Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 41 (1947)
Heft: 7-8

Artikel: Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus
Autor: Buber, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-138974

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Doch kann er kraftvoll Dauerndes nur gründen,
Wenn ſtetig ihn Verantwortung begeiſtert,
Mit heller Fackel fort und fort zu zünden,
Und er Verſuchung auch in ſich bemeiſtert.

U. W. Züricher.

Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus

I.

Die uralte Auseinanderſetzung zwiſchen Religion und Ethik, die ſich bis in unſere Tage hinein fortſetzt, hat zwei Grundformen, je nachdem die eine oder die andere Seite einen Vorſtoß unternimmt. Der Vorſtoß der Ethik vollzieht ſich im allgemeinen im Zeichen der Frage: Heteronomie oder Autonomie, Beſtimmtwerden von einem Geſetz außerhalb unſer (hier iſt eben das Göttliche gemeint) oder Beſtimmtwerden von einem Geſetz innerhalb unſer? Der Vorſtoß der Religion hat im allgemeinen zum Ziel, ihren Primat, ihren Vorrang durchzuſetzen. Eine gerechte Entſcheidung zwiſchen beiden ſcheint mir, wie ſo oft, nicht anders möglich zu ſein, als daß man beiden recht und unrecht gibt, wobei natürlich die Bezirke von Recht und Unrecht genau aufeinander abzugrenzen ſind.

Soll man, fragt die Ethik, das Gute tun, weil es die Götter gebieten, oder weil es das Gute iſt? Wogegen die Religion ihrerſeits die Frage ſtellt: Soll man denn überhaupt vor allem das Gute tun, oder das, was Gott von einem will? Die erſte Frage ſcheidet offenbar lediglich zwiſchen zwei Motivationen desſelben ſittlichen Handelns und will wiſſen, welches die richtige ſei. Die zweite Frage hingegen ſcheidet, wiewohl es der Religion grundwichtig iſt, daß die Motivation «um Gottes willen» obwalte, im weſentlichen zwiſchen zwei Arten von Handlungen und will wiſſen, welche die überlegene ſei. Mit andern Worten: die erſte Frage läßt es dahingeſtellt ſein, ob dem Inhalt der Handlungen nach nicht eine völlige Harmonie zwiſchen Religion und Ethik möglich ſei, die zweite zielt auf einen möglichen Konflikt zwi-

ſchen beiden ab und will für dieſen Fall der erſten den Vorrang ſichern. Beide Fragen gehen, aufs Letzte geprüft, von einer falſchen Auffaſſung ſowohl der Religion wie der Ethik aus.

Der Menſch glaubt entweder an einen gebietenden und fordernden Gott, oder er glaubt nicht an einen ſolchen (dieſe Unterſcheidung, nicht die zwiſchen «Gläubigen» und «Ungläubigen» iſt für uns hier maßgebend). Für den, der nicht ſo glaubt, hat die Ethik ſelbſtverſtändlich ſchlechthin recht, wenn ſie den guten, aber nicht an einen gebietenden und fordernden Gott glaubenden Menſchen gegen die religiöſe Poſition ſtellt: ſelbſtverſtändlich ſind gute Handlungen nicht weniger gut, wenn ſie aus eigener Einſicht, eigenem Gefühlsantrieb oder eigener Gewiſſensprüfung getan werden. Darüber hinaus aber beginnt in der Exiſtenz dieſes Menſchen die Problematik. Iſt er ein religiöſer Menſch, ſo beſteht zwiſchen ſeinem iſolierten ethiſchen und ſeinem iſolierten religiöſen Leben im ſtrengen Sinn keine Verbindung, ſie ſtehen unter verſchiedenem Geſetz, ſein Leben hat keine elementare Ganzheit. Noch anders verhält es ſich mit dem irreligiöſen Menſchen: er kann nicht bloß in jeder anderen Hinſicht vortrefflich ſein, er kann ſogar die Ganzheit des perſönlichen Lebens haben, die jenem fehlt, aber er hat es nicht mit der Ganzheit des Seins zu tun, d. h. ſein Leben als ſolches iſt der Ganzheit des Seins gegenüber iſoliert. Dies iſt freilich ein Punkt, den nur der religiöſe, nicht der irreligiöſe Menſch verſtehen kann: hier iſt die Grenze der begrifflichen Verſtändigung zwiſchen beiden und es muß dem Irreligiöſen unbenommen bleiben, die Kritik als eine illuſionäre abzulehnen. In beiden Fällen hat aber die Ethik mit ihrem Poſtulat der Autonomie recht.

Wie nun aber, wenn von dem Menſchen die Rede iſt, der an einen gebietenden und fordernden Gott glaubt? Nehmen wir zunächſt eine Art vorweg, die für unſere Zeit ſpezifiſch wichtig iſt. Der Menſch, der nicht den Glauben hat, er wiſſe durch eine Ueberlieferung zuverläſſig, was Gott ihm für ſein Leben gebietet, ſondern die ihm überlieferte Offenbarung als eine Verſchmelzung von Göttlichem und Menſchlichem anſieht, innerhalb deren der menſchliche Anteil im Laufe des Ueberlieferns wächſt, der göttliche aber jeweils nur in Stunden perſönlicher Erleuchtung und nur für beſtimmte biographiſche Situationen ſich unmittelbar als der göttliche kundtut, — dieſer Menſch lebt recht eigentlich in «Furcht und Zittern». Grundſätzlich gibt es zwar für ihn das Problem von Autonomie und Heteronomie nicht, denn er weiß: wäre er in vollkommener Eintracht mit ſeinem Gott, dann würde eben das, was deſſen Wille iſt, in ſeinem eigenen Herzen entbrennen und es gäbe keinen Unterſchied mehr zwiſchen «Von dorther» und «Von daher»; aber faktiſch iſt ſein Leben erfüllt von einer Zweiheit, die jener irgendwie entſpricht. Wohl vernimmt er aus allen Dingen und Vorgängen eine göttliche Anforderung ſeiner

Perſon, aber im allgemeinen iſt ihm damit keineswegs eine Anweiſung gegeben, was er in dieſer Stunde, in dieſer Lage für Gott zu tun habe; vielmehr wird an ihn zumeiſt gewiſſermaßen eine Frage gerichtet, die er mit ſeinem Tun und Laſſen auszufüllen hat. Was er nun von ſich aus faßt, beſchließt, entſcheidet, das ſchöpft er aus ſeinem «Gewiſſen», aus der Urwachheit ſeiner Seele, in einer Tiefe am Einheitsquell der Perſon, wo Selbſt und Welt und beider Verhältnis zueinander, wie es an dieſem Tage iſt, geprüft und geklärt werden. Aber bei noch ſo gewaltiger Konzentration der innerſten Kräfte hat das Gewiſſen zuweilen keine Sicherheit; dieſer Menſch weiß ja, daß er nicht objektiv zuverläſſig wiſſen kann, ob das, was er nun vorhat, die rechte Antwort auf die ihm geſtellte Frage, die rechte Ausfüllung des gezogenen Kreiſes iſt. Wohl gibt es die Stunden, in denen er wie aus Vollmacht handelt, aber auch jene, in denen er die völlige Verlaſſenheit erfährt, und zwiſchen beiden verläuft das Leben. Er muß ſich helfen laſſen: von dem überlieferten «Wort Gottes», ſich ihm öffnend, daß das göttliche Element darin ihm in die Seele ſchlagen könne, und von allem guten hilfreichen Geiſt, der vom Geiſte Gottes berührt iſt. Ueber alles aber muß er ſich von Gott ſelber Hilfe erheiſchen, indem er im Gebet ihm all die Frucht des Gewiſſens darbringt, daß er ſie annehme oder verwerfe. Und wie, wenn alles erſchöpft iſt und er auch dann noch keine Sicherheit gewinnt? Nun, ſo lebt er dieſe Stunde eben im Wagnis, in Furcht und Zittern ab.

