DAS KULTURHISTORISCHE BILD DES CHASSIDISMUS

VON

LAZAR GULKOWITSCH

TARTU 1938

K. Mattiesens Buchdr. Ant.-Ges., Tartu, 1938.

FRANZ BOAS

IN DANKBARER VEREHRUNG ZUGEEIGNET

I. Das kulturelle Problem des Chassidismus.

Wenn der Chassidismus unter einem kulturhistorischen Gesichtspunkte betrachtet werden soll, so setzen wir voraus, daß der Chassidismus den Prototyp des Phänomens, das wir mit dem Namen Kultur zu bezeichnen pflegen, aufzuzeigen vermag. Was aber ist die Kultur, in deren Geschichte der Chassidismus eine Phase darstellt? Der Begriff der Kultur wurde vor allem von einer romantisch eingestellten Philosophie aus dem Begriff der Natur zu entwickeln versucht. So wurde die Kultur aufgefaßt als die letzte Blüte der sich entfaltenden Natur, oder sie wurde dargestellt als Feind und Überwinder der Natur. Wenn wir das Verhältnis zwischen Natur und Kultur von der Natur aus betrachten, zeigt sich uns das eindeutige Bild einer vollkommenen Indifferenz. Natur fördert oder zerstört Kultur niemals systematisch. Zerstörende Naturereignisse treffen rein zufällig die Stätten der Kultur, die schöpferischen Kräfte der Natur gehen rein zufällig zuweilen einen Weg, der die Kultur ihrem Ziele ein Stück näher bringt. Diese Indifferenz des einen Faktors macht die Ableitung des Begriffes Kultur aus der Beziehung zwischen Kultur und Natur schon im Ansatz unfruchtbar. Der Begriff der Kultur läßt sich nur herleiten aus dem Begriffe des Geistes, mag hier nun stärkerer Nachdruck auf die metaphysische Komponente gelegt werden (E. v. Hartmann, Eucken), oder mag stärker das Moment des Wertes betont werden (Windelband, Logos I (1910/11), S. 186 ff.). Die Kultur ist schöpferisches Erzeugnis des Geistes, Gestaltung eines Ungestalteten. Diese ungestaltete Materie kann man mit Natur bezeichnen. Sie ist wie jede Materie teils adäquat, teils spröde, aber doch gestaltbar, teils entzieht sie sich jeder Gestaltung.

Das Ergebnis der Gestaltung, eben die Kultur, weist in seiner Struktur eine Hierarchie der Formen auf. Die Betrachtung der Kultur auf ihre Struktur hin hat sich bisher auf diejenigen Formen beschränkt, die Gegenstand der Soziologie sind, d. h. sie hat diejenigen Formen untersucht, die den äußersten Rahmen

darstellen, die am weitesten von der gestaltenden Kraft entfernt sind. Diejenigen Formen, die der gestaltenden Kraft am nächsten stehen, die sich direkt aus ihr herausgestalten, sind die Begriffe und ihre Formen, die Sprache. Sowohl eine Untersuchung dessen, was Kultur im Prinzip ist, als auch die Untersuchung eines einzelnen kulturellen Phänomens kann darum nicht verzichten auf eine Untersuchung der sprachlichen Komponente, da in der Sprache — metaphysisch, nicht historisch betrachtet — der Ausgangspunkt aller kulturellen Gestaltung liegt. Die Begriffe, die sich in der Sprache manifestieren, machen das Wesen der Kultur und das Wesen einer Kultur aus. Die soziologischen Formen sind nur Folgeerscheinungen, und zwar notwendige Folgeerscheinungen der inneren geistigen Struktur, die in der Sprache ihren Ausdruck findet und der wir nur in der Sprache näherkommen. So ist die Begriffswelt des Chassidismus realiter Ursache und Ausgangspunkt seiner soziologischen Formen, und ihre Erkenntnis ist die einzige Möglichkeit, das Wesen der soziologischen Formen zu erklären, in denen der Chassidismus Geschichte wurde. Der Bestand einer Kultur an Begriffen und die Geschichte dieser Begriffe machen Wesen und Geschichte der betreffenden Kultur aus. So ist die Geschichte einer Kultur immer Geistesgeschichte, und zwar die Geschichte eines spezifischen Geistes. Wenn wir den Chassidismus als kulturelles Problem untersuchen wollen, so können und müssen wir zwar von der soziologischen Gestalt des Chassidismus ausgehen und zu ihr zurückkehren, aber diese soziologische Gestalt erschließt sich unserem Verständnis nur dann, wenn wir sie aus der Begriffswelt verstehen, die ihr Wesen ausmacht, und nur so erschließt sich uns das Wesen des Chassidismus als Prototyp dessen, was wir Kultur nennen.

Rudolf Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, S. 166 f., betrachtet als ideale Kultur die harmonische Kultur ohne jede Einseitigkeit. Eine solche Kultur ist das Ziel der kulturellen Entwicklung, und dieses Ziel wird nach Eisler dadurch erreicht, daß die Kultur jede Einseitigkeit von sich aus wieder reguliert. Eine solche harmonische Kultur mag als Idealbegriff der Kultur gelten. Die historisch vorhandenen Kulturen gestalten sich nach einem anderen Prinzip: Jede Kultur enthält ein prävalierendes Moment, das ihren Typus bestimmt. So gibt es Kulturen von religiösem, von wirtschaftlichem, von künstle-

rischem, von rechtlich-politischem Typus. Das prävalierende Moment wirkt sich erstens darin aus, daß das für die betreffende Kultur typische Lebensgebiet in besonders reicher, vielseitiger und intensiver Weise ausgestaltet wird. Zweitens zeigt sich das vorherrschende Moment darin, daß alle anderen Lebensgebiete von dieser Seite her aufgefaßt werden. Eine wissenschaftlich eingestellte Kultur wird Religion, Kunst, Politik, Recht, Wirtschaft, Strategie von der wissenschaftlichen Seite her anfassen. Entsprechend gestaltet eine religiöse Kultur alles unter religiösem Gesichtspunkte. Gelegentlich tritt eine Verfälschung des kulturellen Typus auf, indem das Ideal anderer Kulturen nachzuahmen versucht wird. Wenn eine Kultur von politischem Typus Auffälliges in der Geschichte erreicht, so kann dieser Typus zum Idealtypus einer ganzen Epoche werden; entsprechend verführen wirtschaftliche Erfolge einer Kultur zu einer allgemeinen Überschätzung der Wirtschaft und ihrer Bedeutung auch in Kulturen, die dazu nicht angelegt sind.

Das Judentum ist eine ausgesprochen religiös gerichtete Kultur. Es kann und darf, ohne sich selbst zu verlieren, nur unter religiöser Zielsetzung geschichtlich wirksam sein. Jede andere Zielsetzung führt aus dem Judentum heraus, führt zur kulturellen Heimatlosigkeit und damit zum Ende jeder Kultur. Politik um der Politik willen, um einer Zeitmode willen muß das echt Jüdische zerstören. Es ist die Stärke des Chassidismus, daß er das Gebiet der Religion nicht verließ. Seine Dynastien sind Dynastien geistlicher Autoritäten, nicht weltlicher Machthaber. Seine Zielsetzung war ein geistiges Israel. Ein historisch irdisches Israel kam für den Chassidismus nur als Mittel zur Verwirklichung dieses geistigen Israels überhaupt in Frage. Mit diesem geistigen Israel stand und fiel für den Chassidismus das Judentum.

Die historische Aufgabe des Chassidismus innerhalb der Entwicklung der jüdischen Kultur war, die Einheit von Gott und Welt in Lehre und Leben zu gestalten[1]), eine Aufgabe, die in monotheistischen Religionen von zentraler Bedeutung ist, da der Monotheismus immer Gefahr läuft, entweder in Pantheismus oder in Dualismus aufzugehen. Eine solche historische Auf-

[1]) Vgl. Lazar Gulkowitsch, Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals (Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis 6 = Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis B XLII. 1), 1937, S. 10.

gabe ist jeder Bewegung gestellt, sie ist das Ziel der Bewegung, der Wert, der in überwiegender, vielleicht sogar einseitiger Weise angestrebt wird. Dennoch ist dieser Wert nicht die causa prima und nicht das Agens der Bewegung. Causa prima und Agens jeder Bewegung ist ein Wille zur Kultur, zur „Erhöhung des Typus Mensch“ [1]). Diesen Willen können wir nur konstatieren, aber nicht in seinen Ursachen erklären. Auf die einzelnen Kulturen, in denen sich die Kultur realiter auslebt, angewandt, bedeutet dieser Wille zur Kultur den Willen zur Explikation aller in einer Kultur gegebenen Begriffe. Im Grunde bleibt es ungeklärt, warum die Begriffe expliziert werden, warum also die einzelnen Kulturen eine Geschichte haben. Wir können nur konstatieren, daß eine solche Geschichte besteht, welches ihre Ergebnisse sind und nach welchem Gesetze die Entwicklung erfolgt. Aus welcher Ursache heraus die Bewegung des Ba'al Šēm ṭōḇ entstand, entzieht sich letzten Endes unserer Erkenntnis. Wir können nur feststellen, was sie bewirkte und wie sie es bewirkte.

Eine Betrachtung des Chassidismus unter dem Gesichtspunkte kulturhistorischer Problemstellungen enthält die Aufgabe, das Phänomen des Chassidismus erstens in seiner Besonderheit, zweitens auf Grund seiner Verflechtung in den Verlauf der jüdischen Geistesgeschichte und drittens in seinen Beziehungen zur Geistesgeschichte überhaupt zu erfassen. Wir haben mit dieser Formulierung der Aufgabe zugleich ihre Voraussetzung konstatiert. Wir setzen voraus, daß es erstens eine jüdische Geistesgeschichte gibt, d. h. daß ein genuin jüdischer Komplex von Werten und Begriffen innerhalb einer kontinuierlichen Entwicklung zur Explikation gelangt ist, daß zweitens dieser Komplex, im Prinzip eigenständig, dennoch als Phänomen an sich den Gesetzen der allgemeinen Geistesgeschichte folgt und auch historisch betrachtet in beständiger lebendiger Wechselwirkung mit anderen Phänomenen der Geistesgeschichte steht, und daß drittens der Chassidismus eine der Formen darstellt, in denen sich diese genuin jüdischen Begriffe und Worte realisieren. Der Chassidismus ist auf dem Boden des Judentums entstanden und hat diesen niemals verlassen: so können wir,

[1]) Vgl. Rudolf Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geistenslebens, S. 165.

vom Chassidismus ausgehend, mit einiger Sicherheit feststellen, was die genuin jüdischen Werte und Begriffe sind und worin die speziellen Nuancierungen bestehen, die den Begriffen und Worten gerade ihren jüdischen Charakter verleihen. Prinzipiell betrachtet kann uns jede Bewegung, für die dieselben Voraussetzungen: Entstehung, Auswirkung und Absterben innerhalb der jüdischen Geistesgeschichte selbst zutreffen, denselben Dienst leisten. Eine Betrachtung des Chassidismus unter diesem Gesichtspunkte verspricht aber ein besonders greifbares und verständliches Ergebnis, da der Chassidismus die letzte abgeschlossene Bewegung innerhalb der jüdischen Geschichte darstellt. Er steht uns zeitlich noch nahe genug, um uns in seiner spezifischen Eigenart noch verständlich zu sein, und bietet doch durch seine Abgeschlossenheit die Möglichkeit, als Ganzes erfaßt zu werden, während moderne, noch nicht abgeschlossene Bewegungen keine Gewähr dafür bieten, ob sie nicht noch einen überraschend anderen Verlauf nehmen werden, als wir heute von ihnen erwarten können, und so den Beweis liefern werden, daß sie in ihrer Gesamtheit ganz anders beschaffen sind, als wir auf Grund ihrer bisherigen Entwicklung annehmen müssen.

Die Loslösung des Judentums von seinem Staatswesen, die dennoch keine Auflösung des jüdischen Volkes bedeutete, schuf eine so spezifische historische Situation, daß hier eine Kultur von besonderer Prägung entstehen mußte. Wenn auch alle Kulturen selbständig sind und ihren eigenen Gehalt an Begriffen haben, so daß keine mit der anderen vergleichbar ist, so hat doch das Judentum eine über die übliche Verschiedenheit der Kulturen hinausgehende Eigenart. Die Loslösung aus dem Staatswesen, die eine freiere Stellung zur Geschichte bedingte, führte zu einer Auflockerung und Objektivierung der Begriffe im Judentum. Die Ideen konnten freier und reiner ausgestaltet werden, weil sie keine Bindung an konkrete historische Situationen relativierte. Die Begriffe treten im Judentum in Formen auf, die sich schärfer abgrenzen lassen, als anderswo. Nicht nur die politischen Begriffe des Volkes, des Staates haben im Judentum durch dessen eigentümliche historische Situation eine besondere Nuance erfahren, sondern alle Begriffe im Judentum verraten diese Unabhängigkeit von einmaligen historischen Bindungen. Solange in der vorexilischen Zeit ein eigenes

jüdisches Staatswesen bestand, war auch im Judentum die Bindung der Begriffe an eine relative historische Situation stärker. Es besteht also ein Gegensatz zwischen dem Denken des vorexilischen Judentums und der Diaspora. Aber nur weil die relative Unabhängigkeit des Denkens im jüdischen Denken von vornherein vorhanden war, wurde es möglich, die Loslösung vom Staate ohne Verlust der nationalen Kultur zu überwinden. Wenn wir das Spezifische am Judentum in der stärkeren Objektivierung der Begriffe sehen, dann repräsentiert sich uns der Chassidismus als eine besonders konzentrierte Erscheinungsform des Judentums. Denn hier tritt die reine Darstellung der Begriffe besonders hervor. Der Chassidismus vermag in erhöhtem Maße die Geschichte metaphysisch zu deuten, weil er eine jüdische Bewegung ist und weil im Judentum mit besonderer Intensität erlebt wurde, daß die Geschichte sich nicht nur in ihren zeitlichen Formen vollzieht, sondern stets eine metaphysische Komponente hat. Daß es dem Judentum gelang, diese Komponente rein auszugestalten, rettete seinen Bestand und gab seinem Denken das besondere, auf Abstrahierung, auf reine Darstellung der Begriffe gerichtete Denken. Die reine Darstellung seiner Begriffe ist nicht etwa nur ein Merkmal und Kennzeichen des echten Judentums, sondern ein konstituierendes Moment. Wenn diese Freiheit von relativen Bindungen, die Tendenz auf das Absolute, das Verständnis historischer Phänomene von ihrem metaphysischen Sinn her, aufgegeben werden zugunsten einer Angleichung an das Denken und damit zugleich an das historische Wirken anderer Völker, so wird damit zwar wahrscheinlich eine „Gleichberechtigung" des Judentums unter den Völkern erreicht, aber das Judentum verliert seinen spezifischen Gehalt, es wird wieder abhängig von historischen Zufälligkeiten, aus denen es sich durch die Tat, die die Legende unter dem Namen der Synode von Jabnē zusammenfaßt, herausgelöst hatte [1]).

Der Chassidismus entstand in einer Welt, die seit Jahr-

[1]) Die Identität der Begriffsgestaltung mit der Sprachform bedingt unter diesem Gesichtspunkte, daß einer solchen Tendenz der Begriffsbildung zur Objektivierung auch die Entwicklung der Sprache entspricht, d. h. also, daß das Hebräische allmählich im Vergleich zu anderen Sprachen eine stärkere Fähigkeit erworben hat, objektive Begriffe darzustellen. Ferner müßte die Sprache des Chassidismus, wenn dieser eine besonders reine Form des Judentums ist, sich als eine Sprache von besonders lapidarem objektiven Charakter erweisen.

hunderten eine eigene historische Entwicklung — geschieden von der umgebenden Kultur — genommen hatte. Die Ghettoatmosphäre bestimmt seinen Charakter in weitgehendem Maße. Die Gedankenwelt des Chassidismus ist nicht ohne weiteres in Parallele zu stellen mit den geistigen Strömungen seiner Zeit im westlichen Europa. Es muß vielmehr versucht werden, den Chassidismus aus sich heraus zu verstehen.

Daß eine solche Abgeschlossenheit zu einer Verengung der Begriffswelt führt, steht außer Zweifel. Dagegen bleibt es problematisch, ob diese Verengung zu einer Vertiefung des Gedankengutes oder zu seiner Erstarrung, Banalisierung und zum Aufgehen im Kleinkram geführt hat. Wohin das ständige Kreisen um einen Mittelpunkt, das Fehlen jeder Anregung von außen her führen kann, zeigt der Pilpulismus. Im Chassidismus dagegen brechen zweifellos neue Quellen auf. Dieses Neue ist lebendig, großzügig und originell. Es erhebt sich nun die Frage, ob es der Macht des Ghettos gelang, diese neue Welt in seine engen Grenzen einzufangen oder ob die Welt des Chassidismus stärker war als diese einengenden Tendenzen. Daß überhaupt eine so lebendige Bewegung wie die chassidische entstehen konnte, beweist die Überlegenheit geistiger Faktoren über die äußeren Umstände der historischen Situation. Diese gewannen erst Gewalt über die geistige Bewegung, als der Geist des Chassidismus im Erlahmen begriffen war, als seine historische Sendung zu Ende ging. Es bedürfte einmal eingehender Studien, um nachzuweisen, welchen Einfluß das Ghetto auf den Niedergang des Chassidismus gehabt hat. Die feste Umgrenzung des Chassidismus durch das Ghetto hat aber auch eine positive Seite: der Chassidismus blieb rein und unverfälscht jüdisch. Es fehlten ihm zwar Anregungen von außen her, er mußte zwar abseits vom Strom der abendländischen Kulturentwicklung seinen Weg gehen, aber er war auch in der Lage, ohne Hemmungen von außen her sein eigenstes Gedankengut zu entwickeln.

Auch auf die innere Struktur des Chassidismus konnte das Ghetto nicht ohne Einfluß bleiben: die Zersplitterung seiner Organisation, das äußere Abbild der Tatsache, daß der Chassidismus innerlich in die verschiedensten Unterströmungen geteilt war, ist hier begründet. So konnte es zu keinem einheitlichen Lehrsystem, zu keinem allgemein anerkannten Kanon kommen. Wenn der Chassidismus sich dennoch als eine Be-

wegung von typischer Eigenart repräsentiert, wenn seine Ideenwelt in den entscheidenden Grundzügen dennoch eine Einheit darstellt, so beweist dies die Macht seiner Idee, seine Überlegenheit über die Zufälligkeit der äußeren historischen Situation.

Jede neue Bewegung fängt gleichsam von vorne an. „Zurück zur Natur" ist ihre Losung, eine Losung von symbolhafter Bedeutung. In der Tat wird der neue Standpunkt ganz außerhalb der Geschichte gewählt. Insofern gibt es keine Heredität und keine Kontinuität der Kulturwerte. Aber dieser Standpunkt außerhalb der Geschichte ist nur ein Ansatz, ein Anfang. Von diesem Standpunkte aus erfolgt die Auseinandersetzung mit den bereits explizierten Begriffen der betreffenden Kultur. Damit ist eine gegenseitige Durchdringung in die Wege geleitet, die nicht etwa einen Rückzug des neuen Gedankens vor der Tradition bedeutet, sondern diese Durchdringung ist in der Art des Ansatzes von vorneherein gegeben, denn dieser Ansatz wurde vom Wesen der betreffenden Kultur her bestimmt. Jeder Ansatz ist an sich neu, sein Ergebnis aber stellt in der Tat eine Kontinuität in der Entwicklung einer Kultur dar. Die Heredität ist in der Kultur wie in der Natur keine mechanische Fortwirkung in gerader Linie, sondern stets ein Zusammenwirken aus einem absolut neuen und einem traditionellen Momente[1]).

Dieser immer neue Ansatz ist gerade das entscheidende Moment in der Geschichte. Nach Rickert unterscheiden wir die Kulturwissenschaften dadurch von den Naturwissenschaften, daß wir als ihr Ziel die Erkenntnis des Spezifischen ansehen, während die Naturwissenschaften generalisierend verfahren und das mit Notwendigkeit immer Gleiche als den Gegenstand ihrer Forschung betrachten. Es steht hier nicht zur Diskussion, wieweit das Gesetz für die modernen Naturwissenschaften tatsächlich alleiniges Forschungsziel ist. Dagegen ist es für unsere Fragestellung von Wichtigkeit, daß wir das immer neue Moment als Gegenstand der historischen Forschung erkennen, d. h. daß wir unsere Methode fähig machen, das Neue und Eigenständige aller kulturellen Erscheinungen zu erfassen und darzustellen.

[1]) Der von C. Lloyd Morgan eingeführte Begriff der emergence trifft hier den Kern der Dinge besser als der Begriff der kulturellen Heredität, wie ihn Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens (Philosophisch-soziologische Bücherei, Band VI), Leipzig 1908, S. 169, gebraucht.

Der Chassidismus hat eine idealistische Geschichtsauffassung, und zwar eine echt idealistische. Die Geschichte wird nach der chassidischen Lehre von einer Idee her bestimmt, von der Idee einer zu Gott hin geschaffenen Welt. Das Ziel der Welt ist eine Welt, die ganz in Gott aufgeht. Diese idealistische Geschichtsauffassung ist also kein idealistisch aufgemachter utilitaristischer Materialismus. Der Gedanke des Fortschritts ist ausgeschaltet. Es kommt nicht darauf an, materielle und geistige Kulturgüter zu größtmöglicher Höhe zu entwickeln, damit sie dem Wohle der Menschheit dienen. Es kommt vielmehr darauf an, die Welt Gott näherzuführen. Soweit die Kultur dazu dient, aus der dumpfen Triebhaftigkeit zum Bewußtsein des geistigen Zieles der Welt zu führen, ist sie nicht nur berechtigt, sondern sogar geboten und Gott wohlgefällig. Aber einen Selbstzweck hat die Kultur nicht. Der Chassidismus verwirft nicht nur den materiellen Utilitarismus, sondern auch den weit raffinierteren und darum gefährlichen geistigen Utilitarismus. Nicht die Kultur und ihre möglichst hohe Entwicklung ist der Zweck der Welt, sondern die gottgegebene Idee der Welt ist das Ziel der Geschichte. Die chassidische Stellung zur Kultur demonstriert nur, was überhaupt das Wesen des Chassidismus — wenigstens so wie er gedacht war — ausmacht: der Chassidismus hat eine wirklich idealistische Metaphysik hervorgebracht. Eine solche ist nur möglich auf dem Boden der Religion. Nur die absolute transzendente Zielsetzung der Religion vermag eine idealistische Metaphysik davor zu bewahren, doch nur eine besonders raffinierte Form eines weltimmanenten Utilitarismus zu sein.

Die bewußte oder unbewußte Kampfhaltung gegen die materialistische Geschichtsauffassung hat dazu geführt, daß die idealistische Geschichtsauffassung allmählich geradezu zum guten Ton in der Philosophie und in der Geschichtsauffassung gehört. Diese Geschichtsauffassung teilt aber mit der materialistischen einen Faktor in ihren Voraussetzungen. Die materialistische Geschichtsauffassung ist im Prinzip optimistisch, und sie darf das begründeterweise sein. Wenn nämlich die materielle Kultur als Grundlage jeder Entwicklung im Sinne eines Fortschritts angesehen wird, so spricht schon der Augenschein dafür, daß ein solcher Fortschritt wirklich stattfinden kann. Denn die materielle Kultur befindet sich —

wenigstens soweit wir die Entwicklung überschauen können — auf dem Wege zu immer größerer Vollendung. Es müßte freilich auch hier die Frage wenigstens gestellt werden, ob es sich hier nicht um eine Selbstauflösung und Selbstzerstörung der materiellen Kultur handelt. Wenn aber eine Geschichtsauffassung im Prinzip idealistisch eingestellt ist, wenn sie also das geistige Moment als entscheidenden Faktor für den Gang der Geschichte ansieht, so wird aus dieser naiven, aber immerhin beweisbaren Voraussetzung eine eingeschlichene Prämisse. Für eine idealistische Geschichtsauffassung ist der Fortschritt eine höchst problematische Größe, ist die Frage durchaus akut, ob es in der Welt auf dem Gebiete des Geistes (und dieser allein entscheidet) überhaupt eine Entwicklung von einem geringeren zu einem größeren Grade der Vollendung gibt. Gerade idealistische Geschichtsauffassungen müssen mit dem Momente rechnen, daß die Geschichte nur ein Spiel des Geistes ist, der durch dieses Spiel in seiner Tiefe unberührt und in seinem Werte unangetastet bleibt. Dies ist eine Auffassung, auf die im Grunde auch Hegel hinstrebt. Eisler[1]) nimmt sie nicht ganz zu Recht als Beleg für den nicht ausdrücklich dargelegten, aber überall vorausgesetzten Optimismus seiner Geschichtsauffassung in Anspruch.

Es gibt aber auch idealistische Geschichtsauffassungen von ausgesprochen pessimistischem Typus. Sie begegnen uns vor allem auf dem Gebiete der Religion und tragen dort den Namen Eschatologie[2]). Nach solchen Auffassungen ist die Geschichte von Grund aus sündhaft, von Gott abgewandt, zum Untergang bestimmt und dem Untergang zueilend. Das Ende der Geschichte wird ein Sieg des Geistes sein, aber dies ist ein Sieg über die Geschichte, nicht mit Hilfe der Geschichte. Der Geist allein entscheidet. Aber er entscheidet gegen die Welt. Diese Form eines ausgesprochen pessimistischen Idealismus haben die Religionen in gut durchgebildeter, durchdachter und ungemein wirkungsvoller Weise ausgestaltet. So hat der Pessimismus von vornherein

[1]) Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, S. 253 f.

[2]) In neuester Zeit finden wir in den Gedankenführungen des Nikolai Berdjajew auch ein Beispiel dafür, daß eine idealistische bewußt optimistische Geschichtsauffassung auf religiöser Basis nicht nur im Bereiche mystisch religiösen Denkens, sondern auch auf dem Gebiete der Religionsphilosophie angestrebt werden kann.

den Stempel des tieferen und ethischer durchdachten Systems erhalten. Dies ist aber nicht sachlich notwendig, sondern nur Folge einer historischen Gegebenheit. Der Chassidismus stellt den Versuch dar, einen optimistischen Idealismus der Geschichtsauffassung auf Grund einer religiösen Metaphysik zu erweisen. Die Geschichte ist nach Ansicht des Chassidismus durchaus vom Geiste her bestimmt. Sie ist nicht antigeistig, sondern ihr ganzes Wesen ist darauf angelegt, dem Geiste und seinem Ziele zu dienen. Dieses Ziel ist die Rückkehr zu Gott, zu dem Geiste *κατ' ἐξοχήν*. Das Ziel dieser Geschichte ist nicht Humanität, sondern Divinität.

Der Chassidismus ist auch in Hinsicht auf die Kultur eine ausgesprochen positiv eingestellte religiöse Bewegung[1]). Er bejaht die Kultur, da er die Welt bejaht und der Geschichte einen Sinn zuerkennt. Kulturbejahende Richtungen treten in der Philosophie immer wieder auf[2]). Es haftet ihnen aber eine gewisse Oberflächlichkeit, ein gewisser voreiliger Optimismus an. Im Rahmen der Philosophie ist diese Schwäche kulturbejahender Theorien nicht zu vermeiden, da die Philosophie der Kulturentwicklung schließlich doch kein ausreichendes Ziel zu geben vermag und den Triebkräften zur Kultur keinen letztlich befriedigenden ethischen Charakter verleihen kann. Durchdringung der Natur mit dem Geiste eines von der Vernunft geleiteten Willens, wie Eisler das Wesen der Kultur beschreibt, kann ohne religiöse Deutung letztlich nur den Ehrgeiz des Einzelnen oder bestenfalls der Mehrheit als Triebkraft enthalten. Die Religion dagegen gibt auch der Kultur einen Sinn dadurch, daß sie die Welt als eine zu Gott hin geschaffene Welt ansieht. Das Ziel der Kultur wird damit transzendent. Der Wille zur Kultur wird zu einem Dienst im Sinne des transzendenten Zieles. Der Chassidismus ist ein besonders reiner Typus einer Religion, die den gottzugewandten Sinn der Welt in ihren Mittelpunkt stellt. Er ist „optimistisch". Aber dieser Optimismus ist nicht oberflächlich, sondern er hat durch seinen religiösen Charakter eine Sinngebung erhalten, er ist zum Ausdruck einer in wirklich absoluten Werten begründeten und damit hinreißenden Ethik geworden. Der Chassidismus zeigt, daß der Wille

[1]) Zum „Positivismus" des Chassidismus s. Lazar Gulkowitsch, Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals, S. 116 ff.

[2]) So z. B. Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, S. 167.

zur Kultur nicht unbedingt die Verweltlichung einer Religion bedeutet, sondern daß er auch Ergebnis einer religiösen Auffassung sein kann, die tief genug verankert ist, um jedes Gebiet des Lebens ohne Gefahr für ihren Bestand zu umfassen.

Der umfassende lebensbejahende, weltbejahende Charakter mancher Religion gibt ihr eine so faszinierende Kraft, daß dieser Charakter zur Nachahmung reizt. In Zeiten, in denen die religiöse Kraft gering ist — dieses Absinken, das immer neue Ansätze notwendig macht, liegt im Wesen der Religion — pflegen die als Religionsersatz auftretenden geistigen Bewegungen gerade dieses Moment an der Religion aufzugreifen, da es einen sicheren Erfolg verbürgt. Es soll hier nicht die Rede sein von Bewegungen, die einen im Grunde antigeistigen Charakter durch eine idealistisch erscheinende Zielsetzung vertuschen wollen. Auch geistige Bewegungen von eigenem Wert bedienen sich dieses im Grunde religiösen Momentes. Es bleibt aber eben doch nur übernommenes Gut. Eine letzte Sinngebung der Welt ist doch eben nur der Religion möglich. Wo eine solche Sinngebung auf anderem Wege versucht wird, muß sie doch letztlich bei der Religion Anleihen machen.

