Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 2 (1946)
Heft: 6

Artikel: Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte
Autor: Buber, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877597

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: 13.07.2025

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

Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte.

Die Ermittlung des Ortes, den der Chassidismus in der Religionsgeschichte einnimmt, hat nicht zur Aufgabe, seine historischen Zusammenhänge, die Einflüsse, die auf ihn einwirkten, und die Einflüsse, die er ausübte, aufzudecken, sondern darzulegen, welche besondere religiöse Art hier ihre historische Gestalt gefunden hat. Wir sprechen von der historischen Gestalt einer religiösen Art, wenn es nicht um persönliches Denken und persönliches Erlebnis allein geht, sondern um eine Gemeinschaftsbewegung, die in mehreren Generationen erwächst, und um ein Gemeinschaftsleben, das sich in mehreren Generationen ausbildet. Um die besondere religiöse Art zu erfassen, die sich in einer historischen Erscheinung darstellt, müssen wir erforschen, zu welchem historischen Typus diese Erscheinung gehört, aber wir müssen danach auch bis zu den Grenzen der Typologie vordringen und die spezifische Differenz feststellen. Unsere Methode ist somit notwendigerweise eine vergleichende, aber in anderem Sinn als die bekannte der vergleichenden Religionsgeschichte. Zwar können auch wir damit beginnen, nämlich in Texten und in Riten Motive bloßzulegen, die ihnen und den Texten und Riten anderer Religionskreise, sei es geschichtlicher, sei es ethnologisch-folkloristischer, gemeinsam sind. Aber die Heraushebung solcher Motive ist für uns nicht Aufgabe und Ergebnis der Forschung, sondern ihr Ausgangspunkt. Was uns obliegt, ist aufzuzeigen, auf wie verschiedene Weise in der Religionsgeschichte verschiedene Typen das gleiche Motiv behandeln, und darüber hinaus, auf wie verschiedene Weise innerhalb des gleichen Typus verschiedene Erscheinungen das gleiche Motiv behandeln, welche Bedeutung hier und welche da das Motiv angenommen hat. Und auf diesem Weg liegt es uns ob, zu einer deutlichen Determination erstens der Typen und sodann der einzelnen geschichtlichen Erscheinungen zu gelangen. Nicht das Motiv selber ist uns wesentlich, sondern wir wollen wissen, weshalb das Motiv in eine bestimmte Ordnung aufgenommen worden ist und welche Wandlung sich durch diese Aufnahme in ihm vollzogen hat.

Zur kritischen Erläuterung der Aufgabe beginne ich mit einer Erzählung, an der man zwar mit aller Klarheit erweisen kann, wie ein bestimmtes Motiv verschiedenen Religionsbereichen gemeinsam ist, an der wir aber dennoch zugleich erkennen, daß die Konstatierung dieser Gemeinsamkeit allein keinen erheblichen Fortschritt bedeutet.

Von Rabbi Ahron von Karlin, einem Lieblingsschüler des Maggid von Mesritsch [1], der früh gestorben ist, wird erzählt: Ein Mitschüler kam auf dem Heimweg von Mesritsch um Mitternacht nach Karlin, und es verlangte ihn, seinen Freund zu begrüßen. Sogleich ging er zu dessen Haus und pochte an das erleuchtete Fenster. «Wer bist du?» fragte es von innen, und gewiß, daß Rabbi Ahron ihn an der Stimme erkennen würde, antwortete er: «Ich.» Keine Erwiderung kam, und die Tür ging nicht auf, ob er auch wieder und wieder klopfte. Zuletzt rief er: «Ahron, warum öffnest du mir nicht?» Da vernahm er von innen: «Wer ist es, der sich erkühnt, Ich zu sagen, wie es Gott allein zukommt!» Er sprach in seinem Herzen: «So habe ich denn nicht ausgelernt», und kehrte alsbald zum Maggid zurück.

Diese Erzählung kennen wir, und zwar in einer vollständigeren Fassung, aus dem Schrifttum der sufischen Sekte des Islam, nämlich aus dem ersten Teil der mystischen Gleichnissammlung «Mesnewi» des persischen Dichters Dschelal-ed-din Rumi. Hier wird nicht der Name eines der großen Sufis genannt, sondern alles bleibt in der Anonymität. Ein Mann klopft an die Tür seines Freundes. Der fragt: «Wer ist's?» Er antwortet: «Ich.» Der Freund schickt ihn hinweg. Ein volles Jahr brennt in ihm der Gram der Trennung, dann kommt er wieder und klopft von neuem. Auf die Frage des Freundes: «Wer ist's?» erwidert er: «Du.» Und sogleich öffnet sich ihm die Kammer, in der nicht Raum für zwei «Ich», das Gottes (des «Freundes») und das des Menschen, ist.