Stellen wir jetzt dieſem Einſamen und Ausgeſetzten gegenüber, als das äußerſte Beiſpiel einer religiöſen Sicherheit, an deren Horizont ſcheinbar nie ein Schatten des Autonomieproblems erſcheinen kann, eine religiöſe Gemeinſchaft (hier hat es keinen Sinn mehr an einen Einzelnen zu denken), die in der unerſchütterten und allem Anſchein nach unerſchütterlichen Gewißheit lebt, welche ihr die in ihr lebendige Ueberlieferung verleiht, einer Gewißheit, die zu einer höheren Natur und zu einer erhabenen Selbſtverſtändlichkeit geworden iſt. Innerhalb ihres als Ganzes religiös beſtimmten Lebens grenzen ſich für die Menſchen dieſer Gemeinſchaft dennoch eine religiöſe Sphäre im engeren Sinne, Kult und Ritual umfaſſend, und eine ethiſche Sphäre gegeneinander ab. Gemeinſam iſt beiden, daß ihre Geſetze und Regeln von der göttlichen Autorität ſich herleiten und das Handeln ihnen gemäß oder ihnen entgegen unter göttlicher Sanktion ſteht. Und doch regt ſich ſogar in dem im engeren Sinn religiöſen Bereich immer wieder eine Tendenz, die uns, wie fern ſie auch inhaltlich der Tendenz zur ſittlichen Autonomie iſt, doch in einer beſtimmten Weiſe an ſie erinnert. Man will die gottesdienſtlichen Bräuche und die gebotenen Lebensformen nicht bloß deshalb beobachten, weil ſie anbefohlen ſind, man will der Innerlichkeit des eigenen Glaubensverhältniſſes Ausdruck in ihnen verleihen, man will ſie als ihrer Inten-

tion nach und ihrem Gehalte nach religiöſe Akte, als in ſich religiöſe Akte tun; und der Charakter des Gebotenſeins kann dabei als Motiv ſo weit zurücktreten, daß an ihnen vor allem dies empfunden wird, der Gebietende habe den Menſchen Wege gewieſen, ihr eigenes religiöſes Bedürfnis, das nach der Gottesnähe und der Bereitſchaft für Gott, auszudrücken und zu befriedigen. In dem andern, dem ethiſchen Bereich macht ſich eine entſprechende Tendenz in verſchiedener Weiſe, aber zuweilen mit nicht weniger ſtarken Akzenten geltend. Es iſt geboten, die Eltern zu ehren; aber dem ehrfürchtigen Menſchen betätigt ſich darin ein Innerſtes vom Grunde des Lebens her. Es iſt verboten, lügenhaftes Zeugnis abzulegen; aber dem aufrichtigen Menſchen iſt Wahrheit nicht bloß das Siegel Gottes, ſondern auch der Hort ſeiner eigenen Seele. Es iſt geboten, den Mitmenſchen zu lieben; aber iſt Liebe echt, wenn ſie nicht im Herzen aufbricht? Von oben und von innen zugleich: daß ebendas, was von oben geboten iſt, von innen als Verlangen und Regung der Seele aufquelle — dahin geht letzthin die Tendenz. In dem Maße, in dem das in unendlicher Ferne und Majeſtät über dem Menſchen ſtrahlende Gottesfeuer ſich in der innerſten Zelle ſeines Selbſt entzündet, in dem Maße alſo, in dem das «Ebenbild» zu konkreter Wirklichkeit wird, hebt ſich auch innerhalb der in der lebendigen Gewißheit der Ueberlieferung lebenden Gemeinſchaft die Differenz von Heteronomie und Autonomie in einer höheren Einheit auf. Erſt auf dieſer Stufe, wo das religiöſe Prinzip das ethiſche, ohne es in ſeiner Eigenkraft zu beeinträchtigen, ſeiner eigenen Lebensſubſtanz einverleibt hat, iſt ſeine Obermacht unbeſtreitbar.

Dies iſt aber keineswegs die höchſte Stufe. Denn hier ſind ja doch noch innerhalb des Geſamtlebens der religiöſen Gemeinſchaft die beiden Bereiche, das Religiöſe im engeren Sinn und das Ethiſche, gattungsmäßig voneinander getrennt, beide zwar ſich von Gottes Gebot ableitend und auf es bezogen, aber jenes doch, wenn nicht in allen ſeinen Teilen, ſo doch als Ganzes, den Vorrang beanſpruchend. Wenn aber eine ſchwere innere Kriſe die Grundfeſten — eben die Gewißheit, es ſei Gottes Wille, daß die Menſchen ſo und nicht anders leben — unterhöhlt hat und in der Gemeinſchaft eine Bewegung ſich erhebt um die Kriſe zu überwinden und wieder ein klares, eindeutiges Leben im Angeſicht Gottes zu begründen, dann hält die Scheidung zwiſchen Ethiſchem und Religiöſem nicht vor. Für die neue Bewegung müſſen die ethiſchen Handlungen ihrem Weſen und ihrer Wirkung nach religiöſe Handlungen werden, nicht alſo bloß als von Gott geboten der Religion angehörig, ſondern unablöslicher Beſtandteil ihrer Keimſubſtanz und durchaus nicht geringeren Ranges als deren Reſt, ja von ſolcher Bedeutung, daß dieſer Reſt, das «Religiöſe im engeren Sinne», nicht ohne ſie beſtehen könnte. Die Ur-Intention der religiöſen Gemeinſchaft, die Verwirklichung der «Heiligkeit» in der ganzen Breite

und Fülle des Gesamtlebens, soll nun erfüllt werden, mit ihrer Erfüllung wird begonnen. Das «Ethische» ist nun nicht mehr eine von der religiösen Instanz gedeckte und sanktionierte Sache zwischen den Menschen, sondern sie ist, nicht minder als das Religiöse im engeren Sinne, eine Sache zwischen den Menschen und Gott. Beide Arten von Handlungen, die ritualen und die sittlichen, sind ihrem Sinn nach auf Gott selber gerichtet, durch beide erhält sich die Verbindung mit ihm, beide wirken auf die Einheit zwischen den göttlichen Kräften und Gestalten ein. Das isolierte Religiöse ist hier ebenso dahingeschwunden wie das isolierte Ethische. Du kannst Gott nicht wahrhaft lieben, wenn du nicht die Menschen liebst, und du kannst die Menschen nicht wahrhaft lieben, wenn du Gott nicht liebst.