Der Chassidismus galt in den Kreisen seiner Gegner als Ketzerei, als Abtrünnigkeit, als Aberglaube. Solange er lebendig und gefährlich war, bekämpfte man ihn mit allen geistigen Kräften und mit Hilfe aller zur Verfügung stehenden weltlichen Gewalt. Später hört diese Verfolgung auf, aber an ihre Stelle trat eine viel gefährlichere Einstellung: der Chassidismus verfiel der Lächerlichkeit. Der erste, der es versuchte, den Chassidismus ernst zu nehmen, war E. Zweifel mit seiner Schrift שלום על ישראל (1—4, Žitomir—Wilno 1868—1873). Diese Ehrenrettung ist sehr instruktiv für das Problem der Beurteilung des Chassidismus durch seine Zeitgenossen und durch die Geschichte. Der Chassidismus ist auch für Eli'ezer Zweifel ein Abweg. Er verteidigt diesen Abweg durch zwei Argumente: erstens zeigt er, wieviel echt Jüdisches in dieser als ketzerisch verschrienen Lehre vorhanden ist, wieviel echte Frömmigkeit, wieviel ethisch-religiöse Qualität. Zweitens entwickelt er eine Geschichtstheorie, nach der Abweg und Irrweg in der Geschichte der Religion notwendig und gewollt sind, da sie belebend und bereichernd auf die Geschichte der Religion wirken. Eine solche positive Einstellung zum Chassidismus war für jene Zeit eine epochemachende Tat. Dennoch wird

auch E. Zweifel dem Chassidismus nicht gerecht. Der Chassidismus war keine Sekte, er war keine Konzentration jüdischen religiösen Lebens in einem Brennpunkte, von dem dann allerlei ausgefallene und wunderliche Lehren abgeleitet wurden, wie dies bei Sekten der Fall zu sein pflegt. Die Sekte ist echt und ehrlich in ihrem Anliegen, in ihrem religiösen Gefühl, aber sie steckt sich das Ziel irgendwie stets zu tief, sie zieht ihre Grenze zu eng, sie geht in der Ablehnung der Welt des Geistes, der Bildung immer zu weit. Sie hat die Welt nicht überwunden, sondern zieht sich eigentlich aus ihr zurück. Alles das ist das Gegenteil vom echten Chassidismus. Der Chassidismus erfaßt die Gesamtheit der jüdischen Religion. Er ist weltoffen und bildungsfreundlich. Den Chassidismus kennzeichnet eine innere Beziehung zur Kunst, vor allem zur Musik und Poesie. Zur Zeit seines Niederganges war seine Vorliebe für die Kunst freilich nichts anderes mehr als ein Ausdruck für sentimentale Gefühlsseligkeit. Aber der echte Chassidismus ist kunstliebend aus einem sicheren Instinkt für das Schöne in der Welt heraus. Der Chassidismus gewährt allen Freiheit, er predigt die Liebe zur Welt, die eine Welt Gottes ist. Er verfällt aber nicht dem seltsam engstirnigen Libertinismus vieler mystischer Konventikel. Der Chassidismus ist also schon deshalb keine Sekte, weil er seinem geistigen Habitus nach durchaus expansiv ist. Der Chassidismus ist auch in dem Sinne kein Abweg und Irrweg, daß er unjüdische Gedanken verträte. Er ist keine Ketzerei. Er ist nicht etwa wertvoll trotz abwegiger Gedankenführungen, sondern er ist wertvoll wegen seines genuin jüdischen Gedankengehaltes. Der Chassidismus ist nicht nur ein Ausschnitt aus dem echten Judentum, wie ihn eine Sekte darstellen würde, sondern er umfaßt das echte Judentum in seiner Gesamtheit. Daraus entsteht das Problem, wie der Chassidismus unter diesen Umständen in einen solchen scharfen Gegensatz zum Rabbinismus geraten konnte. Denn auch der Rabbinismus repräsentiert echtes Judentum. Diese beiden Richtungen stießen im Rahmen des Judentums aufeinander, nicht weil die eine oder die andere Richtung im Begriffe war, das Judentum zu verfälschen, sondern weil beide Richtungen verschiedene Wege zum selben Ziel gehen wollten. Echtes Judentum ist ethischer Monotheismus. Eine solche Religion verlangt bedingungslose Unterordnung alles religiösen Denkens und Tuns

unter die Idee des alleinigen Gottes. Sie verlangt ferner, daß diese Unterordnung in jedem Augenblick des Lebens durch das Verhalten des Frommen realisiert werde. Der Rabbinismus jener Zeit ging zu diesem Ziele den Weg des Esoterismus. Ein solcher Weg scheint immer verlockend. Es entspricht den Gegebenheiten des Lebens, daß die höchste Forderung nur an wenige gestellt wird. Andernfalls hat sie doch keine Aussicht darauf, jemals erfüllt zu werden. Aber ein solcher Esoterismus ist dennoch eine Verfälschung des Gedankens. Wenn die ethische Forderung im Wesen Gottes begründet ist, so richtet sie sich an alle. Für jeden Menschen gilt die Forderung, ob er sie erfüllen kann oder nicht. Der Chassidismus sieht die Forderung für jeden als erfüllbar an. Dieser Gedanke ist utopistisch, aber er ist echt religiös und konsequent. Eine Welt, die eine Welt Gottes ist, muß fähig sein, zu Gott zu gelangen. Von diesem Gedanken geht der Chassidismus aus. Jeder Mensch kann zu Gott gelangen. Es kommt weder auf den Grad noch auf die Art seiner religiösen Kraft an. Der Ṣaddīḳ und der schlichte Fromme gelten vor Gott in gleicher Weise. Eine solche Auffassung rechnet weniger mit den Gegebenheiten des Lebens als mit der Gültigkeit der religiösen Wahrheiten. Der umfassende Charakter der chassidischen religiösen Auffassung brachte es mit sich, daß die rabbinische Richtung in den Augen der Ḥ[a]sīdīm arm und engstirnig erschien. Aber gerade diese Auffassung brachte den Chassidismus bei dem strengen rabbinischen Judentum in den Ruf, oberflächlich und weltlich zu sein. Beide Richtungen machten den Anspruch, echtes Judentum zu sein, und dieser Anspruch war berechtigt. Aber die strengen religiösen Anschauungen, die den Begriff der Relativität nicht kennen, hinderten beide Richtungen, diesen Tatbestand zu erkennen. Jede lebendige Religiosität ist intolerant, nicht so sehr de facto als prinzipiell. Der anders Denkende ist im Irrtum. Man kann ihn verfolgen, aber man kann ihn auch bemitleiden und zu überzeugen versuchen. Diese Einseitigkeit religiöser Überzeugungen mußte bei der Verschiedenheit des Weges, den beide Richtungen einschlugen, zu scharfen Gegensätzen führen, auch wenn nicht, wie es in Wirklichkeit der Fall war, die weltlichen Machtansprüche der beiden Richtungen in Konkurrenz geraten wären. Erst wenn eine religiöse Richtung teilweise oder ganz bereits der Geschichte angehört, wird es möglich, die relative

Richtigkeit ihrer Auffassung, die Mannigfaltigkeit der historischen Möglichkeiten in Betracht zu ziehen. Darum fand der Chassidismus erst dann Verteidiger in den Reihen der Gegner, als er schon nicht mehr lebendige Gegenwart war. Aber diese Gegner mußten sich erst von den Vorurteilen losringen, daß der Chassidismus eine Ketzerei, wenn auch eine Ketzerei von tief religiösem Charakter, gewesen sei.

Wieweit der Chassidismus davon entfernt war, dem Judentum ein fremdes Denken aufzuoktroyieren, zeigt ein Vergleich der chassidischen Ziele mit denen der Haśkālā. Auch die Haśkālā war eine reformatorische Bewegung, auch sie verlangte eine Rückkehr zur Bibel und vertrat eine Stellung zur Tradition, die von den rabbinischen Forderungen abwich. Aber die Haśkālā ging auf die Quellen des Judentums zurück, weil sie die bisherige Entwicklung als falsch ansah. Die Tradition hat nach Ansicht der Haśkālā die reine Lehre verfälscht. Der Maßstab, mit dem die Haśkālā mißt, um diese Verfälschung festzustellen, ist der Maßstab der Vernunft, der Vernunft im Sinne der Aufklärungsphilosophie. Der Maßstab ist also weder genuin jüdisch noch genuin religiös. So ist die Haśkālā nicht im eigentlichen Sinne eine Ketzerei. Der Ketzer ist immer religiös orientiert. Er vertritt nur zu oft eine stärkere und reinere Religiosität als die herrschende Orthodoxie. Die Haśkālā dagegen will nicht religiös sein, sie will einen philosophischen Maßstab als den allein gültigen Maßstab der Wahrheit anlegen. Dieser Tatbestand entspricht der Stellung der Haśkālā zur abendländischen Philosophie. Die Haśkālā knüpft bewußt und systematisch an die Philosophie ihrer Zeit an. Im Chassidismus mag dieser oder jener Gedanke aus den großen philosophischen Systemen seiner Zeit Verwendung gefunden haben. Aber es handelt sich kaum je um direkten Einfluß und niemals um bewußtes Übernehmen fremden Gedankengutes. Der Chassidismus erkennt die Autorität der Philosophie, und gar einer nichtjüdischen Philosophie, überhaupt nicht an. Für die Haśkālā dagegen ist die abendländische Philosophie Autorität. Das Judentum muß sich nach Ansicht der Haśkālā nicht nur deshalb dieser Philosophie anpassen, weil es sonst an der abendländischen Kultur keinen Anteil hätte, sondern das Judentum muß auf den Erkenntnissen dieser Philosophie seine Lehre aufbauen, weil diese Erkenntnisse allgemeingültige Erkenntnisse sind. Diese Erkenntnisse repräsen-

tieren die Wahrheit. Die jüdische Tradition dagegen, vor allem die Kabbala, verdunkelt die Wahrheit. Die Haśkālā geht nicht so weit, die Tōrā ihrem Kriterium der Vernunft zu unterwerfen. Von der Tōrā wird angenommen, daß sie vernunftgemäß ist, denn sie stammt von Gott und kann darum nichts anderes als die Wahrheit sein. So bleibt auch in der Haśkāla ein echt jüdisches Moment übrig. Dies ist sehr charakteristisch für das Judentum des Ostens. Es war nicht möglich, eine reine Gegenwartskultur an die Stelle der überlieferten jüdischen Frömmigkeit zu setzen. Diese Frömmigkeit sollte reformiert werden, aber die Haśkālā konnte und wollte den religiösen Charakter des Judentums nicht aufheben. Die Haśkālā stellt einen Versuch dar, genuin Jüdisches, allerdings nur das Minimum an echtem Judentum, mit der modernen abendländischen Kultur zu vereinigen. Sie hat also ein Ziel, das dem Ziel der Mendelssohnschen Bewegung entspricht. Aus dieser Tatsache ergibt sich das Problem, ob die Haśkālā nicht einfach eine Übersetzung Mendelssohnscher Bestrebungen in ostjüdische Verhältnisse bedeutete oder ob die Haśkālā, dort wo sie entstand, eine notwendige Folge der inneren Entwicklung des Judentums jener Zeit und jenes Landes gewesen sei. Wir müssen also fragen, ob die Haśkālā einem Bedürfnis entgegenkam, das in der östlichen Judenheit als notwendige Folge ihrer inneren Entwicklung entstand, oder ob hier nur ein Nachahmungstrieb wirksam war. Die Zeit, in der die Haśkālā entstand, war eine Zeit geistigen Abstieges. Der Chassidismus umfaßte nicht mehr alle Schichten der Bevölkerung und versuchte nicht mehr die Geistesgeschichte seiner Zeit zu repräsentieren. Der Rabbinismus hatte seine esoterische Stellung, die er schon in der Entstehungszeit des Chassidismus einnahm, nicht aufgegeben und war zudem noch durch seinen Kampf gegen den Chassidismus geschwächt. So bestand in der Tat ein Verlangen nach einer neuen Geistigkeit, nach einem neuen Ausdruck des jüdischen Kulturlebens. Die Haśkālā hat diese Lücke nicht ausgefüllt, aber sie konnte entstehen und Fuß fassen, weil diese Lücke vorhanden war. Die Haśkālā war zu wenig genuin jüdisch, um das Volk so zu erfassen, wie dies früher dem Chassidismus gelungen war. Aber die Haśkālā konnte doch Anhänger finden und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Judentums ausüben, weil eine stärkere Richtung in jener Zeit nicht vorhanden war. Die Haśkālā ist also nicht

eigentlich importiert worden, sie ist vielmehr auf dem Boden des östlichen Judentums erwachsen. Aber sie war zu wenig im echt jüdischen Wesen verwurzelt, um eine eigene Auffassung der Welt zu schaffen. Sie war auf Anleihen von außen her und auf Kompromisse angewiesen. Für den Chassidismus in seiner Blütezeit wäre die Haśkālā ein Gegner gewesen, den man nicht einmal hätte ernst zu nehmen brauchen. Für den Chassidismus in seiner Korruptionszeit war die Haśkālā ein gefährlicher Gegner. Gewiß war sie oberflächlich, aber sie vertrat doch immerhin eine freiere Auffassung, eine vernünftigere Einstellung zu den Problemen der Religion, als der mehr und mehr im Aberglauben versinkende Chassidismus. Sie hatte den geistig Interessierten etwas zu bieten. So primitiv das Denken der Haśkalisten manchmal sein mochte, so war es doch noch immer nicht so primitiv, wie der Aberglaube der Para-Ḥ[a]sīdīm. So war die Haśkālā möglich auf dem Boden des untergehenden Chassidismus, aber sie war nicht berufen, das Erbe des Chassidismus in der jüdischen Geistesgeschichte anzutreten. Der Chassidismus war eine Vollendung des Judentums nach einer seiner Seiten hin. Die Haśkālā war lediglich ein Versuch vom Judentum das zu retten, was man in Rücksicht auf das in seiner Bedeutung weit überschätzte neue Zeitalter der Vernunft retten konnte. Trotz ihrer Versuche, wenigstens den innersten Kern des Judentums zu retten, war die Haśkālā der jüdischen Vergangenheit feindlich gesinnt. Sie war wirklich ein Gegner des traditionellen Rabbinismus. Trotz dieses Tatbestandes ist die Haśkālā weniger leidenschaftlich bekämpft worden als früher der Chassidismus. Das mag daran liegen, daß der Rabbinismus zur Zeit der Haśkālā noch mehr geschwächt war als während seines Kampfes gegen den Chassidismus. Es liegt aber auch in der Natur der Dinge. Die Haśkālā bot dem Rabbinismus weniger Angriffsflächen als der Chassidismus, da sie im Grunde in einer ganz anderen Atmosphäre lebte, andere Methoden anwandte, andere Argumente anzuführen hatte und darum auch Volkskreise ergriff, die dem Rabbinismus sowieso entfremdet waren.

Der Chassidismus ist den Gefahren erlegen, die in der Freiheit und Weite seiner Auffassung lagen. Der reine Formalismus seiner Ethik, die Relativisierung chassidischen Rituals und chassidischen Tōrā-Studiums waren von einer tief religiösen Voraussetzung ausgegangen. Aber ohne diese tief religiöse

Auffassung sind die chassidischen Lehren ein Freibrief für allerlei Mißbräuche. Der Chassidismus wollte alle Strenge aus der Religion verbannen. Gott ist gut, und seine Welt ist der Anlage nach ebenfalls gut. So ist auch der Mensch seinem Wesen nach auf das Gute gerichtet. Er bedarf keines Zwanges. Wenn man dem Menschen nur die Freiheit seiner religiösen Entwicklung läßt, so muß er sich zu Gott hin entwickeln. In einer solchen Welt der Harmonie kann nichts als Freude herrschen. Der tiefe Sinn der chassidischen Freude, die aus einer Überwindung alles Übels kommen soll, ging allmählich verloren. Die Freiheit und Weite chassidischer Auffassung wurde schließlich zur Oberflächlichkeit. Dieser Entartungsform des Chassidismus trat der Musarismus entgegen[1]). Er wendet sich nicht gegen den rein jüdischen Charakter des Chassidismus, wie es die Haśkālā tat, er will auch nicht etwa westliche Bildung in die Judenheit des Ostens einführen. Er will vielmehr ein strenges und ernstes Judentum schaffen. Dennoch ist der Musarismus unjüdisch. Der Musarismus ist im Grunde ein Protest nicht nur gegen den Chassidismus, sondern gegen eine Geistesrichtung, die echt und unbedingt jüdisch ist. Das Judentum ist eine bejahende Religion. Es bejaht Gott, die Welt und den Menschen. Der Musarismus dagegen betrachtet die Welt und den Menschen als gefallen. Buße und Askese sind der einzige Weg zu Gott. Der Mensch muß loskommen von der Welt. Der Jude soll sich freimachen von dem weltbejahenden Optimismus des abendländischen Geistes jener Zeit. So wendet sich der Musarismus in gleicher Weise gegen die Haśkālā wie gegen den erstarrten Chassidismus. Aber der Musarismus ist keine Erneuerung der jüdischen Geister, wie es einmal der Chassidismus gewesen war. Er ist eine Degenerationserscheinung wie die Haśkālā und der sterbende Chassidismus. Er ist freilich ein Versuch, das Judentum neu zu gestalten, aber er greift in seinen Mitteln fehl. Er ist ebenso unjüdisch wie die Haśkālā. Aber sein unjüdischer Charakter ist gefährlicher für den Bestand des Judentums als der offene Synkretismus der Haśkāla. Der Musarismus wollte eine Vertiefung des jüdischen Geistes sein. Er wollte los von der

[1]) Der untergehende Chassidismus forderte zu einer musaristischen Gedankenrichtung geradezu heraus. Solche Gedanken tauchen seit Beginn des 19. Jahrhunderts hier und da auf. Sie werden aber erst durch R. Israel Salanter in den vierziger Jahren zusammengefaßt und aktiviert.

Verflachung durch die Aufklärung. Aber er gelangte, auf das Ganze gesehen, nicht zu dieser Vertiefung. Das Resultat des Musarismus war nur eine neue Verengung des jüdischen Geistes, wie sie sich auch in der Dekadenzform des Chassidismus zeigte. Der Musarismus hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Protestantismus. Der Chassidismus ist bei aller Wahrung seines jüdischen Standpunktes weltoffen und durchaus nicht bildungsfeindlich. Er durchzieht alle sozialen Schichten und vermag infolge seiner bewußt angestrebten Mannigfaltigkeit allen Ansprüchen zu genügen. Er unterlag aber den Gefahren dieser großzügigen Haltung. Diese historische Situation hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Lage des Katholizismus zur Zeit der Reformation. Wie der Protestantismus als Reaktion auf diesen dekadenten Katholizismus entstand, so entstand der Musarismus als Reaktion gegen die Dekadenzerscheinungen des Chassidismus. Beide Bewegungen stellten den Ernst und die Strenge der Religion in den Mittelpunkt. Sie verlangten, daß die Religion nicht als ein schönes Spiel betrachtet werde. Um dieser echt religiösen Auffassung willen nahmen sie die Gefahr der Engstirnigkeit in Kauf. Es fehlt dem Musarismus wie dem Protestantismus an der Helle und Weite der Auffassung, an der echten Festfreude. Es fehlt ihnen außerdem eine gewisse innere Freiheit, ein Vertrauen auf die Kraft ihres Gedankens. Sie ziehen lieber Schranken, als daß sie sich der Gefahr aussetzen, durch fremde Elemente gefährdet zu werden. Solche Richtungen können immer dort auf Erfolg rechnen, wo überhaupt eine gewisse Enge der Lebenshaltung und eine Ängstlichkeit der geistigen Haltung besteht. Die kleinbürgerlichen Schichten, denen sowohl die Gleichgültigkeit der völlig Besitzlosen als auch die Überlegenheit der Besitzenden abgeht, neigen immer zu einer zwar engen und ängstlichen, aber auch ernsten und strengen religiösen Richtung. Sie wollen Gott auf jeden Fall versöhnen. Es fehlt hier an dem freien und bedingungslosen Vertrauen, das den alten Chassidismus zu einer so sympathischen Religion macht. So neigt der Musarismus seinem Wesen nach zum Sektierertum. Für den Musarismus ist die Sekte keine Entartungsform, sondern ein genuiner Lebenstypus. Der Musarismus *will* esoterisch sein. Der Chassidismus *mußte* es schließlich werden. Der Chassidismus hat vor allem die Allerärmsten ergriffen, aber auch alle anderen Schichten durchdrungen. Er

hat das Ghetto nicht etwa beseitigt, aber er hat seine Existenz bagatellisiert. Der Chassidismus ist auffällig freizügig, wozu ihn vor allem seine freie Stellung dem Besitze sowohl als auch der Besitzlosigkeit gegenüber befähigt. Der Musarismus bejaht das Ghetto. Die Nachteile des Ghettos macht er sich dienstbar. Er erhebt zur Forderung, was ein unvermeidliches Übel war. Der Musarismus war ein Versuch des Ghettogeistes, sich zu verabsolutieren, sich als echtes Judentum hinzustellen. Was der Chassidismus überwinden wollte, wird hier gerade Ziel.

Trotz seiner im Grunde unjüdischen Tendenz kann man dem Musarismus nicht absprechen, daß er ganz abgesehen von der Reinheit seiner Ziele positive Leistungen aufzuweisen hat. Er kam einer echt religiösen Sehnsucht entgegen. Diejenigen Volkskreise, die er ergriff, waren vorher religiös völlig verwaist. Der Rabbinismus war ausgesprochen esoterisch. Er setzte eine Bildung und einen Bildungsgang voraus, die weiten Volkskreisen nicht zugänglich waren. Der Chassidismus in seiner Blütezeit hatte den Besitz bagatellisiert. In seiner Dekadenzzeit wirkte sich dies dahin aus, daß er zur Ideologie der ganz Besitzlosen geworden war. Dazu sah der Chassidismus jener Zeit in vielen Fällen wie Zynismus aus, und war es vielleicht sogar in manchen Fällen. Das mußte gerade ernste religiöse Gemüter abstoßen. Gerade im Judentum ist die kleinbürgerliche Schicht, der Kreis der Handwerker und kleinen Kaufleute, stets reich an Menschen von ernster Religiosität gewesen. Dieser echten Religiosität kommt der Musarismus entgegen. Seine historische Aufgabe im Judentum bestand darin, der Haskālā das Gegengewicht zu halten. Die Haskālā war eine große Gefahr für das echte Judentum. Vielem im Judentum kam der Musarismus entgegen. Das Judentum ist optimistisch und ist Vernunftreligion. Aber es ist dies in einer spezifisch religiösen Weise. Das übersah die Haskālā. Die weltoffene und vernunftgemäße Richtung im Judentum ist nicht identisch mit den Prinzipien der Aufklärung. Aber diese Prinzipien haben äußerlich manches Verwandte mit jüdischen Gedanken. Dies führt leicht zu einer oberflächlichen Identifizierung. Dem trat der Musarismus entgegen. Obwohl der Musarismus im Prinzip unjüdisch ist, so bietet er doch eine nur geringe Gefahr für das Judentum. Denn die weltverneinende und düstere Bußreligion des Musarismus wird durch die weltbejahende Kraft des echten Judentums von selbst aufgehoben.

So hat der Musarismus nicht verfälschend auf das Judentum gewirkt. Er hat es vielmehr vor der Gefahr der Verflachung im allgemeinen Bildungsdünkel bewahrt. Im Zusammenhang derjenigen Strömungen, die ihn allmählich ablösten, erweist sich also der Chassidismus als die genuin jüdische und doch universalistische Richtung. Während die Haskālā vom genuin jüdischen Denktypus ausgehend sich ein Ziel setzte, das eklatant und bewußt unjüdisch war, und während der Musarismus in der Absicht, ein echtes und tiefreligiöses Judentum zu gestalten, unjüdische Gedankengänge heranzog, ist es dem Chassidismus gelungen, mit einer echt jüdischen Voraussetzung und dem Streben nach einem echt jüdischen Ziel eine Vertiefung und Erweiterung der jüdischen Religion zu schaffen.

Die Bewegung des Baʿal Šēm ṭōḇ wählte zur Bezeichnung ihrer Mitglieder den Begriff des Ḥāsīd, einen uralten Terminus, der schon in der Bibel vertreten ist und der bis auf die Zeit des Baʿal Šēm ṭōḇ hin im Judentum lebendig blieb. Ein Begriff, der wie der Begriff Ḥāsīd niemals archaischen Charakter angenommen hat, kann nicht willkürlich zum Programmbegriff einer Bewegung gemacht werden. Wir müssen darum annehmen, daß einerseits im Begriffe des Ḥāsīd und andererseits in der Bewegung des Chassidismus ein Moment vorhanden war, das diese Bezeichnung rechtfertigte.

Ich habe in meiner Arbeit „Die Entwicklung des Begriffes Ḥāsīd im Alten Testament" dargelegt, daß der Begriff Ḥāsīd am Anfang derjenigen Epoche, die im Alten Testament ihren literarischen Niederschlag gefunden hat, einen rein soziologischen Sinn hatte. Am Anfang dieser Epoche gab es in Israel eine kultische Gemeinschaft, die sich auf völkischen Kriterien aufbaute: wer Israelit war, gehörte ihr an. Die Zugehörigkeit wurde durch die Anwesenheit im Gottesdienste augenscheinlich, aber Angehöriger der Gemeinschaft war der Israelit auch in absentia. Der Begriffskomplex: „Angehöriger der Gemeinschaft Jahwes" auf Grund des Israelitseins wurde durch das Wort Ḥāsīd mit oder ohne die erklärende Ergänzung „Jahwe" ausgedrückt. Mit der zunehmenden Ethisierung der Religion in Israel nahm auch der Begriff Ḥāsīd eine ethische Nuance an. In dem Maße, als die Identifikation von Volk und Kultusgemeinschaft Jahwes durch die äußere historische Entwicklung beeinträchtigt wurde, ging der soziologische Sinn des Begriffes: „Ange-

höriger der Kultusgemeinschaft Jahwes auf Grund völkischer Zugehörigkeit" zurück. Die ethische Nuance nahm überhand. Als die Kultusgemeinschaft überhaupt zu existieren aufhörte, blieb das Wort Ḥāsīd an der sekundären ethischen Seite des Begriffes haften. Ḥāsīd bedeutete eine religiös-ethische Qualifikation, es konnte fast mit Ṣaddīḳ identifiziert werden, mit demjenigen Begriffe, der stets den Typus eines Auserwählten umfaßte. Aber die soziologische Nuance des alten Begriffes Ḥāsīd blieb im Worte Ḥāsīd latent vorhanden. Wenn es auf ethische Qualifikation ankam, dann konnte Ḥāsīd und Ṣaddīḳ gleicherweise gebraucht werden. Wenn aber die Differenzierung auf Grund der soziologischen Kategorien „Individuum" oder „Gemeinschaft" stattfinden sollte, dann wurde das Wort Ḥāsīd auf Grund der alten soziologischen Bedeutung des Begriffes „Angehöriger der Gemeinschaft Jahwes" intuitiv herangezogen, um eine Gemeinschaft zu bezeichnen.

In dem Maße, in dem der Begriff ethisiert wurde, konnte der Kreis der Ḥ[a]sīdīm nicht mehr mit der Gemeinschaft aller als Juden Geborenen identisch sein. Es wurde zum Problem, worin das Kriterium für die wirkliche Zugehörigkeit zur Gemeinde bestand. Entsprechend der alten Bedeutung des Wortes Ḥāsīd als Glied der Gemeinde Gottes bezeichnet in talmudischer und nachtalmudischer Zeit Ḥāsīd den idealen Vertreter des Typus eines Gliedes der jüdischen Gemeinde. Der Ḥāsīd verkörpert die Gemeinschaft. Nicht alle können und sollen N[e]bi'īm sein. Aber Ḥāsīd sollte ein jeder sein. In den Ḥāsīd-Geschichten der talmudisch-midraschischen Literatur und der Ma'[a]śē-Literatur des Mittelalters begegnet uns der Typus des Ḥāsīd als Vertreter einer schlichten, aber vorbildlichen volkstümlichen Frömmigkeit, die in gleicher Weise eine Frömmigkeit der Gesinnung wie eine Frömmigkeit der Tat ist. Der volkstümliche Charakter dieser Frömmigkeit bedingt, daß der Ḥāsīd seinem Wesen nach nicht der Typus des Gelehrten ist, wenn auch dieser oder jener Gelehrte als Ḥāsīd bezeichnet werden kann. Der Ḥāsīd ist Glied und Repräsentant einer Gemeinde, darum konnte sich auch der Begriff der Askese, besonders einer individualistischen oder gar egozentrischen Askese, niemals mit dem Begriff des Ḥāsīd zu einer unlösbaren Einheit verbinden, wenn auch hier und da Tendenzen der Art zu beobachten sind. Die durch Lurja und Mose Cordovero eingetretene Popularisierung der kabbalistischen

Lehren im 16. Jahrhundert, die messianischen Bewegungen im 17. Jahrhundert hatten es mit sich gebracht, daß das Ideal der Askese eine engere Verbindung mit dem Ideal der Frömmigkeit überhaupt einging, als es je vorher und nachher im Judentum der Fall war. So sind auch die Tendenzen der Sekte des Jehūdā Hāsīd (17. Jahrh.), deren Anhänger sich Ḥasīdīm nannten, auf Askese gerichtet. Diese Ḥasīdīm glaubten, durch Askese die Ankunft des Messias beschleunigen zu können. Doch wird die Wahl des Namens Ḥasīdīm weniger von diesen asketischen Tendenzen bestimmt worden sein, als davon, daß im Namen Ḥasīdīm der Sinn noch gespürt wurde, der diesen Namen besonders geeignet machte, eine Gemeinschaft wahrer Juden zu kennzeichnen, und als durch die Tatsache, daß mit Ḥāsīd derjenige Typus bezeichnet wird, der sich durch Echtheit und Tiefe seiner Frömmigkeit, nicht aber durch Sonderleistungen über und damit außerhalb der Gemeinde stellt.

Wie schon unter dem Begriffe Ḥāsīd ein solcher Typus erfaßt wird, so finden wir auch im Begriffe der Middāt Ḥasīdūṯ dieses Ideal des Maßhaltens ausgedrückt, in dem sich das gemeinschaftsgebundene und gemeinschaftsbildende Ideal der Ḥasīdūṯ verwirklicht. Diese Tendenz des Begriffes Ḥasīdūṯ auf Harmonie macht ihn zu demselben Faktor auf dem Gebiete der Religion, den auf dem Gebiete ritterlicher Kultur der Begriff der mâze darstellt.

Als der Baʿal Šēm ṭōḇ den Begriff Ḥāsīd für seine Bewegung in Anspruch nahm, wirkte sich hier der genuine Sinn des Begriffes Ḥāsīd in adäquater Weise aus. Der Ḥāsīd ist Repräsentant des echten frommen Judentums, das vollkommen in der Gemeinschaft verwurzelt und darum prinzipiell ethisch orientiert ist.

Der Begriff „Angehöriger einer Gemeinschaft wahrer Juden" ist der Grundsinn des Wortes Ḥāsīd, sein unverlierbarer genuiner Bestandteil. Die Geschichte des Begriffes bestand darin, daß dieser sein unverlierbarer Grundsinn durch jeweils aktuelle Nuancierungen bald in dieser bald in jener Richtung modifiziert wurde. Die Modifikation bestand in einer jeweiligen stärkeren oder schwächeren Betonung des ethischen, des kultischen, des praktischen Momentes in der Frömmigkeit. Nuancierungen im Sinne eines asketischen Ideals erwiesen sich als wenig lebenskräftig. Diese Geschichte des Begriffes Ḥāsīd ist nicht etwa

ein Sonderfall der Geistesgeschichte, sie ist nur ein Beispiel für das, was sich in der Geschichte der Begriffe stets abspielt: ein kontinuierlicher Grundsinn wird durch periodisch auftretende aktuelle Nuancierungen in verschiedenen Richtungen modifiziert, ohne doch selbst verloren zu gehen. Selbst dann, wenn der Grundsinn durch eine aktuelle, ins Extreme gesteigerte Nuancierung äußerlich ganz verdeckt wird, bleibt er doch stets latent wirksam.

Die Unterscheidung zwischen einem kontinuierlichen Grundsinn des Begriffes und seinen verschiedenen aktuellen Nuancierungen ist wie alle Unterscheidungen innerhalb einer lebendigen Entwicklung nur im Extrem radikal. Zwischen Grundsinn und Nuancierung ist ein allmählicher Übergang vorhanden, so daß die jeweiligen aktuellen Nuancierungen nicht ganz ohne Wirkungen auf die weitere Entwicklung des Begriffes bleiben. Je näher eine Nuance dem Grundsinn steht, desto größer ist ihre Wirkung. Eine solche Nuance stellt z. B. die Ethisierung des Begriffes Ḥāsīd dar, die, nachdem sie einmal eingetreten war, nicht wieder verloren ging, ohne doch den eigentümlich soziologischen Grundsinn verdrängen zu können.

Die Geschichte eines Begriffes ist in ihrem Wesen kontinuierlich, da der Grundsinn unverlierbar bleiben muß. Wesentlich anders dagegen ist das Bild, das wir unmittelbar von der Geschichte eines Begriffes erhalten. Wir vermögen niemals das eigentliche Kontinuum der Geschichte zu erfassen. Die Geschichte zerfällt für uns stets in einzelne Ereignisse. Für die Geschichte eines Begriffes gilt dies in besonderem Maße: wir erkennen sie nur aus den sporadisch auftretenden, von Zufälligkeit abhängigen literarischen Niederschlägen. Wir haben nur eine Reihe von Querschnitten. Es gilt deshalb, aus diesen einzelnen Querschnitten einen kontinuierlichen Grundsinn von der jeweiligen aktuellen Nuancierung zu abstrahieren. Unter diesen Umständen ist es niemals von prinzipieller Bedeutung, wie groß der rein zeitliche Abstand zwischen zwei literarischen Quellen ist. Wichtig ist nur festzustellen, worin die kontinuierliche Entwicklungslinie im Prinzip besteht. Ein solches Kontinuum ist völlig unabhängig von zeitlichen Abständen. In diesem Sinne ist die Beziehung des Begriffes Ḥāsīd, wie ihn die Bewegung des Ba'al Šēm ṭōḇ realisiert, von dem ältesten biblischen Begriff Ḥāsīd nicht weiter entfernt als z. B. von den Nuancierungen

des Begriffes, die etwa für das ausgehende Mittelalter charakteristisch sind. Es ist keine Anmaßung, keine unberechtigte Propagandamaßnahme, wenn jede Bewegung im Judentum, der daran gelegen ist, eine genuin jüdische Bewegung zu sein, an die Tradition der Bibel anzuknüpfen versucht. Sie tut damit nur explizite, was implizite ohne weiteres gegeben ist. Das Kontinuum aller begrifflichen Entwicklung bedingt, daß alles Judentum letzten Endes biblisches Judentum ist, oder es ist eben kein Judentum.

