophiert worden. Darum wurde diese Motivfülle später wieder beschnitten. Aber Reste der Verbindung mit dem Nothelfermotiv blieben im Texte stehen, wie die Fassung

Gesinnung geformt wird. Der Vollbringer, der Former dieser Tat ist insofern Schöpfer seiner selbst, als er seine Gesinnung in Tätigkeit setzt. Nur so spiegelt sich sein tätiges Ich in der Tat wider. Gut ist die Tat, wenn in ihr sein ganzes Ich aktiv gegenwärtig ist. R. Re'ūbēns Handlungsweise bedeutete nicht etwa einen Verstoß gegen die Vorschrift — er handelt ja im Sinne der Halacha (vgl. Berākōt 6^b und Par.) — sondern eine schonungslose Inanspruchnahme seines Rechtes. Diese „kleine“ Ursache hat aber solche große Wirkungen hervorgerufen (נכנסה דמעטו אצל כסא הכבוד), daß darauf hin die harte Strafe erfolgen mußte. Die Tatsache, daß diese Sünde solche Folgen hatte, sollte nämlich zeigen, daß nicht die Tat als solche Ursache dieser Strafe war, sondern die Unvollkommenheit der Gesinnung. Und obwohl — nach einer Fassung der Erzählung — R. Re'ūbēn seine unvollkommene Gesinnung einsieht, indem er sagt: נתחייבתי, — so vermochte er doch nicht, als sich ihm später die Gelegenheit bot, sie zu läutern: die Kraft, für seine Sünde selbst zu sterben, bringt er nicht auf.

1) Parallelen aus dem Zusammenhang bei Jellinek.

2) vgl. hierzu A. Marmorstein, Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde II in: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 1924/25, Berlin-Wien 1925, S. 351.

bei Jellinek zeigt. Der Text bei Jellinek repräsentiert also eine jüngere literarische Stufe¹⁾.

Das Motiv des Hāsīd als Fürbitters wird auch im folgenden Text behandelt:

ספר חסידים, § 257, ed. Wistinetzki, Frankfurt a. M.² 1924, S. 84.

מעשה בחסיד אחד שהיה באותו מקום שגזרו שמד להעבירם התורה אמרו היהודים נשמע כשנוכל לבטל הגזירה הוא וכל הירא דבר ה' ברחו משם התחיל להתענות אמרו לו למה תתענה וכבר יצאת משם אמר כדי שלא ישתמדו אמרו לו תתענה על שאתה צריך אמר הרי כתיב ואהבת לרעך כמוך (אילו הייתי שם או בני הייתי מתענה שיושיעני הקב"ה לחיים בזה חיי שעה כל שכן ע"ד שמד שמסירין ומעבירין מעולם הבא לכך אני מתענה להושיעם מן השמד ואשר תענו לבטל הגזירה ולהשיבם לתורת משה רבינו שכל המתענה ומתפלל בשביל צרכי רצון שמים וצרכי ישראל גם צורכו יעשה והעוסקים בצורכי צבור ובצרכי שמים צרכי יעשו לו על ידי אחרים כשלמה ששאל חכמה לדון ישראל צרכי ויתנו לו שנאמר גם אשר לא שאלת נתתי לך³⁾.

Der Text enthält nicht eigentlich eine Erzählung, sondern nur ein Paradigma. Dies ist überhaupt typisch für das ספר חסידים, das die Beispiele immer nur andeutet, nicht aber als Erzählungen ausführt. Das Paradigma steht in Zusammenhang mit der Frage, wie weit die Pflicht gegenüber dem קדוש השם geht, und berichtet folgendes:

In einem Orte war eine גזרה herausgekommen, die die Juden zwang, sich taufen zu lassen und der Tōrā zu entsagen. Viele fügten sich äußerlich. Einige flohen. Darunter auch der Hāsīd. Als er in Sicherheit war, fastete er. Darüber wunderten sich die Leute. Denn für ihn bestand doch keine Gefahr mehr, die er durch Fasten hätte abwenden müssen. Da erklärte er: ich faste für die Zurückgebliebenen. Wenn ich noch in der Stadt wäre oder mein Sohn, dann würde ich fasten, um unser zeitliches Leben zu retten. Nun aber faste ich für diejenigen, deren zukünftiges

¹⁾ Die Urform der Erzählung ist hier durch eine Variante zerstört worden. Obwohl sich diese Variante nicht halten konnte, ist doch die Urform nicht wieder hergestellt worden, sondern eine neue Erzählungsform entstanden, die nun Normalform geworden ist.

²⁾ Lev. 19, 18.

³⁾ I K. 3, 13.

Leben in Gefahr ist ¹⁾. Das Fasten und Beten für andere ist nach Lev. 19, 18 Pflicht und hat die größere Verheißung (nach I Kön. 3, 13). Gott wird einem solchen auch das geben, was er braucht.

Der Ḥāsīd ist nicht nur handelndes Vorbild, sondern zugleich Lehrautorität. Er legt die Schwere der Lage dar und weist auf die Pflichten hin, die dem Frommen daraus erwachsen. Das Gebetscharisma tritt überhaupt sehr in den Hintergrund. Erstens ist das fürbittende Gebet ganz an das Fasten gebunden. Zweitens betet der Ḥāsīd für die Zurückgebliebenen weniger aus dem Grunde, weil sein Gebet besonders der Erhörung sicher ist, als aus der rationalistischen Erwägung heraus, daß die Fürbitte für andere verdienstlich ist und gefordert wird.

Aus unseren Beispielen geht hervor, daß das Charisma der Fürbitte im allgemeinen nicht charakteristisch für den Ḥāsīd ist. Dieses Charisma kann auch ein Ḥāsīd innehaben, aber es ist nicht konstituierend für den Typus Ḥāsīd. Anders steht es mit dem spezifischen Charisma der Fürbitte um Regen. Dieses war eine kurze Zeit lang ein chassidisches Privileg, wurde dann aber zu einem Familienprivileg.

¹⁾ Das Problem, wie weit erzwungenerweise äußerlich Getaufte noch als Juden zu zählen sind, beschäftigt die Responsenliteratur in weitem Maße. Die ältesten Gutachten dieser Art stammen aus dem Jahre 1191. (Nach Zimmels, Die Marranen in der rabbinischen Literatur, Berlin 1932, S. 3, bereits aus dem Ende des 11 Jahrhunderts.) Die Entscheidung wird von Fall zu Fall gefällt, je nach der Schwierigkeit, öffentlich Jude zu bleiben, und nach der Art, wie man trotz des Übertritts weiter als Jude lebt. Die neueste Literatur hierüber s. bei H. J. Zimmels, Die Marranen in der rabbinischen Literatur, Berlin 1932.

III. Die Rolle des kontemplativen Gebets, des Hymnus und des Bittgebets in chassidischem Milieu.

Al Nakawa berichtet im Anschluß an die Feststellung, daß die Heiden (עכו"ם) nur dann ihre Götter verehren, wenn es ihnen gut geht (Hab. 1, 16), sie aber verfluchen, sobald es ihnen schlecht geht (Jes. 8, 21), daß ein Frommer aber Gott für Gutes und Schlechtes gleichermaßen danken muß (Ps. 116, 3ff), folgende Geschichte:

מנורת המאור, ed. Enelow, IV, 248.

