

Martha Keil

Die Frommen von Aschkenas und die Weisen von Österreich

Einleitung

Zu den immateriellen Gütern des Kulturerbes der SchUM-Gemeinden gehört zweifellos ihre reiche geistige Produktion. Ihre Rabbiner und Gelehrten, oft ganze Dynastien in Verwandtschafts- und Lehrverhältnissen, prägten das jüdische Recht und die religiöse Lebensgestaltung des aschkenasischen Judentums über Jahrhunderte. Für orthodoxe Jüdinnen und Juden sind manche Rechtsentscheide sowie Bräuche, Riten und Gewohnheitsrechte (*Minhagim*) der rheinländischen Gelehrten noch heute verbindlich. Auch die grundlegenden Säulen des Eherechts, die für alle religiös verheirateten jüdischen Ehepaare gelten, entstanden in den frühmittelalterlichen SchUM-Gemeinden.

Ein Zentrum geistig-religiösen Schaffens bildeten die Vertreter und Anhänger der *Chasside Aschkenas*, der Gruppe der „Pietisten“ rund um Jehuda ben Schmuel von Regensburg (dort gestorben am 22. Februar 1217).¹ Die meisten „Frommen“, darunter Gelehrte, liturgische Dichter und Gemeindevorsteher, stammten entweder in direkter Linie von einer einzigen Familie ab, die nach ihrem Stammvater Kalonymos die „Kalonymiden“ genannt wird, oder aus deren Umfeld. Wann diese Gelehrtdynastie von Babylonien nach Europa immigrierte, ist nicht festzustellen, gesichert ist ihre Einwanderung von Süditalien nach Deutschland im Laufe des 9. Jahrhunderts. Insbesondere in der Epoche des Ersten Kreuzzugs 1096 bekleideten ihre Mitglieder in den Rheingemeinden führende Positionen.² Kalonymos ben Meshullam von Mainz fand im Zuge der Kreuzzugspogrome mit seiner Gemeinde den Märtyrertod.³

Einige Mitglieder der Familie, darunter Schmuel ben Kalonymos von Speyer und als prominentester Vertreter sein Sohn Jehuda oder Juda sowie dessen Bruder Abraham, trugen den Beinamen *he-Chassid*, der Fromme. Dieser Ehrentitel bezeichnet bereits in

1 Andreas Angerstörfer: Rabbi Jehuda ben Samuel he-Hasid (um 1140–1217), „der Pietist“, in: Manfred Treml u. a. (Hg.): Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe, München 1988, S. 13–20, hier S. 18.

2 Siehe den Stammbaum des Eleasar von Worms bei Joseph Dan: Kalonymos, in: Encyclopaedia Judaica, 2nd Ed., Bd. 11, Detroit, New York u. a. 2007, S. 747–749, hier S. 748.

3 Sein in der Chronik des Salomo bar Simson überliefertes Martyrium ist ediert und übersetzt von Eva Haverkamp (Hg.): Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs (MGH Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland 1), Hannover 2005, S. 388–394.

der Mischna einen Menschen, dessen religiöse Observanz und Leidenschaft das durchschnittliche Maß an Toratreue und Frömmigkeit weit übersteigen.⁴ Ein weiteres bedeutendes und für das Programm der „Frommen“ zukunftsweisendes Mitglied dieser Gruppe war Eleasar bar Jehuda bar Kalonymos von Worms mit dem Beinamen *Ba'al ha-Rokeach* (ca. 1165 – ca. 1230). Er war Jehuda he-Chassids Cousin und prominentester Schüler und selbst Verfasser zahlreicher halachischer, theologischer, exegetischer und liturgischer Werke, darunter der *Sefer ha-Rokeach*, das „Buch des Salbenmischers“, dem er seinen Beinamen verdankt.⁵

Wie einflussreich diese Gruppe mit ihren strengen Idealen unter ihren Zeitgenossen und nachfolgenden Generationen tatsächlich war, wurde und wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Während Eric Izchak Zimmer mit Argumenten von Israel Ta-Shema den *Chasside Aschkenas* grundlegenden Einfluss auf die Ausbildung des *Minhag Ostreich* und *Minhag Polin*, der Rechtsbräuche und Riten in den östlichen Territorien des mittelalterlichen deutschen Kaiserreichs, zuschreibt, ist Haym Soloveitchik mit einigen anderen der Meinung, dass die Wirkmächtigkeit ihrer Ideen kaum oder nur in geringem Maße über den engen Rahmen der Familie und Schüler des Jehuda he-Chassid hinausreichte.⁶ Ob diese Führungsgestalten nur durch die volkstümliche Legendenbildung im Gedächtnis blieben, als Initiatoren einer „Bewegung“ im mittelalterlichen Aschkenas anzusehen sind oder, wie Tamar Alexander formulierte, als „ideological *communitas*“ einiger „scattered individuals“ am Rande der jüdischen Gesellschaft lebten, ist aufgrund der Quellenlage nicht eindeutig zu entscheiden.⁷ Bezüglich ethischer Ideale, frommer Lebensführung und einiger theologischer Konzepte ist ihr Einfluss allerdings unumstritten.

Zimmers Untersuchung geht der Frage nach, aus welchen Gründen die aschkenasischen *Minhagim* anhand einer geographischen Nord-Süd-Linie (von Magdeburg bis

4 Encyclopaedia Hebraica: Hasidim, in: Encyclopaedia Judaica, 2nd Ed. (wie Anm. 2), Bd. 8, S. 390–392.

5 Siehe zu ihm Joseph Dan: Eleazar ben Judah of Worms, in: Encyclopaedia Judaica, 2nd Ed. (wie Anm. 2), Bd. 6, S. 303–305; zu seinen Werken: S. 304; Elliot R. Wolfson: Along the Path. Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics, Albany/NY 1995; Hanna Liss (Hg.): El'azar Ben Yehuda von Worms: Hilkhote ha-kavod. Edition, Übersetzung, Kommentar = Die Lehrsätze von der Herrlichkeit Gottes (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 12), Tübingen 1997. Berühmt wurde seine Eulogie auf seine 1196 von christlichen Räubern ermordete Frau Dulce und ihre Töchter, siehe Judith Baskin: Dolce of Worms: The Lives and Deaths of an Exemplary Medieval Jewish Woman and Her Daughters, in: Lawrence Fine (Hg.): Judaism in Practice. From the Middle Ages through the Early

Modern Period, Princeton 2001, S. 429–437, und den Beitrag von Elisheva Baumgarten in diesem Band.

6 Eric Zimmer: Society and its Customs. Studies in the History and Metamorphosis of Jewish Customs, Jerusalem 1996 (hebr.); dagegen Haym Soloveitchik: Piety, Pietism and German Pietism. Sefer Hasidim and the Influence of Hasidei Ashkenaz, in: Jewish Quarterly Review 92/3–4 (2002), S. 455–493; die Diskussion mit Auszügen aus seiner Rezension von Zimmers Werk auf S. 484–487.

7 Joseph Dan: Ashkenasi Hasidism 1941–1991: Was there Really a Hasidic Movement in Medieval Germany?, in: Ivan G. Marcus, ders., Peter Schäfer (Hg.): Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After, Tübingen 1993, S. 87–101, hier S. 97. Tamar Alexander: Dream Narratives in Sefer Hasidim, in: Trumah 12 (2002), S. 65–79, hier S. 66.

Regensburg) in einen *Minhag Reinus* und einen *Minhag Ostreich* geteilt sind. Wie erwähnt weist er für die Entstehung des österreichischen *Minhag* Jehuda he-Chassids Lehrtätigkeit in Regensburg grundlegende Bedeutung zu: Dessen Schüler hätten sowohl seine ethischen Lehren als auch seine von der französischen Schule beeinflussten *Minhagim* in die jüdischen Gemeinden Osteuropas implantiert. Zimmer spricht allerdings „mit großer Vorsicht“ von „Indizien“, weil er für die meisten der vom rheinischen Minhag abweichenden österreichischen Riten keine Belege in den Schriften der *Chasside Aschkenas* finden konnte.⁸ Eindeutig feststellbar ist nur, dass der *Minhag Ostreich* meist strenger als der rheinische ist, zuweilen babylonische Traditionen aufgreift, die in Aschkenas bis dahin nicht rezipiert wurden, und oft auf französische Lehrmeinungen zurückgeht.⁹

Dieser Beitrag fragt daher nach den konkreten Hinweisen auf Schriften oder Meinungen der *Chasside Aschkenas* in den Werken der österreichischen Rabbiner. Herangezogen werden insbesondere die Rechtsgutachten und *Minhagim*-Sammlungen des 15. Jahrhunderts, die Schriften von Rabbi Schalom ben Izchak von Wiener Neustadt (gest. 1415) und Israel Isserlein ben Petachja von Marburg und Wiener Neustadt (gest. 1460) sowie das Sammelwerk *Leket Joscher* von dessen Schüler und Hausdiener Josef Jossel ben Mosche (gest. um 1480), der in seinem Buch die Rechtsentscheide, Bräuche und Alltagsgewohnheiten seines Lehrers akribisch aufzeichnete. Untersucht wird, ob und in welchen Belangen sich die Rechtsmeinungen der österreichischen Rabbiner auf Jehuda he-Chassid, Eleasar von Worms oder andere Pietisten stützen, ob und für welche Inhalte die Werke dieser Gruppe herangezogen werden und ob es Hinweise in der Lebensgestaltung österreichischer Juden und Jüdinnen gibt, die auf die Rezeption chassidischer Lehren hinweisen.