II. Der Chassidismus im Urteil der Geschichte.

Der Name Chassidismus löst durchaus nicht überall dieselben bewußten Urteile und unbewußten Empfindungen aus. Das Urteil über den Chassidismus und seine Wertschätzung schwankt zwischen allen nur denkbaren Extremen. Es ist das Verdienst der Untersuchungen Dubnows, den Chassidismus in die Reihe der ernst zu nehmenden historischen Erscheinungen eingereiht zu haben. Es ist nun unsere weitere Aufgabe, unter dem Gesichtspunkte einer Betrachtung von der Geistesgeschichte aus zu begreifen, was der Chassidismus in Wahrheit war und warum er im Urteile der Geschichte eine so schwankende Stellung einnehmen mußte.

Daß die Gegner des Chassidismus, die meist von einem rationalistischen Gesichtspunkte ausgehen, ihm nicht gerecht werden, liegt in der Natur der Sache. Doch hat der Chassidismus auch von denjenigen, die sich positiv zu ihm stellten, selten die Wertung erfahren, die seiner Bedeutung für die Geschichte des Judentums entspricht. Er ist immer wieder Gegenstand journalistisch populärer Darstellungen geworden. In der Tat weist der Chassidismus Züge auf, die ihn auch für einen Leserkreis von Interesse sein lassen, dem mit wissenschaftlicher Untersuchung nicht gedient ist. Eine solche Darstellung erfaßt aber nicht das ganze Wesen des Chassidismus. Gewiß enthält der Chassidismus vieles, was als so allgemein jüdisch erscheint, daß es auf den ersten Blick so aussieht, als müsse er jedem Juden ohne weiteres verständlich sein. Hier liegen zwei methodische Fehler vor. Erstens trägt alles allgemein Jüdische im Chassidismus dennoch den Stempel chassidischer Eigenart. Denn der Chassidismus ist zwar Explikation dessen, was im Judentum von Anfang an vor-

handen war, aber doch eben eine neue und spezifische Explikation[1]). Der zweite methodische Fehler liegt in der Auffassung, als sei das Vorhandensein allgemein jüdischen Gedankengutes für den Chassidismus spezifisch. Dagegen muß darauf hingewiesen werden, daß jede Bewegung, die im Judentum lebendig war — die also weder zur Auflösung jüdischer Werte führte, noch sich aus dem Judentum loslöste — einen Charakter aufwies, der auf den ersten Blick soviel allgemein Jüdisches enthielt, daß die Originalität der Bewegung in Zweifel gezogen werden konnte. Diese scheinbare Abhängigkeit von der Vergangenheit erweist sich aber bei methodisch korrekter Betrachtung als die notwendige Folge der Tatsache, daß das Judentum eine historische Einheit darstellt und darum eine kontinuierliche Entwicklung aufweisen muß. Der enge Anschluß an die Vergangenheit bedingt jedoch durchaus nicht, daß eine Bewegung nicht entscheidende spezifische Eigenwerte aufwiese. Die Eigenwerte der geistesgeschichtlichen Bewegungen sind das dynamische Moment in der Entwicklung der Kulturen. Diese Dynamik vollzieht sich an den mit sich selbst identischen Kulturwerten, die das Wesen der betreffenden Kultur ausmachen. Das negative Urteil der Geschichte über den Chassidismus scheint seine Berechtigung ohne weiteres daraus ableiten zu dürfen, was aus dem Chassidismus schließlich geworden ist. Das allmähliche Versickern des chassidischen Wesens im Alltäglichen und in Sektiererei mutet auf den ersten Blick als ein sicheres Kriterium für seine geringe Lebensfähigkeit an. Eine solche Betrachtungsweise verkennt aber das Gesetz der Geschichte. Die Geschichte geht äußerlich nicht den geraden Weg lückenloser Entwicklung. Sie vollzieht sich vielmehr in immer neuen Ansätzen. Das Kontinuum des historischen Verlaufs liegt nicht an der Oberfläche. Kontinuierlich ist der innere Sinn der Geistesgeschichte, aber ihre mannigfaltigen Erscheinungsformen sind es nicht. Nirgends tritt der Pendel-

[1]) S. A. Horodezky החסידות והחסידים, IV, Berlin 1923, S. 121 f. setzt den Gegensatz von alt und neu im Chassidismus gleich mit dem Gegensatz von Inhalt und Form. Der Chassidismus stellt in der Tat eine Resultante aus einer traditionellen und einer originellen Komponente dar. Aber diese Zusammenarbeit der beiden Komponenten finden wir sowohl im Gedankengehalt als auch in der äußeren Form des Chassidismus. Der Gegensatz zwischen alt und neu im Chassidismus stellt sich vielmehr als neue Explikation eines implizite vorhandenen Alten dar.

schlag des äußeren Verlaufes der Geschichte stärker in Erscheinung als in der Geschichte der Religion. Religiöse Bewegungen zeichnen sich durch eine lange unsichtbare Vorbereitung und, wenn sie sichtbar werden, durch die Intensität ihres Lebens aus. Aber sie versickern oft in einer seltsam kläglichen, oft peinlichen Weise[1]). Dies ist eine sehr häufige Erscheinung und tritt gerade bei solchen religiösen Bewegungen auf, deren Wert über jeden Zweifel erhaben ist. Wir müssen darum annehmen, daß ein solches Ende notwendig im Wesen des Religiösen begründet ist. Es sei hier nur daran erinnert, wie sehr die letzten epigonenhaften Schriften des Prophetismus gegenüber seiner klassischen Form an Wert verloren haben. Wenn eine Bewegung wie der Pharisäismus vor diesem Schicksal bewahrt worden ist, so bedeutet dies nicht — verglichen etwa mit dem Prophetismus — den Beweis einer lebenskräftigeren und wertvolleren Wesensart, hier liegt vielmehr ein Sonderfall der historischen Konstellation vor. Das Gesetz des Verfalles in der Geschichte der Religionen, das nur eine besonders eklatante Form des Gesetzes darstellt, nach dem sich die Geistesgeschichte überhaupt vollzieht, ist das Gesetz des Organischen. Die Religion ist also dadurch, daß sie immer neuer Ansätze bedarf, nicht als lebensunfähig erwiesen. Sie folgt damit nur dem allgemeinen Gesetz des Lebens und beweist gerade dadurch ihre Lebendigkeit, daß sie zu immer neuen Ansätzen, immer neuen Ausdrucksformen ihres Wesens fähig ist. Das langsame Absterben ist das natürliche Ende aller organischen Entwicklungen. Es ist deshalb nicht wissenschaftlich gedacht, wenn wir die Beurteilung des Chassidismus dadurch unterbauen, daß wir die Geschichte dieser Bewegung von ihrem Ende her aufrollen.

---

[1]) Wenn S. A. Horodezky (a. a. O., S. 122) die Kurzlebigkeit der pseudomessianischen Bewegungen als ein Kriterium ihres geringen Gehaltes an kultureller Lebenskraft ansieht, so trifft das Faktum in der Tat zu. Den pseudomessianischen Bewegungen haftet immer eine leise Unsolidität an. Es bleibt immer fraglich, ob der Führer einer solchen Bewegung nicht ein Phantast oder gar ein betrogener Betrüger gewesen ist. Die Kurzlebigkeit ist in diesem Falle zwar wirklich eine Folge der Unzuverlässigkeit solcher historischer Eintagserscheinungen, aber an sich kein Wertkriterium, d. h. Kurzlebigkeit kann ebensogut die Folge davon sein, daß eine Bewegung die geistigen Werte allzusehr übersteigert und so die Kapazität der Durchschnittskultur für geistige Werte überschreitet.

Das Aufhören einer geistesgeschichtlichen Bewegung pflegt sich in verschiedenen Formen zu vollziehen. Abgesehen von den Sonderfällen des gewaltsamen Todes irgendeiner Geistesrichtung beobachten wir bei sehr eigenwilligen, sehr isolierten Bewegungen ein Aufhören infolge der Erfüllung ihrer geistesgeschichtlichen Aufgabe. So erfüllte sich das Werk des Prophetismus, nachdem seine Aufgabe, die Explizierung des strengen monotheistischen Gottesbegriffes, erfüllt war[1]). Der Chassidismus, dessen Aufgabe sich nicht in heroischer Einseitigkeit auf ein einziges Ziel richtete, der seinem Wesen nach weniger als der Prophetismus an die Einzelpersönlichkeit von ganz besonderer charismatischer Eigenart gebunden war, mußte einen anderen Weg gehen. Der chassidische Geist hat sich nur auf eine gewisse Zeit einer eigenen geschlossenen Form bedient. Er stellte nicht etwas unerhört Neues in der Geistesgeschichte des Judentums dar, sondern war nur eine Rückkehr des Judentums zu seinen Quellen. Darum bediente er sich einer eigenen historischen Form nur solange, als das Judentum als Ganzes ihm keine adäquate Form bieten konnte. Nachdem nicht zuletzt unter dem Einfluß des chassidischen Geistes selbst eine Regeneration des jüdischen Geistes erfolgt war, gab der Chassidismus seine eigene Form auf. Er lebt weiter im Judentum als Fluidum, als Ferment überall da, wo sich genuin jüdisches Leben entfaltet. Ein solches Ferment trägt keinen Namen. Der Name Chassidismus aber blieb an der Form haften, die mehr und mehr ihren Inhalt verlor. Der Inhalt selbst verfiel nicht dem Tode, sondern er fand nur ein umfassenderes Lebensgebiet. Die kleinen Kreise, die heute den Namen der Chassidim führen, sind allerdings nicht nur Träger seiner formalen Tradition, nicht nur Träger seines Namens. In ihnen lebt noch hier und da chassidischer Geist, aber abseits vom Strome der jüdischen Geschichte und darum historisch unfruchtbar. Die lebendige Fortwirkung des Chassidismus erfolgt außerhalb dieser Kreise, in der Allgemeinheit des jüdischen Geistes.

Die Aufgabe, den Chassidismus als geistesgeschichtliche Bewegung und als Bewegung der jüdischen Geistesgeschichte zu erfassen, kann nur so gelöst werden, daß wir den Chassidismus in seinen Wurzeln und in seiner lebendigen Auswirkung zu verstehen suchen, nicht aber dadurch, daß wir

[1]) Vgl. L. Gulkowitsch, Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft, Tartu 1937, S. 56 f.

nur sein Ende betrachten. Bei jeder Erscheinung der Geistesgeschichte ergibt sich von neuem das Problem, warum diese Erscheinung gerade innerhalb dieser Kultur während dieses Stadiums ihrer Entwicklung entstand. An der Beantwortung dieser Frage scheiden sich im Prinzip alle Anschauungen über das Wesen der Geschichte. Denn die Frage nach den Ursachen eines historischen Phänomens ist identisch mit der Frage nach den entscheidenden Triebkräften der Geschichte überhaupt.

Wenn wir den Chassidismus als eine Bewegung der Geistesgeschichte bezeichneten, so haben wir damit bereits Art und Weise seiner Ursachen umrissen. Unsere Aufgabe wird sein, das Behauptete aus dem Chassidismus selbst zu beweisen. Die äußere — wirtschaftliche, politische und soziale — Lage der Judenheit in Südpolen im 18. Jahrhundert[1]) war der Entstehung des Chassidismus insofern günstig, als in der Tat eine äußere Notlage alle lebendigen Kräfte auf eine innere Entwicklung hinwies, da nur hier eine wirkliche Aktivität möglich war. Aber die wesenhafte Voraussetzung in solchen Fällen ist das Vorhandensein lebendiger Kräfte, die ihre Wirkung nach innen, nach der geistigen Seite hin entfalten können. Die Zwangslage als solche wäre nie imstande gewesen, die Bewegung des Chassidismus ins Leben zu rufen. Sie konnte von sich aus nur eine weltabgewandte Verzweiflungsstimmung erzeugen, nicht aber eine der höheren Welt zugewandte lebendige Gestaltungskraft, die auf dem Wege über diese höhere Welt imstande war, auch das Leben im Irdischen mit innerem Sinne zu füllen und so das negative Moment der Verzweiflung in eine Bejahung des Lebens von einem umfassenderen Prinzip her zu verwandeln. Was waren das für innere Kräfte, die diese Neugestaltung ermöglichten, und woher kamen sie?

Die an sich genuin jüdische Geistesrichtung, die im Talmud ihren Ausgangspunkt nimmt, in deren Mittelpunkt das Gesetz und seine Auslegung steht, war in jener Zeit nicht imstande, die Grundlage einer geistigen Erneuerung zu bilden. Man hat den Talmudisten jener Zeit den Vorwurf gemacht, daß ihre Tätigkeit dem Leben fremd geworden und in spielerische Spekulation ausgeartet sei. Dieser Vorwurf ist nur bedingt berechtigt. Die talmudistische Richtung befand sich in jener

[1]) Vgl. Dubnow, Geschichte des Chassidismus I, Berlin 1931, S. 29 ff.

Zeit auf dem Höhepunkte der Entwicklung formalistischer Scharfsinnigkeit, und das bedingte einen esoterischen Charakter. Für sich betrachtet ist die raffinierte Dialektik dieser Richtung ein Eigenwert, dem aber seiner Natur nach jede Popularität versagt bleiben mußte. Denn die reine ratio in dieser Zuspitzung ist ein Charisma, das nur wenigen gegeben sein kann. Die engen Grenzen, die damit in jener Zeit der rationalistischen Richtung im Judentum gesteckt waren, ließen sie als geradezu lebensfremd erscheinen und bewirkten eine allgemeine Gleichgültigkeit, ja eine Erbitterung der Massen gegenüber den Talmudisten.

Die Überwindung der Stumpfheit und Resignation mußte von einer anderen Seite her erfolgen, denn die talmudische Richtung war in jenem Stadium ihrer Entwicklung keiner exoterisch gerichteten Leistung fähig. Die Erneuerung des Volkes geschah durch das Volk selbst. Im Volke entstand die Bewegung des Chassidismus. Er gewann sein Leben aber nicht aus der Oppositionsstimmung gegenüber den gelehrten Konventikeln. Der Chassidismus ist überhaupt keine polemische Bewegung. Die Welt der Talmudgelehrten berührte sich zunächst nicht mit der des Chassidismus, sie lag auf einer anderen Ebene und zwang so fürs erste nicht zur polemischen Auseinandersetzung. Die Bewegung des Chassidismus hat vielmehr einen eminent positiven, schöpferischen Charakter.

Wie ein vollkommener Rationalismus stets mystische Elemente in sich schließen muß, und wie die Mystik an ihren Höhepunkten sich mit rationalistischen Elementen verbindet, so zeigt sich auch in den großen Persönlichkeiten des Chassidismus und des Rabbinismus eine Verbindung von Elementen, die sich auf einer niederen Stufe bekämpften. Der Gā'ōn zu Wilna galt seinen Anhängern ebenso als eine geheimnisvolle Persönlichkeit wie der Ba'al Šēm ṭōḇ bei den Ḥasīdīm. Die Legende beschreibt den Wilnaer Gā'ōn als einen Menschen, der Stimmen hörte und geheimnisvolle Erscheinungen hatte. Eine außerordentlich gute Tradition (Encyclopaedia Judaica VI, 509) berichtet sogar, daß er in seiner Jugend versucht habe, einen Golem zu schaffen, wobei ihn nur eine himmlische Erscheinung an der Vollendung gehindert habe. Für unser Verständnis seiner Persönlichkeit ist es ohne Belang, wieviel von diesen legendären Berichten im einzelnen den Tatsachen entspricht. Wichtig ist nur, daß der Wilnaer Gā'ōn in

den Mittelpunkt geheimnisvoller Ereignisse gestellt wird. Zu diesem Bilde seiner Person stimmt die Tatsache, daß er die Kabbala in allen Stücken anerkannte und keine Kritik daran übte. Daß er den Pilpul verwarf, zeigt, wie nahe dieser größte Gegner des Chassidismus den chassidischen Ideen stand. Obwohl also der Führer des Rabbinismus selbst im Rufe stand, geheimnisvolle Kräfte und geheimnisvolles Wissen zu besitzen, hat sich doch der Rabbinismus nicht gescheut, den Chassidismus gerade deshalb anzugreifen, weil sein Führer eine Art Zaubermeister gewesen sei. Man sieht hier, wie unbekümmert die Polemik verfahren kann. Es wäre den Ḥasīdīm ein Leichtes gewesen, darauf hinzuweisen, daß es bei den Gegnern auch nicht anders sei. Doch ist von einer solchen Gegenpolemik so gut wie nichts bekannt. Für den Chassidismus war es eben eine Selbstverständlichkeit, daß große Führerpersönlichkeiten mit der Welt der Geheimnisse vertraut sein müssen, so daß ihnen der Charakter des Gā'ōn nicht als anstößig erschien. Ebenso im Grunde nur ein Vorwand war der Vorwurf, daß die Ḥasīdīm die Gebetszeit nicht einhielten. Der Chassidismus hatte dazu Gründe, die für jeden frommen Juden mindestens zur Diskussion stehen. Aber die Polemik wollte diese Gründe nicht verstehen. Der Kampf zwischen Rabbinismus und Chassidismus konnte nicht mit Verständnis für den Gegner ausgetragen werden, weil jedes tiefere Eindringen in den Geist der gegnerischen Lehre dazu geführt hätte, gemeinsame Prinzipien zu finden. Eine solche Erkenntnis hätte sofort jeden Kampf in sich selbst zerfallen lassen. Die gemeinsamen Prinzipien sind die allgemeinen Prinzipien der jüdischen Religion, der beide Richtungen angehören und bewußt angehören wollen.

Martin Buber (Deutung des Chassidismus, S. 7 f.) sieht in der positiven Haltung des Chassidismus ein Kriterium religiöser Bewegungen überhaupt, das sie etwa von sozialen Bewegungen unterscheidet. Er meint, daß religiöse Bewegungen im Prinzip nicht der Meinung sind, das Bestehende sei faul, sei dem Untergang geweiht und müsse darum so schnell als möglich aus der Welt geschafft werden. Aber das Prinzip, daß das Bestehende so nicht bestehen dürfe, ist in Wahrheit durchaus nicht areligiös oder antireligiös. Das Bild, daß „den Dingen die Axt an die Wurzel gelegt sei", das Buber hier gebraucht, stammt vielmehr gerade aus einer genuin religiösen

Bewegung, aus der das Christentum vorbereitenden Predigt des Täufers Johannes. Aber neben diesem Prinzip, daß Umkehr nötig ist, daß ein falscher Weg schleunigst verlassen werden muß, daß ein Bestehendes der Erneuerung im Wege ist und darum fallen muß, hat jede religiöse Bewegung auch das positive Moment, daß man zu den Quellen zurückkehren muß. Das kann historisch gewendet werden: ein altes längst gelebtes Prinzip muß wieder hervorgeholt werden, ein goldenes Zeitalter, eine klassische Zeit, eine Zeit, in der das reine Wort lebendig war, muß zum Vorbild genommen und nachgelebt werden. Derselbe Gedanke kann auch in sachlicher Fassung unter Ausschluß des Zeitprinzips vertreten werden. Es muß nicht auf einen „besseren Anfangszustand" oder früheren Zustand zurückgegangen werden, sondern auf den Urzustand des Seins, der vielleicht noch nie gelebt wurde, der aber immer gelebt werden sollte. Das Prinzip der Abwehr und Umkehr und das Prinzip der Aktivierung eines längst vorhandenen positiven Momentes sind in jeder Bewegung vorhanden. Schwankungen bestehen nur in bezug auf das Überwiegen des einen oder des anderen Momentes. Der Chassidismus ist ein typisches Beispiel für ein starkes Übergewicht des positiven Prinzips. Die drei Abstufungen Bubers zwischen stifterischen, reformatorischen und solchen Bewegungen, die überhaupt keine Trennung herbeiführen und herbeiführen wollen, beziehen sich auf diese Verschiebung des Akzentes innerhalb der Bewegungen religiöser und anderer Art zwischen dem negativ polemischen und dem aufbauenden Moment.

Daß der Chassidismus entstand und von so umfassender und tiefgreifender Wirkung sein konnte, beweist, daß hier geistige Kräfte schon lange latent wirksam gewesen waren, bis es einer charismatischen Persönlichkeit gelang, diesen geistigen Erkenntnissen und ihren praktischen Konsequenzen adäquat und wirksam Ausdruck zu geben. Eine solche Führerpersönlichkeit war Israel Ba'al Šēm ṭōḇ. Die Person eines Stifters und Begründers einer religiösen Bewegung ist für uns der erste greifbare Ausdruck für die Explikation neuen Gedankengutes oder alten Gedankengutes in erneuter Form. Sie setzt aber voraus, daß die jetzt nur formulierte Lehre bereits das Ergebnis eines geistesgeschichtlichen Prozesses darstellt, da sie ja bereits einen gewissen Abschluß, ein Greifbarwerden bedeutet.

Daß der Chassidismus schon vor dem Auftreten des Ba'al Šēm ṭōḇ im Volke latent wirksam gewesen war, erweist sich für unsere Erkenntnis nachträglich aus der Bereitwilligkeit, mit der das jüdische Volk die chassidischen Lehren in der nun formulierten Gestalt aufnahm. Aus diesem prophetisch geschauten und charismatisch gestalteten Ideengut des Ba'al Šem ṭōḇ schuf der Maggid aus Meseritsch die eigentliche Lehre, die er aber ganz dem Ba'al Šēm ṭōḇ zuschrieb.

Wir kennen religiöse Bewegungen von stärker theoretischer und stärker praktischer Nuancierung. Diese Nuancierung pflegt sich mit der Tendenz zum Esoterismus oder zum Exoterismus zu decken. Der Chassidismus als eine seinem Wesen nach exoterische Bewegung muß also von vornherein die Lehre gegenüber ihrer Auswirkung im Leben zurückstellen. Eine solche Tendenz birgt die Gefahr in sich, die Lehre durch Verflachung und Säkularisierung dem Leben anzupassen. Daß der Chassidismus dieser Gefahr entging, ist das Verdienst des Ba'al Šēm ṭōḇ. Er fand eine geistige Situation vor, die der nicht ganz unähnlich war, vor die sich Moses Mendelssohn in den westlichen Ländern gestellt sah. In beiden Fällen handelte es sich um Neugestaltung des Judentums im Sinne einer Einordnung in neue Gegebenheiten einerseits und einer Erhaltung und weitgehenden Erneuerung des genuin Jüdischen andererseits.

Obwohl die innere und äußere Lage in den westlichen Ländern derjenigen im Osten insofern ähnlich war, erstand der westlichen Judenheit nicht ein charismatischer Führer im Sinne von Meister und Jünger, wie es der Ba'al Šēm ṭōḇ war, sondern ein Führer im Sinne von Lehrer und Schüler: Moses Mendelssohn. Denn im Westen stieß die Judenheit auf das Verständnis der bewußt toleranten Welt der Aufklärung, ja sie empfing sogar von da aus Anregungen. Im Osten dagegen war sie nicht nur ganz auf sich angewiesen, sondern hatte starke Widerstände gegen sich. Diesen Vorteil im Westen haben die Juden freilich mit der Säkularisierung der Religion erkauft, während im Osten die religiöse Kraft nur um so mehr zur Entfaltung kommen mußte. Wenn Moses Mendelssohn als Lehrer und Erzieher die jüdische Theologie nach der Schulphilosophie reformierte, arbeitete er zwar auch die Ethik des Judentums heraus, aber nur so, daß er in eklektischer Weise diese mit der Philosophie des Maimonides verband. So konnte der Ba'al Šēm ṭōḇ nicht verfahren. Als

charismatischer Führer wollte er nicht Wissen und Können geben, sondern Erlebtes und Erschautes, das in der Hauptsache durch sein Dasein und sein Wesen zum Ausdruck kam. Sein Erleben und Schauen war innerstes Leben des stärksten Erfülltseins von Gott. Das konnte daher nur wieder in Leben, im Beispielgeben Gestalt gewinnen, nicht aber in einem abstrakten Gedankengang ausgedrückt werden. Aus seinem Tun und Vorbild hatten die Jünger unmittelbare Anschauung und Beispiel. Seine Aussprüche, Gleichnisse usw. wiesen auf das Leben hin, das allein über den Wert der Frömmigkeit entscheidet, und die Jünger wurden durch des Meisters Lebensführung mit der Begeisterung erfüllt, ihm in ihrem eigenen Leben nachzufolgen. Bei alledem mußte er um des einfachen Volkes willen der Lehre eine evidente, unverklausulierte, schlichte Form geben. So lag in den kabbalistischen Systemen bereits eine pantheistische Einstellung und ein ethisches Ideal der Läuterung vor, aber der Ba'al Šēm ṭōḇ setzte an die Stelle des komplizierten Begriffsapparats ein reines Erkennen und Erleben Gottes, das aus allen Erscheinungen der empirischen Welt gewonnen wird. Auch auf diese Weise bot er den einfachen Menschen etwas, das ihnen allen zugänglich war und ihnen die Freiheit gab, selber an ihrem religiös-ethischen Leben und Erleben zu arbeiten.

Die Betonung des Übergewichtes der gelebten Frömmigkeit über Erkenntnis und Kultus darf erstens nicht so verstanden werden, als habe der Chassidismus Gotteserkenntnis und kultischen Gottesdienst als sekundäre Werte betrachtet, zweitens ist diese Verteilung der Akzente innerhalb der Frömmigkeit zwar für den Chassidismus typisch, kommt aber durchaus nicht nur im Chassidismus, sondern auch in anderen jüdischen Richtungen vor.

Der Chassidismus des Ba'al Šēm ṭōḇ ist in bezug auf die geringe Bewertung der theoretischen Gotteserkenntnis und der kultischen Frömmigkeitsübung ein Extrem innerhalb des Chassidismus. Er geht am weitesten darin, daß er diese Seiten des religiösen Lebens zugunsten der Tatfrömmigkeit des Alltags zurückstellt. Es gab Richtungen im Chassidismus, echt chassidische Richtungen, die Gotteserkenntnis und kultisch-rituelle religiöse Übungen viel stärker betonten. Aber auch der Ba'al Šēm ṭōḇ vertritt nicht etwa einen lyrisch emotionalen Naturpantheismus. Er für seine Person erlebte Gott in der

Natur, aber er hat niemals diese Gottesoffenbarung an Stelle der genuin jüdischen Offenbarung Gottes im Gesetz für die eigentliche Gotteserkenntnis erklärt. Aus dem Naturerlebnis des Ba'al Šēm ṭōḇ hatte der Chassidismus nur den indirekten formalen Gewinn einer von vornherein weltbejahenden Haltung, die theoretisch ausgebaut zu einem der genialsten Systeme der Weltbejahung werden konnte. Dieses positive Prinzip im Chassidismus tritt überall zutage. Es wirkt sich aus in der Kosmogonie und in der Metaphysik des Guten, in der praktischen Ethik und in der Wertung des Alltags. Die Reinheit und Freiheit des Naturerlebnisses des Ba'al Šēm ṭōḇ war eine Befreiung, war ein fruchtbarer Neuansatz der jüdischen Frömmigkeit. Aber sie war nicht diese neue geformte Frömmigkeit selbst. Wenn Martin Buber (Deutung des Chassidismus, S. 48 f.), der überhaupt in der Lehre und in dem Leben des Ba'al Šēm ṭōḇ den Chassidismus κατ' ἐξοχήν sehen will, diese Naturverbundenheit des Ba'al Šēm ṭōḇ als das entscheidende Kriterium des Chassidismus ansieht, so schränkt er damit den Begriff des Chassidismus außerordentlich ein. Naturverbundenheit, Heiligung des Alltags in dem Sinne, daß sogar das Essen und Trinken zu einem frohen Fest wird, das der Verherrlichung Gottes in der Welt dient, sind Züge, die im Chassidismus immer wieder auftauchen, die organisch aus seiner überhaupt weltbejahenden Haltung hervorgewachsen sind, die aber nicht sein Wesen konstituieren. Konstituierend ist das Prinzip der Weltbejahung selbst, nicht seine einzelnen Auswirkungen. Der Chassidismus ist damit nichts unerhört Neues im Judentum, denn das Prinzip der Weltbejahung ist das Prinzip des Judentums überhaupt. Der Chassidismus brachte nur neue schöpferische Kräfte, die alle Seiten der jüdischen Religionsübung, Kultus, Erkenntnis, alltägliches Leben aus der Strenge und Trockenheit einer Überschätzung des Was in die freiere und lebendigere Welt des Wie wieder hineinführten. Der Chassidismus verteidigte das Judentum nicht gegen eine ketzerhafte Lehre, sondern gegen eine Gefahr in sich selbst. So konnte der Chassidismus keine Antwort auf die spinozistische Philosophie sein, wie Buber (a. a. O., S. 42 ff.) meint, denn die Philosophie Spinozas bedeutet ein Verlassen des Judentums. Dies entscheidet darüber, daß Chassidismus und Spinozismus in keiner direkten historischen Beziehung zueinander stehen können. Es bleibt in

der Tat irrelevant, ob der Ba'al Šēm ṭōḇ überhaupt von Spinoza gewußt hat. Darauf weist Buber mit Recht hin. Aber es fehlt hier auch die sachliche Beziehung, die eine notwendige Voraussetzung für eine historische Beziehung ist. Wenn in beiden Gedankenwelten die Beziehungen zwischen Natur und Gott eine Rolle spielen, so muß doch betont werden, daß die mit Gott identische, den eisernen Gesetzen der Mathematik folgende natura des Spinoza nichts zu tun hat mit den Bergen, Wäldern, Flüssen und Stürmen, in denen der Ba'al Šēm ṭōḇ seinen Gott erkannte. Diese vitale Naturverbundenheit ist psychologisch betrachtet der absolute Gegensatz zur Naturtheorie Spinozas. Der belebende Antrieb, der von der Naturverbundenheit des Ba'al Šēm ṭōḇ ausgeht, mußte sich darum auf einer ganz anderen Ebene auswirken, als die begriffliche Klärung, die Spinoza in die Religionsphilosophie hineintrug. Beide Auffassungen führen zu einer Neuformulierung und Neugestaltung der Beziehungen zwischen Gott und Natur, aber innerhalb von völlig getrennten Welten.

Während wir dank den Forschungen Dubnows für das Verständnis der äußeren Entstehungsursachen der chassidischen Bewegung direkte Quellen besitzen, sind wir für die ursprüngliche Gedankenwelt des Chassidismus auf Rückschlüsse aus indirekten Quellen angewiesen. Der Schöpfer der Bewegung soll nur einige Briefe hinterlassen haben, die von seinen Anhängern als Manifeste angesehen werden. Außerdem ist ein Testament erhalten, dessen Authentizität angezweifelt wird, dessen Sinntreue jedoch von seinen Jüngern bezeugt ist. Diese an sich spärlichen unmittelbaren Quellen haben dann den Grundstock gebildet, um ein ausgeführtes Gedankengebäude zu entwickeln, das auch die lokalen Verhältnisse berücksichtigt und die individuelle Veranlagung der einzelnen chassidischen Persönlichkeiten widerspiegelt. Dieses individuelle Moment nahm zuweilen, besonders in der Spätzeit, so überhand, daß dieses sekundäre Gedankengut das, was der Begründer gewollt hatte, manchmal bis zur Unkenntlichkeit überwucherte. Der Ba'al Šēm ṭōḇ teilt hierin das historisch notwendige Schicksal aller Nachwirkungen schöpferischer Persönlichkeiten. Von den großen Stiftern sind uns sehr selten echte Dokumente im Sinne literarischer Authentizität überliefert. Die literarische Authentizität ist aber geistesgeschichtlich betrachtet irrelevant. Wich-

tig dagegen ist die Frage, ob die den Stiftern zugeschriebenen Dokumente in deren Sinn und Geist verfaßt sind. Auch das trifft sicher nur selten, vielleicht überhaupt nie zu. Damit sind aber solche Dokumente noch nicht zu bewußten Fälschungen degradiert und als historisch wertlos hingestellt. Sie verlieren lediglich ihren Wert als Quellen für die Biographie des Stifters. Denn in den meisten Fällen wird doch die Überlieferung diejenige Form der Lehre sein, in der die Gedanken des Stifters nach seinem Tode historisch wirksam gewesen sind. Was an dessen Persönlichkeit eigenwillig war, was ihn zu einem einsamen Denker stempelte, geht für die Überlieferung meistens verloren, eben weil es unverstanden bleibt. Die Geschichte ist hier in ungeheurem Maße verschwenderisch. Historisch wirksam bleibt nur, was der jeweiligen Richtung der Geistesgeschichte adäquat ist. Das Kontinuum der Geschichte korrigiert ebenso das Kuriose wie das Geniale, aber Eigenmächtige. So pflegt der den großen religiösen Genies oft anhaftende Zug einer engen naiven Naturverbundenheit, die wir bei dem Ba'al Šēm ṭōḇ ebenso beobachten können wie etwa bei Jesus oder bei Franz von Assisi, von den Anhängern und Nachfolgern nicht mit übernommen zu werden. Hier ist die Unmittelbarkeit des Erlebnisses ein so starker Faktor, daß ihr Fehlen diese gesamte Nuance der religiösen Einstellung zum Schwinden bringen muß. Natur und Gesellschaft sind in dieser Beziehung Gegenpole, die Natur wird nur von den Einsamen erlebt. Was an der Lehre des Ba'al Šēm ṭōḇ lebendig blieb, war dasjenige an ihr, in dem greifbar wurde, was im Volke längst latent herangereift war. Unter diesem Gesichtspunkte verlieren die Quellen für die Geschichte des Chassidismus durchaus nicht deshalb an historischem Wert, weil weder ihre literarische Authentizität noch die unbedingte Sinngemäßheit ihres Inhaltes gegenüber dem ursprünglichen Gedankengut des Stifters sichergestellt werden kann. Nur die Persönlichkeit des Stifters selbst entzieht sich bei diesem Befunde der Quellen weitgehend unserer Erkenntnis. Wir können nur allenfalls indirekt schließen, daß alle diejenigen Gedanken, die den verschiedenartigsten chassidischen Schriften gemeinsam sind, auf die Persönlichkeit des Stifters zurückgehen könnten. Doch müssen wir immer damit rechnen, daß dieses gemeinsame Gut aller chassidischen Richtungen nicht direkt auf den Schöpfer selbst zurückgeht, sondern

auf die vielen Namenlosen, deren gemeinsame Sehnsucht und religiöse schöpferische Kraft den entscheidenden Faktor im Chassidismus ausmacht und unter denen auch der Baʿal Šēm ṭōḇ nur einer von vielen ist. Vielleicht gewinnen wir immerhin auf diesem indirekten Wege einen einigermaßen geschlossenen Umriß seiner Geistesart. Wir müssen uns aber vor Augen halten, daß der Baʿal Šēm ṭōḇ wohl eine viel reichere, umfassendere und originellere Persönlichkeit gewesen ist, als wir aus den Quellen nachweisen können.