Zweifellos stammt das Motiv nicht von Rumi. Nach der Ansicht von *Louis Massignon* und *Paul Kraus* ist seine Quelle ein Ausspruch des mystischen Märtyrers al-Halladsch, den Solami anführt. Da verwirft Gott den Getreuen, der antwor-

[1] Ueber diesen vgl. mein Buch «Die chassidischen Bücher» S. 374 ff., 406 ff.

tet: «Ich bin's», aber er nimmt ihn an, da er wiederkehrt und nun die Antwort gibt: «Nein, du bist's, mein Herr!» Und in jenem Augenblick wird sein Verlangen nach Gott zu Gottes Verlangen nach ihm. [2]

Es ist wohl möglich, daß das Vorkommen des Motivs — in fragmentarischer Form — im Chassidismus auf sufischen Einfluß, vielleicht über die Türkei in der sabbatianischen Zeit, zurückzuführen ist. Beweisen läßt es sich meines Wissens nicht. Für uns ist hier die Frage unwichtig. Denn wir haben vor uns keine innere Verbindung zwischen Sufismus und Chassidismus allein, die eine besondere Nähe zwischen ihnen bezeugte. Wir finden Parallelen nicht bloß in der indischen Bhakti-Mystik und in der rheinischen Klostermystik des Mittelalters, sondern auch in einem mystischen System, das zum Unterschied von ihnen allen kein theistisches Gepräge trägt, dem chinesischen Zen-Buddhismus, der uns noch weiter beschäftigen wird. Da wird erzählt, wie ein Mönch von einer anderen buddhistischen Sekte sich auf den Rat eines Zen-Mönchs in dessen Kloster in die innere Betrachtung versenkt. Im Morgengrauen hört er ein Flötenspiel, gerät in Verzükkung, läuft zur Zelle seines Bekannten und klopft an die Tür. Auf die Frage «Wer ist's?» antwortet er: «Ich.» Da fährt ihn jener an: «Warum besäufst du dich und schnaubst die ganze Nacht auf der Gasse?» Tags darauf kommt der Mann zur «rechten Haltung» und spricht sie in diesen Versen aus: «Nun habe auf meinem Kissen ich keinen eitlen Traum mehr, den Flötenspieler lasse ich blasen, welche Weise er will.» In der Symbolsprache des Zen bedeutet dies, daß er das Ich nicht mehr dem Sein gegenüberstellt, sondern die Einheit erfährt.

Wir dürfen das Motiv als ein der Mystik überhaupt gemeinsames ansehen, in dem ihre Tendenz, die Scheidung zwischen Ich und Du aufzuheben, um die Einheit zu erfahren, einen bildhaften Ausdruck gefunden hat. Die Vergleichung hat uns in typologischer Einsicht nicht über den allgemeinen Bereich hinausgeführt.

Wir kommen der Erkenntnis des dem Chassidismus Eigentümlichen weit näher, wenn wir einige seiner Legenden mit

[2] Die von *Nicholson* in seinem Kommentar zum «Mesnewi» herangezogenen Sprüche sind weniger analog.

Legenden des Zen vergleichen, also gerade jener Sekte, oder richtiger einer aus jener Sektengruppe innerhalb des Mahayana, die sich den in ihm aufgekommenen theistischen Elementen völlig fernhielt. Es erweist sich hier, daß es bei einer Vergleichung geschichtlicher Erscheinungen im Gebiet der Mystik nicht immer gut ist, mit einem zentralen religiösen Gehalt zu beginnen; es kann fruchtbarer sein, vom Leben selbst, von der Beziehung zur konkreten Wirklichkeit auszugehen und erst zuletzt nach dem zentralen Gehalt zu fragen, der freilich auch auf den Bereich der Konkretheit einen bestimmenden Einfluß ausübt.

Zen (im Sanskrit Dhyana, d. h. Versenkung, Kontemplation) ist der Name einer der Abarten des späteren Buddhismus, die in China im sechsten, in Japan im zwölften Jahrhundert Fuß gefaßt hat. Ihr wichtigstes Merkmal ist, daß sie alle direkte Aeußerung über transzendente Gegenstände ablehnt. Ueber Buddha selber ist überliefert, er habe sich geweigert, über den Bereich der Transzendenz zu reden, und dies damit begründet, daß solche Rede nicht dazu fromme, den Pfad der Erlösung zu finden. Die Zen-Schule entwickelte daraus die Lehre, daß man das Absolute als solches nicht einmal denken, geschweige denn äußern könne. In einer besonders autoritären Schrift des Mahayana, der Lankavatara Sutra, heißt es: «Begriffe und Urteile hängen aneinander, sie vermögen nicht die höchste Wirklichkeit zu sagen.» Dies entspricht völlig dem Spruch Lao-tses: «Das Tao, das man sagen kann, ist nicht das ewige Tao.» Manchen Formulierungen des Zen ist der Einfluß der taoistischen Lehre anzumerken, die Wahrheit sei oberhalb der Gegensätzlichkeit. Alle begriffliche Aussage unterwirft ihren Gegenstand dem Satz vom Widerspruch, sie bringt ihn auf die Ebene der Dialektik herab, wo es möglich ist, jeder These eine Antithese entgegenzustellen, und die absolute Wahrheit so in eine relative umgewandelt wird. Darum lehnt es die Zen-Schule sogar ab, den Begriffsgegensatz des klassischen Buddhismus, den zwischen Sansara, dem «Strom» des unablässigen Werdens, und Nirvana, dem Versiegen des Stroms, anzuerkennen: in Wahrheit sind beide eins. «Die höchste Wahrheit», heißt es in einem frühen Zen-Text, «ist nicht schwierig, nur daß sie die Wahl verwirft», das heißt:

den rationalen Zwang, entweder a oder non-a als Wahrheit zu erklären und nicht beide zugleich. Es geht daher nicht an, das Absolute von irgend etwas Allgemeinem aus zu erfassen, wohl aber kann es von dem sinnlich Konkreten aus erfaßt werden, von etwas aus, was wir leben. Die Zen-Lehrer berufen sich auf die Erzählung, Buddha habe, als er die vollkommene Lehre predigen wollte, eine Blume in die Höhe gehoben und habe schweigend gelächelt; nur einer in der versammelten Menge, sein Schüler Kashyapa, habe ihn verstanden und ebenfalls gelächelt. Die Zen-Schule führt ihre Tradition auf Kashyapa zurück, der das Geheimnis von Buddha empfangen habe. Demgemäß kann der Sinn dieser Tradition nicht der sein, geistige Inhalte in begrifflicher Rede zu überliefern. Aber auch alle feststehenden Methoden der Kontemplation erscheinen nur als mehr oder minder fragwürdige Hilfsmittel und nicht als der Weg zur Erlangung der Wahrheit; ja einzelne bezeichnen sogar alle Kontemplation als Krankheit. Der Lehrer zeigt dem Schüler, der ihn nach der Transzendenz befragt, zum Beispiel seinen Stab, wie um das Konkrete dem Allgemeinen entgegenzustellen. Oder er hebt den Finger. Oder er bricht in den, in der Geschichte der Schule berühmten, Schrei «Kwats!» aus. Oder, wenn er doch redet, spricht er einen Vers. Und zuweilen verabreicht er sogar dem Schüler eine Ohrfeige, um ihn auf einmal in die Wirklichkeit hinein zu versetzen, wo sich ihm das allem Ja und Nein überlegene Geheimnis offenbaren wird, das sich nicht anders überliefern läßt, als daß es unter dem Einfluß des Lehrers dem Herzen des Schülers entspringt. «Jedermann», heißt es, «soll das Herz des Buddha im eignen Herzen finden.» Nicht dadurch, daß der Mensch von der Wirklichkeit absieht, sondern dadurch allein, daß er sich ihr ergibt, kann er zum Heil gelangen. Dementsprechend sind die Zen-Klöster nicht Stätten der Kontemplation für die Einzelnen, sondern genossenschaftliche Siedlungen von Landarbeitern; die Arbeit ist die Grundlage ihres Lebens. Ueber den Patriarchen, der diese Lebensweise im achten Jahrhundert begründete, wird erzählt, er habe, als ihn die Mönche ersuchten, ihnen die geheime Wahrheit vorzutragen, ihnen befohlen, an die Feldarbeit zu gehen, nach ihrer Rückkehr würde er zu ihnen sprechen. Als sie zurückkamen, ging er ihnen entgegen, brei-

tete die Arme aus und zeigte schweigend auf sie selber. Durch die Tätigkeit des ganzen geist-leiblichen Wesens gelangt man zum intimen Umgang mit der konkreten Wirklichkeit, und im intimen Umgang mit der konkreten Wirklichkeit wird man fähig, die Wahrheit zu erfassen, und hinwieder führt die Erfassung der Wahrheit zur höchsten Konzentration des Tuns. Daher kommt der bestimmende Einfluß, den das Zen auf die Kriegerkaste der Samurai ausgeübt hat. Die Schwertmeister pflegten, ehe sie in die Schlacht zogen, zu den großen Zen-Lehrern zu kommen und bei ihnen die höchste Konzentration zu lernen. Dort erkannten sie, wie einer von ihnen sagt, daß «die am Leben Haftenden tot sind und die den Tod Herausfordernden leben».

Ich will nun einige chassidische Erzählungen mit analogen Erzählungen der Zen-Schule vergleichen.

Von Rabbi Schmelke von Nikolsburg[3] wird erzählt, daß einer seiner Schüler ihm klagte, die «fremden Gedanken» störten ihn im Gebet. Der Zaddik hieß ihn zu einem anderen Schüler, Rabbi Abraham Chajim von Zloczow, ziehen, der damals ein Wirtshauspächter war, und einige Zeit bei ihm zu verbringen. Zwei Wochen lang beobachtete der Schüler die Bräuche des Hausherrn. Er sah jeden Tag, wie er betete und wie er arbeitete, und es fiel ihm nichts Besonderes auf. Nur am Abend, nachdem alle Gäste fort waren, und am frühen Morgen, ehe sie kamen, wußte er nicht, womit sich Rabbi Abraham Chajim befaßte. Schließlich wagte er es, ihn danach zu fragen. Jener sagte ihm, er putze am Abend alle Geräte, und da sich im Laufe der Nacht Staub dransetze, putze er sie am Morgen von neuem, besonders aber wache er darüber, daß sie kein Rost befalle. Als der Schüler zu Rabbi Schmelke zurückkehrte und ihm all dies erzählte, sagte er: «Nun weißt du, was dir zu wissen not tut.»

Im Schrifttum des Zen finden wir das Motiv in einer eingeschränkteren Fassung. Ein Mönch bittet den Oberen seines Klosters, einen der großen Lehrer des neunten Jahrhunderts, ihm das Geheimnis der Lehre zu offenbaren. Der Lehrer fragt: «Hast du schon gefrühstückt?» «Ja», antwortet er. «So

---

[3] Vgl. über ihn «Die chassidischen Bücher» 383 f., 424 ff.

putze denn die Geräte», sagt ihm der Lehrer. Und als er dies hört, erfährt der Schüler die innere Erleuchtung.