מעשה בחסיד אחד¹⁾ שירד מנכסיו ונתדלדל והיה שמה בחלקו ובעניונו. יום אחד היה מתפלל ושמעו אותו שהיה אומר בתפלתו רבונו של עולם העניתיני והרעבתני והפשטת מעלי בגדי תפארתי והגלית אותי לארץ נכריה והרחקת ממני אוהבי ורעי והנני עני ורעב וצמא וערום²⁾ ומובדל מקרובי בכלימה בארץ נכריה ובכל זאת אני שמח במתנותיך ובחלקי אם רע ואם טוב. נשבע אני בשמך הגדול שאם תשרוף אותי באש שהייתי אוהב מתנותיך ושפטוך והייתי שמה בהם ומודה לשמך הגדול שיקרה נפשי כל כך בעיניך להביא עלי כל הייסוריך האלו לבער בהם עוונותי.

Ein *חסיד* war arm geworden. Er freute sich trotzdem seines Loses, wie in *Pirḳē Ābōt* geschrieben steht: Ein Reicher ist, wer mit seinem Lose zufrieden ist. Eines Tages belauschte man ihn beim Gebet, als er sagte: Herr der Welt, du hast mich hungern lassen, du hast mich meine Festkleider ausziehen lassen, du hast mich in ein fremdes Land getrieben, du hast meine Freunde von mir entfernt, ich bin arm, hungrig, durstig, nackt, fern von meinen Nächsten, in Schmach und Schande im fremden Land. Und dennoch freue ich mich an deinen Gaben und an meinem Los, ob es schlecht oder gut ist. Ich schwöre bei deinem großen Namen, daß wenn du mich mit Feuer verbrennen wirst, ich trotzdem deine Gaben und deine Strafurteile, שפטים, lieben werde. Und ich will deinen großen Namen loben, daß du mir all diese Leiden angetan hast, um meine Sünden auszumerzen.

¹⁾ Die Quelle dieser Geschichte läßt sich nicht nachweisen; vgl. Enelow z. St.

²⁾ Im Manuskript, wie Enelow z. St. vermerkt, heißt es: ועירום.

Der Ḥāsīd-Begriff, der dieser Geschichte zugrunde liegt, ist ein rein religiöser, der Ḥāsīd ist hier der Idealtypus des Frommen. Der Ḥāsīd ist hier nicht Angehöriger einer Gruppe, die bestimmte Eigenschaften in besonderem Maße für sich in Anspruch nimmt, und die von anderen in ihrer Besonderheit anerkannt oder abgelehnt wird. Er ist vielmehr nur der allgemein anerkannte Typus vollkommener Frömmigkeit. Daß sich das Wesen des Ḥāsīd hier im Gebet offenbart, darf nicht allzu pedantisch ausgelegt werden. Das Gebet ist hier ein — noch dazu erzählungstechnisch wenig geschickt gewähltes — Mittel, um die Gesinnung des Ḥāsīd zu zeigen. Wichtig dagegen ist, daß die Frömmigkeit des Ḥāsīd sich nicht in äußeren Handlungen, sondern in der Lauterkeit der religiösen Gesinnung, der absoluten Hingabe an Gottes Willen manifestiert. Diese Gesinnung ist konstituierend für die Frömmigkeit dieses Ḥāsīd. Das Beispiel steht sehr vereinzelt da. Es ist kaum als Erzählung zu bewerten und in seiner literarischen Konzeption sehr primitiv. Die Primitivität der Form steht in einem eigentümlichen Gegensatz zu der Tiefe und Feinheit des in der Geschichte zum Ausdruck gebrachten Gedankens. Das Gebet ist nur ein erzählungstechnisches Hilfsmittel, um die Gesinnung des Ḥāsīd darzustellen. Deshalb sein kontemplativer Charakter. Der Ḥāsīd ist niemals im Verlaufe der von uns in Betracht gezogenen Entwicklung ein typischer Vertreter der *vita contemplativa* gewesen. Das Gebiet der Frömmigkeit, wo er zu Hause ist, ist das der praktischen Frömmigkeit, der צדקה.

Dem kontemplativen Gebet verwandt ist das hymnische, das Gebet zum Lobe Gottes. Das hymnische Gebet ist nur die andere, die Gott zugewandte Seite des kontemplativen, das stärker ich-bezogen ist.

Da das kontemplative Gebet dem Wesen des Ḥāsīd wenig konform ist, muß dies auch von dem hymnischen erwartet werden.

In der Tat haben wir nur das eine im Folgenden angeführte Beispiel, das Al Nakawa überliefert.

מנורת המאיר, ed. Enelow IV, 247:

מעשה בחסיד¹) בכל עת שהיה יושב לאכול היה מתעטף קודם בטלית נאה והיה מקבץ כל תלמידיו והיה מעטף אותם בטליתות נאות והיו אומרים שירות

¹) Enelow z. St. bemerkt: The source of (this Story) have not found.

ותושבחות להב"ה. אמרו לו מה מקום לשירות ולתושבחות אלו שאתה עומד ואומר כל שעה שאתה רוצה לישב לאכול. אמר להם, אלו הייתי חבוש בבית האסורין ולא היו מניחין אותי לאכול אפילו פת של שעורים ולא לשתות אפילו קיתון של מים או אלו הייתו בדרך ולא היה בידי צידה כמה הייתי נותן בפרוסה אחת של לחם לאכול ובקיתון אחד של מים כדי שלא אמות ברעב ובצמא וכמה הייתי מתחנן לשר בית האסורים שניחוני לאכול כ"ש וכ"ש כמה אלף אלפי פעמים שאני יושב בביתי שקט ושאנן והב"ה מעלה עננים ומוריד טללים ומצמיח דשאים ומוציא לחם בלא טורח ובלא עמל אלא השמים יתנו טלם והארץ תתן יבולה במאמר הב"ה ומומן לאדם פרנסתו לחם לאכול ובגד ללבוש ואלו הייתי זורע וקוצר כמה הייתי טורח כדגרסינן במס' ברכות בפרק הרואה בן זומא אומר כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול שחרש זורע וקצר ועימר ודש (וזרה) וטחן ובירר והרקיד ולש ואפה ואח"כ אכל ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקן לפני לפיכך צריך אדם יהודות ולשבח להב"ה על מזונותיו אם בנחת אם בצער.