Ebenso wie die Autorschaft des Baʿal Šēm ṭōḇ in bezug auf vieles ihm Zugeschriebene zweifelhaft ist, ebenso mag auch vieles Anonyme in chassidischen Schriften kursieren, was auf den Baʿal Šēm ṭōḇ zurückgeht. Das chassidische Schrifttum verfährt überhaupt anscheinend sehr leichtfertig mit Zitaten. Es nimmt es mit der Autorschaft niemals allzu genau. Was auf den ersten Blick als Leichtfertigkeit erscheint, hat aber eine tiefer liegende Ursache. Sowohl als mystische Richtung, als auch als jüdische Geistesbewegung ist der Chassidismus zu dieser Vernachlässigung der Autorschaft prädisponiert. Denn im Judentum ist das Prinzip der einheitlichen Tradition, der Einheit jüdischen Geistes so stark und so selbstverständlich, daß der einzelne Autor in dieser Traditionsmasse untergehen kann und soll. Selbst Maimonides, ein durchaus exakter Wissenschaftler, hat es nicht für nötig erachtet, seine Belegstellen ausdrücklich zu zitieren. Es genügt, daß eine Quelle zur jüdischen Tradition gehört. Damit ist ihr Sinn und ihre Richtung festgelegt. Der Autor ist im Grunde eine Zufälligkeit, die dem inneren Sinn einer Quelle nichts hinzufügen kann[1]). Aus

[1]) Von solchen Traditionen, die erst in Anonymität versinken und dann einem falschen Autor zugeschrieben werden, müssen wir bewußte Fälschungen trennen. Bewußte Fälschungen haben keinen Quellenwert erstens für den fingierten Autor und zweitens für die Gesamtheit des Chassidismus. Ihr Quellenwert beschränkt sich auf das Milieu und die Zeit des Fälschers. Dieser Quellenwert ist natürlich nur dann vorhanden, wenn eine Fälschung bona fide geschehen ist, d. h. wenn eine Richtung oder ein Konventikel von Ḥᵃsīdīm seinen Anschauungen dadurch mehr Autorität verschaffen wollte. Dieser Fall trifft für die in der Gᵉnīzā zu Cherson gefundenen angeblichen Briefe chassidischer Autoritäten zu (die umfangreichste Edition dieser Briefe ist die Schrift גנזי נסתרות von Ch. A. Bychowski, Jerusalem 1924). Simon Dubnow (Geschichte des Chassidismus I, Berlin 1931, Vierte Beilage, S. 330–340) hat überzeugend nachgewiesen (vgl. Ch. N. Bialik in: רשומות II, Tel-Aviv

ganz ähnlichen Gründen besteht auch in der Mystik aller Konfessionen derselbe Hang zur Anonymität. Die Mystiker haben sich stets als eine große Einheit gefühlt, für die weder zeitliche Abstände noch nationale Unterschiede von Belang waren. Noch geringer muß dann aber dem Mystiker die Bedeutung des einzelnen Autors erscheinen. Er ist nur einer aus einer großen Gemeinde. Die Zugehörigkeit zum Traditionsgut dieser Gemeinde entscheidet über die Adäquatheit und Autorität eines Gedankens Der einzelne Urheber des Gedankens tritt als Person zurück. Eine Ausnahme machen nur Schriften von kanonischer Geltung und Persönlichkeiten von absoluter Autorität. Nur diese werden ausdrücklich zitiert, weil die Gültigkeit ihrer Lehren nicht erst bewiesen werden muß, weil also eine Lehre dadurch von selbst unantastbare Autorität bekommt, daß sie aus einer solchen Quelle stammt.

Eine Autorität wie der Baʿal Šēm ṭōḇ, eine Gestalt von fast mythenhafter Gültigkeit, wird in dem Maße als adäquater und umfassender Ausdruck der betreffenden Geistesrichtung angesehen, daß seine Gedankenwelt implizite alles enthalten muß, was sich im Rahmen der betreffenden Lehre überhaupt explizite sagen läßt. So gehen für die Anhänger einer solchen Lehre alle Gedanken auf diese schöpferische Autorität zurück. Auch wenn sie nirgends explizite in den Werken des Meisters ausgesprochen worden sind. Ein solches Problem ist nicht nur im Chassidismus akut, wir begegnen dieser Frage vielmehr überall da, wo Jünger die Lehre eines Meisters tradieren. Was Vidal von Lurja, was Plato von Sokrates berichtet, braucht durchaus nicht „echt" im Sinne literarischer Authentizität zu sein. Es macht diesen Echtheitsanspruch durchaus nicht. Es macht aber den viel tiefer gehenden und viel umfassenderen Anspruch einer sinngemäßen Echtheit. Zu überprüfen ist deshalb nicht der relativ wenig bedeutende Grad literarischer Echtheit, sondern die Sinngemäßheit und Adäquatheit eines Gedankens, den die Jünger dem Meister zuschreiben [1]).

1922, S. 383 ff.; S. Assaf in der Wochenschrift: הד התור, Jerusalem 1923, Nr. 10; A. Kahana in der Wochenschrift: הד הישוב, Tel-Aviv 1925, Nr. 24—27), daß diese Briefe aus chabadistischen Kreisen stammen (s. insbesondere S. 338), und schränkt ihren Quellenwert mit Recht auf das Milieu und die Zeit eines „uns zeitlich nahestehenden Verfassers" der Fälschung ein.

[1]) So gering der Verlust für eine Gesamtdarstellung des Chassidismus ist, wenn wir die Einzelquellen in den Schriften des Chassidismus nicht mehr

Die Gedankengänge der chassidischen Tradition sind in der dogmatischen chassidischen Literatur niedergelegt worden. Die dogmatische Literatur des Chassidismus beginnt mit Jaʿaḳōḇ Jōsēf Kohēn, dessen Werk Tōlᵉdōṯ Jaʿaḳōb Jōsēf 1781 erschien, und setzt sich bis in die heutige Zeit fort. Die Hauptmasse dieser Literatur ist bis jetzt nur abschriftlich erreichbar, so daß es, um gültige Aufschlüsse über die jeweilige Geisteshaltung des Chassidismus zu erhalten, einer kritischen Sondierung dieser Literatur bedarf.

Während dogmatische Literatur während des Verlaufs der gesamten chassidischen Entwicklung geschaffen wurde, wird das reichhaltige Legendenmaterial erst mit dem Jahre 1815, d. h. mit dem Erscheinen des Šiḇḥē Baʿal Šēm ṭōḇ, des dogmatischen Geschichtsbuches der Chassidim, literarisch fixiert und damit als Quelle für uns zugänglich.

Im Mittelpunkt der Legendenliteratur steht der Baʿal Šēm ṭōḇ, aber auch die späteren Führer der Bewegung treten als Helden von Legenden auf. Die Motive dieser Literatur sind altes Motivgut, längst bekannt aus Bibel, Talmud und Midraš und auch aus der außerjüdischen, besonders der christlichen Legende. Damit scheint jeder historische Quellenwert dieser Literatur von vornherein in Abrede gestellt zu sein. Bei einer sachgemäßen Bearbeitung der Legenden, die aber noch gar nicht in Angriff genommen worden ist, wären sie jedoch eine Quelle von eminenter Bedeutung für die Beurteilung der Persönlichkeiten, auf die sie übertragen worden sind. Die Motivübertragung gehört zum Wesen der Legende. Während die Sage in dem Sinne einen historischen Kern hat, als sie an bestimmte reale historische Situationen und Ereignisse anknüpft, und so hier der Motivübertragung Schranken gesetzt sind, will die Legende nur innere Charakterzüge ihrer Helden festhalten. Auf Grund dieser Charakterzüge wählte die Legende aus der unendlichen Masse der wandernden Motive die adäquatesten aus. Betrachten wir aber den Legendenkranz um irgendeine Persönlichkeit unter

voneinander trennen können, so sehr kompliziert dieser Tatbestand das Problem der Biographie. Wir haben für keine der chassidischen Persönlichkeiten gesichertes Aktenmaterial für eine äußere und innere Biographie. Wir müssen uns erst auf Grund einer genauen prosopographischen Untersuchung, die genau feststellt, was von einem Autor zu erwarten ist und was nicht, ein biographisches Bild der einzelnen chassidischen Persönlichkeiten zusammenstellen.

dem Gesichtspunkte des Auswahlprinzips, so gewinnen wir oft ein überraschend geschlossenes Bild, das bei der Mannigfaltigkeit der Motive nicht auf diese, sondern auf den Helden selbst zurückgeführt werden muß. Wenn dieselbe Legende von verschiedenen historischen Personen berichtet wird, so läßt dies auf eine charakterliche Verwandtschaft der verschiedenen Helden schließen, ist also kein Beweis gegen die Wahrheit einer Legende.

Wenn die lehrhafte Überlieferung eine weitgehende Tendenz zur Abschleifung von Extremen aufweist, so tritt hier die Legende, die ihrem Wesen nach zur Einseitigkeit neigt (was bis zur Karrikierung führen kann), als eine glückliche Ergänzung auf. Sehr aufschlußreich wird in dieser Richtung eine Untersuchung sein, die nicht nur das Gemeinsame der gewählten Legendenmotive zu erfassen versucht, sondern die auch allen Nachdruck darauf legt festzustellen, in welcher Weise das überlieferte Legendenmotiv im vorliegenden Anwendungsfalle spezifiziert worden ist. Wenn es uns gelingt, das Legendenmaterial um den Baʿal Šēm ṭōḇ in dieser Weise zugänglich zu machen, so werden wir damit eine höchst wertvolle Bereicherung unserer Erkenntnis seiner Persönlichkeit gewinnen.

Der Baʿal Šēm ṭōḇ steht im Mittelpunkt der chassidischen Legende. Die Legende berichtet mehr über ihn als die Geschichte. Dieses Schicksal teilt er mit vielen charismatischen Persönlichkeiten der Religionsgeschichte, denn das Charisma entzieht sich weitgehend der historischen Überlieferung. Diese verlangt soziologisch greifbare Kategorien. Der Amtsträger ist ohne weiteres Gegenstand historischer Überlieferung, der Charismatiker nur indirekt, insoweit nämlich als sein Charisma sich in seiner soziologischen Stellung negativ oder positiv auswirkt. Dieser eigentümlich außerhistorische Charakter des Charismatikers führt dazu, daß die historische Wahrheit seiner Existenz überhaupt oder des Grades seiner Bedeutung immer in Zweifel gezogen wird und nur schwer exakt bewiesen werden kann. So hat Aescoly-Weintraub (Introduction à l'étude des hérésies religieuses parmi les Juifs. La Kabbale - Le Hassidisme. Paris 1928, S. 33 ff.) in Erwägung gezogen, ob die Bedeutung des Baʿal Šēm ṭōḇ für den Chassidismus nicht ein ihm nachträglich beigelegter legendärer Zug sei. Aescoly-Weintraub hält den Organisator des Chassidismus, den Maggīd aus Meseritsch, für dessen

eigentlichen Begründer. Der Ba'al Šēm ṭōḇ war zu seinen Lebzeiten ein relativ unbedeutender und relativ unbekannter Frommer. Seine Bedeutung ist eine nachträgliche Idealisierung. Eine solche Auffassung ist schwer zu begründen und schwer als falsch zu erweisen. Sie kann im Grunde nur von einer Beobachtung der allgemeinen Prinzipien der Geistesgeschichte her beurteilt werden. Das Problem ist, ob es möglich gewesen wäre, einer relativ unbedeutenden Persönlichkeit nachträglich eine Bedeutung anzudichten, die wirkliche reale Folgen in der Geschichte haben kann. Die Anonymität umfassender Ideen in der Geschichte bringt es in der Tat mit sich, daß der Einzelne nur noch ein auslösendes Moment darstellt. Aber dieser Einzelne muß immerhin realiter ein adäquater Vertreter der anonymen Idee sein. Wenn er nur dazu gestempelt wird, sei es zu Lebzeiten, sei es durch die Nachwelt, so kann seine Wirkung keine reale sein. Auf einer bewußten oder unbewußten Lüge kann keine schöpferische Wirkung aufgebaut werden. Schwieriger ist die Frage, ob ein Mensch nicht so sehr Symbol werden kann, daß seine historische Realität belanglos wird. Die Frage spitzt sich für unseren Fall dahin zu, ob der Ba'al Šēm ṭōḇ nur Symbol oder realer Repräsentant des Chassidismus gewesen ist. Allgemein betrachtet kommen wir hier zu der Frage der realen Voraussetzung des Symbols. Martin Buber (Deutung des Chassidismus, S. 77) sieht es als wesentlich für ein Symbol an, daß es einmal historische Realität gehabt hat. Für Repräsentanten historischer Bewegungen dürfte die Voraussetzung ihrer historischen Realität in der Tat unerläßlich sein. Den Chassidismus konnte nur der symbolhaft repräsentieren, der seinem Wesen nach wirklich Ḥāsīd war. Wenn die Person des Ba'al Šēm ṭoḇ einen relativ außerhistorischen Eindruck macht, so liegt das nicht daran, daß er ein unbekannter Durchschnittsmensch gewesen ist, sondern daran, daß er lediglich die Idee des Chassidismus gestaltet hat, nicht sein historisches Gewand. Dies ist auch der Grund, warum sich die Legende seiner bemächtigen konnte. Die Legende sucht immer ihre Helden unter den Ideologen, nicht unter den Amtsträgern, nicht unter den großen Persönlichkeiten der Staats- und Sozialgeschichte, sondern im Bereiche der Geistesgeschichte.

Die verhältnismäßig geringe Zahl an Quellen, besonders für die klassische Zeit des Chassidismus, zwingt uns, auch indirekte

Quellen heranzuziehen. Als solche kommen vor allem die Schriften von Gegnern des Chassidismus in Betracht. Wir haben davon drei verschiedene Arten. Erstens die Biographie Salomon Maimons, und zwar ihre Berichte über seine Erlebnisse in der Umgebung des Meseritscher Maggids. Diese Quelle ist von einzigartiger Bedeutung, weil sie Berichte eines Augenzeugen enthält. Sie ist allerdings zu einer Zeit verfaßt, in der Salomon Maimon dem Kreise der Ḥ'sīdīm längst fremd geworden war, so daß er wohl vieles unter dem Gesichtspunkte seiner späteren Erkenntnisse berichtet und so auch bei größter Sachlichkeit manches von sich aus in die Dinge hineinsieht. Da aber dieser spätere Gesichtspunkt Maimons durchaus bekannt ist, so sind wir in der Lage, diesen Faktor in Rechnung zu stellen und so ein wahrscheinlich den Tatsachen entsprechendes Bild zu gewinnen.

Der Bericht Salomon Maimons ist nicht im strengen Sinne Polemik. An eigentlicher polemischer Literatur haben wir zwei Gruppen: 1. die ältere Auseinandersetzung rabbinischer Kreise mit dem Chassidismus auf dogmatischer Grundlage, die etwa bis zum Jahre 1815 reicht, und 2. die jüngere, die Haśkālā-Literatur von 1815 ab. Der Wert der älteren Polemik für die Kenntnis des Chassidismus ist zweifellos sehr bedeutend. Doch liegt diese Literatur fast nur in Manuskripten vor, da es den Ḥ'sīdīm gelungen ist, gedruckte Texte dieser Literatur fast vollständig zu vernichten. Eine Auseinandersetzung auf dogmatischer Grundlage, wie sie hier vorliegt, setzt eine genaue Kenntnis des Chassidismus voraus. Sie wird sowohl dessen Schwächen in aller Schärfe herausstellen als auch darüber Aufschluß geben, was das Kernstück der chassidischen Lehren gewesen ist, denn von einer wirksamen Polemik müssen wir voraussetzen, daß sie den Gegner im Zentrum seiner Lehren angreift. Im Falle des Chassidismus ist allerdings die theoretische Polemik für die Erkenntnis der Sache selbst nicht in erschöpfender Weise aufschlußreich. Der Chassidismus erschöpft sich eben nicht in der Lehre, also entzieht sich sein Wesen und sein Leben zu einem wichtigen Teile ganz dem Arbeitsgebiet und dem Beurteilungsvermögen derjenigen, die, wie gerade die rabbinischen Kreise jener Zeit, im höchsten Maße am Theoretischen und Lehrhaften interessiert sind. Immerhin bleibt die Polemik von rabbinischer Seite eine Polemik auf adäquater Basis, so daß sie dem Gegner gerecht zu werden vermag. Dies ist bei der Haśkālā-Literatur

nicht mehr der Fall. Abgesehen davon, daß die Haśkālā-Literatur nur die Epigonenzeit des Chassidismus kennt und so manches angreift, was der Stifter selbst vielleicht noch schärfer verurteilt hätte als es jetzt die Gegner tun, geht die Haśkālā-Literatur von Gesichtspunkten aus, die dem Chassidismus vollkommen fremd sind. Auf Vernunftgemäßheit im Sinne der Haśkālā kommt es eben so ausgesprochenen charismatischen Bewegungen wie dem Chassidismus gar nicht an. Was wir aus der Haśkālā-Literatur schließen können, sind im Grunde nur Einzelzüge des späteren Chassidismus. Während uns also die Haśkālā-Literatur nur gelegentlich als Quelle dienen kann, nämlich wo es uns gelingt, uns von den Verallgemeinerungen und Verzerrungen zu abstrahieren, vermag die rabbinische Polemik ein geschlossenes Bild des Chassidismus zu geben, aber nur von einer seiner Seiten, von einer Seite, die noch nicht einmal unbedingt zentrale Bedeutung für den Chassidismus hat. Selbst der Nachweis, daß seine Lehre nicht originell, oder verworren oder sonst irgendwie wertlos wäre, konnte den Chassidismus nicht im Kern treffen und seinem Wert nicht Abbruch tun. Es ist darum ein glücklicher Zufall, daß wir im Berichte Salomon Maimons Nachrichten über die praktische Auswirkung des Chassidismus im Leben, noch dazu aus seiner klassischen Zeit, haben. Allerdings ist dieser Bericht nur eine Momentaufnahme, so daß vieles dort Geschilderte nur von lokaler Bedeutung und von kurzer Dauer gewesen sein mag.

Wenn wir an die Aufgabe herangehen, das Wesen einer historischen Erscheinung, den inneren Sinn einer geistigen Bewegung auch im einzelnen zu begreifen und darzustellen, so müssen wir jede einzelne Erscheinung aus dem Wesen des Ganzen heraus, vom Zentrum her, verstehen und entwickeln. Methodisch betrachtet heißt dies, daß wir von der Frage ausgehen müssen, was wir von der Ausgestaltung im einzelnen entsprechend der Eigenart des Ganzen zu erwarten haben. Eine solche Fragestellung ist deshalb notwendig, weil der Wahrheitswert der allermeisten Quellen nicht ohne weiteres feststeht. Es handelt sich dabei nicht etwa um die Erkenntnis bewußter Fälschungen von Quellendokumenten. Solche Fälschungen pflegen plump genug zu sein, um sie leicht erkennen zu können. Es handelt sich vielmehr um die Verabsolutierung spezieller Nuancierungen in den einzelnen Quellen, die meist durchaus bona fide den

Eindruck zu erwecken suchen, als entsprächen sie und gerade sie dem Wesen des Ganzen.

Doch darf die allgemeine Prämisse, auf Grund deren an die Einzelforschung herangetreten wird, niemals schematisch sein. Wenn sie auch notwendig von prinzipiellen Voraussetzungen ausgehen muß, so darf sie doch niemals die unendliche Fülle der historischen Möglichkeiten vernachlässigen. So müssen wir z. B. erwarten, daß der mystische Charakter der chassidischen Bewegung einen entscheidenden Einfluß auf ihre Stellung zu den Begriffen eines jüdischen Staates, Landes und Volkes hat. Es ist aber nicht angängig, von vornherein zu erwarten, daß diese an sich historischen Begriffe in einer mystischen Bewegung, die als solche an sich ahistorisch ist, ganz fehlen müssen oder, wo sie vorhanden sind, eine Verfälschung der Bewegung auf Grund etwa des historischen Beharrungsvermögens oder auf Grund einer Konzession an die Gegner darstellen. Wir müssen vielmehr prüfen, ob nicht im Chassidismus auch diese historischen Begriffe auf Grund einer Umdeutung ins Metaphysische in das im Prinzip mystische System organisch einbezogen worden sind.

III. Metaphysik und Geschichte in der chassidischen Lehre.

In der chassidischen Lehre begegnen wir überall dem genuin jüdischen historischen Einschlag in Verbindung mit mystischen Gedanken, obwohl die Mystik als solche zunächst ahistorischen Charakter trägt. Diese Synthese der historischen Begriffe mit einer mystischen Metaphysik wirkt sich überall in der chassidischen Lehre aus, muß aber dort besonders in Erscheinung treten, wo die historischen Zentralbegriffe im Mittelpunkt der Gedankenführung stehen. So müssen wir erwarten, daß Begriffe wie Land, Volk und Sprache im Chassidismus eine besondere Nuancierung erfahren.

In der chassidischen Lehre vom göttlichen Funken, der dem Menschen eingeboren ist, wird das Problem akut: Ist dieser göttliche Funke nur dem Israeliten eingeboren oder jedem Menschen? Israel Ruziner, der Urenkel des Meseritscher Maggīd, neigt zu der Ansicht, daß der heilige Funke nur dem Israeliten eingeboren ist. Aber die Lehre vom göttlichen Funken kennt an sich keine nationale Einschränkung. Sie handelt von Gott und dem Menschen als Seele, als metaphysische Gegebenheit. Historische Kategorien sind dieser Lehre absolut wesensfremd. Ferner läßt auch die Gesinnungsethik des Chassidismus, die der bloßen Gesetzerfüllung als solcher geringen Wert beimißt, erwarten, daß das Prinzip der Geburt als Jude keine notwendige Voraussetzung in der chassidischen Ethik darstellt. Wir beobachten aber im Chassidismus, daß er nur eine Seite dieser Frage in dem zu erwartenden Sinne beantwortet. Die Geburt als Israelit allein genügt nicht, um die Aufgabe des Menschen in der Welt, die Zurückführung der Schöpfung zu Gott erfüllen zu können. Aber diese Geburt ist doch eine conditio sine qua non. Der Nichtisraelit ist nur Natur, der Israelit ist dann ebenfalls nur Natur, wenn er sündigt (vgl. insbesondere R. Naḥman aus Brazlaw). Israel steht außerhalb der Natur, sofern es in

die Sphäre des Gesetzes gehört. Jaʿaḳōḇ Jōsēf Kōhēn faßt diese Tatsache in der Formulierung des Zohar III, 246, zusammen: die Welt als solche ohne Tōrā und vor der Herrschaft der Tōrā steht unter der Herrschaft der Sterne. In dem Maße, wie sich der Mensch der Tōrā zuwendet, entzieht er sich dieser Herrschaft der Sterne, d. h. der natürlichen Welt.

Die Lehre vom göttlichen Funken ist eine allgemein mystische Lehre und neigt als solche stark zum Quietismus. Der Chassidismus hat ihr die für ihn typische aktive Wendung gegeben. Im Begriffe eines metaphysischen Israel und seiner Aufgabe in der Welt ist diese Aktivierung des Gedankens besonders herausgearbeitet worden. Die konstituierende Aufgabe Israels in der Welt ist, im Menschen und auch in den Dingen den göttlichen Funken zu wecken. Hier ist durchaus an ein geistiges, an ein metaphysisches Israel gedacht. Israel wird nach alter Tradition identifiziert mit בראשית in Gen. I, 1, um dessentwillen überhaupt die Welt geschaffen wurde. Dieser Gedanke verrät eine ernsthafte Bemühung, von einem historischen, grob eudämonistischen Erwählungsgedanken loszukommen. Es liegt in der Tat eine Vergeistigung des Gedankens vor. Aber den letzten entscheidenden Schritt konnte auch der Chassidismus nicht gehen: nur wer den göttlichen Funken in der Welt weckt, ist in Wahrheit Israelit. Dies behauptet der Chassidismus in aller Schärfe. Aber er wagt nicht, den Satz umzukehren. Er wagt nicht zu behaupten, daß jeder, der den göttlichen Funken in der Welt zu wecken vermag, damit ohne weiteres Israelit geworden ist. Daß der Chassidismus diese letzte Konsequenz, die entscheidende Loslösung des Begriffes Israel aus der Geschichte und sein völliges Eingliedern in die Metaphysik, nicht zog und nicht ziehen konnte, ist darin begründet, daß der Chassidismus den Begriff der Tōrā und die unbedingte Forderung der Tōrāerfüllung nicht aufgeben wollte[1]) (כתר שם טוב 22ᵃ). Der Be-

[1]) Der Chassidismus hat den Schritt, auch auf die Tōrā zu verzichten, zunächst deshalb nicht gewagt, weil er bewußt oder unbewußt historische Bindungen nicht abstreifen wollte. Dies ist letztlich eine Halbheit, ein Mangel an Konsequenz. Aber es liegt hier zugleich ein historisches Gesetz vor, das sich immer wieder Geltung verschafft. Die Geschichte enthält stets ein Korrektiv, das ihre Auflösung im Metaphysischen verhindert. Der letzte Grad der Vergeistigung, die unbedingte Bindung an rein metaphysische Größen, wird immer wieder verhindert. Sekten und Schwärmer pflegen die Forderungen der Geschichte zu ignorieren. Damit aber nehmen sie ihren Gedanken die historische

griff der Tōrā, der ein durchaus metaphysischer Begriff ist, enthält die Lösung der Frage, warum auch der Chassidismus vom Gedanken einer nationalen Erwählung nicht abgehen konnte. Die Begriffe Volk und Israel sind infolge ihrer Bindung an den metaphysischen Begriff der Tōrā selbst metaphysisch gebunden [1]). Sie gehen nicht im historischen Begriff einer Nation auf, sondern enthalten zugleich infolge ihrer wesenhaften Verbindung mit dem Tōrābegriff einen metaphysischen Kern. Der Chassidismus, der die Tōrā sowohl als ethische Forderung wie als metaphysische Gegebenheit in keiner Weise in ihrer Gültigkeit einschränkte, konnte deshalb in seine Lehre keinen Gedanken aufnehmen, der die Bedeutung des Volkes im metaphysischen Sinne aufgelöst hätte. Das Problem der Überschreitung der nationalen Grenzen ist im Chassidismus nicht historisch akut geworden. Als theoretisches Problem taucht es beim Maggīd aus Meseritsch auf und ist vor allem von R. Naḥman aus Brazlaw durchdacht worden. Bei dem Baʿal Šēm ṭōḇ selbst wird über diese Frage nicht befunden, denn in dieser esoterischen Frühzeit war das Problem noch nicht als solches aufgetaucht. Wenn der Chassidismus jemals vor die Frage gestellt worden wäre, ob er sich auch über die Grenzen des Judentums hinaus ausbreiten sollte, so wäre die Frage der notwendigen Identität von Israelit und Ḥāsīd auch historisch wirksam geworden. Der Chassidismus

Lebensfähigkeit. Diejenigen religiösen Genies, die der Religion wirklich gedient haben, waren niemals von der radikalen Konsequenz des Schwärmers. Paulus, Augustin und Luther haben das Recht der Geschichte früher oder später anerkannt. Der Papst, der Vertreter des historischen Prinzips, rettete den Gedanken des Franziskanismus für die Geschichte, nicht die bedingungslose idealistische Konsequenz, die Franz von Assisi vertrat. Maimonides wurde der Restaurator des Judentums, nicht der Schwärmer Abulafja.

[1]) Da das Volk in seiner metaphysischen Gegebenheit durch die Tōrā restituiert wird, muß auch seine historisch soziologische Form diesen der Tōrā entsprechenden Charakter tragen. Diese Form des Volkes aus dem Wesen der Tōrā heraus ist die Gemeinde. Sie ist zur Zeit, da das jüdische Volk sich nicht in einer Nation, in einem Staate historisch erfaßt, die alleinige und notwendige Form des Volkes. Hermann Cohen, Religion der Vernunft, S. 456 f., weist darauf hin, daß die israelitische Gemeinde den Staat ersetzt hat. Die Gemeinde ist die Lösung des Rätsels, das die materialistische Geschichtsauffassung nicht lösen kann: sie garantierte und garantiert den Fortbestand des Volkes auch ohne einen Staat. Gegenstand und Träger jeder Religion ist idealiter stets die Menschheit, historisch realiter aber wird diese Menschheit repräsentiert durch eine Gemeinschaft, die mehr ist als ein zufälliger Ausschnitt aus der Zahl der

hat aber dieses Stadium niemals erreicht. Ganz allgemein stellt Nahman aus Brazlaw die Behauptung auf, daß das Judentum wenigstens in der Potenz die Weltreligion sei. Das hätte sich zu einem Missionsgedanken ausbauen lassen. Aber der Chassidismus kam nicht so weit. Er blieb also vor der Krisis bewahrt, die in das junge Christentum eine Spaltung hineinbrachte, die seine Existenz bedrohte. Im Christentum bestand von Anfang an in bezug auf die Frage der nationalen Beschränkung durch das Prinzip der unbedingt notwendigen Tōrāerfüllung dieselbe Schwierigkeit wie im Chassidismus. Aber auch hier wurde in der heroischen esoterischen Frühzeit, solange der Stifter selbst lebte, nicht über das Problem befunden. Christus selbst hielt mit eiserner Konsequenz an der Gültigkeit des Gesetzes fest. Wo im Einzelfalle das Problem an ihn herantrat, wurde es ad hominem entschieden. Auch die jüdische Tradition kennt ja den Begriff der צדיקי אומות העולם oder חסידי אומות העולם, die in einer besonderen Beziehung zur Tōrā stehen und damit zum israelitischen Volke im metaphysischen Sinne gehören. Das Problem des Nichtjuden wurde im Christentum erst dann wirklich akut, als die esoterische Haltung aufgegeben und der Missionsgedanke im Prinzip zur Forderung erhoben wurde. Jetzt machte sich eine theoretische Auseinandersetzung mit der Frage notwendig, ob das Christentum von der Erfüllung des jüdischen Gesetzes abhängig sein muß. Erst jetzt genügt die Entscheidung ad hominem nicht mehr. Das Christentum hat diese Frage zunächst nicht einheitlich zu lösen vermocht. Die Frage ist im Prinzip offen geblieben und nur von der historischen Entwicklung praktisch gelöst worden.