Die Chasside Aschkenas – Identität und Ideal

Das religiöse Konzept der Frommen von Aschkenas stellte sowohl in der geistigen Ausrichtung als auch in der praktischen Lebensführung an sie selbst und ihre Anhänger absolute Ansprüche: Erkenntnis und selbstlose Erfüllung von Gottes Willen sowie absolute Gottesfurcht gepaart mit großer Ängstlichkeit vor der Sünde. Daher trachteten die Frommen, dem Beispiel der Gelehrten der Mischna (Awot 1,1) folgend, die Verbote der Tora „mit Zäunen“ zu umgeben, das heißt, mit ihrer strengen Auslegung das übliche Maß der

8 Zimmer, *Society* (wie Anm. 6), S. 297, S. 238 (bezüglich der längeren Unreinheit nach einer Geburt), S. 248 (verlängerte Nida nach der Menstruation). In Anbetracht von Zimmers vorsichtiger Argumentation scheint Soloveitchiks Kritik (siehe Anm. 6) einigermaßen überspitzt.

9 Ebd., S. 296. Die bei Zimmer behandelten unterschiedlichen *Minhagim* betreffen das Anlegen der Tefillin, die Richtung beim Anzünden der

Chanukka-Kerzen, Reinheitsvorschriften nach der Geburt und der Menstruation, das Backen der Mazzot am Pessachabend, das Verhüllen des Kopfes bei der Totenwache, die Haftara für den Bräutigam sowie einige Gebets- und Festgestaltungen. Diesen ist der zweite Teil des Buchs, „*Minhag Ostreich*“ versus „*Minhag Reinus*“, S. 217–295, gewidmet.

religiösen Gehorsamkeit zu übertreffen. Es galt, den „bösen Trieb“ zu überwinden und den Versuchungen außerhalb des eigenen Zirkels, also sowohl der christlichen als auch der nicht-chassidischen jüdischen Welt, standzuhalten. Die Aussicht auf den ewigen Lohn Gottes bestärkte das ständige Streben nach Vollkommenheit. Häufige strenge Fasttage und andere Kasteiungen sowie eine elaborierte Bußpraxis dienten ebenfalls als Weg zur Bewahrung oder Wiedererlangung der Reinheit. Wichtiger als das durch gute Taten und die Erfüllung der Gebote erworbene Verdienst war aber die Haltung des „Herzens“, wie es die chassidischen Schriften ausdrücken: die Hingabe an das Gebet und somit die innere Motivation bis hin zu einer mystischen Verbindung mit Gott. Zu diesem Gottes- und Weltbild gesellten sich wie in allen religiösen Gemeinschaften des Mittelalters magische Vorstellungen von Dämonen, Wundern, übernatürlichen Erscheinungen und zahlreiche volksmedizinische und esoterische Praktiken.¹⁰

Neben einigen mystischen Schriften hinterließ der Zirkel in seinem Hauptwerk, dem *Sefer Chassidim*, seine ethischen Lehren in Hunderten Paragraphen mit Anleitungen, Gleichnissen und kurzen Erzählungen.¹¹ Das „Buch der Frommen“ ist allerdings nicht, wie der Name nahe legt, ein einheitliches Buch, sondern die mehrfache Kompilation verschiedener Sammlungen. Johann Maier stellte fünf oder sieben Kompilationen fest, die auf 14 oder 16 thematischen Sammlungen beruhen.¹² Verfasser ist auch nicht, wie die frühere Forschung annahm, Jehuda he-Chassid alleine, sondern zumindest auch sein Vater Schmuel he-Chassid und sein Schüler Eleasar von Worms.¹³ Die Inhalte des *Sefer Chassidim* liegen in der Grauzone zwischen halachischer (jüdisch-rechtlicher) und erbaulicher Literatur. Zahlreiche Gleichnisse und Wundergeschichten geben ethische Unterweisungen für ein vorbildhaftes Leben und behandeln so unterschiedliche Themen wie Gebet, Reinheit und Unreinheit, Moral, den Umgang mit Frauen, Lernen, Almosen, Schabbat, Tod und Verstorbene, Wunder und Dämonen und eine Vielzahl anderer. Sie geben Anleitungen für ein gottgefälliges Verhalten in sämtlichen Lebensbereichen und gewähren somit auch einen aufschlussreichen Einblick in die jüdische und christlich-jüdische Alltagswelt, eine von der Forschung „bisher weitgehend unge-

10 Joseph Dan: *Hasidei Ashkenaz*, in: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Ed. (wie Anm. 2), Bd. 8, S. 386–389.

11 Ich verwende die umfangreichste gedruckte und in der Sekundärliteratur am häufigsten herangezogene Edition: Jehuda Wistinetzki (Hg.): *Sefer Chassidim. Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi No. 1133*, zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Jehuda Wistinetzki. 2. Auflage mit Einleitung und Registern von Rabbiner Dr. J. Freimann in Posen, Frankfurt/Main 1924, ND Jerusalem 1969. Die Edition aller Handschriften ist online: Editionsprojekt des *Sefer Chassidim*

unter der Leitung von Peter Schäfer an der Princeton University; Auflistung der Handschriften: https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/index.php?a=about (Zugriff: 10.4.2012). Die Editionsdatenbank ist nach Registrierung zugänglich.

12 Johann Maier: *Rab und Chakam im Sefer Chassidim*, in: Julius Carlebach (Hg.): *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995, S. 37–119, hier S. 38.

13 Dan, *Ashkenasi Hasidism* (wie Anm. 7), S. 96. Soloveitchik, *Piety* (wie Anm. 6), S. 455–466, sieht in den ersten 152 Paragraphen des *Sefer Chassidim* das eigenständige Werk eines französischen Gelehrten.

nutzte Fundgrube“.¹⁴ Die Pietisten beider Religionen teilten ideale Ansprüche an Gottesfurcht und Sittlichkeit sowie Ausformungen der religiösen Praxis, wie etwa in den Bußritualen.¹⁵ Einige Paragraphen des *Sefer Chassidim* enthalten ähnliche Motive wie die Exempla im *Dialogus miraculorum* des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach (ca. 1180 – nach 1240).¹⁶

Die *Chasside Aschkenas* konstituierten sich als eine elitäre Gruppe, der man nur durch ein Initiationsritual beitreten konnte. Ihr Selbstbild, als einzig Auserwählte den Willen Gottes zu erkennen und zu erfüllen und mit diesem Wissen die Nicht-Chassidim, sogar Angehörige der frommen und gelehrten jüdischen Eliten, anzuleiten, qualifiziert sie nach modernen soziologischen Kriterien als Sekte.¹⁷ Ihre Selbstwahrnehmung als die wahren Guten und Gerechten – die Bezeichnungen *Towim*, *Zaddikim* und *Chassidim* in ihren Schriften sind austauschbar – führte folgerichtig zur scharfen Abgrenzung von den Bösen, Frevelhaften, kultisch Untauglichen und Lasterhaften (*rescha'im*, *ra'im*, *pessulim*, *prizim*¹⁸), die nicht ihrer Gruppe angehörten. Die in ihren Schriften zum Ausdruck kommende Kritik an den nicht-chassidischen Gemeindevorständen implizierte, entweder selbst die Führung in den bestehenden Gemeinden zu übernehmen oder neue ideale Gemeinden zu gründen. Beide Strategien erwiesen sich, wie die weitere Geschichte zeigte, als unrealistisch. Es ist eindeutig erwiesen, dass Jehuda he-Chassids Utopie allerhöchstens von kleinen Gruppen, aber nie von ganzen Gemeinden verwirklicht wurde – ja, sie wurde sogar von den Zeitgenossen verspottet und verachtet. Die Rabbiner der nächsten Generationen ignorierten sie weitgehend.¹⁹ Trotzdem überlebten die chassidischen Ideale der gottgefälligen Lebensführung: Ivan Marcus hat in seinem Standardwerk „*Piety and Society*“ überzeugend herausgearbeitet, dass Eleasar von Worms den radikalen Ideen seines Lehrers Jehuda he-Chassid auf zwei Ebenen zu einer nachträglichen Realisierung verhalf. Einerseits empfahl er seinen Adressaten, diese im individuellen

14 Peter Schäfer: Juden und Christen im Hohen Mittelalter: Das *Buch der Frommen*, in: Christoph Cluse (Hg.): Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002, Trier 2004, S. 45–59, hier S. 48. Siehe die thematische Zuordnung der Paragraphen bei Maier, Rab und Chakam (wie Anm. 12), S. 39f.