Das ist die Stufe, die der Chassidismus erreicht hat, wenn auch das von ihm begründete neue Leben fragmentarisch und flüchtig blieb. Man soll, sagt Kierkegaard, nur mit Gott wesentlich verkehren. Man kann, sagt der Chassidismus, mit Gott nicht in Wahrheit wesentlich verkehren, wenn man nicht mit den Menschen wesentlich verkehrt.

2.

Für eine geistige Bewegung, die nicht die Durchsetzung eines Gedankens, sondern die Erneuerung des Lebens anstrebt, ist es charakteristisch, wie sich ihr Menschenideal zu den einzelnen geschätzten und gepriesenen menschlichen Eigenschaften verhält. Die chassidische Haltung wird durch die Aussprüche dreier Zaddikim («Bewährte»: so werden die Führer der chassidischen Gemeinden genannt) beleuchtet, Aussprüche, die einander verwandt sind und von denen jeder einen besonderen Ton hat und einen besonderen Beitrag leistet, ja die überdies, nebeneinander betrachtet, eine deutliche Entwicklungslinie aufzeigen. Es handelt sich um die Beurteilung dreier Eigenschaften: der Klugheit, der Frömmigkeit und der Güte. Rabbi Pinchas von Korez, ein Mann der ersten Generation, von großer Unmittelbarkeit in der Anschauung und der Sprache, begnügt sich eine Wertskala der drei aufzurichten. «Fromm sein», sagt er, «habe ich lieber als klug sein, aber lieber als Klugsein und Frommsein habe ich Gutsein.» Auf den ersten Blick sieht es aus, als würde hier das Ethische über das Religiöse gestellt; aber prüft man die verwendeten (im Original jiddischen) Begriffe genauer dem sonstigen Sprachgebrauch nach, dann merkt man, daß hier mit «fromm» die religiöse Spezialisierung, also das isolierte Religiöse gemeint ist, wogegen «gut» den Menschen bezeichnet, der sich liebend zur Welt verhält, indem er den Willen Gottes an dessen Geschöpfen zu erfüllen sucht. Das isolierte Religiöse war eben dem Chassidismus in seiner Umgebung bekannt, in der Gestalt von «Frömmlern», die sich nur um ihre Beziehung zu Gott selber kümmerten; das isolierte Ethische aber gab es in dieser Umgebung nicht, und man zog es daher

gar nicht in Betracht. Weiter als dieſer Spruch geht ein knappes Wort, aus der Schule von Karlin ſtammend, deren Blütezeit in die dritte und vierte Generation der Bewegung fällt. Er lautet: «Klugheit ohne Herz iſt gar nichts. Fromm iſt falſch.» Was hier «Herz» genannt wird, iſt im Grunde offenbar nichts anderes als jene «Güte», ohne die alle intellektuellen Vorzüge nichtig ſind. Der zweite Teil des Spruches fällt durch ſeine Schärfe auf. Was er ſagen will, iſt klar: eine unmittelbare Beziehung zu Gott, die keine unmittelbare Beziehung zur Welt einſchließt, iſt, wenn es nicht Täuſchung iſt, Selbſttäuſchung; wenn du dich von der Welt abwendeſt um dich Gott zuzuwenden, biſt du nicht der *Wirklichkeit* Gottes, ſondern nur deinem Gott*gedanken* zugewandt; das iſolierte Religiöſe iſt in Wahrheit auch das Religiöſe nicht. Nun aber kommt der dritte Spruch und legt die Verkehrtheit aller iſolierten Eigenſchaften bloß, indem er beachtenswerterweiſe auch an der iſolierten Güte Kritik übt; denn wir ſind nun in der ſechſten Generation, die Aufklärungsbewegung hat inzwiſchen dem öſtlichen Judentum auch eine Form der iſolierten Ethik gebracht, und dazu hat der Urheber des Spruchs, der weiſe Rabbi Bunam, auf ſeinen Auslandreiſen wohl auch andere Formen davon kennen gelernt. Der Spruch lautet: «Wenn jemand bloß gut iſt, iſt er ein Buhler; wenn er bloß fromm iſt, iſt er ein Dieb; wenn er bloß klug iſt, iſt er ein Ungläubiger. Nur wenn in einem alle dieſe Eigenſchaften beiſammen ſind, vermag er Gott in Vollſtändigkeit zu dienen.» Wer ſich in einer unbeſtimmten Liebe ohne Ordnung und Geſtalt an die Menſchen hergibt, ohne von Glauben und Weisheit zugleich, durch Weisheit aus dem Glauben Sinn und Zuſammenhang für ſeine Liebe zu empfangen, der wird ſich leicht, wie ein Buhler, an den und jenen verlieren. Wer ſich auf ein Gefühlsverhältnis zu Gott beſchränken will ohne die lebendige Welt um ſich zu ſehen und ohne das Leben zu erkennen, der beſtiehlt die Menſchen um das was ihnen gebührt, und warum nicht auch um das was ihnen gehört? Und wer nur ſeinen Geiſt übt und auf nichts anderes bedacht iſt, wer mit Gott und Welt nur durch die äußeren Bande der hergebrachten Religion und der hergebrachten Moral verknüpft iſt, aber weder Frömmigkeit noch Güte kennt, der wird bald auch den notdürftigen Halt verlieren, den jene äußeren Bande verleihen. Alles Iſolierte führt irre. Nur die Ganzheit iſt zuverläſſig und führt den Menſchen zum Heil.

Soweit in dieſen Sprüchen eine Wertſkala aufgerichtet wurde, war das Ethiſche obenan: wer nur «gut» iſt, kann eher erwerben was ihm noch fehlt, als wer nur fromm oder gar nur klug iſt. Eine ähnliche Bewertung des Ethiſchen, wenn auch von einer anderen Seite aus, tritt uns entgegen, wo nicht mehr die Eigenſchaften als ſolche, ſondern der Platz von Gottesliebe und der von Nächſtenliebe in der Entwicklung der wahrhaft religiöſen Perſon erörtert wird. Hier wird es völlig deut-