In der chassidischen Erzählung wird der sinnbildliche Charakter des Vorgangs betont, wogegen er in der Zen-Erzählung verhohlen bleibt, und in der zugehörigen Literatur wird der Sinn des Ausspruchs erörtert; es steht aber fast außer Zweifel, daß auch hier das Putzen der Geräte Symbol einer geistigen Tätigkeit ist. Wir würden jedoch, trotz der Erklärung, die in der chassidischen Erzählung selbst gegeben wird, irren, wenn wir den Gang der Dinge lediglich symbolisch erfaßten. Es ist auch wirklich gemeint, man solle, was man je und je zu tun habe (wie hier das Putzen der Geräte), mit völliger Konzentration, mit Einsammlung alles Seins tun, mit der ganzen Intention und ohne von irgend etwas abzusehen.

Nach dem Tod des Rabbi Mosche von Kobryn fragte der Rabbi von Kozk einen der Schüler des Verstorbenen, was für seinen Lehrer die Hauptsache gewesen sei. Er antwortete: «Immer das, womit er sich gerade befaßte.» Und der Abt eines Zen-Klosters wird gefragt: «Einer der ersten Patriarchen hat gesagt: ‚Es gibt einen Spruch, der, verstanden, die Verfehlungen zahlloser Weltzeiten auslöscht' — was ist das für ein Spruch?» Er antwortet: «Dicht vor deiner Nase!» Der Schüler fragt wieder: «Was bedeutet das?» «Das ist alles, was ich dir sagen kann», entgegnet der Lehrer.

Die beiden Antworten, die chassidische und die zenische, sind fast wesensidentisch: der Schlüssel zur Wahrheit ist die nächste Tätigkeit, und dieser Schlüssel öffnet das Tor, wenn man das zu Tuende so tut, daß der Sinn der Handlung hier seine Erfüllung findet.

Der Lehrer ist somit der Mensch, der alles, was er tut, zulänglich tut, und der Kern seiner Lehre ist dies, daß er den Schüler an seinem Leben teilnehmen und so das Geheimnis des Tuns erfassen läßt. Rabbi Mendel von Rymanow pflegte zu sagen, er habe von allen Gliedern seines Lehrers, des Rabbi Elimelech [4], Thora gelernt. Das gleiche, nur von der andern Seite her, spricht nun der Zen-Lehrer aus. Als ein Schüler, der ihn bedient, sich bei ihm darüber beschwert, daß er ihn noch nicht in die Weisheit des Geistes eingeführt habe, ant-

[4] Vgl. über ihn «Die chassidischen Bücher» 385, 442 ff.

wortet er: «Vom Tag deines Kommens an habe ich dich stets in der Weisheit des Geistes unterwiesen.» «Wie das, Meister?» fragt der Schüler, und der Lehrer erklärt ihm: «Wenn du mir eine Tasse Tee brachtest, habe ich sie nicht aus deiner Hand genommen? Wenn du dich vor mir verneigtest, habe ich deinen Gruß nicht erwidert?» Der Schüler senkt den Kopf, und nun erläutert ihm der Lehrer weiter: «Willst du sehen, blicke geradeaus in das Ding; versuchst du aber darüber zu grübeln, so hast du das Ziel schon verfehlt.»

Danach ist die Wahrheit in der Welt des Menschen nicht als Inhalt einer Erkenntnis zu finden, sondern allein als menschliches Dasein. Man besinnt sie nicht, man sagt sie nicht aus, man vernimmt sie nicht, sondern man lebt sie, und man empfängt sie als Leben. Das wird im Zen und im Chassidismus beinah in der gleichen Sprache ausgedrückt. Der «Gesang vom Erleben der Wahrheit» eines Zen-Lehrers um das Jahr 700 beginnt mit dem Vers: «Hast du nie einen Menschen gesehen, der die Wahrheit selbst ist?» Eben dasselbe sagt der Chassidismus, wenn er das Wort Davids «Und das ist die Lehre des Menschen» auf den Menschen deutet, der selber eine vollständige Lehre geworden ist. Fast in der gleichen Sprache wird hier und hier die heiligste Lehre abgelehnt, wenn sie sich bei jemand nur als ein Inhalt seines Denkens findet. Nach der chassidischen Anschauung ist es gefährlich, «zu viel Chassiduth zu wissen», weil man dahin kommen kann, mehr zu wissen, als man tut, und einer der Zen-Lehrer wirft seinem Schüler diesen einen Mangel vor, daß er «zu viel Zen habe»; «wenn man über Zen redet», sagt er, «regt sich der Ekel in mir».

Hier und hier ehrt man das Schweigen. Und hier und hier hat man damit nicht im Sinn, sich alles Ausdrucks zu enthalten, sondern nur, auf alle begriffliche Aeußerung dessen zu verzichten, was dem Begriff nicht gegeben ist. Hier und hier wird gesungen, hier und hier bringt man volkstümliche Motive ins Lied und wandelt sie in mystische. Der Zen-Mönch malt auch, und seine Bedeutung in der Entwicklung der ostasiatischen Kunst ist groß. Der Chassid kann nicht malen, aber er tanzt. All dies, Gesang, Malerei und Tanz, meint Aeußerung und wird als Aeußerung erfaßt. Schweigen ist nicht das Letzte.