15 Ivan G. Marcus: *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden u. a. 1981, S. 11–13; zum Frauenbild der Chassidim siehe Judith Baskin: *Images of Women in Sefer Hasidim*, in: Karl Grözinger, Josef Dan (Hg.): *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazic Judaism*, Berlin, New York 1995, S. 93–105, und dies.: *From Separation to Displacement: The Problem of Women in Sefer Hasidim*, in: *AJS Review* XIX/1 (1994), S. 1–18.

16 Joseph Dan: *Rabbi Jehudah the Pious and Caesarius of Heisterbach. Common Motifs in their Stories*, in: Joseph Heinemann, Dov Noy (Hg.): *Agada and Folk-Literature*, Jerusalem 1971, S. 18–27. Der *Dialogus* wurde 2009 neu ediert und übersetzt: Nikolaus Nösges, Horst Schneider (Hg.), *Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum = Dialog über die Wunder*, 5 Teilbände (*Fontes Christiani* 86), Turnhout 2009.

17 Dan, *Hasidei Ashkenaz* (wie Anm. 10), S. 387; ders., *Ashkenasi Hasidism* (wie Anm. 7), S. 97; Marcus, *Piety and Society* (wie Anm. 15), S. 58.

18 Marcus, *Piety and Society* (wie Anm. 15), S. 161, Anm. 24. Dies sind abwertende Bezeichnungen, wie sie die jüdische Polemik der Zeit hauptsächlich für Christen gebrauchte.

19 Dan, *Ashkenasi Hasidism* (wie Anm. 7), S. 100; Alexander, *Dream Narratives* (wie Anm. 7), S. 67.

privaten Leben zu verwirklichen. Andererseits inkorporierte er einige bedeutende Lehren, vor allem zur Buß- und Strafpraxis, in sein halachisches Werk und stellte sie somit für den kollektiven Gebrauch auf eine gesetzliche Grundlage.²⁰

Die Wirkungsgeschichte der Chasside Aschkenas im mittelalterlichen Österreich

Dieser Beitrag nähert sich der Rezeptionsgeschichte der *Chasside Aschkenas* durch die österreichischen Gelehrten auf zwei Wegen: Der erste Teil behandelt die Verbindungen und Generationenfolgen in der Lehre und Rabbinerausbildung. Der zweite Teil untersucht, ob überhaupt und wenn ja, in welchen Belangen sich die Rabbiner Österreichs auf chassidische Schriften oder Argumente stützten und ob sich daraus eine Aussage über die Wirkungsgeschichte der chassidischen Lehre in Österreich treffen lässt. Zur zeitlichen Einordnung ist zu beachten, dass in Österreich, genauer in Wien, Krems und Wiener Neustadt, erst in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts jüdische Gemeinden nachweisbar sind.²¹ Zu dieser Zeit war Jehuda he-Chassid bereits mehr als zehn Jahre tot, und sein Schüler Eleasar von Worms hatte den radikalen Kurs seines Lehrers korrigiert. Ob, wie Zimmer vermutet, Jehudas Schüler seine Lehren im östlichen Aschkenas verbreiteten, ist anhand der Belegstellen zu überprüfen.

Die zentrale Persönlichkeit für beide Fragen ist Rabbi Izchak bar Mosche, nach seinem Hauptwerk auch *Or Sarua*, „das gesäte Licht“, genannt. Er stammte aus Böhmen und war ab 1239 bis zu seinem Tod (vermutlich 1246) Rabbiner in Wien. Seine Studien absolvierte er bei sämtlichen bedeutenden Gelehrten der SchUM-Gemeinden, darunter vielen Mitgliedern der Kalonymos-Familie.²² Sein wichtigster Lehrer war Eleasar von Worms, durch den er in direkter Traditionslinie mit Jehuda he-Chassid stand. Bei einer an Izchak Or Sarua gerichteten Streitfrage, ob bei einer Beschneidung zum Neujahrsfest der Beschneidungsakt vor oder nach dem Blasen des Schofar erfolgen soll, berief er sich auf die *Chasside Aschkenas*:

20 Marcus, *Piety and Society* (wie Anm. 15), S. 17 und 128. Die Bußvorschriften sind bei Eleasaren Jehuda von Worms im 2. Kapitel, *Scha'arei Teschuwa* (die Tore der Buße), in seinem Werk *Sefer ha-Rokeach* aufgelistet. Asher Rubin: *The Concept of Repentance among the Hasidey' Ashkenas*, in: *Journal of Jewish Studies* 16 (1965), S. 161–176, hier S. 168, und Talya Fishman: *The Penitential System of Hasidey Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries*, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8/2 (1999), S. 201–229, hier S. 217f.

21 Eveline Brugger: *Von der Ansiedlung bis zur Vertreibung – Juden in Österreich im Mittelalter*, in: dies., Martha Keil, Christoph Lind, Albert Lichtblau, Barbara Staudinger: *Geschichte der Juden in Österreich* (Reihe *Österreichische Geschichte* 15), Wien 2006, S. 123–224, bes. S. 169–182.

22 Ismar Elbogen, Aron Freimann, Haim Tykocinski (Hg.): *Germania Judaica I: Von den ältesten Zeiten bis 1238*, Tübingen 1963, S. 400f., Nr. 4.

„Ich empfang [die Lehrmeinung] von meinem Lehrer Eleasar von Worms im Namen von Jehuda he-Chassid, dieser von seinem Vater, und der von dessen Vater Kalonymos dem Älteren.“²³

Die Entscheidung der Lehrer des Or Sarua folgte allerdings der logischen Argumentation von Rabbi Gerschom ben Jehuda von Mainz mit dem Beinamen „die Leuchte der Diaspora“: Wenn es die Beschneidung nicht gäbe, existierte auch der Schofar nicht, hergeleitet von Jeremia 33,25: „So spricht der Herr: So gewiß ich meinen Bund mit dem Tag und mit der Nacht und die Ordnungen von Himmel und Erde festgesetzt habe [...]“.²⁴ Außerdem, so Gerschoms Argument, stehe das Gebot zur Beschneidung in der Tora (Gen 17,10) vor demjenigen zum Blasen des Schofar (Lev 23,24). Somit ist dieser Text nicht als die Rezeption chassidischer Lehren durch Izchak Or Sarua zu werten, sondern nur als eine Weitergabe der Lehre des Rabbi Gerschom. Rabbi Izchaks Hauptwerk, der *Sefer Or Sarua*, ist ein halachisches Werk mit rabbinischen Kommentaren, das keine esoterischen und allenfalls nur indirekt erschließbare ethische Teile enthält. Doch stützte er sich sehr wohl auf die Lehrmeinungen von Rabbinern aus den SchUM-Gemeinden. Beispielsweise zitierte er Schemarja ben Mordechai aus Speyer, den Lehrer seines eigenen Meisters Simcha ben Samuel von Speyer, bezüglich eines Mannes, der am Krankenbett eine vielleicht letzte Verfügung treffen wollte und an einem Schabbat gebeten hatte, ihm einen Verwandten zu schicken. „Und er erlaubte ihnen, am Schabbat einen Läufer zu mieten und nach diesem zu schicken, damit sich nicht sein [des Todkranken] Geist verwirre.“²⁵

Eine systematische Auswertung der Belegstellen von Rabbinern der SchUM-Gemeinden im Werk des Izchak Or Sarua kann hier nicht geleistet werden, doch wird auch aus den wenigen exemplarischen Zitaten deutlich, dass Or Sarua nicht die pietistische Lehre der *Chasside Aschkenas* rezipierte, sondern die halachischen Entscheidungen seiner aus diesem Kreis stammenden Lehrer. So wird zur Frage, ob es erlaubt sei, dass zwei Menschen an demselben Tisch jeweils milchige und fleischige Speisen essen, angeführt, „dass es der *Minhag* unseres Rabbi Kalonymos und unseres Rabbi Jehuda [ben Kalonymos ben Izchak aus Speyer²⁶], ihr Andenken zum Segen, war, dass sie, wenn sie Fleisch oder Käse aßen, nicht aus dem selben Glas tranken und sie teilten sogar den Tisch. [...] Aber es muss dafür gesorgt werden, dass es eine Tischdecke für diesen und eine für jenen gibt.“²⁷

23 Izchak ben Mosche: *Sefer Or Sarua*, 1. und 2. Teil, Schitomir 1862, Repr. Tel Aviv 1976, Rosh ha-Schana fol. 63a, Nr. 275. Siehe Ivan G. Marcus: *Meaning of Hasidei Ashkenaz: Fact, Fiction or Cultural Self-Image?*, in: Dan, ders., Schäfer (Hg.), *Gershom Scholem's Major Trends* (wie Anm. 7), S. 103–114, hier S. 112, der diese Frage in den Kontext von Konflikten zwischen rivalisierenden Einwandererfamilien um die Gestaltung des Gemeindeminhag stellt.

24 Zitiert nach der Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

25 Izchak ben Mosche: *Sefer Or Sarua*, 3. und 4. Teil, Jerusalem 1887–1890, Repr. Israel 1976, 3. Teil, *Piske Baba batra*, Perek 9, S. 60, Nr. 205. Zu Schemarja ben Mordechai siehe *Germania Judaica I* (wie Anm. 22), S. 341, Nr. 18.