lich, daß die wahre Menſchenliebe in den Augen des Chaſſidismus gar keine abgelöſt-ethiſche Haltung mehr, ſondern eine religiöſe im eigentlichen Sinne iſt, ja daß in der Entwicklung der Perſon das Religiöſe gerade auf ihr am eheſten ſich aufbauen kann. Ein Zaddik fragte einen ſeiner Schüler: «Wenn ein Jude am Morgen vom Lager aufſteht und hat im Augenblick zwiſchen zwei Wegen zu wählen, Gottesliebe und Nächſtenliebe, was geht dem andern voraus?» Der Schüler wußte es nicht. Da erklärte er: «Im Gebetbuch iſt vermerkt: ‚Vor dem Beten ſoll man den Vers ſagen: ‚Liebe deinen Genoſſen dir gleich.' Die wahre Gottesliebe iſt, mit der Menſchenliebe anzufangen. Und wenn dir einer ſagt, er habe Liebe zu Gott und habe keine Liebe zu den Menſchen, wiſſe, er lügt.» Es iſt zu beachten, daß trotz jenes Spruchs, der auch die bloße Güte verdammt, doch nirgends, ſoweit ich ſehe, geſagt wird, es könne niemand Liebe zu den Menſchen ohne Liebe zu Gott empfinden: immer wird jene als die Grundlage angeſehen. Vor einen Enkel des «heiligen Jehudi», einen Zaddik der ſiebenten Generation, brachte ein Händler eine Klage über einen anderen vor, der ein Geſchäft neben dem ſeinen aufgetan habe und ihm ſeinen Erwerb verkürze. «Weshalb», ſagte der Zaddik, «bindeſt du dich ſo an dein Geſchäft, von dem du dich ernährſt? Es kommt doch darauf an zu dem zu beten, der dein Ernährer und Erhalter iſt! Weißt du aber etwa nicht, wo er wohnt, nun denn, es ſteht geſchrieben: ‚Liebe deinen Genoſſen dir gleich, ich bin der Herr.' Liebe ihn nur, deinen Genoſſen, und wolle, daß auch er habe weſſen er bedarf, — dort, in dieſer Liebe wirſt du den Herrn finden.» Während anderswo in der Schrift geboten wird Gott zu lieben, und ſodann den Fremdling, weil Gott ihn liebt, wird hier der umgekehrte Weg gewieſen. Gewiß ſind beide zuſammen die Wahrheit: denn jede der beiden Lieben in ihrer Wahrheit fordert die andere zu ihrer Ergänzung und treibt die andere hervor; aber wichtig iſt, daß im Chaſſidismus es der Weg von der Welt zu Gott iſt, auf den immer wieder als auf den für die perſönliche Entwicklung maßgebenden hingewieſen wird. Einen Schritt weiter zum Verſtändnis dieſer Tatſache führt uns das Wort eines Schülers des Lubliner «Sehers», alſo eines Zaddik der fünften Generation. Es iſt ein naiv anmutender Ausſpruch, aber in ſeiner Naivität birgt ſich eine tiefe Wahrheit. Auch er hebt mit dem Schriftvers an: ‚Liebe deinen Genoſſen dir gleich, ich bin der Herr.' «Denn», fährt er fort, «wie wenn man das Kind erſt die Buchſtaben und die Vokale lehrt und dann, ſie zum Wort zu verbinden, ſo iſt ja jeder in Iſrael ein Buchſtabe der Lehre und ſeine Seele ein Gottesteil von oben, und wer einen aus Iſrael liebt, erlangt einen Gottesteil, und wenn er gewürdigt wird noch einen und noch einen zu lieben, erlangt er mehr, und wenn er der Liebe zu ganz Iſrael gewürdigt wird, erlangt er den Allmächtigen, den Gott der Welt, den Herrn.» Der eigentliche Sinn des Spru-

ches geht an ſeinem Schluſſe auf: nur wer Menſch um Menſch lieben lernt, gelangt in ſeinem Gottesverhältnis zu Gott als Gott der Welt. Wer die Welt nicht liebt, kann in ſeinem Verhältnis zu Gott nur einen gleichſam einſamen Gott oder den Gott ſeiner eigenen Seele meinen; den Gott des Alls, den Gott, der ſeine Welt liebt, lernt er erſt in dem Maße meinen, in dem er ſelber die Welt lieben lernt. So darf man denn als den für die Entwicklung der Perſon entſcheidenden Weg den von der Menſchenliebe zur Gottesliebe anſehn, nicht in dem Sinn, als ob man ihn und nicht den andern zu gehen hätte, vielmehr muß der lebendige Menſch des Glaubens beide zu wiederholten Malen gehen, immer wieder wird ſeine Liebe eng, einmal nach der einen, einmal nach der andern Seite, immer wieder muß ſie ſich weiten und erneuern, — aber das erzieheriſch Entſcheidende iſt der Weg von «unten» nach «oben». Einer kam zu einem Zaddik und fragte: «Ich habe gehört, Ihr gäbet wirkſame Mittel aus. So gebt mir denn ein Mittel um Gottesfurcht zu erlangen.» Der Zaddik antwortete: «Zur Erlangung von Gottesfurcht habe ich kein Mittel, wohl aber zur Erlangung von Gottesliebe.» «Das iſt ja eine noch höhere Stufe», rief jener, «gebt das Mittel nur her!» «Das Mittel», ſagte der Zaddik, «um Liebe zu Gott zu erlangen, iſt Liebe zu Iſrael. Wer in Wahrheit Liebe zu Iſrael hat, kann leicht dazu kommen Gott zu lieben.»

Wie nah hier auch das «Ethiſche» in ſeiner grundlegenden Wichtigkeit für das «Religiöſe» dieſem gekommen iſt, ſo iſt doch noch eine Differenz der Qualitäten und Gebiete geblieben. Auch ſie muß überbrückt werden. Und ſie wird überbrückt.

Ein bedeutender Zaddik der dritten Generation, Rabbi Schmelke, wurde von einem Schüler gefragt: «Wie kann ich das Gebot ‚Liebe deinen Genoſſen dir gleich' erfüllen, wenn mein Genoſſe mir Uebles tut?» Er antwortete: «Zuweilen ſchlägt einer aus Verſehen ſich ſelber. Soll er da einen Stock nehmen und ſich zur Strafe verprügeln? Du biſt doch Eine Seele mit deinem Gefährten, und wenn er dir Uebles tut, weil er das nicht weiß, wirſt du, der es weiß, ihm vergelten und dir ſelber Leid zufügen?» Jener aber fragte weiter: «Und wenn ich einen ſehe, der gegen Gott böſe iſt, — wie kann ich den lieben?» «Die Seele jedes Menſchen», antwortete der Zaddik, «iſt ein Gottesteil von oben. So ſollſt du dich Gottes erbarmen, wenn einer ſeiner heiligen Funken ſich in den ‚Schalen' verfangen hat.» Hier iſt der entſcheidende Schritt getan. Wie der Urquell der Gottheit verbunden iſt mit all ſeinen in die Welt ausgeſtreuten Seelenfunken, ſo iſt, was wir an unſeren Mitmenſchen tun, verbunden mit dem, was wir auf Gott tun. Die «ethiſchen» Handlungen ſind nach Sinn und Weſen ebenſoſehr religiöſe Handlungen wie es die «religiöſen» ſind. Und fragt man nach der Wirkung: «Solange», ſchreibt einer der ernſteſten chaſſidiſchen Denker, «grundloſer Haß beſteht, daß einer den andern nicht freund-

lichen Angeſichts betrachtet, bewirkt es das Verbergen des oberen Angeſichts. Wenn aber Liebe offenen Angeſichts waltet, dann wird ſichs erfüllen, daß die Glorie des Herrn ſich offenbart und alles Fleiſch mitſammen ſie ſehen.» Die Erlöſung hangt an der Einung der Menſchenwelt, denn dieſe Einung iſt die Einung der Gottesſubſtanz, die in die Welt geworfen iſt. Die echte ſittliche Tat wird an Gott getan.