Im Kapitel *בחקו שמו* des *מנורת המאור* wird von einem Arzte erzählt, der im Gefängnis saß und nicht klagte und nicht zu leiden schien. Als man ihn nach der Ursache befragte, antwortete er, daß er eine geheime Mixtur besäße, die aus sieben Teilen bestände: Gottvertrauen, Hoffnung auf Gott etc. Als sechsten Bestandteil der Mixtur nennt er die Erwägung, daß es ihm ja auch noch schlechter gehen könne. Zu diesem Punkte wird folgende Hāsīd-Geschichte berichtet:

Ein Hāsīd pflegte sich und seine Schüler vor dem Essen mit schönem Gebetsmantel (*טלית נאה*) zu bekleiden und samt seinen Schülern Lobhymnen zu singen. Da fragten ihn die Schüler, wofür er eigentlich danke. Da erwiderte er: wenn ich jetzt im Gefängnis säße, hätte ich nur Gerstenbrot und Wasser, wenn ich auf der Wanderschaft wäre, hätte ich vielleicht nicht einmal das. Wie würde ich dann den Aufseher des Gefängnisses um Brot bitten und wie froh würde ich sein, wenn ich unterwegs etwas Wasser und Brot fände. So aber habe ich viel mehr, als unbedingt nötig wäre. Soll ich darum Gott nicht loben? Alles, was ich brauche, finde ich vor. Die Wolken kommen, Tau und Regen fallen, alles tut Gott. Und ich habe es besser als Adam, der zuerst pflügen, säen, ernten, dreschen, worfeln etc. mußte, ehe er einen Bissen Brot hatte¹⁾.

Der Hāsīd ist derjenige, der das, was andere als selbstverständlich hinnehmen, als Geschenk Gottes annimmt, der alles

¹⁾ Vgl. *Berākōt* 58a.

was geschieht, auch das Alltäglichsste, unter dem Aspekt Gottes betrachtet und der darum stets Grund hat, Gott zu loben und ihm zu danken. Er ist der Typus Mensch, der nur aus Religion lebt und für den alles Religion ist. Ein extremes Beispiel für diesen Typus ist der Meseritscher Maggīd, zu dem der Apter Rabbi fuhr, nur um zu sehen, wie er seine Schuhe schnürte. Dieser Typus eines Ḥāsīd ist deshalb besonders wichtig, weil die Heiligung des Alltags zu den Grundzügen derjenigen Bewegung gehört, die den Namen Ḥāsīd für ihre Anhänger in Anspruch nahm. Ganz in dieser Richtung liegt auch das Festliche in dieser Art täglichen Gottesdienstes. Der Ḥāsīd dient Gott durch die Freude an seinen Gaben. Trotz gelegentlicher Abweichungen von der Norm ist der Typus des Ḥāsīd niemals mit dem Typus des Asketen identifiziert worden. In der vorliegenden Erzählung des Al-Nakawa wird dieses Moment nach seiner positiven Seite hin ausgewertet: der Ḥāsīd freut sich an den Gütern des Lebens, weil er sie als Geschenke Gottes betrachtet. Hierin liegt allerdings eine Tendenz, die sehr leicht dahin führt, daß die Religion sehr bürgerlich wird ¹⁾. Das chassidische Milieu bei Al-Nakawa weicht überhaupt von dem anderer Ḥāsīd-Geschichten ab. Während beginnend mit den Ḥāsīd-Geschichten der Tōseftā bis hin zu den Paradigmen des ספר הַסִּידים das Milieu der Ḥāsīd-Erzählungen ein ausgesprochen schlichtes, sehr oft proletarierhaftes ist, erscheint bei Al-Nakawa der Ḥāsīd in einer Umgebung, die einen durchaus wohlhabenden Eindruck macht. Dies ist aber eine vorübergehende Erscheinung. Der Ḥāsīd-Typus verfällt nicht diesem bürgerlichen Milieu.

Trotz der geringen Rolle, die das Gebet ohne besonderen Anlaß in der Ḥāsīd-Geschichte spielt, ist aber das Gebet dennoch untrennbar vom Wesen eines Ḥāsīd. So berichtet Jalkūṭ Šim'ōnī von einem Ḥāsīd, der, durch Eliās Hilfe reich geworden, seine Frömmigkeit aufgab. Dies wirkt sich vor allen Dingen darin aus, daß sein Gebet an Intensität nachläßt. Die etwas naive Erzählung berichtet, daß Gott sich bei Elia beklagt habe, weil die Gebete des Ḥāsīd ausgeblieben seien. Gerade dieses Moment wird also als charakteristisch für das Nachlassen der Frömmig-

¹⁾ Ein hübsches Bild einer solchen bürgerlich gewordenen Frömmigkeit, wo alle Glücksfälle „mit Genugtuung und Dank gegen Gott erlebt werden“, gewinnen wir aus Thomas Manns Roman „Die Buddenbrooks“.

keit angesehen. Es ist also damit das Hāsīd-Sein aufs engste verbunden. Dabei handelt es sich vor allen Dingen um den ständigen Lobpreis Gottes, den Gott nicht entbehren möchte. So scheint also diese Form des Gebetes, so wenig sie auch in den Ma'āsijjōt zutage tritt, für den Hāsīd doch charakteristisch gewesen zu sein. Daß sie in den Erzählungen sehr zurücktritt, liegt nur daran, daß sie kaum eine Möglichkeit bietet, zum Motiv eines Geschehens ausgestaltet zu werden.

Bittgebete aus Anlaß eines akuten Notstandes berichten die Hāsīd-Geschichten des öfteren ohne Tendenz und ohne den Anspruch, durch die Gebete das Wesen des Hāsīd erschöpfend zu charakterisieren. So betet J^ehūdā Hāsīd um das Wunder, das ihn retten soll¹⁾. ספר חסידים berichtet von einem chassidischen Bittgebet, das durch seinen äußeren Anlaß sehr typisch und aufschlußreich für das Wesen des Hāsīd ist: Der Hāsīd bittet, daß Gott einen Fluch von ihm abwenden möge, der ihn der zukünftigen Welt verlustig machen soll, während er es nicht für nötig hält, einen gegen sein Leben und sein Vermögen gesprochenen Fluch wirkungslos zu machen²⁾. Das Gebet ist, wenn einmal ein religiös bestimmtes Milieu vorliegt, der genuine Weg, um aus einer Notlage herauszukommen. So nehmen die Hāsīd-Geschichten gar keinen Anstoß daran, wenn ein Hāsīd um Rettung seines Lebens bittet oder wenn er seine Sorge um das tägliche Brot vor Gott trägt. So gerät nach einer Geschichte³⁾ ein Hāsīd dadurch zweimal in Lebensgefahr, daß er seines Versprechens wegen einen Eid verweigert. In beiden Fällen betet er um Rettung und wird erhört. Nissim berichtet von einem Hāsīd, der das Letzte weggeschenkt hatte und in der Synagoge Zuflucht suchte, wo ihm auch durch Elia geholfen wurde. In beiden Fällen nimmt die Erzählung keinen Anstoß daran, daß es hier um irdisches Gut geht. Immerhin ist das Problem gesehen worden, wie die Erzählung von der Abwendung des Fluches zeigt. Daß der Hāsīd betet, charakterisiert sein Wesen nicht. Gekennzeichnet wird sein Hāsīd-Sein vielmehr durch den Anlaß oder, wie in der genannten Erzählung, durch den Gegenstand seines Gebetes. Aber auch dies muß nicht immer der Fall sein.

¹⁾ אוצר מדרשים S. 336 f.

²⁾ ספר חסידים § 977, ed. Wistinetzki 1924², S. 241.

³⁾ מדרש עשרת הדברות 3 דבור, bei Jellinek, בית המדרש I = אוצר מדרשים S. 454 f.