26 Älterer Bruder und Lehrer des Schmuele he-Chassid, siehe ebd., S. 339, Nr. 15.

27 Izchak ben Mosche, *Sefer Or Sarua*, 1. und 2. Teil (wie Anm. 23), 1. Teil, *Hilchot basar we-chalaw*, S. 133, Nr. 462.

Eine zweite Überlieferungskette bringt Chaim, der Sohn von Izchak Or Sarua, um die Mitte des 13. Jahrhunderts Rabbiner in Wiener Neustadt, in einem seiner Rechtsgutachten. Das halachische Problem besteht darin, dass jemand sein Gelübde, das als heiliger Eid unter Herabrufung eines Gottesurteils geleistet wird, nicht halten kann. Um „den Namen des Ewigen nicht zur Unwahrheit auszusprechen“ (Ex 20,7; Deut 5,11), muss er daher einen Rabbiner aufsuchen, um sein Versprechen mit der Auflage einer Buße wieder lösen zu lassen. Allerdings wurde im konkreten Fall das Gelübde in einer Zwangssituation geleistet, „und“, so Chaim Or Sarua, „es gibt welche,“ – unter ihnen auch Jehuda he-Chassid – „die sagen, ein Gelübde, das man in Zeiten der Not leistet, braucht man ihm nicht zu lösen.“ Diese Rechtsmeinung wurde, wie Chaim Or Sarua darlegt, von Jehuda he-Chassid an dessen Schüler Chiskia tradiert, dieser gab sie an den berühmten Rabbi Meir bar Baruch von Rothenburg, in Abkürzung seines Namens „Maharam“ genannt, weiter, „und“, so der Kompilator von Chaims Rechtsentscheidungen, „möglicherweise hörte sie unser Lehrer [Chaim] von seinem Lehrer Maharam.“²⁸

Die Auffassung, dass in einer seelischen Bedrängnis geleistete Gelübde keiner rabbinischen Lösung bedürfen, wird von den Weisen Österreichs der folgenden Generationen nur teilweise übernommen. Um 1450 war Josman Katz Gemeinderabbiner von Wiener Neustadt.²⁹ Zum Problem einer Frau, die, geschockt vom Tod ihrer Tochter, geschworen hatte, nach Jerusalem zu pilgern und sich dann nicht dazu in der Lage sah, schrieb er:

„Mir scheint dieses Gelübde einem Gelübde aus Not zu gleichen. Doch ich sah, die Rabanan lösten [auch] die Gelübde, die in der Stunde der Not geleistet wurden, und so empfing ich von meinem Lehrer Morenu ha-Raw (unser Lehrer, der Meister) Jona (bar Schalom) im Namen von Rabbi Nathan von Eger, sein Andenken zum Segen. Auf jeden Fall habe ich in meinem Besitz ein altes Buch, und darin steht eine Lehre des Rabbi Schmuël Chassid: Wenn jemand in der Stunde der Not ein Gelübde leistet [und es nicht hält oder lösen lässt], dann ist das kein ewiger Riss (hafara olamit).“³⁰

Dieser Hinweis ist bemerkenswert: Josman Katz scheint eine Abschrift des *Sefer Chassidim* besessen zu haben, den er in halachischen Fragen zu Rate zog und auf dessen Auto-

28 Izchak Schimschon Lange (Hg.): Chaim Or Sarua: Piske halacha schel R. Chaim Or Sarua (Draschot Maharach), Jerusalem 1972, Deraschot Matot, S. 63. Siehe auch Jonathan Schraga Dumaw (Hg.): Mosche Minz: Scheélot u-Teschuwot, 2 Bände, Jerusalem 1991, 2. Bd., S. 373–383, Nr. 79.

29 Zu ihm siehe Arye Maimon, Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim (Hg.): Germania Judaica III: 1350–1519, 2. Teilband: Mährisch-Budwitz – Zwole, Tübingen 1995, S. 1627.

30 Jakob Freimann (Hg.): Josef Jossel bar Mosche: Leket Joscher, Berlin 1903, Repr. Jerusalem 1964, 2 Teile in einem Band, II, S. 25. Auch Israel Isser-

lein selbst zahlte für ein wegen Krankheit nicht einlösbare Gelübde einer Pilgerreise nach Regensburg die hohe Buße von 100 Pfund Wiener Münze für die Armen. Ebd. II, S. 24. Zu Pilgerreisen von jüdischen Frauen siehe Martha Keil: Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas, in: Michael Toch (Hg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen (Schriften des Historischen Kollegs München, Kolloquien 71), München 2008, S. 153–180, hier S. 168.

rität er seine Argumentationen stützte. Diese Vorgangsweise teilte oder übernahm er von seinem Lehrer Rabbi Israel Isserlein von Marburg und Wiener Neustadt. In einem rabbinischen Gutachten von Israel Isserlein an Josman Katz finden wir folgende Information:

„Dein Wohlfinden sei groß (*schalom raw*), mein lieber Kollege, der Chawer³¹ Josman Katz. Wie du ausgelegt hast, ob man über Kirschen und Merelen [Aprikosen, süddeutsch/österr.: Marillen] zweimal den Segen ‚Der Du uns Leben und Bestand gegeben hast‘ über eine neue Frucht sprechen muss [oder ob sie zu ein und derselben Fruchtgattung gehören und man daher nur einmal segnen muss], habe ich in den Predigten, die im Namen des Fürsten³² Schalom von Neustadt (gest. 1415) geschrieben wurden, gefunden, dass man sie jeweils einzeln segnet. [...] Und wieder stützen wir uns auf den *Sefer Chassidim*,³³ und ich wusste, dass der Fürst sich sehr nach diesem Buch zu richten pflegte.“³⁴

Für Rabbi Schalom ist Rabbi Chaim Paltiel ben Jakob von Magdeburg als Vermittler chassidischer und auch französischer Lehren anzunehmen. Dieser gehörte als Schüler Meir von Rothenburgs zur Schüler-Schülergeneration des Jehuda he-Chassid, und bei ihm hatte Schalom von Neustadt studiert. Beide, so Zimmer, „identifizierten sich mit den Grundsätzen der *Chasside Aschkenas*“.³⁵ Auch Abraham Klausner, zur selben Zeit wie Schalom Rabbiner in Wien, war Teil dieses Gelehrtennetzwerks; er verfasste zu den *Minhagim* des Chaim Paltiel „Zusätze“ (*Hagahot*), die etwas missverständlich als „*Minhagim* des Rabbi Abraham Klausner“ ediert wurden.³⁶

Der Sefer Chassidim in österreichischen rabbinischen Quellen

Im Rahmen dieses Beitrags konnte keine umfassende und systematische Auswertung aller relevanten rabbinischen Quellen erfolgen. Nach jetzigem Wissensstand kann ich daher nicht festlegen, in welchem Ausmaß sich Rabbi Schalom oder sein Verwandter und Schüler Rabbi Isserlein nach dem *Sefer Chassidim* gerichtet hätten. In einer ersten Über-

31 Der Titel Chawer, wörtlich: Genosse, Freund, bezeichnet einen Gelehrten, der nicht oder noch nicht zum Rabbiner ordiniert wurde.

32 Fürst (*Nassi*) war der Beiname von Jehuda ha-Nassi, des Endredaktors der Mischna (um 220), er bezeichnete einen hohen Staatsbeamten und ist ein rabbinischer Ehrentitel.

33 Der Herausgeber von Isserleins Responson Schmu'el Abitan (siehe die nächste Anmerkung) nennt als Quelle *Sefer Chassidim* § 848, mit der Edition Wistinetzky stimmt dies jedoch nicht überein.

34 Schmu'el Abitan (Hg.): Israel bar Petachja: *Sefer Terumat ha-Deschen ha-schalem*. 1. Teil: Schélot u-Teschuwot, 2. Teil: Pesakim u-Khetawim, 3. Teil: Teschuwot Chadaschot, Jerusalem

1991, 2. Teil Pesakim, S. 377, Nr. 131. Eine weitere Heranziehung des *Sefer Chassidim* zum Erstlingssegen in Leket Joscher (wie Anm. 30) I, S. 107.