So iſt es denn ſelbſtverſtändlich, daß die «ethiſchen» Handlungen den «religiöſen» gleichgeſtellt werden, wie wenn der «Seher» von Lublin, als er einem armen Wanderer nicht bloß ſelber die Speiſen aufträgt, ſondern darnach auch ſelber die Eßgeräte hinausträgt, auf die Frage, warum er ſich auch damit ſelbſt bemühe, antwortet: «Gehörte doch das Hinaustragen der Geräte aus dem Allerheiligſten zum Dienſt des Hoheprieſters!» Kann man dies immer noch als bloße Parallelisierung und Gleichnisſprache verſtehen, ſo ſpricht ſich die innigſte Einheit beider Gebiete und der beiden gemeinſame religiöſe Charakter in einem faſt derben Scherzwort Rabbi Mordechais von Neſchiz, eines der frühen Zaddikim, aus. Er hatte in ſeiner Jugend Geſchäfte getrieben und pflegte alljährlich von dem Erwerb jeder Handelsreiſe etwas zurückzulegen, um am Ende des Jahres einen ſchönen Ethrog[1]) kaufen zu können. Auf dem Weg in die Stadt, wo er ſich dieſen ausſuchen wollte, begegnete er einem Waſſerfahrer, der weinte und klagte, weil ihm ſein einziges Pferd umgekommen war. Der Rabbi gab ihm das für den heiligen Zweck zuſammengeſparte Geld her, damit er ſich ein anderes Pferd kaufe. Und als man ihn fragte, ob es ihm denn nicht ſchwer geworden ſei, ſolchen Verzicht zu üben: «Was macht es aus!», ſagte er, «allewelt ſpricht den Segen über den Ethrog, und ich ſpreche den Segen über das gekaufte Pferd.»

Ein Gott, der ſo wahrhaft an dem Schickſal ſeiner Schöpfung teilnimmt, daß er ſich um ihretwillen (ſo lehrt die Kabbala) von ſeiner Schechina, ſeiner «einwohnenden Herrlichkeit», trennt und die Wiedervereinigung mit ihr von der Einung der Schöpfung abhängig macht, kann — ſo lehrt der Chaſſidismus — nicht dulden, daß der Menſch in ſeinem Leben und Handeln grundſätzlich zwiſchen Oben und Unten ſcheide.

3.

Es iſt hier noch an einer Anzahl von Sprüchen und Geſchichten (Auswahl einiges beſonders Charakteriſtiſchen aus einem ſehr viel reicheren Material) zu zeigen, wie dieſe Einverleibung des Ethiſchen ins Religiöſe ihren Ausdruck findet in der Uebung der Menſchenliebe im Leben des wahren Chaſſid. Manches darunter klingt an Aelteres an,

---

[1]) Die Citrusfrucht, über der am Laubhüttenfeſt die Segnung des pflanzlichen Wachstums geſprochen wird.

aber es geht hier nicht um das Einzelne, ſondern um die Fülle und Kraft des Ganzen, die ohnegleichen iſt.

Wir gehen von der Anſchauung aus, die wir in jenem Gleichnis des Rabbi Schmelke von dem der ſich ſelber ſchlägt gefunden haben. Es iſt ein Prinzip der Identifizierung, nicht unwert dem indiſchen «Das biſt du» zur Seite geſtellt zu werden. Auf den Baalſchem, den Begründer des Chaſſidismus, ſelber geht ein Spruch zurück, der ſich wieder an das Gebot anſchließt, den Genoſſen «dir gleich» zu lieben: «Denn jedermann in Iſrael hat ſeine Wurzel in der Einheit, und daher darf man ihn nicht ‚mit beiden Händen' wegſtoßen, denn wer ſeinen Gefährten wegſtößt, ſtößt ſich ſelber weg: wer ein Quentchen der Einheit wegſtößt, das iſt als ſtieße er die ganze weg.» Ich ſetze zur Veranſchaulichung ein kräftig volkstümliches Gleichnis daneben. Wieder beklagt ſich bei einem Zaddik — diesmal iſt es ein derber Scherzbold, der auch ſeine heftigen Ermahnungen in Scherze kleidet —, einer, daß ein anderer ihn um ſeinen Erwerb bringe. «Haſt du ſchon», ſagte der Zaddik, «ein Pferd im Bach trinken ſehn? Es ſchlägt mit den Hufen aus. Weshalb wohl? Es ſieht ſein Spiegelbild und meint, das ſei ein anderes Pferd, das ihm ſein Waſſer wegtrinken will. Dir aber kommt es zu es zu wiſſen: das iſt kein andrer als du ſelber, du ſelber ſtehſt dir im Wege!»

Die hochgeſpannte Forderung der Identifizierung verträgt ſich im Chaſſidismus durchaus mit der Einſicht in den beſonderen Charakter des Verhältniſſes jedes Menſchen zu ſich ſelbſt, aber auch die dieſem Verhältnis eigentümliche Problematik wird klar erkannt. Gerade von dieſer Problematik aus werden dem Liebesgebot neue Seiten abgewonnen. Ich führe zwei Sprüche an, die ſcheinbar in einem gewiſſen Gegenſatz zueinander ſtehen, in Wahrheit aber einander ergänzen. Der Baalſchem erklärt das Gebot ſo: «Es liegt dir ob deinen Gefährten zu lieben wie du dich ſelbſt liebſt. Und wer kennt wie du deine vielen Mängel? Wie du dich dennoch zu lieben vermagſt, ſo liebe deinen Genoſſen, ſo viele Mängel du auch an ihm ſiehſt.» Ein Zaddik der fünften Generation aber ſprach von ſich ſelbſt: «Wie kann ich das Liebesgebot erfüllen, da ich doch mich ſelber nicht liebe und mich nicht anzublicken vermag? Eben ſo ſoll ich an meinem Gefährten tun.» Hier ſtehen zwei Menſchen verſchiedener Stufe einander gegenüber. Der eine läßt ſich durch die Kenntnis ſeiner eigenen inneren Gebrechen nicht davon abhalten, ſeiner Perſon die anſcheinend dem Menſchen natürliche liebevolle Aufmerkſamkeit zuzuwenden; dem andern iſt der Anblick der eigenen Seele, wie ſie iſt, ein unüberſteigliches Hindernis ſich ſelber zu lieben; er kann es nur überwinden, indem er ſich reinigt, ſich wandelt, indem er «umkehrt» — übrigens ein für die Verſchmelzung des Ethiſchen und des Religiöſen ſchon in einer frühen Entwicklungsgeſchichte der jüdiſchen Ueberlieferung höchſt weſent-

licher Begriff. Bedeutet das, daß dieſer Menſch das Unvollkommene überhaupt nicht zu lieben vermag und alſo auch ſeine Mitmenſchen nicht, bis auch ſie die Umkehr vollzogen haben? Aber es iſt ja doch offenbar, daß er eben aus Liebe den anderen hilft umzukehren, ſie darin belehrt und berät. Vielmehr iſt die tiefere Bedeutung des Spruchs die, daß der Zaddik, der ſich durch wahre Zuwendung zu Gott dazu bringt, ſich ſelber in Gott, das heißt in der Vollkommenheit, zu lieben, dem Menſchen, der ſich ihm anvertraut, dazu verhelfen kann ſich ſelbſt ebenſo, alſo in Wahrheit zu lieben, ſtatt wie gewohnt in der trügeriſchen Perſpektive der Selbſtſucht.