Menschen, die mehr als eine Gruppe ist, die vielmehr in sich zu fassen vermag, was die Menschheit im religiösen Sinne repräsentiert. Nach jüdischer Auffassung wird die Menschheit im religiösen Sinne repräsentiert durch die Tōrā, durch das göttliche Gesetz in der Welt, das die Menschheit über die Natur hinaushebt. Die Tōrā aber wendet sich ihrem Wesen nach zwar an das Individuum, aber doch nur an das Individuum, insofern es Glied einer Gemeinschaft ist. Hier ist die metaphysische Notwendigkeit der Gemeinschaft in der jüdischen Religion begründet. Diese Tatsache kommt zum Ausdruck in der innersten, persönlichsten Form der Religion, im Gebet. Sie wirkt sich ebenso aus in der äußerlichen Form der Gesetzeserfüllung: der einzelne Jude ist niemals imstande, das Gesetz zu erfüllen, denn alle Gebote sind so gegeben, daß sie eine Gemeinschaft gesetzestreuer Juden voraussetzen. Das Prinzip der israelitischen Religion ist in der Dreiheit: Gott, Tōrā, Israel wie in einem Brennpunkte zusammengefaßt. Das Individuum gehört dieser Dreiheit soweit an, als es ein Glied der die Tōrā erfüllenden Gemeinde Israels ist.

Daß die Entwicklung zugunsten der Richtung entschied, die die Notwendigkeit des Gesetzes ablehnte, verrät, daß im Christentum die Forderung auf Loslösung vom Judentum die stärkere war. Die Geschichte hat aber darüber nicht befunden, ob auch der Chassidismus implizite eine solche Tendenz enthalten hat, da der Chassidismus den Boden des Judentums niemals verließ.

Diese eigentümliche Inkonsequenz des Chassidismus, die Kapitulation vor der historischen Notwendigkeit, zeigt sich auch noch in einem engeren Kreise. Auch innerhalb der Judenheit gibt der Chassidismus dem Sohne aus einem frommen Hause den Vorzug vor dem religiösen homo novus. Eigenes Forschen, eigene Überzeugung, gelebte Frömmigkeit sind natürlich unbedingt notwendig. Ohne diese Voraussetzungen ist die Tradition wertlos[1]). Aber wenn diese Voraussetzungen zutreffen, gibt die Tradition eine letzte Vollendung, eine bessere Fundierung, einen sicheren Halt (כתר שם טוב 23[a]). Gegen eine solche Auffassung ist ethisch nichts einzuwenden. Sie behauptet nur, daß eine Kategorie Menschen gegenüber der anderen im Vorteil ist. Sie will niemand ethisch disqualifizieren. Sie entspricht der Welt, wie sie nun einmal ist. Dennoch haftet ihr etwas Schwungloses an. Es fehlt hier der Mut zum Paradoxon, der Mut, rationalistisch betrachtet, ungerecht zu sein. Es fehlt die Freude an der Heimkehr des verlorenen Sohnes, die Bevorzugung des büßenden Sünders vor dem Gerechten. Dieser Gedanke, den die christliche Lehre klassisch formuliert hat, fehlt durchaus nicht in der jüdischen Tradition, aber er wurde vom Chassidismus nicht durchgebildet. Es fehlt auch der Gedanke, daß der Fromme erst im Kampfe gegen den Widerstand seiner eigenen Natur seine Frömmigkeit bewährt. Auch diesen Gedanken kennt die jüdische Tradition. Sie greift ein internationales Motiv, das auch in der Legende um Sokrates eine Rolle spielt, auf und berichtet von Moses, daß er den Typus eines rohen und zu allem Bösen fähigen Menschen darstellte, aber diese seine Natur so vollkom-

[1]) Der Chassidismus kann und will die Tradition nicht ausschalten, da er an dem genuin jüdischen Gedanken einer ununterbrochenen Sukzession der Offenbarung festhält. R. Mordekai von Lechowitz (gest. 1810) sagt ausdrücklich zu seinen Schülern, daß die Erkenntnis und das Wissen eines jeden Ṣaddiḳ nur dann Wert haben, wenn der Ṣaddiḳ ein Glied in der Kette bildet, die in ununterbrochener Reihe mit Mose beginnend sich immer vom Lehrer auf den Schüler fortsetzt (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 590).

men überwunden hatte, daß er der erste der Frommen werden konnte. Der Chassidismus geht oft, z. B. in seinem Sozialprogramm, in genialer Einseitigkeit über die Tatsachen hinweg. Daß er sich hier im Rahmen des Vernünftigen hielt, zeigt die eigentümliche Zwischenstellung des Chassidismus zwischen religiöser Schwärmerei und religiösem Realismus.

Der Gedanke, daß das historische Israel das Volk Gottes ist, hat schon einmal in der jüdischen Geschichte eine Vertiefung erfahren, die auch vom Chassidismus aufgegriffen worden ist. Der Prophetismus hielt daran fest, daß Gott Israel für besondere religiöse Aufgaben erwählt habe, nicht etwa auf Grund einer besonderen Bewährung, sondern auf Grund einer unerforschlichen göttlichen Absicht. Diese Erwählung bedeutet nicht einen besonderen sittlichen, religiösen Hochstand des Volkes. Die Propheten haben vielmehr Israel zur strengsten Buße ermahnt. Aber diese Erwählung enthält eine ethische Forderung. Erst ein ethisch vollkommenes Israel wird seine Aufgabe unter den Völkern erfüllen können. Dieses Israel wird dann berufen sein, die Geschichte der Welt zu überwinden und eine Geschichte Gottes daraus zu machen, einen Zustand zu schaffen, in dem Metaphysik und Geschichte eins sein werden. Der Herbeiführung dieses Zustandes gelten alle Leiden Israels. Alles Leiden ist eine Prüfung und Läuterung. Dieser prophetische Gedanke einer Erwählung, die zugleich eine strenge ethische Forderung darstellt, wurde von R. Lēwī Jiṣḥāḳ in Berditschew, genannt „der Berditschewer", in aller Strenge aufgegriffen und vertreten. Nichts lag ihm so sehr am Herzen wie Israel. Diese leidenschaftliche Liebe zu Israel finden wir unter den Ḥ^{a}sīdīm immer wieder. So erzählt man von dem Apter Rabbi, daß er vor seinem Tode versprochen habe, in der Ewigkeit gewiß nicht zu vergessen, das baldige Kommen des Messias zu erflehen. Der Berditschewer habe es auch versprochen, aber über der Unendlichkeit Gottes sein Versprechen vergessen. Er, der Apter Rabbi, dagegen werde sein Versprechen halten. Die Legende nennt den Apter Rabbi אוהב ישראל, empfand also seine Liebe zu Israel als den Grundzug seines Wesens.

Das Gebet des Berditschewers war immer nur Fürbitte für sein Volk. Den Fall Jerusalems betrauerte er an jedem Tage seines Lebens. Man sagt von ihm, daß er aus Trauer über Jerusalem auch auf den einfachsten Lebensgenuß verzichtet

habe. Alles Leiden Israels betrachtete er als eine besondere Gnade Gottes, der nur bestrebt ist, Israel für seine besondere Aufgabe in der Welt fähig zu machen. Er war der metaphysisch-historischen Aufgabe Israels so sicher, daß er täglich und stündlich realiter auf den Messias wartete. R. Lēwī Jiṣḥāḳ von Berditschew war zu sehr der Typus eines echt chassidischen Frommen, als daß er nicht die Erlösung Israels ganz als Gnadengeschenk angesehen hätte. Er wußte, daß Gott Israel erlösen wird, wenn es ihm gefällt. Dennoch verzehrte die Liebe zu Israel ihn so sehr, daß er es nicht unterlassen konnte, für Israel zu bitten. So fand er den rührenden Ausweg, Gott doch um die Erlösung der anderen Völker zu bitten, weil es Israel dadurch immerhin ein wenig leichter in der Welt haben würde, auch wenn es die eigene Erlösung noch nicht verdient hätte [1]). Diese Anekdote charakterisiert das Wesen dieses Rabbi: seine fanatische Liebe zu Israel und die Bescheidenheit seiner echt chassidischen Frömmigkeit. Sie ist darüber hinaus für den nationalen Gedanken im Chassidismus bezeichnend. Der Chassidismus konnte und wollte nicht international sein, versuchte aber dem Erwählungsgedanken jeden polemischen Einschlag zu nehmen. Auch die anderen Völker können und werden erlöst werden. Gott kann sie sogar vor Israel erlösen. Israel hat Gott gegenüber eine Sonderstellung, aber keine bevorzugte Stellung. Der Gott Israels ist der Gott der Welt, eine metaphysische Gegebenheit und zugleich ein historischer Faktor. Die besondere Aufgabe Israels in der Welt schließt nicht aus, daß die ganze Welt eine Welt Gottes ist.

Diese leidenschaftliche Liebe zu Israel zeichnet gerade diejenigen Ḥ[a]sīdīm aus, die den chassidischen Gedanken am reinsten erkannt und gelebt haben. So wird das ganze Leben des R. Mose Teitelbaum durch seine Liebe zu Israel bestimmt. Noch als Sterbender bittet er unter Verzicht auf die eigene Seligkeit um die Erlösung des Volkes. R. Mose Teitelbaum war kein naiver Frommer, sondern ein gelehrter Talmudist, den, wie

[1]) Es ist schwer zu entscheiden, ob der leichte Einschlag von Zynismus, den die Legende aufweist, nur eine Folge allzu naiver Erzählungstechnik ist oder ob hier R. Lēwī Jiṣḥāḳ nach der Art Hōnī des Kreisziehers als ein verzogener Liebling Gottes dargestellt werden sollte. Der Ernst der Frömmigkeit, den wir sonst an R. Lēwī Jiṣḥāḳ beobachten, läßt die erstgenannte Ursache als wahrscheinlicher erscheinen.

die Anekdote erzählt, auch die rabbinischen Kreise bewunderten. Wenn für ihn trotzdem die Bindung des Chassidismus an Israel als historische Größe eine unumgängliche Notwendigkeit war, so zeigt dies, wie diese nationale Bindung nicht etwa die Folge einer gedankenlosen Beschränkung auf das Nächstliegende ist, sondern das Ergebnis bewußter Spekulation. Die Leiden Israels stehen wie für jeden jüdischen Frommen, so auch für die chassidischen Rabbis im Mittelpunkte der Lehre und Spekulation. Alle sind bestrebt, der Tatsache des Leidens eine religiöse Erklärung zu geben, d. h. ihren Ursprung auf Gott zurückzuführen. Während R. Jiṣḥāḳ Berditschewer das Leiden des Volkes als einen Läuterungsprozeß ansieht, findet sich R. Israel Ruziner mit der Tatsache des Leidens ab, indem er seinen Sinn als für den Menschen unverständlich ansieht, aber dennoch daran festhält, daß diese Leiden dem göttlichen Plane entsprechen und daß ihr Sinn Gott sehr wohl bekannt ist[1]).

Trotz dieser positiven Deutung des Leidens wurde dennoch seine Tatsache gerade von R. Israel Ruziner besonders schwer getragen. Es heißt von ihm, er habe sich bei seinem Tode nach einem genußlosen Leben Gott als Opfer für das Volk angeboten[2]).

In dem Maße, in dem der Begriff Volk Israel zum metaphysischen Begriff gemacht wird, wird auch die Frage akut, ob der Begriff eines jüdischen Staates in einem jüdischen Lande historisch oder metaphysisch-eschatologisch aufzufassen ist. Seit der Zerstörung Jerusalems war eine Tendenz vorhanden, auch den Begriff des Landes und Staates ins Metaphysische zu übertragen. Sie trat zunächst nicht selbständig auf, sondern ging mit Hilfe der Eschatologie eine Verbindung mit solchen Tendenzen ein, die für eine Wiederherstellung des jüdischen Staates im historischen Sinne kämpfte. Eine solche Verquickung real historischer Maßnahmen mit eschatologischen Erwartungen begegnet uns immer wieder, von den Kämpfen Akibas in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angefangen bis zu den Zügen der Sabbatianer und Frankisten nach Palästina

[1]) S. Kamelhar, דור דעה, S. 310.

[2]) Dieser Zug ist hier wohl nur übertragen worden, da er auch von älteren Ḥasīdīm, z. B. von R. Ṣebī Hirsch Zydatschow (gest. 1831) erzählt wird (עשר קדושות Warschau 1925, S. 20). Er kennzeichnet aber durchaus das Leben und die Denkungsart des Ruziners.

im 17. und 18. Jahrhundert. Eine solche doppelgesichtige Tendenz findet sich auch im Chassidismus bis auf den heutigen Tag. Es entspricht dem Wesen des Chassidismus, daß ihm eine rein historisch-politische Zielsetzung, wie sie der moderne Zionismus darstellt, ferngeblieben ist. Dagegen finden wir eine Tendenz gerade im Chassidismus, den Gedanken des jüdischen Landes und Staates ganz aus der Historie ins Gebiet der Metaphysik zu übertragen. R. Naḥman aus Brazlaw hat diesen Gedanken am reinsten expliziert, indem er ausführt, daß der Begriff Land Israel ein rein geistiger Begriff ist. Das Land ist die Stelle, von der aus Gott die Welt regiert, der Bezirk, in dem Gott direkt ohne Vermittlung der Natur in den Verlauf der Dinge eingreift. Der Gegensatz zu dem Land Israel ist nicht irgendein Ausland, sondern die Natur selbst. Die Wiederherstellung der Herrschaft Israels in der Welt ist Wiederherstellung der unmittelbaren Herrschaft Gottes durch Überwindung der Natur. Ein solches Israel ist räumlich in keiner Weise begrenzt und gebunden, es hat mit der Raumkategorie überhaupt nichts zu tun. Schon dem Baʿal Šēm ṭōḇ wird in כתר שם טוב 7a die Ansicht zugeschrieben, daß jeder in ארץ ישראל wohnt, der die Tōrā studiert und Gebet verrichtet. Sobald er dies nicht tut, ist er außerhalb ארץ ישראל. In ארץ ישראל sein, heißt Gott haben; wer nicht in ארץ ישראל ist, hat Gott nicht. ארץ ישראל ist nichts anderes als die Sammelstätte aller im Gesetz enthaltenen ניצוצות. Wer im geistigen ארץ ישראל lebt, braucht die göttlichen Funken in der Welt nicht im einzelnen zusammenzusuchen. Er ist des göttlichen Feuers in seiner Gesamtheit teilhaftig (כתר שם טוב 3b).

Der Gedanke eines geistigen Israel ist aber im Chassidismus niemals so weit durchgeführt worden, daß der Begriff eines räumlichen Palästina aufgegeben worden wäre. Selbst R. Naḥman aus Brazlaw betont in aller Schärfe, daß mit Palästina die „Häuser und Höfe“ gemeint seien. Der Widerspruch ist nicht so eklatant, wie er zunächst aussieht. Es handelt sich hier um Eschatologie, für die gerade das Zusammenfallen historischer und metaphysischer Kategorien typisch ist.

Der Begriff des Landes Israel (ארץ ישראל) und der des Volkes Israel sind in sich geschlossene Begriffe. Es gibt nicht etwa ein historisches Israel und außerdem noch ein geistiges, sondern es gibt ein Israel, das sowohl historisch als metaphy-

sisch ist. An diesem Israel und durch dieses Israel vollzieht sich die Heilsgeschichte der Welt. So erklärt sich auch die Diaspora[1]). Wenn Israel in seinem eigenen Bezirke — historisch, geographisch und metaphysisch gedacht — leben würde, so müßten die göttlichen Funken in der übrigen Welt unerlöst bleiben. Die Welt könnte den ihr vorgezeichneten Weg zu Gott nicht gehen. Für dieses Ziel muß Israel leben und um dieses Zieles willen lebt es in der Verbannung. Nicht der Weg ist von Bedeutung. Daß dieser Weg ein Leidensweg ist, ist nicht nur unvermeidbar, sondern irrelevant. „Das Ziel aller Dinge liegt in ihrem Ende" (סוף כל דבר זהו תכליתו)[2]). Das Ziel Israels ist die Erlösung der Welt, die gleichbedeutend ist mit dem Siege des historisch-metaphysischen Israel. Die Diaspora ist ein historisches Faktum, sie betrifft das historische Israel. Dennoch ist das Ziel der Diaspora zugleich auch ein metaphysisches: die Welt wird erlöst, nicht nur die Völker, sondern alle Kreaturen. In allen wird der göttliche Funken geweckt werden, und dadurch wird alles seinen eigentlichen Sinn gewinnen. In dieser erlösten Welt wird alles Israel sein, der Gegensatz zwischen Israel und den Völkern wird aufhören. Der Chassidismus hat über die Frage nicht befunden, ob eine historische Einbeziehung aller Völker in das Judentum notwendig sei, um der Frömmigkeit in der Welt zum Siege zu verhelfen. Aber er überwand diese Problemstellung, indem er das Ziel der Frömmigkeit, die Lösung der Aufgabe, die Israel gestellt ist, ins Metaphysische verlegte. Das Ziel der Welt ist ein Erlösungszustand, in dem alles Israel oder auch nichts Israel ist.

Die Diaspora ist eine historische Realität, und meist eine äußerst harte Realität. Sie macht sich doch trotz aller Deutungen im geistigen Sinne immer wieder als Faktum bemerkbar. Es ist darum begreiflich, daß kein Versuch, das Problem zu lösen, sich radikal durchsetzen konnte. Es wurden immer neue Versuche gemacht, die Tatsache der Diaspora innerlich oder äußerlich zu überwinden. Schon der Baʿal Šēm ṭōḇ dürfte das Problem ארץ ישראל ins Auge gefaßt haben, als er den Grundsatz

[1]) Dob Bär, מגיד דבריו ליעקב, fol. 7d.

[2]) Um die Heilsgeschichte der Welt leichter vollziehen zu können, zog die Šeḵīnā mit dem Volke Israel in die Verbannung aus, damit Israel sich ihr nähern könne (vgl. מגיד דבריו ליעקב, fol. 5a: בגלות בקל להשיג רוח הקדש יותר מבזמן הזה).

aufstellte: der Mensch ist dort, wo seine Gedanken sind. R. Mendel von Rymanow deutet diesen Grundsatz ausdrücklich auf die Überwindung der Diaspora, die im Gebete erfolgen kann[1]). Im Gebet versetzt sich der Fromme in das ארץ ישראל. Diese Lösung des Problems ist sehr typisch, weil sie nicht darüber befindet, ob dieses ארץ ישראל eine geistige oder eine geographische Kategorie darstelle. Im Grunde ist beides in geheimnisvoller Weise miteinander verknüpft. Gerade in dieser geheimnisvollen Verknüpfung liegt das Prinzip des alten religiösen Zionismus.

Der alte religiöse Zionismus ist nichts weiter als ein sehr puristisches, sehr vertieftes echtes Judentum. Es bringt nur zum Ausdruck, was stets im Zentrum der jüdischen Religion gestanden hat. Die Auflösung des jüdischen Staates ist überwunden worden, aber der Tempel wurde niemals für entbehrlich erklärt. Der Zustand der Diaspora ist immer und überall als Gālūt zu verstehen. Es ist das schlimmste Unglück, das überhaupt geschehen kann. Israel verlor die Möglichkeit, Gott so zu dienen, wie es ihm doch auf Grund der absolut gültigen Tōrā dienen sollte. Darum gibt es keine religiöse Handlung im Leben eines Juden, die nicht irgendwie auf die Tatsache Bezug nimmt, daß der eigentliche, wahre Gottesdienst jetzt suspendiert ist. Die Tatsache der Tempelzerstörung ist mit nichts vergleichbar. Alle Nöte, so schwer sie sein mögen, liegen auf einer ganz anderen Ebene. Die Tatsache der Tempelzerstörung aus ihrer zentralen Bedeutung herauszunehmen, bedeutet das Judentum verfälschen. Das Palästina, an das die chassidischen Zionisten denken, ist immer das Palästina des Tempels. Dieser Tempel ist nicht irgendeine Kultstätte, die zu errichten irgendein tolerantes weltliches Regiment gestatten würde, sondern die Wohnung Gottes, der Sitz der Šᵉkīnā. Allein auf diesen geweihten Ort kommt es im künftigen Israel an. Alles andere wird nur eine Folge sein. Es steckt in dieser Auffassung eine prinzipielle Einstellung, die heute von höchst aktueller Bedeutung ist. Das Suchen nach der spezifisch jüdisch-palästinensischen Kultur kann nur hier, im religiösen Zentrum des Zionismus ansetzen. Es gibt keine jüdische Kultur, die nicht im Prinzip religiöse Kultur ist. Die chassidischen Zionisten haben diesen

[1]) S. Kamelhar, דור דעה, S. 203.

Standpunkt niemals verlassen. Das ארץ ישראל, das sie anstrebten, war kein Staat wie alle anderen Staaten, sondern das alte religiöse Gemeinwesen der Judenheit. Dieses Gemeinwesen stand für den Chassidismus als Idealbild außerhalb aller historischen Kategorien, und so wurde auch das Gemeinwesen des zukünftigen Israel als eine eschatologische Größe aufgefaßt[1]).

Der kabbalistische Gedanke eines rein geistigen symbolhaften Israels und seines Landes wird im Chassidismus greifbar gemacht und in das sittliche Streben einbezogen, das von jedem Israeliten gefordert wird. Überwindung der Natur, Rückführung der Welt zu Gott, ist zugleich Aufbau dieses geistigen Landes Israel. Dem Begriff des zukünftigen Landes und Staates Israel wird seine politische Aktivität genommen, er bleibt aber nicht im Symbolhaften hängen, sondern er erhält auf dem Gebiete des Sittlichen eine neue Aktivität. Die Begriffe Land, Volk, Staat im Chassidismus, besonders bei R. Naḥman aus Brazlaw, stellen ein typisches Beispiel dafür dar, wie der Chassidismus alle genuin jüdischen Begriffe in seine Gedankenwelt einzubeziehen vermag, ohne einerseits die Begriffe ihrer für das Judentum charakteristischen Nuance zu entkleiden und ohne andererseits die typisch chassidische Auffassung zu verfälschen.

ארץ ישראל im vergeistigten Sinne des Chassidismus liegt außerhalb der Natur, direkt in der Sphäre Gottes. So versteht

[1]) Bei der Frage der Wiederherstellung des Tempels wird immer auch die Frage der Restitution des Opferkultes akut. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß diese Fragestellung eigentlich in den Kreisen der Gegner viel akuter ist als in den Kreisen der frommen Zionisten. Unter den frommen Juden ist der Opferkult ohne spezifisch religiöse Bedeutung, nicht weil einem „progressiven" Juden ein solcher Rückfall ins Altertum schlecht ansteht, sondern weil sich hier eine Linie fortsetzt, die ganz im Sinne des alten Prophetismus durch die gesamte Entwicklung des Judentums hindurchgeht. Schon die ältesten Propheten haben den Opferkult relativiert. Die Heiligkeit des Tempels wird durch diese Vergeistigung nicht angetastet, sondern im Gegenteil noch klarer herausgearbeitet. So wird das Faktum des Tempels, der mit keiner irdischen Kategorie vergleichbar ist, weil er gestaltgewordene Metaphysik mitten in der Geschichte ist, bewußt von äußeren Kultformen losgelöst. Der neue Tempel wird sich nur in einem von dem alten Tempel unterscheiden: er wird den Gedanken eines jüdischen Tempels noch reiner darstellen, als es der alte Tempel jemals getan hat. Das ist ja überhaupt der letzte Sinn der Zerstörung, daß sie einen Läuterungsprozeß darstellt. Der Tempel der Ḥasīdīm soll ein Stück Jenseits im Diesseits sein, er soll realiter das werden, was der alte Tempel nur der ideellen Forderung nach gewesen ist.

es sich, daß das Hebräische, die Sprache dieses göttlichen Bezirkes, eine Sonderstellung in der Reihe der Sprachen einnimmt. Das Hebräische ist nicht eine von vielen Möglichkeiten, keine Daseinsform der Sprache, sondern das Sosein der Sprache selbst. Diese Auffassung der Sprache ist aber nicht eigentlich verknüpft mit der anfangs historischen, allmählich immer mehr ins Metaphysische übertragenen Lehre von Israel als dem Volke Gottes. Das Hebräische ist nicht nur deshalb anders als andere Sprachen, weil es sozusagen die Staatssprache im göttlichen Bezirke ist, weil es im Zusammenhang mit dem allmählichen Übergang des israelitischen Landes und Volkes in die Sphäre Gottes ebenfalls notwendig in diesen Bezirk übergehen muß, sondern es gehörte gerade seinem Wesen nach von vornherein in die Sphäre Gottes. Denn das Hebräische ist die Sprache der Tōrā, das Wort, durch das und in dem Gott die Welt schuf. Darum wohnt es jedem Begriffe, jedem Dinge, auch dem profansten, als sein eigentliches Wesen inne. Die hebräische Bezeichnung einer Sache ist gar nicht Bezeichnung, sondern die Sache selbst. Die übrigen Sprachen sind Verständigungsmittel, sind Konventionen. Das Hebräische ist die Form der Schöpfung. Rabbi Naḥman aus Brazlaw geht so weit, daß er sagt, der Ṣaddīḳ als der Wissende könne einem unbekannten Dinge seinen Namen abspüren. Der Chassidismus teilt also die essentielle Sprachauffassung der jüdischen Lehre. Diese essentielle Sprachauffassung war in der Bibel vorbereitet, und da die Tōrā auf allen Lebensgebieten maßgeblich ist, so konnte und wollte sich die jüdische Tradition weder implizite noch explizite von dieser Theorie lossagen.

Die Tatsache, daß die Tōrā schriftlich fixierte Tōrā ist, gab aber dieser Sprachtheorie eine ganz eigentümliche Wendung. Nicht nur die Sprache ist essentiell, sondern auch die Schrift[1]). Die Buchstaben sind keine phonetischen Ideogramme,

[1]) Daß man die schriftliche Fixierung der Tōrā als zu ihrem Wesen gehörig empfand, also nicht nur als eine Art Rückversicherung gegen Verfälschung oder Vergessenwerden ansah, und daß andererseits die immerhin absurde Lehre von der Essentialität der Schrift nicht eine Spielerei gelehrter Konventikel geblieben ist, sondern die genuin jüdische Mystik überall durchzieht, beweist, wie stark im Judentum das literarische Moment in der Kultur war, wie hier Sprache und speziell schriftlich fixierte Sprache als direkter und genuiner Ausdruck der Welt und ihres Wesens empfunden wurde. Die jüdische

sondern Ausdruck und Träger des Wortwesens. Die Elemente der Schrift, d. h. die Konsonanten, sind auch die Elemente des Seins und der Schöpfung. Sogar die Speisen schmecken nach der Auffassung des R. Nahman aus Brazlaw entsprechend ihrem Konsonantenbestand und der Wissende schmeckt ihn heraus. Hier wird in absurder Form gesagt, was Quintessenz der jüdischen Sprachphilosophie von Anfang an war und was besonders in den mystischen Schriften des Judentums, mit dem Sēfer Jᵉṣīrā beginnend, explizite formuliert worden ist[1]). Der Chassidismus erkennt also die kabbalistische und überhaupt spezifisch jüdische Lehre von der Essentialität der Buchstaben rückhaltslos an, so rückhaltslos, daß er sie gar nicht weiter zu erweisen sucht, sondern ihre Gültigkeit voraussetzt. Doch steht diese Lehre nicht eigentlich im Mittelpunkt des Chassidismus. Sie ist ihrem Wesen nach spekulativ und theoretisch und liegt abseits der ganz auf gelebte Frömmigkeit gerichteten Zielsetzung des Chassidismus. Bei Gelegenheit des Gebetes und der rezitierten Tōrā weist eine dem Baʿal Šēm ṭōḇ zugeschriebene Stelle (כתר שם טוב 3b) darauf hin, daß die Buchstaben des Gebets und der Tōrā einesteils Gefäße sind, die erst mit der רוחניות, dem geistigen Prinzip in der Welt, gefüllt werden müssen, daß sie aber andererseits, wenn sie so gefüllt worden sind, die רוחניות zu Gott emporzutragen vermögen und so die wahre Einheit mit Gott herstellen. Der Buchstabe א gilt nach kabbalistischem Vorbild als der Urbuchstabe (כתר שם טוב 3b, 21a). Es ist Aufgabe des Ṣāddīḳ, die Buchstaben aneinanderzubringen und auf ihren Ursprung

Kultur ist in diesem Sinne eine ausgesprochene Buchkultur. Auswüchse dieser Richtung, wie wir sie etwa im Pilpulismus und verwandten Methoden beobachten, werden von dieser Seite aus beleuchtet dem Verständnis zugänglicher und verlieren ihre Absurdität. Sie sind im Grunde keine sinnlose, sondern nur eine allzu überspitzte Auffassungsweise.

[1]) M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele, S. 214, leitet eine Verwandtschaft zwischen mystischem Denken und Psychoanalyse u. a. auch aus der Rolle ab, die die Buchstaben und Zahlen in beiden Denkweisen spielen. Wenn die Psychoanalyse etwas mit dem mystischen Denken zu tun hat, dann nur so, daß die Psychoanalyse diejenigen seelischen Funktionen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, die im mystischen Denken realiter Funktionen sind. In der Lehre der Psychoanalyse wird dem mystischen Denken als Forschungsgegenstand ein sehr breiter Raum zugewiesen: es gibt kaum einen Vorgang im Denken, kaum eine Handlung, in der für die psychoanalytische Denkweise nicht mystische Einflüsse von entscheidender Bedeutung wären.

zurückzuführen, d. h. es ist Aufgabe des Ṣāddīḳ, die Welt ihrer Wesenheit entgegenzuführen. Hier handelt es sich also darum, das Wesen und die Aufgabe des Ṣāddīḳ zu erklären. Die Lehre von den Buchstaben dient nur dazu, diese Aufgabe zu illustrieren. Sie steht nicht selbst zur Diskussion, wird aber implizite als unbedingt gültig vorausgesetzt.

In der Essentialität des Wortes und vor allen Dingen in der Essentialität der Worte in der Tōrā ist das Problem aufgelöst, das sonst stets besteht, wenn eine kodifizierte religiöse Vorschrift vorliegt. Diese Vorschrift müßte ohne den Begriff der Essentialität der Tōrā und aller ihrer einzelnen Vorschriften zu Konflikten zwischen der Vorschrift und dem Gewissen führen. Die essentielle Tōrā dagegen ist gar keine Vorschrift im eigentlichen Sinne, sondern das Idealbild der Welt, wie sie sein sollte, d. h. wie Gott sie haben will, und wie sie ihrem eigentlichen Wesen nach ist. Diese Tōrā wurde nicht etwa einmal gegeben, sondern sie wird immer gegeben. R. Mendel von Ry̱manow sagt, daß er noch immer die Stimmen höre, wie zu jener Zeit, als die Tōrā der Welt verkündet wurde[1]). Die Tōrā wird also noch immer verkündet. Ihre Vorschriften sind durchaus Realitäten, nicht nur Anweisungen zum rechten Tun. In einer naiven, aber sehr charakteristischen Weise heißt es in der chassidischen Literatur, daß die Gebote der Tōrā für den Frommen einen Geschmack haben. Sie sind also von der denkbar größten Realität und sogar sinnlich wahrnehmbar. Wenn sie aber ganz realiter zur Welt gehören, so ist es möglich, daß sie das eigentliche Wesen dieser Welt ausmachen und ihr nicht als eine Forderung gegenüberstehen.

Das Hebräische als Sprache κατ' ἐξοχήν ist also nicht nur die historisch gewordene Staatssprache des geistigen Israel, sondern seine wichtigste Verbindung mit dem Reich des Metaphysischen. Im Hebräischen ist die Tatsache des metaphysischen Israel greifbare Gestalt geworden. Dieses Hebräisch ist eine metaphysische Größe, keine Schöpfung und kein Forschungsgegenstand philologischer Spekulation. So ist es begreiflich, daß die Sprache jener Kreise, die das Hebräische so hochstellen, eine oft recht korrumpierte Form des Hebräischen darstellt.

Daß der Charakter des Hebräischen als Sprache κατ' ἐξοχήν

[1]) Vgl. Kamelhar, דור דעה, S. 203.

ein sakral aufzufassen ist, hat zur Folge, daß auch das Aramäische als die Sprache der halbkanonischen Targūmīm eine Sonderstellung unter den Sprachen einnimmt. Das Aramäische hat an beiden Welten der Sprache teil. Es gehört sowohl dem durch das Hebräische repräsentierten Sosein als auch dem Bereiche der konventionellen Daseinsformen der Sprache an. Die Worte des Aramäischen repräsentieren das Wesen der Dinge in getrübter Form. Nach dem Zohar vermochte R. Šim'ōn ben Jōḥai als ein besonders Wissender auch diese ihre getrübte Wesensform den Dingen abzuspüren, ein Gedanke, den auch R. Naḥman aus Brazlaw aufgegriffen hat.