35 Zimmer, Society (wie Anm. 6), S. 277f. im Kontext einer speziellen Haftara für den Bräutigam.

36 Ebd., S. 297. Jüngste Edition: Schlomo Spitzer (Hg.): *Sefer ha-Minhagim le-Rabenu Abraham Klausner*, Jerusalem 2006. Zu Chaim Paltiel siehe Israel Ta-Shema: Hayyim Paltiel ben Jakob, in: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Ed. (wie Anm. 2), Bd. 8, S. 482f., und Zwi Avneri (Hg.): *Germania Judaica II: Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 2. Halbband: Maastricht-Zwolle, Tübingen 1968, S. 507f. und S. 509f., Anm. 32.

prüfung der Rechtsentscheide und *Minhagim* der beiden Gelehrten fand ich nur oder doch immerhin 15 direkte Belege aus diesem Werk und fünf weitere aus dem *Sefer ha-Rokeach*. Die Themen, in deren Kontext die Zitate aus dem *Sefer Chassidim* stehen, umfassen den bereits zitierten Segen über die ersten Früchte, des Weiteren die Bedeutung von Träumen und Fasten, das dreimalige Untertauchen in der Mikwe am Jom Kippur, die Pessachzeremonie, bestimmte Gebete, Trauerbräuche und die Buße. Auf Überlieferungen des *Ba'al ha-Rokeach* stützte sich Israel Isserlein unter anderem bezüglich des Backens der Mazzot am Vorabend des 14. Nissan³⁷ und der Gestaltung des Pessachseder. Dabei zitierte er aus Rabbi Eleasars „Predigt für Pessach“, die bis zur Edition durch Simcha Emanuel im Jahr 2006 nicht bekannt war.³⁸ Aus diesen Themen sollen hier exemplarisch zwei herausgegriffen werden, und zwar das Fasten nach bösen Träumen und Bußrituale.

Träume und Traumfasten

Im biblischen Judentum wurden Träume als göttliche Botschaften interpretiert, die von dazu Auserwählten gedeutet wurden (Gen 20,3 und 6) und Auswirkungen auf das Leben des Träumenden hatten. Die talmudischen Gelehrten diskutierten Träume kontrovers: Manche meinten, Träume würden aus den eigenen Gedanken entstehen (bBerachot 55b) und hätten keine Konsequenzen für die reale Welt (bHora'ot 14b). Nach anderer Auffassung waren Träume prophetischer Natur, und die Traum Inhalte wurden als tatsächlich geschehene Ereignisse wahrgenommen, die auch Folgen für das Handeln des Träumenden hatten (Midrasch Genesis Rabba 17:5; bNedarim 8a). Die meisten Aussagen liegen zwischen diesen Extremen und messen besonderen Träumen – wie etwa der Erscheinung von Verstorbenen – oder ungewöhnlichen Teilen eines Traums Bedeutung zu. Da der Traum eine Verbindung zu Gott herstellen und Botschaften aus den höheren Sphären übermitteln kann, waren Alpträume und ihre mögliche Wahrwerdung besonders gefürchtet. Als Gegenmittel empfahlen die talmudischen Rabbiner einen Fasttag, das „Traumfasten“ (*Taanit Cholam*; bSchabbat 11a). Dieses ist sogar am Schabbat erlaubt, an dem aufgrund des Gebotes zur Festfreude das Fasten verboten ist.³⁹ Der *Sefer Chassidim* folgte dieser Abwehrstrategie gegen böse Träume auch an den Feiertagen.⁴⁰ Das Nachdenken über Träume und ihre mögliche reale Manifestation war auch für Rabbiner selbstverständlich, insbesondere wenn davon das nahe soziale Umfeld betroffen war:

37 Leket Joscher (wie Anm. 30) I, S. 95. Weitere Quellen österreichischer Rabbiner bei Zimmer, Society (wie Anm. 6), S. 286.

38 Leket Joscher (wie Anm. 30) I, S. 91. Das Zitat des Rokeach ist aus seiner Pessachpredigt: Simcha Emanuel (Hg.): Rabbi Elazar of Worms: Derasha for Passover, Jerusalem 2006, S. 99 und 126.

39 Theodor Gaster, Abraham Arzi, Encyclopaedia Hebraica: Dreams, in: Encyclopaedia Judaica, 2nd Ed. (wie Anm. 2), Bd. 6, S. 8–10, hier S. 9.

40 Sefer Chassidim (wie Anm. 11), S. 90f., § 281 und 286–289; Alexander, Dream Narratives (wie Anm. 7), S. 69.

Und ich erinnere mich, dass ihm (Israel Isserlein) ein Traum über Morenu ha-Raw Rabbi David Schweidnitz,⁴¹ Ehre seinem Andenken, kam, in der sechsten Nacht (von Freitag Abend auf Samstag), und er sagte zu Rabbi David: Faste heute, denn ich habe einen Traum, der dich betroffen hat, gesehen. Und am Samstag gingen sie ins Bad [Reinigungsbad, nicht die Mikwe], denn so war es üblich in Neustadt, und im Bad kam zwischen zweien wegen eines Gefäßes, in dem Wasser ist und das man Kubel nennt, ein Streit auf. Und der eine riss das Gefäß mit Gewalt aus der Hand seines Genossen, und mit dem An-sich-Reißen schlug es an das Auge des Rabbi David und hätte beinahe sein Auge zerstört. Und so erkannte ich, dass auch die restlichen Träume, die zu ihm (Isserlein) kommen, wahr sind.⁴²

Der Talmud zählt Träume über einen Freund zu der Kategorie der sich erfüllenden Träume (bBerachot 55b). Der *Sefer Chassidim* empfahl nach einem bösen Traum über einen Freund, dass auch der Träumende zu dessen Gunsten fasten solle, denn „man soll seinen Nächsten wie sich selbst lieben“ (Lev 19,18).⁴³ Ob dies Rabbi Israel Isserlein nach seinem Traum beherzigt hat, ist nicht überliefert. Nach einem Alptraum kurz vor dem Versöhnungstag soll am Vortag desselben gefastet werden, denn das Fasten am Jom Kippur selbst erfolgt ja zur Sühne der Sünden und gilt daher nicht als *Tàanit Cholam*. Weil der oder die Betreffende aber dadurch zwei aufeinanderfolgende Tage ohne Nahrung und Flüssigkeit auskommen müsste, muss er oder sie das Fasten für die letzte Mahlzeit vor dem Versöhnungstag unterbrechen. In dieser erleichternden Fastenordnung folgte Rabbi Israel Isserlein der Meinung von Jehuda he-Chassid: „Am Abend von Jom Kippur kann man im Traumfasten sitzen, nur muss er das ‚Unterbrechungsmahl‘ (*se’uda mafseket*, die letzte Mahlzeit vor dem Fasten) essen, im Namen von Rabbi Jehuda he-Chassid.“⁴⁴

Die *Chasside Aschkenas* widmeten Träumen und ihren Deutungen und Bedeutungen sowie dem Fasten und Beten als Mittel der Gegenwirkung wahrnehmbare Aufmerksamkeit. Von den 1.983 Paragraphen im *Sefer Chassidim* haben 52 Träume zum Thema, von den 400 Erzählungen sind 24 „dream stories“.⁴⁵

41 David Schweidnitz war im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts Rabbiner in Schweidnitz und hielt sich in den 1440er Jahren bei Israel Isserlein in Wiener Neustadt auf; *Germania Judaica* III/2 (wie Anm. 29), S. 1347.

42 Leket Joscher (wie Anm. 30) I, S. 29.

43 *Sefer Chassidim* (wie Anm. 11), S. 250, § 1006/1.

44 Leket Joscher (wie Anm. 30) I, S. 132. Eine Belegstelle im *Sefer Chassidim* konnte ich bislang nicht ausfindig machen. Abraham Klausner, *Minhagim* (wie Anm. 36), S. 23, Nr. 29, 3 stützte sich auf Schmuël ben Baruch von Bamberg (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) und verschob das

Fasten einer Frau am ersten Tag der zehn Bußtage (einem Sonntag), weil sie bereits am Schabbat wegen eines Alptraums gefastet hatte und nicht zwei Tage hintereinander ohne Nahrung ertragen konnte.

45 Alexander, *Dream Narratives* (wie Anm. 7), S. 68. Siehe auch Rafael Edelman: Das „Buch der Frommen“ als Ausdruck des volkstümlichen Geisteslebens der deutschen Juden im Mittelalter. Zur Entstehung des aschkenasischen Judentums, in: Paul Wilpert (Hg.): *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Berlin 1966, S. 55–72, hier S. 70.