Schon hier beginnt die Liebe aus dem Bereich des perſönlichen Verhältniſſes zwiſchen Menſch und Menſch in das Verhältnis zur Gemeinſchaft hinüberzutreten. Was der Zaddik an jedem Einzelnen wirkt, wirkt er im Zuſammenhang des Ganzen. «Und dies iſt das Werk des Leuchters», führt ein Meiſter des Leidens und des Gebets in der vierten Generation, der Kosnitzer Maggid, aus den Vorſchriften für die Herſtellung der Geräte fürs heilige Zelt an, «ein Goldgetriebe von ſeiner Lende bis zu ſeiner Blüte». Und er legt aus: «Der Zaddik ſoll ſich an die Geſamtheit Iſraels heften, und auch an die Abtrünnigen, «daß kein Verſtoßner von ihm verſtoßen ſei» — vom Anfang bis zum Ende, bis zum Allerunterſten, alles Ein Getriebe und völlige Einung, und an allen geſchehe die Zurechtmachung, denn alle ſind ſie ein Gottesteil von oben». Jede «Zurechtmachung», die der Zaddik am Einzelnen übt, übt er an der Geſamtheit Iſraels, die, erſt ſie, der wahre Leuchter iſt, der zum Himmel aufſtrahlt und die Erde erhellt.

Von dieſer Konzeption der Geſamtheit aus, die im chaſſidiſchen Schrifttum in unzähligen Lehren, Gleichniſſen und perſönlichen Beiſpielen wiederkehrt, iſt eine eigentümliche Anſchauung zu verſtehen, die in aller Klarheit ſchon in den erſten Generationen auftaucht und ſpäter nicht weiter ausgebaut worden iſt. Es iſt der Gedanke des «Mehr-liebens». Er hat, vom Baalſchem ausgehend, dann bei Rabbi Pinchas von Korez und in ſeiner Schule Fuß gefaßt. Vom Baalſchem wird berichtet, er habe einem Chaſſid, deſſen Sohn unter die Gottesleugner geraten war, geboten ihn mehr als bisher zu lieben, und dieſes Mehr an Liebe habe dann in der Tat den Jüngling zur Gemeinſchaft zurückgebracht. Und auf Rabbi Pinchas geht die Lehre zurück: «Wenn dich einer verachtet und dir Leid zufügt, ſollſt du dich ſtark machen und ihn mehr als zuvor lieben. Durch ſolche Liebe bringſt du ihn zur Umkehr. Darum ſoll man auch die Böſen lieben, nur ihre böſen Taten ſoll man haſſen.» Und Rabbi Pinchas' echteſter Schüler, der Mann, von dem erzählt wird, der Tod ſei über ihn in einer Nacht gekommen, als er dalag und ſich weder entſchließen konnte, gegen einen andern vor Gericht auszuſagen noch auch die Unwahrheit zu ſprechen, und keine andere Löſung ſah als den Tod, Rabbi Rafael, pflegte zu

lehren: «Wenn einer ſieht, daß ſein Gefährte ihn haßt, ſoll er ihn mehr lieben. Und der Sinn davon iſt: die Geſamtheit Iſraels iſt ein Wagen für die Heiligkeit, und iſt Liebe und Einheit zwiſchen ihnen, dann ruht die Schechina und alle Heiligkeit über ihnen, iſt aber, was Gott verhüte, eine Spaltung, dann wird ein Riß und eine offene Stelle und die Heiligkeit fällt in die ‚Schalen' hinab». Wenn alſo an dem einen Ort zu wenig geliebt wird, muß man an einem andern umſomehr lieben, um Ausgleich zu ſchaffen und die Ganzheit des ‚Wagens' wiederherzuſtellen. Die untere Welt trägt das Göttliche nur, wenn ſie als Ganzheit zuſammenhält, und jeder kann an ſeiner Stelle dazu beitragen, daß die Ganzheit ſich erhalte. Und dasſelbe Prinzip des Mehr-liebens wirkt bis in die Intimität des zwiſchenmenſchlichen Lebens hinein. Ein Schüler des Rabbi Pinchas erzählt: «Auf der Reiſe im Sommer rief mich der Rabbi, ich ſolle mich zu ihm in ſeinen Wagen ſetzen. Ich ſagte: ‚Ich fürchte mich, ich könnte es Euch eng machen'. Da ſagte er mir in einer Weiſe beſonderer Zuneigung: ‚Laßt uns einander mehr lieben, dann wird uns weit ſein'.» Das Gefühl des Beengtſeins in der Menſchenwelt hat ſeinen Urſprung in unzulänglicher Liebe.

Worauf es ankommt aber, das iſt keine allgemeine, unperſönliche Liebe; ganz konkret, ganz direkt, ganz effektiv muß ſie ſein. Kein anderes Beiſpiel ſagt wohl ſo deutlich was gemeint iſt wie jene allbekannte Geſchichte, die aus dem Munde eines großen Liebenden und Helfers, Rabbi Moſche Leib von Salow, überliefert iſt. Er ſoll ſelber erzählt haben (ich wähle unter den verſchiedenen umlaufenden Varianten die volkstümlichſte und vollſtändigſte), er ſei unter Bauern in einer Dorfſchänke geſeſſen und habe ihren Geſprächen gelauſcht. Da habe er gehört, wie einer den andern fragte: «Liebſt du mich denn?» Und jener habe geantwortet: «Nun freilich, ich liebe dich ſehr.» Aber der erſte habe ihn traurig angeſehen und ihm ſolche Redeweiſe verwieſen: «Wie kannſt du nur ſagen, du liebteſt mich? Weißt du denn, woran es mir fehlt?» Und da habe der andere geſchwiegen und ſchweigend ſeien ſie einander gegenübergeſeſſen, denn da war nichts mehr zu beſprechen. Wer wahrhaft liebt, weiß aus der Tiefe ſeiner Identität mit dem andern, vom Wurzelgrunde des andern Seins aus weiß er, woran es dem Freunde ermangelt. Dies erſt heißt Liebe.