Aus der essentiellen Auffassung des Hebräischen erklärt sich auch die Bedeutung des Wortes, und zwar des ausgesprochenen Wortes, für das Gebet. Hier macht sich aber eine Vermischung zweier Begriffe der Sprache geltend. Gesprochenes Hebräisch und Aramäisch sind als solches essentielle Realisierung dessen, was gesprochen wird. Doch enthält das jeweils ausgesprochene Wort ein psychologisch irdisches Moment, das geringer oder größer ist, je nachdem ob, um die Extreme zu nennen, ein Wort unter vollem Bewußtsein seines Wesens durch einen Wissenden ausgesprochen oder sinnlos dahingeplappert ist. Hier liegt eine Gefahr der Profanierung vor, die dem Gedanken nicht anhaftet und die deshalb unter gewissen Umständen dazu führt, daß der aller Worte entkleidete Gedanke höher eingeschätzt wird als das Wort selbst, wobei man sich immer vor Augen halten muß, daß in solchen Zusammenhängen unter dem Worte nur seine vermeidbare, irdische Bindung, nicht sein eigentliches Wesen gemeint ist.

Alle menschlichen Tätigkeiten haben nach chassidischer Auffassung zwei Seiten: eine profane und eine der Tōrā zugewandte. Es gibt die der Welt zugewandte Vernunft und die Tōrā-Vernunft, es gibt die weltliche Sprache und die Tōrā-Sprache (vgl. S. 63f.). Diese weltliche Vernunft und diese weltliche Sprache wagen sich auch an die Erkenntnis der göttlichen Dinge heran, und es gelingt ihnen *etwas* von diesen Dingen zu erfassen. Es ist freilich nur das Kleid, nicht das Wesen der Dinge selbst, was auf diese Weise begriffen wird. Zur Erkenntnis des Wesens bedarf es der der Tōrā zugewandten Seite menschlicher Fähigkeiten. Diese Fähigkeiten werden nicht erworben, sondern durch göttliche Erleuchtung geschenkt. Sie

sind erst die eigentlichen Fähigkeiten des Menschen, Die auf die Welt gerichtete Vernunft ist nur Schale, der eigentliche Inhalt ist die auf die Tōrā gerichtete Vernunft. Ebenso ist es mit der Sprache. Der weltliche Verstand, die weltliche Sprache können und sollen sich allerdings mit den religiösen Problemen und den Dokumenten der Religion beschäftigen.

Die Midrāschīm und die Talmūdīm gehören in den Geltungsbereich der einfachen irdischen Vernunft. Nur die Tōrā entzieht sich der Erkenntnis ohne besondere Erleuchtung. Denn sie ist mehr als ein Dokument der Religion, sie ist wesenhaft göttlich. Die weltliche Vernunft ist also durchaus notwendig, sie ist fähig, Arbeit von entscheidender Bedeutung zu leisten. Die Arbeit der weltlichen Vernunft beschränkt sich nicht auf diese Aufgabe. Ihre Aufgabe ist auch eine formal bestimmte: die weltliche Vernunft dient dazu, Fragen zu stellen, wozu die in sich selbst ruhende Tōrā-Vernunft gar nicht fähig ist. Auch hier tritt das überall implizite vorhandene Grundprinzip des chassidischen Denkens hervor. Dieses Grundprinzip ist der schöpferische Antagonismus: Die Welt muß sein, damit Gott aktiv sein kann, die weltliche Vernunft mit ihrer ganzen Problematik muß sein, damit die Tōrā-Vernunft sich in der Lösung dieser Probleme manifestieren kann. Die Tōrā besteht ohne ihr Studium, dennoch tritt sie dadurch erst in Aktion, daß man sie studiert, in Probleme auflöst und wieder zu ihr zurückfindet. Gebote gelten, ohne daß sie je befolgt werden, aber erst dadurch, daß sie befolgt werden, gewinnen sie aktives Leben. Gott bedarf des Gebetes nicht, denn seine Beziehung zum Menschen besteht auch, wenn sie vom Menschen aus nicht hergestellt wird Aber er bedarf des Gebetes, damit diese Beziehung in der Welt wirksam werde.

Soweit das Hebräische Umgangssprache ist, ist es freilich eine Sprache wie alle anderen auch. Es enthält nur die Potenz, heilige Sprache der Tōrā zu sein, und damit die Potenz, die wesenhafte Sprache, den eigentlichen Namen der Dinge, darzustellen. Sie ist nur die Form, das Gefäß, das mit dem Inhalt der Tōrā gefüllt werden kann [1]).

[1]) Diese Auffassung von der Potenz der hebräischen Sprache, wesenhafte Sprache der Tōrā zu sein, ist im Chassidismus noch heute lebendig, wie die Ausführungen des Lubawitscher Rabbi, gesprochen am Torāfest 1930 in New-York (veröffentlicht u. d. T. לקוטי דבורים, לקוט 16, 2. Aufl., Warschau 1937), zeigen.

Der Gedanke, daß metaphysische Größen zugleich ihre historische Komponente haben, daß ferner das metaphysische Nomen eines Dinges zugleich Wort in einer historischen Sprache sein kann, beweist einen radikalen Monismus dieser Weltbetrachtung. Alles ist Eines. Materie und Geist sind nur Ausdrucksformen desselben Seins. Geist ist aber nicht etwa identisch mit Materie, und Materie ist nicht identisch mit Geist, sondern beide wurzeln mit ihrem Wesen in einem einheitlichen Sein. Eine solche Materie ist nicht Abfall vom Geist, ist nicht Gegenspielerin des Geistes, sondern ihrem Wesen nach dem Geiste verwandt. Dasjenige Prinzip an der Materie, das sie dem Geiste verwandt macht, erfaßt der Chassidismus unter dem Begriff רוחניות. Daß רוחניות eine Eigenschaft der Materie ist, macht die Materie überhaupt erst für den Geist erfaßbar.

Was die metaphysische Verwandtschaft der beiden Prinzipien ausmacht, schafft zugleich die Erkenntnismöglichkeit. Der Geist kann nur etwas erfassen, was ihm adäquat ist. Die רוחניות, durch die die Materie dem Geiste adäquat ist, ist im Grunde ein ästhetisches Prinzip. Daß die Welt schön oder häßlich sein kann, daß sie Lust- und Unlustgefühle bewirken kann, wird durch das Prinzip der רוחניות möglich. So kann und soll auch der geistige Mensch in der Welt leben, nicht nur weil er die ethisch-religiöse Aufgabe hat, diese Welt zu Gott zu führen, sondern weil die Welt im Geiste ist und darum ein Leben in der Welt ein Leben im Geiste sein kann. Hier ist auch der Ansatzpunkt dafür, daß der Chassidismus nicht kulturfeindlich sein und nicht eine prinzipielle Askese predigen kann und will. Der Chassidismus wäre im Prinzip eine religiöse Richtung gewesen, die die Basis für ein reiches Kulturleben hätte abgeben können. Diese Entwicklung blieb dem Chassidismus versagt. Wir können nur eine weltoffene Haltung des Chassidismus konstatieren. Daß diese Bereitschaft zur Kultur eine bloße Bereitschaft blieb, war eine Folge nicht des Versagens des Chassidismus, sondern des Versagens der Kultur.

Theoretisch hat der Chassidismus die Lehre von der רוחניות in doppelter Weise darzustellen versucht. Es fällt auf, daß beide Darstellungsweisen dem Prinzip der רוחניות nicht ganz entsprechen, sondern Versuche bleiben, etwas seinem Wesen nach durchaus Originelles in geläufigen Formen darzulegen. Die Lehre von einem geistigen Wesen der Materie wird vom

Chassidismus einerseits als eine Art psychophysischer Parallelismus erfaßt. Die alte Lehre von der Parallelität des Geschaffenen in den verschiedenen Gebieten der Schöpfung, z. B. auf dem Lande und dem Wasser, wird zu einer Lehre von der Parallelität des Seins und des Geschehens in der Welt des Geistes und in der Welt der Materie umgestaltet. Hier wird zwar gezeigt, wie zwischen Materiellem und Geistigem kein Unterschied besteht, es kommt aber nicht zum Ausdruck, daß zwischen diesen beiden Parallelen eine ständige gegenseitige Beeinflussung stattfindet. Andererseits versucht der Chassidismus, das mystische Bild des Kleides heranzuziehen, um darzulegen, was mit רוחניות gemeint ist. Die Materie ist nur die Hülle der רוחניות. Wenn diese Hülle fällt, wie z. B. im Traume, so ist es möglich, die reine רוחניות zu schauen. In dieser Lehre von der רוחניות wird die andere Seite des Prinzips besonders betont, die Tatsache nämlich, daß in der Materie ein geistiges Prinzip vorhanden ist. In dieser Lehre wird aber der Anschein erweckt, als sei eine niedere Art von Materie vorhanden, die die רוחניות verschleiert und gefangen hält. Das ist aber eine unbeabsichtigte Deutungsmöglichkeit des gebrauchten Bildes. רוחניות und Materie sind im Grunde eins. רוחניות ist eine Eigenschaft der Materie. Sie ist nicht ein Teil ihres Wesens, sondern eine Funktion, und zwar die eigentliche und entscheidende Funktion der Materie. Sie ist das Prinzip des Lebens. So kann und soll der Ḥāsīd in der Welt leben, denn das Leben in der Welt ist eben das Leben selber. Es gibt gar kein Leben außer diesem Leben in der Welt. Das gilt auch für die einzelnen Momente des Lebens: Geschichte, Volk, Sprache, Familie; ja selbst das Essen und Trinken repräsentieren in ihrer Gesamtheit das Leben, die Welt, die Schöpfung, also das Prinzip, in dem allein Aktivität, also die Erfüllung der Aufgabe, die von Gott der Schöpfung gestellt worden ist, möglich wird.

Jedes philosophische System und jede mystische Gedankenwelt werden gerade in ihren charakteristischen Grundprinzipien klargestellt, wenn man die Frage an sie richtet, in welcher Weise sie das Problem der Geschichte und ihres Sinnes explizite darlegen oder doch wenigstens implizite voraussetzen. Diese Frage gewinnt, wenn sie an den Chassidismus gestellt wird, noch eine besondere Färbung dadurch, daß hier von vornherein eine Diskrepanz erwartet werden muß. Die prinzipielle Geschichts-

losigkeit der Mystik trifft zusammen mit einer Religion, für die die Geschichte eine zentrale Bedeutung hat. Der Chassidismus muß hier entweder an der mystischen Seite seiner Auffassung einen Abstrich machen, oder er muß spezifisch Jüdisches vernachlässigen. Er kann aber auch eine Synthese suchen, eine umfassendere Größe, die beides in sich vereinigt. Als vierte Möglichkeit muß damit gerechnet werden, daß die Diskrepanz hier und da einfach offengelassen wird. Alle vier Möglichkeiten schließen einander nicht aus. Es ist anzunehmen, daß der Chassidismus bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hin tendiert, zumal er ja kein autoritatives, allgemein anerkanntes und systematisch durchgebildetes Lehrsystem hinterlassen hat. Daß eine Synthese unter umfassenderem Gesichtspunkte die allein organische Lösung darstellt, steht außer Zweifel. Wo wir also eine solche Synthese finden, liegt ein Höhepunkt in der Entwicklung des chassidischen Geistes vor.

Eine eigentliche Geschichtsphilosophie dürfen wir von dem Chassidismus wegen seiner metaphysisch-mystischen Grundhaltung nicht erwarten. Doch hat seine Metaphysik einen Charakter, der von vornherein die Möglichkeit einer Auffassung der Geschichte als einer Realität zuläßt. Da das Sein nach chassidischer Auffassung gerade in der Aktivität besteht, da die Welt einen Weg geht, da sogar Gott ein Schicksal erleiden will und deshalb die Welt überhaupt schuf, so ist hier das Werden als das Wesentliche am Sein gekennzeichnet. Eine Metaphysik, die das Ruhende für das wesentliche Sein hielte, müßte die Geschichte von vornherein zu einem sinnlosen Spiele an der Oberfläche der Dinge stempeln. Das im Prinzip aktive Sein schließt dagegen die Möglichkeit einer Realität der Geschichte ein. Das Wesen einer Geschichte besteht nicht nur darin, daß Bewegung vorhanden ist. Eine Bewegung, die nur eine Umgruppierung eines immer Gleichen darstellt, ist keine Geschichte. Es genügt nicht, daß immer neue Konstellationen und Kombinationen erfolgen, selbst wenn die Zahl ihrer Möglichkeiten unendlich ist. Denn dann wäre auch die Zahl der Wiederholungsmöglichkeiten unbegrenzt. Das Wesen der Geschichte aber besteht gerade in der Unwiederholbarkeit ihres Geschehens. Da die Metaphysik des Chassidismus nicht auf mathematischen Grundprinzipien aufgebaut ist, sondern auf einem religiös-ethischen telos basiert, so ist auch hier schon im Metaphysischen

das Prinzip der Unwiederholbarkeit gegeben. So läßt auch von dieser Seite her betrachtet die chassidische Metaphysik die Möglichkeit der Geschichte zu.

Der Begriff, in dem die in der Metaphysik gegebene Möglichkeit der Geschichte realisiert ist, ist der Begriff Israel und der Begriff des Messias als eines Repräsentanten dieses Volkes. Da Israel zugleich historische und metaphysische Größe ist, so ist ein Weg gegeben, die Geschichte, die für die jüdische Religion von prinzipieller Bedeutung ist, in ein mystisches System — wenn auch nicht vollkommen — einzubeziehen und ohne Diskrepanz dem System anzugliedern.

Während die religiöse Philosophie vor allem durch das Prinzip eines in sich ruhenden Seins die Realität der Geschichte in Frage stellt, wird in der praktischen Religionsübung das historische Moment von einer anderen Seite her bagatellisiert. Wenn nämlich das tägliche Geschehen des geschichtslosen Alltags als eigentliches Lebensgebiet des Religiösen angesehen wird, so verliert die Geschichte als solche an Bedeutung. Die Religion sinkt ins Gebiet des Namenlosen, Geschichtslosen, des immer gleichen Geschehens herab, und da für den Frommen eine andere Welt als die des Religiösen nicht existiert, so wird die Welt der Geschichte entweder zu einem Scheingeschehen oder zu einem widergöttlichen Geschehen. Weltflucht und Askese haben hier ihren Ausgangspunkt. Zweifellos neigt der Chassidismus zur Betonung des alltäglichen Geschehens, und in seinen Entartungsformen beobachten wir deutlich das Absinken in die Anonymität, in die weltferne Sektiererei. Aber der Chassidismus als Erscheinungsform jüdischer Religiosität konnte und durfte das historische Geschehen nicht bagatellisieren, ohne sich selbst aufzulösen. Das Tun Gottes in der Welt und das in gleicher Richtung gehende Handeln des Frommen in der Welt haben ein spezifisch historisches Ziel: Erlösung Israels aus der Verbannung. Dieses historische Ziel ist identisch mit dem metaphysischen Weg der Welt aus der Gottesferne in die Gottesnähe. Es kann und darf also nicht aus den Augen gelassen werden, sonst würde alles Geschehen seinen Sinn verlieren.

Darum ist der Messias auch im Chassidismus nicht nur zeitlos, sondern auch historisch. Gewiß ist in jedem Frommen ein Funken des messianischen Feuers vorhanden, gewiß ist jeder Ṣaddīḳ im Rahmen seines Existenzbereiches Erlöser und Mittler. Aber

der eine, der wahre Messias ist nicht nur auf das hier überall wirksame Prinzip beschränkt, sondern er ist auch Person, auch einmalige historische Realität am Ende der Zeiten, wo er freilich die Zeit als ihr Vollender auflösen wird. Šabbatai Ṣᵉbī war vom chassidischen Standpunkte aus ein falscher Messias, wie Jesus auch nicht der Messias sein konnte. Nicht aber waren Jesus, Šabbatai Ṣᵉbī und die vielen, die im Laufe der jüdischen Geschichte Anspruch auf Messianität erhoben haben, wie Buber (Die Deutung des Chassidismus, S. 58—64) meint, nur deshalb nicht der wahre Messias, weil sie sich ihrer Messianität bewußt wurden und so im selben Augenblick ihre Messianität verloren, da das Wesen des Messianismus in der Nichtbewußtheit seines Seins und seiner Aufgabe bestehe. Der wahre Messias kann und muß um seine Messianität wissen. Der Anspruch auf Messianität wirkt nur dann vernichtend, wenn es ein bewußt falscher oder ein nur vermeintlich echter Anspruch ist.

Der Höhepunkt der messianischen Stimmung, der sich im Auftreten des Pseudomessianismus manifestiert hatte, war zur Blütezeit des Chassidismus noch durchaus nicht überschritten. Auch im Chassidismus ist die Sehnsucht nach dem Messias durchaus lebendig. Täglich und stündlich wird der Messias erwartet. Manchen Ḥᵃsīdīm, z. B. dem R. Mose Teitelbaum, war die Erwartung des Messias der entscheidende Lebensinhalt. Während für R. Mose Teitelbaum die Erwartung des Messias der wesentliche Inhalt seiner persönlichen Frömmigkeit ist, geht der R. Šālōm von Bels (gest. 1855) noch weiter, indem er die Erwartung des Messias in die praktische religiöse Ethik einbezieht. Jeder soll jedes Gebot so erfüllen, als ob im nächsten Augenblick der Messias käme. Dabei handelt es sich nicht etwa um eine Fiktion, sondern um eine konkret gemeinte Erwartung.

Trotz dieser ganz konkret gedachten Erwartung bleibt der messianische Gedanke im Rahmen einer ernsten und gesunden Frömmigkeit. Er ist ohne die Vermessenheit und die krankhafte Übersteigerung, die die pseudomessianischen Bewegungen kennzeichnen. Bei aller Übersteigerung des Erwählungsprinzips im Ṣaddīḳismus tritt doch selten ein eigentlicher Pseudomessianismus auf. Nur R. Israel Ruziner gab sich für den Messias aus [1]). Es ist aber ein interessanter Beweis für die Sicherheit und

[1]) Horodezky, החסידות והחסידים III, S. 109.

Intensität echt chassidischer Frömmigkeit, daß es dem Chassidismus gelang, solche Entwicklungen in Schranken zu halten. Das Festhalten des Chassidismus am historischen Charakter der jüdischen Religion rettete ihn hier vor dem Abgleiten in ungesunde Phantasterei.

Die Aufgabe des geistigen Israel in der Welt ist im metaphysischen Wesen der Welt begründet. Die Welt ist von Gott auf Gott hin geschaffen. Darum lebt in der Welt überall implizite ein göttlicher Funke. Die Aktivierung dieses göttlichen Funkens heißt vom Menschen aus gesehen Geschichte. Die Aufgabe des geistigen Israel ist eben diese Aktivierung. Geschichte kann nicht anders gemacht werden als durch Aktivierung des göttlichen Funkens. Was sonst Geschichte genannt wird, ist eine belanglose Oberflächenerscheinung. Wer aber den göttlichen Funken aktivieren will, muß die Tōrā erfüllen, muß dem geistigen Israel angehören.

Die jüdische Lehre hat stets in aller Strenge die Transzendenz Gottes bewahrt. Sie hat eher die Gefahr einer Trennung von Gott und Welt aufkommen lassen, als daß sie diese Transzendenz vernachlässigt hätte. Die uralte Lehre von der Šᵉkīnā bedeutet einen Weg, die Transzendenz Gottes zu wahren und dennoch seine Weltimmanenz zu ermöglichen. Die Šᵉkīnā ist ihrem Wesen nach die weltzugewandte Seite Gottes. Sie ist diejenige Seite an Gott, die mit menschlichen Kategorien noch erfaßbar ist. Hier liegt natürlich die Gefahr nahe, daß die Šᵉkīnā zur reinen Hypostase wird und sich zu einer selbständigen Kategorie entwickelt. Sie wird zuweilen zu einem weltimmanenten göttlichen Prinzip, das von dem transzendenten Gotte abgelöst ist. Diese Tendenz durchzieht die gesamte Šᵉkīnā-Spekulation von Anfang an. Ihr entgegen wirkt immer die Tendenz, die Einheit zwischen Gott und Šᵉkīnā zu wahren. Hierher gehört die Lehre, daß der innerweltlichen Šᵉkīnā eine überweltliche entspricht, eine Lehre, die besonders der Zohar durchgebildet hat. Hier spüren wir beide Tendenzen: die Šᵉkīnā ist eine innerweltliche Kategorie genau wie der Tempel, das Bēt-dīn šel maʿalā etc. Sie hat aber wie diese eine Entsprechung in der höheren Welt. Diese Entsprechung in der höheren Welt sollte eigentlich Gott selbst sein, aber hier wird doch eine Art Zwischenwelt eingeschaltet, was der kabbalistischen Tendenz entspricht, alles in den Kategorien von Schichten oder Welten zu erfassen. Diese

eigentümlich komplizierte theoretisch-analytische Šᵉḵīnā-Lehre war für den Chassidismus wesensfremd. Seine Lehre von der Šᵉḵīnā ist wesentlich schlichter, gefühlsbetonter und synthetischer. Der Meseritscher Maggīd, der dieser Lehre besonders Ausdruck gegeben hat, greift auf den echten, ursprünglichen Šᵉḵīnā-Begriff zurück. Die Šᵉḵīnā ist die Psyche Gottes, diejenige Seite an ihm, die der Empfindungen fähig ist, die Freude und Leiden empfinden kann und die somit den Weg der Welt, der vorwiegend ein Leidensweg ist, mitgeht. Die Šᵉḵīnā befindet sich in der Gālūṯ. Der Fromme, besonders der Ṣaddīḳ aber, kann und soll durch sein Gebet die Šᵉḵīnā aus der Gālūṯ erlösen (כתר שם טוב 7 b). An der Tatsache, daß Leiden in der Welt vorhanden ist, erkennt der Fromme, daß sich die Šᵉḵīnā in der Gālūṯ befindet. Er bereitet ihr durch sein Gebet einen Weg aus der Gālūṯ heraus und wird damit zum Boten der Šᵉḵīnā (שלוחא דמטרוניתא). Diese Gālūṯ ist nicht immer die gleiche. Wo Sünde, wo vor allem Götzendienst ist, ist die Gālūṯ am stärksten. Gott ist dann so fern, daß auch die Šᵉḵīnā keine Offenbarungskraft mehr hat. Wo ein Mensch sich Gott nähert, nähert sich auch die Šᵉḵīnā Gott, d. h. sie kommt zu sich selbst zurück. Sie empfindet darüber Freude, so wie eine Mutter über einen wohlgeratenen Sohn. Die Šᵉḵīnā ist das mütterliche, das nährende Prinzip in der Welt, sie befruchtet die Welt und die Seele der Frommen wie ein Regen. Sie ist das innere Wesen der Dinge, und dadurch sind alle Dinge göttlicher Natur. Wenn nun ein Mensch die Dinge um ihrer selbst willen genießt, so löst er die Dinge und damit die Šᵉḵīnā von ihrem Ursprunge, von Gott, los. Diese Loslösung aber ist die eigentliche Gālūṯ der Šᵉḵīnā. Diese ist das Prinzip der Gnade. Sie bleibt auch bei den Verlorenen, sie richtet und straft nicht, sondern sie sucht zu versöhnen. Sie ist der offenbarte Gott in der Welt. Sie ist die Möglichkeit einer Annäherung zwischen Gott und Welt. Sie kann genossen werden wie eine Speise. Alle diese Bilder umschreiben das eine Prinzip: die Šᵉḵīnā ist Gott, sofern er Welt ist. Dieser Begriff der Šᵉḵīnā erschöpft sich nicht in Metaphysischem, sondern er ist das Grundprinzip der gelebten Frömmigkeit. Sie hat auf dem Gebiete der aktiven Beziehung zwischen Mensch und Gott, zwischen Welt und Gott dieselbe Bedeutung wie der Begriff der חיות in mehr metaphysischem Sinne. Sie ist vor allem das Lebensprinzip der Welt von Gott

her gesehen, während der Begriff חיות stärkeren Nachdruck auf das Moment der Welt legt. Hier wird ein Prinzip des mystischen Denkens sehr deutlich: die ratio betont auch für die Welt der Begriffe die Undurchdringlichkeit der Körper, wo *a* ist, kann nicht *b* sein, ins Begriffliche übertragen: was mit *a* zu bezeichnen ist, kann nicht mit *b* bezeichnet werden. Das mystische Denken dagegen kennt keine Abgrenzung der begrifflichen Bezirke. Die Bezirke überschneiden sich, ergänzen sich. Erst in der Einheit des gesamten Systems schließen sie sich zusammen, während sie miteinander einzeln verglichen konkurrieren und sogar einander widersprechen können.

Die chassidischen Lehren sind durchweg gekennzeichnet durch das Bestreben, das Diesseits, die Geschichte, die Welt der Tat nicht zu verlassen und dennoch diese Welt nicht zu verabsolutieren, sondern ihr einen transzendenten Sinn zu geben. Israel ist das konkrete Volk und dennoch eine geistige Größe. Das Land Israels ist zugleich ein realer geographischer Bezirk und ein Bezirk Gottes. Die Sprache Israels ist eine reale, gesprochene Sprache und dennoch mit ihrem ganzen Bestande eine Kategorie des Metaphysischen. Eine solche Identifikation historischer Gegebenheiten mit metaphysischen Kategorien ist im Chassidismus deshalb möglich, weil er den Begriff der reinen Materie nicht kennt, sondern die Materie stets als vom Geiste durchdrungen ansieht, weil er — religiös gesprochen — eine von Gott getrennte Welt nicht kennt, sondern ein göttliches Prinzip in der Welt postuliert. Diese Verknüpfung des Historischen mit dem Metaphysischen gab dem Chassidismus den Auftrieb, die Weite und Freiheit seiner Gedanken. Sie bewahrte ihn vor dem Aufgehen im Alltag, in der rein bürgerlichen Sitte; sie bewahrte ihn aber zugleich vor der weltfernen Phantasterei, vor dem Verkennen der Grenzen, die dem Menschen innerhalb seiner historischen Existenz nun einmal gesteckt sind. So flammte der Chassidismus nicht auf wie ein Strohfeuer, um dann spurlos zu vergehen, wie es das Schicksal aller Schwarmgeister ist. Der Chassidismus konnte sich ausbreiten, er konnte dem Judentum für immer eine bestimmte Nuancierung geben. Freilich hat auch gerade die Verbindung von Geschichte und Metaphysik schließlich den Chassidismus daran gehindert, die gesamte Judenheit zu ergreifen. Diese Verbindung ist eben doch nicht populär. Auf die Dauer ist sie nicht geeignet, Propaganda zu machen. Sie

verspricht zu wenig Greifbares. Der Schwärmer erwartet die Verkündigung einer baldigen Überwindung der Geschichte durch Einbruch des Jenseits ins Diesseits. Der Chassidismus aber behauptet, daß das Jenseits im Diesseits immer da sei, daß es immer und jederzeit durch den Frommen erkannt und aktiviert werde. Der Realist erwartet eine klare historische Zielsetzung, er will eine Aufgabe in der Geschichte lösen, er will wissen, ob er in das Land Israel ziehen soll, ob er es erobern, ob er einen Staat gründen soll. Alles das läßt der Chassidismus offen. Es wird einmal ein Israel geben, das zugleich geistig und realiter historisch als Volk vorhanden ist. Dieses Israel wird ein Land besitzen, das aber zugleich ein Land Gottes ist. Aber der Chassidismus gibt zur Erreichung dieses Zieles nur ein Mittel an: die Frömmigkeit, das Wecken und Sammeln des göttlichen Funkens in der Welt.

IV. Die Stellung des Chassidismus in der Geschichte.

Der Chassidismus ist im Verlaufe seiner Geschichte in einen scharfen äußeren Gegensatz zum Rabbinismus getreten. Diese Gegnerschaft war oft härter, als durch die geistesgeschichtliche Eigenart der beiden Richtungen bedingt gewesen wäre. Aber gerade eine solche nur partielle Gegensätzlichkeit pflegt die schärfsten Kämpfe hervorzurufen, schärfer als es bei ganz heterogenen Richtungen der Fall ist. Der Kampf des Chassidismus gegen den Rabbinismus spielte sich in aller Öffentlichkeit ab, während die positive Wirksamkeit des Chassidismus ihrem Wesen nach in aller Stille vor sich gehen mußte. So ist der Chassidismus in den Ruf gekommen, daß er eine Reaktionsbewegung gegen den Rabbinismus sei. Es ist hier die mechanistische Geschichtstheorie wirksam, die alles historische Geschehen aus dem Prinzip verstehen will, daß Druck Gegendruck erzeuge, und die damit den Verlauf der Geschichte in ein mechanisches Kraftfeld auflöst, auf dem konkurrierende Kräfte einander bekämpfen. Der Chassidismus könnte nur dann als Reaktion gegen den Rabbinismus aufgefaßt werden, wenn diejenigen Momente, die zur Auseinandersetzung der beiden Richtungen geführt haben, für eine der beiden Richtungen konstituierend gewesen wären. Aber gerade das entscheidende Moment der einen Richtung wird von der anderen durchaus nicht verworfen. Der Chassidismus erkennt den Wert des Gesetzes und seines Studiums, der für den Rabbinismus der entscheidende Wert ist, rückhaltlos an. Der Rabbinismus hat die gelebte Frömmigkeit, die für den Chassidismus entscheidend ist, niemals geringgeachtet oder gar verworfen. Da der Streit zwischen Rabbinismus und Chassidismus kein Kampf heterogener Ideen war, endete er auch nicht mit dem Siege der einen oder anderen Partei, sondern er ebbte allmählich ab, und sein Ergebnis war eine gegenseitige Durchdringung der beiden Richtungen.

Ebensowenig wie der Chassidismus seinem Wesen nach begriffen werden kann als eine Reaktionsbewegung gegen den Rabbinismus, ebensowenig erschließt sich sein Verständnis, wenn man ihn nur als Produkt der Kabbala ansieht. Da der Chassidismus wie die Kabbala eine mystische Richtung von spezifisch jüdischer Eigenart ist, so ergeben sich sachliche Beziehungen. Die zeitliche Nähe der beiden Richtungen bedingt außerdem eine gegenseitige Durchdringung, die aber die Reinheit beider Richtungen gelegentlich gefährdet. Es ist nicht methodisch korrekt, diese sachlichen Übereinstimmungen und gelegentlichen Beeinträchtigungen zwischen den beiden Richtungen mit einem genetischen Zusammenhang zu identifizieren. Der Chassidismus ist kein Ableger der Kabbala. Er ist vielmehr selbständige Explikation eines selbständigen religiösen Faktors in der jüdischen Geschichte.

Dieser Faktor war stets im jüdischen Leben vorhanden. Überall, wo echte jüdische Religion vorhanden ist, besteht eine schlichte Frömmigkeit der Tat und des Gehorsams gegenüber der Tradition, eine Richtung, in der alles um der Religion willen geschieht: Studium, Gebet, Gottesdienst, Erfüllung der Gesetze, Nächstenliebe. Von dieser Quelle lebten im Grunde alle religiösen Richtungen im Judentum. In diesem geistigen Milieu allein waren auch der Typus des Talmudisten und derjenige des Kabbalisten möglich, dieses Milieu war das Substrat ihrer Wirksamkeit. Im Chassidismus ist diese im Judentum immer vorhandene Atmosphäre zu einer explizierten, geformten, historischen Erscheinung gelangt. Das Milieuhafte, das Anonyme, das nicht restlos Gestaltbare ist am Chassidismus auch in dieser seiner formulierten Gestalt haftengeblieben.

Die Geschichte behält es sich als ihr Geheimnis vor, warum eine historische Erscheinung gerade zu dieser Zeit, an diesem Orte lebendig wurde. Wir können hier nur auf einzelne Momente hinweisen, die die Entwicklung der betreffenden Erscheinung erleichtert, erschwert, in ihrer Richtung beeinflußt haben. Das eigentliche schöpferische Moment, das Neue und Einzigartige, entzieht sich jeder Erklärung. Die immer gelebte, aber historisch nur indirekt sichtbar und wirksam gewordene Frömmigkeit des unbekannten Frommen fand in jener Zeit deshalb eine Explikationsmöglichkeit, weil die Tendenz der herrschenden geistesgeschichtlichen Richtungen nach innen gewandt war. So fehlte

ein Widerstand, der die neue Richtung im Keime hätte ersticken wollen. So war es möglich, daß der Chassidismus historisch wirksam werden konnte, obwohl ihm immer die eigentümliche Schutzlosigkeit anhaftete, die für alles nicht fest Formulierbare, sich immer neu Gestaltende typisch ist.