Bußrituale

Wie das Fasten ist auch das Untertauchen im Tauchbad, der Mikwe, ein Ritual zur Wiedererlangung der kultischen und spirituellen Reinheit. Auch in diesem Zusammenhang berief sich Rabbi Israel Isserlein auf die *Chasside Aschkenas*, wie sein Schüler Josef Jossel von Höchstädt berichtet:

*Und ich (Josef Jossel) erinnere mich, dass ich von einem der Großen hörte, dass es nicht möglich ist, am Abend des Jom Kippur mit dem Nächsten Frieden zu schließen, sondern das muss auf jeden Fall am Tag geschehen. Und dass sie den Brauch haben, am Vorabend des Versöhnungstages drei Mal unterzutauchen; so steht es im Sefer Chassidim, und so sagte er (Israel Isserlein) mir auch. Einmal ließ er drei Mal untertauchen, aber er selbst tauchte nur einmal unter, wahrscheinlich wegen der Schwäche, die er hat, meiner Meinung nach.*⁴⁶

Fasten und Untertauchen in der Mikwe waren wesentliche Bestandteile der Bußrituale, die dank Eleasars von Worms Systematisierung von allen chassidischen Praktiken am Breitesten rezipiert wurden.⁴⁷ Entsprechend ihrer Auffassung, dass die innere reumütige Haltung von größerer Bedeutung als der äußere – modern gesprochen – performative Akt war, legten die *Chasside Aschkenas* besonderen Wert auf Schmerz und Demütigung. Physische Leiden und Gefühle der Scham und Erniedrigung galten als Voraussetzung für die göttliche Vergebung. Die Buße (hebr. *teschuwa*, wörtlich: Umkehr) ordneten sie nach vier Kategorien: Standhalten in einer Situation der Versuchung, in der man bereits gesündigt hatte (*teschuwa ha-ba'á*, wörtlich: kommende, zukünftige Buße); das auf sich Nehmen von Leiden, die in der Bibel für diese Sünde stehen (*teschuwat ha-katuw*, Buße entsprechend der Schrift); die Vermeidung aller Situationen und Dinge, die zur Wiederholung der Sünde führen könnten (*teschuwat ha-geder*, wörtlich: die Buße des Zauns) und die Entsprechung des Schmerzes mit dem Lustgewinn, den der oder die Reuige aus der Sünde gezogen hatte (*teschuwat ha-mischkal*, Buße des Gleichgewichts). Die besonderen Erschwernisse nehmen, so das chassidische Ideal, die Sünder und Sünderinnen freiwillig auf sich, weil sie tief bereuen und erstreben, vor Gott ihre Unschuld wieder herzustellen.⁴⁸ Zwar finden sich diese aus freien Stücken auf sich genommenen „Maß für Maß“-Strafen bereits im Talmud (bSota 8b),⁴⁹ doch weisen die chassidischen Ideen und Ausformungen der Buße auch Parallelen zur frühmittelalterlichen und im 13. Jahrhundert intensiv rezipierten christlichen Bußpraxis auf. Anwendung fand in erster Linie die *Teschuwat ha-Mischkal*, das jüdische Äquivalent zur christlichen *satisfactio*, Genugtuung,

⁴⁶ Leket Joscher (wie Anm. 30) I, S. 140. Die Belegstelle im Sefer Chassidim konnte ich nicht finden.

⁴⁷ Ihre Verbreitung auch außerhalb von Aschkenas bei Fishman, *The Penitential System* (wie Anm. 20), S. 201, Anm. 2.

⁴⁸ Sefer Chassidim (wie Anm. 11), S. 39, § 37. Rubin, *The Concept* (wie Anm. 20), S. 164f. Zu den talmudischen Quellen von *teschuwa ha-ba'á* siehe Fishman, *The Penitential System* (wie Anm. 20), S. 207f.

⁴⁹ Siehe dazu Marcus, *Piety and Society* (wie Anm. 15), S. 14.

oder *compositio*, Entsprechung, die die Sündenstrafe Gottes vorwegnimmt.⁵⁰ Etwa hundert Jahre vor dem *Sefer Chassidim* und im selben geographischen Raum verfasste Bischof Burchard von Worms (965–1025) sein *Decretum*, eine umfangreiche kirchenrechtliche Sammlung, deren 19. der 20 Bände der Buße gewidmet ist. Die Übereinstimmungen an Konzepten und Bußpraktiken sind augenfällig.⁵¹

Besonders drastische Strafen verhängten die Autoren des *Sefer Chassidim* bei Ehebruch, sowohl für Männer als auch für Frauen, allerdings immer unter der Voraussetzung der freiwilligen Unterwerfung:

*Wenn er kommt und nach einer Buße verlangt, und es ist Winter und Eis, wenn er die Strafe in einem Fluss ausführen möchte, soll er das Eis aufbrechen und bis zu seinem Mund oder bis zu seiner Nase im Wasser sitzen, so lange, wie seine Sünde gedauert hat: von dem Augenblick, als er mit ihr sprach und die Sünde im Sinn hatte, bis die Sünde vollendet war. Und er soll das so lange tun, wie es Eis gibt.*⁵²

In der Sommerzeit besteht die Buße in einer gleichwertigen Qual: „Und im Sommer soll er jeden Tag nackt in den Ameisen (*nemalim*) sitzen, die „ameisen“ [deutsch mit hebr. Buchstaben] heißen, solange, dass er den Abschnitt des *Schema* („Höre Israel“, Deut 6, 4–9) mit Inbrunst lesen kann, drei Mal jeden Tag.“⁵³

Während der *Sefer Chassidim* an dieser Stelle nur den Ehebruch behandelt, listen die *Darke Teschuwa* (Wege der Buße) des Rabbi Eleasar von Worms in dem Zusammenhang auch andere sexuelle Vergehen auf, wie Masturbation oder Beischlaf mit einer Nichtjüdin. Die Bußen bestehen zusätzlich aus öffentlichem Sündenbekenntnis und Geißeln, strengem Fasten sowie Fernhalten von Festen und freudigen Zusammenkünften für mehrere Jahre.⁵⁴

50 Gerd Althoff: Genugtuung (*satisfactio*). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter, in: Joachim Heinzle (Hg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/Main 1994, S. 247–264, sowie ders.: *Compositio. Wiederherstellung verletzter Ehre im Rahmen gütlicher Konfliktbeilegung*, in: Klaus Schreiner, Gerd Schwerhoff (Hg.): *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln, Weimar, Wien 1995, S. 63–76.

51 Fishman, *The Penitential System* (wie Anm. 20), S. 216f. Sie schlägt vor, dass die Übereinstimmungen mit der jüdischen Bußpraxis durch die Apokryphen entstanden, die auf die von Burchard rezipierte altirische christliche Bußpraxis eingewirkt hatten, ebd. S. 217 und App. B, S. 227–229. Die jüngste Edition der Dekrete: Gérard Fransen (Hg.): *Burchardus Wormaciensis: Decretum libri XX ex consiliis et orthodoxo-*

rum patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis seu loci communes congesti. Ergänzt Neudruck der Editio princeps Köln 1548, Aalen 1992.

52 *Sefer Chassidim* (wie Anm. 11), zitiert in Rubin, *The Concept* (wie Anm. 20), S. 171; dazu auch Marcus, *Piety and Society* (wie Anm. 15), S. 125.

53 *Sefer Chassidim* (wie Anm. 11), S. 23–25, § 19, hier S. 23; Rubin, *The Concept* (wie Anm. 20), S. 168–170; größtenteils übereinstimmender Text in den *Darke Teschuwa* von Rabbi Eleasar, gedruckt in: Mosche Arie Bloch (Hg.): *Meir bar Baruch me-Rothenburg: Sche'elot u-Teschuwot*, Band 3, Prag, Budapest 1895, Repr. Jerusalem 1986, fol. 160a–162b. Siehe dazu Marcus, *Piety and Society* (wie Anm. 15), S. 126.

54 Eleasar von Worms, *Darke Teschuwa* (wie Anm. 53), fol. 160b. In der Parallelstelle zur Buße im Winter wird nur der erste Abschnitt des *Schema* (Deut 6, 4) verlangt, ebd., fol. 160a, unten.

Diese drakonischen Strafen sind auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an den östlichen Rändern von Aschkenas nachzuweisen. Israel Bruna von Regensburg sowie Jakob Weil von Nürnberg gutachteten über eine Ehebrecherin, „ein junges Mädchen, zart an Jahren“, die Rabbi Salman Kizingen in Regensburg um Buße gebeten hatte.⁵⁵ Neben einer demütigenden öffentlichen Selbstanklage unter Lösen ihres Haares sollte sie nach Empfehlung von Jakob Weil im Winter bis zur Bewusstlosigkeit in Eiswasser bzw. im Sommer unter einem Bienenstock sitzen, „wie es Rabbi Eleasar Ba’al ha-Rokeach schrieb, und Rabbi Juda he-Chassid“.⁵⁶ Ob die Buße, die mit Fasten und Entsagungen zwei bis drei Jahre dauern sollte und die „Umzäunung“ enthielt, sich ein Leben lang von Männern fernzuhalten, tatsächlich in ihrer vollen Drastik verhängt und ausgeführt wurde, ist nicht festzustellen. Auch wurden die Maßnahmen der Konstitution des Delinquenten angepasst.⁵⁷ Rabbi Jakob Weil gehörte mit seiner hohen Wertschätzung chassidischer Ideale zu den Vertretern einer strengen halachischen Richtung, was dem Verfasser der Anfrage sicherlich bewusst war.