«Lerne zu schweigen, damit du zu reden wissest», sagt ein Zaddik, und einer der Zen-Lehrer sagt: «Rede ist Schmähung, aber Schweigen ist Betrug. Jenseits von Rede und Schweigen führt ein steiler Weg.» Es ist jedoch noch ein Zug hinzuzufügen, der Zen und Chassidismus gemeinsam und für beide sehr kennzeichnend ist. In verschiedenen Varianten wird hier und hier von profanem Gespräch erzählt, das die Meister des Geheimnisses führen, Gespräch, das den fremden Hörer durch seine anscheinend völlige Oberflächlichkeit enttäuscht, dieweil in Wahrheit Wort um Wort gewichtig und verborgener Intention voll ist.

Sowohl im Zen wie im Chassidismus steht die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler im Mittelpunkt. Wie es gewiß kein anderes Volk mehr gibt, in dem die leibliche Verbundenheit der Generationen eine solche Bedeutung erlangt hat wie in China und Israel, so kenne ich keine andere religiöse Bewegung mehr, die in solchem Maße wie Zen und Chassidismus ihre Anschauung vom Geiste mit dem Begriff der geistigen Fortpflanzung verknüpft hat. In beiden verehrt man paradoxerweise die menschliche Wahrheit nicht in der Gestalt eines Besitzes, sondern in der einer Bewegung, nicht als ein Feuer, das auf dem Herde brennt, sondern, um in der Sprache unserer Zeit zu reden, als den elektrischen Funken, der sich in der Berührung der Ströme entzündet. Hier und hier ist der höchste Gegenstand der Legende das Geschehen zwischen Lehrer und Schüler. Im Zen ist dies sogar beinah der einzige Gegenstand, wogegen im Chassidismus, der sich eben nicht in Brüderschaften Abgesonderter darstellt, die Gemeinde einen großen Raum einnimmt; freilich ist auch sie gewissermaßen aus potentiellen Schülern, aus gelegentlichen Schülern zusammengesetzt, aus Menschen, die fragen, Deutung suchen, lauschen, und die Mal um Mal etwas lernen, das zu lernen sie nicht beabsichtigt hatten.

Doch ist dies auch der Punkt, wo die Wege am anschaulichsten auseinandergehen. Ich will je eine typische Erzählung aus beiden Bewegungen anführen.

Zu einem der Zen-Lehrer des zehnten Jahrhunderts kommt ein Jüngling aus fernem Land. Der Lehrer schließt das Tor vor ihm. Jener klopft und wird nach Person und Begehren

gefragt. «Ich bin befähigt», sagt er, «auf den Grund meines Daseins zu schauen, und ich begehre Unterweisung zu empfangen.» Der Lehrer öffnet das Tor, blickt den Gast an und schließt es erneut vor ihm. Nach einiger Zeit kehrt der Jüngling zurück, und der Vorgang wiederholt sich. Beim drittenmal drängt sich der Ankömmling hinein, der Lehrer packt ihn an der Brust und ruft: «Sprich!» Da jener zögert, fährt er ihn an: «Du Tölpel!» und stößt ihn hinaus. Das Tor dreht sich in der Angel, ein Fuß des Schülers verfängt sich darin und bricht. Er schreit auf, und in ebendem Augenblick erfährt er die innere Erleuchtung. Er hat später eine eigene Schule gegründet.

Auch im Chassidismus hören wir von der «strengen» Methode, nämlich in der Beziehung zum Sünder, der umkehren soll. Aber in der Beziehung des Lehrers zum fragenden Schüler ist sie hier nicht bekannt. Charakteristisch für diese Beziehung ist die folgende Begebenheit. Einer der Schüler des Rabbi Bunam von Pschysha [5], Rabbi Henoch, erzählt, er habe sich ein ganzes Jahr danach gesehnt, in das Haus seines Lehrers zu kommen und sich mit ihm zu unterreden. Jedesmal aber, wenn er ans Haus trat, brachte er den Mut dazu nicht auf. Einmal, als er auf dem Feld umherging und weinte, kam das Verlangen mit besondrer Kraft über ihn und zwang ihn, sogleich zum Rabbi zu laufen. Der fragte ihn: «Warum weinst du?» Henoch antwortete: «Bin ich doch ein Geschöpf in der Welt und bin mit Augen und Herz und allen Gliedern erschaffen, und ich weiß nicht: wozu bin ich erschaffen, und was tauge ich in der Welt?» «Närrchen», sagte Rabbi Bunam, «auch ich gehe so umher. Heut abends wirst du mit mir essen.»