Ich habe in meiner ersten Abhandlung über den Chassidismus (Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht, Leipzig 1927) den Gesichtspunkt in die Betrachtung einzuführen versucht, der den Chassidismus in den Verlauf der Religionsgeschichte als eins ihrer Phänomene einordnet. Damit wird der Chassidismus als eine religiöse Erscheinung gekennzeichnet, und zwar als eine religiöse Erscheinung, die nicht isoliert dasteht. Als jüdische Bewegung muß der Chassidismus in den Verlauf der jüdischen Religionsgeschichte eingeordnet werden, als Erscheinungsform der Mystik stellt er uns vor die Aufgabe, ihn als eine Phase innerhalb des Phänomens Mystik zu begreifen. Eine solche Einordnung in einen größeren Zusammenhang darf und muß aber nicht dazu führen, daß die Individualität und die Einmaligkeit einer historischen Erscheinung vernachlässigt wird. Die Vergleichbarkeit historischer Phänomene ist niemals eine mechanische. Es gibt überhaupt nur eine Einordnung unter umfassendere Gesichtspunkte, durch die die Zugehörigkeit aller geistigen Phänomene zu einem Geiste sichtbar wird. Jede Erscheinung ist aber nur aus sich heraus so, wie sie ist, und deshalb nur aus sich heraus verständlich. Diese methodische Voraussetzung muß man notwendigerweise der Untersuchung zugrunde legen, sowohl wenn man einzelne Phänomene innerhalb einer religiösen Einheit, als auch wenn man die verschiedenen Religionen, als auch wenn man das Phänomen der Religion an sich zum Gegenstand der Untersuchung macht. Der Begriff der Religion wird nicht dadurch gefunden, daß man den Generalnenner aus einer möglichst großen Anzahl von Religionen zieht. Ebensowenig wie die Kenntnis aller Sprachen, auch wenn sie möglich wäre, zur Konstruktion eines Begriffes der Sprache überhaupt führen kann[1]), ebensowenig vermag die Kenntnis aller Religionen den Begriff Religion zu vermitteln. Der Begriff Religion kann vielmehr aus einer Religion gewonnen werden, sofern diese Religion nur bis in ihre innersten

[1]) Vgl. L. Gulkowitsch, Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft, Tartu 1937, S. 148, Anm. 1.

Quellen erforscht wird. Den vergleichenden Methoden kommt aber eine heuristische Bedeutung zu. Deshalb ist die vergleichende Methode in einer ihren Möglichkeiten entsprechenden Anwendung unentbehrlich. Sie führt aber dann zu einer gefährlichen Verflachung, wenn sie für nicht adäquate Aufgaben herangezogen wird. Es kann darum das Ziel religionswissenschaftlicher Arbeit auf diesem Gebiete nicht sein, „einen stützenden Beweis für die religionsgeschichtliche Synthese zu gewinnen" (Torsten Ysander, Studien zum B'eštschen Ḥasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart, S. 413). Denn eine solche Synthese besteht auf dem Gebiete der lebendig gelebten Religion nicht. Sie wird zwar zu allen Zeiten von denjenigen angestrebt, die an die Stelle prophetisch schöpferischer Religion einen Philosophismus setzen wollen, der unter der Maske der Weltoffenheit nichts weiter darstellt als eine Kapitulation vor der areligiösen Einstellung des Alltags. Lebendig gelebte Religion ist niemals auf eine einheitliche Formel zu bringen. Sie schreckt nicht zurück vor Fanatismus, Einseitigkeit und sogar Lächerlichkeit. Sie weiß, daß sie damit ihr Wesen nicht gefährdet. Sie hütet sich aber, solange sie lebendig ist, vor voreiligen Identifikationen mit anderen, weniger bekämpften, der Allgemeinheit angenehmeren Zeitströmungen. Diese Tendenz der Religion auf Ausschließlichkeit, die ihrem innersten Wesen eigen ist, zwingt unsere Methode dazu, das Einzige und das Einmalige jeder Religion in den Vordergrund zu stellen, da gerade das Vergleichbare sich immer nur an der Oberfläche zu bewegen pflegt.

Wenn wir den Chassidismus unter einen umfassenden formalen Begriff einordnen wollen, der seinem Wesen gerecht zu werden vermag, so können wir ihn nur als einen reinen, der unverfälschten Idee entsprechenden Sozialismus bezeichnen, als einen Sozialismus ohne Epitheta und Bindestrich. Gewiß ist dieser Sozialismus „religiös", aber jeder echte Sozialismus ist Religion, und jede echte Religion ist Sozialismus. Man darf diese Behauptung nicht mit nationalökonomischen Fragestellungen vermengen. Ob z. B. das Urchristentum Gütergemeinschaft gefordert oder gar gepflegt hat, mag wirtschaftswissenschaftlich ein interessantes Problem sein, die Bejahung oder Verneinung dieser Frage trägt aber nichts aus für die Beantwortung der Frage, ob im Urchristentum der Geist und Sinn des echten Sozialismus, also der Geist und Sinn echter Religion, lebendig

gewesen ist. Nicht die Tatsache, daß Franz von Assisi auf seinen Reichtum verzichtete, hat seinem Leben und seiner Lehre den echten religiösen Charakter gegeben. Dieser Verzicht war eine Angelegenheit seines eigenen Gewissens, eine Tat der Selbsterkenntnis und Selbstbefreiung. Für ihn war der Reichtum eine Fessel und eine Versuchung, die er abstreifen mußte. Wenn Jesus an den reichen Jüngling die Forderung stellt, alles zu verschenken, was er hat, so demonstriert er damit nur, wie unzulänglich die Frömmigkeit dieses reichen Mannes ist. Er stellt aber nicht etwa die Forderung auf, daß auf alles Eigentum verzichtet werden muß. Verzicht auf das Eigentum kann eine religiöse Forderung sein, ebenso kann aber auch ein solcher Verzicht gegen religiöse Forderungen verstoßen. Das Prinzip des Sozialismus entscheidet sich nicht an der Frage, ob Eigentum erlaubt ist und wer Eigentum besitzen darf: alle, nur Einzelne oder nur die Gemeinschaft. Das Prinzip des Sozialismus ist nicht wirtschaftlicher Natur; Sozialismus bedeutet nichts anderes als wahre Freiheit, also Freiheit des Geistes. Nur wo alle und jeder so leben kann, daß er unverfälscht und seinem eigenen Wesen entsprechend zur Entfaltung seines Selbst kommen kann, ist menschenwürdiges Dasein garantiert, und dies allein ist Sozialismus. Nur eine Religion vermag die Schranken aufzuzeigen, die niedergerissen werden müssen, und den Weg zu weisen, der zu diesem Ziele führt. Und nur eine Religion, die dies vermag, ist überhaupt Religion. Es trägt für die Echtheit einer Religion nichts aus, wie sie äußerlich organisiert ist, wie viele Menschen ihr angehören und welcher Art Menschen ihr angehören. Ihr Wert entscheidet sich nur an ihrem echt sozialistischen Charakter. Der Chassidismus ist diejenige Form des Judentums, die diesem Sozialismus ungewöhnlich nahegekommen ist. Er wird darin nur noch durch die Religion der klassischen Propheten erreicht. Der Sozialismus der Ḥ^{a}sīdīm ist echter und wahrer als alles, was sich seither mit Sozialismus bezeichnet hat. Das Ziel des echten Sozialismus ist so faszinierend und im Grunde so selbstverständlich, so menschlich, so evident und einfach, daß es das wirksamste Aushängeschild für alle Bestrebungen ist, die Menschen an sich ziehen und dadurch Macht gewinnen wollen. Er läßt sich darum in höchst wirksamer Weise als Schwindel mißbrauchen. Das Kriterium der Echtheit jedes Sozialismus ist die Frage der Freiheit. Nur wo echte Freiheit gewonnen wird, ist echter Sozialismus.

Der Chassidismus stellt eine religiöse Bewegung dar, und zwar eine religiöse Bewegung im Rahmen einer größeren religiösen Einheit. Innerhalb dieser Einheit aber kam dem Chassidismus eine Aufgabe von ganz spezifischer Ausprägung zu. In diesem ihrem spezifischen Charakter ist die Bewegung des Chassidismus innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte am besten mit dem klassischen Prophetismus vergleichbar. Beiden Bewegungen kommt eine Aufgabe zu, die eine wesentliche Explizierung genuin jüdischen Gedankengutes bedeutet, und die dem Judentum von innen heraus seinen Sinn gibt. Beide Bewegungen sind nicht eigentlich eine Erneuerung des Judentums, sie stellen nichts Altes, nichts historisch schon einmal Geschehenes wieder her. Sie aktivieren vielmehr ein immer Vorhandenes, das bisher nur latent wirksam war. Der Prophetismus fand seine Aufgabe darin, daß er das monotheistische Prinzip rein herausstellte. Die Einzigkeit, die Unvergleichbarkeit, die Absolutheit Gottes stand seit der Zeit des klassischen Prophetismus im Judentum nicht mehr zur Diskussion. Keine Gnosis, keine mystische Emanationslehre konnte davon nachträglich wieder etwas abstreifen. Der Chassidismus fand seine historische Aufgabe darin, daß er die Zentralität dieses Gottes explizierte. Die Absolutheit und Einzigartigkeit Gottes enthält zwar ideell von vornherein zugleich die Behauptung seiner unbedingten Zentralität. Solange dies aber nicht ausdrücklich expliziert ist, besteht die ständige Gefahr, daß die Stellung Gottes jenseits der Welt als eine radikale Trennung zwischen Gott und Welt mißverstanden wird. Die Aufgabe des Chassidismus erfüllte sich darin, daß er die Innerweltlichkeit dieses dennoch außerweltlichen Gottes zu lehren und zu leben verstand. Wie sich im Verlauf der Geschichte des Chassidismus Einzelnes gestaltete, wer seine Anhänger waren, wie lange er wirkte, wie er zugrunde ging — alles das sind sekundäre Fragen für seine historische Bedeutung. Seine Bedeutung steht und fällt vielmehr damit, wie er seine Aufgabe, die Zentralisation des Gottesbegriffes, zu lösen verstand und ob er für diese Lösung eine so endgültige Fassung fand, daß die Idee der Zentralität Gottes im Judentum ebenso unverlierbares Gut geworden ist, wie die Idee der Einzigkeit Gottes durch den Prophetismus.

Als gelebte Frömmigkeit, als das unsichtbare Fluidum, in dem sich die Geschichte der jüdischen Religion abspielt, muß

der Chassidismus seinem Wesen nach ein Leben aus den innersten Quellen der jüdischen Religion sein. Eine immer vorhandene Selbstbesinnung gewinnt hier greifbare Gestalt. Das Wesen einer solchen Richtung muß die strengste geistige Zentralisation sein. Hier wird sichtbar, was dem Judentum trotz aller äußeren und inneren Diaspora die Einheit bewahrt hat: die streng monistische Tendenz, das streng zentrale Denken, dessen adäquatester und greifbarster Ausdruck der uneingeschränkte Monotheismus des Judentums ist. Der Chassidismus ist trotz seiner mystischen Grundhaltung nicht ahistorisch. Er ist, obwohl er die Geschichte ins Zentrum seiner Gedankenwelt einbezieht, dennoch metaphysisch gerichtet. Das, was man Geschichte nennt, ist nur ein Geschehen innerhalb des großen Geschehens, in dem die Welt als Ganzes zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt. Der Alltag und das sublimste Gotteserlebnis, das nur den Auserwählten zuteil werden kann, sind nur verschiedene Momente in dem gleichen Geschehen. Sie sind ihrem Werte nach durchaus nicht verschieden, da es Wertabstufungen in diesem Sinne nicht gibt. So kann der Chassidismus alle Formen des Gotteserlebens umfassen: die „natürliche" Offenbarung Gottes in der Herrlichkeit seiner Schöpfung und die theoretische Erkenntnis seines Wesens durch Studium und streng logische Deduktion.

Der umfassende synthetische Charakter des Chassidismus bewahrt ihn davor, trotz seiner Volkstümlichkeit ins Banale abzugleiten. Die jüdische Frömmigkeit hat überhaupt kaum je eine solche Tendenz aufgewiesen. Ihre Entartungsformen sind Pedanterie und Formalismus, aber niemals formlose Sentimentalität. Das Judentum ist niemals zur „Tantenreligion" geworden. Das „schlichte alte Mütterchen" wurde niemals als oberste Norm jüdisch religiösen Lebens empfunden, da das Judentum niemals den wirklich echten schlichten Frommen von der Religionsübung ausgeschlossen hat, sondern dieser stets Mittelpunkt, Ausgangspunkt, Prototyp jüdischer Frömmigkeit geblieben ist.

Wie im Stadium historischer Anonymität, so behielt auch in der explizierten Gestalt des Chassidismus die jüdische Frömmigkeit ihren umfassenden synthetischen Charakter. Dieser Charakter stammt aus der genuin jüdischen Quelle des Chassidismus. Er ist kein Synkretismus, keine Vorbereitung einer allumfassenden über das Judentum hinausgreifenden Religiosität,

wie ihn Martin Buber verstehen möchte. Im Gegensatz zu einer im 19. Jahrhundert vorhandenen Tendenz, die, alles an der Vernunft messend, den Chassidismus als lächerlich hinstellen wollte, begegnen wir heute dem Bestreben, dem Chassidismus die höchste Note zu verleihen, die für den Beurteiler zur Verfügung steht. Wie Buber mit diesem im Grunde synkretistischen Charakter des Chassidismus durchaus eine positive Bewertung bezweckt, so soll dem Chassidismus auch dadurch eine Ehrenrettung zuteil werden, daß man ihn als Philosophie bezeichnet. Dies ist der Chassidismus keineswegs. Er ist Religion, ist Frömmigkeit. Als echte umfassende Frömmigkeit hat er auch seine philosophische Komponente. Er grenzt sich nicht kleinlich ab von irgendeinem Lebensgebiet, sondern er versucht, die ganze Fülle des Lebens in sich aufzunehmen. Selbst R. Nahman aus Brazlaw, der die Philosophie als einen Irrweg ablehnt, tut dies erst, nachdem er diesen Weg selbst zu gehen versucht hat. Diese umfassende Tendenz, die prinzipiell synthetische Einstellung gehört zum Wesen des Chassidismus als Idee. So war er seiner Zielsetzung nach angelegt, so wollten ihn seine typischen Vertreter begreifen und leben. Im einzelnen wurden immer Abstriche am Ideal gemacht, gerade weil es für den Durchschnittsfrommen zu umfassend war. So bietet der Chassidismus das Bild einer genialen Anlage, neben der immer wieder ein Versagen im einzelnen steht. Der Chassidismus macht auf den ersten Blick den Eindruck, als sei er immer im Niedergang begriffen gewesen. Immer wieder sucht die historische Forschung nach der Ursache dieser Erscheinung. Im Grunde liegt die Ursache in der Anlage des Chassidismus selbst. Er ist zu weit gespannt, als daß sein Ideal jemals ganz realisiert werden könnte. Er bleibt immer Ziel und Aufgabe und ist niemals Besitz. Dort, wo Ḥ^asīdīm mit dem Anspruch auftreten, die echte, die wahre, die einzige Frömmigkeit zu repräsentieren, ist der Boden des Chassidismus bereits verlassen. Chassidismus ist nur dort echt, wo er mit der Bescheidenheit und Selbstverständlichkeit der echten Frömmigkeit gelebt wird. Er lebt wie alle echte Religion in der Atmosphäre der Anonymität. Der Chassidismus entspricht hier einer alten jüdischen Auffassung, der der Talmud in dem Gedanken von den 36 heimlichen Gerechten, um derentwillen die Welt besteht, Ausdruck gegeben hat.

Das Schicksal des Chassidismus, das darin bestand, niemals

vollkommen, immer im Absteigen begriffen zu sein, ist immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen. Was war der Grund dieses Niedergangs? So sehr Minkins Theorie, daß der Ṣaddīkismus dem Chassidismus zum Schicksal geworden sei, an einer Einzelheit und Äußerlichkeit haftet, so enthält sie doch den allein richtigen Weg zur Erkenntnis der Tatsachen, die den Untergang des Chassidismus verursacht haben. Diese Ursachen können nur im Chassidismus selbst gesucht werden. Irgendwo muß ein Fehler, eine falsche Voraussetzung in der chassidischen Lehre sein. Irgendwo muß ein tragischer Irrtum vorliegen. Dieser tragische Irrtum ist nicht eine Inkonsequenz, nicht eine Oberflächlichkeit, nicht ein Abweichen von den Normen des Religiösen und von den Normen des genuin Jüdischen. Der tragische Irrtum liegt vielmehr in der Kompromißlosigkeit, mit der die Prinzipien der jüdischen Religion zu Ende gedacht werden. Die jüdische Religion kann und will den Alltag nicht ausschalten, und die chassidische Lehre hat es verstanden, die Heiligung des Alltags in ihr metaphysisches System einzugliedern. Sie bedeutet ein System, das keinen Rest duldet. Es gibt keine irrelevanten, keine widergöttlichen Lebensbezirke. Es ist im Chassidismus kein Raum für eine weltimmanente Zweckhaftigkeit. Das zwingt den Chassidismus, die Welt so wie sie ist in seinem Sinne umzugestalten. Er kann sie weder bagatellisieren noch ignorieren. Er kann sie nicht für an sich von Gott abgewandt, von Gott verlassen und ihren eigenen bösen Weg gehend erklären. Das Leben der Welt ist zu Gott hin und außer diesem Leben besteht nichts Lebendiges. Ebensowenig wie deshalb der Chassidismus die Welt verdammen kann, kann er sich ihren weltimmanenten Ansprüchen beugen. Er darf sich der Welt, den Zeitverhältnissen nicht anpassen, er würde sich selbst aufgeben, wenn er dies täte. Er kann sich auch nicht vor den Angriffen der Welt zurückziehen, denn es gibt für ihn keine Sphäre außerhalb dieser Welt. So bleibt den Ḥ[a]sīdīm nichts weiter übrig als mitten in der Welt ein Leben zu führen, das sich nicht nach dieser Welt richtet und nicht in diese Welt paßt. Der Chassidismus ist kein strenger Protestantismus, der die Welt für sündig, nichtig und verloren erklärt und nichts tun kann, als Gott anheimzustellen, ob er sich dieser Welt noch erbarmen will. Er kann auch nicht die Absolutheit des Sakraments predigen, das sich selbst vollzieht. Er

kennt kein erhabenes Spiel vor Gott, das abseits von der Welt stets vollzogen wird, wie es die strengsten und konsequentesten Formen der katholischen Sakramentalauffassung lehren. Der Chassidismus kann auch nicht eine der Allerweltreligionen schaffen, in die alle Religionen immer wieder hinabsinken, eine religiöse Form, die nur noch zeitgemäß, nur noch realpolitisch sein will, die sich schließlich sogar herbeiläßt, in einen Konkurrenzkampf mit bürgerlichen Vergnügungen einzutreten. Der Chassidismus ist in keiner Weise konkurrenzfähig, er bietet nichts Anziehendes für den Bourgeois. Diese im Grunde so erhabene Lehre bleibt so unverstanden in der Welt, daß sie ihre Mitglieder der Lächerlichkeit aussetzt. Es fehlt dieser Lehre ein Korrektiv, das den Anforderungen der Welt und der Gesellschaft gerecht würde. So wird ihre Schlichtheit und Eindeutigkeit zur Naivität und Banalität.

Der Chassidismus konnte sich nicht mit der Welt abfinden und konnte sie nicht ignorieren, er konnte sie nur überwinden. Der Chassidismus hat die Welt aber niemals überwunden, auch auf den Höhepunkten seiner Entwicklung nicht. Er beging den Fehler aller idealistischen Geistesrichtungen, der vielleicht ein notwendiger Fehler ist: er unterschätzte den Gegner, indem er die Tatsache, daß dieser Gegner metaphysisch betrachtet nichts Wesenhaftes ist, sondern nur ein Scheindasein führt, so auffaßte, als sei nun auch die historische Realität des Gegners hinfällig geworden. Ein strenger Idealismus muß so denken. Dieses Schicksal geistiger Bewegungen, das von vornherein den Keim des Untergangs in sich trägt, ist notwendig. Das Opfer muß gebracht werden. Der Chassidismus ist untergegangen und war von vornherein zum Untergang bestimmt. Damit ist aber nichts gegen seine historische Wirksamkeit gesagt. Wenn der Idealismus des Chassidismus echt war, so hat er der Geistesgeschichte des Judentums eine Wendung gegeben, die unverlierbar ist. Sein Ziel war im Rahmen des Historischen unerreichbar, aber es war als metaphysische Zielsetzung gültig. Der Chassidismus als historischer Faktor ließ sich wieder ausschalten, aber die Werte, die der Chassidismus schuf, behalten ihre Gültigkeit. Die Forderung des Chassidismus ist eine bestimmte historische Nuance der Forderung, daß die Welt vom Geiste her überwunden werden muß. Diese Forderung bleibt stets Forderung, stets Aufgabe. Daß sie historisch betrachtet nie ganz

erfüllt werden kann und wird, beeinträchtigt ihre Gültigkeit nicht. Daß immer Mord geschehen wird, ist kein Beweis gegen die Heiligkeit des Lebens; daß es immer Kriege geben wird, ist kein Beweis dagegen, daß der Friede der Zustand ist, der allein der Menschenwürde entspricht. Daß die Welt immer stärker sein wird als die Forderung der Religion, beweist nichts dagegen, daß diese Forderungen allein gültig sind.

V. Die Sprache des Chassidismus als Quelle zur Erkenntnis seines Wesens.

Wenn der Chassidismus eine geistige Bewegung von selbständiger Eigenart darstellt, so müssen wir erwarten, daß das chassidische Schrifttum in einer nur ihm eigenen Sprache geschrieben ist[1]). Die spezifischen Inhalte des Chassidismus und seiner Lehre verlangen eine spezifische Sprache; und da der Chassidismus immer wieder versucht, zu den Quellen der jüdischen Frömmigkeit zu gelangen, so können wir auch von der Sprache seines Schrifttums erwarten, daß hier eine lebendige, aus den Quellen kommende Sprache gesprochen wird. So sehr ihr im einzelnen die grammatikalische Korrektheit und puristische Exaktheit in bezug auf die Wahl von nur hebräischen Ausdrücken abgeht, enthält doch die Sprache des chassidischen Schrifttums etwas, was den genuinen Charakter einer Sprache mehr zum Ausdruck bringt als die formale Korrektheit. Das Hebräische des chassidischen Schrifttums ist nachlässig und hin und wieder sogar verderbt, es enthält aber zweifellos ein lebendiges Element, das keine künstliche Sprachkonstruktion — und sei sie auch noch so korrekt — zu ersetzen vermag. Die

[1]) Die Sprache ist das gemeinschaftsbildende Moment *κατ' ἐξοχήν*. Entstanden aus einem gemeinschaftlichen Habitus, ist die Sprache dennoch erst dasjenige Moment, das den gemeinsamen seelischen Habitus differenziert und gestaltet. Der Habitus als solcher ist Ergebnis biologischer Verwandtschaft und gemeinsamen Erlebens. Aber in dieser Form ist er noch völlig gestaltlos. Erst die Sprache faßt diese amorphe Masse in die Hierarchie der Begriffe. Als Faktoren, die gemeinschafts g e s t a l t e n d e n Charakter haben, wird Verschiedenes angeführt: Autorität, Tradition, Nachahmung, Organisation, Zwang. Alle diese Faktoren sind zweifellos wirksam. Sie gehen aber nicht so in die Tiefe des Gemeinschaftscharakters, wie die in der gemeinsamen Sprache manifestierte Gemeinsamkeit der Begriffe. (Über die verschiedenen gemeinschaftsbildenden Faktoren vgl. Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, S. 184 ff.) Was für die umfassenden Kulturgemeinschaften gilt, gilt auch für die einzelnen Bewegungen innerhalb der größeren Gemeinschaften.

Naturverbundenheit des frühen Chassidismus, die ständige Berührung mit dem Volksleben garantieren für die Sprache des Chassidismus lebendige Fülle, Reichtum und Plastik des Ausdrucks. Wir erwarten dem exoterischen Charakter des Chassidismus entsprechend eine volkstümlich schlichte Sprache, womit aber durchaus nicht gesagt ist, daß diese Sprache begriffsarm sein muß. Gerade die Tatsache, daß der Chassidismus kein einheitliches System geschaffen hat, bringt es mit sich, daß die Sprache seines Schrifttums mannigfaltig und reich an Nuancen ist. Dazu kommt, daß im Chassidismus die verschiedensten Denk- und Ausdrucksformen Raum gefunden haben: die Legende ebenso wie eine rationalistische Interpretation des traditionellen Gedankengutes. Eine besondere Nuancierung der Sprache bedingt der mystische Grundcharakter des Chassidismus. Wir erwarten eine Durchbildung der Sprache mehr nach der Seite des Symbolhaften als nach der Seite des Begrifflichen hin. Gegenüber der ebenfalls mystischen Sprache der Kabbala hat aber die Sprache des Chassidismus ihre besondere Nuance, die sich aus dem volkstümlichen Charakter des Chassidismus ergibt. Die Vorliebe des Chassidismus für den Tanz und Gesang läßt einen ästhetischen Einschlag in der Sprache der Chassidismus erwarten. Der Eigenwert des Wortes, der für die mystische Sprache typisch ist, muß sich in der Sprache des Chassidismus gerade in diesem ästhetischen Moment auswirken. Der Chassidismus liebt die gebundene Form der Rede und innerhalb dieser speziell das Lied. Hierher gehört auch die Tatsache, daß der Chassidismus die Legende der Geschichtsschreibung und dem philosophischen Traktat vorzieht.

Wenn wir die Sprache des Chassidismus in ihren einzelnen Begriffen untersuchen, so fällt es auf, daß diese Sprache von ganz spezifischer Prägung ist, daß sie ausgesprochen individualistisch gestaltet ist. Der Chassidismus spricht seine eigene Sprache, und jeder Ḥāsīd spricht seine eigene Sprache. Diese Sprache stellt an denjenigen, der sie liest oder hört, den Anspruch, sich selbst aufzugeben und in die Welt dieser Sprache einzudringen. Es ist also keine Propagandasprache, denn sie bemüht sich nicht, das Eindringen in den Chassidismus leicht zu machen.

Es gibt typisch chassidische Begriffe, die zwar längst im Judentum vorhanden waren, aber im Chassidismus eine beson-

dere Nuancierung erhielten. Nur wenige Begriffe wurden vom Chassidismus neu geprägt. Die Wendung, die der Chassidismus den Begriffen gegeben hat, und die Nuancierungen des hebräischen Sprachgebrauchs, die der Chassidismus vornahm, sind nicht willkürlich, sondern sie bewegen sich alle in der gleichen Richtung. Sie bedeuten eine Bereicherung des religiösen Gehaltes der Sprache sowohl in bezug auf die Intensität, als auch in bezug auf den Ausdehnungsbereich der religiösen Begriffswelt und damit der religiösen Sprache. Alle Begriffe werden auf Gott hin gerichtet. Hier wirkt sich der theozentrische Charakter des Chassidismus aus. Im Prinzip enthalten alle Begriffe, auch die profanen, eine religiöse Sinngebung, weil es für den Chassidismus einen Bezirk außerhalb der Religion nicht gibt.

Obwohl nach chassidischer Lehre die Annäherung der Schöpfung an Gott und speziell die Vereinigung von Gott und Seele den einzigen Sinn der Welt ausmachen, gebraucht der Chassidismus doch niemals einen Terminus, der eine radikale Einung von Gott und Mensch unter Aufgabe der göttlichen Überweltlichkeit bezeichnete. Der Chassidismus gebraucht für die Vereinigung von Gott und Mensch nicht irgendeinen Terminus, der aus dem Thema אחד gebildet ist, sondern er bedient sich des Terminus דבקות, der noch durchaus die Schranken zwischen Gott und Mensch aufrechterhält. אחדות gibt es nur unter Menschen. So sind die Glieder der chassidischen Gemeinde durch אחדות miteinander vereinigt[1]). Im Begriffe דבקות mani-

[1]) Den Begriff der אחדות gebraucht Gabirol auch für die Einheitlichkeit Gottes, er wird aber niemals auf gott-menschliche Beziehung angewandt. — Das Wort דבקות ist keine Neubildung des Chassidismus, dieser gibt ihm aber einen spezifischen Begriffsinhalt. Der Begriff דבקות bezeichnet in der jüdischen mittelalterlichen Philosophie und Naturwissenschaft die Kontinuität. In religiösem Sinne, und zwar im Zusammenhang eines ausgesprochen mystischen Gedankenganges, gebraucht Zeraḥjā aus Barcelona den Ausdruck דבקות: er sieht in der דבקות die aktive conditio sine qua non für die Liebe zwischen Gott und Mensch (בין אדם למקום). Einen religiösen Sinn gibt auch Maimonides dem Begriffe דבקות, aber entsprechend seiner durchaus nicht mystischen Gottesauffassung spricht er nur von einer דבקית zwischen Tōrā und Mensch (דבקות בתורה). Albo und Crescas gebrauchen den Begriff דבקות ebenfalls im übertragenen Sinne, aber weniger religiös spezifiziert. Der Chassidismus hat den speziell mystischen religiösen Sinn des Wortes דבקות aus einer Bedeutung, die auch möglich war, zur alleingültigen Bedeutung gemacht. Erst im Chassidismus ist דבקות ein Terminus technicus.

festiert sich einerseits die jüdische Grundtendenz des Chassidismus, die darauf ausgeht, unter allen Umständen einen transzendenten Monotheismus zu wahren, und andererseits die spezifisch chassidische Nuance, die eine möglichste Annäherung des Menschen an Gott erstrebt.

Am chassidischen Begriffe der אהבה beobachten wir den im Grunde mystischen, nicht intellektualistischen Charakter des Chassidismus. Den Begriff der אהבה kennt bereits die Bibel, und die Tradition stellt ihn zu den Zentralbegriffen. Aber die Tradition hat diesem Begriffe immer einen gewissen intellektualistischen Charakter gegeben, indem sie die אהבה doch nur als eine besondere Nuance der דעת, der Gotteserkenntnis, ansah. In der Sprache des Chassidismus verkehrt sich die Akzentverteilung zwischen דעת und אהבה in ihr Gegenteil. Auch die דעת erhält den einerseits gefühlsmäßigen und andererseits aktiven Charakter der אהבה.

Das Dominieren des willens- und gefühlsmäßigen Hinstrebens zu Gott über die theoretische Gotteserkenntnis bedingt eine gewisse Degradierung des Intellekts. Er ist nur Mittel zum Zweck. Die Degradierung des Intellekts zeigt sich besonders deutlich darin, daß ein Begriff ins Gebiet des Intellekts verwiesen wird, wenn er nur als zweitrangig gilt. So vor allen Dingen יראה, die Gottesfurcht, die durchaus nur metus dei intellectualis ist[1]).

Unter den drei Kardinaltugenden des Chassidismus שמחה, התלהבות, שפלות ist die erste ein typisches Beispiel für die völlige Einbeziehung eines Begriffs, der bisher eine auch profane Bedeutung hatte, in den Bereich der Religion. Das Judentum hat stets die Freude als eine Tugend angesehen und den Wert aller asketischen Handlungen davon abhängig gemacht, daß sie in Freude getan werden. Für den Chassidismus ist aber שמחה nicht nur eine gelegentliche Stimmung der Seele, sondern die religiöse Grundhaltung κατ' ἐξοχήν. Diese Freude ist Freude an der Schöpfung, an Gott, am Gottesdienst, am Alltag, also Freude an allem, was existiert. שמחה ist die Grundstimmung der Welt, nicht nur eine psychologische Regung.

Das Wort שפלות ist ein charakteristisches Beispiel für die positive Bedeutung eines Begriffes im Sprachgebrauch des Chassidismus. שפלות heißt zunächst Erniedrigung, also etwas

[1]) Vgl. L. Gulkowitsch, Die Grundgedanken des Chassidismus... S. 135 ff.