In einer bei Nissim¹⁾ überlieferten Geschichte²⁾ betet der Ḥāsīd um eine Offenbarung, und zwar nicht auf Grund einer Gewissensnot, sondern nur aus Neugier. Das Gebet hat Erfolg, denn nach der Auffassung der Geschichte müssen Fasten und Gebet, richtig verrichtet, zu einer Offenbarung führen. Das nicht eben günstige Urteil, das durch diesen Tatbestand über den Ḥāsīd gefällt wird, hängt mit der Tendenz der Geschichte zusammen, die diese theoretische Seite chassidhaften Wesens bewußt zugunsten der praktischen zurückstellt.

Dem erbaulichen Charakter der Ḥāsīd-Geschichten und dem optimistischen Wesen der jüdischen Religion überhaupt entsprechend wird von allen diesen Gebeten berichtet, daß sie erhört werden. Auch das religiös nicht eben hoch zu bewertende Gebet des Ḥāsīd in der eben erwähnten Nissimgeschichte. Aber für das Wesen des Ḥāsīd konstituierend ist die Erhörung des Gebetes nicht. Wesentlich für den Ḥāsīd ist vielmehr seine Frömmigkeit, die ihn der Gebetserhörung würdig macht.

¹⁾ So die traditionelle Aussprache. Felix Perles (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 76, 293 f.) bezweifelt die Richtigkeit dieser Aussprache und faßt sie lediglich als Volksetymologie auf. Gestützt auf die Tatsache, daß der Name נְסִים zur Zeit seiner Entstehung nur in muhammedanischer Umgebung vorkommt, ist Perles geneigt anzunehmen, daß der Name נְסִים überhaupt nur arabischen Ursprungs sei und schlägt daher die Lesung „Nasīm“ = „sanfter Wind“ vor. Danach wäre Nasīm auf Grund der Tendenz zur Verschönerung der Namen entstanden, wie etwa der Name Zephir, den man arabischen Sklaven beilegte. Der Grund, der zu dieser Annahme geführt hat, will uns aber nicht ganz einleuchten. Der Name Nasīm kommt, wie die Belege von Richard Hartmann zeigen, selbst bei den Muhammedanern nur bei Sklaven vor, sodaß er für die Juden nicht verlockend sein konnte. Diese poetischen Namen, die man schönen Sklaven gab, sollten lediglich den Reiz ihrer Schönheit betonen, waren aber nicht als Namen im eigentlichen Sinne gedacht. Abgesehen davon ist, philologisch gesehen, kaum vorstellbar, wie ein ursprünglicher Name Nasīm in der Tradition zu Nissīm werden konnte. Die Tradition pflegt, abgesehen von lautgesetzlichen Änderungen, Namen in ihrer eigentlichen Form nicht zu ändern, sodaß die traditionelle Aussprache des Namens Nissim wohl die richtige sein dürfte. Der Ursprung dieses Namens ist wohl auf den Brauch zurückzuführen, Kinder nach den Festtagen zu benennen. Solche Namen sind uns bekannt: יוֹם טוֹב, פֶּסַח, כַּהֲנִי (Nordafrika), die noch heute geführt werden, eine Tendenz, die man auch bei anderen Völkern beobachtet. Der Name Nissim ist wohl durch das Nissīm-Gebet am Ḥanukkā und Pūrīm attrahiert.

²⁾ סֵפֶר מַעֲשֵׂוֹת, Warschau 1886, S. 47 ff.; אוֹצֵר מִדְּרָשִׁים S. 323; מַעֲשֵׂי צְדָקָה § 441 variiert; vgl. Ta'anit 22a.

IV. Die Art chassidischen Betens.

Aus den angeführten Beispielen geht hervor, daß der Gegenstand des Gebetes nicht typisch für das chassidische Gebet ist. Es muß also gefragt werden, ob, wenn es schon keinen typisch chassidischen Gegenstand des Gebetes gibt, nicht doch eine für den Hāsīd charakteristische Art des Gebetes nachweisbar ist. Folgende Erzählung von einem Hāsīd soll die bedingungslose Ehrfurcht vor Gott kennzeichnen, die der Hāsīd im Gebete beweist.

מנורת המאור Enelow II, 123.

ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום. המתין עד שסיים את תפלתו. לאחר שסיים¹⁾ א"ל כתוב בתורתך רק השמר לך ושמור נפשך מאד וכתוב ונשמרתם מאד לנפשותיכם. אלמלא חתכתי את ראשך מי יתבע דמך מידי. אמר לו המתן עד שאפייסך בדברים. אמר לו אלו היית עומד לפני מלך בשר ודם²⁾ ובא חבירך ונתן לך שלום אתה מחזיר לו שלום. אמר לו לא. ואם היית מחזיר לו שלום מה היו עושים לך אמר לו היו חותכין את ראשי בסיף. אמר לו ומה לפני מלך בשר ודם כך שהיום כאן ומחר בקבר, לפני מלך מלכי המלכים הב"ה על אחת כמה וכמה. נתפייס אותו הגמון והלך לדרכו ונפטרו אותו חסיד לביתו בשלום.

ועוד שוב מעשה בחסיד אחד שהיה עומד ומתפלל ובא המלך ועבר ולא הפסיק את תפלתו. וכשסיים את תפלתו אמר לו

B'rākot 32b (vgl. Gaster, The Exempla of the Rabbis Nr. XLV auf S. 29; Aboab, מנורת המאור, § 108; ספר הסידים, ed. Wistinetzki § 485 auf S. 137).

תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר¹⁾ אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום²⁾ המתין לו עד שסיים³⁾ תפלתו. לאחר שסיים תפלתו א"ל ריקא⁴⁾ והלא כתוב בתורתכם⁵⁾ רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב⁶⁾ ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום⁷⁾ אם הייתי חותך⁸⁾

1) Gaster: הגמון; vgl. ספר הסידים § 485 und Rabinowitz. דקדוקי סופרים zu B'rākōt 32b.

2) Gaster: > שלום

3) Gaster: את תפלתו.

4) Gaster: > ריקא; vgl. den Text bei Enelow.

5) Dt 4, 9.

6) Dt 4, 15.

7) Gaster: fehlt von כשנתתי bis שלום.

8) Gaster: אלו חתכתי את ראשך vgl. Anm. 12.

1) Im Ms. nach Enelow: ששיים.

2) Im Ms. nach Enelow: עומד ובא.

המלך היאך אומרים עליכם שפלי רוח ואין אתם אלא מגסי הרוח. אמר לו אם עמדתי בשוק או בדרך או אם ישבתי בבית ולא הייתי רץ לקראתך לשאול בשלומך היה ראוי לך לכעוס עלי אבל התורה הזהירה ואמרה אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק כששמע המלך כך נתפייס ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום.

ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי א"ל המתן לי⁹⁾ עד שאפייסך בדברים¹⁰⁾ א"ל אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם ובא חברך ונתן לך שלום¹¹⁾ היית מחזיר¹²⁾ לו א"ל לאו ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך¹³⁾ א"ל היו¹⁴⁾ חותכים את ראשי בסייף¹⁵⁾ א"ל והלא דברים ק"ו ומה¹⁶⁾ אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם שהיום כאן ומחר בקבר כך אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה¹⁷⁾ שהוא¹⁸⁾ חי וקים¹⁹⁾ לעד ולעולמי עולמים על אחת כמה וכמה מיד נתפייס אותו השר¹⁾ ונפטר אותו חסיד²⁰⁾ לביתו לשלום.