Wir würden irren, meinten wir, der Unterschied sei hier im wesentlichen ein psychologischer, etwa der Unterschied zwischen Hochmut und Demut — obzwar die Demut im Chassidismus als eine der Haupttugenden gilt, wogegen sie im Zen nicht erwähnt wird. Der entscheidende Unterschied ist von anderer Art. Ich will ihn daran erläutern, wie hier und wie hier ein vielverbreitetes Motiv bearbeitet wird, das wir zuerst in einem altägyptischen, sodann von Herodot nach-

[5] Vgl. über ihn «Die chassidischen Bücher» 399 ff., 530 ff.

erzählten Märchen finden und das in vielen Volksliteraturen wiederkehrt. Es ist das Motiv des Meisterdiebs. Von einem Chassid des Maggids von Kosnitz[6] wird erzählt, er sei auf dessen Rat zum Meisterdieb geworden und dennoch ein redlicher Mensch geblieben; die Erzählung meldet seine Listen und seine Erfolge. Aber die chassidische Ueberlieferung geht noch weiter. Aus dem Munde einiger Zaddikim hören wir Scherzworte, in denen sie als Muster für den Dienst Gottes den verwegenen Dieb hinstellen, der in seinen Unternehmungen sein Leben einsetzt und, was ihm einmal nicht gerät, wieder und wieder versucht. Das Geschäft des großen Diebs erscheint hier geradezu als Sinnbild der Konzentration im Dienste Gottes. Beachtenswert ist dabei, daß zuweilen der Dieb und der Säugling zusammengestellt werden: von diesen beiden Wesen, dem unmoralischen und dem amoralischen, ist die höchste Eigenschaft, die der inneren Einheit, zu lernen. Eine völlig verschiedene Symbolik des Diebstreibens findet sich im Zen. Ein Lehrer von Ende des elften Jahrhunderts erzählt in seiner Predigt von einem alten Meisterdieb, der seinen Sohn auf dessen Bitte seine Kunst zu lehren unternimmt. Er geht mit ihm nachts in das Haus eines reichen Mannes, bricht zusammen in das Haus ein und befiehlt ihm, in eine große Truhe zu steigen und die kostbarsten Gegenstände darin zu bergen. Als der Sohn in der Truhe niederkauert, drückt der Vater den Deckel nieder, riegelt ihn zu, verläßt das Zimmer, alarmiert die Hausgenossen und geht davon. Der Sohn muß all seinen Verstand aufbieten, um sich zu retten. Schließlich tritt er ingrimmig vor den Vater. Der hört die ganze Geschichte gelassen an, dann sagt er: «Du hast also nun die Kunst erlernt.» So hält es der Zen-Lehrer mit seinen Schülern. Er erleichtert nichts, er vermittelt nie, er nötigt sie, ihr Leben dranzuwagen und so durch sich selber zu erlangen, was man nur durch sich selber zu erlangen vermag. Wir haben gesehen, wie die Wahrheit sowohl dem Chassidismus wie dem Zen nicht als Inhalt und Besitz, sondern als menschliches Dasein und als Bewegung zwischen den Generationen erscheint; aber diese Bewegung von Dasein zu Dasein bedeutet im Chassidismus Uebergabe, im Zen bedeutet sie Anregung.

[6] Vgl. über ihn «Die chassidischen Bücher» 392 f., 486 ff.

Dieser Unterschied dringt jedoch tief vor, über den Bereich des Erzieherischen, des Verhältnisses zwischen den Generationen hinaus.

In einem dem ersten Patriarchen des Zen, Bodhidharma, zugeschriebenen Buch lesen wir: «Willst du den Buddha suchen, schau in dein eigenes Wesen; denn dieses Wesen ist der Buddha selber.» Die Botschaft, die er brachte, als er um 520 aus dem Westen nach China kam, faßt sich in diesen Versen zusammen: «Besondre Ueberlieferung jenseits der Schriften, kein Haften an Wörtern und Zeichen, gerades Hinzeigen auf die Seele des Menschen, Schauen in das eigne Wesen und Erlangung des Buddhastands.» Der Sinn geht nicht dahin, der Einzelne habe nur ums eigne Heil zu sorgen. In dem vierfachen Gelübde, das dreimal nach jedem Vortrag der Zen-Lehre wiederholt wird, lautet zwar der letzte Vers: «Unzugänglich ist der Pfad des Buddhatums — ich gelobe, ihn zu erreichen», aber der erste Vers besagt: «Zahllos sind die fühlenden Wesen — ich gelobe, sie alle zu retten.» Und diese Rettung bedeutet ja wieder, jedem zu helfen, in sein Wesen zu schauen. Wenn das Lied eines späten Zen-Lehrers, eines Zeitgenossen des Baal-schem-tow [7], mit den Worten endet: «Diese Erde selber ist das reine Land des Lotos, und dieser Leib da ist der Leib des Buddha», so weist zwar der erste der beiden Verse auf die Wichtigkeit des Umgangs mit der konkreten Wirklichkeit der Dinge hin, aber der eigentliche Weg zum Unbedingten wird nur in der Beziehung des Menschen zu sich selbst gesehen. Der historische Buddha, der bekanntlich im Mahayana zu einem Gotteswesen wurde, das zur Erde niedersteigt, wird hier gänzlich zur Seite gerückt durch diese Buddha-Beschaffenheit, die in allen Seelen ruht und die jedermann in seinem Innern zu entdecken und zu verwirklichen vermag. Sogar der Name Buddha ist hier zuweilen verpönt, weil er die Menschen von der persönlichen Aufgabe zum geschichtlichen Gedächtnis ablenkt — im Gegensatz zu andern Mahayana-Sekten, die es für einen Weg zum Heil ansehen, unzählige Male einen der Namen Buddhas zu wiederholen. «Wer den Namen Buddha aussprach», heißt es in einer Zen-Schrift, «soll sich den Mund spülen.» Auf Bildern von Malern