Negatives. Es betont die Kluft zwischen Gott und Mensch. Für den Ḥāsīd ist שפלות aber das Gefühl, das daraus resultiert, daß jeder Mensch zu Gott hin geschaffen ist, so daß sich keiner überheben darf. Hier wird also nicht die Kluft zwischen Gott und Mensch betont, sondern die Zugehörigkeit der ganzen Welt zu Gott. שפלות wird damit zu einem schöpferischen Begriffe.

התלהבות im religiösen Sinne kann als eine Neubildung des Chassidismus angesehen werden. Hier wird ein typisch mystischer Terminus in die jüdische Begriffswelt und in die hebräische Sprache eingeführt. Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie der Chassidismus die hebräische Sprache in den Stand gesetzt hat, auch die Sprache einer mystischen Religiosität ohne den komplizierten kabbalistischen Begriffsapparat zu sein.

Der längst in seiner begrifflichen Intensität vollkommen durchgebildete Begriff der כונה erfährt im Chassidismus einerseits eine Erweiterung seines Anwendungsgebietes, andererseits wird er aus seiner zentralen Stellung in der Welt des Gebetes hier und da etwas verdrängt. Der Begriff der כונה bedeutet entsprechend der räumlichen Bedeutung seines Themas ein Gerichtetsein auf Gott hin, sowohl in ganz äußerlichem Sinne in bezug auf die Gebetstellung (Blick nach Jerusalem), als auch im inneren Sinne geistiger Konzentration. Das Wort כונה ist stets an den Begriff des Gebetes gebunden, also an den Begriff, in dem das Gerichtetsein auf Gott am reinsten zum Ausdruck kommt. Die geistige Seite des Begriffes dominiert durchaus. Für den Chassidismus, der eine Trennung zwischen Gottesdienst und Alltag nicht kennt, war es nicht möglich, den Begriff der כונה auf das Gebiet des Gebetes einzuschränken. Er fordert כונה auf allen Gebieten des religiösen Lebens, d. h. also auf allen Gebieten überhaupt, da es ein Leben außerhalb der Religion nicht gibt. Die Erweiterung des Begriffsbereiches hatte aber eine gewisse Verflachung zur Folge, die ihn als ungenügend erscheinen ließ, wo es galt, das Wesen des echten Gebetes zu definieren. Beim Gebete wird natürlich ebenfalls כונה gefordert. Das ist eine grundlegende Forderung. Aber darüber hinaus machen sich im Chassidismus Tendenzen geltend, die noch mehr als כונה verlangen (s. S. 93). Der Betende darf sich vom Ritualgebet abstrahieren und während des Gebetes seine eigenen Gedanken auf Gott richten. Daß der Begriff der כונה im Zusammenhang mit dem Gebete eine so

große Rolle in der jüdischen Religion spielt, ist eine Folge davon, daß im Judentum das Ritualgebet zu festen Gebetszeiten als die normale Form des Gebetes gilt. Hier besteht stets die Gefahr einer Veräußerlichung des Gebetes. Deshalb wird auf die Verinnerlichung des Gebetes der größte Wert gelegt, ein so großer Wert, daß für diese Verinnerlichung ein eigener religiöser Terminus geschaffen wurde. Der Chassidismus, der als jüdische Bewegung zwar das vorgeschriebene Gebet unter keinen Umständen missen oder es auch nur degradieren wollte, stellt dennoch im Grunde den spontanen Verkehr der Seele mit Gott höher. Er betrachtet das gebotene Gebet gelegentlich doch nur als einen Anlaß zu einem noch engeren Verkehr mit Gott. Für diesen Verkehr genügte die einfache כונה nicht mehr. Hier wurde eine noch tiefere Verbindung zwischen Seele und Gott gefordert.

Dieselbe Erweiterung seines Geltungsbereiches erfuhr der Begriff עבודה. Auch dieser Begriff wird auf das gesamte Leben der Frommen ausgedehnt. עבודה ist nicht gebunden an Zeit und Stunde, sondern עבודה erfolgt immer und überall. Die Einschränkung des Begriffes auf das kultische Gebiet wird wieder aufgehoben. Entsprechend seinem ursprünglichen Sinne bedeutet das Wort jetzt wieder j e d e n Dienst an Gott.

Aus diesen Beispielen einer Begriffsnuancierung durch den Chassidismus ergeben sich zwei Grundrichtungen seines Einflusses auf die Begriffsbildung. Die eine Form der Nuancierung wird durch die mystische Grundhaltung des Chassidismus bedingt. Die religiösen Zentralbegriffe erhalten den stark gefühlserfüllten Charakter der Mystik, der ihre Intensität erhöht, aber die logische Prägnanz gelegentlich beeinträchtigt, denn die mystischen Begriffe haben ihre absolute Evidenz, entziehen sich aber meist der Einordnung in ein logisches System.

Die zweite Richtung, in der die Nuancierung der religiösen Begriffe durch den Chassidismus erfolgt, wird dadurch bestimmt, daß der Chassidismus die Schranken zwischen sakral und rofan aufhebt. Die Grundbegriffe der sakralen Sphäre werden damit, besonders soweit sie die Haltung des Menschen betreffen, auch auf die entprofanierte Sphäre des täglichen Lebens ausgedehnt.

Der Chassidismus hat, begünstigt durch die Abgeschiedenheit seiner Entwicklung vom großen Strome der Religion, Gelegenheit gehabt, eine durchaus eigene Sprache und Termino-

logie zu entwickeln. Aber der Chassidismus konnte niemals an zwei Begriffen rütteln: an dem Gottesbegriffe und an dem Begriffe der Tōrā. Er konnte den Gottesbegriff bei aller mystischen Ausgestaltung niemals seines trauszendent-monistischen Charakters entkleiden, und er war nicht in der Lage, den Begriff der Tōrā aufzugeben oder zu degradieren, um das von seiner mystischen Grundhaltung geforderte direkte Verhältnis zwischen Gott und Mensch schärfer herauszuarbeiten. Wenn wir die Begriffe daraufhin betrachten, wieweit ihr Grundsinn variabel ist, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß ein Begriff, je konstanter er in seinem Grundsinn ist, um so zentraler in bezug auf seine Stellung innerhalb des betreffenden Begriffssystems erscheint. Als zentralste Begriffe im Judentum erweisen sich der Gottesbegriff und der Begriff der Tōrā als eines Gesetzes von transzendenter Gültigkeit. Mit diesem Begriffe steht und fällt der jüdische Charakter einer religiösen Bewegung.

Eine Untersuchung der Sprache des chassidischen Schrifttums würde einerseits sehr aufschlußreich für die Erkenntnis chassidischen Wesens sein und andererseits ein Kriterium schaffen, um echtes chassidisches Gut von unechtem scheiden zu können. Sie würde weiter einen Beitrag liefern für das Verständnis der Entwicklungsmöglichkeit des Hebräischen. Es würde das Hebräisch nach der Seite seiner volkstümlich religiösen Ausdrucksmöglichkeiten bereichern können. Wenn eine Sprache neu ausgestaltet, wenn ihre Ausdrucksmöglichkeiten erweitert werden sollen, so genügt es nicht, einerseits Bezeichnungen für kulturelle und zivilisatorische Güter zu finden und andererseits das System der Abstrakta zu erweitern, zu vervollständigen, zu differenzieren, sondern es kommt vor allem darauf an, Gefühlsinhalte, Wertbegriffe, Anschauungsformen so ausdrücken zu lernen, wie es dem Wesen der betreffenden Sprache entspricht, d. h. also ohne Verwendung von Lehnübersetzungen. Gerade auf diesem Gebiete, auf dem Surrogate deshalb gefährlich sind, weil sie nicht nur unschön wirken, sondern den Sinn verderben und verbiegen, könnte die Sprache des Chassidismus dem modernen Hebräisch die wertvollsten Dienste leisten. Der Chassidismus spricht zwar eine spezifische Sprache, aber wie der Chassidismus selbst nur eine Nuancierung echt jüdischen Geistes ist, so ist auch seine Sprache eine Nuancierung des historisch lebendigen Hebräisch.

Wie jede religiöse Bewegung eigener Prägung hat auch die chassidische ihre spezifische exegetische Methode. Jede Exegese religiöser Art ist keine induktive, historisch-kritische. Sie tritt vielmehr mit dem Anspruch auf, den echten, wahren, bisher ganz oder teilweise latent gebliebenen Sinn des Textes erfaßt zu haben. Denn nach Abschluß und Kanonisierung des heiligen Textes geht die Entwicklung der Religion aus der Redaktionstätigkeit in die exegetische Praxis über, d. h. solange noch kein Kanon besteht, wird das religiöse Erzählungs- und Gedankengut entsprechend der jeweiligen Phase in der Entwicklung der betreffenden Religion modifiziert, sobald aber die Kanonisierung die Modifikation des Wortlautes verhindert, wird diese durch die Modifikation der Sinnauslegung ersetzt. Das Verstehen des Textes ändert sich immer wieder, dagegen hilft keine Kanonisierung[1]).

Jede religiöse Exegese ist ein Hineininterpretieren. Die Frage ist, wieweit sich die Exegeten dessen bewußt sind und womit sie ihre Methoden rechtfertigen. Daß der Text in irgendeiner Form symbolisiert, daß er nicht wie eine profane Schrift wortwörtlich verstanden wird, kann der Exeget nicht übersehen. Aber es handelt sich eben für ihn um heilige Texte, für die es einer besonderen Methodik bedarf. Jede gesunde religiöse Richtung empfindet die historisch-kritische Forschung als irrelevant, vielleicht sogar als ketzerisch. Sie treibt nicht etwa Polemik gegen die Wissenschaft, aber sie ignoriert die Wissenschaft als einem anderen Gebiete zugehörig. Während also die Frage der Berechtigung der historisch-kritischen Methode religiös indifferent ist, spielt dennoch das Problem der historischen Wirklichkeit innerhalb der religiösen Exegese eine entscheidende Rolle. Es gibt hier zwei extreme Möglichkeiten, zwischen denen die verschiedensten Zwischenstufen bestehen: entweder kann die Exegese die einmalige historische Wirklichkeit eines Geschehens anerkennen und sie zur Grundlage einer symbolischen Gültigkeit machen, oder sie kann diese historische Wirk-

[1]) Solange ein Text nicht kanonisiert ist, bleibt sein Wortlaut fließend. So ist z. B. der Mišnatext, wie wir ihn heute kennen, eine Resultante aus einem ursprünglichen Text und ständiger Modifikation im Sinne und im Interesse neuer Auffassungen. Wir müssen also bei der historisch-kritischen Interpretation des Textes stets die Modifikation durch spätere Ausleger in Rechnung setzen.

lichkeit als überhaupt nicht vorhanden ansehen. Das Geschehen, das die sakralen Geschichten schildern, ist für eine solche Auffassung ein rein metaphysisches. Letztere Auffassung ist die streng mystische und wird z. B. von der Kabbala mit aller Entschiedenheit vertreten. Während ein Geschehen nur e i n e mit sich selbst identische historische Wirklichkeit gehabt haben kann, ist die Zahl der symbolischen Bedeutungen eines Geschehens theoretisch unbeschränkt. Die vier scholastischen Bedeutungen eines jeden biblischen Textes systematisieren diesen Tatbestand. Die chassidische Exegese basiert auf dem Satze, daß jeder Ausspruch der Tōrā eine zweifache Deutung zuläßt. Sie übernimmt für diesen Tatbestand die kabbalistische Terminologie vom männlichen und weiblichen Prinzip (דוכרא ונוקבא). Es handelt sich aber nur um die Übernahme einer Terminologie. Wie immer, überträgt der Chassidismus diese Unterscheidung ins Gebiet der Ethik, d. h. die chassidische Exegese kennt eine Exegese zum Guten und eine Exegese zum Bösen (כתר שם טוב 3 a).

Es ist bei der Aufstellung einer Skala symbolischer Deutungen eines heiligen Textes auch möglich, daß die historische Wirklichkeit als gleichberechtigt neben die zahlenmäßig fixierten oder nicht fixierten Möglichkeiten der symbolischen Gültigkeit gestellt wird. Dies ist eine Verfälschung des Symbolbegriffs, ein Kompromiß, der dann geschlossen wird, wenn eine Religion an der eigenen Überzeugungskraft irregeworden ist und sich vor einem wesensfremden Forum, dem der Wissenschaft, verteidigen zu müssen glaubt.

Jede neue Methode tritt mit dem Anspruch auf, eine reine und dem Sinne des Textes entsprechende Auslegung zu sein. Damit ist eine gewisse polemische Haltung gegeben. Diese Polemik bezieht sich aber meist nur auf zeitgenössische oder eben überwundene Methoden. Alle ältere Exegese wird zum Material, wird im Sinne der eigenen Auffassung gedeutet und umgedeutet. So hat z. B. die kabbalistische Exegese die tannaitische nicht etwa verketzert, sondern nur in ihrem Sinne aufgefaßt und glaubte, damit erst die wahre tannaitische Auffassung gefunden zu haben.

Die chassidische Methode der Exegese fand folgende Entwicklung vor. Die talmudische exegetische Methode und die stärker an den Wortlaut sich haltende gaonäische waren im Mittelalter eine gewisse Synthese eingegangen. Dagegen müs-

sen wir für das Mittelalter zwei andere Strömungen unterscheiden: die philosophisch und die mystisch gerichtete Exegese. Während Moses Mendelsssohn mit beiden Richtungen brach und eine im modernen Sinne historisch-kritische Methode vorbereitete, bleibt der Chassidismus innerhalb der alten Entwicklungslinien: er gehört zur extrem mystischen Richtung, die er methodisch in der Kabbala vorgebildet fand und die er im Sinne seiner theozentrischen Richtung inhaltlich erfüllte.

Der Meseritscher Maggīd weist seine Anhänger an, stets zu bedenken, aus welcher Sphäre des Seins ihre Worte kommen[1]). Dies ist zunächst eine seelsorgerische Anweisung. Der Ḥāsīd soll wissen, daß auch die heiligen Worte Geschwätz sein können, wenn sie nicht aus der Sphäre des Heiligen kommen. Ebenso erhalten profane Worte in der Sphäre des Heiligen ihre Heiligung. Es kommt also nicht darauf an, heilige Worte im Munde zu führen, sondern stets aus der Sphäre des Heiligen heraus zu leben und zu sprechen. Hinter dieser Anweisung an die Ḥ[a]sīdīm steht eine interessante Theorie vom Wesen der Sprache. Jedes Wort und damit die Sprache geht durch alle Sphären des Seins hindurch. Jedes Wort hat einen vielfachen Sinn. Seine Bedeutung ist immer abhängig von der Sphäre, aus der heraus es gesprochen wird. Es gibt also soviel Bedeutungen eines Wortes, wie es Sinnsphären gibt. Damit ist die Möglichkeit mehrfacher Exegese gegeben. Die mehrfache Exegese ist nun kein Versuch mehr, divergierende Traditionen auszugleichen. Sie entspringt auch nicht mehr dem Bedürfnis, ein — rein historisch betrachtet — längst veraltetes Buch wie die Bibel wieder aktuell zu machen. Die Möglichkeit und Notwendigkeit mehrfacher Exegese ist vielmehr eine Konsequenz aus der chassidischen Auffassung von der Sprache. Diese Sprachauffassung tendiert wie alle chassidischen Theorien auf eine Zusammenfassung alles Seienden in einer Einheit, auf die Relativierung aller Unterschiede. Es ist also eine echt chassidische Auffassung und darüber hinaus die Quintessenz einer Auffassung, auf die das Judentum überhaupt tendiert. Die Sprache wird letztlich als Einheit gefaßt. Ihre Differenzierung in Worte ist doch nur relativ. Es gibt eine Basis, auf der diese Differenzierung irrelevant wird, dies ist die Basis des Sakralen. Jedes Wort ist hier sakral. Sein eigener Sinn ist bedeutungslos geworden

[1]) מגיד דבריו ליעקב 15 a f

gegenüber dem Kriterium, das in dieser Sphäre allein gilt. Diesem Denkstil entspricht z. B. auch die jüdische Auffassung vom Gesetz: trotz aller Differenzierung in zahllose einzelne Gesetze gibt es doch nur das eine gültige Gesetz.

Die chassidische Exegese bricht nicht mit der Tradition. Die Tradition ist gültig, und zwar als Gesamtheit und auch in bezug auf jede ihrer einzelnen Lehren. Diese Tradition ist sakral, sie kann also keine Widersprüche in sich enthalten. Es ist darum die wichtigste Aufgabe des Exegeten, alle scheinbaren Widersprüche dadurch auszugleichen, daß er sie unter einem höheren Gesichtspunkt vereinigt. Dieser höhere Gesichtspunkt wird vom Exegeten selbst gesucht. Er enthält also seinen spezifischen Gedanken. Auch in der chassidischen Exegese müssen wir also das typisch Chassidische an dieser Stelle suchen.

Die chassidische Exegese ist, wie die traditionelle jüdische überhaupt, Wortexegese. Jedes Wort der heiligen Schriften ist essentiell. Es hat seinen eigenen verborgenen, aber doch zugänglichen Wortsinn. Dennoch wird das Wort nicht absolut losgelöst von seinem gedanklichen Zusammenhang betrachtet. Die Beziehungen zwischen einem Worte und seinem gedanklichen Zusammenhang sind aber anderer Art, als dies unserem logisch diskursiven Denken als allein richtig erscheint. So wird das erste Wort der Bibel בראשית durchaus für sich exegesiert. Dennoch steht alles, was zu diesem Worte gesagt werden kann, in Zusammenhang mit der Schöpfung, über die das Wort בראשית etwas auszusagen hat.

Die chassidische Exegese ist keine strenge Schulexegese. Sie hält sich nicht streng an die Prinzipien der traditionellen Exegese, die in ihrem Sinne eine wissenschaftliche Exegese darstellt, da sie von allgemeinen Prämissen ausgeht und sich an das Gesetz dieser Prämissen hält. Die chassidische Exegese vermischt die Prinzipien theoretisch wissenschaftlicher Exegese mit populärer Symbolik. Sie will sich damit verständlicher machen. Sie appelliert an volkstümliche Vorstellungen, an die Symbolik des Alltags, an das Denken des ungeschulten Frommen. Wie die chassidische Exegese arbeitet, soll an einem Beispiel erläutert werden. Elīmelek von Lisensk, der Begründer des praktischen Ṣaddīḳismus, legt das Wort בראשית in folgender Weise aus: Er geht aus von vier Traditionen: Raši, Midrāš, Āḇōṯ I, 2 und Šabbat 89ᵃ. Diese vier Stellen sagen im

Grunde Verschiedenes aus. Elīmelek̲ vereinigt sie letztlich so, daß er sie der chassidischen Lehre unterordnet, die den göttlichen Funken als überall in der Schöpfung vorhanden lehrt. Hier liegt das typisch chassidische Moment. Der Gedanke, daß der Fromme überall im Alltag in die Ewigkeit vorstoßen kann, liegt nach Elīmelek̲ allen alten Exegesen des Wortes בראשית zugrunde. Wer diese Lehre anerkennt, vermag auch die alten Traditionen zu verstehen und erkennt ihre Einheit.

Die chassidischen Wahrheiten, die chassidischen Grunderkenntnisse gelten als Schlüssel zu aller Erkenntnis. Was jemals in der jüdischen Tradition gesagt worden ist, erhält für den Ḥāsīd unter seinem Gesichtspunkte erst einen tieferen und essentiellen Sinn. Der Chassidismus macht dabei nicht den Anspruch, als habe er zuerst diese Wahrheiten gefunden. Er glaubt vielmehr, daß diese Wahrheit immer in der Tradition vorhanden war. Er ist überzeugt, daß er seine Lehren nur aus der Tradition abgelesen hat.

Die sprachlich formale Seite des Chassidismus, d. h. die Methoden seiner Exegese und die Ausgestaltung seiner Begriffe, wird dadurch gekennzeichnet, daß alles in den Dienst der Religion, und zwar einer volkstümlichen Frömmigkeit, gestellt ist. Da die chassidische Frömmigkeit einen besonderen religiösen Bezirk nicht kennt, muß die chassidische Sprache alle religiösen Termini so ausweiten, daß sie das gesamte Leben umfassen können und sich nicht etwa nur auf den Bereich der Theologie beschränken Dieses Dominieren der Frömmigkeit über die Theologie charakterisiert auch die Exegese der Ḥ[a]sīdīm. Sie ordnen sich weder der strengen Logik des Pilpul, noch der raffinierten Begriffssymbolik der Kabbala unter. Ihre Exegese ist durchaus volkstümlich orientiert. Sie ist symbolisch, aber nicht im Sinne der Kabbala spekulativ. Die Symbolik des Chassidismus ist vielmehr praktisch. Die jüdische Tradition, sowohl die rabbinische als die kabbalistische, wird im Sinne dieser praktischen Symbolik umgedeutet, d. h. die Ḥ[a]sīdīm sind überzeugt, daß sie auf diese Weise den Sinn der Tradition erst richtig verstanden haben. Diese Art eines Zusammenziehens aller religiösen Daseinsformen in einen einzigen Brennpunkt ist ihrem Wesen nach allerechteste Religion. Sie hat etwas Unmittelbares, Unantastbares und Heroisches an sich. Aber dies ist eben nur die ideale Form eines solchen religiö-

sen Monismus. In der Praxis ist diese Art des Denkens wie jede Überspitzung ständig der Gefahr ausgesetzt, in ihr Extrem, die Banalität, umzuschlagen. Dies war im Chassidismus auch in weitem Maße der Fall. Es ist nun nicht so, daß etwa nur zur Verfallszeit des Chassidismus das religiöse Denken und damit Sprache und Exegese der Gefahr der Banalisierung erlegen wären. Wir begegnen vielmehr in allen chassidischen Schriften zu allen Zeiten dieser Verfallserscheinung. Auch die besten chassidischen Schriften sind nicht frei von Banalität und Absurdität. Neben tiefen, echt religiösen Gedanken begegnen uns von Anfang an Gedankengänge, in denen das Banale triumphiert, weil es nicht gelungen ist, den Alltag, so wie er einmal ist, stets den letzten religiösen Zielsetzungen des Chassidismus unterzuordnen.

Das kulturelle Bild des Chassidismus wird durch zwei Tendenzen gekennzeichnet. Die eine Tendenz geht darauf aus, alle Lebensgebiete zu umfassen. Die andere Tendenz ist bestrebt, alles auf einen einzigen Mittelpunkt zu konzentrieren. Dieser Mittelpunkt ist die Gottesidee. Ein solcher Mittelpunkt aber bedeutet zugleich, daß alles kulturelle Leben im Leben der Religion aufgehen muß. Jede religiöse Richtung stellt diese Forderung. Die Wege zu ihrer Erfüllung sind verschieden. Die Religion kann das kulturelle Leben für einen Irrweg erklären und die Gläubigen auffordern, diesen Irrweg nicht mehr zu gehen. Die Zuflucht, die die Religion den Gläubigen zu bieten hat, ist verschiedener Art. Es kann die reine Welt der Spekulation, der Metaphysik, der Mystik sein. Diese ist überhistorisch und hat die Geschichte überwunden. Es kann aber auch die ahistorische Welt der Sektiererei, des „Aberglaubens", der Magie sein. Der Chassidismus als jüdische Richtung durfte beide Wege nicht gehen. Er brauchte sie auch nicht zu gehen, da die jüdische Tradition alle Handhaben dafür hat, die Kultur in die Religion einzubeziehen und so die Geschichte zu einer Geschichte der Religion, zu einer Geschichte Gottes werden zu lassen. Der Gottesbegriff, der im Zentrum der chassidischen Begriffswelt steht, hat ja selbst von alters her eine historische Nuance. Die Welt der Geschichte braucht nicht verlassen zu werden, um in den Bezirk Gottes zu kommen. Diese

historische Seite der jüdischen Religion ist durchaus real. Die Geschichte Gottes ist nicht irgendein Phantasma, sondern die Geschichte der Völker, der Staaten, des einzelnen Menschen, so wie sie sich realiter vollzieht. So verläßt der chassidische Fromme die Welt nicht, um zu Gott zu kommen. So kann alles Geschehen ein Geschehen Gottes sein. Es ist dem Chassidismus gelungen, sich vor einer historisch unfruchtbaren Spekulation zu hüten. Er ist aber immer in Gefahr gewesen, in Parareligion abzusinken, und schließlich ist er dieser Gefahr ganz erlegen. Aber der Chassidismus, so wie er gedacht war, und wie er durch Jahrhunderte hindurch auch immer wieder erlebt wurde, ist eine geniale Vereinigung alles kulturellen Geschehens, also der Geschichte in ihrer Gesamtheit, unter einer religiösen Zentralidee. Diese Vereinigung des Lebens in der Welt mit einem Leben im Dienste Gottes und nur im Dienste Gottes ist die unverlierbare Idee, die der Chassidismus in die Welt des Judentums hineingetragen hat. Dies ist das Fluidum, durch das der Chassidismus im Judentum fortwirkt. Der Chassidismus hat den Begriff der Diaspora zwar vergeistigt, aber er hat ihn nicht aufgehoben. Er hat ihn vielmehr so durchdacht, so expliziert, daß der Begriff der Diaspora im zugleich metaphysischen und real-historischen Sinne dem Judentum nicht mehr verloren gegangen ist. Außerhalb Palästinas bleibt Diaspora. Diaspora wäre auch da, wo es gelänge, einen geschlossenen jüdischen Staat auf einem geschlossenen Territorium zu schaffen. Diaspora könnte freilich auch auf dem Boden Palästinas sein, wenn hier der eigentliche metaphysische Sinn eines Volkes Israel verloren wäre. Der Chassidismus erkannte dies wohl. Zwar hat er ein großes Kontingent von Auswanderern nach Palästina gestellt, aber gerade im Chassidismus wurde doch immer betont, daß diese Auswanderung nur die äußere Konsequenz einer inneren Zielsetzung sein darf. Diese Einstellung zum zionistischen Problem ist jedoch nur eine besonders deutlich sichtbare Konsequenz des chassidischen Gedankens, der in strengem Monismus alles Geschehen auf Gott bezogen sein läßt. So ist das kulturhistorische Bild des Chassidismus das Bild einer im Prinzip religiösen Kultur, einer Kultur also, die in allen ihren Gebieten von der Religion durchdrungen ist, und einer Religion, für die jedes Gebiet der Kultur ein geeignetes Substrat ihres Wirkens ist.

Inhaltsverzeichnis.

I. Das kulturelle Problem des Chassidismus . . . 5—29

Die Stellung des Chassidismus innerhalb der Kultur . . . . . 5—16

Das Problem der Kultur: 5—6. — Verschiedenheit des Kulturtypus: 6—7. — Chassidismus und jüdische Kultur: 7—9. — Der objektive Charakter der Begriffe im Judentum als specificum seines Wesens: 9—10. — Der Einfluß des Ghetto auf die Gestalt des Chassidismus: 10—12. — Das Moment des Neuen in der Geschichte: 12. — Die idealistische Geschichtsauffassung auf religiöser Basis: 13—15. — Die religiöse Zielsetzung des Chassidismus als Grundlage seiner positiven Stellung zur Kultur: 15—16.

Die Stellung des Chassidismus innerhalb der jüdischen Kultur . . . . . 16—29

Der Chassidismus im Urteil der Geschichte: 16—19. — Chassidismus und Haśkālā: 19—21. — Chassidismus und Musarismus: 21—25. — Der Chassidismus als genuine Explikation des Begriffes Ḥāsīd: 25—27. — Grundsinn und Nuancierung der Begriffe im Verlaufe der historischen Entwicklung: 27—29.

II. Der Chassidismus im Urteil der Geschichte . . 30—50

Die Stellung der Chassidismus innerhalb der jüdischen Geschichte . . . . . 30—37

Chassidismus und Judentum: 30—31. — Das Ende des Chassidismus: 31—32. — Das Problem des Chassidismus: 33. — Die Entstehung des Chassidismus: 33—34. — Chassidismus und Rabbinismus: 34—36. — Der Chassidismus als „Umkehr": 36—37.

Die Bedeutung des Baʿal šēm ṭoḇ. . . . . 37—41

Fluidum und auslösendes Moment bei der Entstehung des Chassidismus: 37—38. — Lehre und Leben im Chassidismus des Baʿal šēm ṭoḇ: 38—39. — Das Spezifische an den Gedanken des Baʿal šēm ṭōḇ: 39—41.

Die Quellen zur Geschichte des Chassidismus 41—50

Die „Schriften" des Baʿal šēm ṭōb und das Problem der Authentizität: 41—44. — Jaʿaḳōḇ Jōsēf Kōhēn: 45. Die chassidischen Legenden: 45—47. — Die Biographie Salomon Maimons: 48. — Die Polemik gegen den Chassidismus (Rabbinismus und Haśkālā) als Beitrag zu seiner Kenntnis: 48—49. — Zur Kritik der „Echtheit" unseres Quellenmaterials: 49—50.

III. Metaphysik und Geschichte in der chassidischen Lehre . . . . . 51—76

Das Problem des „auserwählten Volkes" . . . 51—58

Die Lehre vom göttlichen Funken im Menschen und die Einschränkung des Chassidismus auf Israel: 51—52. — Die Tōrā als Ursache dieser Einschränkung: 52—54. — Die Bedeutung der Familientradition für die Erwählung innerhalb Israels: 55—56. — Die Lehre von der Erwählung Israels: 56—58.

Das geistige Land Israel . . . . . 58—62

Die Vergeistigung des Begriffes Land Israel: 58—59. — Die Identität des historischen und des metaphysischen Israel: 59—60. — Die Überwindung der Diaspora: 60—61. — Das Land des Tempels: 61—62. — Chassidisches und allgemein Jüdisches in der Lehre vom Lande Israel: 62.

Die hebräische Sprache . . . . . 62—67

Die Bedeutung des Hebräischen für die Schöpfung: 62—63. — Die Essentialität der hebräischen Schrift: 63—65. — Die Worte der Tōrā als metaphysische Realitäten: 65. — Das Aramäische: 65—66. — Welt-Vernunft und Tōrā-Vernunft, Welt-Sprache und Tōrā-Sprache: 66—67.

Die Identität von Sein und Geschichte . . . . 68—76

Geist und Materie (Der Begriff רוחניות): 68—69. — Der aktive Charakter des Seins: 69—71. — Das metaphysische Ziel der Geschichte: 71. — Die chassidische Lehre vom Messias: 71—73. — Die chassidische Lehre von der Šeḳīnā: 73—75. — Die Bedeutung der Vereinigung des historischen mit dem metaphysischen Moment für die Wirksamkeit des Chassidismus: 75—76.

IV. Die Stellung des Chassidismus in der Geschichte 77—87

Die Stellung des Chassidismus innerhalb der jüdischen Geschichte . . . . . 77—79

Chassidismus und Rabbinismus: 77. — Chassidismus und Kabbala: 78. — Der Chassidismus als historische Explikation eines im Judentum stets gelebten entscheidenden Momentes in der Religion: 78—79.

Die Stellung des Chassidismus innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte . . . . . 79—82

Die Anwendbarkeit vergleichender Methoden auf die Untersuchung religionsgeschichtlicher Probleme: 79—80. — Der Chassidismus als Sozialismus: 80—81. — Die begriffsgeschichtliche Aufgabe des Chassidismus: 82.

Der umspannende Charakter des Chassidismus 82—84

Die Synthese als Prinzip jüdischer Religiosität überhaupt: 82—83. — Synthese, nicht Synkretismus, als Prinzip der chassidischen Bewegung (Buber): 83—84. — Chassidismus und Philosophie: 84. — Der umspannende Charakter des Chassidismus als Ursache einer ständigen Diskrepanz zwischen Idee und Leben: 84.

Der tragische Irrtum des Chassidismus . . . 84—87

V. Die Sprache des Chassidismus als Quelle zur Erkenntnis seines Wesens . . . . . 88—100

Die Sprache des Chassidismus . . . . . 88—94

Die Eigenart der chassidischen Sprache: 88—89. — Die Theozentrizität der chassidischen Begriffsbildung: 89—90. — Untersuchung einzelner chassidischer Begriffe: 90—93. — Die Eigenart der chassidischen Begriffe: 93—94.

Die Methode der chassidischen Exegese . . . 95—100

Die Geschichte der Exegese als Fortsetzung der Geschichte des heiligen Textes: 95. — Das Prinzip der religiösen Exegese: 95—96. — Die Lehre vom Wesen des Wortes als Grundlage der chassidischen Exegese: 96—98. — Die Stellung des Chassidismus zur traditionellen Exegese: 98—99. — Die volkstümliche Symbolik der chassidischen Exegese: 99—100.

Zusammenfassung:

Das kulturhistorische Bild des Chassidismus . . 100—101

Inhaltsverzeichnis . . . . . 102—104