Und wie gelangt man dazu? Man muß — ſo hat der Baalſchem in einem ſchlecht erhaltenen Gleichnis im Anſchluß an den Vers der Sprüche Salomons «Wie im Waſſer Antlitz an Antlitz, ſo das Herz des Menſchen zum Menſchen» gelehrt — ſich zum Gefährten hin und niederbeugen, wie wenn einer ſeinem Spiegelbild im Waſſer näherkommen will und ſich zu ihm hin und niederbeugt, und auch es kommt ihm entgegen, bis ſein Haupt ans Waſſer rührt und er nichts

mehr ſieht, denn beide ſind das eine geworden, das ſie ſind; ſo kommt das Herz des Menſchen zum Menſchen, und nicht dieſes eine zu dieſem andern allein, ſondern alle zu allen. So habe Moſe, der «Demütige», ſich bis zur «Fläche des Bodens» niedergebeugt und in die Herzen ganz Iſraels ſei Liebe zu einander gezogen. Von einer andern Seite aus, und ebenfalls unter Berufung auf die Demut Moſes, ſtellt es ein früher Zaddik der dritten Generation dar. Jeder Menſch, ſo lehrt er, war Moſe wichtiger als er ſelber. «Und dies war ſein Dienſt, auch Iſrael auf dieſe Stufe zu bringen, daß jeder ſeinen Gefährten liebe, indem er in ſeinen eigenen Augen niederer ſei und jener ihm überlegen... Und dies iſt es, was geſchrieben ſteht: ‚Als Moſe ſeine Hand erhob', das heißt, ſeine Kraft und Stufe, die die Eigenſchaft der wahren Demut war, dann war auch in Iſrael die Eigenſchaft der Demut, und da betrachtete jeder den Vorzug des andern und die eigne Niedrigkeit und liebte den Gefährten in vollkommner Liebe, und dadurch beſiegten ſie Amalek», das iſt, die Gewalt des Uebels.

Und wieder geht das Ethiſche ganz in das Religiöſe ein. Der «heilige Jehudi» und ſeine Freunde liebten es, den Zuſammenhang zweier Juden, die gleich auf gleich beieinander ſtehen und einander in fröhlicher Liebe zutrinken, mit dem Zuſammenhang zweier «Jud»-Buchſtaben zu vergleichen, die die kleinſten Zeichen des Alphabets, ja bloße Pünktchen ſind, ſtellt man ſie aber nebeneinander, dann drücken ſie den Gottesnamen aus; ſtellſt du hingegen zwei ſolche Pünktlein übereinander, dann bedeuten ſie nur eine Unterbrechung. Wo zwei gleich auf gleich beieinander und einander ohne Vorbehalt zugetan ſind, iſt Gott.

Dieſer großen Bedeutung des Gleich-auf-gleich-ſeins gegenüber verblaſſen die Wertunterſchiede zwiſchen den Menſchen. Nicht allein daß in jedem ein Gottesteil von oben iſt, in jedem iſt ein ihm eigentümlicher, nirgendwo ſonſt auffindbarer. «In jedermann» ſagt Rabbi Pinchas, «iſt Koſtbares, das es in keinem anderen gibt.» Die Einzigkeit und Unerſetzlichkeit jeder Menſchenſeele iſt eine Grundlehre des Chaſſidismus.

Gott meint mit ſeiner Schöpfung eine Unendlichkeit von Einzigkeiten, und innerhalb ihrer meint er jeden einzelnen ohne Ausnahme einer Eigenſchaft nach, einer beſonderen Fähigkeit nach, einem Werte nach, den kein andrer beſitzt; jedem kommt in ſeinen Augen ein eigentümlicher Belang zu, in dem kein andrer mit ihm wetteifern kann, und jedem iſt er im Hinblick auf dieſes in ihm verborgene Koſtbare in beſondrer Liebe zugetan. Gewiß, es gibt Große und Kleine, an Lehre Reiche und an Lehre Arme, mit Tugenden Geſchmückte und der Tugend bar Scheinende, Gottergebene und in ſich ſelbſt Verkrochne, aber auch den als töricht und als frevelhaft Verſchrienen verſagt Gott

ſich nicht. Rabbi Pinchas vergleicht dies einem Fürſten, der außer ſeinen herrlichen Paläſten auch allerhand winzige verſteckte Landhäuſer in Wäldern und Dörfern zu eigen hat, die er zuweilen aufſucht um zu jagen oder ſich zu erholen. Und es iſt nicht zu ſagen, die großen Paläſte ſeien zu recht da und die kleinen Landhäuſer ſeien nicht zu recht da, «denn was dieſer Geringe wirkt kann dieſer Wichtige nicht wirken». «So auch der Gerechte. Gewiß, ſeine Tugend und ſein Dienſt ſind unermeßlich groß, und dennoch kann er nicht wirken, was der Böſe wirkt.» So ſoll auch der Menſch, der in Gottes Wegen wandeln will, nicht aus relativen Unterſchieden abſolute machen. Das Wort der Miſchnal[2]) «Verachte keinen Menſchen» erſtreckt der Kosnitzer Maggid, der jenes Gleichnis des Rabbi Pinchas anführt, nicht bloß auf Unwiſſende, ſondern auch auf die Böſen und Gemeinen. Denn, wie die Miſchna ſagt, «es gibt keinen Menſchen, der nicht ſeine Stunde hätte». «Auch der Böſe hat ſeine beſondere Stunde, wo er ſich dem Schöpfer zuwendet», und ſpräche er zu ihm «auch nur ein einziges Wort in Vollkommenheit»; «denn nicht als Chaos hat Er ihn erſchaffen». Wäre nicht auch im Leben des Böſeſten dieſer Augenblick, er wäre gar nicht geſchaffen worden. Und nach dieſem Augenblick, nach dieſem einen heiligen Wort, nach dieſer einen heiligen Handlung ſchaut Gott aus. Wie dürfte der Menſch das vergeſſen! Er darf mit ſeiner Bereitſchaft der Liebe und Hilfe nicht wähleriſch ſein, wo Gott es nicht iſt. Vom Saſower Rabbi wird erzählt, um Mitternacht, als er ins Studium der Lehre verſenkt war, habe ein betrunkener Bauer an ſein Fenſtter geklopft und Einlaß verlangt. Erſt verdroß den Zaddik die Störung, dann aber beſann er ſich: «Wenn Gott ihn in ſeiner Welt verträgt, iſt es doch not, daß er da ſei, da muß doch auch ich ihn in ſeiner Welt vertragen.» Er ließ ihn ein und bereitete ihm ein Lager. Ein andermal warf man ihm vor, daß er einem übel berufenen Mann alles Geld gegeben hätte, das er hatte. «Auch ich bin nicht gut», ſagte er, «und Gott gibt mir was ich brauche.»

Gott verſchwendet ſeine Liebe auch an den Böſeſten, wie dürfte der Menſch die ſeine mit ſtrenger Buchhaltung nach Ehre und Verdienſt verwalten! Einmal waren die polniſchen Rabbiner zuſammengetreten, um über die zu Gericht zu ſitzen, die den jüdiſchen Sitten abſpenſtig geworden ſind. Ehe ſie aber das Urteil der Scheidung zwiſchen ‚Jochabwerfern' und den Getreuen in die Welt ſandten, beſchloſſen ſie, von Rabbi Wolf von Zbarez, auch er einer der großen Liebenden, ſeine Zuſtimmung zu erbitten. «Liebe ich euch denn mehr als ich ſie liebe?», gab er zur Antwort. Die Verhandlung wurde nicht fortgeſetzt.