9) Gaster: > לי

10) Gaster: > בדברים

11) Gaster: < כלום.

12) Gaster: ואם החזרת.

13) Gaster: לך anstatt כך.

14) Gaster: > היו

15) Gaster: > בסייף

16) Gaster: > ומה אם.

17) Gaster: > הב"ה.

18) Gaster: הוא anstatt שמו

19) Gaster: לעולם

20) Gaster: < והלך

Diese Geschichte steht im Babli Berākōt 32b und bei Gaster, Nr. XLV, 29. Die Varianten des Gasterschen Textes sind hier unwesentlich ¹⁾. Der Zusammenhang in Berākōt behandelt die

¹⁾ Die Abweichungen des Gasterschen Textes sind nur stilistischer Natur. Sachlich von Bedeutung ist nur der Titel des römischen Beamten. Der babylonische Talmud spricht von einem ישר, der Gastersche Text benutzt die Bezeichnung הגמון (ἡγεμών). הגמון ist ein gebräuchlicher Titel römischer Beamter in der griechisch sprechenden Welt und wird sonst im Talmud des öfteren gebraucht. Zur Zeit des Talmud war הגמון die Bezeichnung für eine ganz bestimmte Beamtengattung und als solche durchaus bekannt und geläufig. Der babylonische Talmud will nur einen allgemeinen Fall als Beispiel anführen, er bedarf deshalb keines konkreten Titels, er wählt vielmehr eine ganz allgemein hebräische Bezeichnung für einen hohen Beamten. Der Gastersche Text scheint eine weniger genaue Milieukennntnis vorauszusetzen. Er gibt dem ausländischen Beamten auch

Frage, ob man das Gebet unterbrechen darf, wenn ein König oder Fürst vorübergeht. Bei einem jüdischen König ist es nicht erlaubt, bei einem nichtjüdischen ist es erlaubt. Daran knüpft diese Geschichte an, die besagt, daß ein Hāsīd auch bei einem nichtjüdischen Machthaber sein Gebet nicht unterbricht. Der Machthaber weist den Hāsīd sogar auf die Tōrā hin und tadelt so sein Verhalten. Der Hāsīd überzeugt ihn aber davon, daß sein Verhalten dennoch richtig sei, indem er einen Vergleich heranzieht, nämlich auf das Verhalten hinweist, das der Hegmon selber anwenden würde, wenn ihn ein anderer grüßte, während er vor einem König stünde.

Der Hāsīd setzt sein volles Vertrauen auf Gott. Er ist überzeugt, daß ihm während des Gebetes nichts passieren kann. Er erfüllt also das Gesetz im vollen Umfange, ohne von der Dispens Gebrauch zu machen. Diese gilt nur für die Kleingläubigen, die nicht das absolute Gottvertrauen des Hāsīd haben. Der Hāsīd weiß, daß ihm seine Gesetzestreue nicht zum Schaden ge-

eine Bezeichnung in der fremden Sprache, um ihn von vornherein sicher als Fremden zu kennzeichnen, da die Erzählung ja von dieser Tatsache ausgeht. Der Text enthält nun denjenigen griechischen Beamtentitel, der auch im Talmud häufig vorkommt. **הגמון** kann mit der Zeit ganz allgemein eine Bezeichnung für fremde Beamte geworden sein, zumal nach dem Verfall des römischen Reiches, wo niemand mehr die einzelnen Beamtencategorien der früheren Zeit kannte. Der fürs erste präziser erscheinende Terminus des Gasterschen Textes kann also gerade Ergebnis eines laxeren Sprachgebrauches sein. Die Frage, ob der Gastersche Text eine Art **יִרְקוּט** war, aus dem der Talmud schöpfte, der also die älteren Texte enthielt, kann auf Grund unseres Tatsachenbefundes nicht entschieden werden. Doch spricht die Tatsache, daß der Jerusalemer Talmud die Erzählung nicht kennt, obwohl der entsprechende Zusammenhang durchaus vorhanden ist, dafür, daß die Erzählung jüngeren Datums ist. Wenn überhaupt, so hätte nach diesem Tatbestand nur der babylonische Talmud den **יִרְקוּט** benutzen können, der durch den Gasterschen Text repräsentiert wird. Unsere Erzählung vermag also das hohe Alter des Gasterschen Textes nicht zu erweisen, sie legt im Gegenteil die Annahme nahe, daß der Gastersche Text auf jeden Fall jünger als der jerusalemitische Talmud ist. Daß der Gastersche Text jünger auch als der babylonische Talmud ist, wird aber fernerhin dadurch wahrscheinlicher gemacht, daß die jüngeren Varianten alle die Bezeichnung **הגמון** für den Beamten anwenden, so daß also diese Bezeichnung späteren Datums in der Geschichte ist als die Bezeichnung **שַׂר**.

reichen kann. Er unternimmt es sogar, den anderen zu überzeugen, und er erreicht das auch tatsächlich.

Die Erzählung will also keine Märtyrergeschichte sein. Sie will im Gegenteil zeigen, daß eine solche ehrfurchtsvolle Haltung im Gebete durchaus möglich ist. Es wird gegen eine Dispens polemisiert, aber nicht auf Grund einer heroischen Forderung, sondern durch den Hinweis, daß diese Dispens gar nicht unbedingt nötig ist. Die Erzählung wird von einem etwas naiven Optimismus getragen. Der Typus des Ḥāsīd entspricht auch dieser Grundhaltung. Ein naives Vertrauen darauf, daß Gott immer hilft und daß ein chassidhaftes Leben immer möglich ist, kennzeichnet viele Ḥāsīd-Erzählungen.

Die Geschichte spiegelt historische Zustände wider. Freilich wird die literarische Ausgestaltung nicht ohne weiteres den wirklichen Verhältnissen entsprechen. Immerhin gab es auch römische Beamte, die von den Gesetzen der Juden wußten.

Die Intensität chassidischen Gebetes, die aus der Ehrfurcht vor Gott entspringt, haftet so sehr an dem Typus des Ḥāsīd, daß sie als alleiniges Motiv einer alten Wundergeschichte erhalten bleiben kann. So berichtet Al-Nakawa auf Grund einer ursprünglich von R. Ḥ^anīnā ben Dōsā erzählten Tradition von einem Ḥāsīd, den nichts — auch Lebensgefahr nicht — veranlassen kann, sein Gebet zu unterbrechen ¹⁾. Auch ein mittelalterliches Märchen, in dem ein Bär dem Ḥāsīd während des Gebetes gegenübertritt, schildert den Ḥāsīd, wie er sein Gebet in keiner Weise unterbricht ²⁾. Der hier zum Ausdruck gebrachte Grundzug chassidischen Wesens ist unbedingte Gesetzestreue, die von keiner Dispens Gebrauch macht, das Motiv entspricht also der Erzählung von dem Ḥāsīd und dem Hegmon. Dasselbe berichtet Zabarā in einer Ḥāsīd-Geschichte ebenfalls in bezug auf das Gebet: der Ḥāsīd, der gelähmt ist und die vorgeschriebenen Gebete für die an seinem Hause vorübergetragenen Toten nicht verrichten kann, fühlt sich darüber doch im Gewissen so beunruhigt, daß Gott ihm durch ein Wunder die Möglichkeit gibt, seiner Pflicht nachzukommen. Hier tritt klar hervor, daß nach manchen Auf-

1) Siehe L. Gulkowitsch, Ḥāsīd und Wunder, S. 64.