Ähnliche harte Bußen sehen die *Darke Teschuwa* für das Kapitalverbrechen des Mordes oder Totschlags vor, und auch hier erfolgte noch im 15. Jahrhundert die beinahe wortwörtliche Übernahme der Vorschriften. Dementsprechend erstellte Israel Bruna für einen gewissen Simcha aus Breslau, der unter Alkoholeinfluss einen Mann namens Nissin totgeschlagen hatte und voll Reue um Buße bat, eine „Ordnung für seine Buße“ (*sefer teschuwato*). Sie enthielt ein Jahr Verbannung mit den härtesten Auflagen. Er musste sich selbst in Reifen legen, öffentlich bekennen, dass er ein Mörder sei, sich über die Schwelle der Synagoge legen, sodass die Menschen über ihn treten mussten, täglich außer am Schabbat und an den Feiertagen fasten, die Körperhygiene vernachlässigen und sich von Vergnügungen wie Festen und Hochzeiten fernhalten.⁵⁸ Die Buße weist somit Merkmale der Trauerzeit auf, sie soll die Qualen der Hölle vorwegnehmen und der Seele Ruhe und Heilung bringen. Die in den *Darke Teschuwa* empfohlenen und von Israel Bruna über-

55 Israel me-Bruna: Sefer Sche’elot u-Teschuwot, Stettin 1860, fol. 93b, Nr. 225, und Izchak Sela (Hg.): Jakob Weil: Sche’elot u-Teschuwot, Venedig 1549, Repr. Jerusalem 1988, S. 8f., Nr. 12. Siehe Martha Keil: „Und wenn sie die Heilige Sprache nicht verstehen...“. Versöhnungs- und Bußrituale deutscher Juden und Jüdinnen im Spätmittelalter, in: Ernst Bremer, Jörg Jarnut u. a. (Hg.): Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and Islam (Mittelalter Studien 11), München 2006, S. 171–189, hier S. 186–188. Der Beitrag untersuchte die Bußrituale unter dem Aspekt der Ehre und deren Verletzung und Wiederherstellung.

56 Jakob Weil, Sche’elot u-Teschuwot (wie Anm. 55), Nr. 12, S. 8, innere Spalte.

57 Fishman, The Penitential System (wie Anm. 20), S. 218–221, misst den Bußvorschreibungen auf-

grund ihrer detaillierten rabbinischen Rezeption über die Jahrhunderte und der gleichzeitigen christlichen Bußpraxis und mönchischen Askese sehr wohl praktische Wirksamkeit zu.

58 Israel me-Bruna, Sche’elot u-Teschuwot (wie Anm. 55), fol. 110a, Nr. 265. Kurz zitiert bei Eric Zimmer: Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15th Century Central Europe, New York 1970, S. 93. Den Tathergang beschreibt Israel Bruna im vorhergehenden Rechtsgutachten an die Gemeinde von Lemberg, ebd., fol. 109a, Nr. 264. Die Bußvorschriften stimmen in den markanten Punkten überein mit Eleasar von Worms, Darke Teschuwa (wie Anm. 53), fol. 160b (Anfang äußere Spalte unten); Keil, „Und wenn sie...“ (wie Anm. 55), S. 184f.; auch erwähnt bei Marcus, Piety and Society (wie Anm. 15), S. 128.

nommenen Details enthielten auch Bestandteile des frühmittelalterlichen christlichen Bußrituals, das in seinen strengsten Ausformungen allerdings um die Mitte des 12. Jahrhunderts vom Bußsakrament mit nachfolgender Absolution abgelöst wurde.⁵⁹

Israel Bruna hatte bei Israel Isserlein studiert, war von ihm zum Rabbiner ordiniert worden und hatte von ihm vermutlich auch die Bußpraktiken der *Chasside Aschkenas* gelernt. Die diesbezügliche Quellenüberlieferung ist allerdings aus mehreren Gründen problematisch: Kapitalverbrechen und Ehebruch kamen, wenn uns die Quellen nicht trügen, eher selten vor, zusätzlich unterlagen die Nachrichten darüber zuweilen der innerjüdischen Zensur. Außerdem waren die Rituale der *Teschuwa* im rechtlichen Sinn keine von einem rabbinischen Gericht verhängten Strafen, sondern eben freiwillig auf sich genommene, von einem Rabbiner vorgeschlagene Bußen, weswegen sie auch selten Eingang in Sammlungen von Gerichtsurteilen und Responsen fanden. In einem dieser Ausnahmegutachten für den nicht näher bezeichneten „lieben *Chawer Mendel*“ äußerte sich Israel Isserlein bezüglich eines jungen Mannes, der als Elfjähriger seinen Vater verflucht sowie einen Unschuldigen des Diebstahls bezichtigt hatte und nun reuig um Buße bat. Isserlein betonte, dass ein Minderjähriger keinesfalls strafmündig sei, der Bußwillige aber trotzdem aus erzieherischen Gründen irgendeine Art von Sühne auf sich nehmen sollte: „Ich selbst erweitere üblicherweise nicht so sehr die Sühne und die ‚Buße im Gewicht‘ (*teschuwa ba-mischkal*), deshalb soll er dies nach der Anweisung von *Morenu ha-Raw* Rabbi Weibsch tun.“⁶⁰

Wer waren die Chasside Ostreich?

In den bisher zitierten Quellen sind die *Chasside Aschkenas* mit ihrem Hauptwerk oder den Lehrmeinungen ihrer Mitglieder vertreten. Doch treten auch chassidische Lehren in jenen Texten hervor, wo die Handlungen und *Minhagim* von in den Quellen ausdrücklich so genannten *Chasside Ostreich*, den Frommen Österreichs, beschrieben werden.

Ein singuläres, aber markantes Beispiel illustriert die Geisteshaltung und das daraus resultierende Verhalten dieser Frommen:

Und es sagte unser Lehrer, der Meister Schalom, das Andenken des Gerechten zum Segen, dass es zu seiner Zeit in der Jeschiwa einen Hausbesitzer gab und sein Name war Muschel, und er übte sich in seinem Haus sehr in Frömmigkeit. Wenn er Fleisch aß, gab es ein beson-

59 Rolf Schmitz u. a.: *Busse* (liturgisch-theologisch), in: *Lexikon des Mittelalters*, Taschenbuchausgabe, München 2002, Bd. 2, col. 1123–1144, insbesondere col. 1130–1134 sowie col. 1136f. („Bussübungen“). Zu den Parallelen jüdischer und christlicher Bußpraxis, etwa die Empfehlung, die Kasteiungen der Körper- und Charakterstärke des oder der Bußfertigen anzupassen, siehe Fish-

man, *The Penitential System* (wie Anm. 20), S. 209.

60 Israel Isserlein, *Pesakim* (wie Anm. 34), S. 349, Nr. 62; Marcus, *Piety and Society* (wie Anm. 15), S. 128. Mit Rabbi Weibsch meinte Isserlein vielleicht Rabbi Weibsch von Köln, siehe Freimann, *Einleitung zum Leket Joscher* (wie Anm. 30, in der Mitte des Buchs), S. XXVI.

deres Zimmer für Fleisch und auch ein besonderes Zimmer, um darin Milchiges zu essen. Desgleichen, wenn ein Nichtjude ein- und ausging, kochte seine Frau hinter ihm den Tür-ring aus Eisen mit kochendem Wasser aus. Wenn ein Nichtjude ihm Wasser brachte, ließ er ihn einen weißen Kittel anziehen, während er das Wasser lieferte. Auch zog er in seinem Haus zwei Waisenkinder groß, den Chawer Eberlin von Krems und seinen Bruder, den Chawer Seltman. Er (Muschel) gehörte zu den frühen Frommen (Chassidim kadmonim), die deshalb ‚Fromme von der Neustadt‘ genannt wurden. Und es sagte Rabbi Schalom, sein Andenken zum Segen: Wie gut sind diese Dinge, wenn sich jemand so sehr [von Unreinem] fernhält und einen Zaun macht.⁶¹

Die Zeitangabe des um 1415 als alter Mann gestorbenen Schalom, „zu seiner Zeit in der Jeschiwa“, könnte auf ca. 1365–1375 hinweisen.⁶² Muschels radikale Absonderung von den Christen um ihn herum entbehrt nicht einer gewissen Brisanz, die vermutlich erklärt, warum Maharil in seiner Überlieferung der Erzählung das Detail mit der *Hag'ala*, der kultischen Reinigung des Türnings, wegließ. „Und man sah und erinnerte keinen mehr wie ihn“, schrieb er und bestätigte damit die Ausnahmehaltung dieses Muschel, allerdings eine von Rabbi Schalom hoch geschätzte.⁶³ Ca. 150 Jahre nach dem Tod von Jehuda he-Chassid praktizierte dieser Mann seine sektiererische Frömmigkeit inmitten einer Gemeinde wie Wiener Neustadt, deren enge Kontakte zu Christen häufiger Gegenstand von Rechtsgutachten und *Minhagim* sind⁶⁴ – und er war nicht der einzige. Schalom von Neustadt berichtet von weiteren Chassidim und „Männern der Tat“ (*ansche ma'ase*), die, strenger als er selbst, „von alters her“ den Weizen, aus dessen Mehl zu Pessach der Teig für die Mazzes gemischt werden sollte, vom Schnitt bis zum Backen bewachten.⁶⁵ Damit sollte jede Verunreinigung vermieden und sichergestellt werden, dass nicht Flüssigkeit oder dichter Luftabschluss einen Gärungsprozess in Gang bringen konnten. Allerdings ist bei der Erwähnung dieses rituellen Brauchs keine Belegstelle aus dem

61 Shlomo Spitzer (Hg.): Hilchot u-Minhage Rabbi Schalom me-Neustadt, 2. erw. Auflage Jerusalem 1997, S. 53, Nr. 148. Mit leichten Abweichungen – z. B. sind die Brüder mit Rabbinertiteln bezeichnet – bei Maharil: Shlomo Spitzer (Hg.): Sefer Maharil, Minhagim schel Rabenu Jakob Molin, Jerusalem 1989, S. 636, Nr. 97.