[7] Vgl. über ihn «Die chassidischen Bücher» passim.

der Zen-Schule sehen wir Bodhidharma, wie er die heiligen Schriften zerreißt und von sich schleudert. Ein andrer Patriarch heizt mit dem Holzbild Buddhas seinen Ofen. Es bestehen sogar Bedenken, sich Buddha vorzustellen. Die Buddha-Vorstellung wird als Kette bezeichnet, die geistige Goldschmiede geschmiedet haben. «Wir tragen sie nicht.» Zen ist eine religiöse Erscheinung, die sich von ihren geschichtlichen Voraussetzungen losgemacht hat. Der Buddhismus, ursprünglich eine historisch abgezirkte Religion, die sich im Mahayana sogar zur Offenbarungsreligion wandelte, wird hier zu einer Mystik der menschlichen Person, einer Mystik außerhalb der Geschichte, an kein einmaliges Ereignis mehr gebunden.

Ganz anders verhält es sich mit dem Chassidismus. Wie sehr auch die Emanationslehre der Kabbala die Anschauung von der Beziehung zwischen Gott und *Welt* veränderte, die Anschauung von der Beziehung zwischen Gott und der *Menschenseele* ist im wesentlichen geblieben, wie sie war. Wohl hören wir im Chassidismus immer wieder, Gott sei die Substanz unsres Gebets, aber wir hören nicht, er sei unsre Substanz. Die Gotteskraft bereitet unsre Kehle zu, das lautre Gebet zu sprechen, aber der aussprechende Mund ist nicht göttlich. Der elementare Dialog ist nicht zum Monolog, die Zwiesprache von Gott und Mensch nicht zum Gespräch des Menschen mit seiner Seele geworden, und sie konnte dazu nicht werden, weil hier von urher alle Existenz des Glaubens an der Wesensähnlichkeit des göttlichen Führers und der von ihm geführten Schar hing, einer Wesensähnlichkeit, die sich nicht zur Wesensgleichheit wandeln konnte, ohne an der unbedingten Ueberlegenheit dieser Führung Zweifel zu erregen. Von hier stammen alle Grundsätze: das Ebenbild Gottes, das Gehen in seinen Wegen, die heilige Volksordnung. Zwar gewährt die Mystik hier der Seele des Einzelnen, die sich von der Gesellschaft abscheidet, die Gegenwart Gottes in flammender Intimität zu verspüren, aber auch in der Verzückung bleibt die Situation, wie sie war, auch das Verhältnis der intimsten Gegenseitigkeit bleibt Verhältnis, unerschüttert bleibt die Beziehung zu einem Wesen, das mit unsrer Wesenheit nicht zu identifizieren ist. Auch die Ekstase vermag sich nicht in solchem Maße nach innen zu wenden, daß sie in der Innerlichkeit volle

Befriedigung und Vollendung fände. Mehr noch: die Abgeschiedenheit des Einzelnen von der Gesellschaft kann sich im Bereich der Religion nicht in solchem Maße vollziehen, daß die Mystik sich von der Geschichte befreite. Auch die persönlichste Mystik ruht hier im Schatten der geschichtlichen Offenbarung. Nie ist dieser Gott in den Augen der Seele in solchem Maße zu ihrem Gott, zum Seelengott geworden, daß er aufhörte, der Gott des Sinai zu sein. Und wohl ist der wahre Zaddik eine Thora, aber er ist es gerade, weil *die* Thora sich in ihm verkörpert hat. In jener Deutung des Schriftworts «Und das ist die Lehre des Menschen», die ich erwähnt habe, heißt es: «Wenn der Mensch sich an all seinen Gliedern heiligt und sich, Geist an Geist, an die Thora heftet, wird er selber eine vollkommene Thora.» Auch die persönlichste Lehre entsteht aus der Verbundenheit mit der geschichtlichen Lehre. In Israel ist alle Religion Geschichte, die mystische Religion mit eingeschlossen.

Auch hier sei ein Beispiel angeführt. Im Zen, und noch deutlicher vor ihm im Taoismus, der es, wie gesagt, sehr beeinflußt hat, finden wir zuweilen die Frage, ob wir nicht träumen, daß wir leben. Tschuang-Tse, der große taoistische Dichter und Lehrer, fragt sich selber, nachdem er geträumt hat, er sei ein Schmetterling: «Jetzt weiß ich nicht: war ich eben ein Mensch, der träumt, er sei ein Schmetterling, oder bin ich nun ein Schmetterling, der träumt, er sei ein Mensch?» Eine Antwort wird hier nicht gegeben; im Zen hingegen antwortet man auf solche Fragen mit einer Ohrfeige, die sich etwa durch den Ruf: «Erwache!» übersetzen läßt. Nicht so der Chassidismus. Ein Zaddik wird von seinem Sohn gefragt: «Wenn es Tote gibt, die in der Welt des Wirrsals einhergehn und sich einbilden, sie setzten ihr gewohntes Leben fort, vielleicht weile auch ich in der Welt des Wirrsals?» Der Vater erwidert ihm: «Wenn ein Mensch weiß, daß es eine Welt des Wirrsals gibt, so ist das ihm ein Zeichen, daß er nicht in der Welt des Wirrsals weilt.» Eine noch charakteristischere Antwort jedoch hat ein anderer Zaddik, der einer der unsern benachbarten Generation angehört, einem Schüler auf dessen Frage gegeben, woher wir wüßten, daß wir nicht in der Welt des Wirrsals weilen. Die Antwort lautet: «Wenn ein Mensch im Bethaus aufgerufen

wird, an der Vorlesung der Thora vor der heiligen Lade teilzunehmen, ist ihm das ein Zeichen, daß er nicht in der Welt des Wirrsals weilt.» Die Thora ist das Maß der Wirklichkeit.