2) Gaster, The Exempla of the Rabbis, Nr CCCIII, S. 194 f.

fassungen das Gebet unbedingt an ein gewisses Zeremoniell gebunden ist. Denn nur am Zeremoniell, nicht am Gebete war ja der Kranke gehindert¹⁾. Diese unbedingte Gesetzestreue in bezug auf äußere Formen des Gebetes vertritt auch gelegentlich der Talmud und zwar in sehr grotesker Weise. Eine den oben berichteten Fällen ähnliche im Gesetze verwurzelte Gebetsauffassung vertritt auch eine von Gaster überlieferte Erzählung²⁾ in bezug auf das Gemeindegebet: der חסיד macht es seinem Sohne zur Pflicht, niemals an einer Synagoge vorbeizugehen, ohne sie zu betreten, wenn gebetet wird, und die Synagoge nie zu verlassen, ehe der קהן mit seinem Gebete zu Ende ist.

Es ist schon in der Einleitung betont worden, daß eine Wertschätzung des Gebetes durch die Tōrā unbedingt gewährleistet ist und daß der Wert des Gebetes nur am Studium der Tōrā selbst problematisch werden kann. Dieses Problem behandelt die folgende Geschichte.

Im Kapitel über die לשון הרע berichtet Al-Nakawa einen Midraš, der zweifellos Reminiszenzen an j Ber I, 2 aufweist. Dort wird die Frage erörtert, ob das Tōrāstudium durch Gebet unterbrochen werden darf. Die Frage wird verneint und bejaht je nach der zitierten Autorität. R. Šim'ōn ben Jōhai erwägt die Möglichkeit, ob es nicht besser sei, wenn Gott dem Menschen zwei Mänder gegeben hätte, einen für תורה, einen für Gebet. Er verbessert sich aber sofort selbst, da er einsieht, daß schon ein Mund genug des Bösen anzurichten versteht. Bei Al-Nakawa dagegen heißt es:

מנורת הכאור, ed. Enelow IV, 363 f.³⁾

מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל לפני הקדוש ברוך הוא ואומר רבוננו של עולם מי יתן ויהיה לי שתי פיות האחד לעסוק בו בתורה ובתפלה ובספור שבחך והשני לדבר בו בצרכי ובתקון מחיתי כדי שאהיה מדבר בפה אחד בתורתך ובשבחך

¹⁾ Zabara, ספר שעשועים, Abschnitt 6, ed. I. Davidson, Berlin 1925, S. 60 f.

²⁾ The Exempla of the Rabbis, nr. CCCVIII, S. 207 f

³⁾ Vgl. jBerākōt I, 2. Jōnā Gerondi zu 'Ābōt I, 17 (ed. Berlin, S. 17) führt diese Stelle mit Abweichungen an; vgl. Ratner, אהבת ציון וירושלים, zu Berākōt, S. 18.

ולא בדבר אחר. התבונן חסיד זה שהיה חשוב כל דבריו שבהן עשיית צרכיו ומחיתו שהן ניכרין ושאינו מן הראוי לדבר בהן ובתורה בפה אחד כ"ש וכ"ש כמה פעמים שיחה בטלה, כ"ש לשון הרע ונבלות הפה ומה יתרון לאדם בספור לשון הרע ונבלות הפה.

In dieser Fassung ist das Motiv abgewandelt und zu einem sehr schönen, von tiefer Religiosität zeugenden Midraš ausgestaltet worden.

Ein **חסיד** betete zu Gott, daß er ihm zwei Mänder geben möchte, den einen für Tōrā und Gebet, den anderen für die Verrichtungen des täglichen Lebens. Anschließend an dieses Gebet meditiert der **חסיד** und erkennt sofort, daß sein Gebet noch einen tieferen Sinn hat: wenn es schon dem Gewissen Schwierigkeiten bereitet, mit demselben Mund, der notwendige weltliche Verrichtungen tun muß, auch die Tōrā auszusprechen, um wieviel ungeeigneter ist ein Mund, Tōrā auszusprechen, wenn er unnützem Geschwätz dient, und um wieviel mehr noch ist ein Mund dazu ungeeignet, wenn er der Verleumdung dient.

Der Ḥāsīd kommt also gerade zum entgegengesetzten Schluß als R. Šim'ōn ben Jōḥai: für den Ḥāsīd ist die Tatsache der **לשון הרע** ein Grund mehr, um einen zweiten Mund, den Tōrāmund, zu erbitten. R. Šim'ōn ben Jōḥai dagegen steht aus demselben Grunde von seiner Bitte ab. Der Midraš faßt das Problem ungleich tiefer und rein religiös auf: es kommt dem Ḥāsīd alles darauf an, daß Tōrā und Gebet nicht profaniert werden. Das Interesse des R. Šim'ōn dagegen ist praktisch-halachisch. Die Pointe ist also nicht nur formal verschoben worden, sondern dem Midraš liegt eine andere Frömmigkeit zugrunde, nämlich eine rein *theozentrische* Haltung des Menschen. R. Šim'ōn ist hier der theologische Praktiker, der Ḥāsīd dagegen der theologische Theoretiker, aber nicht Begriffstheoretiker, sondern Gefühlstheoretiker, also in gewissem Sinne Mystiker¹⁾. Für den Begriff des Ḥāsīd ist hier außerdem typisch, daß der Ḥāsīd die Forderungen in der Religion so ernst, ja überspitzt auffaßt. Daher vermag ihm die Erfüllung der religiösen Forderung im Rahmen der nun einmal unzulänglichen menschlichen Möglichkeiten nicht zu genügen. Er beweist also eine besonders hohe Auffassung des Gebe-

¹⁾ Diese Art von Meditationen eines **חסיד** sind für Al-Nakawa typisch (vgl. z. B. **מנורת המאור**, ed. Enelow I, 32; IV, 108 und IV, 248).

tes, aber nicht des Gebetes allein. Das Tōrāstudium ist ihm gleich heilig. Das Problem, ob Tōrā oder Gebet höher zu bewerten sind, wird nicht erörtert. Vom Standpunkte des Hāsīd aus ist das Problem wohl auch kaum vorhanden, da er der Typus des persönlich frommen Menschen ist, für den halachische Distinktionen nichts bedeuten. Tōrāstudium und Gebet sind Gottesdienst, also gleicher Weise heilig und über alles Profane erhaben ¹⁾).

¹⁾ Eine Skala chassidischer Handlungen, unter denen das Gebet an erster, das Studium an zweiter Stelle steht, bringt die Geschichte von den beiden הסידיים und dem Sohne des Zöllners (cod. Gaster 185 (= oxf. 1466); s. Gaster, *The Exempla*. Nr. 332 auf S. 119; Jellinek, *בית המדרש* V, 131 ff.; *אוצר מדרשים* S. 321 und S. 460; Nissim ben Ja'aḳōb *מעשיות* ס', Warschau 1886, S. 6 f.; *מעריך* Nr. 27 auf S. 121.