62 Dan, Ashkenasi Hasidism (wie Anm. 7), S. 100, Anm. 33. Ein Paragraph der philosophischen Schrift *Ketav tamim* von Rabbi Mosche Taku beschreibt in kritischer Weise das enthusiastische Verhalten einer Gruppe von besonders Frommen, überliefert jedoch den Kontext nicht. Laut einer Angabe von Rabbi Israel Bruna wurde Mosche Taku in Wiener Neustadt begraben, vielleicht sprach er also von den Chasside Neustadt, siehe auch Germania Judaica I (wie Anm. 20), S. 431.

63 Zu Schaloms Askese und Esoterik siehe Shlomo Spitzer: Bne Chet. Die österreichischen Juden im Mittelalter. Eine Sozial- und Kulturgeschichte, Wien, Köln, Weimar 1997, S. 173.

64 Siehe Martha Keil: Nähe und Abgrenzung. Die mittelalterliche Stadt als Raum der Begegnung, in: Nicht in einem Bett. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit (Juden in Mitteleuropa 2005), St. Pölten 2005, S. 2–8 (download www.in-joest.ac.at/Downloads/; Zugriff: 28.3.2012).

65 Hilchot u-Minhage Rabbi Schalom (wie Anm. 61), S. 3, Nr. 3 und Sefer Maharil (wie Anm. 6), S. 60, Nr. 1. Als „Männer der Tat“ wurden bereits im Talmud besonders Fromme, die freiwillig Erschwerungen bei der Gebotserfüllung auf sich nahmen, und bisweilen sogar Wundertätige bezeichnet, z. B. Choni ha-Me'aggel (der Kreiszieher; bTaanit 23a); Hasidim (wie Anm. 4), S. 390.

Sefer Chassidim oder dem *Sefer Rokeach* angegeben. Hier agierte eine kleine Gruppe von Menschen, die von ihren Zeitgenossen *Chasside Ostreich* genannt wurden, mit einer Lebensführung, die die Radikalität der *Chasside Aschkenas* noch übertraf. Diese frommen Männer und, wie aus dem Verhalten von Muschels Frau abgeleitet werden kann, auch Frauen, werden in einer Textvariante sogar als *pruschim*, abgesondert, bezeichnet, ein weiteres Ideal der *Chasside Aschkenas*:

Und es sagte Maharasch (= Rabbi Schalom), die abgesonderten früheren Chassidim (hapruschim chassidim kadmonim) in der Stadt Neustadt zündeten kein lezach oil⁶⁶ für die Lampen zu Pessach an [weil Leinöl aus Hülsenfrüchten gewonnen wird, und diese gären könnten], nur Olivenöl.⁶⁷

Mi kedem, vor Urzeiten, schrieb Rabbi Schalom, womit im Mittelalter meist die Zeit vor dem eigenen Großvater gemeint ist, was wiederum auf die Zeit um die Mitte des 14. Jahrhunderts hinweist. Die Erwähnungen dieser „Frommen von Österreich“ oder „von der Neustadt“ in den *Minhagim* von Schalom von Wiener Neustadt und Abraham Klausner von Wien sind allerdings an einer Hand abzuzählen. Diese radikale Gruppe scheint einen ebenso marginalen Einfluss in ihren Gemeinden aufzuweisen wie die *Chasside Aschkenas*. Ob ihre Mitglieder oder Anhänger durch Lehre oder Verwandtschaft verbunden waren, ob sie sich auf den *Sefer Chassidim* stützten oder einen eigenen Entwurf für ein gottgefälliges Leben kreierten, ist aus der bisherigen Quellenlage nicht zu beantworten. Die Erinnerung an sie kehrte allerdings, als Winkelzug der jüdischen Migrationsgeschichte, wieder zum möglichen Ausgangsort ihrer Ideen, den SchUM-Gemeinden, zurück: Der bereits genannte Maharil von Mainz hatte bei Schalom von Neustadt studiert und etwa zwei Drittel von dessen *Minhagim* in seine eigene Bräuchesammlung aufgenommen, darunter auch diejenigen Paragraphen, die von den *Chasside Ostreich* berichten.⁶⁸

Zusammenfassung

Aus meinen bisherigen Untersuchungen ergeben sich keine ausreichenden Argumente, um Eric Zimmers These, Jehuda he-Chassid und seine Schüler hätten zur Ausbildung des *Minhag Ostreich* und *Polin* geführt, zweifelsfrei zu verifizieren oder zu widerlegen. Doch bestätigen sie seine Einschätzung, dass die *Chasside Aschkenas* als Impulsgeber für das geistige und religiöse Leben der österreichischen Juden zu bewerten sind. Der Transfer

66 Das Wort l'z'ch ist unverständlich, vielleicht Verschreibung; bei Maharil und Abraham Klausner, siehe die Anmerkung oben im Text: *lein oil*, Leinöl.

67 Hilchot u-Minhage Rabbi Schalom (wie Anm. 61), S. 20, Nr. 37, 3; Abraham Klausner, *Minha-*

gim (wie Anm. 36), S. 114, Nr. 111, 1; *Sefer Maharil* (wie Anm. 6), S. 134, Nr. 17.

68 Siehe Anm. 65 bezüglich der Bewachung des für die Mazzot vorgesehenen Weizens.

der Ideen und ihrer konkreten Verwirklichung in der Orthopraxie erfolgte durch die Lehrer-Schülerbeziehungen zwischen rheinländischen Rabbinern, darunter maßgeblich Jehuda he-Chassid selbst, und Rabbi Izchak Or Sarua von Wien, seinem Sohn Chaim von Wiener Neustadt sowie Chaim Paltiel von Magdeburg. Dadurch besaßen einige österreichische Rabbiner den *Sefer Chassidim* oder zumindest Teile davon und sogar seltene chassidische Schriften wie die Pessachpredigt des Rabbi Eleasar. Zusätzlich gab es um die Mitte des 14. Jahrhunderts, vielleicht auch schon früher, eine Gruppe von besonders observanten Juden und Jüdinnen, *Chasside Ostreich* genannt, die in ihrer Radikalität die *Chasside Aschkenas* noch zu übertreffen schien.

Um einen genaueren Befund zu erhalten, wären zwei Bereiche zu untersuchen: zum einen die asketischen, esoterischen und mystischen Hinweise in den Texten des mittelalterlichen österreichischen Judentums und ihr Bezug zu den chassidischen Schriften. Und zum anderen die Transferwege, auf denen chassidische Lehren eventuell über österreichische Migranten zu den Gelehrten- und Mystikerzirkeln Osteuropas des 17. und 18. Jahrhunderts kamen. Wie Joseph Dan feststellte, waren in den osteuropäischen Gemeinden des 18. Jahrhunderts über 80 Manuskripte mittelalterlicher esoterischer Literatur aus Aschkenas im Umlauf.⁶⁹ Auch die Buß- und Strafpraxis in den aschkenasischen Gemeinden der Frühen Neuzeit orientierte sich stark an den Vorlagen der mittelalterlichen Pietisten. Insbesondere sexuelle Abweichungen ahndeten die jüdischen Autoritäten des 16.–18. Jahrhunderts überaus streng, was Jacob Katz auf den Einfluss der *Chasside Aschkenas* zurückführte: Der Begriff *ba'al teschuwa* (wörtlich: Herr der Umkehr, Büsser) „wurde fast ausschließlich auf Sünder im sexuellen Sinn angewandt. [...] Diese Gesellschaft hatte von den deutschen ‚Pietisten‘ des 13. Jahrhunderts (den chassidei aschkenas) ein reiches Erbe, einen ganzen Kodex voller Bußvorschriften für jede einzelne Sünde übernommen. Die mit der Buße einhergehende Strenge der Bestrafung und persönliche Erniedrigung übertrafen alles, was wir heute als angemessen oder menschlich erträglich bezeichnen würden.“⁷⁰ Katz beschrieb keine Details, doch ist aus seiner Wortwahl zu schließen, dass er auf das qualvolle Sitzen im Schnee, Eiswasser oder unter Ameisen anspielte. Da die Migrationsbewegungen nach den spätmittelalterlichen Vertreibungen zahlreiche Juden aus Wien und Niederösterreich (1420/21) und von der Steiermark mit Wiener Neustadt (1496/97) in die osteuropäischen Gemeinden führten, ist ein Transfer der Ideen der *Chasside Aschkenas* auch durch österreichische Juden anzunehmen.

69 Dan, Ashkenasi Hasidism (wie Anm. 7), S. 93. Trotzdem bezweifelt er einen nennenswerten Einfluss der Chasside Aschkenas auf die osteuropäischen Chassidim.

70 Jacob Katz: Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, München 2002, S. 148. Als Quellennachweis führt er Meir ben Gedalja von Lublin, Responsum Nr. 45 an.