---

[2]) Der Grundtext des Talmuds, der von deſſen ſpäterem Großteil, der „Gemara", erläutert wird.

«Der vollkommene Zaddik», lehrt der Baalſchem, «in dem ſelber kein Böſes iſt, ſieht an keinem etwas Böſes». So wird von Rabbi Susja, dem großen Ekſtatiker und «Gottesnarren», berichtet, ſogar wenn einer in ſeiner Gegenwart etwas Böſes tat, habe er an ihm nur das Gute geſehen. Nach der Legende hatte er dieſe Stufe erlangt, weil einmal, nachdem er im Beiſein ſeines Lehrers, des «großen Maggids», einen vielfältigen Sünder angefahren hatte, wie er ſich denn nicht ſchäme vor den heiligen Mann zu treten, dieſer ihn geſegnet hatte, hinfort nur das Gute an allen zu erblicken. Nach einer anderen Erzählung verhielt es ſich mit ihm ſo, daß er alle Sünden anderer als ſeine eigenen wahrnahm und ſie ſich ſelber vorhielt.

Für den, der kein vollkommener Zaddik iſt, gibt der Baalſchem die ergänzende Lehre: «Widerfährt es einem, daß er etwas Sündhaftes ſieht oder davon hört, merke er darauf, daß in ihm ſelber ein Quentchen dieſer Sünde iſt, und laſſe es ſich angelegen ſein, ſich ſelber zurechtzumachen ... Dann wird auch der Böſe die Umkehr vollziehen, wenn du ihn mit in die Einheit einbeziehſt, da doch alle Ein Menſch ſind. Und dann wirkſt du dazu, daß es nach dem Spruch ‚und mache das Gute' gehe, denn du machſt aus dem Böſen das Gute.» Jüdiſche Glaubensweisheit begegnet ſich hier, von ganz andrer Seite her, mit uralter chineſiſcher: Wer ſich ſelber mit dem Sinn des Seins in Einklang bringt, bringt die Welt mit ihm in Einklang; aber hier, in dem chaſſidiſchen Spruch, ſteht, was in all den taoiſtiſchen fehlt: Man muß den andern in die Einheit einbeziehen, dann wirkt man auf ihn zum Guten ein.

Hüten muß man ſich vor dieſem ewigen Unterſcheiden zwiſchen ſich und den andern, vor der Hoffart des Unterſcheidens, vor dem Trug des Unterſcheidens, vor dieſer ganzen triumphalen Scheinwelt, die auf der ſelbſtzufriedenen Unterſchiedlichkeit ſteht. Nichts verſtört ſo die Einheit der Gotteswelt, das Vorgefühl der Ewigkeit, wie dieſer ſich breitmachende Unterſchied zwiſchen mir und den andern, als hätte ich wirklich dies und das vor dem und dem voraus. Das äußerſte im Gebiet der Sprache, was im Chaſſidismus gegen dieſe Hochflut des falſchen Unterſcheidens geäußert worden iſt, iſt was Rabbi Rafael im letzten Sommer vor ſeinem Tode ſprach: «Man muß nun alle guten Werke beiſeitelegen, damit keine Herzenstrennung von irgendeinem Juden mehr ſei.»

Es gibt aber noch eine Kategorie von Menſchen, die zu lieben uns beſonders ſchwer fällt; das ſind unſere Feinde. Wie es ſich mit dieſer Liebe verhält, hat ein anderer großer Zaddik, ebenfalls einer der erſten, Rabbi Jechiel Michal, gleicherweiſe vor ſeinem Tode, ausgeſprochen. Er befahl ſeinen Söhnen an, ſie ſollten für die Feinde beten, daß es denen wohlergehe. «Und meint ihr», fügte er hinzu, «das ſei kein Gottesdienſt? Das iſt ein Gottesdienſt größer als alles

Gebet». Hier hat die Einverleibung des Ethiſchen in das Religiöſe ihren Gipfel erreicht.

4.

Der Chaſſidismus iſt eine der großen Glaubensbewegungen, die unmittelbar zeigen, daß die Menſchenſeele als Ganzes, in ſich geeint, in der Kommunikation mit der Ganzheit des Seins leben kann, und zwar nicht bloß einzelne Seelen, ſondern eine zur Gemeinſchaft verbundene Vielheit von Seelen. Die ſcheinbar mit Notwendigkeit voneinander getrennten Bereiche erkennen in den hohen Stunden ſolcher Bewegungen die Unrechtmäßigkeit ihrer gegenſeitigen Abgrenzung und ſchmelzen ineinander. Die klare Flamme der menſchlichen Einheit umfaßt alle Kräfte und ſteigt zur göttlichen Einheit empor.

Die Einung des ethiſchen und des religiöſen Bereichs, wie ſie ſich im Chaſſidismus, wenn auch nur in kurzer Blüte, vorbildlich vollzogen hat, bringt hervor, was wir in unſerer Menſchenwelt Heiligkeit nennen. Wir können Heiligkeit als menſchliche Eigenſchaft kaum anders als durch ſolche Einung kennen. Es iſt wichtig, daß man ſie kennen lerne.

Martin Buber.

Hat das Feldprediger-Amt in der Friedensarmee einen Sinn?[1]

Die folgenden Ausführungen über Wert und Unwert des Feldprediger-Amtes beruhen einerſeits auf grundſätzlichen Erwägungen, anderſeits auf perſönlichen Beobachtungen im Militärdienſt ſeit 1913. Der Schreibende iſt Proteſtant und beurteilt deshalb vor allem die Feldgeiſtlichen ſeiner Konfeſſion. Er iſt auf Grund ſeiner Erfahrungen zu einer durchaus ablehnenden Einſtellung gegenüber beſagter Inſtitution gekommen, iſt aber überzeugt, daß er mit ſeiner Meinungsäußerung unter ſeinen ſoldatiſchen Kameraden nicht allein ſteht. Im

---

[1]) Es handelt ſich bei dieſem Artikel nicht um eine antimilitariſtiſche Attacke, die wir nun nach dem zweiten Weltkrieg eröffnen möchten. Wenn wir auch nicht zu denen gehören, die immer noch an einen Schutz der kleinen Staaten durch Armeen glauben, und wenn wir auch der Meinung, unſere Armee hätte uns gerettet, jederzeit entgegentreten, ſo hätten wir doch keinem freien Volk zumuten wollen, ſich einer Gewaltherrſchaft wehrlos zu fügen. Es iſt zwar unſere heilige Ueberzeugung, daß es noch andere, beſſere, überlegenere und erfolgreichere Mittel zur Verteidigung der Freiheit gibt, und es iſt uns ſelbſtverſtändlich, daß die Menſchheit die barbariſche Stufe militäriſcher Auseinanderſetzungen überwinden muß, wenn ſie nicht dem ſicheren Untergang entgegengehen will. Der Kampf um dieſe Erkenntniſſe muß allerdings gekämpft werden.

Der Verfaſſer packt ein Teilproblem an, eine Inſtitution, von der je und je