Zusammenfassung.

Wenn man das Material betrachtet, das sich für die Frage der Stellung des Hāsīd zum Gebet aus den Hāsīd-Geschichten ergibt, dann fällt zunächst auf, wie uneinheitlich und wie wenig typisch dieses Material ist. Es macht sich zwar eine Tendenz geltend, den Hāsīd mit dem charismatischen Beter zu identifizieren (vgl. die Hōnī-Erzählungen auf S. 9f, und S. 16). Aber durchgesetzt hat sich diese Tendenz nicht. Denn beide Geschichten werden auch unter dem Namen Hōnīs und unter dem seines Enkels Abbā Hilḳījjā überliefert, und zwar ist die namentliche Überlieferung die jüngere. Es war hier also nicht so, daß alte, unter einem Namen überlieferte Geschichten schließlich unter einem Gattungsbegriff tradiert wurden, während der Namen verloren ging, ein literarischer Vorgang also, wie er sich bei der von Nissim ohne Namen überlieferten Geschichte, die ursprünglich von Abbā Jūdān (Hāsīd und Wunder, S. 35. ff.) berichtet wurde, abgespielt hat. Vielmehr hat sich hier eine Spezifizierung des Typus Hāsīd angebahnt, die aber nicht durchgeführt werden konnte, weil sie diesem Typus nicht entsprach. Denn die Verknüpfung des chassidischen Typus mit einem speziellen Charisma hätte mit der Zeit doch zur Bildung eines Standes von Hāsīdīm geführt. Der Hāsīd ist eben Repräsentant des Volkes, nicht aber eines speziellen Standes. Aus demselben Grunde wurde die Erzählung von Hānīnā ben Dōsā und der Schlange erst dann auf einen Hāsīd übertragen, als eine Verschiebung ihrer Tendenz eingetreten war (Hāsīd und Wunder, S. 64 ff.): ursprünglich berichtete die Geschichte von einem Beter, der durch sein Gebet Wunder verrichten konnte, im Verlaufe ihrer Tradition wurde sie aber so modifiziert, daß sie nur noch von der Intensität des Gebetes handelte. Der Held der Erzählung ist nun ein Beter, dem nichts die כונה zu rauben vermag oder auch — falls der Hāsīd die Schlange bemerkt hat — ein Beter, der keine der Dispensen, die das Gesetz für solche Notfälle vorsieht, für sich in Anspruch

nimmt. Der Hāsīd als charismatischer Fürbitter tritt auch in einer erst im מדרש עשרת הדברות — wenigstens in der uns bekannten Form — überlieferten Geschichte auf (s. oben S. 26 f.), in der Erzählung von R. R'e'ūbēn und seinem Sohne. Der Hāsīd-Charakter des R. R'e'ūbēn tritt aber im Verlaufe der Geschichte sehr zurück. Es wird auch merkwürdig wenig im Einzelnen von seinem Gebet berichtet. Er vermochte die harten Beschlüsse (גזרות) Gottes über Israel aufzuheben. Mehr wird nicht darüber gesagt. Die ganze Sache wurde nicht mehr recht verstanden, da sich der entsprechende Hāsīd-Begriff nicht durchgesetzt hat, und so in der Überlieferung der Geschichte mehr und mehr vernachlässigt. Der Typus des Hāsīd hat sich also nicht zu einem Typus entwickelt, für den ein besonderes Gebetscharisma charakteristisch ist, obwohl Tendenzen dieser Art in der älteren Zeit vorhanden waren. Wenn überhaupt, so zeichnet sich das chassidische Gebet nur durch seine Intensität aus. Der Hāsīd nimmt das Gebet so ernst, wie er jede religiöse Pflicht nimmt.

Bei der Erfüllung dieser Pflicht macht er aber von keiner Dispens Gebrauch. Er läßt sich durch keine Lebensgefahr abschrecken. Auch in solchen Fällen nicht, wo das Gesetz eine Unterbrechung des Gebetes ausdrücklich gestattet. Die Stellung des Hāsīd zum Gebet ist in dieser Hinsicht nur ein Sonderfall seiner Stellung zu den religiösen Pflichten überhaupt und muß daher in den größeren Zusammenhang einer Untersuchung der chassidischen Gesetzesauffassung gestellt werden.

Die Überschreitung der Grenzen des unbedingt Gebotenen macht sich auch in bezug auf den Inhalt und die äußere Ausgestaltung des chassidischen Gebetes bemerkbar. Gott für alle irdischen Güter zu danken ist nur eine Pflicht, aber der Hāsīd unterzieht sich dieser Pflicht mit besonderer Freude. Jeder bittet um Erlösung aus der Not, der Hāsīd aber bittet noch mehr für andere als für sich selbst. Außerdem bewertet er die innere, religiöse Not höher als jedes äußere Leiden. Der Hāsīd dankt Gott sogar dafür, daß er ihn arm gemacht hat. Der Inhalt dieser chassidischen Gebete ist kennzeichnend für die Stellung des Hāsīd zum Besitz. Der Hāsīd ist nicht Asket. Er entledigt sich nicht seines Besitzes, denn er betrachtet ihn als Gnadengeschenk Gottes. Aber eben nur als G n a d e n geschenk, das Gott ebenso nehmen als geben kann.

In der Mehrzahl der Fälle ist das chassidische Gebet Pflichtgebet insofern, als es sich um die vorgeschriebenen Gebete handelt. Aber diese Pflicht wird in einer besonderen Weise erfüllt. Abgesehen von dem Sonderfall des Gebetscharismas tritt das spontane Gebet gegenüber dem Pflichtgebet ganz zurück. Das spontane Gebet tritt aber gegebenenfalls doch auf, z. B. als Bitte oder Fürbitte in besonderen Notfällen.

Das chassidische Gebet ist ursprüngliches, schlichtes und echtes Gebet, es ist nur Bittgebet oder Dankgebet. Nur einmal tritt das mehr lehrhafte, betrachtende Gebet auf und auch hier liegt eigentlich nur eine etwas ungeschickte Erzählungstechnik vor. Die Gedanken des Ḥāsīd könnten auch anders als in einem Gebete ausgesprochen sein. Diese Art *contemplatio* ist durchaus nicht mystischer Natur. Das Ich des Menschen wird nicht ausgeschaltet. Der Mensch redet, nicht Gott. Jede Mystik fehlt überhaupt in den Gebeten dieser Ḥāsīdīm: es handelt sich nicht um ein Hinaufbeten zu Gott, um ein Schweigen in Gott, oder wie die Mystiker sonst ihre Gebete zu umschreiben pflegen, sondern um das schlichte, zuweilen einen anthropomorphen Gottesbegriff voraussetzende Gebet einer praktischen Alltagsfrömmigkeit, die freilich trotzdem sehr echt und tief sein kann.