Von der Feststellung dieses fundamentalen Unterschieds aus haben wir nun von neuem zu betrachten, was uns am deutlichsten als Zen und Chassidismus gemeinsam erschien, das positive Verhältnis zum Konkreten. Wir haben gesehen, daß in beiden der lernende und werdende Mensch auf die Dinge, auf das sinnliche Sein, auf das Handeln in der Welt hingewiesen wird. Aber der Antrieb dazu ist in beiden von Grund aus verschieden. Im Zen dient der intensive Hinweis auf das Konkrete dazu, den auf die Erkenntnis der Transzendenz gerichteten Geist vom diskursiven Denken abzulenken. Der Hinweis ist, wiewohl gegen die übliche Dialektik gerichtet, selber von dialektischer Art; nicht auf die Dinge selbst kommt es hier an, sondern auf ihre Nichtbegrifflichkeit als Sinnbild des allen Begriffen überlegenen Absoluten. Nicht so im Chassidismus. Hier sind die Dinge selbst Gegenstand der religiösen Befassung, denn sie sind Wohnstätten der «heiligen Funken», die der Mensch erheben soll. Die Dinge sind hier wichtig nicht als Darstellungen der nichtbegrifflichen Wahrheit, sondern als Exile göttlicher Wesenheit. Damit daß der Mensch sich mit ihnen in der rechten Weise befaßt, kommt er in Berührung mit dem Schicksal der göttlichen Wesenheit in der Welt und hilft an der Erlösung. Sein Handeln an den Dingen ist nicht wie das Handeln eines Zen-Mönchs etwas, was das Schauen in die eigene Natur nur begleitet, sondern es ist von selbständigem religiösem Sinn durchdrungen. Der Realismus des Zen ist dialektisch, er meint Aufhebung; der chassidische Realismus ist messianisch, er meint Erfüllung. Wie er in seiner Verbundenheit mit der Offenbarung auf die Vergangenheit achtet, so achtet er in seiner Verbundenheit mit der Erlösung auf die Zukunft — beides im Gegensatz zum Zen, für den nur dem *Augenblick* eine unbedingte Wirklichkeit zukommt, da er die Möglichkeit der inneren Erleuchtung ist, und vor dem Augenblick verschwindet die Dimension der Zeit. Der Chassidismus ist, soweit ich sehe, die einzige Mystik, in der *die Zeit* geheiligt wird.

Unter allen Erscheinungen der Religionsgeschichte ist der

Chassidismus diejenige, in der in voller Klarheit zwei Linien zusammentreffen, von denen man anzunehmen pflegt, es gebe ihrem Wesen nach keine Begegnung zwischen ihnen: die Linie der inneren Erleuchtung und die Linie der Offenbarung, die des Augenblicks jenseits der Zeit und die der Geschichtszeit. Der Chassidismus sprengt den geläufigen Begriff der Mystik. Glaube und Mystik sind nicht zwei Welten, obgleich in ihnen immer wieder die Tendenz, zu zwei selbständigen Welten zu werden, die Oberhand gewinnt. Die Mystik ist der Bereich am Grenzrand des Glaubens, der Bereich, in dem die Seele Atem holt zwischen Wort und Wort.

Jerusalem. *Martin Buber.*

Rezensionen.

Paul Humbert, Problèmes du livre d'Habacuc (Mémoires de l'université de Neuchâtel tome XVIII), Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1944, 303 p., Fr. 12.—.

Dem Buche Habakuk ist in der alttestamentlichen Forschung schon viel Arbeit zugewendet worden. Und doch hat es zu einem consensus der Meinungen über das Textverständnis, die literarische Komposition und vor allem die genaue zeitliche Einordnung und das damit zusammenhängende Gesamtverständnis noch nicht kommen können.

Humbert will in seiner stattlichen Untersuchung keinen neuen Vollkommentar bieten, sondern, wie ihr Titel besagt, einige Hauptfragen herausgreifen und ihrer Lösung näherbringen. Er vermißt in den bisherigen Arbeiten vor allem eine saubere, möglichst objektiv mit dem gegebenen Tatbestand arbeitende Methodik der Untersuchung. Er hofft mit seiner Arbeit diesem Mangel begegnen zu können.

So zeichnet sich denn schon seine Textherstellung, die die Grundlage aller weiteren Untersuchungen ist, durch eine sehr gewissenhafte Auswertung der Versionen und ihrer Textgestalt aus. H. begnügt sich nicht damit, die Uebersetzungen nur soweit beizuziehen, als sie zur Richtigstellung des masoretischen Textes dienen können, er müht sich darüber hinaus auch an Stellen, die einen zuverlässigen MT bieten, die Entstehung von Abweichungen in den Versionstexten zu erklä-