Wenn wir das soziale Milieu betrachten, das die Mehrzahl der Ḥāsīd-Geschichten voraussetzt, so fällt uns vor allen Dingen auf, daß der Ḥāsīd sehr häufig als arm geschildert wird. Das führt zu dem Problem, ob Ḥāsīd-Sein nicht überhaupt eine Religion der Stiefkinder des Lebens ist, ob das Ideal des Ḥāsīd nicht nur ein Trost in seiner Armut ist. Dieser Zusammenhang läßt sich nicht ganz ausschließen. Jede Religion ist doch immer irgendwie eine Religion der Armen. An sich ist im Lichte der Religion Besitz nur gleichgültig. Der Fromme kann ebensogut arm wie reich sein. Aber die Entwertung des Besitzes wird auch immer notwendig dahin mißverstanden, daß sie dem Armen sein Los erleichtern soll. Die Entwertung des Besitzes ist zweifellos ein Trost für den Armen, und so ergibt es sich von selbst, daß gerade diese Trostbedürftigen in allen Religionen die eigentlichen Träger der Frömmigkeit sind.

Ferner müssen wir bedenken, daß der Ḥāsīd als Vertreter der Volksfrömmigkeit normaler Weise in einem geschlossenen jüdischen Kreise lebt. Diese geschlossenen Kreise des jüdischen

Volkes sind aber von alters her immer eine Gemeinschaft gewesen, in der die Armen so zahlreich vorhanden waren, daß sie das soziologische Bild bestimmen. Das hängt vor allen Dingen mit den strengen Forderungen der jüdischen Religion zusammen, die den Frommen im Erwerbsleben fast konkurrenzunfähig macht. Die Forderung des Thorastudiums, die Festtage, das Speisegebot zwingen ihn, täglich und stündlich die religiösen Forderungen über alle anderen Forderungen des Tages zu stellen. Wenn also der Hāsīd typischer Vertreter eines Frommen aus dem Volke ist, so ist er in der Mehrzahl der Fälle automatisch Vertreter eines armen Volkes ¹).

Diese beiden Momente wirken bestimmend auf das soziologische Milieu der Hāsīd-Erzählungen ein. Entscheidend dürfte aber ein anderes Moment sein, das auf einer ganz anderen Ebene liegt. Es hängt nämlich mit der Technik der Erzählung zusammen. Das Ziel der Hāsīd-Erzählungen ist, den Typus Hāsīd in seinen charakteristischen Zügen darzustellen. Der Hāsīd ist aber einmal seinem Wesen nach traditionell ein Mensch, der sich durch eine besondere Bescheidenheit auszeichnet. Dieser Typus läßt sich dann besonders charakteristisch herausarbeiten, wenn das geschilderte Milieu ebenfalls einen schlichten Charakter trägt. Zum anderen gilt der Hāsīd als ein Mensch, der die Forderungen der Frömmigkeit über alle anderen stellt. Er muß also in Situationen geschildert werden, in denen an seine Frömmigkeit die allerhöchsten Anforderungen gestellt werden. In den Geschichten, die den Hāsīd im Gebete schildern, tritt dieser Zug weniger hervor. Dagegen bestimmt er die Komposition vieler Hāsīd-Wundergeschichten. Die Not, aus der schließlich nur noch ein Wunder retten kann, wird in der Mehrzahl der Fälle dadurch hervorgerufen, daß der Hāsīd bedingungslos die Forderungen der Religion erfüllt. Dies ist in einem Milieu der Armut besonders leicht darstellbar. Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn man das Verhältnis des Hāsīd zur Forderung des Almosengebens betrachtet. Gerade, wenn der Hāsīd sein Letztes als Almosen hingibt, wird eine erzählungstechnische Basis geschaffen, von der aus eine Handlung ge-

¹) Eine Ausnahme macht in dieser Hinsicht das Milieu der Erzählungen bei Al-Nakawa. Diese Erzählungen stammen aus dem Milieu der spanischen Judenheit vor den großen Verfolgungen, also aus einem Milieu, in dem auch weitere Volkskreise relativ wohlhabend waren.

staltet werden kann, die die exemplarische Frömmigkeit des Ḥāsīd darstellt¹⁾.

Das Milieu der Ḥāsīd-Geschichten ist also ein Ergebnis erzählungstechnischer Notwendigkeit. Die Erzählungen wurden dadurch pointierter, daß sie in den Kreisen der Armen und Ärmsten spielten. Der Ḥāsīd als solcher ist aber nicht Repräsentant dieser Volksklassen, er ist Repräsentant des ganzen Volkes. So gibt es kein typisch chassidisches Milieu. Der Typus Ḥāsīd ist weder milieubildend noch Ergebnis des Milieus. Der Begriff des Ḥāsīd war von Anfang an zwar ein soziologischer Begriff, er war aber nicht ein klassen- oder standesbildender Begriff. Er war stets zugleich religiöser Begriff. Die jüdische Religion aber ist eine Volksreligion *κατ' ἐξοχήν*. Der Repräsentant der jüdischen Religion ist zugleich Repräsentant des Volkes. Im Typus des Ḥāsīd schuf sich die jüdische Religion, und zwar die gelebte Religion und nicht die Theologie, ein Symbol ihres Seins. Der Ḥāsīd symbolisiert nicht eine einzelne Form, in der jüdische Religion Geschichte werden kann, er symbolisiert vielmehr die jüdische Religion, wie sie ihrer Idee nach ist. Der Ḥāsīd ist das Wunschbild des jüdischen Frommen. So möchte er sein und so sollte nach seiner Meinung ein frommer Mensch beschaffen sein. Der Ḥāsīd repräsentiert nicht irgendeine überspitzte religiöse Forderung. Der Geist, in dem dieser Typus geschaffen wurde, hält sich überhaupt sehr fern von Polemik. Der jüdische Fromme möchte und sollte nicht nur so sein wie ein Ḥāsīd, sondern er kann auch so sein. Der Begriff des Ḥāsīd tendiert also auch in religiöser Hinsicht nicht auf Absonderung einer Gruppe von Auserwählten, ebensowenig wie er in soziologischer Hinsicht auf Ausbildung eines geschlossenen sozialen Kreises hin tendiert. Der Ḥāsīd ist durchaus Typus, und als solcher Symbol, nicht eine konkrete einzelne Gegebenheit. Er ist das religiöse Ideal eines Volkes, nicht einer Klasse und auch nicht das individuelle religiöse Ziel einzelner Frommen.

¹⁾ Die Forderung des Almosengebens ist eine so zentrale Forderung in der jüdischen Religion und entspricht so sehr dem Grundtypus chassidischer Frömmigkeit, die eine praktische Frömmigkeit ist, daß aus dieser religiösen Forderung und der Problematik, die sie enthält, ein ganzer Typus von Ḥāsīd-Geschichten entstanden ist. Diese Ḥāsīd-Geschichten sollen in einer besonderen Studie behandelt werden.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung	7
I. Das Charisma des Gebetes um Regen als chassidisches Charisma	8—25
II. Andere chassidische Gebetscharismata	26—35
III. Die Rolle des kontemplativen Gebets, des Hymnus und des Bittgebets in chassidischem Milieu	36—41
IV. Die Art chassidischen Betens	42—48
Zusammenfassung	49—53
Inhaltsverzeichnis	54

Est.

A-7820

9

20 952